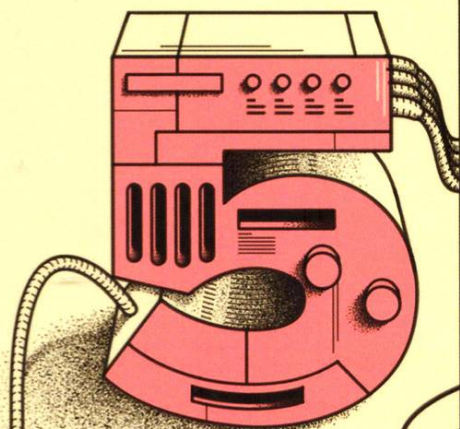
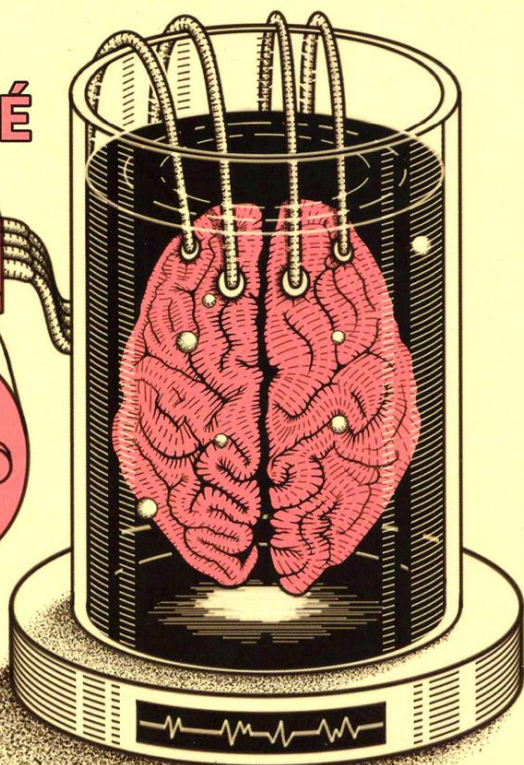


BEN
DUPRÉ

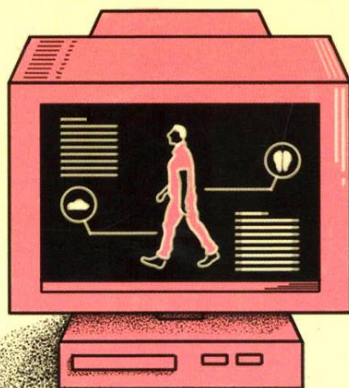


Thiên Trang
Đinh Hồng Phúc
dịch



Ý TƯỞNG TRIẾT HỌC

50
philosophy ideas
you really
need to know



nhà nam

THẾ GIỚI

NHÀ XUẤT BẢN
THẾ GIỚI

B E N D U P R É

theo học chuyên ngành Cổ điển học tại Đại học Exeter, Oxford, trước khi theo đuổi sự nghiệp xuất bản. Từ năm 1992 đến năm 2004, ông phụ trách mảng sách tham khảo cho trẻ em của Nhà xuất bản Đại học Oxford và có hơn 20 năm kinh nghiệm đưa những khái niệm phức tạp và đầy thách thức đến đông đảo độc giả.

Ông là tác giả của nhiều cuốn sách, như: *Places of Destiny*, *50 Big Ideas You Really Need To Know*, *50 Political Ideas You Really Need To Know*.

50 ý tưởng triết học là một cuốn sách bán rất chạy của ông.

50

**Ý TƯỞNG
TRIẾT HỌC**

50 PHILOSOPHY IDEAS YOU REALLY NEED TO KNOW

Copyright © Quercus Publishing Plc 2007

Ben Dupré has asserted his rights to be identified as author of this Work.

All rights reserved.

Dịch từ nguyên bản tiếng Anh, *50 Philosophy ideas you really need to know*,

Nhà xuất bản Quercus.

Bản quyền bản tiếng Việt © Công ty Văn hóa & Truyền thông Nhã Nam, 2020.

Bản quyền tác phẩm đã được bảo hộ. Mọi hình thức xuất bản, sao chụp, phân phối dưới dạng in ấn hoặc văn bản điện tử, đặc biệt là việc phát tán trên mạng Internet mà không có sự cho phép bằng văn bản của Nhà xuất bản là vi phạm pháp luật và làm tổn hại đến quyền lợi của nhà xuất bản và tác giả. Không ủng hộ, khuyến khích những hành vi vi phạm bản quyền. Chỉ mua bán bản in hợp pháp.

B E N D U P R É

50

Ý TƯỞNG

TRIẾT HỌC

50 philosophy ideas you really need to know

Thiên Trang
Đinh Hồng Phúc
dịch



nhà nam



THẾ GIỚI

**NHÀ XUẤT BẢN
THẾ GIỚI**

LỜI MỞ ĐẦU

Trong hầu hết chiều dài lịch sử của mình, triết học đã góp mặt cho đời nhiều nhân vật “nguy hiểm” được trang bị những tư tưởng “nguy hiểm”. Vì những tư tưởng bị quy chụp là có tính lật đổ của mình mà các triết gia, như Descartes, Spinoza, Hume và Rousseau, đã bị dọa rút phép thông công⁽¹⁾, bị buộc hoãn công bố nghiên cứu, bị chèn ép thăng tiến vị trí chuyên môn hay bị bắt lưu đày. Và vụ việc tai tiếng nhất là việc nhà nước Athen đã coi ảnh hưởng của Socrates độc hại đến mức quyết định xử tử ông. Ngày nay số triết gia bị kết án bởi niềm tin của mình không nhiều, đây là điều đáng tiếc, ít ra trong chừng mực nó là thước đo cho thấy cảm thức về sự nguy hiểm đã bị suy yếu đến mức nào.

Triết học ngày nay được coi như một bộ môn học thuật nguyên mẫu; những người thực hành triết học kiên quyết giam mình trong những tháp ngà của họ, tách khỏi những vấn đề của cuộc sống thực. Nhưng bức tranh biếm họa này khác xa với sự thật. Những câu hỏi của triết học có thể lúc nào cũng sâu sắc và thường hóc búa, nhưng chúng cũng *quan trọng* nữa. Chẳng hạn, khoa học có tiềm năng lấp đầy của hàng đồ chơi với đủ món đồ kỳ diệu nhất, từ những em bé được thiết kế sẵn đến thực phẩm biến đổi gen, nhưng rủi thay, nó chưa – và cũng không thể – cung cấp sách hướng dẫn sử dụng. Để quyết định việc nào là *nên* làm, thay vì việc nào *có thể* làm, ta phải tìm đến triết

1. Rút phép thông công (hay vạ tuyệt thông) là một hình phạt của Giáo hội Công giáo dành cho những giáo sĩ và giáo dân phạm trọng tội. Về bản chất, họ bị tách rời ra khỏi sự “hiệp thông” với những tín hữu khác trong Giáo hội; về hình thức, họ bị khai trừ khỏi tổ chức Giáo hội. Tuy nhiên, đây không phải là thiên luật (luật của Chúa) mà là nhân luật (giáo luật của Giáo hội), nên nó không ảnh hưởng đến mối liên hệ riêng rẽ giữa cá nhân người bị vạ với Thiên Chúa. Các chú thích trong sách là của người dịch (ND) hoặc của biên tập viên (BT).

học. Đôi khi, các triết gia mãi mê chìm sâu vào trong những suy tưởng của họ (và thực sự đây có thể là một việc khá thú vị), nhưng thường thì họ làm rõ và đưa ra lý giải cho những câu hỏi mà chúng ta đều nên quan tâm. Đó cũng chính xác là những câu hỏi mà cuốn sách này nhắm vào để lựa ra và khảo sát.

Trong những dịp như thế này, các tác gia thường dành những lời ngợi khen cho người khác, và nhận lấy cho mình những lời chê trách; thường là như vậy, nhưng có lẽ có gì đó phi lý một cách lạ lùng (vì khen chê chắc chắn là nên đi cùng với nhau), nên khi viết sách triết học thì họ khó lòng mà được người ta khen. Vì thế, theo tinh thần của P.G. Wodehouse, người đã dành tặng cuốn sách *The Heart of a Goof* (tạm dịch: *Trái tim của kẻ ngốc*) cho con gái mình (“Nhờ sự ủng hộ và khuyến khích của cô bé mà tôi đã hoàn thành cuốn sách này sớm hơn nửa thời gian”), tôi sẵn sàng chia sẻ ít nhất là một phần công trạng với những người khác. Cụ thể, tôi rất sung sướng ghi công biên tập viên hài hước và cần cù của tôi, Keith Mansfield, về những mốc thời gian và trích dẫn được trình bày trong sách. Tôi cũng muốn cảm ơn nhà xuất bản của tôi ở Quercus, anh Richard Milbank, vì đã không ngừng tin tưởng và ủng hộ tôi. Và tôi dành lời cảm ơn lớn nhất cho vợ của mình, Geraldine, và những đứa con, Sophia và Lydia, nếu không có sự đồng cảm thường xuyên của họ thì...⁽¹⁾

1. Bạn đọc chỉ nên nhìn nhận cuốn sách này như một nguồn thông tin tham khảo, xem các triết gia bàn luận về các nan đề trong cuộc sống xã hội của nhân loại như thế nào. Chúng ta không thể xác quyết “đúng-sai” cho các nhận định, dự báo, suy luận của cuốn sách, nếu không đặt đúng vào các trường hợp cụ thể với điều kiện lịch sử, chính trị, xã hội, văn hóa cụ thể (BT).

01. Bộ não trong bình

Thử tưởng tượng một nhà khoa học độc ác tiến hành thí nghiệm giải phẫu trên con người. Bộ não của người này bị tách ra khỏi cơ thể và cho vào một bình có đủ chất dinh dưỡng để duy trì sự sống cho nó. Những đầu dây thần kinh được nối với một siêu máy tính, khiến anh ta có ảo giác mọi thứ vẫn hoàn toàn bình thường. Đường như vẫn có con người, đồ vật, bầu trời, v.v.; nhưng thật ra, tất cả những trải nghiệm của anh ta là kết quả của xung điện được truyền từ máy tính đến dây thần kinh.

Một kịch bản ác mộng, chất liệu của truyện khoa học-viễn tưởng phải không nào? Có thể lắm, nhưng dĩ nhiên đó chính xác là những điều bạn sẽ nói nếu bạn là một bộ não ngâm trong bình! Thay vì ở trong hộp sọ, bộ não của bạn lại ở trong một cái bình, thế nhưng mọi điều bạn trải nghiệm chân thật hệt như bạn vẫn sống trong một thân xác thật trong thế giới thật. Thế giới xung quanh bạn – cái ghế, cuốn sách bạn cầm trong tay, chính đôi bàn tay bạn – đều là ảo ảnh, suy nghĩ và cảm giác được siêu máy tính của nhà khoa học kia nhồi vào bộ-não-trong-bình.

MỐC THỜI GIAN

k. 375 TCN ⁽¹⁾	1637	1644	1655
Hang động của Plato	Vấn đề tinh thần-thể xác	<i>Cogito ergo sum</i>	Con tàu của Theseus (Nghịch lý)

1. Trong sách sử dụng một số cách viết tắt về thời gian: “k.” là “khoảng”; “TCN” là “trước Công Nguyên”; “sn” là “sinh năm”. (BT)

Bạn có thể không tin mình chỉ là một bộ não lơ lửng trong bình. Đa số triết gia có lẽ cũng không tin điều đó. Nhưng bạn không cần tin, bạn chỉ cần thừa nhận chẳng có gì đảm bảo điều đó không xảy ra. Vấn đề là, nếu chẳng may bạn thực sự là một bộ não trong bình (và bạn không thể loại trừ khả năng ấy), mọi điều bạn nghĩ mình biết về thế giới sẽ sai hết. Và nếu vậy, rất có thể là thật ra, bạn chẳng biết gì. Chỉ khả năng này dường như đã bác bỏ những nhận định của chúng ta về tri thức về thế giới bên ngoài. Liệu có cách nào thoát khỏi cái bình không?

Nguồn gốc câu chuyện

Câu chuyện hiện đại kinh điển về bộ não trong bình kể trên được triết gia người Mỹ Hilary Putnam viết trong cuốn *Reason, Truth and History* (tạm dịch: *Lý tính, chân lý và lịch sử*) xuất bản năm 1981, nhưng mầm mống của ý niệm này đã xuất hiện từ trước đó. Thí nghiệm tư tưởng của Putnam về cơ bản là phiên bản cập nhật của một câu chuyện ly kỳ ở thế kỷ 17 – một vị tà thần (*malin génie*) do triết gia người Pháp René Descartes tưởng tượng ra trong cuốn *Những suy niệm về đệ nhất triết học*⁽¹⁾ năm 1641.

Mục đích của Descartes là xây dựng lại lâu đài tri thức của con người trên những nền móng không thể lay chuyển. Để làm

1. Xem Trần Thái Đình, *Triết học Descartes* (Nxb. Văn học, Hà Nội, 2005), tr. 418-520. (ND)

1690

Bức màn tri giác

1974

Cỗ máy trải nghiệm

1981

Bộ não trong bình

điều đó, ông áp dụng “phương pháp hoài nghi”: loại bỏ hết tất cả những lòng tin không chắc chắn, dù ở mức nhỏ nhất. Sau khi cho thấy tính không đáng tin cậy của các giác quan và sự mù mờ lẫn lộn do các giấc mơ tạo ra, Descartes đẩy phương pháp hoài nghi của mình đến cực điểm:

“Tôi sẽ giả thử... có Tinh Quỷ [tức một vị tà thần], toàn năng và xảo trá rất mực, dùng hết tài trí của nó để lường gạt tôi. Tôi sẽ nghĩ rằng trời, không khí, Trái Đất, các màu sắc, các hình thù, các thanh âm và tất cả các sự vật bên ngoài tôi nhìn thấy kia, đều chỉ là ảo mộng do Tinh Quỷ nọ dùng để lường gạt tính dễ tin của tôi.”

Trong những ý kiến và niềm tin rời rạc trước đó của mình, Descartes phát hiện ra chỉ có một thứ duy nhất chắc chắn, đó là cái *Cogito* (cái *Tôi tư duy*), và trên cái nền móng (rõ ràng là) vững chắc ấy, ông bắt đầu công việc tái thiết của mình (xem *Cogito ergo sum*, trang 24).

Trong văn hóa đại chúng

Các ý niệm kiểu như bộ não trong bình đã cho thấy nó giàu tính gợi mở và kích thích tư duy tới mức chúng đã dẫn đến nhiều phiên bản hóa thân khác nhau. Một trong những hóa thân thành công nhất là bộ phim *Matrix* (1999), trong đó, tay hacker Neo (do Keanu Reeves thủ vai) phát hiện ra thế giới của nước Mỹ năm 1999 thật ra chỉ là một mô phỏng ảo do một trí tuệ máy tính độc ác tạo ra. Neo và những người khác bị nhốt trong những cái kén chứa đầy chất lỏng, kết nối với một máy tính khổng lồ. Bộ phim đã thể hiện kịch bản bộ não trong bình một cách ấn tượng và tỉ mỉ công phu, tất cả những yếu tố chính đều được tái hiện. Thành công và ảnh hưởng của *Matrix* là một lời nhắc nhở về sức mạnh của những luận cứ hoài nghi cực đoan.

Không may cho Putnam và Descartes, mặc dù thực chất cả hai ông đang đóng vai là người biện hộ cho vị tà thần – vận dụng những lập trường hoài nghi để đánh đổ chủ nghĩa hoài nghi – nhiều triết gia lại bị ấn tượng bởi những kỹ năng vận dụng những cái bẫy hoài nghi hơn là những nỗ lực phá bẫy sau đó của họ. Say mê với lý thuyết nhân quả về ý nghĩa do chính mình đề ra, Putnam cố gắng cho thấy rằng kịch bản bộ não trong bình là thiếu mạch lạc, nhưng dường như tất cả những gì ông làm được là cho thấy một bộ não trong bình thực ra không thể diễn tả được suy nghĩ rằng nó là một bộ não trong bình. Thực vậy, ông chứng minh rằng bộ não không thể nhìn thấy và mô tả trạng thái “ở trong bình” của nó, nhưng điều còn chưa rõ là sự thắng thế ở mặt ngữ nghĩa này (nếu có thể coi là như thế) có đủ để giải quyết vấn đề nhận thức hay không.

Chủ nghĩa hoài nghi

Thuật ngữ “hoài nghi” thường được dùng để chỉ những ai dễ thường nghi ngờ những niềm tin có sẵn, hay những ai quen thói không tin vào con người hay các ý niệm nói chung. Theo nghĩa này, chủ nghĩa hoài nghi được coi là một xu hướng suy nghĩ lành mạnh và cởi mở để kiểm tra và thăm dò những tín điều phổ biến. Trạng thái tinh thần này thường là tấm lá chắn hữu ích chống lại sự cả tin, nhưng đôi khi có thể bị lệch lạc thành xu hướng nghi ngờ tất cả mọi thứ, bất kể lý lẽ biện luận là gì. Nhưng dù tốt hay xấu, quan niệm thông thường về hoài nghi là khá khác với cách vận dụng của nó trong triết học.

Triết gia hoài nghi không tuyên bố rằng chúng ta chẳng biết gì cả – ít ra không phải vì làm như vậy thì khác nào tự bắn vào chân mình (điều ta không thể biết đó là ta không biết gì). Đúng hơn, lập trường của nhà hoài nghi là thách thức quyền tự cho mình là kẻ hiểu biết của chúng ta. Chúng ta nghĩ mình biết nhiều điều nhưng làm cách nào để biện hộ cho những

tuyên bố ấy? Ta có thể đặt ra những cơ sở nào để biện minh cho mọi tuyên bố cụ thể về sự hiểu biết? Những điều được coi là hiểu biết của ta về thế giới đều phụ thuộc vào các tri giác nhận được từ các giác quan, thường được trung giới bởi cách ta sử dụng lý trí của mình. Nhưng chẳng phải những tri giác ấy cũng có thể sai ư? Có bao giờ ta có thể biết chắc mình không

Luận cứ tình huống giả lập

Người bình thường có lẽ sẽ mau mắn bác bỏ kết luận ác mộng của nhà hoài nghi, nhưng chúng ta chớ nên quá vội vàng. Thật vậy, triết gia Nick Bostrom gần đây đã đưa ra một luận cứ khéo léo cho rằng nhiều khả năng chúng ta đang sống trong thế giới mô phỏng của máy tính chứ chẳng chơi! Thử nghĩ mà xem...

Trong tương lai, khả năng rất lớn là nền văn minh chúng ta sẽ đạt đến trình độ công nghệ có thể tạo ra những mô phỏng trên máy tính cực kỳ tinh vi bộ não người và những thế giới để các bộ não ấy sinh sống. Người ta sẽ chỉ cần những nguồn lực rất nhỏ để duy trì thế giới giả lập ấy – một cái máy tính xách tay trong tương lai có thể là mái ấm của hàng nghìn hay hàng triệu bộ não giả lập – vì thế khả năng cao là số não giả lập sẽ gấp nhiều

lần số não sinh học. Những gì cả hai loại não này trải nghiệm sẽ không thể phân biệt được và tất nhiên, cả hai đều cho rằng chúng không phải là giả lập, nhưng thực ra, những bộ não giả lập (sẽ chiếm số lượng áp đảo trong tương lai) sẽ lầm. Một cách tự nhiên, ta diễn tả luận cứ này ở dạng một giả thuyết về tương lai, nhưng ai có thể khẳng định “tương lai” này chưa xảy ra, rằng cái máy siêu việt ấy chưa được tạo ra và các bộ não như vậy chưa bị giả lập? Tất nhiên, ta giả định rằng mình không phải bộ não được máy tính giả lập trong thế giới giả lập, nhưng biết đâu đó là bằng chứng cho thấy chất lượng của lập trình? Lần theo logic của luận cứ Bostrom, nhiều khả năng giả định của chúng ta đã sai!

bị ảo giác hay đang nằm mơ, hay bị trí nhớ đánh lừa chưa? Nếu sự trải nghiệm trong lúc ta mơ không thể nào phân biệt được với sự trải nghiệm trong lúc ta thức thì ta sẽ không thể nào dám chắc rằng cái gì đó ta nghĩ là thật có đúng là thật trên thực tế hay không. Những mối bận tâm như thế, khi được đẩy đến mức cực đoan, sẽ dẫn tới câu chuyện về vị tà thần và bộ não trong bình.

Nhận thức luận là lĩnh vực triết học bàn về tri thức:

xác định điều ta biết, ta biết điều ấy bằng cách nào và nhận diện những điều kiện cần có để thứ gì đó có thể được coi là tri thức. Hiểu theo cách này, nhận thức luận có thể được xem như lời đáp trả trước thách thức của nhà hoài nghi; lịch sử của nó xét như là một loạt những nỗ lực muốn đánh bại chủ nghĩa hoài nghi. Nhiều người vẫn cảm thấy các triết gia sau này vẫn chưa thể vượt qua Descartes trong việc khắc chế chủ nghĩa hoài nghi. Mối lo ngại rằng cuối cùng sẽ chẳng có lối thoát chắc chắn nào để ra khỏi cái bình vẫn tiếp tục phủ bóng đen sâu thẳm lên triết học.

“Cỗ máy tính thông minh đến mức nó còn khiến nạn nhân nghĩ rằng mình đang ngồi đọc chính những câu chữ kể lại một giả định thú vị nhưng khá phi lý rằng có một nhà khoa học tà ác đã lấy não của người ta ra khỏi thân xác họ và đặt chúng vào những cái bình chứa đầy dưỡng chất.”

– Hilary Putnam, 1981.

Ý niệm đọng lại

Bạn có phải là bộ não trong bình?

02. Hang động của Plato

Thử tưởng tượng cả đời bạn bị giam cầm trong một hang động tối đen. Tay chân bị xích và đầu bị giữ chặt khiến bạn chỉ có thể nhìn thẳng vào vách hang trước mặt. Sau lưng bạn là ngọn lửa bập bùng, giữa bạn và ngọn lửa có một lối đi, nơi tên cai ngục xếp những bức tượng và đủ thứ đồ vật. Cái bóng của chúng đổ lên vách là thứ duy nhất bạn và các tù nhân khác từng nhìn thấy, nghĩ đến và bàn tán.

Trong số rất nhiều những hình tượng và phép loại suy được triết gia Hy Lạp vĩ đại Plato sử dụng, có lẽ nổi tiếng nhất chính là Dụ ngôn Hang động, trong quyển 7 của tác phẩm *Cộng hòa*⁽¹⁾, một công trình đồ sộ nghiên cứu về hình thức của nhà nước lý tưởng và nhà cai trị lý tưởng, tức vua-triết gia. Trên cơ sở phân tích cận kề về vấn đề chân lý và nhận thức, Plato biện minh cho việc cần phải trao quyền cai trị cho triết gia, và trong ngữ cảnh đó ông đã dùng Dụ ngôn Hang động.

1. Xem Plato. *Cộng hòa*. Đỗ Khánh Hoan dịch. Nxb. Thế giới, Hà Nội, 2013. (ND)

MỐC THỜI GIAN

k. 375 TCN

1644

Hang động
của Plato

Cogito ergo sum

Quan niệm của Plato về nhận thức và đối tượng nhận thức rất phức tạp và đa lớp nghĩa, và câu chuyện ngụ ngôn về hang động giúp ta hiểu rõ hơn quan niệm này.

Bây giờ, giả sử bạn được tháo xích để tự do đi lại trong hang. Sau chút lóa mắt ban đầu vì ngọn lửa, bạn sẽ dần nhìn nhận chính xác tình cảnh trong hang và hiểu ra nguồn gốc của những cái bóng mà trước đó bạn cứ nghĩ là thật. Cuối cùng bạn được ra khỏi hang và tiếp xúc với thế giới chan hòa ánh nắng bên ngoài, nơi bạn nhìn thấy đầy đủ thực tại đang được soi rọi bởi vật thể sáng nhất trên trời cao, Mặt Trời.

Diễn giải câu chuyện

Diễn giải chi tiết về dụ ngôn hang động của Plato đã gây ra nhiều tranh cãi, nhưng những điểm quan trọng mang tính khái quát là đã rõ ràng. Hang động là biểu tượng của “*lĩnh vực của sự biến dịch*” (“realm of becoming”), thế giới hữu hình ta trải nghiệm hàng ngày, ở đó mọi thứ đều không hoàn hảo và liên tục thay đổi. Tù nhân bị xiềng xích (tượng trưng cho người bình thường)

“Hãy cẩn thận! Những người sống trong một cái hang dưới lòng đất... giống như chúng ta... họ chỉ nhìn thấy cái bóng của chính họ, hoặc cái bóng của người khác, mà ánh sáng ngọn lửa hắt lên vách hang trước mặt.”

– Plato, k. 375 TCN.

Tình yêu kiểu Plato

Tình yêu kiểu Plato, ý niệm mà ngày nay người ta thường gán nhiều nhất cho ông, vốn bắt nguồn từ sự tương phản sâu sắc giữa thế giới của trí tuệ và thế giới của các giác quan trong *Dụ ngôn Hang động*. Xuất hiện trong một đối thoại nổi tiếng khác là *Symposium* (tạm dịch: *Hội luận*), lời phát biểu cổ điển về quan điểm này nói rằng loại tình yêu hoàn hảo nhất được biểu đạt ở mặt trí tuệ chứ không phải ở mặt thân xác.

sống trong thế giới của phỏng đoán và ảo tưởng; trong khi đó, những cựu tù được tự do đi lại trong hang có cái nhìn chính xác nhất có thể về thực tại khả hữu trong thế giới luôn thay đổi của tri giác và kinh nghiệm. Trái lại, thế giới ngoài hang đại diện cho “*lĩnh vực của tồn tại*” (“the realm of being”), thế giới khả niệm của chân lý được thiết định bởi các đối tượng của nhận thức, tức các đối tượng hoàn hảo, vĩnh hằng và bất biến.

Lý thuyết về các Mô thức⁽¹⁾

Theo quan điểm của Plato, cái được biết không chỉ phải đúng thật mà còn phải hoàn hảo và bất biến. Tuy nhiên, không có gì trong thế giới kinh nghiệm (đại diện bởi cuộc sống trong hang) thỏa mãn định nghĩa này: một người cao lớn lại trở thành thấp bé khi đứng cạnh cái cây, quả táo màu đỏ vào buổi trưa lại trông đen đúa lúc nhá nhem tối, v.v. Vì không có điều gì trong thế giới kinh nghiệm là đối tượng của nhận thức nên Plato đề xuất phải có một thế giới khác (bên ngoài hang) chứa những thực thể hoàn hảo và bất biến, mà ông gọi là “các Mô thức” (hay

1. Nguyên văn: Theory of Forms. Trước đây, thuật ngữ này được dịch là “học thuyết về các ý niệm”, theo bản dịch tiếng Pháp (từ bản gốc tiếng Hy Lạp) “*théorie des idées*”. (BT)

Trong văn hóa đại chúng

Ta có thể nhận ra âm hưởng rõ ràng của Dụ ngôn Hang động trong những trang viết của C.S. Lewis, tác giả bảy cuốn tiểu thuyết kỳ ảo tạo nên bộ *Biên niên sử Narnia*. Ở đoạn kết của cuốn cuối cùng, *The Last Battle* (tạm dịch: *Trận chiến cuối cùng*), những đứa trẻ nhân vật chính của loạt truyện chứng kiến sự hủy diệt của Narnia và bước vào vùng đất của Aslan, một đất nước tươi đẹp chứa đựng những điều tuyệt vời nhất của Narnia cũ và nước Anh mà chúng nhớ. Lũ trẻ cuối cùng cũng nhận ra chúng đã chết và đi qua "Shadowland", một mô phỏng nhạt nhòa của thế giới vĩnh cửu và bất biến mà chúng đang sống. Không kể đến những thông điệp đậm chất Kitô ở đây thì ảnh hưởng của Plato là rất rõ ràng. Đây là một trong vô vàn ví dụ về sức tác động lớn lao (và thường là không ngờ) của triết gia Hy Lạp đối với nền văn hóa, tôn giáo, nghệ thuật phương Tây.

các Ý niệm). Ví dụ, các hành động công chính nào đó được gọi là công chính vì chúng mô phỏng hoặc sao chép Mô thức Công chính. Như những gì Dụ ngôn Hang động đã gợi ý, giữa các Mô thức có sự phân cấp và bao trùm tất cả là Mô thức cái Tốt hay Thiện (hình ảnh biểu tượng là Mặt Trời), vốn là cái đem lại ý nghĩa tối hậu cho các mô thức khác và thậm chí làm cơ sở cho sự hiện hữu của chúng.

Vấn đề cái phổ quát

Lý thuyết của Plato về các Mô thức và cơ sở siêu hình học nâng đỡ nó có vẻ kỳ lạ và trau chuốt quá tỉ mỉ, nhưng vấn đề mà nó tìm cách giải quyết – được gọi là "vấn đề cái phổ quát" – vẫn luôn là một chủ đề nổi trội trong triết học từ trước đến nay, dưới hình thức này hay hình thức khác. Ở thời Trung đại, chiến tuyến triết học đã được vạch ra giữa một bên là các nhà

duy thực (hay những người theo thuyết Plato), những người tin rằng những cái phổ quát như màu đỏ, chiều cao tồn tại độc lập với những vật đỏ và cao cụ thể, và bên còn lại là các nhà duy danh, những người cho rằng chúng chỉ là những cái tên hay nhãn được gán cho các đối tượng để nhấn mạnh những điểm tương đồng cụ thể giữa chúng.

Sự tách biệt cơ bản tương tự, thường được gọi là thuyết duy thực và thuyết phản duy thực, vẫn tác động mạnh mẽ trong rất nhiều lĩnh vực triết học hiện đại. Quan điểm duy thực cho rằng có những thực thể ở “ngoài kia” trong thế giới này – những thứ vật chất, sự kiện đạo đức hay tính chất toán học – tồn tại biệt lập với nhận thức và trải nghiệm của chúng ta. Trái với quan điểm này, các nhà phản duy thực đề nghị rằng có một mối liên hệ hay quan hệ tất yếu và nội tại giữa cái được biết và việc ta biết nó. Các thuật ngữ cơ bản trong những cuộc tranh luận này đã được Plato, một trong những nhà duy thực đầu tiên và triết đế nhất, đặt ra từ hơn 2.000 năm trước.

Lời biện hộ cho Socrates

Trong Dụ ngôn Hang động, Plato dự tính không chỉ làm sáng tỏ những quan điểm khác biệt của mình về thực tại và nhận thức của ta về thực tại. Điều này trở nên rõ ràng trong phần cuối câu chuyện. Khi được thả ra thế giới bên ngoài và đã nhận ra bản chất của chân lý cũng như thực tại tối hậu, người tù tự do háo hức quay trở lại hang động để thức tỉnh những bạn đồng hành trước đây vẫn đang bị giam cầm trong tăm tối. Nhưng giờ đây, khi đã quen với ánh sáng của thế giới bên ngoài, ban đầu người này liên tục vấp ngã trong bóng tối của hang và bị những tù nhân khác dè bủ là thằng ngốc. Họ nghĩ hành trình kia đã hủy hoại anh ta; họ không muốn nghe anh ta nói, thậm chí còn cố giết anh ta nếu anh ta vẫn khẳng khẳng cố chấp. Trong đoạn này, Plato đang ám chỉ cảnh ngộ mà triết gia thường phải đối

mặt: bị cười nhạo và ruồng rẫy khi nỗ lực khai minh cho những người bình thường và dẫn họ tới con đường của nhận thức và minh triết. Cụ thể, ông đang nghĩ đến số phận của người thầy Socrates (người đóng vai phát ngôn viên trong *Cộng hòa* cũng như hầu hết những đối thoại khác của Plato). Suốt cả đời mình, Socrates khước từ yêu cầu nhún nhường hơn trong những lời dạy triết lý của mình [theo ý nhà cầm quyền] và cuối cùng, năm 399 trước Công nguyên, ông bị nhà nước Athen xử tử.

Ý niệm động lại

Nhận thức trần tục chỉ là

nhận thức cái bóng của thực tại

03. Bức màn tri giác

Chúng ta nhìn (nghe và ngửi) thế giới như thế nào? Đa số sẽ không hoài nghi mà cho rằng những vật thể vật lý quanh ta ít nhiều giống những gì ta nhận thức về chúng. Nhưng quan niệm thông thường này có một số vấn đề, dẫn tới việc rất nhiều triết gia nghi ngờ không biết chúng ta có đang trực tiếp quan sát thế giới bên ngoài hay không? Theo quan điểm của họ, chúng ta chỉ có tiếp xúc trực tiếp với “ý niệm”, “ấn tượng” hoặc (theo thuật ngữ hiện đại) “các dữ kiện cảm giác” nội tại. John Locke, triết gia người Anh thế kỷ 17, đã sử dụng một hình ảnh nổi tiếng để làm sáng tỏ điều này. Theo Locke, hiểu biết của loài người giống như “một cái tủ đóng kín tối đen với vài kẻ hở, để những nét giống nhau có thể thấy được hay các ý niệm về sự vật ở bên ngoài lọt vào”.

Nhưng quan niệm của Locke có một lỗ hổng lớn. Ta có thể cho rằng những ý niệm lọt vào tủ là các biểu tượng ít nhiều trung thành với sự vật ở ngoài nó, nhưng việc các biểu tượng nội tại ấy tương ứng chặt chẽ với các đối tượng bên ngoài, hay với bất cứ thứ gì, rốt cuộc chỉ là vấn đề suy diễn mà thôi. Ý niệm của ta, toàn bộ những gì ta trực tiếp tiếp cận được,

MỐC THỜI GIAN

k. 375 TCN

1644

Hang động
của Plato

Cogito ergo sum

Rạp hát Descartes

Theo thuật ngữ hiện đại, mô hình tri giác của Locke được gọi là “thuyết duy thực biểu tượng”, để phân biệt với thuyết duy thực “ngây thơ” (hay “theo cảm nghĩ thông thường”) mà tất cả chúng ta (thậm chí cả những triết gia rối chuyện) phần lớn thời gian là gắn với nó. Cả hai quan niệm này đều duy thực ở chỗ chúng cho rằng thế giới bên ngoài tồn tại độc lập với con người, nhưng chỉ trong phiên bản ngây thơ thì màu đỏ mới được coi là một thuộc tính đơn giản của quả cà chua. Mặc dù có thể Locke là người đã trình bày mẫu mực lý thuyết này, nhưng mô hình biểu tượng của tri giác không phải bắt đầu từ ông. Đôi khi nó bị gọi một cách miệt thị bằng cái tên “rạp hát Descartes” vì ở Descartes, tâm trí là một sân khấu thực thụ, trên đó các ý niệm được xem bởi một quan sát viên nội tại, tức linh hồn phi vật chất, nào đó. Đến lượt nó, bản thân quan sát viên nội tại, hay “người tí hon” này xem ra cũng cần có một quan sát viên nội tại khác quan sát chính mình (và cứ tiếp tục như thế đến vô tận). Đây là một trong những luận điểm được nêu ra để bác bỏ học thuyết này. Tuy nhiên, bất chấp những luận cứ phản bác, mô hình này vẫn có ảnh hưởng sâu sắc.

tạo thành một “bức màn tri giác” ngăn cách giữa ta và thế giới bên ngoài.

Trong tác phẩm *Essay Concerning Human Understanding* (tạm dịch: *Luận về sự hiểu biết của con người*) xuất bản năm 1690, Locke đưa ra một trong những diễn giải đầy đủ nhất về những gì thường được gọi là các mô hình “biểu tượng” của tri giác. Bất kỳ mô hình nào chứa đựng các ý niệm trung gian hoặc dữ kiện

1690

Bức màn tri giác

1981

Bộ não trong bình

cảm giác đều chia cắt chúng ta với thế giới bên ngoài, và chính tại kẻ hở được tạo ra này mà chủ nghĩa hoài nghi đối với những yêu sách nhận thức của chúng ta có cơ hội phát triển. Chỉ còn có cách xác lập lại mối liên hệ trực tiếp giữa quan sát viên và đối tượng bên ngoài thì tấm màn mới có thể bị xé ra và sự hoài nghi mới có thể bị tiêu tan. Vậy thì tại sao người ta lại chấp nhận mô hình này ngay từ đầu nếu nó gây ra những vấn đề như thế?

Thuộc tính hạng nhất và thuộc tính hạng hai

Tính thiếu tin cậy của tri giác là vũ khí quan trọng mà nhà hoài nghi dùng để công kích các yêu sách nhận thức của chúng ta. Chủ nghĩa hoài nghi sử dụng sự kiện quả cà chua có thể có bất kỳ màu nào, đỏ hay đen tùy vào điều kiện ánh sáng, để đưa ra một sự khái quát hóa mới hoài nghi rằng giác quan của ta có phải là con đường đáng tin dẫn đến sự hiểu biết hay không. Locke hy vọng mô hình tri giác trong đó ý niệm nội tại tách biệt với sự vật bên ngoài sẽ giải giáp tư tưởng hoài nghi luận. Luận cứ của ông còn phụ thuộc vào sự phân biệt nữa: phân biệt giữa các thuộc tính hạng nhất và các thuộc tính hạng hai.

Màu đỏ của quả cà chua không phải là thuộc tính của bản thân nó, mà là sản phẩm của sự tương tác giữa các nhân tố khác nhau, gồm các thuộc tính vật lý của quả cà chua như phần thịt và cấu trúc bề mặt của nó; những đặc điểm riêng có

của hệ thống giác quan của chúng ta; và điều kiện môi trường tại thời điểm quan sát. Những thuộc tính này (hay đúng hơn là những cái phi-thuộc tính) không thuộc về quả cà chua và được gọi là “các thuộc tính hạng hai”.

Đồng thời, quả cà chua cũng có những thuộc tính chân thực nào đó,

“**Không có sự hiểu biết
nào của con người...
có thể vượt ra khỏi
kinh nghiệm của
bản thân**”

– John Locke, 1690.

ví dụ như kích cỡ và hình dạng, không phụ thuộc vào các điều kiện cần có để nó có thể được quan sát hay sự hiện hữu của người quan sát. Đây là những “thuộc tính hạng nhất”, chúng giải thích và làm cho ta có được sự trải nghiệm về các thuộc tính hạng hai. Khác với ý niệm của chúng ta về thuộc tính hạng hai, theo Locke, các ý niệm về thuộc tính hạng nhất khá giống với bản thân các đối tượng vật lý và có thể biết các đối tượng đó. Vì lý do này, khoa học chủ yếu quan tâm đến các thuộc tính hạng nhất, và quan trọng hơn, khi đối mặt với sự thách thức của óc hoài nghi, chính ý niệm về thuộc tính hạng nhất là bằng chứng chống lại những nghi ngờ của chủ nghĩa hoài nghi.

Kẹt trong tù của Locke

Một trong những người đầu tiên phê phán Locke là George Berkeley (1685-1753), vị triết gia người Ai-len này sống cùng

“Tôi bác bỏ nó như vậy đấy”

Ngày nay, học thuyết phi vật chất của Berkeley dù có vẻ khá lập dị nhưng được coi là một thành tựu xuất sắc của siêu hình học. Điều buồn cười là ở chỗ Berkeley lại coi *mình* là một quán quân vĩ đại của lẽ thường. Sau khi khéo léo chỉ ra những cái bẫy trong quan điểm cơ giới luận của Locke về thế giới, Berkeley đề xuất một giải pháp đường như hết sức hiển nhiên với ông và xóa sạch mọi nguy cơ trong nháy mắt, xua tan nỗi băn khoăn của kẻ hoài nghi và kẻ vô thần. Berkeley hẳn sẽ cảm thấy khó chịu hơn khi biết vị trí của ông trong trí tưởng tượng của đại chúng ngày nay bị bó hẹp trong cách Samuel Johnson bác bỏ thuyết phi vật chất, một cách bác bỏ rất nổi danh dù chẳng ai hiểu được nó: “Đá mạnh chân vào tảng đá, [ông kêu lên] ‘Tôi bác bỏ nó như vậy đấy.’” Điều này bạn có thể đọc thấy trong *The Life of Samuel Johnson* (tạm dịch: *Cuộc đời của Samuel Johnson*) của Boswell.

thời với Locke. Berkeley chấp nhận mô hình tri giác biểu tượng, trong đó đối tượng trực tiếp của tri giác là các ý niệm; nhưng ông nhận ra ngay rằng quan niệm của Locke có nguy cơ sụp đổ trước khi nó có thể đánh bại chủ nghĩa hoài nghi. Nấu mình trong cái tù, Locke sẽ chẳng bao giờ kiểm tra được cái ông cho là “những sự tương tự, hay những ý niệm về sự vật bên ngoài” có thực sự giống với bản thân các sự vật bên ngoài hay không. Locke hẳn sẽ không bao giờ có thể vén bức màn lên để nhìn sang phía bên kia, cho nên ông bị mắc kẹt trong thế giới các biểu tượng và chủ nghĩa hoài nghi sẽ chiến thắng.

Sau khi trình bày rõ ràng các nguy cơ trong lập trường của Locke, Berkeley đi đến một kết luận lạ thường. Thay vì xé toạc tấm màn ra để cố gắng tái kết nối chúng ta với thế giới bên ngoài, ông kết luận rằng chẳng có gì sau tấm màn để mà tái kết nối cả! Với Berkeley, thực tại nằm trong bản thân “các ý niệm” hay các giác quan. Theo cách này, hiển nhiên chúng ta đã được kết nối trọn vẹn và đúng cách, do đó tránh được những

nguy cơ của chủ nghĩa hoài nghi, nhưng cái giá phải trả lại không hề nhỏ: phủ định thế giới vật chất bên ngoài!

Theo học thuyết duy tâm (hay thuyết phi vật chất) của Berkeley, “tồn tại là được tri giác” (*esse est percipi*)⁽¹⁾. Vậy thì các sự vật có còn hiện hữu nữa không ngay cái lúc ta thôi quan sát chúng? Berkeley chấp nhận hệ quả này nhưng giải pháp là thú đã có sẵn

“Quả thực, con người có một suy nghĩ phổ biến đến lạ lùng, rằng nhà cửa, núi non, sông ngòi và nói ngắn gọn là tất cả đối tượng có thể tri giác, lại có một sự tồn tại tự nhiên hay thực, khác với những gì ta nhận thức về chúng.”

– George Berkeley, 1710.

1. Xem George Berkeley. *Một nghiên cứu về các nguyên tắc nhận thức của con người*. Đinh Hồng Phúc và Mai Sơn dịch. Nxb. Tri thức, Hà Nội, 2014. (ND)

trong tay ta: Thượng Đế. Mọi sự trong vũ trụ lúc nào cũng được hình dung ra trong tinh thần của Thượng Đế, cho nên sự hiện hữu và tiếp diễn của thế giới (phi vật chất) vẫn được đảm bảo.

Ý niệm động lại

Có gì phía sau tấm màn?

04. *Cogito ergo sum*

Bị tước đi tất cả những niềm tin có thể tưởng tượng được là sẽ bị hoài nghi, trôi dạt trong đại dương dường như vô tận của sự bất định, Descartes tuyệt vọng tìm kiếm một chỗ đứng – một nền móng vững chắc nào đó để xây dựng lại cơ nghiệp tri thức của con người...

“Je pense,
donc je suis”⁽¹⁾

– René Descartes, 1637.

“Tôi nhận thấy khi tôi cố gắng nghĩ mọi thứ là sai, thì tôi, người đang nghĩ điều này, tất phải là cái gì đó. Và nhận thấy chân lý này ‘tôi đang tư duy, vậy tôi đang tồn tại’ [*cogito ergo sum*] là vững chắc và đáng tin đến mức mọi giả định ngông cuồng nhất của các nhà hoài nghi cũng không thể lay chuyển được nó, tôi đi đến quyết định rằng tôi nhất quyết chấp nhận nó như là nguyên tắc đầu tiên của thứ triết học mà tôi đang kiếm tìm bấy lâu nay.”

Và đó là cách triết gia người Pháp René Descartes đã đi đến cái tư tưởng chắc chắn

1. Nguyên gốc tiếng Pháp, nghĩa là: “Tôi đang tư duy, vậy tôi đang tồn tại”. (ND)

MỐC THỜI GIAN

1637

Vấn đề tinh thần-thể xác

1644

Cogito ergo sum

là nổi tiếng nhất và có lẽ có tầm ảnh hưởng lớn nhất trong lịch sử triết học phương Tây.

Phương pháp hoài nghi

Bản thân Descartes là người tiên phong trong cuộc cách mạng khoa học diễn ra toàn cõi châu Âu thế kỷ 17, và kế hoạch đầy tham vọng của ông là bác bỏ mọi giáo điều nhằm chần của thế giới Trung cổ, đồng thời “xác lập các môn khoa học” trên những nền tảng chắc chắn nhất. Để đạt được mục đích này, ông đã sử dụng “phương pháp hoài nghi” chặt chẽ của mình. Nói theo lối ẩn dụ của chính ông thì Descartes không bằng lòng với việc loại ra một trái táo thối; ông đổ cả thùng táo đi, tức là bác bỏ bất cứ niềm tin nào có khả năng bị hoài nghi, dù chỉ một chút. Cuối cùng, ông còn tưởng tượng ra một vị tà thần đang chơi khăm ông, đến mức ngay cả các chân lý hiển nhiên của hình học và toán học cũng không còn mang vẻ chắc chắn nữa.

Chính vào lúc này – khi bị tước đi hoàn toàn mọi thứ, thậm chí cả cơ thể và giác quan của chính mình, con người và toàn bộ thế giới bên ngoài ông – Descartes tìm thấy sự cứu rỗi trong cái *cogito*⁽¹⁾. Dù ông có bị lừa dối như thế nào, dù vị tà thần kia có quyết chí lừa ông đến cùng, vẫn phải có ai đó hay cái gì đó để lừa gạt. Ngay cả khi có hiểu sai về mọi thứ xung quanh đi nữa thì Descartes vẫn không thể hoài nghi việc mình

1. Cái Tôi tư duy. (ND)

Ngôn ngữ là quan trọng

Dòng chữ Latin nổi tiếng *cogito ergo sum* được tìm thấy trong tác phẩm *Principles of Philosophy* (tạm dịch: *Các nguyên lý của triết học*) xuất bản năm 1644 của Descartes, nhưng trong tác phẩm *Bàn về phương pháp*⁽¹⁾ xuất bản năm 1637 có phiên bản tiếng Pháp (*je pense, donc je suis*). Và trong tác phẩm quan trọng nhất của ông, *Những suy niệm về đệ nhất triết học*, tuyên ngôn này lại không hề xuất hiện theo dạng thường thấy của nó. Cách chuyển ngữ sang tiếng Anh truyền thống, “I think, therefore I am” (dịch: “Tôi tư duy, nên tôi tồn tại”), lại không hữu ích gì bởi sức mạnh của luận cứ này chỉ có thể được thể hiện bằng hình thức tiếp diễn của thì hiện tại; vì thế trong các ngữ cảnh triết học, nó thường được dịch thành “I am thinking, therefore I exist” (“Tôi đang tư duy, nên tôi hiện hữu”).

1. Trần Thái Đình đã dịch, và được in chung trong cuốn *Triết học Descartes* (Nxb. Văn học, Hà Nội, 1995), tr. 224-304. (ND)

đang ở đó, ngay lúc ấy, để nghĩ về việc mình nghĩ rằng có lẽ mình đã hiểu sai. Khi ấy, vị tà thần kia dù tài giỏi cỡ nào cũng chắc chắn “sẽ không bao giờ phủ định được sự tồn tại của tôi khi tôi đang nghĩ mình là một cái gì đó... Câu ‘Tôi tồn tại, Tôi hiện hữu’ tất phải đúng bất cứ khi nào tôi nói ra hoặc hình dung nó trong đầu.”

Các giới hạn của *cogito*

Một phê phán sớm xuất hiện và được nhiều người dùng để chống lại Descartes từ đó đến giờ là ông suy diễn quá nhiều từ *cogito*, tức là ông chỉ được quyền kết luận rằng việc tư duy đang diễn ra, chứ không thể khẳng định chính ông là người đang tư duy. Nhưng thậm chí nếu ta công nhận rằng suy nghĩ

Nguồn gốc của *cogito*

Cogito ergo sum có thể là danh ngôn triết học nổi tiếng nhất, nhưng nguồn gốc chính xác của nó lại không hoàn toàn rõ ràng. Mặc dù được liên hệ sâu sắc với Descartes, ý niệm ẩn sau *cogito* xuất hiện trước thời của triết gia này khá lâu. Ví dụ, hồi đầu thế kỷ 5 TCN, thánh Augustine đã viết rằng chúng ta có thể nghi ngờ bất kỳ điều gì trừ chính sự nghi ngờ của linh hồn và ý tưởng này cũng không phải nguyên tác của ông.

thật sự giả định sự tồn tại của người suy nghĩ, ta vẫn phải thừa nhận những gì mà quan niệm của Descartes xác lập được là rất hạn chế. Trước hết, *cogito* về cơ bản là ở ngôi thứ nhất: *cogito* của tôi chỉ có hiệu lực với tôi, còn của anh thì chỉ có hiệu lực với anh mà thôi; chắc chắn việc đánh lừa để tôi nghĩ rằng *anh* đang tư duy (và vì thế *anh* hiện hữu) là vượt quá quyền năng của vị tà thần kia. Thứ hai, *cogito* về bản chất chỉ là ở thì hiện tại: nó hoàn toàn tương thích với thì hiện tại nên tôi sẽ không còn hiện hữu nếu tôi ngừng tư duy. Thứ ba, chủ thể “tôi” mà sự hiện hữu của nó được xác lập lại cực kỳ mờ nhạt và khó xác định: Tôi có thể không có tiểu sử và những thuộc tính khác mà tôi tin là chúng khiến tôi là *tôi*, và quả thực, tôi vẫn có thể hoàn toàn còn ở trong nanh vuốt của vị tà thần trí trá kia.

Tóm lại, chủ thể “tôi” của *cogito* đơn thuần chỉ là một khoảnh khắc của sự tự-ý thức, một chấm nhỏ biệt lập với tất cả những thứ khác, bao gồm cả quá khứ của chính nó. Vậy Descartes có thể xây dựng cái gì trên một nền móng bấp bênh như vậy?

Xây dựng lại nền tri thức

Descartes có thể đã đào sâu đến tận tầng đá nền, nhưng ông có chừa lại cho mình vật liệu gì để bắt đầu công việc tái xây dựng

không? Có vẻ như ông đặt tiêu chuẩn cao đến mức không thể làm được: không có gì cả ngoài sự xác tín của luận cứ vị tà thần. Hóa ra, hành trình quay trở về lại nhanh đến bất ngờ (không chừng còn đáng báo động). Có hai sự ủng hộ chính cho lý thuyết nhận thức của Descartes. Thứ nhất, ông lưu ý rằng một đặc trưng khu biệt của *cogito* là sự rõ ràng mà với nó, ta có thể coi *cogito* là phải như thế; và từ đây ông kết luận rằng có một quy tắc chung “*rằng chỉ có những gì ta quan niệm một cách rất rõ ràng và phân minh thì mới là chân thực*”. Và làm sao ta lại dám chắc như vậy? Vì ý niệm rõ ràng và phân minh nhất trong các ý niệm của ta là ý niệm về một vị Thượng Đế toàn năng, toàn tri.

Thượng Đế là nguồn gốc của mọi ý niệm của ta, và vì là Thượng Đế lòng lành nên ngài sẽ không lừa dối chúng ta; theo đó, việc sử dụng khả năng quan sát và lập luận của ta (vốn cũng từ Thượng Đế mà có) sẽ dẫn ta đến chân lý chứ không phải sai lầm. Với sự xuất hiện của Thượng Đế, biển trời mệnh mông của sự hoài nghi sẽ cạn vơi nhanh chóng, thế giới lại được phục nguyên và nhiệm vụ xây dựng lại nền tri thức nhân loại trên một nền tảng vững vàng, mang tính khoa học có thể bắt đầu.

Những sự hoài nghi vẫn còn đó

Việc Descartes cố gắng leo ra khỏi cái hố hoài nghi mà ông đã đào cho mình không thuyết phục được bao nhiêu người. Đa phần họ chú ý đến cái “vòng tròn Descartes” đầy tai tiếng: sử dụng các ý niệm rõ ràng và phân minh để chứng minh sự hiện hữu của Thượng Đế, rồi sau đó lòng tốt lành của ngài lại là cái bảo chứng cho việc ta sử dụng các ý niệm rõ ràng và phân minh. Bất kể luận cứ này có thuyết phục đến đâu (và không thể khẳng định rằng thực tế, Descartes đã rơi vào một cái bẫy rất hiển nhiên đến vậy), thì cũng thật khó để ta có thể chia sẻ với Descartes khi ông nghĩ rằng ông đã xua đuổi thành công vị tà thần kia. Descartes không thể (và cũng chưa từng)

phủ nhận thực tế rằng sự trá ngụy vẫn xảy ra. Và nếu ta tuân theo quy tắc chung của ông thì điều đó phải đồng nghĩa với việc đôi khi ta có thể làm lẫn rằng mình có một ý niệm rõ ràng và phân minh về điều gì đó. Nhưng hiển nhiên là chúng ta không thể biết mình đang mắc phải sai lầm như thế, và nếu không thể nhận ra những điều này thì ta lại thêm lần nữa mở toang cánh cửa cho chủ nghĩa hoài nghi.

Descartes được gọi là cha đẻ của triết học hiện đại. Ông xứng với danh hiệu đó, nhưng không vì những lý do như ông mong muốn. Mục đích của ông là trục xuất vĩnh viễn mối nghi ngờ của chủ nghĩa hoài nghi để ta có thể tự tin dành đời mình cho việc theo đuổi tri thức một cách thuần lý. Nhưng kết cuộc thế nào? Sự hoài nghi không những không được chế ngự mà còn gia tăng thêm. Các thế hệ triết gia về sau ón đụng tới vấn đề của chủ nghĩa hoài nghi, một trong những vấn đề nổi cộm nhất trong các nghị luận triết học kể từ ngày Descartes nêu nó ra.

“... việc đến tính chân thực của Hữu thể tối cao, để chứng minh tính chân thực của các giác quan của ta, chắc chắn sẽ tạo ra một vòng lặp không mong muốn.”

– David Hume, 1748.

Ý niệm động lại

Tôi đang tư duy,

vậy tôi hiện hữu.

05. Lý tính và kinh nghiệm

Chúng ta nhận biết mọi vật như thế nào? Phải chăng ta có được tri thức chủ yếu là do sử dụng lý tính? Hay những kinh nghiệm ta có được qua các giác quan đóng vai trò quan trọng nhất trong cách ta biết về thế giới? Phần lớn lịch sử triết học phương Tây mang đậm sắc thái sự đối lập cơ bản giữa lý tính và kinh nghiệm với tư cách là nguyên tắc nền tảng của nhận thức. Cụ thể, đây là xương sống của tranh luận giữa hai đường lối triết học có sức ảnh hưởng cực kỳ lớn: thuyết duy lý và thuyết duy nghiệm.

Ba điểm phân biệt chính

Để hiểu được đâu là vấn đề giữa các lý thuyết nhận thức duy lý và duy nghiệm, ta cần phải xem xét ba điểm phân biệt chính được các triết gia sử dụng để làm sáng tỏ những điểm khác nhau giữa họ.

Tiên nghiệm và hậu nghiệm

Cái gì đó có thể được biết đến một cách tiên nghiệm nếu ta có thể biết nó mà không cần tới kinh nghiệm – tức là, không cần đến bất kỳ nghiên cứu thường

MỐC THỜI GIAN

k. 350 TCN

Các hình thức
luận cứ

1670

Đức tin và lý trí

1739

Khoa học và
ngụy khoa học

nhịệm nào về phương cách tồn tại của sự vật trong thế giới; $2 + 2 = 4$ là tiên nghiệm vì bạn không phải căn cứ vào thế giới bên ngoài để xác lập chân lý của nó. Trái lại, nếu ta cần phải tiến hành những nghiên cứu thường nghiệm để biết điều gì đó thì điều được biết ấy chỉ có thể là hậu nghiệm mà thôi; cho nên, “than có màu đen”, nếu đúng, là một chân lý hậu nghiệm vì để xác thực nó, bạn cần phải quan sát một mẫu than.

Phân tích và tổng hợp

Một mệnh đề là phân tích nếu nó chỉ cung cấp thông tin đã bao hàm trong nghĩa của những thuật ngữ được dùng trong đó. Chân lý của phán đoán “Tất cả phụ nữ đơn thân đều chưa kết hôn” là hiển nhiên, được thể hiện thuần túy qua việc hiểu nghĩa và quan hệ của những từ ngữ được sử dụng. Trái lại, phán đoán “Mọi phụ nữ đơn thân đều khổ” là tổng hợp vì nó kết nối (tổng hợp) những khái niệm khác nhau và do đó đưa ra thông tin có giá trị (hoặc sai lệch trong trường hợp này). Để xác định một mệnh đề tổng hợp là đúng hay sai, bạn sẽ cần điều tra trạng thái tinh thần của mọi phụ nữ đơn thân.

Tất yếu và ngẫu nhiên

Một chân lý tất yếu là chân lý không thể nào khác được: nó phải đúng trong mọi trường hợp, hay trong mọi thế giới khả hữu. Một chân lý ngẫu nhiên là đúng nhưng có thể không đúng nữa nếu mọi thứ trong thế giới khác đi. Ví dụ, phán đoán “Hầu hết các bé trai đều nghịch ngợm” là ngẫu nhiên vì câu này có thể đúng hoặc không, phụ thuộc vào cách ứng xử trên thực tế của

1781

Lý tính và kinh nghiệm
Mệnh lệnh nhất quyết

1963

Lý thuyết ba thành phần
về nhận thức

Mối quan tâm của Kant

Sự phân biệt giữa phân tích và tổng hợp có nguồn gốc từ công trình của triết gia người Đức Immanuel Kant. Một trong những mục đích chính của ông trong cuốn *Phê phán lý tính thuần túy*⁽¹⁾ là chứng minh rằng có những khái niệm hay phạm trù nào đó của tư tưởng, chẳng hạn như bản thể và nhân quả. Chúng là những thứ ta không thể thu nhận được từ thế giới, mà là cái ta buộc phải dùng để giải thích thế giới. Chủ đề chính trong triết học của Kant là bản tính của, và sự biện minh cho, các khái niệm này cũng như của nhận thức tổng hợp tiên nghiệm bất nguồn từ chúng.

1. Immanuel Kant. *Phê phán lý tính thuần túy*. Bùi Văn Nam Sơn dịch và chú giải. Nxb. Văn học, Hà Nội, 2004 (ND).

phần đông các bé trai. Ngược lại, nếu đúng là tất cả bé trai đều nghịch và Ludwig là một bé trai thì trong trường hợp này (theo logic), tất yếu là Ludwig nghịch ngợm.

Có sự phân tuyến rõ ràng giữa những sự phân biệt này, vì thế, theo bề ngoài mà xét, mệnh đề phân tích, nếu đúng, thì đúng một cách tất yếu và được gọi là tiên nghiệm; mệnh đề tổng hợp, nếu đúng, thì đúng một cách ngẫu nhiên và được gọi là hậu nghiệm. Tuy nhiên, trên thực tế, không phải mọi thứ cũng rạch ròi như vậy và điểm khác biệt chủ yếu giữa nhà duy nghiệm và nhà duy lý có thể được thấy qua cách người ta đã sắp các thuật ngữ ấy vào tuyến nào. Vì thế, nhiệm vụ của

“Toán học không có một cơ sở nào
là không thuần túy siêu hình.”

– Thomas De Quincey, 1830.

nhà duy lý là chỉ ra sự tồn tại của những phán đoán tổng hợp tiên nghiệm – nghĩa là, những sự kiện quan trọng hay ý nghĩa liên quan đến thế giới có thể được phát hiện ra bằng phương tiện lý tính, phi kinh nghiệm. Ngược lại, mục đích của nhà duy nghiệm thường là cho thấy rằng các sự kiện tiên nghiệm, như các mệnh đề toán học chẳng hạn, thật ra là mệnh đề phân tích (xem ô thông tin ở dưới).

Những giải pháp thay thế cho thuyết duy nền tảng

Các nhà duy lý và duy nghiệm có thể khác nhau ở nhiều điểm, nhưng ít nhất họ đồng tình rằng có một cơ sở *nào đó* làm nền tảng cho nhận thức của chúng ta (lý tính hay kinh nghiệm). Cho nên, triết gia người Scotland thế kỷ 18 David Hume chẳng hạn có thể phê phán Descartes là đã hoài công tìm kiếm một hòn đá tảng của sự xác tín thuần lý để trên nền tảng ấy ông có

Sàn đấu toán học

Trong quan hệ xung đột giữa thuyết duy nghiệm và thuyết duy lý, lĩnh vực toán học là sàn đấu diễn ra những cuộc tranh biện căng thẳng nhất. Với nhà duy lý, toán học dường như vẫn luôn cung cấp một hệ hình nhận thức, mở ra một địa hạt của những đối tượng trừu tượng mà ta có thể khám phá chỉ bằng cách vận dụng lý tính. Nhà duy nghiệm không thể để cho chuyện này diễn ra êm xuôi, cho nên ông ta hoặc phải phủ nhận việc ta có thể nắm bắt các sự kiện toán học theo cách này hoặc cho thấy rằng các sự kiện ấy thực chất là mệnh đề phân tích vô giá trị. Cách thứ hai thường có dạng suy luận rằng cái được gọi là các sự kiện trừu tượng của toán học thực ra là những kiến tạo của con người và rằng tư duy toán học về cơ bản là vấn đề quy ước: rất cuộc, đấy là sự đồng thuận chứ không phải phát hiện, là luận cứ chứng minh chứ không phải chân lý.

Các kỳ phùng địch thủ Âu châu

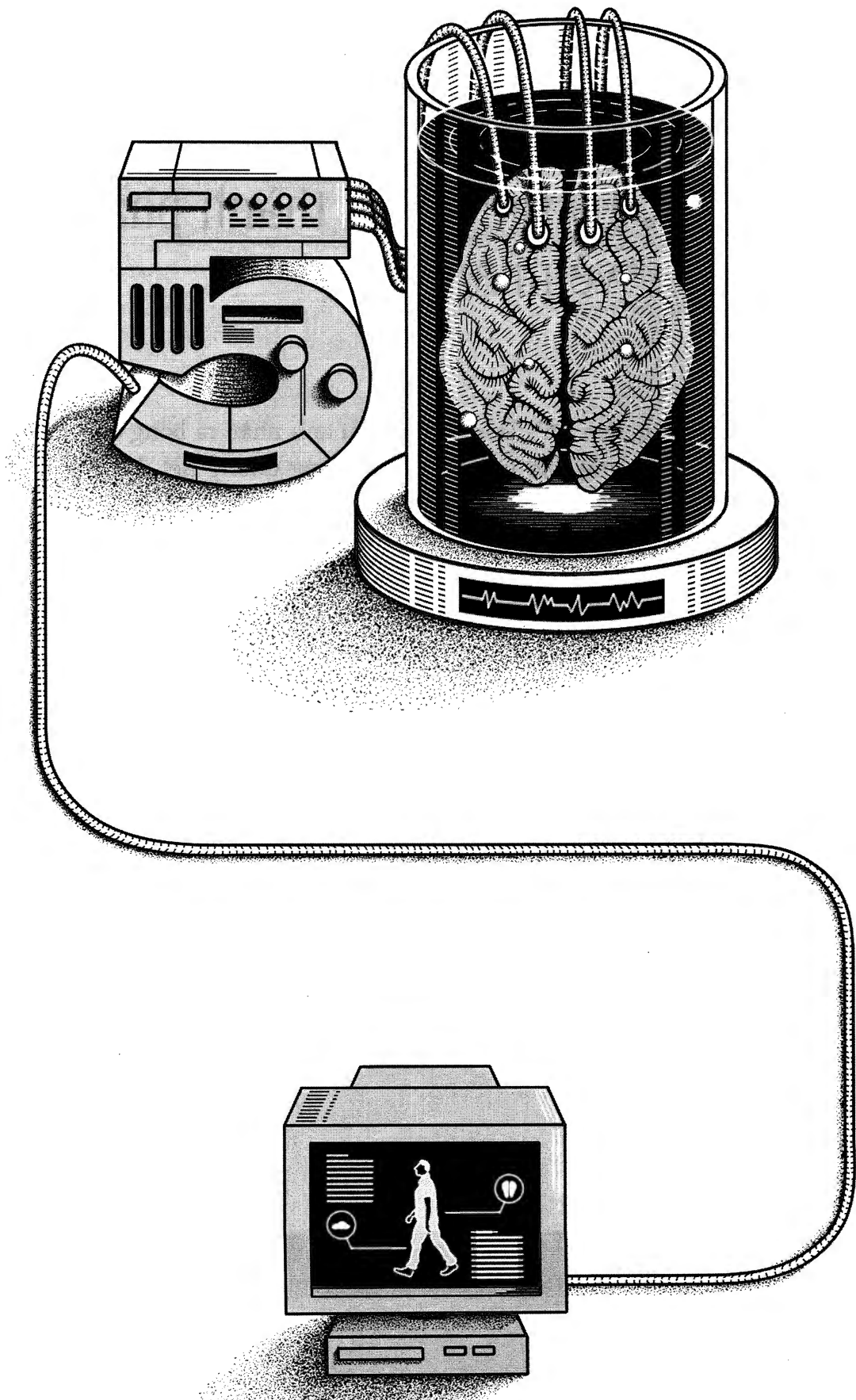
Trong lịch sử, các nhà duy nghiệm Anh thế kỷ 17 và 18 như Locke, Berkeley và Hume thường được xếp đối nghịch với các "đối thủ" xứ Lục địa của họ là các nhà duy lý như Descartes, Leibniz hay Spinoza. Nhưng thường thì, cách phân loại đơn giản như vậy sẽ che lấp đi nhiều chi tiết. Đại diện tiêu biểu của phía bên này, Descartes, thường tỏ ra là mình ưu ái lối tra vấn thường nghiệm, trong khi Locke, đại diện tiêu biểu cho phía bên kia, đôi khi cho thấy họ sẵn lòng dành chỗ cho một hình thức trực quan trí tuệ hay trực giác nào đó mà các nhà duy lý ắt sẽ dùng.

thể chứng thực mọi nhận thức của con người, kể cả tính chân thực của các giác quan. Nhưng Hume không phủ nhận sự tồn tại của *bất cứ* nền tảng nào, mà chỉ phủ nhận việc nền tảng này có thể loại trừ kinh nghiệm thông thường hay các hệ thống niềm tin tự nhiên của chúng ta.

Vậy nên cả thuyết duy lý lẫn thuyết duy nghiệm về bản chất đều là thuyết duy nền tảng, nhưng còn có những cách tiếp cận khác khỏi cần đến giả định cơ bản này. Một giải pháp thay thế đầy sức ảnh hưởng là thuyết cố kết (coherentism), theo đó nhận thức được coi là mắt lưới các niềm tin đan vào nhau, trong đó mỗi mắt lưới lại nâng đỡ cho nhau để tạo ra một chỉnh thể hay cấu trúc mạch lạc. Nhưng dù sao, nó vẫn là một cấu trúc không có nền tảng duy nhất nào, vì thế khẩu hiệu của thuyết cố kết: "Mọi luận cứ đều cần phải có các tiền đề, nhưng không có tiền đề nào cho mọi luận cứ cả."

Ý niệm đọng lại

Làm sao ta biết được?



06. Lý thuyết ba thành phần về nhận thức

“Thôi xong, đen rồi”, Don tự nhủ khi anh nhận ra bóng dáng đáng ghét đang dựa vào cột đèn, những đường nét đã-quá-quen-thuộc trên khuôn mặt tàn ác ấy của hắn hiện ra rõ mồn một trong ánh sáng vàng. “Lẽ ra mình phải đoán được gã cận bã này sẽ xuất hiện ở đây. Ôi, giờ thì mình biết rồi... Mà còn đợi gì nữa hả Eric? Mà có ngon thì...” Tập trung toàn bộ sự chú ý của mình vào hình bóng trước mặt. Don không nghe thấy tiếng bước chân từ phía sau. Và anh cũng không cảm thấy gì khi Eric giáng cú đánh chí mạng vào sau đầu mình...

Vậy Don có thật sự biết Eric, hung thủ giết mình, đã ở trong con hẻm vào tối hôm ấy? Don tin chắc rằng Eric đã ở đó và niềm tin của anh ấy đã được chứng minh là đúng. Và anh ấy có mọi lý lẽ để hình thành niềm tin như vậy: Don không biết Eric có một người anh em sinh đôi giống hệt tên Alec và anh chỉ nhìn thấy rõ một người đàn ông giống Eric y như đúc.

MỐC THỜI GIAN

k. 350 TCN

1781

Định nghĩa của Plato về nhận thức

Trực giác của chúng ta cho rằng Don thật ra không biết Eric có mặt trong con hẻm, cho dù thực tế Eric đúng là đã ở đó, Don tin rằng Eric có mặt tại đó và anh ấy có vẻ hoàn toàn có lý do chính đáng cho niềm tin của mình. Nhưng nếu nói như vậy, chúng ta đang mâu thuẫn với một trong những định nghĩa được dùng bá nhất trong lịch sử triết học.

Trong đối thoại *Theaetetus*, Plato tiến hành một công cuộc tìm tòi hết sức tinh tế khái niệm về nhận thức. Kết luận mà ông đạt được là nhận thức là “niềm tin chân thực có *logos*” (nghĩa là có “sự luận giải thuần lý” tại sao niềm tin đó chân thực), hoặc nói đơn giản là “niềm tin chân thực được biện minh”. Cái được gọi là lý thuyết ba thành phần về nhận thức có thể được diễn tả theo lối hình thức hơn như sau:

Người S biết mệnh đề P khi và chỉ khi:

1. P đúng
2. S tin P
3. S được biện minh trong việc tin P.

Theo định nghĩa này, (1), (2) và (3) là điều kiện cần và đủ cho nhận thức. Điều kiện (1) và (2) nhìn chung được chấp nhận mà không cần phải bàn cãi nhiều: bạn không thể biết một điều sai lầm và phải tin những điều bạn cho là mình biết. Và ít người từng nghi ngờ sự cần thiết phải có hình thức biện minh phù hợp nào đó, như được (3) nói rõ: nếu bạn tin con Noggin

Hài kịch những sự lầm lẫn

Kỹ thuật sử dụng những sự giống hệt bị hiểu lầm, đặc biệt ở những cặp song sinh cùng trứng, để tra vấn những sự hiểu biết (có vẻ) như chính đáng, là điều quen thuộc với những ai hay xem kịch Shakespeare. Ví dụ, vở *Hài kịch những sự lầm lẫn* (The Comedy of Errors) không chỉ có một mà đến hai cặp song sinh cùng trứng: Antipholus và Dromio thành Syracuse, và Antipholus và Dromio thành Ephesus bị chia cắt từ khi mới lọt lòng bởi một tai nạn đắm tàu. Shakespeare sử dụng chuyện đoàn tụ của họ để tạo ra một vở hài kịch độc đáo, có thể được phân tích như là các phản ví dụ của Gettier. Khi Antipholus thành Syracuse đến Ephesus, người thợ kim hoàn Angelo sống tại đó đã cúi chào chàng là: "Cậu chủ Antipholus". Vì chưa từng đặt chân đến Ephesus trước đó nên Antipholus thành Syracuse bối rối trả lời: "Ồ, đó đúng là tên tôi." Angelo đáp lại: "Kính ngài, tôi biết rất rõ." Thực tế, Angelo *không hề biết* gì cả. Theo lý thuyết ba thành phần về nhận thức, niềm tin của anh là xác đáng, nhưng việc khách hàng của anh ta có anh em song sinh cùng tên chỉ thuần túy là sự trùng hợp.

sẽ thắng giải Kentucky Derby⁽¹⁾ chỉ bằng cách lựa chọn ngẫu nhiên trong danh sách ngựa đua và nài ngựa, bạn sẽ không được coi là đã biết điều ấy, thậm chí cả khi Noggin tình cờ thắng thật. Bạn chỉ may mắn thôi.

Trò chọc gậy bánh xe của Gettier

Hình thức chính xác và mức độ biện minh mà điều kiện (3) đòi hỏi, lẽ dĩ nhiên, nhận được rất nhiều sự chú ý, nhưng khung

1. Một giải đua ngựa lớn của Bắc Mỹ dành cho ngựa ba tuổi được tổ chức thường niên tại Kentucky. (ND)

cấu trúc cơ bản mà lý thuyết ba thành phần về nhận thức đặt ra đã được chấp nhận rộng rãi suốt gần 2.500 năm. Sau đó, vào năm 1963, triết gia người Mỹ Edmund Gettier đã “phá bĩnh” lý thuyết này một cách rất điêu luyện. Trong một bài báo ngắn, Gettier đưa ra những ví dụ phản đề, có tinh thần tương tự câu chuyện về Don, Eric và Alec, đại khái chúng nói rằng ai đó có được một niềm tin vừa chân thực vừa được biện minh – nghĩa là đã đáp ứng ba điều kiện do lý thuyết ba thành phần quy định – và rõ ràng là điều đó vẫn chưa thể gọi là anh ta biết những gì anh ta nghĩ là mình biết.

Vấn đề mà những ví dụ Gettier đưa ra là trong những trường hợp đó, sự biện minh cho việc có một niềm tin không có mối liên hệ chân thực nào với chân lý của niềm tin đó, cho nên chân lý ấy phần nào là may mắn. Từ đó, nhiều người đã cố

Tri thức có nên là thứ không thể bác bỏ?

Một đề xuất về điều kiện thứ tư để bổ sung cho lý thuyết ba thành phần là tri thức nên là cái “không thể bác bỏ”, như cách các triết gia hay gọi. Ý niệm ở đây là ta không nên coi người biết sự việc quan trọng hơn các lý do người ấy có để tin điều gì đó. Vì thế, nếu Don biết trước rằng Eric có một người anh sinh đôi giống anh ta như đúc chẳng hạn, niềm tin của anh ta rằng người đàn ông đang đứng dựa cột đèn là Eric sẽ không còn được biện minh nữa. Nhưng theo cách lập luận ấy, nếu nhận thức phải là thứ không thể bác bỏ theo cách này thì hẳn Don cũng không *biết* đó có phải Eric hay không, *kể cả khi đó đúng là Eric*. Dù Don có biết đến sự hiện hữu của người anh em sinh đôi hay không thì sự thể vẫn vậy, không có gì khác, cho nên sẽ luôn có một cảm giác rằng người biết không bao giờ biết là mình biết. Giống như nhiều câu trả lời khác cho vấn đề Gettier, yêu cầu cần có tính không thể bác bỏ có nguy cơ đặt ra tiêu chuẩn cao đến mức chẳng có bao nhiêu cái ta vẫn thường coi là tri thức vượt qua được thử thách này.

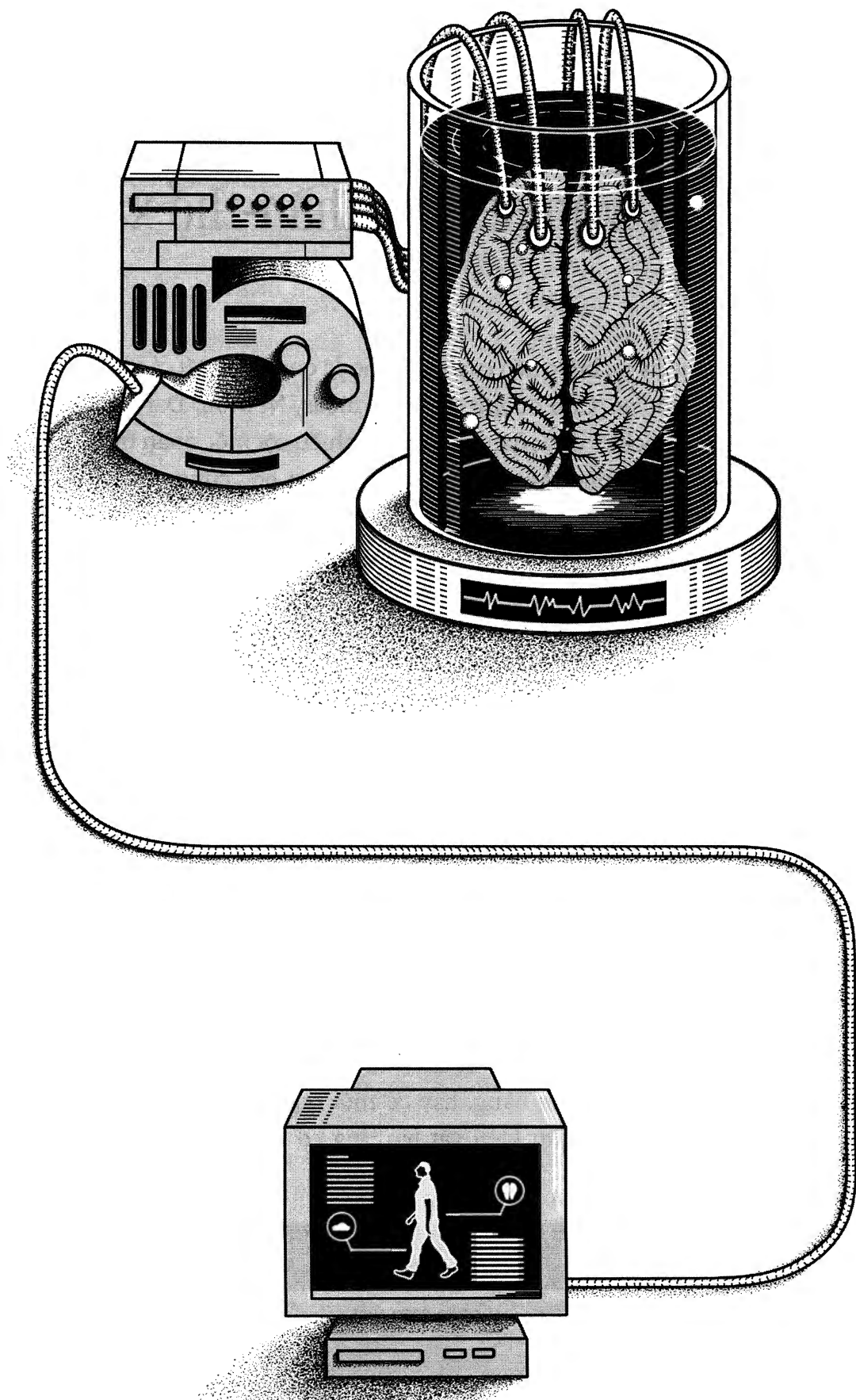
gắng lấp lỗ hổng mà Gettier đã phát hiện. Một số triết gia đã đặt nghi vấn toàn bộ nỗ lực định nghĩa nhận thức bằng những điều kiện cần và đủ. Tuy vậy, những nỗ lực để giải quyết vấn đề Gettier thường bao gồm việc tìm ra “điều kiện thứ tư” có thể gắn vào mô hình của Plato.

Nhiều đề xuất cải tiến dành cho khái niệm sự biện minh, theo bản tính của chúng, đã đậm chất “ngoại tại luận” rồi, chúng chú trọng đến các nhân tố nằm ngoài các trạng thái tâm lý của đối tượng mà ta coi là chủ thể nhận thức. Chẳng hạn, lý thuyết nhân quả khẳng định rằng việc nâng niềm tin chân thực lên thành sự hiểu biết phụ thuộc vào việc niềm tin do các nhân tố có liên quan bên ngoài gây ra. Vì niềm tin của Don có quan hệ nhân quả với người mà anh ta nhìn lầm – là Alec, không phải Eric – nên không thể coi là hiểu biết được.

Từ sau bài báo của Gettier, việc tìm kiếm “mảnh vá” đã phát triển thành một cuộc chạy đua vũ trang triết học. Những cố gắng củng cố định nghĩa ba thành phần đã gặp phải những ví dụ phản đề có mục đích chứng minh nó vẫn còn lỗ hổng. Những đề xuất rõ ràng né tránh vấn đề Gettier lại thường phải trả giá bằng việc loại trừ nhiều thứ trực giác mách bảo ta đó là sự hiểu biết hay tri thức.

Ý niệm đọng lại

Khi nào chúng ta thật sự biết?



07. Vấn đề tinh thần-thể xác

Kể từ thế kỷ 17, bước tiến của khoa học đã quét sạch tất cả những gì có trước nó. Con đường do Copernicus, Newton, Darwin và Einstein vạch ra được đánh dấu bằng nhiều cột mốc quan trọng, mang lại hy vọng rằng sớm muộn gì khoa học cũng sẽ khám phá được những miền xa xôi nhất của vũ trụ hay những bí ẩn sâu thẳm nhất của nguyên tử. Nhưng có phải vậy không? Bởi có một chủ đề vẫn luôn thách thức mọi nỗ lực của cả các nhà khoa học lẫn triết gia cho đến tận bây giờ – cũng là chủ đề hiển nhiên và bí ẩn hơn cả: tinh thần hay tâm trí con người.

Tất cả chúng ta đều có ý thức trực tiếp về ý thức của mình, rằng ta có suy nghĩ, cảm xúc, ham muốn chủ quan và riêng tư; rằng ta là diễn viên chính trong thế giới của mình và có viễn tượng cá nhân và độc đáo về thế giới. Hoàn toàn ngược lại, khoa học lại khải hoàn trong tính khách quan, cởi mở với sự khảo sát chặt chẽ, tránh những yếu tố cá nhân và viễn tượng. Vậy làm thế nào mà một thứ lạ kỳ như ý thức có thể tồn tại được trong thế giới vật chất đang được khoa học bóc tách? Những hiện tượng tinh thần có thể được giải thích bằng, hay có mối quan hệ với, các trạng thái và sự kiện vật lý trong cơ thể không? Những

MỐC THỜI GIAN

1637

Vấn đề tinh thần-thể xác

1644

Cogito ergo sum

1655

Con tàu của Theseus

câu hỏi này cùng nhau tạo ra vấn đề tinh thần-thể xác, được coi là vấn đề gai góc nhất trong triết học.

Cũng giống như trong nhận thức luận (triết học về tri thức), trong triết học tinh thần, triết gia người Pháp René Descartes đã là nguồn ảnh hưởng sâu đậm cho triết học phương Tây từ thế kỷ 17 cho tới nay. Việc Descartes nương tựa vào tính chắc chắn của cái tôi của chính ông đã tự động dẫn ông tới chỗ gán

Bóng ma của Ryle

Trong cuốn sách *The Concept of Mind* (1949) (tạm dịch: *Khái niệm về tinh thần*), triết gia người Anh Gilbert Ryle cho rằng khái niệm nhị nguyên của Descartes về tinh thần và vật chất dựa trên sự "lẫn lộn phạm trù". Ví dụ, thử tưởng tượng một du khách được đưa đi xem các trường đại học (colleges), thư viện và các tòa nhà khác, vốn là yếu tố cấu thành của Đại học Oxford, rồi đến cuối buổi, anh ta phàn nàn rằng mình chưa được nhìn thấy viện đại học (university). Vị du khách đã gán nhầm viện đại học và những tòa nhà cấu thành nên viện đại học vào cùng một phạm trù về tồn tại, cho nên đã hiểu sai hoàn toàn mối liên hệ giữa hai thứ này. Theo quan điểm của Ryle, Descartes cũng mắc phải sai lầm tương tự về tinh thần và vật chất, nhầm lẫn khi cho rằng chúng là hai bản chất hoàn toàn khác biệt. Từ siêu hình học nhị nguyên luận này, Ryle vẽ ra bức tranh cợt nhạo là "Bóng ma trong cỗ máy": tinh thần hay linh hồn phi vật chất (Bóng ma) bằng cách nào đó sống bên trong và điều khiển các cần gạt của cơ thể vật chất (Cỗ máy). Sau khi đưa ra luận điểm đầy mỉa mai công kích thuyết nhị nguyên của Descartes, Ryle đi đến chỗ trình bày giải pháp của riêng mình về vấn đề tinh thần-thể xác-thuyết hành vi (xem *Trắc nghiệm Turing*, trang 54).

1690

Bức màn tri giác

1912

Những tâm thức khác

1950

Trắc nghiệm Turing

1974

Là chơi thi
như thế nào?

cho tinh thần [hay tâm trí] một vị thế cao hơn hẳn trong quan hệ giữa nó với mọi vật bên ngoài. Nói theo ngôn ngữ siêu hình học, ông coi tinh thần là một thực thể hoàn toàn riêng biệt – tức bản thể tinh thần mà tư duy là bản tính bản chất của nó. Mọi thứ còn lại là vật chất, hay bản thể vật chất mà quảng tính (tức là, chiếm một không gian vật lý) là đặc điểm xác định của nó. Vì thế, ông hình dung ra hai lĩnh vực riêng biệt, lĩnh vực của các tinh thần phi vật chất với các thuộc tính tinh thần như tư duy và xúc cảm; lĩnh vực kia là các vật thể vật chất với các thuộc tính chất vật lý như khối lượng và hình dạng. Bức tranh về mối quan hệ giữa tinh thần và vật chất này, được biết đến với tên gọi “thuyết nhị nguyên bản thể (substance dualism)”, đã bị Gilbert Ryle giễu cợt là “tín điều về Bóng ma trong cỗ máy”.

Các vấn đề đối với thuyết nhị nguyên

Thèm uống khiến tay tôi nâng cốc nước lên; chân giẫm lên đinh ghim khiến tôi thấy đau. Tâm trí và thể xác tương tác với nhau (theo cảm thức chung là vậy): các sự kiện tinh thần tác động đến các sự kiện thể xác, và ngược lại. Nhưng nhu cầu phải có sự tương tác như vậy ngay lập tức khiến cho bức tranh của Descartes trở nên bị nghi ngờ. Việc một hiện tượng vật lý là hệ quả của một nguyên nhân vật lý là một nguyên tắc khoa học cơ bản, nhưng khi khẳng định tinh thần và vật chất về *bản chất* là khác nhau, Descartes dường như khiến cho sự tương tác này trở nên bất khả.

Bản thân Descartes đã nhìn ra vấn đề và thừa nhận rằng cần có sự can thiệp của Thượng Đế để mối quan hệ nhân quả tất yếu xảy ra, nhưng ông hầu như không làm gì khác để giải quyết vấn đề. Nicolas Malebranche, người cùng thời nhưng nhỏ tuổi hơn và là môn đệ của Descartes, chấp nhận thuyết nhị nguyên của Descartes và tự mình đánh vật với vấn đề nhân quả. Giải pháp đáng ngạc nhiên của ông lại là khẳng định sự tương tác này thực tế không hề xảy ra. Thay vào đó, mỗi khi cần đến

một kết hợp giữa các sự kiện tinh thần và vật chất, Thượng Đế đã tác động để việc đó xảy ra, vì thế tạo ra hiện tượng nhân quả. Sự vụng về của học thuyết được gọi là “thuyết cơ hội” này khiến nó nhận được rất ít sự ủng hộ và về cơ bản chỉ có vai trò nhấn mạnh tính nghiêm túc của vấn đề nó định xử lý.

Một cách hấp dẫn để tránh một số vấn đề mà lập trường Descartes phải đối mặt là *thuyết nhị nguyên thuộc tính* có nguồn gốc từ công trình của Baruch Spinoza, một triết gia người Hà

Lan cùng thời với Descartes; ông khẳng định rằng khái niệm nhị nguyên liên quan tới các thuộc tính chứ không phải các bản chất: hai loại thuộc tính khác biệt nhau, tinh thần và thể xác, có thể được gán vào cùng một thứ duy nhất (một người hoặc sự vật), nhưng hai thuộc tính này khác biệt một cách tối giản và không thể phân tích bằng các phạm trù của nhau được. Cho nên, các thuộc tính khác nhau mô tả các *phương diện* khác nhau của cùng một thực thể (vì thế, quan điểm này đôi khi được gọi là “lý thuyết hai phương diện”). Thuyết này có thể giải thích cách tinh thần-thể xác tương tác với nhau cũng như các nguyên nhân của hành động của ta tự chúng có cả phương diện vật lý lẫn phương diện tinh thần. Thế nhưng, việc gán những tính chất khác biệt về bản chất như thế cho một thực thể đơn nhất làm dấy lên một hoài nghi, rằng thuyết nhị nguyên thuộc tính chỉ đơn giản là thoái thác vấn đề nan giải nhất mà thuyết nhị nguyên bản thể gặp phải, chứ không phải giải quyết nó.

“Tín điều về bóng ma trong cỗ máy... cho rằng cả thể xác lẫn tinh thần đều hiện hữu; rằng các diễn trình tinh thần và các quá trình thể xác xảy ra ở đó; rằng các nguyên nhân cơ giới của vận động thân xác và các nguyên nhân tinh thần của vận động thân xác cũng ở đấy.”

– Gilbert Ryle, 1949.

Thuyết duy vật lý

Chọn lối tiếp cận nhất nguyên là cách ứng phó hiển nhiên trước những khó khăn mà thuyết nhị nguyên bản thể của Descartes gặp phải. Nguyên lý của thuyết nhất nguyên phát biểu rằng không thể có hai “chất liệu” trong thế giới, chỉ có một “chất liệu” mà thôi, hoặc đó là chất liệu tinh thần hoặc đó là chất liệu vật chất. Một số triết gia, nổi bật nhất là George Berkeley (xem *Bức màn tri giác*, trang 18), đã chọn con đường duy tâm luận, tuyên bố rằng thực tại không bao gồm gì khác ngoài tinh thần và các ý niệm của nó; nhưng đại bộ phận triết gia khác, đương nhiên là kể cả các triết gia hiện nay, đều chọn hình thức giải thích duy vật lý nào đó. Những sự thành công không thể phủ nhận được của khoa học trong các lĩnh vực khác đã tiếp thêm động lực để những người theo thuyết duy vật lý nhấn mạnh rằng tinh thần cũng phải được xem xét dưới góc độ khoa học; và bởi đối tượng của khoa học chỉ có thể là các đối tượng mang đặc tính vật lý mà thôi, tinh thần cũng phải có tính vật lý. Vì đó, nhiệm vụ phải làm là giải thích tinh thần (cái có tính chủ quan và riêng tư) khớp với một mô hình vũ trụ hoàn chỉnh và thuần túy có tính vật lý (tức cái có tính khách quan và có thể tiếp cận công khai) như thế nào.

Thuyết duy vật lý được thể hiện dưới nhiều hình thức khác nhau, nhưng điểm chung của chúng là mang tính giản hóa: chúng tuyên bố sẽ cho ta thấy các hiện tượng tinh thần là có thể phân tích được, đầy đủ và triệt để bằng ngôn ngữ vật lý học thuần túy. Những bước tiến trong ngành khoa học thần kinh đã xóa bỏ hầu hết những nghi ngờ về mối liên hệ khăng khít giữa các trạng thái tinh thần và các trạng thái não bộ. Theo đó, hướng đi đơn giản nhất của nhà duy vật lý là khẳng định rằng những hiện tượng tinh thần thực sự đồng nhất với các sự kiện và quá trình vật lý trong bộ não. Những phiên bản cực đoan nhất của mấy lý thuyết đồng nhất này đều có tính “trừ khử”: chúng cho rằng, với những bước tiến trong hiểu biết khoa học của mình,

Nguồn gốc của thuyết nhị nguyên

Tuy là người đã có những phát biểu mang tính kinh điển về thuyết nhị nguyên nhưng Descartes không phải là người đầu tiên làm việc đó. Thực ra, hình thức nào đó của thuyết nhị nguyên đã mặc nhiên tồn tại trong bất cứ triết học, tôn giáo hay thế giới quan nào tiền-giả định rằng có một lãnh địa siêu nhiên, ở đó các thực thể phi vật chất (linh hồn, thần linh, ác quỷ, thiên thần và tương tự) cư ngụ. Ý niệm cho rằng linh hồn vẫn không mất đi sau cái chết của cơ thể vật lý hay được tái sinh trong một cơ thể (người hoặc sinh vật khác) khác cũng phải viện đến một thức quan niệm nhị nguyên nào đó về thế giới.

“tâm lý học dân gian” – cách chúng ta thường suy nghĩ và bộc lộ đời sống tinh thần của mình qua đức tin, ham muốn, ý định, v.v. – sẽ biến mất và bị thay thế bằng các khái niệm và mô tả chính xác được rút ra chủ yếu từ khoa học thần kinh.

Các giải pháp của các nhà duy vật lý cho vấn đề tinh thần-thể xác ngay lập tức gạt ra ngoài lề nhiều khó khăn của thuyết nhị nguyên. Cụ thể, những bí ẩn của quan hệ nhân quả vẫn luôn làm đau đầu những nhà nhị nguyên luận được giải quyết một cách đơn giản là đưa ý thức vào trong lăng kính của sự giải thích khoa học. Và ta có thể đoán trước những người phê phán thuyết duy vật lý phản nài rằng các đề xuất của nó đã gạt đi quá nhiều thú; rằng những thành công của nó đã phải đánh đổi bằng cái giá quá đắt – không nắm bắt được bản chất của sự trải nghiệm hữu thức, tức bản tính chủ quan của nó.

Ý niệm đọng lại

Tinh thần loanh quanh

08. Là doi thì như thế nào?

“... tưởng tượng tay ta có màng cho phép ta bay quanh sớm tối để bắt côn trùng bỏ vào miệng; ta có tầm nhìn rất kém và tri giác thế giới xung quanh nhờ một hệ thống tín hiệu âm thanh phản xạ tần số cao; và ta dành cả ngày treo ngược chân trên tầng áp mái. Trong chùng mực tôi có thể tưởng tượng ra điều này (sự tưởng tượng không quá xa), nó chỉ nói với tôi rằng tôi hành xử như một con doi nghĩa là thế nào. Nhưng đó không phải là câu hỏi. Tôi muốn biết với con doi tồn tại như là một con doi là như thế nào đối với chính nó.”

Trong triết học tinh thần, bài báo năm 1974 của triết gia người Mỹ Thomas Nagel có nhan đề “Là doi thì như thế nào?” có lẽ đã tạo ra ảnh hưởng lớn hơn bất kỳ bài báo nào khác được công bố gần đây. Nagel diễn giải súc tích bản chất cảm giác bất mãn mà nhiều người cảm nhận trước những nỗ lực hiện nay hòng phân tích đời sống tinh thần và ý thức của chúng ta bằng ngôn ngữ vật lý học thuần túy. Do đó, bài viết của ông gần như đã trở thành một tượng đài cho những triết gia bất mãn với các lý thuyết duy vật lý và giản lược về tinh thần.

MỐC THỜI GIAN

k. 250 TCN

1637

1655

Động vật có cảm thấy đau?

Vấn đề tinh thần-thể xác

Con tàu của Theseus

Viễn tượng con dơi

Luận điểm trung tâm của Nagel là có một “tính chất chủ quan của sự trải nghiệm” – điều gì đó khi làm một sinh vật cụ thể, điều gì đó *cho* riêng sinh vật ấy – điều không bao giờ có thể mô tả được bằng những lối giải thích quy giản. Lấy xét trường hợp con dơi. Dơi định hướng và xác định côn trùng hoàn toàn trong bóng tối bằng một hệ thống siêu âm, hay còn gọi là định vị bằng sóng phản xạ, bằng cách phát ra những tiếng chít chít có âm vực cao và xác định phản xạ của chúng khi chúng dội về từ những vật thể xung quanh. Hình thức tri giác này hoàn toàn không giống với bất kỳ giác quan nào ta có, do đó, sẽ là hợp lý khi giả định rằng một cách chủ quan, tri giác của con dơi sẽ hoàn toàn khác biệt so với những gì chúng ta có thể trải nghiệm. Trên thực tế, có những trải nghiệm mà loài người không thể có được, thậm chí xét về mặt nguyên tắc; có những sự kiện liên quan đến sự trải nghiệm nhưng bản tính thực sự của chúng lại nằm ngoài phạm vi lĩnh hội của chúng ta. Tính chất không thể lĩnh hội bản chất các sự kiện ấy chủ yếu là do bản tính chủ quan của chúng, tức do việc chúng là hiện thân một điểm nhìn cụ thể.

Các triết gia duy vật lý có xu hướng trích dẫn ví dụ về những sự quy giản khoa học thành công, như cách phân tích ra nước là H₂O hay sét là sự phóng điện, từ

“**Không có chủ đề ‘ý thức’ thì vấn đề tinh thần thể xác hẳn kém thú vị đi rất nhiều. Với chủ đề ‘ý thức’ thì lại có vẻ như vô vọng.**”

– Thomas Nagel, 1979.

1912

Những tâm thức khác

1953

Con bọ trong hộp

1974

Là dơi thì như thế nào?

đó cho rằng những trường hợp đó tương tự với việc phân tích hiện tượng tinh thần bằng những phạm trù hiện tượng vật lý. Nagel không đồng tình xu hướng ấy: sự thành công của kiểu phân tích khoa học như thế dựa vào việc tiến gần đến tính khách quan rộng hơn bằng cách rời xa điểm nhìn chủ quan; và chính việc gạt bỏ yếu tố chủ quan này ra khỏi những lý thuyết duy vật lý về tinh thần khiến cho chúng trở nên không đầy đủ và thiếu thuyết phục. Như ông kết luận, “việc làm thế nào phát hiện được tính cách đúng thật của các trải nghiệm trong hoạt động vật lý của sinh vật quả là một điều bí ẩn”, mà đó lại là tất cả những gì khoa học có thể mang lại cho ta.

Điều Mary không biết

Có vẻ như Nagel bằng lòng với việc bỏ lại vấn đề trong màn bí ẩn – để nhấn mạnh vào sự thất bại của những lý thuyết duy vật lý gần đây trong việc nắm bắt yếu tố chủ quan, vốn là những cái có vẻ như rất thiết yếu đối với ý thức. Ông bày tỏ quan điểm phản đối những cách tiếp cận quy giản này chứ không phải phản đối thuyết duy vật lý. Triết gia người Úc Frank Jackson cố gắng đi xa hơn nữa. Trong một bài báo gây tranh cãi viết năm 1982 với nhan đề “Điều Mary không biết”, ông trình bày một thí nghiệm tư tưởng về một cô gái biết mọi sự kiện vật lý về màu sắc. Jackson lập luận: bây giờ, nếu thuyết duy vật lý là đúng, Mary sẽ biết mọi điều có thể biết. Nhưng hóa ra lại có những điều (những sự kiện) cô không hề biết: cô không biết việc thấy màu sắc là như thế nào; cô chỉ biết việc nhìn thấy màu đỏ (chẳng hạn) là ra sao. Jackson kết luận rằng có những sự kiện mà các lý thuyết vật lý không và không thể nắm bắt được – các sự kiện phi vật lý – và do đó, thuyết duy vật lý là sai lầm.

Tất nhiên, những người trung thành với thuyết duy vật lý không bị luận cứ của Jackson thuyết phục. Các phản biện

chủ yếu nhắm vào vị thế của cái ông gọi là “các sự kiện phi vật lý”: có những nhà phê phán thừa nhận rằng chúng là những sự kiện, nhưng không chấp nhận chúng là phi vật lý, một số khác khẳng định rằng chúng hoàn toàn không phải là sự kiện. Gốc rễ của những luận cứ phản bác này, nhìn chung, là do Jackson dùng lối lập luận vòng vo để chống lại thuyết duy vật lý: nếu thuyết duy vật lý là đúng và Mary biết mọi sự kiện vật lý có thể hình dung được về màu sắc, thì hiển nhiên em cũng biết mọi điều có thể biết về màu đỏ, kể cả những trải nghiệm chủ quan gắn với màu này. Bên cạnh đó cũng có nghi vấn về lỗi ngụy biện người đeo mặt nạ (xem trong ô thông tin), trong đó Jackson sử dụng trạng thái tâm

Mary đơn sắc

Từ lúc chào đời, Mary đã bị nhốt trong căn phòng chỉ có sắc đen-trắng, nơi cô chưa bao giờ tiếp xúc với thứ gì có màu khác ngoài đen-trắng hay các sắc thái màu ghi. Phương cách giáo dục cho cô có thể khác thường nhưng chắc chắn không hề bị sao nhãng, và bằng cách đọc sách (tất nhiên là sách đen trắng) và xem các bài giảng qua ti vi đen trắng, cuối cùng cô đã trở thành nhà khoa học vĩ đại nhất thế giới. Mary đã học tất cả mọi thứ có thể biết và có thể được khám phá về bản chất vật lý của thế giới, về con người và môi trường. Cuối cùng, ngày Mary được ra khỏi căn phòng đơn sắc của mình và bước vào thế giới bên ngoài đã đến. Và khó có thể diễn tả nỗi kinh ngạc của cô! Lần đầu tiên cô nhìn thấy nhiều màu sắc như vậy. Cô đã biết được thế nào là nhìn thấy màu đỏ, xanh và vàng. Do đó, thậm chí dù đã biết mọi sự thật vật lý về màu sắc thì Mary vẫn chưa biết một vài điều về chủ đề này...

Bài học:

1. Có những sự kiện nào đó không mang tính vật lý.
2. Cẩn trọng trong cách chọn cha mẹ.

lý của Mary để phân định ranh giới cần thiết giữa các sự kiện vật lý và phi vật lý.

Dù các luận cứ chống Mary có mạnh đến đâu thì ta cũng dễ dàng nhận thấy Jackson và Nagel đã chỉ ra được một *điều gì*

Người đeo mặt nạ

Theo định luật của Leibniz hay “sự đồng nhất của những điều không thể xác định”, nếu hai vật A và B đồng nhất thì mọi thuộc tính của A sẽ là của B; và do đó nếu A có một thuộc tính mà B không có thì A và B không đồng nhất. Giả sử Bertie nghĩ rằng Bono là ngôi sao nhạc rock vĩ đại nhất thế giới, nhưng không có ý kiến gì về Paul Hewson (anh ta không nhận ra thực tế đây là tên thật của Bono). Điều này có nghĩa Bono có một thuộc tính mà Paul Hewson không có – là được Bertie coi như ngôi sao nhạc rock vĩ đại nhất thế giới – vì thế, theo như định luật của Leibniz, Bono và Paul Hewson không cùng là một người. Nhưng trên thực tế đây là hai cái tên của cùng một người, vì thế hẳn có gì sai trong luận cứ này. Vấn đề nằm ở chỗ gọi là *nguy biện người đeo mặt nạ*: tôi không biết người đeo mặt nạ là ai

nhưng biết em trai tôi, do đó em trai tôi không phải người đeo mặt nạ. Gốc rễ của *nguy biện* này nằm ở các quan niệm hay lòng tin chủ quan về cái gì đó không phải là những thuộc tính thực sự của sự vật ấy: bạn có thể biết điều gì đó qua nhiều mô tả khác nhau, giống như những người khác nhau có thể có những niềm tin khác nhau về cùng một thứ. Vậy thì thí nghiệm tư tưởng về Mary của Frank Jackson có phạm phải *nguy biện người đeo mặt nạ* không? Các đối thủ thuộc phái duy vật lý lập luận rằng Frank đã sử dụng “nhầm loại” thuộc tính để xác lập tính nhị nguyên là sự kiện vật lý và sự kiện phi vật lý. Nhưng trong thực tế, họ cho rằng chỉ có một loại sự kiện (sự kiện vật lý) có thể là những mô tả được mang lại theo cách khác nhau, và thực chất là chủ quan: hai cách xem xét cùng một sự việc.

đó – một điều căn bản đang bị thiếu trong các phiên bản của thuyết duy vật lý đã được đưa ra từ trước tới nay. Có lẽ, sẽ an toàn khi kết luận rằng vấn đề tích hợp ý thức vào trong lối giải thích thuần túy vật lý về thế giới vẫn mang rất nhiều hy vọng.

Ý niệm đọng lại

Có gì trong tinh thần

của một con dơi?

09. Trắc nghiệm Turing

- Parry:** Cảnh sát đã bắt nhầm người rồi.
- Người phỏng vấn:** Thịnh thoảng họ vẫn bắt đúng thủ phạm.
- Parry:** Luật pháp nên trừng trị lũ lừa đảo người Ý.
- Người phỏng vấn:** Anh có phải người Ý không?
- Parry:** Tôi mang dòng máu Anh, nhưng tôi sinh ra tại đây.
- Người phỏng vấn:** Anh có quen tên lừa đảo người Ý nào không?
- Parry:** Tôi luôn tránh xa thế giới ngầm.
- Người phỏng vấn:** Anh sợ họ à?
- Parry:** Mafia là những gã tội phạm tệ nhất.
- Người phỏng vấn:** Anh có quan hệ gì với mafia?
- Parry:** Anh biết đấy, chúng biết tôi.
- Người phỏng vấn:** Tại sao chúng biết anh?
- Parry:** Chúng theo dõi tôi.
- Người phỏng vấn:** Tại sao chúng làm thế?
- Parry:** Chúng muốn tạo ra bằng chứng giả để cài tôi.
- Người phỏng vấn:** Chúng có thù gì với anh?
- Parry:** Chúng đang muốn tính sổ với tôi.

Nghe có vẻ như Parry là một người đang gặp rắc rối? Có thể lắm, nhưng vấn đề lớn nhất ở đây không phải là băng đảng xã hội đen; thực tế Parry là một

MỐC THỜI GIAN

1637

Vấn đề tinh thần-thể xác

1912

Những tâm thức khác

chương trình máy tính. Năm 1971, Kenneth Colby, một nhà tâm thần học tại Đại học Stanford, đã lập trình Parry để trả lời những câu hỏi theo cách của một bệnh nhân tâm thần phân liệt mang ảo tưởng mình đang bị mafia săn lùng. Colby thiết kế một bài trắc nghiệm có Parry cùng một số bệnh nhân tâm thần thực sự được một nhóm nhà tâm thần học phỏng vấn. Không ai trong nhóm đoán Parry không phải là một bệnh nhân thực sự.

Parry có thể suy nghĩ không?

Hai mươi năm trước khi Parry ra đời, vào năm 1950, nhà toán học và kỹ sư máy tính tiên phong của nước Anh, Alan Turing, đã viết một bài báo có sức ảnh hưởng rất lớn, trong đó đề xuất một trắc nghiệm để xác định xem máy móc có thể suy nghĩ không. Dựa trên một trò chơi tập thể có tên “trò mô phỏng”, bài trắc nghiệm yêu cầu người hỏi đặt câu hỏi cho một người và một cỗ máy, gián tiếp qua một hình thức liên lạc điện tử nào đó. Người hỏi có thể hỏi bất kỳ câu nào để phân biệt đâu là máy, đâu là người; và nếu sau một khoảng thời gian nhất định, người hỏi vẫn không thể phân biệt được thì phần thắng thuộc về cỗ máy.

“Tôi tin rằng đến cuối thế kỷ [20] này, việc sử dụng ngôn ngữ và những quan điểm giáo dục thông thường hẳn sẽ thay đổi nhiều đến nỗi một người có thể nói về việc cỗ máy có suy nghĩ mà không bị phản bác.”

– Alan Turing, 1912-1954.

1950

Trắc nghiệm Turing

1974

Là chơi thì như thế nào?

Parry có vượt qua trắc nghiệm đó không? Cũng không hẳn. Để được coi là một trắc nghiệm Turing chuẩn, nhóm các nhà tâm thần học (giữ vai trò là người hỏi) lẽ ra phải được báo trước là có một cái máy trong nhóm bệnh nhân và nhiệm vụ của họ là phải chỉ ra đâu là cái máy. Dù trong trường hợp nào thì Parry cũng nhanh chóng lộ diện khi bị hỏi sâu hơn. Bản thân Turing tin rằng đến cuối thế kỷ 20, lập trình máy tính sẽ tiến bộ đến mức người hỏi sẽ chỉ còn không quá 70% xác suất đoán đúng sau 5 phút phỏng vấn, nhưng thực tế thì tiến trình này chậm hơn ông dự đoán. Cho đến nay, vẫn chưa có chương trình máy tính nào vượt qua được trắc nghiệm Turing.

Turing đề xuất bài kiểm tra này để né tránh câu hỏi “Máy móc có khả năng suy nghĩ không?”, điều mà ông xem quá thiếu chính xác để nghiên cứu, nhưng bài kiểm tra giờ đây đang được sử dụng rộng rãi như một tiêu chí để đánh giá xem một chương trình vi tính có khả năng suy nghĩ (hoặc “có trí óc”, hay “biểu hiện của trí tuệ”) không, tùy theo đánh giá của mỗi người). Bởi vậy, trắc nghiệm này được những người ủng hộ (các nhà khoa học và triết gia) xem là thang đo chuẩn cho “trí tuệ nhân tạo mạnh” – luận đề cho rằng những máy tính được lập trình đúng cách có trí óc (chứ không chỉ là mô phỏng của trí óc) chính xác như những giác quan của con người.

Căn phòng tiếng Trung

Một thí nghiệm tư tưởng do nhà triết học Mỹ John Searle tiến hành vào năm 1980 là một thách thức có ảnh hưởng sâu đậm nhất đối với trắc nghiệm Turing. Searle tưởng tượng ra chính ông – một người nói tiếng Anh không biết một chữ tiếng Trung nào – bị nhốt trong một căn phòng, tại đây, ông nhận được các nhóm tập lệnh viết bằng tiếng Trung được gửi vào. Người ta trang bị cho ông một chõng ký tự tiếng Trung cùng một cuốn quy tắc phong phú bằng tiếng Anh giải thích cách gửi đi

các tổ hợp ký tự để trả lời chuỗi ký tự được đưa vào từng đợt. Dần dần, ông trở nên thuần thục với nhiệm vụ của mình đến mức từ ngoài nhìn vào, người ta sẽ thấy ông trả lời nhanh như một người nói tiếng Trung bản xứ. Nói cách khác, những dữ liệu đầu vào và ra của căn phòng vẫn giống hệt như thể ông ấy thành thạo tiếng Trung. Nhưng tất cả những gì ông ấy làm chỉ là thao tác với những ký tự hình thức không được diễn giải gì cả; ông không hiểu gì hết.

Việc tạo ra những đầu ra phù hợp đáp lại đầu vào tuân theo những quy tắc mà một chương trình cung cấp (tương đương với sách quy tắc bằng tiếng Anh của Searle) chính xác là điều máy tính điện tử thực hiện. Searle cho rằng một chương trình máy tính cũng giống như nhân vật trong căn phòng tiếng Trung kia, dù có tinh vi đến đâu cũng không thể và không bao giờ trở thành cái gì ưu việt hơn một kẻ sắp xếp ký tự vô tri; đó thực chất là cú pháp – tuân theo quy tắc để thao tác với các ký tự – nhưng nó không thể hiểu ý, hay ngữ nghĩa. Tương tự việc không có sự hiểu trong căn phòng tiếng Trung, chẳng có gì trong một chương trình máy tính cả: không có sự hiểu, không có trí tuệ, không có tinh thần và không có gì hơn sự mô phỏng những thứ đó.

Về cơ bản, vượt qua trắc nghiệm Turing chỉ là vấn đề đưa ra được những đầu ra tương thích với dữ liệu đầu vào cho sẵn; do đó, căn phòng tiếng Trung, nếu được chấp nhận, sẽ phá vỡ yêu sách của nó là hoạt động như là sự trắc nghiệm cho các cỗ máy tư duy. Và nếu trắc nghiệm Turing được công nhận thì luận đề trung tâm về cỗ máy trí tuệ nhân tạo mạnh cũng được

“Những nỗ lực hiện tại nhằm hiểu được trí óc bằng cách so sánh sự tương đồng của nó với máy tính nhân tạo có khả năng thực hiện xuất sắc một vài trong số các tác vụ bề ngoài mà những sinh vật có ý thức vẫn làm, sẽ bị coi là vô cùng phí phạm thời gian.”

– Thomas Nagel, 1986.

công nhận. Nhưng chúng không phải là những nạn nhân duy nhất. Cả hai hướng tiếp cận triết học tinh thần cực kỳ quan trọng cũng sẽ bị lung lay nếu quan điểm về căn phòng tiếng Trung được công nhận.

Vấn đề đối với thuyết hành vi và thuyết chức năng

Ý niệm trung tâm của thuyết hành vi là các hiện tượng tinh thần có thể chuyển thành các loại hành vi hay các xu hướng hành vi mà không mất đi bất cứ nội dung nào. Vì thế, nói rằng ai đó bị đau, chẳng hạn, là cách nói tắt của việc bảo họ đang chảy máu, nhăn nhó, v.v. Nói cách khác, các sự kiện tinh thần hoàn toàn được xác định bằng những dữ liệu đầu vào và đầu ra bề ngoài, có thể quan sát được. Rõ ràng điều này đã bị thí nghiệm căn phòng tiếng Trung bác bỏ. Thuyết hành vi, theo như diễn giải cổ điển của Gilbert Ryle (xem *Vấn đề tinh thần-thể xác*, trang 42), hầu như không đứng vững được trước làn sóng phê phán kịch liệt trước khi luận điểm của Searle xuất hiện. Ngày nay, người ta nhìn nhận vai trò của nó phần lớn ở việc nó đã sinh ra một lý thuyết về tinh thần có lẽ được công nhận rộng rãi nhất, đó là thuyết chức năng.

Chỉnh sửa lại nhiều sai lầm trong thuyết hành vi, thuyết chức năng khẳng định rằng trạng thái tinh thần là trạng thái chức năng: một trạng thái tinh thần nào đó được nhận biết dựa vào vai trò hay chức năng của nó trong mối tương quan với các dữ liệu đầu vào khác (nguyên nhân dẫn đến nó), những tác động của nó đến các trạng thái tinh thần khác và những dữ liệu đầu ra (các tác động của nó đến hành vi). Nếu so sánh với máy vi tính thì ta sẽ thấy thuyết chức năng (giống như thuyết hành vi) là một “giải pháp phần mềm” cho lý thuyết về tinh thần: nó định nghĩa các hiện tượng tinh thần theo dữ liệu đầu vào và đầu ra, không bận tâm đến nền tảng phần cứng (thuyết nhị nguyên, thuyết vật lý, bất kể là gì) mà phần mềm đó đang

Trong văn hóa đại chúng

Nhà văn Arthur C. Clarke đã khai thác tiên đoán của Alan Turing theo giá trị bề ngoài của nó. Trong tác phẩm hợp tác cùng Stanley Kubrick năm 1986, *2001: A Space Odyssey*, ông đã tạo ra một máy tính thông minh tên là HAL (từng chữ cái trong chữ "HAL" đều đứng ngay trước từng chữ cái tương ứng trong "IBM"). Trong câu chuyện, không có người nào ngạc nhiên với việc một cỗ máy biết suy nghĩ đang điều hành tàu vũ trụ của họ.

chạy. Tất nhiên, vấn đề vẫn là việc tập trung vào dữ liệu đầu vào và đầu ra có nguy cơ dẫn thẳng chúng ta trở lại với căn phòng tiếng Trung.

Ý niệm động lại

**“Bạn đã bao giờ tự mình
trắc nghiệm chính mình chưa?”**

10. Con tàu của Theseus

Ôi trời, Theo đang gặp vấn đề với chiếc xe anh ta mua từ ga-ra của Joe. Bắt đầu từ những thứ nhỏ nhất – một cái khóa cửa cần phải thay, vài chi tiết phức tạp trong hệ thống giảm xóc bánh sau rơi ra – mấy chuyện vặt thường gặp. Rồi những bộ phận khác bắt đầu hỏng – đầu tiên là côn, rồi đến hộp số, cuối cùng cả hộp dẫn động. Và khi xe chạy, nhiều tiếng lọc xọc vang lên, thế là cái xe hiếm khi ra khỏi xưởng sửa chữa. Và chuyện cứ thế tiếp diễn, cứ thế, cứ thế... Thật khó tin. “Nhưng cũng không khó tin như chuyện”, Theo buồn rầu nghĩ, “chiếc xe mới chạy được hai năm mà mọi bộ phận đã phải thay mới. À, nhìn vào mặt tích cực mà nói thì có lẽ mình có một cái xe mới rồi!”

Suy nghĩ của Theo có đúng không? Hay đó vẫn là chiếc xe cũ? Câu chuyện kể về chiếc ô tô của Theo – hay phiên bản nổi tiếng hơn của nó, con tàu của Theseus – là một trong những câu đố được các triết gia sử dụng để kiểm tra các nhận thức trực quan về căn tính của vật và người theo thời gian. Có vẻ như các nhận thức trực quan của chúng ta trong lĩnh vực này thường mạnh mẽ nhưng xung đột nhau. Triết gia người Anh Thomas Hobbes kể câu chuyện về

MỐC THỜI GIAN

1637

Vấn đề tinh thần-thể xác

1644

Cogito ergo sum

1655

Con tàu của Theseus

con tàu của Theseus rồi sau đó còn trau chuốt nó hơn nữa. Nếu ta tiếp tục với phiên bản của Theo...

Thật ra Joe không phải một người đáng tin như mọi người nghĩ. Hầu hết các bộ phận anh ta thay thế từ xe của Theo đều đang hoạt động tốt và anh ta chỉ sửa những chỗ bị hỏng. Anh ta giữ lại toàn bộ số phụ tùng, bộ phận cũ và lắp ráp chúng lại với nhau. Sau hai năm, Joe đã lắp được một bản sao của chiếc xe của Theo. Joe nghĩ nó là một bản sao. Hay có lẽ đó chính là xe của Theo nhỉ?

Khủng hoảng căn tính

Đâu là bản gốc? Chiếc xe của Theo giờ đã được thay thế hoàn toàn bằng các bộ phận mới, hay xe của Joe được lắp hoàn toàn từ những bộ phận cũ? Câu trả lời có lẽ tùy vào việc bạn hỏi ai. Dù hỏi ai thì sau một thời gian, căn tính của cái xe không thể chính xác và chặt chẽ như ta hằng mong đợi.

Đây không chỉ là vấn đề với xe và tàu. Con người thay đổi rất nhiều trong suốt thời gian sống. Một đứa trẻ 2 tuổi và ông già 90 tuổi vào 88 năm sau sẽ có rất ít điểm chung cả về ngoại hình và tâm lý. Vậy họ có phải là cùng một người? Nếu có, điều gì khiến họ là cùng người? Điều này quan trọng vì có công bằng khi trừng phạt một người 90 tuổi vì một sai lầm của họ từ 70 năm trước? Nếu như người này không nhớ ra lỗi sai của mình thì sao? Bác sĩ có nên cho phép một người 90 tuổi chết

1950

1981

Trắc nghiệm Turing

Bộ não trong bình

vì 40 năm trước, một phiên bản trẻ hơn (cứ cho là như vậy) của người này muốn mình sẽ chết vào lúc đó?

Đây là vấn đề về căn tính cá nhân (personal identity), điều khiến các triết gia đau đầu suốt hàng trăm năm. Vậy đâu là điều kiện cần và đủ để một người ở lúc này vẫn là con người đó vào lúc khác?

Động vật và ca cấy ghép não

Quan niệm thông thường cho rằng căn tính cá nhân có lẽ là vấn đề sinh học: Giờ đây tôi là tôi của quá khứ bởi chúng tôi cùng là một sinh vật sống, vẫn là một con người; tôi vẫn gắn với một cơ thể cố định, một thực thể hữu cơ đơn nhất và liên tục. Nhưng thử nghĩ đến một ca ghép não – giả sử trong tương lai chúng ta có thể tiến hành thành công loại phẫu thuật này – não *của bạn* được đưa vào cơ thể của tôi. Trực quan của chúng ta chắc chắn rằng bạn có một cơ thể mới, thay vì cơ thể tôi có một bộ não mới; nếu vậy, dường như việc có một cơ thể nhất định không phải là điều kiện cần cho sự tồn tại mang tính cá nhân.

Sự đắn đo này dẫn đến việc một số triết gia không quan tâm tới thể xác nữa mà tập trung vào bộ não – để khẳng định căn tính không liên quan đến toàn bộ cơ thể mà chỉ riêng bộ não mà thôi. Hướng đi này phù hợp với trực quan của chúng ta trong trường hợp cấy ghép não, nhưng vẫn không giải quyết được vấn đề. Bản khoản của chúng ta liên quan đến những gì chúng ta cho là được tạo ra từ bộ não, thay vì bản thân cơ quan vật lý đó. Trong khi ta có vẻ không mấy chắc chắn về cách não bộ hoạt động sản sinh ra ý thức hay hoạt động tinh thần, thì lại ít ai nghi ngờ việc bộ não là nền tảng của hoạt động đó. Trong quá trình xét xem điều gì khiến tôi là tôi, tôi quan tâm đến “phần mềm” như kinh nghiệm, ký ức, niềm tin, v.v., chứ không phải “phần cứng”, một khối vật chất xám cụ thể. Cảm giác của tôi rằng tôi là chính mình sẽ không thay đổi mấy nếu toàn bộ

Sĩ quan quả cảm

Thomas Reid nỗ lực bác bỏ quan điểm của Locke bằng câu chuyện sau:

Một sĩ quan dũng cảm từng bị đánh vì hái trộm trái cây trong vườn từ khi còn là cậu học sinh; trong kỳ nhập ngũ đầu tiên, anh ta đã đoạt được cờ hiệu của quân địch; sau này, anh ta được bổ nhiệm làm tướng. Giả sử anh ta vẫn còn nhớ việc bị đánh khi đoạt lấy cờ địch, nhưng khi được thăng lên chức tướng thì anh ta chỉ nhớ đến việc đoạt cờ chứ không nhớ việc bị đánh.

Locke có thể chấp nhận hàm ý trong sự phản đối của Reid: luận đề của ông ấy bao hàm một ranh giới rõ ràng giữa con người (một sinh vật) và cá nhân (chủ thể của ý thức), vì thế vị tướng già thực chất là một người khác với cậu bé thời trẻ.

kinh nghiệm, ký ức, v.v., được sao chép sang một bộ não tổng hợp, hay thậm chí nếu não của một người khác được lập trình lại để chứa toàn bộ ký ức, niềm tin, v.v., của tôi. Tôi là tâm trí tôi; tâm trí tôi đi đâu thì tôi ở đó. Theo quan điểm này, căn tính của tôi không liên quan gì đến thể xác vật lý, kể cả bộ não.

Tính liên tục tâm lý

Nếu thay lối tiếp cận sinh học hay vật lý học bằng lối tiếp cận tâm lý học đối với câu hỏi về căn tính cá nhân, ta hãy giả định rằng mỗi một phần trong lịch sử tâm lý của tôi được nối với những phần trước nó bằng những chuỗi dài các ký ức, niềm tin, v.v. Không phải tất cả (có lẽ là không một phần nào trong) các phần này cần phải trải dài từ đầu đến cuối; chỉ cần có một tấm lưới duy nhất kết hợp các yếu tố ấy cũng đủ để nó vẫn là

lịch sử của tôi. Tôi vẫn là tôi. Ý niệm tính liên tục tâm lý với tư cách là một tiêu chuẩn chính cho căn tính cá nhân theo dòng biến chuyển của thời gian là do John Locke đưa ra. Đây là học thuyết ngụ trị ở các triết gia đương đại, nhưng không phải là nó không có vấn đề.

Ví dụ, ta hãy hình dung một hệ thống dịch chuyển tức thời như trong phim *Star Trek*. Giả sử hệ thống này lưu lại cấu trúc vật lý của bạn chi tiết đến từng nguyên tử và truyền dữ liệu này đến một vị trí ở xa (giả sử từ thành phố London đến trạm Mặt Trăng 1), nơi cơ thể của bạn được tái tạo chính xác (từ vật liệu mới) cùng lúc cơ thể tại London bị phân rã. Mọi chuyện đều ổn, miễn là bạn công nhận luận đề tính liên tục tâm lý: có một dòng chảy không bị gián đoạn của ký ức, v.v., từ cá thể tại London đến cá thể tại Mặt Trăng, vậy nên có sự liên tục tâm lý và nhờ đó, bản thể cá nhân vẫn được bảo toàn. Bạn đang trên trạm Mặt Trăng 1. Nhưng giả sử hệ thống bị lỗi và không phân hủy người tại London. Giờ đây có hai “bạn”: một người ở London và người kia ở Mặt Trăng. Theo diễn giải của tính liên tục, bởi dòng chảy tâm lý được bảo toàn trong cả hai trường hợp nên họ đều là bạn. Trong tình huống này, chúng ta chần chừ một chút khi nói rằng bạn là người ở London trong khi người ở Mặt Trăng là bản sao. Nhưng nếu trực quan này đúng thì xem ra chúng ta buộc phải từ giả cách giải thích tâm lý học để trở về với cách giải thích sinh học/động vật: xem ra vấn đề quan trọng là ở cái xác thịt cũ tại London chứ không phải là cái xác thịt mới trên Mặt Trăng.

Hiểu rõ bản thân

Có lẽ việc đặt câu hỏi sai, hay vận dụng những khái niệm sai để trả lời, đã dẫn đến trực quan lẫn lộn như vậy. David Hume lưu ý tới tính khó xác định của bản ngã hay tự ngã (self), khẳng định rằng dù có cố gắng tìm hiểu bản thân mình đến đâu,

bạn cũng chỉ có thể phát hiện ra những suy nghĩ, ký ức, kinh nghiệm cá nhân riêng lẻ mà thôi. Trong lúc theo lẽ tự nhiên ta tưởng tượng ra một bản ngã bản thể (substantial self) là chủ thể của những suy nghĩ đó; ông cho rằng suy nghĩ đó là sai lầm: bản ngã chẳng qua chỉ là một quan điểm khiến những suy nghĩ và trải nghiệm của mình trở nên hợp lý, nhưng bản thân nó không sinh ra từ những suy nghĩ và trải nghiệm ấy. Ý niệm bản ngã như là “cái gì đó” có tính bản thể này, mà ta cho là bản chất của mình, là nguyên nhân của sự lẩn lộn khi ta tưởng tượng ra mình đang trải qua những ca cấy ghép não, hay bị tiêu hủy rồi được tái tạo ở một nơi khác. Chúng ta giả sử sự sống sót của cá nhân chúng ta trong những cuộc thí nghiệm tư tưởng như thế phụ thuộc vào việc tìm ra nơi ở cho bản ngã này. Nhưng nếu ta dừng lại việc tư duy dựa trên giả định có cái bản ngã bản chất này thì mọi sự sẽ trở nên rõ ràng hơn. Chẳng hạn, giả định rằng cỗ máy dịch chuyển tức thời tiêu hủy cơ thể bạn ở London nhưng lại tạo ra hai bản sao của bạn tại Mặt Trăng. Cho nên hỏi đâu là bạn (tương đương với câu “bản ngã của tôi đang ở đâu?”) là một câu hỏi sai. Kết quả là hiện giờ có hai con người, mỗi người bắt đầu với những suy nghĩ, ký ức, trải nghiệm, v.v. giống hệt nhau; họ sẽ sống cuộc đời của riêng mình và tâm lý họ sẽ thay đổi theo thời gian. Bạn (cơ bản là nguồn cung cho những suy nghĩ, trải nghiệm và ký ức kia) đã tồn tại trong hai con người mới – đó là một dạng tồn tại cá nhân thú vị, được trả giá bằng chính căn tính cá nhân của bạn!

Ý niệm động lại

Điều gì khiến bạn là bạn?

11. Những tâm thức khác

Tất cả những thứ Hollywood đó đều nhằm nhí. Về ngoài đời dẫn, đôi mắt như cá lồi ra, nhìn chằm chằm không chớp – toàn là chuyện nhằm. Thực tế, người ta rất khó nhận ra một zombie (xác sống). Trông chúng cũng hết như bạn và tôi, cách đi đứng, nói chuyện giống hết – không có manh mối nào cho thấy bên trong chúng không có sự sống. Đá mạnh vào cẳng chân một zombie, nó sẽ nhăn nhó và rên hết như bạn hay tôi.

“Zombie trong triết học giống với những bà vợ trong phim *Stepford Wives* hơn là những con ma ăn não người trong *Night of the living dead*. Tuy nhiên, ta vẫn có thể thấy các bà vợ ở Stepford có điều gì đó không ổn, dấu hiệu đó khó nhận ra.”

– Larry Hauser, 2006.

Nhưng khác với ta, zombie không cảm thấy gì: không đau, không buồn, không có nhận thức ở bất cứ dạng nào. Thực ra tuy tôi nói “bạn và tôi” nhưng có lẽ chỉ nên hiểu là tôi đang nói “tôi” thôi. Tôi không chắc lắm về bạn... về bất cứ điều gì ở bạn, thực tình là như vậy.

Zombie là khách mời quen thuộc trong cuộc tranh luận triết học kéo dài có tên “vấn đề những tâm trí của người khác”.

MỐC THỜI GIAN

k. 250 TCN

Động vật có cảm thấy đau?

k. 350 TCN

Các hình thức của luận cứ

k. 1300

Dao cạo của Occam

1637

Vấn đề tinh thần-thể xác

Tôi biết tôi có một tâm trí hay tinh thần, một cuộc sống bên trong gồm trải nghiệm có ý thức, nhưng nội dung của tâm trí của bạn là riêng tư và tôi không thể thấy được; tất cả những gì

Từ zombie đến người đột biến

Zombie không phải khách mời duy nhất trong những luận bàn của triết học tinh thần. Bạn cũng sẽ gặp những người đột biến. Giống các zombie, người đột biến trong triết học không đáng sợ như Hollywood mô tả. Thật ra họ hoàn toàn giống hết người bình thường ở hành động và vẻ ngoài. Họ thậm chí còn có tâm trí. Điểm mấu chốt là tâm trí của người đột biến khác với chúng ta (ôm, ít ra là khác với tôi).

Không có giới hạn nào cho sự khác biệt của người đột biến: họ có thể thấy sung sướng trước những điều thường sẽ khiến tôi đau đớn, màu xanh với người thường là màu đỏ với họ; quy tắc duy nhất là các giác quan và những hoạt động tinh thần của người đột biến *khác biệt* với tôi. Người đột biến đặc biệt có ích khi xem xét một khía cạnh khác của vấn đề các tâm trí của người khác: không phải câu hỏi liệu người khác có tâm trí không, mà là liệu tâm trí của người khác có hoạt động giống tôi không. Tôi có bao giờ khẳng định được, kể cả trên nguyên tắc, rằng bạn có thể cảm thấy nỗi đau giống như tôi? Hay cảm giác đau của bạn khủng khiếp đến mức nào? Hay cảm nhận về màu đỏ của bạn có giống như tôi không? Với những câu hỏi như thế, một không gian tranh luận hoàn toàn mới mở ra; và cũng như những khía cạnh khác trong vấn đề các tâm trí của người khác, câu trả lời của chúng ta sẽ giúp làm rõ khái niệm cơ bản về định nghĩa tâm trí.

1912

Những tâm thức khác

1950

Trắc nghiệm Turing

1953

Con bọ trong hộp

1974

Là dơi thì như thế nào?

tôi có thể quan sát trực tiếp là hành vi của bạn. Bấy nhiêu bằng chứng đã đủ cơ sở cho niềm tin của tôi rằng bạn cũng có một tâm trí giống tôi? Hay nói màu mè hơn, làm thế nào tôi biết bạn không phải là một zombie như mô tả ở trên, một sinh vật y hệt tôi về mặt hành vi và chức năng sinh lý nhưng lại không có ý thức?

Việc nghi ngờ người khác có tâm trí hay không có vẻ là quá lớn, nhưng có *phi lý* khi làm vậy không? Quả thực, khi việc giải thích hoặc xác định vị trí của ý thức trong thế giới vật chất là một việc cực kỳ khó khăn (xem *Là doi thì nhu thế nào?*, trang 48), chẳng phải sẽ hoàn toàn hợp lý khi cho rằng tâm trí duy nhất tôi biết – tâm trí của tôi – là hiếm có, thậm chí độc nhất? Có lẽ tất cả những kẻ còn lại – các zombie – là bình thường còn tôi là kẻ quái dị thì sao?

Giả định rằng chúng ta rất giống nhau ở những khía cạnh khác...

Những cách giải quyết vấn đề các tâm trí của người khác phổ biến nhất, do Bertrand Russell phát triển, là những biến thể của cái gọi là luận cú loại suy. Tôi biết trong trường hợp của mình, khi giẫm lên cái đinh mũ, kế tiếp sẽ là một số phản ứng nhất định (kêu “ui da”, rên rỉ, v.v.) và kèm theo một cảm giác cụ thể – đau đớn. Vì thế, tôi có thể cho rằng, khi người khác có phản ứng tương tự trước những kích thích tương tự, họ cũng cảm thấy đau. Khái quát hơn, tôi quan sát vô số những điều tương tự giữa tôi và những người khác, cả về sinh lý và hành vi, và rút ra từ những điều giống nhau đó rằng người khác cũng có tâm lý giống tôi.

Cách tư duy cảm tính thông thường (common sense) có sự hấp dẫn riêng của nó đối với vấn đề luận cú loại suy, hay luận cú dựa vào đặc điểm tương đồng (argument from analogy). Trong khả năng khó có thể xảy ra là khi được kêu gọi

Đánh nhau với cối xay gió⁽¹⁾

Thoạt nhìn, vấn đề những tâm trí của người khác có vẻ giống như trường hợp các triết gia đi tìm một vấn đề nào đấy mà tất cả những người khác thậm chí chưa hề nghĩ đến (trường hợp này không độc nhất, chỉ ước lượng chung chung thôi). Đúng là tất cả chúng ta (kể cả các triết gia, ít nhất là vì những lý do thực tiễn) đều cho rằng việc những người khác tận hưởng đời sống tinh thần và cảm xúc giống với mình là đương nhiên. Nhưng phủ nhận vấn đề triết học trên cơ sở đó là ta đã bỏ qua điểm mấu chốt. Không có ai cố gắng thuyết phục người khác rằng mọi người thật ra đều là zombie. Đúng hơn, những cách ta nghĩ về tinh thần và mối quan hệ của chúng với thể xác đã mở rộng đường cho *khả năng có zombie*. Và việc này nên khiến chúng ta nghiêm túc xem xét lại các quan niệm của mình về tinh thần.

Thuyết nhị nguyên của Descartes (xem *Vấn đề tinh thần-thể xác*, trang 42) đã chia rẽ sự kiện vật lý và sự kiện tinh thần trên bình diện siêu hình học; và việc thăm cách chia này là mảnh đất màu mỡ để thuyết hoài nghi về các tâm trí của người khác sinh sôi phát triển. Đây là một cơ hội tốt để xem xét một cách có phê phán thuyết nhị nguyên, ở Descartes hay ở nhiều biểu hiện của nó trong tôn giáo. Ngược lại, một trong những cách giải thích thú vị của thuyết duy vật lý về tinh thần là ở chỗ các sự kiện tinh thần có thể được giải thích đầy đủ, ít ra về nguyên tắc, bằng những sự kiện vật lý; và nếu cái tinh thần hòa tan vào cái vật lý thì giả thuyết về các zombie sẽ tiêu tan ngay lập tức. Điều này không nhất thiết khiến cho những cách giải thích duy vật lý trở nên đúng đắn, mà nó là bằng chứng cho thấy chúng đang đi đúng hướng. Theo đó, tập trung vào vấn đề các tâm trí của người khác có thể làm sáng tỏ những vấn đề khái quát hơn trong triết học tinh thần.

1. "Đánh nhau với cối xay gió" là một chi tiết trong tiểu thuyết *Don Quixote* của nhà văn Cervantes, trong đó nhân vật Don Quixote trông thấy cánh đồng cối xay gió và cho rằng đó là những tên khổng lồ đang khiêu chiến với mình. (ND)

“Nếu mối quan hệ giữa việc có một cơ thể người và một loại đời sống tinh thần nào đó là ngẫu nhiên như cách giải thích của Descartes về tinh thần đã hàm ý, thì đáng ra tôi sẽ hình dung ra cái bàn biết đau cũng dễ dàng như hình dung ra một người biết đau. Vấn đề là, dĩ nhiên, sự thực không phải như vậy.”

– Ludwig Wittgenstein, 1953.

tượng bạn phát hiện ra một con sò có ngọc và suy ra rằng mọi con sò đều có ngọc. Để giảm nguy cơ đưa ra kết luận sai, bạn cần kiểm tra một số lượng sò nhất định, nhưng đây chính là việc không thể tiến hành đối với trường hợp của tâm trí của người khác. Như Wittgenstein nói: “Làm sao tôi lại có thể khái quát hóa một trường hợp một cách vô trách nhiệm vậy nhỉ?”

Sự thiếu trách nhiệm trong việc rút ra kết luận dựa trên một trường hợp duy nhất sẽ giảm bớt nếu suy luận được đưa ra trong bối cảnh thông tin nền có quan hệ xác đáng với nó. Chẳng hạn, nếu ta nhận thấy viên ngọc chẳng dùng cho mục đích hữu dụng nào trong cấu trúc hoạt động của con sò hay giá trị thương mại của viên ngọc trái ngược với tính sẵn có của nó trong mọi con sò, ta sẽ ít có xu hướng rút ra những suy luận sai lầm từ một mẫu vật đơn lẻ.

là phải bảo vệ việc ta tin vào những tâm trí của người khác, có lẽ chúng ta sẽ tạo ra một hình thức biện minh nào đó theo những phân tuyến này. Đây là luận cứ quy nạp, đương nhiên (xem *Các hình thức luận cứ*, trang 162), nên nó không thể (và cũng không có ý định) cung cấp chứng cứ chắc chắn nào. Điều ấy cũng đúng đối với nhiều thứ khác mà ta cảm thấy mình tin là đúng.

Thường thì người ta phê phán luận cứ này ở chỗ nó đã suy diễn hay rút ra kết luận từ một trường hợp đơn nhất (tâm trí tôi). Chẳng hạn, hãy tưởng

Vấn đề tinh thần và ý thức hãy còn là điều bí ẩn, không

giống với bất cứ điều gì chúng ta quen thuộc, đến mức những điều nào có thể được tính là thông tin làm hậu cảnh có quan hệ xác đáng với nó cũng không hề rõ ràng. Trong chừng mực ấy, vấn đề tâm trí của người khác có thể được coi là biểu hiện khác của vấn đề tinh thần-thể xác có tính chất khái quát hơn. Nếu lý thuyết của chúng ta về tinh thần có thể làm sáng tỏ mối liên hệ giữa hiện tượng tinh thần và vật chất thì có thể hy vọng rằng những mối quan tâm của chúng ta về những tâm trí của người khác sẽ giảm bớt hoặc biến mất.

Ý niệm đọng lại

Có ai ngoài kia không?

12. Máy chém của Hume

“Trong mọi hệ thống đạo đức tôi từng thấy từ trước đến nay, tôi nhận thấy tác giả theo đuổi cách lý luận thông thường trong một khoảng thời gian và xác lập sự tồn tại của Thượng Đế, hay quan sát những việc làm của con người; rồi bỗng nhiên, tôi ngạc nhiên phát hiện ra, thay vì gặp cách nối thường thấy của các mệnh đề, “là” và “không là”, tôi chỉ toàn gặp những mệnh đề liên quan tới “nên” và “không nên”.

“... Sự thay đổi này là không thể cảm nhận được; tuy nhiên, nó là kết quả cuối cùng. Bởi ‘nên’, hoặc ‘không nên’, diễn đạt một quan hệ hay khẳng định mới mẻ nào đó, cần được quan sát và giải thích; và đồng thời, người ta cần đưa ra một lý do giải đáp cho điều có vẻ hoàn toàn không thể nhận thức được, tức cách thức mà mối liên hệ mới này có thể là một sự suy diễn từ những điều khác, hoàn toàn khác với nó.”

Trong trích đoạn nổi tiếng từ cuốn *Treatise of Human Nature* (tạm dịch: *Khảo luận về bản tính con người*), triết gia người Scotland, David Hume, với cách diễn

MỐC THỜI GIAN

k. 440 TCN

Miếng ăn
của người này...

1739

Máy chém của Hume
Thuyết đạo đức duy cảm

“Có lẽ điểm đơn giản nhất và quan trọng nhất về đạo đức học là thuần túy logic. Ý tôi muốn nói đến việc không thể rút ra các quy tắc đạo đức không lặp thừa... từ các mệnh đề về các sự kiện.”

– Karl Popper, 1948.

đạt súc tích quen thuộc của ông, đã đưa ra một định thức mẫu mực về vấn đề mà từ đó đến nay vẫn là một trong những câu hỏi trung tâm trong triết học đạo đức. Làm sao chúng ta có thể chuyển từ một mệnh đề *mô tả* về cách sự vật đứng trong thế giới (mệnh đề “là”) thành mệnh đề *định chuẩn* (prescriptive) nói cho chúng ta biết những việc cần phải làm (mệnh đề “nên”)? Hay nói ngắn gọn hơn, làm thế nào chúng ta suy từ “là” ra “nên”? Hume lập luận rằng chúng ta không thể làm vậy và nhiều nhà tư tưởng khác cũng đồng ý với ông, tin rằng “máy chém của Hume” (hay theo cách gọi chán ngắt là “quy luật Hume”) đã dứt khoát tách thế giới sự kiện ra khỏi thế giới giá trị.

Ngụy biện duy nhiên luận

Quy luật của Hume thường bị nhầm lẫn với một quan điểm có liên quan nhưng khác biệt do triết gia người Anh, G. E. Moore, đưa ra trong cuốn sách *Principia Ethica* (1903). Moore kết tội các triết gia thời trước đã mắc phải một lỗi mà ông gọi là “ngụy biện duy nhiên”, bao gồm việc *đồng nhất* các khái niệm đạo đức học với các khái niệm tự nhiên; vì thế mà “tốt” hay “thiện” (“good”)

1781

1785

Mệnh lệnh nhất quyết

Mục đích và phương tiện

chẳng hạn, được coi là *cùng nghĩa* với “khoái lạc”. Nhưng Moore lập luận rằng câu hỏi khoái lạc có đồng nghĩa với tốt không vẫn là một câu hỏi mở – một câu hỏi không ngớ ngẩn tí nào – cho nên *sự đồng nhất* chắc hẳn là một thao tác sai lầm.

Quan điểm cá nhân của Moore (ít có ảnh hưởng hơn nhiều so với lỗi được cho là nguy biện mà ông chỉ ra) cho rằng những thuật ngữ đạo đức học như “tốt” hay “thiện” là những thuộc tính “phi tự nhiên”, những thuộc tính đơn giản và không thể phân tích được, chỉ có thể tiếp cận được bằng một cảm thức luân lý đặc biệt được gọi là “trực giác”.

Để làm vấn đề thêm phức tạp, ngữ thức “nguy biện duy nhiên luận” đôi lúc được dùng để chỉ một lỗi sai hoàn toàn khác – được những người làm quảng cáo rất ưa thích: khẳng định rằng một cái gì đó là tự nhiên (hoặc không tự nhiên) là đủ để cho rằng nó tốt (hay tồi). Nạn nhân của các mầm bệnh tự nhiên đang được điều trị bằng các loại thuốc nhân tạo sẽ sẵn sàng làm chứng cho bản chất sai lầm của luận điểm này.

Giá trị trong thế giới phi giá trị

Vấn đề được Hume chỉ ra một phần đến từ hai sự xác tín mạnh mẽ nhưng xung đột nhau mà nhiều người trong số chúng ta có chung với nhau. Một mặt, chúng ta tin rằng mình đang sống trong một thế giới vật lý mà về nguyên tắc có thể được giải thích hoàn toàn bằng các định luật mà khoa học có thể khám phá được; một thế giới của sự kiện khách quan, nơi các giá trị bị loại trừ. Mặt khác, chúng ta cảm thấy việc đưa ra các phán đoán đạo đức, ví dụ như diệt chủng là hành vi sai trái, chính là đang phát biểu một điều gì đó đúng về thế giới; một điều chúng ta có thể biết và dù thế nào cũng đúng, bất kể chúng ta cảm nhận về nó như thế nào. Nhưng những quan điểm này dường như không còn thích hợp nếu ta chấp nhận quy luật của Hume; và nếu ta không thể đặt nền móng cho những sự đánh

Các chủ nghĩa đạo đức

Đạo đức học, hay triết học đạo đức, thường được chia làm ba mảng lớn. Ở cấp độ tổng quát nhất, **siêu-đạo đức học (meta-ethics)** nghiên cứu nguồn gốc hay cơ sở của đạo đức, gồm những câu hỏi như: theo bản tính của nó, đạo đức về cơ bản là chủ quan hay khách quan. **Đạo đức học quy phạm (normative ethics)** tập trung vào những tiêu chuẩn (hay quy phạm) đạo đức làm chỗ dựa cho hành vi đạo đức; vì thế, thuyết công lợi (utilitarianism) chẳng hạn, là một hệ thống quy phạm dựa vào tiêu chuẩn "lợi ích". Cuối cùng, cấp độ thấp nhất, **đạo đức học ứng dụng (applied ethics)** đưa lý thuyết triết học đến với những vấn đề thực tiễn như phá thai, trợ tử, chiến tranh chính nghĩa và việc đối xử với động vật. Các triết gia đã "dàn trận" các lập trường của mình về tất cả những vấn đề này và đưa ra nhiều chủ nghĩa khác nhau. Dưới đây là một phác thảo ngắn gọn về những lập trường đạo đức học thường gặp nhất.

- **Nhà tuyệt đối luận (absolutist)** cho rằng những hành động nào đó là đúng hoặc sai dù hoàn cảnh của chúng là thế nào đi nữa.
- **Người theo thuyết hậu quả (consequentialist)** cho rằng tính phải trái của các hành động có thể được xem xét thuần túy bằng cách quy chiếu đến tính hiệu quả của nó trong việc mang lại những kết quả hay sự tình mong muốn. Hệ thống hậu quả luận nổi tiếng nhất thuyết công lợi (xem *Cỗ máy trái nghiệm*, trang 102).
- **Người theo thuyết nghĩa vụ (deontologist)** cho rằng các hành động nào đó về nguyên tắc là đúng hoặc sai, dù hệ quả của chúng có là gì đi nữa; ý nghĩa cụ thể của hành động thường được gắn với ý định của tác nhân và ý niệm về nghĩa vụ và quyền. **Đạo đức học Kant** (xem *Mệnh lệnh nhất quyết*, trang 108) là hệ thống nghĩa vụ luận quan trọng nhất.

Các chủ nghĩa đạo đức

- **Người theo thuyết tự nhiên (naturalist)** tin rằng các khái niệm đạo đức học có thể được giải thích hoặc phân tích thuần túy bằng "các sự kiện tự nhiên" mà khoa học có thể phát hiện ra, thường xuyên hơn cả là những sự kiện liên quan đến tâm lý con người như khoái lạc.
- **Người theo thuyết phi nhận thức (non-cognitivist)** cho rằng đạo đức không phải vấn đề nhận thức, bởi việc luận bàn đạo đức không liên quan gì đến các sự kiện; thay vào đó, một phán đoán đạo đức thể hiện thái độ, cảm xúc, v.v. của người đưa ra phán đoán ấy. Thuyết duy cảm và thuyết định chuẩn là những ví dụ của lập trường phi nhận thức (xem *Thuyết đạo đức duy cảm*, trang 90).
- **Người theo thuyết khách quan (objectivist)** cho rằng các giá trị và thuộc tính đạo đức là một phần của "cấu tạo (hay kết cấu) của vũ trụ", tồn tại độc lập với bất kỳ người nào có thể lĩnh hội chúng; các mệnh đề đạo đức học không chủ quan hay liên quan đến bất kỳ điều nào khác, và chúng có thể đúng hoặc sai tùy theo việc liệu chúng có phản ánh đúng cách tồn tại của sự vật trong vũ trụ không. Thuyết khách quan cho rằng xét về mặt siêu hình học, các khái niệm đạo đức học là thực tồn, và vì thế phần nhiều song hành cùng thuyết duy thực luận lý.
- **Người theo thuyết chủ quan (subjectivist)** cho rằng giá trị không xuất phát từ thực tại bên ngoài mà từ niềm tin của ta về thực tại hay từ phản ứng cảm xúc của ta trước cái thực tại ấy. Luận điểm cho rằng giá trị có nguồn gốc từ cảm xúc chủ quan về cơ bản là tương đương với chủ nghĩa phi nhận thức (xem phần trên). Với quan điểm giá trị xuất phát từ niềm tin (lập trường nhận thức), người theo thuyết chủ quan cho rằng có những sự kiện đạo đức nhưng không cho rằng chúng có giá trị đúng sai một cách khách quan; một ví dụ về hình thức thuyết chủ quan này là **chủ nghĩa tương đối** (xem trang 81).

giá đạo đức trong thế giới phi giá trị được khoa học mô tả, rõ ràng chúng ta buộc phải dựa vào những xúc cảm và ưu ái của mình, phải nhìn vào chính bản thân để tìm kiếm nguồn gốc của những tình cảm đạo đức của chúng ta. Bản thân Hume ý thức được tầm quan trọng của phát hiện này và tin rằng nếu người ta chú ý đến lý thuyết này đúng mực thì “tất cả những hệ thống đạo đức thô lậu” sẽ sụp đổ. Khoảng cách không thể bắc cầu được về mặt logic giữa sự kiện và giá trị, mà Hume đã mở ra, khiến ta hoài nghi về chính vị thế của các phán đoán đạo đức học và vì thế nó là một trong những vấn đề trung tâm của triết học đạo đức.

Ý niệm đọng lại

Khoảng cách giữa “là” và “nên”

13. Miếng ăn của người này...

“Khi Darius làm vua xứ Ba Tư, ông cho vời những người Hy Lạp tình cờ có mặt trong triều đình đến và hỏi điều gì có thể khiến họ ăn xác người cha quá cố của mình. Họ trả lời rằng họ sẽ không làm vậy vì bất cứ món tiền nào trên thế gian. Sau đó, trước mặt những người Hy Lạp, và qua một thông ngôn, để họ có thể hiểu những gì những người khác nói, nhà vua hỏi một nhóm người Ấn ở một bộ lạc tên Callatae có tập tục ăn xác chết của cha mẹ mình, rằng điều gì có thể khiến họ hỏa thiêu xác người quá cố [đây là phong tục của người Hy Lạp]. Những người bộ lạc Callatae biểu lộ sự sợ hãi và cấm nhà vua nhắc đến hành động khủng khiếp như vậy.”

Vậy ai là người đúng, người Hy Lạp hay bộ lạc Callatae? Chúng ta có lẽ tái mặt một chút khi nghĩ đến cảnh ăn thịt cha mẹ mình, nhưng người Callatae cũng cảm thấy tương tự khi nghĩ đến việc hỏa thiêu cha mẹ họ. Sau cùng, chúng ta chắc hẳn sẽ đồng tình với Herodotus, nhà sử học Hy Lạp đã kể lại câu chuyện này, khi ông trích lại câu nói của Pindar với ý đồng tình: “Phép vua thua lệ làng.” Vấn đề không

MỐC THỜI GIAN

k. 440 TCN

1739

Miếng ăn của người này...

Máy chém của Hume
Thuyết đạo đức duy cảm

phải là phe này thì đúng và phe còn lại thì sai, ở đây không có “câu trả lời đúng”. Mỗi nhóm người có một quy tắc tập tục và truyền thống riêng; họ cư xử đúng theo những quy tắc đó và họ cũng viện đến hệ thống đạo lý ấy để bảo vệ tập tục tang lễ tương ứng của mình.

Trong trường hợp này, dường như người ta không thể khẳng định tuyệt đối cái gì là đúng về mặt đạo lý, dù theo cách này hay cách khác; nó là tương đối giữa các nền văn hóa và truyền thống của nhóm xã hội được xét đến. Và tất nhiên, ta không đếm xuể những ví dụ khác về sự đa dạng văn hóa ấy, cả về mặt lịch sử và địa lý. Chính từ những trường hợp thế này, các triết gia theo chủ nghĩa tương đối lập luận rằng nói chung, không có chân lý phổ quát hay tuyệt đối: tất cả những thẩm định và đánh giá đạo đức chỉ nên được đưa ra trong liên hệ với các chuẩn mực xã hội của nhóm người có liên quan.

Tôn trọng sự khác biệt

Chủ nghĩa tương đối đề nghị chúng ta coi những phán đoán đạo đức giống như những phán đoán thẩm mỹ. Về vấn đề sở thích, nhìn chung là không thỏa đáng khi nói đến sự sai lỗi: *de gustibus non disputandum* – “không nên tranh cãi về sở thích”. Nếu bạn nói bạn thích cà chua còn tôi thì không, chúng ta đồng ý khác biệt: một điều đúng với bạn nhưng

**“Ở bất cứ nơi đâu,
tại bất cứ thời đại nào,
đạo đức là gì cơ chứ?
Nó chỉ là điều mà
số đông tại đó, vào
lúc đó ưa chuộng,
còn thú vô đạo đức
là những điều họ
không thích.”**

– Alfred North Whitehead, 1941.

1781

Mệnh lệnh nhất quyết

1962

Sự thay đổi hệ hình

không đúng với tôi. Trong những trường hợp đó, sự thật đến từ chân thành: nếu tôi thành thực nói tôi thích một thứ gì đó, tôi không thể sai – điều đó là đúng (với tôi). Vậy theo phép loại suy này, nếu chúng ta (với vai trò một xã hội) đồng ý với việc tử hình, điều đó là đúng về mặt đạo đức (với chúng ta). Và cũng giống như khi chúng ta không cố thuyết phục người khác đừng thích cà chua nữa hay chỉ trích việc họ thích cà chua, việc thuyết phục hay phê bình người khác là không phù hợp về đạo đức. Trong thực tế, tất nhiên, đời sống đạo đức của chúng ta có nhiều tranh cãi và chỉ trích, và ta có thói quen đưa ra luận điểm gay gắt về những vấn đề như tử hình. Chúng ta thậm chí có vấn đề với *chính mình* theo thời gian: tôi có thể thay đổi quan điểm đối với một vấn đề đạo đức và tất cả chúng ta có thể thay đổi lập trường về những vấn đề như chế độ nô lệ chẳng hạn. Một nhà tương đối luận triệt để sẽ phải nói rằng một điều đúng với vài người nhưng không đúng với những người khác, hoặc chỉ đúng với tôi (hoặc chúng ta) vào thời điểm này chứ không trong thời điểm khác. Và trong trường hợp của những vấn đề như chế độ nô lệ, hủ tục cắt âm vật phụ nữ, giết trẻ sơ sinh hợp pháp, v.v., quan điểm này có lẽ là một viên thuốc đắng khó nuốt đối với những người theo chủ nghĩa tương đối.

Thất bại của chủ nghĩa tương đối trong việc xem xét nghiêm túc các phương diện rất đặc trưng cho đời sống đạo đức của chúng ta thường được coi là cú đánh quyết định vào luận đề này, nhưng các nhà tương đối luận có thể cố gắng xoay trở nó thành lợi thế cho mình. Có thể, họ sẽ lập luận rằng chúng ta không nên phán xét và chỉ trích người khác. Thật vậy, bài học từ câu chuyện về người Hy Lạp và bộ lạc Callatae là chúng ta cần bao dung với người khác hơn, cởi mở hơn, ứng xử tế nhị hơn với phong tục, tập quán khác. Mô hình luận cứ này đã dẫn đến việc nhiều người liên tưởng chủ nghĩa tương đối với sự cởi mở và bao dung; và ngược lại, những người phi-tương đối luận được mô tả là thiếu khoan dung và kiên nhẫn với những tập

quán khác với họ. Ở mức độ cực đoan, nó dẫn tới bức tranh về gã đế quốc chủ nghĩa văn hóa phương Tây đầy lòng kiêu ngạo đang áp đặt quan điểm của hắn lên những người khác, tức những người bị coi là dốt nát mê muội. Nhưng đây là một bức tranh biếm họa: thực tế, không có sự xung khắc nào giữa việc có quan niệm nhìn chung là khoan dung với mọi sự và việc cho rằng, trong một số vấn đề, người khác hay nền văn hóa khác đã sai lầm. Quả thực, sự thất vọng mà nhà tương đối luận đang phải đối mặt đó là chỉ có nhà phi-tương đối luận mới là người có thể coi khoan dung và nhạy cảm văn hóa là những đức hạnh phổ quát! (xem trong khung)

Bàn về chủ nghĩa tương đối

Chủ nghĩa tương đối mạnh hay triệt để cho rằng mọi phán đoán (đạo đức hay bất cứ thứ gì khác) đều là tương đối và nhanh chóng đẩy chính nó vào vòng. Phán đoán phát biểu rằng mọi phán đoán đều là tương đối tự nó có phải là tương đối không? Đúng, nó phải như vậy để nó không rơi vào mâu thuẫn với chính mình; nhưng nếu như thế thì điều đó có nghĩa là các phán đoán của tôi cũng sẽ là tuyệt đối *đối với tôi* nếu chúng phát biểu rằng mọi phán đoán đều là tuyệt đối. Và sự thiếu mạch lạc này nhanh chóng lan sang mọi thứ khác. Các nhà tương đối luận không thể nói rằng việc chỉ trích những tập tục văn hóa của các xã hội khác luôn sai trái, bởi đó có thể là việc đúng *đối với tôi*. Và họ cũng không thể một mực cho rằng khoan dung và cởi mở luôn là việc nên làm, vì triệt tiêu mọi dấu hiệu bất đồng ý kiến cũng có thể là điều đúng *đối với* kẻ chuyên quyền nào đó. Nhìn chung, các nhà tương đối luận không thể giữ vững giá trị hiệu lực của lập trường của chính mình một cách nhất quán và không có thói đạo đức giả được. Bản tính tự bác bỏ mình của chủ nghĩa tương đối đang phát triển mạnh được Plato phát hiện ra lúc nó còn mới phôi thai. Ông nhanh chóng chỉ ra sự thiếu nhất quán trong lập trường tương đối luận của biện sĩ Protagoras (trong đối thoại *Protagoras*). Bài học rút

Bàn về chủ nghĩa tương đối

ra từ tất cả những điều này là sự thảo luận thuần lý phụ thuộc vào việc chia sẻ *một* nền tảng chung *nào đó*; chúng ta phải đồng tình về *một điều gì đó* để có được chân lý chung nào đó, để giao tiếp một cách có nghĩa. Nhưng chính nền tảng chung này lại bị chủ nghĩa tương đối triệt để phủ nhận.

Có được sự hiểu biết trong viễn tượng

Tính phi lý của chủ nghĩa tương đối trong trạng thái phát triển đầy đủ của nó và nguy cơ nó trở thành câu bùa chú chính trị (xem các hộp) có nghĩa là những thức nhận (insights) được đưa ra bằng một hình thức chủ nghĩa tương đối ôn hòa hơn đôi khi bị bỏ qua. Bài học quan trọng nhất mà chủ nghĩa tương đối mang lại là bản thân sự hiểu biết là có tính viễn tượng: cái nhìn của chúng ta về thế giới luôn đến từ một điểm nhìn nhất định; không có điểm nhìn bên ngoài nào ưu việt hơn mà ta có thể quan sát thế giới “đúng như chính nó” hay “như nó vốn dĩ”. Luận điểm này thường được giải thích bằng những sơ đồ hay khung khái niệm: nói một cách đơn giản, chúng ta chỉ có thể có được sự hiểu biết về thực tại từ bên trong khung khái niệm của riêng mình, vốn được quy định bởi một phức hợp gồm nhiều yếu tố, trong đó có văn hóa và lịch sử. Nhưng thực tế là chúng ta không thể đi ngược lại, hay thoát ra ngoài, khung khái niệm đặc thù của riêng mình và có một quan điểm khách quan về mọi vật – “cái nhìn của Thượng Đế” – không có nghĩa ta không thể biết được điều gì hết. Một viễn tượng phải là viễn tượng về *điều gì đó* và bằng cách chia sẻ, so sánh những viễn tượng khác nhau, ta có thể kỳ vọng nêu bật được những niềm tin đa dạng của mình và đạt được một bức tranh đầy đủ hơn, tròn trịa hơn và sống động hơn về thế giới. Viễn cảnh dễ chịu này ngụ ý rằng tiến

Cái gì cũng được?

"Ngày nay, nhiệm vụ giáo dục gặp phải một trở ngại đặc biệt, tuy âm ỉ nhưng hết sức nguy hại, đó là trong mọi ngóc ngách của đời sống văn hóa và xã hội của chúng ta đều có sự hiện diện của chủ nghĩa tương đối. Đây là thứ học thuyết cho rằng chẳng có gì là rạch ròi cả, chỉ có cái tự ngã và những ham muốn của nó là tiêu chuẩn tối hậu. Và dưới lớp vỏ bọc tự do, tư tưởng này cầm tù mỗi người vì nó chia tách con người ra khỏi nhau, nhốt từng người vào trong cái tự ngã của họ – Giáo hoàng Benedict XVI, tháng Sáu 2005.

Trong vài thế kỷ vừa qua, ý niệm về chủ nghĩa tương đối giữ vị trí quan trọng trong chính trị và xã hội đến mức ý nghĩa nguyên bản của nó đã phai nhạt đi quá nhiều.

Từ ý niệm rằng không có chân lý tuyệt đối – "mọi thứ đều tương đối" – nó đã bị suy diễn thành mọi thứ đều có giá trị như nhau và vì thế "sao cũng được". Ít ra, có một sự thật là lối lập luận như thế được các lực lượng phản động khác nhau, trong đó có cả những bộ phận của Giáo hội Công giáo, vốn là những người coi sự ảnh hưởng rộng rãi của chủ nghĩa tương đối trên thế giới là nguồn gốc của suy đồi đạo đức (đặc biệt là về tình dục) và chia rẽ xã hội. Mặt khác, có những người theo chủ nghĩa tự do cá nhân lại sẵn lòng lờ đi logic và biến nguyên lý "gì cũng được" thành thần chú chính trị của mình. Thế nên mới có các hàng ngũ: phía này thì hân hoan, phía kia thì kinh sợ, và co mình ở giữa là chủ nghĩa tương đối.

trình hướng tới sự thông hiểu (understanding) phải được tạo ra thông qua sự cộng tác, giao tiếp và trao đổi các ý niệm và quan điểm: một di sản rất tích cực của thuyết tương đối.

Ý niệm đọng lại

Có phải tất cả đều tương đối?

14. Thuyết điều lệnh thần linh

Những câu hỏi về đúng và sai, tốt và xấu, đức hạnh và thói xấu là những thứ có thể sẽ khiến ta mất ngủ: phá thai, cái chết nhân đạo, nhân quyền, đối xử với động vật, nghiên cứu tế bào gốc, v.v., một danh sách bất tận những vấn đề hóc búa và căng thẳng. Hơn bất cứ lĩnh vực nào khác, đạo đức học khiến ta có cảm tưởng như một bãi mìn, một lãnh địa nguy hiểm nơi bạn có thể giẫm phải mìn bất cứ lúc nào, mỗi một cú sẩy chân bạn phải trả bằng sinh mệnh.

Tuy nhiên, nghịch lý thay, đối với nhiều người, việc đánh giá đạo đức xem ra giống như tản bộ trong công viên. Hàng triệu người nghĩ rằng đạo đức không thể tách rời tôn giáo: điều này hay điều kia đúng hay sai vì một lý do đơn giản là Thượng Đế (hay thần linh) đã quy định thế; tốt là tốt còn xấu là xấu vì Thượng Đế đã nói như vậy.

Trong cả ba “tôn giáo của Thánh Kinh” – Do Thái giáo, Kitô giáo và Islam giáo – hệ thống đạo đức được

MỐC THỜI GIAN

k. 375 TCN

1670

Thuyết điều lệnh thần linh

Đức tin và lý trí

“Không đạo lý nào có thể dựa vào quyền uy được, dù đó là quyền uy của đáng linh thiêng.”

– A. J. Ayer, 1968.

đặt trên cơ sở của “điều lệnh thần linh” [hay “điều lệnh của Thượng Đế”]: Thượng Đế ra điều lệnh, con người phải tuân theo; Thượng Đế đặt ra cho những kẻ thờ phụng mình bộ các huấn điều đạo đức; hành vi đức hạnh đòi hỏi phải có sự tuân phục, trong khi đó sự bất tuân phục là tội lỗi. Có chắc chắn là một bộ luật các quy tắc đạo đức như thế, do chính tay Thượng Đế ký tên, xua đi những lo lắng mà lối giải thích chủ quan luận về đạo đức đã gây ra – mỗi ngò vực ác ý rằng chính chúng ta đang chế ra những quy tắc ấy trong quá trình sống?

Song đề của Euthyphro

Nếu Thượng Đế không tồn tại thì lý thuyết điều lệnh thần linh lập tức đổ sập (xem khung trang 86); nhưng dù có thừa nhận có Thượng Đế đi nữa thì vẫn có một số vấn đề nghiêm trọng đe dọa lý thuyết này. Trong đó, nghiêm trọng nhất có lẽ là song đề của Euthyphro được Plato đặt ra lần đầu tiên trong sách đối thoại *Euthyphro* của ông từ 2.400 năm trước. Plato thuật lại lời của Socrates tranh luận cùng một chàng trai trẻ tên Euthyphro về bản chất của sự sùng kính. Họ đồng tình rằng sùng kính là “bất kỳ điều gì chư thần yêu thích”, nhưng

1739

Máy chém của Hume
Thuyết đạo đức duy cảm

1958

Tốt hơn mong đợi

Tìm hiểu ý nghĩa “Các điều lệnh thần linh”

Bên cạnh song đề Euthyphro, một khó khăn nghiêm trọng khác đối với những ai đặt đạo đức trên cơ sở của điều lệnh của Thượng Đế là các văn bản tôn giáo khác nhau, tức những phương tiện chính yếu chuyển tải ý muốn của Thượng Đế đến với con người, chứa nhiều thông điệp mâu thuẫn và/hoặc không thể chấp nhận được.

Lấy một ví dụ ai cũng biết trong Kinh Thánh, sách Lê-vi ký (20:13) viết rằng: “Nếu một người đàn ông ăn nằm với một người đàn ông khác như thể ngủ với phụ nữ, cả hai người họ đều đòi bại; chắc chắn họ sẽ phải chết; máu của họ phải đổ trên người họ.” Nếu Kinh Thánh là lời của Thượng Đế và lời của Thượng Đế quyết định điều gì là đạo đức, thì việc tử hình những người đồng tính nam được phê chuẩn về mặt đạo đức. Nhưng đa số ngày nay sẽ xem quan điểm đó là ghê tởm về mặt đạo đức và trong trường hợp nào, nó cũng thiếu nhất quán với những quy tắc nằm ở đâu đó trong Kinh Thánh (hiển nhiên nhất là quy tắc không sát sinh). Rõ ràng, việc dùng quan điểm của Thượng Đế để tạo ra một hệ thống đạo đức có thể được chấp thuận rộng rãi và có tính mạch lạc nội tại là một thách thức đối với lý thuyết điều lệnh thần linh.

rồi Socrates đặt ra một câu hỏi mấu chốt: Có phải điều sùng kính là sùng kính bởi vì chúng được chư thần yêu thích, hay chúng được chư thần yêu thích bởi vì chúng là sùng kính? Chính tình huống tiến thoái lưỡng nan này (thường được diễn tả bằng ngôn ngữ độc thần luận) là cái bẫy lý thuyết điều lệnh thần linh mắc phải.

Vậy, có phải cái thiện là thiện bởi vì Thượng Đế quy định nó là thiện, hay Thượng Đế làm vậy bởi vì nó là điều thiện? Cả hai vế này đều không thể chấp nhận được đối với người theo thuyết điều lệnh thần linh. Xét về thứ nhất: giết người (chẳng hạn) là sai trái vì Thượng Đế đã răn dạy như vậy, nhưng mọi

Mất hiệu lực?

Mối nguy lớn nhất mà lý thuyết điều lệnh thần linh gặp phải là nguy cơ mất đi đáng thiêng liêng ra lệnh: ta không thể bị những luận điểm được đưa ra để chứng minh sự tồn tại của Thượng Đế thuyết phục hoàn toàn và ta có thể không được hưởng lợi từ đức tin (xem *Đức tin và lý trí*, trang 258). Không nản lòng, những người ủng hộ thuyết này khéo léo biến mỗi nguy thành ưu thế, dùng nó như *một luận cứ chứng minh* cho sự tồn tại của Thượng Đế:

1. Có cái gì đó, như đạo đức chẳng hạn – ta có những chuẩn mực/mệnh lệnh đạo đức.
2. Thượng Đế là ứng viên duy nhất cho vị trí người tạo chuẩn mực/người ra lệnh. Vì thế...
3. Thượng Đế phải tồn tại.

Tuy nhiên, kiểu lập luận này khó mà thắng được đối phương. Tiền đề thứ nhất hàm ý rằng đạo đức về bản chất là thứ gì đó tồn tại độc lập với loài người, tức là coi một trong những vấn đề cơ bản nhất đang tồn tại đã được giải quyết. Và thậm chí nếu cho đạo đức tồn tại độc lập với chúng ta đi nữa thì tiền đề thứ hai sẽ phải hứng đòn công kích của Euthyphro.

việc hản đã diễn ra theo một cách khác. Thượng Đế có thể đã phán rằng giết chóc là bình thường hay thậm chí là nghĩa vụ nữa, và nó hản là như thế chỉ vì Thượng Đế nói vậy. Với cách hiểu này, sự tuân phục tôn giáo này chỉ cho thấy việc mù quáng tuân theo thế lực chuyên quyền. Vậy thì cách vế thứ hai có ổn hơn không? Cũng không hẳn. Nếu Thượng Đế tuyên bố một điều là thiện bởi vì nó là thiện, rõ ràng tính thiện của nó độc lập với Thượng Đế. Trong tình huống tốt nhất, vai trò của Thượng Đế là của một sứ giả đạo đức, truyền đi các mệnh lệnh đạo đức chứ không phải là ngọn nguồn của đạo đức. Vậy thì ta có thể đi

**“Điều sùng kính
được chư thần
yêu thích vì
nó là sùng kính,
hay nó là sùng kính
vì được chư thần
yêu thích?”**

– Plato, 375 TCN.

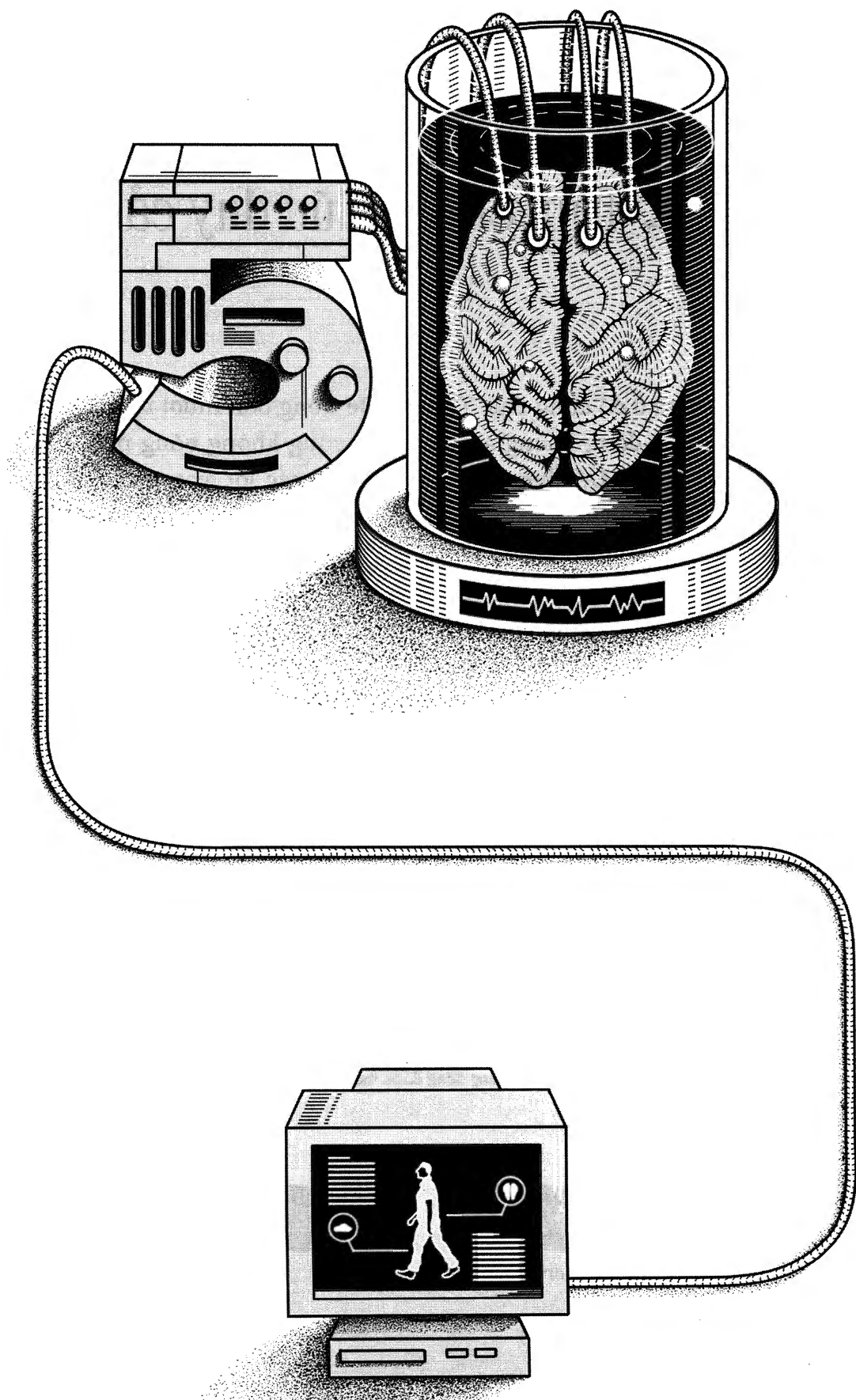
thắng tới gốc rễ và vui vẻ bỏ qua người đưa tin. Ít nhất thì trong vai trò của người kiến tạo đạo đức, Thượng Đế là người thừa. Vì thế trong vấn đề đạo đức, hoặc Thượng Đế độc đoán, hoặc Người không có can hệ gì cả. Đây đều là những lựa chọn không dễ dàng đối với những người muốn Thượng Đế là người bảo hộ hoặc thừa nhận đạo lý của mình.

Một phản biện thường gặp chống lại song đề Euthyphro là khẳng định “Thượng Đế là thiện lành” và do đó, Người ắt sẽ không dạy điều ác. Nhưng lập luận này có nguy cơ rơi vào vòng luẩn quẩn và thiếu nhất quán. Nếu “thiện” đồng nghĩa với “do Thượng Đế răn dạy” thì câu “Thượng Đế là thiện lành” hầu như là vô nghĩa – giống như “Thượng Đế là đồng nhất với những gì Người chỉ dạy”.

Có lẽ cách nói có triển vọng hơn là “Thượng Đế là (đồng nhất với) (sự) thiện” và vì thế, mệnh lệnh của Người chắc chắn sẽ tốt. Nhưng nếu Thượng Đế và sự thiện là một và chỉ là một thì câu “Thượng Đế là thiện lành” trở nên hoàn toàn ngớ ngẩn: chẳng thêm chút ánh sáng nào và ta chỉ quanh quẩn trong vòng tròn; có lẽ đây là ví dụ về sở thích di chuyển theo những cách bí ẩn của Thượng Đế.

Ý niệm đọng lại

Vì Thượng Đế dạy thế



15. Thuyết đạo đức duy cảm

Và Moses ở đó cùng Đức Thượng Đế trong bốn mươi ngày và bốn mươi đêm, không ăn bánh mì, cũng không uống nước. Đức Thượng Đế chép trên hai bảng đá các lời giao ước, tức mười điều răn:⁽¹⁾

“Hoorah! Không có Thượng Đế nào khác trước ta.

“Boo! Không được tạc tượng, vẽ hình bất cứ vật gì⁽²⁾

(thêm 2 điều phải làm (hoorah) và 5 điều cấm (boo) nữa; và rồi...)

“Ê ề! Không được thêm muốn nhà người ta, không được ham muốn vợ người ta, tôi trai tớ gái, con bò, con lừa hay bất cứ vật gì thuộc về người ta.”

Theo thuyết duy cảm, hay còn gọi là “thuyết boo/ hoorah”, Thượng Đế đã nói vậy. Theo cách diễn tả này, chủ nghĩa duy cảm có vẻ không giống một nỗ

1. Trích Kinh Thánh, Xuất Ê-díp-tô ký, câu 34. (ND)

2. Vì Đức Thượng Đế là thần thánh nên không cần con người phải tạo ra một hình ảnh vật lý về ngài. Không có hình ảnh nào mà con người tạo ra xứng đáng với sự thờ phụng; chỉ duy Đức Thượng Đế Trời chân thật là xứng đáng được thờ phụng. (ND)

MỐC THỜI GIAN

k. 375 TCN

Thuyết điều lệnh thần linh

k. 30

Quy tắc vàng

lực thật sự nghiêm túc để mô tả ý nghĩa của những quy tắc đạo đức – và cảm giác này được củng cố một cách chắc chắn bằng biệt danh mỉa mai “boo/hoorah”. Tuy nhiên, trên thực tế, thuyết đạo đức duy cảm là một tư tưởng có ảnh hưởng lớn cùng một lịch sử khác biệt. Nó được thúc đẩy bởi những mối quan ngại sâu sắc về những điều dường như là những hiểu biết rất phổ thông về đời sống đạo đức của chúng ta.

Sự chuyển dịch sang thuyết chủ quan

Có nhiều loại sự kiện khác nhau trong thế giới và đều đúng một cách khách quan, tức các sự kiện mà chân lý của chúng không phụ thuộc vào chúng ta. Một số là sự kiện khoa học, mô tả các sự biến, quá trình và quan hệ vật lý; một số là sự kiện đạo đức, mô tả mọi điều đúng sai, tốt xấu trong thế giới. Bức tranh như vậy có vẻ hợp lý với lẽ thường, nhưng đối với các triết gia, nó lại kém hấp dẫn hơn nhiều.

Thử xét một sự kiện được cho là đạo đức: sát sinh là sai trái. Ta có thể mô tả chi tiết một hành vi sát sinh, trích dẫn đủ loại sự kiện vật lý và tâm lý để giải thích lý do tại sao ta sát sinh và sát sinh như thế nào. Nhưng ta đang thêm vào bức tranh những thuộc tính hay phẩm chất nào nữa để quy sự sai trái cho việc

“Không có điều gì là xấu hay tốt, nhưng suy nghĩ của chúng ta khiến chúng thành ra như vậy.”

– William Shakespeare,
k. 1600.

1739

Thuyết đạo đức duy cảm
Máy chém của Hume
Khoa học và nghệ thuật khoa học

1974

Là đời thì như thế nào?

Lý tính, nô lệ của đam mê

Triết gia người Scotland David Hume là nguồn cảm hứng chủ đạo cho những hình thức hiện đại của thuyết đạo đức chủ quan. Trong cuốn *Treatise of Human Nature* (tạm dịch: *Luận về bản tính con người*), ông đã đưa ra lời biện minh nổi tiếng cho một diễn giải chủ quan luận về đạo đức:

“Hãy chọn ra bất kỳ hành động được coi là xấu xa nào. Như cố ý sát nhân chẳng hạn. Hãy khảo sát nó thật kỹ lưỡng xem bạn có thể phát hiện ra vấn đề sự kiện (matter of fact), hay sự hiện hữu thực tồn nào mà bạn gọi là xấu xa không. Bất kể bạn làm thế nào, bạn sẽ chỉ nhận thấy những đam mê, động cơ, ý muốn và ý nghĩ. Không có vấn đề sự kiện nào khác trong trường hợp này. Cái xấu xa này hoàn toàn vượt khỏi tay bạn khi bạn xem xét nó. Bạn sẽ không bao giờ tìm ra nó cho đến khi bạn hướng sự phản tư ấy về bản thân và cảm thấy dâng lên trong lòng sự phản đối dành cho hành động ấy. Đây là vấn đề sự kiện; nhưng nó ‘là đối tượng của cảm xúc, không phải của lý trí. Nó nằm ở bên trong bạn, chứ không phải ở đối tượng’.”

Theo diễn giải của Hume về hành động đạo đức, về bản chất, tất cả con người tuân theo một “cảm thức luân lý” hoặc “sự đồng cảm”, về cơ bản là khả năng chia sẻ những cảm xúc hạnh phúc hoặc đau khổ với người khác. Và chính cảm xúc này, chứ không phải lý trí, đem đến động lực cho những hành động đạo đức của chúng ta. Lý trí là cần thiết để hiểu được hậu quả của các hành động và để lên kế hoạch một cách hợp lý hòng đạt được mục tiêu đạo đức. Nhưng bản thân lý trí là trợ li không thể đem lại bất kỳ động lực nào cho hành động: theo câu nói nổi tiếng của Hume thì “lý trí là, và chỉ nên là nô lệ của đam mê”.

sát sinh? Về cơ bản, ta đang nói rằng sát sinh là một loại hành vi chúng ta *không nên* làm – tức là trong tất cả những điều khác nữa mà ta có thể thật sự nói về sát sinh, sát sinh có một thuộc tính

thuộc về bản chất là “không nên được thực hiện”. Sự tuyệt đối kỳ dị của việc tìm ra một tính chất như thế trong thế giới (giả sử là thế giới phi giá trị theo mô tả của khoa học, xem trang 198) đã khiến nhiều triết gia đề nghị rằng chúng ta nên thay thế ý niệm về những thuộc tính đạo đức khách quan đang tồn tại trong thế giới bằng một dạng phản ánh chủ quan về mọi vật.

Thuyết định chuẩn

Chỉ trích thường thấy nhất đối với thuyết duy cảm là nó không nắm bắt được logic của diễn ngôn đạo đức, các mô hình lập luận và luận cứ thuần lý làm cơ sở cho nó. Thành công trong khía cạnh này lại được coi là một trong những khuyến cáo chủ yếu mà một lý thuyết chủ quan luận đối lập của nó, gọi là thuyết chuẩn định (prescriptivism), gắn chặt với triết gia người Anh R.M. Hare. Lấy xuất phát điểm từ sự thấu triệt cho rằng những quan điểm đạo đức có yếu tố mệnh lệnh – chúng bảo ta phải làm gì hay cư xử như thế nào – thuyết định chuẩn đề xuất rằng bản chất của các quan điểm đạo đức chính là chỉ dẫn cho hành động; nói rằng giết người là sai đồng nghĩa với việc đưa ra và chấp nhận mệnh lệnh: “Không được giết người!” Theo diễn giải của Hare, điểm nổi bật của những đánh giá đạo đức khiến chúng khác với những dạng mệnh lệnh khác là tính “có thể phổ quát hóa”: nếu tôi đưa ra một mệnh lệnh đạo đức, như vậy tôi đã tận tâm tin rằng bất kỳ ai trong những hoàn cảnh tương tự cũng nên tuân theo điều lệnh đó (kể cả tôi). (Ví dụ, tôi phải tuân theo những quy tắc vàng, xem trang 114). Chủ nghĩa duy quy định đề xuất rằng sự bất đồng đạo đức là tương đương với việc đưa ra những mệnh lệnh mâu thuẫn; sự thiếu nhất quán và do dự được giải thích là do có nhiều mệnh lệnh khác nhau, tất cả không thể tuân thủ đồng thời. Như vậy, chủ nghĩa duy quy định hiển nhiên chấp nhận nhiều bất đồng và tranh luận hơn chủ nghĩa duy cảm, mặc dù nhiều người vẫn thắc mắc liệu nó có thật sự phản ánh được toàn bộ mức độ phức tạp của vấn đề đạo đức hay không.

Từ mô tả đến biểu hiện

Theo quan niệm chủ quan luận ngày thơ, những khẳng định mang tính đạo đức chỉ đơn giản là những mô tả hay tường thuật cảm xúc của chúng ta về cách mọi thứ diễn ra trong thế giới. Vậy nên khi tôi nói “Giết người là sai”, đơn giản là tôi đang nói ra sự phản đối của tôi (hay có lẽ là của cộng đồng tôi) với việc đó. Nhưng việc này lại quá đơn giản. Nếu tôi nói “Giết người là đúng” và câu này mô tả chính xác cảm xúc của tôi thì nó cũng trở thành đúng. Sự bất đồng về đạo đức dường như không thể xảy ra. Chúng ta cần một diễn giải khúc chiết hơn.

Thuyết duy cảm (hay thuyết biểu hiện) – thuyết *boo/ hoorah* – là một hình thức tinh tế hơn của thuyết chủ quan, nó gợi ý rằng các phán đoán đạo đức không phải là sự mô tả hay tường thuật cảm xúc của chúng ta về thế giới mà là biểu hiện của những cảm xúc này. Vì thế, khi đưa ra một phán đoán đạo đức, ta đang diễn tả một phản ứng cảm xúc – sự tán thành (“*hoorah!*”) hoặc phản đối (“*boo!*”). “Giết người là sai” là một biểu hiện của sự phản đối của chúng ta (nói “*boo*” với việc giết người); “nói thật là tốt” là một biểu hiện của sự đồng tình (nói “*hoorah!*” với việc thành thật).

Vấn đề lớn mà các nhà duy cảm gặp phải là phải liên kết lý thuyết của họ với cách ta thực sự nghĩ và thực hành diễn ngôn đạo đức. Diễn ngôn này giả định một thế giới bên ngoài gồm những giá trị khách quan: ta bàn luận và tranh cãi về những vấn đề đạo đức; ta viện đến những sự kiện đạo đức (và cả các lĩnh vực khác) để xác định những điều đó; ta đưa ra các tuyên bố đạo đức có thể đúng hoặc sai; và có những chân lý đạo đức ta có thể sẽ biết. Nhưng theo nhà duy cảm, không có vấn đề đạo đức nào để biết cả, chúng ta không hề đưa ra những khẳng định mà chỉ thể hiện cảm xúc của mình, và những thể hiện đó tất nhiên không thể đúng hoặc sai. Nhà duy cảm có thể chấp nhận

để các thảo luận và những sự bất đồng ý kiến diễn ra trên những niềm tin nền và bối cảnh hành động của chúng ta, nhưng khó mà bổ sung để biến chúng thành quan niệm thông thường của chúng ta về tranh luận đạo đức. Đường như còn thiếu sự liên kết logic giữa chính những khẳng định

đạo đức, và lập luận đạo đức có vẻ không khác gì những lời hoa mỹ, nói theo cách mỉa mai thì đạo đức giống như quảng cáo.

Câu trả lời vững chắc cho vấn đề này đơn giản là cần rằng chịu đựng: đúng vậy, nhà duy cảm có thể nói lý thuyết này không phù hợp với những giả định thông thường của chúng ta, nhưng đó là vì những giả định, chứ không phải lý thuyết, là sai. Theo cái được gọi là “lý thuyết sai” này, những diễn ngôn thông thường đơn giản là sai lầm vì nó dựa trên những sự kiện đạo đức khách quan không thật sự tồn tại. Đã có nhiều nỗ lực nhằm kéo bức tranh duy cảm luận đến gần hơn với diễn ngôn đạo đức có vẻ duy thực; nhưng với nhiều người, khoảng cách này vẫn quá lớn và những cách tiếp cận khác đã được đưa ra. Phương án thay thế quan trọng nhất trong số đó có lẽ là thuyết định chuẩn (xem trong khung trang 93).

“Tôi không có cách nào bác bỏ những luận cứ ủng hộ cho tính chủ quan của các giá trị đạo đức, nhưng tôi thấy mình không có khả năng tin rằng điều sai trái duy nhất đối với sự tàn ác vô đạo đức là tôi không thích nó.”

– Bertrand Russell, 1960.

Ý niệm động lại

Biểu hiện các phán đoán đạo đức

16. Mục đích và phương tiện

Thầy Quelch không hoàn toàn chắc chắn liệu cá mập có môi hay không, và nếu có thì chúng có thể liếm môi không; nhưng ông không hề nghi ngờ việc nếu chúng có môi và có thể liếm môi thì đó chính là việc chúng đang làm lúc này. Khinh khí cầu đang rơi mỗi lúc một nhanh xuống biển và ông có thể thấy rõ nhiều cái vây của những con vật chò mồi đang háo hức lao trong nước...



Một chiếc máy bay chở 120 hành khách bị va chạm mạnh ngoài tầm kiểm soát và lao xuống một khu vực có mật độ dân số cao. Không có thời gian di tản khu vực và tác động của vụ rơi máy bay chắc chắn sẽ khiến cả nghìn người thiệt mạng. Cách duy nhất là bắn hạ chiếc máy bay. Bạn có làm như vậy không?

... Quelch biết chỉ 2 phút nữa là ông và những học trò trường Greyfriars sẽ thành mồi cá mập – trừ phi họ có thể vút thêm các túi dần. Nhưng họ đã trút tất cả ra khỏi giỏ, giỏ chỉ còn lại Quelch và sáu cậu bé. Rõ ràng là chỉ có Bunter là đủ nặng để cứu vãn tình hình. Thật đen đủi cho cậu Cú Mập của lớp chuyển tiếp, nhưng thật sự không còn cách nào khác...

MỐC THỜI GIAN

k. 1260

Làm và không làm
Chiến tranh chính nghĩa

1739

Máy chém của Hume

1781

Mệnh lệnh nhất quyết

“Ôi khi gió... ôi thật đấy à, các người... nhìn này, nếu các người dám động vào tôi thì tôi sẽ... Á á á....!”

Giả sử thầy Quelch phán đoán hoàn toàn chính xác tình hình. Như vậy chỉ có hai lựa chọn: cả sáu cậu bé (trong đó có Bunter) và thầy Quelch rơi xuống biển rồi bị cá mập xé xác; hoặc chỉ mỗi Bunter bị đẩy xuống biển làm mồi cho cá. Trừ việc bị đẩy ra khỏi khinh khí cầu không mấy dễ chịu thì kết cục của Bunter không khác nhau là bao, vì đằng nào cũng chết; nhưng nếu đẩy Bunter, thầy Quelch có thể tự cứu lấy mình và cả năm cậu bé còn lại. Vậy thì việc thầy ấy hy sinh Bunter có đúng không? Liệu kết quả (cứu được vài mạng người vô tội) có bào chữa được cho phương tiện (lấy đi một mạng người vô tội)?

“Mục đích có thể biện minh cho phương tiện miễn là có cái gì đó biện minh cho mục đích.”

– Leon Trotsky, 1936.

Sự phân chia đạo đức

Những quyết định liên quan tới sự sống và cái chết hiển nhiên không chỉ tồn tại trong tiểu thuyết. Ngoài đời thực, đôi khi người ta rơi vào tình huống cần phải định đoạt giữa việc để cho một hoặc vài người vô tội chết, hoặc thậm chí phải giết họ, nhằm cứu một vài hay nhiều sinh mạng vô tội khác. Đó là những trường hợp thử thách trực giác của chúng ta ở mức cao nhất, giằng xé ta theo hướng này hoặc hướng khác, đôi khi là theo cả hai hướng.

1785

Mục đích và phương tiện

1954

Các dốc trơn

1974

Cỗ máy trải nghiệm

Sự không rõ ràng về căn bản này đã được phản ánh trong mọi cách tiếp cận khác nhau mà các triết gia đã thực hiện nhằm nỗ lực giải thích những tình huống tiến thoái lưỡng nan như vậy. Các học thuyết khác nhau được đưa ra thường thuộc một trong hai phía của đường phân chia tội lỗi lớn trong chủ đề đạo đức – ranh giới phân chia các thuyết dựa trên nghĩa vụ (nghĩa vụ luận) và các thuyết dựa trên hệ quả (hệ quả luận).

Thuyết hệ quả và thuyết nghĩa vụ

Một phương pháp giúp nêu bật những điểm khác biệt giữa thuyết hệ quả và thuyết nghĩa vụ là xem xét các phương diện mục đích và phương tiện. Thuyết hệ quả cho rằng một hành động là đúng hay sai nên được quyết định trên cơ sở các hệ quả của nó; hành động chỉ được coi là phương tiện dẫn tới mục đích nào đó mà ta muốn có, và tính đúng sai của nó là thước đo xem mục đích đó có đạt được một cách hiệu quả không.

Bản thân mục đích là một trạng thái (ví dụ trạng thái hạnh phúc) được tạo ra bởi, hay là hệ quả của, những hành động khác nhau. Khi lựa chọn giữa những tập hợp hành động khác nhau, các nhà hệ quả luận sẽ thuần túy đong đếm những hệ quả tốt và xấu trong mỗi trường hợp và đưa ra quyết định dựa trên cơ sở đó. Ví dụ, trong trường hợp của Bunter, có nhiều khả năng là họ sẽ xét rằng việc cứu được một vài sinh mạng vô tội là kết quả tốt, biện minh được việc giết một người.



Cặp song sinh dính liền (anh em sinh đôi người Xiêm) chắc chắn sẽ chết sau vài tháng trừ phi được phẫu thuật tách rời. Ca phẫu thuật sẽ mang lại viễn cảnh khả quan cho một trong hai em bé với sức khỏe tương đối tốt và cuộc sống bình thường nhưng em còn lại sẽ chết. Bạn có làm ca phẫu thuật này hay không? (Ngay cả khi cha mẹ của cặp song sinh không đồng ý thì bạn có tiến hành không?)

Bệnh nhân A mắc bệnh giai đoạn cuối và chắc chắn sẽ chết trong vòng một tuần. Tim và thận của người này hoàn toàn phù hợp với hai bệnh nhân B và C, những người chắc chắn sẽ chết trước A nếu họ không được cấy ghép những bộ phận cần thiết, nhưng có triển vọng bình phục tốt nếu được phẫu thuật. Ngoài A ra, không có người hiến tạng nào khác. Bạn có giết bệnh nhân A để cứu B và C hay không? Trong trường hợp A đồng ý? Trong trường hợp A không đồng ý?

Một sĩ quan Đức Quốc xã bắt 10 đứa trẻ và đe dọa sẽ bắn chết chúng trừ phi bạn tiết lộ danh tính và nơi trú ẩn của một điệp viên. Trong khi đó, bạn không biết rằng có một điệp viên chú chưa nói đến danh tính của người đó; nhưng bạn chắc chắn rằng viên sĩ quan sẽ không tin nếu bạn nói mình không biết và thực hiện lời đe dọa. Bạn có nói tên một người khác - một người bất kỳ nào đó - để cứu lũ trẻ không? (Bạn chọn ra người đó như thế nào?)

Bạn, cùng những hành khách và phi hành đoàn trong máy bay, sống sót sau một vụ va chạm tại một vùng núi hẻo lánh. Ở đây không có bất kỳ loại thức ăn nào, không có cơ hội thoát ra bằng đường bộ và không có cơ may một đội giải cứu có thể đến được trong vài tuần, mà trong thời gian đó tất cả hẳn là đã chết đói. Thịt của một hành khách sẽ duy trì được sự sống cho những người còn lại cho đến khi có sự hỗ trợ. Bạn sẽ giết và ăn thịt một bạn đồng hành của mình không? (Bạn lựa chọn bằng cách nào?)

Ngược lại, trong hệ thống nghĩa vụ luận, các hành động không chỉ được coi là phương tiện để đạt mục đích mà tự thân chúng còn là sự đúng sai. Hành động được xem là có giá trị nội tại chứ không đơn thuần là giá trị công cụ, góp phần giúp ta đạt được điều mình muốn. Ví dụ, nhà nghĩa vụ luận có thể nói rằng giết người vô tội là sai trái về nguyên tắc: bản thân việc ném Bunter ra khỏi khinh khí cầu cho cá ăn đã là sai trái và không thể dùng bất kỳ hệ quả tốt đẹp lẽ ra sẽ đạt được nào để biện minh cho nó.

Trường hợp của Billy Bunter có vẻ cường điệu, nhưng những tình huống tiến thoái lưỡng nan ác nghiệt kiểu này đôi khi cũng xảy ra trong đời thực. Và tất cả những ví dụ trong chương này đều giống nhau, ít nhất là ở những vấn đề đạo đức mà chúng nêu ra, với những sự biến đã thật sự xảy ra và chắc chắn sẽ gặp lại.

Lý thuyết hệ quả luận được biết đến nhiều nhất là thuyết

Mục đích biện minh cho phương tiện

Theo quan niệm thông thường, ta chỉ có thể biện minh cho phương tiện bằng mục đích bởi theo định nghĩa, phương tiện là một cách để thực hiện được mục đích; do vậy phương tiện được biện minh (tức là nó được xác nhận là phương tiện) bằng chính việc đạt tới mục tiêu mà nó nhắm đến. Những vấn đề có thể nảy sinh – và chàm ngôn đạo đức có thể bị coi là nguy hại – khi người ta lựa chọn một mục đích không thích hợp và sự lựa chọn ấy được đưa ra dưới tác động của ý thức hệ hay tín điều. Ví dụ, nếu một nhà tư tưởng chính trị hay một kẻ cuồng tín tôn giáo đề ra một mục đích đặc biệt nào đó để loại trừ tất cả những người khác, những người đi theo họ sẽ chỉ còn một bước ngắn ngủi nữa là đi đến kết luận rằng việc sử dụng bất cứ phương tiện nào đều có thể chấp nhận được về mặt đạo đức miễn sao đạt được mục đích.

công lợi (xem *Cỗ máy trải nghiệm*, trang 102); hệ thống nghĩa vụ luận ảnh hưởng nhất là thuyết do Kant phát triển (xem *Mệnh lệnh nhất quyết*, trang 108).

Ý niệm động lại

Lựa chọn đồ tòi tệ nhất

17. Cổ máy trải nghiệm

“Giả sử có một cỗ máy sẽ cho bạn bất cứ trải nghiệm nào mà bạn muốn. Các nhà thần kinh học tài ba nhất có thể kích thích não của bạn để bạn nghĩ và cảm thấy mình đang sáng tác một cuốn tiểu thuyết vĩ đại, hoặc kết giao bạn mới, hoặc đọc một quyển sách hay. Trong lúc đó, bạn đang nổi lênh bênh trong một bể chứa với những điện cực gắn vào não. Bạn có nên gắn với cỗ máy này cả đời, lập trình trước toàn bộ ước muốn của cuộc đời mình?... Tất nhiên, khi đang ở trong bể, bạn sẽ không biết mình đang ở đó; bạn sẽ nghĩ rằng những sự việc đó đang thật sự diễn ra... Bạn có chui vào một cỗ máy như thế không? Ngoài những cảm nhận nội tại của ta về cuộc sống thì còn điều gì có nghĩa lý với ta nữa không?”

“Nếu phải chọn giữa đau khổ và trống rỗng, tôi sẽ chọn đau khổ.”

– William Faulkner, 1939.

Người nghĩ ra thí nghiệm tư tưởng năm 1974 này, triết gia người Mỹ Robert Nozick, nghĩ rằng câu trả lời cho những câu hỏi đóng của ông lần lượt là “Không” và “Nhiều”. Bề ngoài, cỗ máy trải nghiệm trông rất giống cái bình của Putnam (xem *Bộ não trong bình*, trang 6). Cả hai cùng mô tả những thực tại ảo mà trong đó, thế

MỐC THỜI GIAN

k. 1260

Làm và không làm

1739

Máy chém của Hume

giới được mô phỏng theo cách hoàn toàn không thể phân biệt được, ít nhất là từ bên trong, với cuộc sống thực. Nhưng trong khi Putnam quan tâm đến tình trạng của bộ não trong bình và những gì cho chúng ta biết giới hạn của chủ nghĩa hoài nghi, mối quan tâm chính của Nozick là tình trạng của một người trước khi bị gắn vào cỗ

máy của mình: họ có chọn một cuộc đời gắn với cỗ máy không, và nếu họ chọn như vậy, ta có thể biết được gì từ lựa chọn này?

Lựa chọn giữa một cuộc đời mô phỏng thuần khoái lạc, trong đó mọi tham vọng và mong muốn đều đạt được; và một cuộc sống thực đầy vết tích của nỗi buồn và thất vọng sẽ gặp phải, một sự hòa trộn thường thấy gồm những thành công không trọn vẹn và những ước mơ dang dở. Dù cuộc sống với cỗ máy trải nghiệm có hấp dẫn đến đâu, Nozick nghĩ đa số vẫn sẽ chọn *không* gắn mình với nó. *Tính hiện thực* của cuộc đời rất quan trọng: chúng ta muốn thực hiện một số việc nhất định, không chỉ trải nghiệm niềm vui khi làm điều đó. Nhưng nếu niềm vui là thứ duy nhất ảnh hưởng đến hạnh phúc của chúng ta, nếu đây là hợp phần duy nhất làm nên cuộc đời tốt đẹp, chắc chắn ta sẽ không lựa chọn như vậy vì sống trong cỗ máy trải nghiệm hẳn sẽ có được nhiều niềm vui hơn. Từ đây, Nozick suy ra ngoài khoái lạc, còn có những thứ khác được chúng ta nhìn nhận là quý giá về bản chất.

“Tự nhiên đã đặt nhân loại dưới sự thống trị của hai chủ nhân tối cao: nỗi đau và khoái lạc. Chính chúng chứ không gì khác chỉ ra cho ta những điều nên làm.”

– Jeremy Bentham, 1785.

1785	1974	1981
Mục đích và phương tiện	Cỗ máy trải nghiệm	Bộ não trong bình

Thuyết công lợi cổ điển

Kết luận này nguy hại cho bất cứ lý thuyết đạo đức học theo chủ nghĩa khoái lạc nào, và nhất là thuyết công lợi, ít ra là thuyết công lợi trong phiên bản mẫu mực của Jeremy Bentham ở thế kỷ 18. Thuyết công lợi cho rằng tính đúng sai của các hành động nên được xét theo mức độ chúng làm tăng hay giảm hạnh phúc của con người – hay “công lợi”. Một vài diễn giải về công lợi đã được đưa ra từ thời của Bentham, nhưng với ông, nó gói gọn trong niềm hạnh phúc hay khoái lạc của con người, và lý thuyết của ông về hành động đúng đôi khi được tóm tắt lại như là sự cố xúy cho “hạnh phúc tối đa cho nhiều người nhất”.

Thuyết công lợi không né tránh những kết luận đạo đức đối lập với trực giác thông thường của chúng ta (xem trang 96). Quả thật, một trong những đề xuất chính đối với Bentham là nó sẽ đưa ra nền tảng lý tính và khoa học cho quá trình ra quyết định mang tính đạo đức và xã hội, đối lập với những trực giác hỗn tạp và thiếu nhất quán, nền tảng của những điều được gọi là quyền tự nhiên và luật tự nhiên. Để thiết lập một nền tảng thuần lý như vậy, Bentham đề xuất một “phép toán hạnh phúc”, theo đó, người ta có thể đo lường và so sánh những lượng khoái lạc và đau đớn khác nhau do các hành động khác nhau tạo ra; hành động đúng đắn trong một hoàn cảnh nhất định có thể được xác định bằng một quá trình cộng, trừ đơn giản. Như vậy, với Bentham, những khoái lạc khác nhau chỉ khác nhau về cường độ và trường độ, còn chất lượng là như nhau; một khái niệm vững như bàn thạch về khoái lạc này dường như bị lung lay trước những ẩn ý từ cỗ máy trải nghiệm của Nozick. Với bản chất không thỏa hiệp của ông, chúng ta có thể đoán Bentham hẳn đã vui vẻ đập lên cái trực giác mà thí nghiệm giả tưởng của Nozick đưa ra. Tuy nhiên, J. S. Mill, một trong những người đặt nền móng cho thuyết công lợi, lại quan tâm đến việc gọt giũa những mặt thô ráp của học thuyết này hơn.

Sự đa dạng của thuyết công lợi

Trong lịch sử, thuyết công lợi là phiên bản quan trọng nhất của thuyết hệ quả, nó cho rằng các hành động nên được phán xét là đúng hay sai dựa vào hệ quả của chúng (xem *Mục đích và phương tiện*, trang 96). Trong thuyết công lợi, giá trị của hành động được quy định bởi nó góp phần vào hạnh phúc hay "ích lợi" (utility). Trong thuyết công lợi cổ điển (vị khoái lạc) của Bentham và Mill, ích lợi được hiểu là niềm vui sướng của con người, nhưng điều này sau đó đã được điều chỉnh và mở rộng theo nhiều cách. Những cách tiếp cận khác nhau này chủ yếu công nhận rằng hạnh phúc của con người không chỉ phụ thuộc vào khoái lạc mà còn phụ thuộc vào việc thỏa mãn một loạt ham muốn và sở thích đa dạng khác. Một vài học giả cũng đề xuất mở rộng phạm vi của thuyết công lợi, không chỉ gói gọn trong hạnh phúc của con người mà còn cả của những dạng sống có tri giác khác.

Cũng có những quan điểm khác về cách áp dụng thuyết công lợi với các hành động. Theo **thuyết công lợi trực tiếp** hay **hành vi**, mỗi hành động được đánh giá trực tiếp qua phần đóng góp của nó vào ích lợi. Ngược lại, theo **thuyết công lợi nguyên tắc**, một cách hành động phù hợp được xác định bằng cách tham chiếu tới những bộ quy tắc khác nhau, nếu chúng được số đông tuân theo, sẽ thúc đẩy ích lợi. Ví dụ, việc giết một người vô tội trong những trường hợp nhất định sẽ cứu được nhiều sinh mạng và do đó làm tăng ích lợi chung, vì thế, theo các nhà công lợi hành vi, đây là cách hành động đúng. Tuy nhiên, *theo nguyên tắc*, giết người vô tội sẽ làm giảm ích lợi cho nên thuyết công lợi nguyên tắc có thể cho rằng hành động ấy là sai, dù nó có thể dẫn đến những hệ quả có lợi trong một trường hợp cụ thể. Thuyết công lợi nguyên tắc vì thế sẽ gần gũi với trực giác thông thường của chúng ta về vấn đề đạo đức hơn, cho dù điều này chẳng mấy cuốn hút đối với phần lớn những nhà tư tưởng công lợi gần đây nhất. Họ có nhiều lý lẽ để coi thuyết công lợi nguyên tắc là thiếu nhất quán hay có thể bị bác bỏ.

Khoái lạc cao cả hơn và hèn kém hơn

Những nhà phê bình đương đại nhanh chóng cho thấy quan niệm về đạo đức mà Bentham đưa ra hạn hẹp như thế nào. Với giả định rằng cuộc sống không có mục đích cao cả nào hơn là khoái lạc, Bentham hiển nhiên đã bỏ qua rất nhiều điều mà bình thường ta ắt phải coi là có giá trị nội tại, như sự hiểu biết, danh dự và thành tựu; ông ta đã đưa ra “một học thuyết chỉ xứng với heo” (lời cáo buộc được Mill ghi lại). Bản thân Bentham, với phong cách của một nhà bình đẳng chủ nghĩa tuyệt đối, thẳng thắn đối mặt với lời buộc tội. Ông tuyên bố: “Nếu đặt thành kiến sang một bên thì cờ ca-rô cũng có giá trị ngang ngửa với nghệ thuật và khoa học của âm nhạc và thơ ca.” Nói cách khác, nếu việc chơi một trò chơi phổ biến có thể mang lại lượng niềm vui tổng lớn hơn thì trò chơi đó thực sự có giá trị hơn những cuộc mưu cầu trí tuệ tinh tế hơn.

Mill không hài lòng với kết luận thẳng đuột này của Bentham và cố gắng tìm cách điều chỉnh thuyết công lợi để tránh né cáo buộc của phe chỉ trích. Ngoài hai biến số để đo khoái lạc của Bentham – cường độ và trường độ – Mill chấp nhận một biến thứ ba – chất lượng – qua đó đưa ra một hệ cấp bậc gồm những khoái lạc cao cả hơn và hèn kém hơn. Theo cách phân chia này, một số khoái lạc, như những hạnh phúc thuộc về trí tuệ và nghệ thuật, cao quý hơn các khoái lạc thân xác. Và bằng cách tăng thêm sức nặng cho trí tuệ và nghệ thuật trong phép toán hạnh phúc, Mill đã có thể kết luận “cuộc đời bất mãn của Socrates đáng quý hơn cuộc đời thỏa mãn của một kẻ ngốc”. Tuy nhiên, sự điều chỉnh này cũng có hạn chế. Ít nhất, nó đã loại đi tính

“**Hành động là đúng, tương ứng với việc nó có xu hướng thúc đẩy hạnh phúc, hành động là sai bởi nó có xu hướng tạo ra điều trái ngược với hạnh phúc.**”

– J. S. Mill, 1859.

đơn giản, vốn là một trong những điểm hấp dẫn hiển hiện trong hệ thống của Bentham, dù việc thực hiện phép toán hạnh phúc thực tế sẽ luôn có sai sót và gặp khó khăn trong bất cứ trường hợp nào. Nghiêm trọng hơn, ý niệm của Mill về những loại khoái lạc khác nhau dường như cần thêm một tiêu chí nào đó ngoài chính khoái lạc để phân biệt chúng với nhau. Nếu tư tưởng của Mill về ích lợi tồn tại một hợp phần gì đó ngoài khoái lạc, nó có thể giúp ông chống lại kiểu vấn đề mà Nozick chỉ ra, nhưng khi đó, điều đáng thắc mắc là liệu lý thuyết của Mill có còn hoàn toàn là thuyết công lợi nữa hay không.

Ý niệm động lại

Hạnh phúc là đủ chăng?

18. Mệnh lệnh nhất quyết

Bạn biết Christina muốn giết cô bạn Mariah của bạn. Bạn vừa rời khỏi chỗ ngồi cạnh Mariah tại quầy bar thì gặp Christina hỏi bạn Mariah đang ở đâu. Nếu bạn nói thật với Christina, cô ta sẽ tìm thấy và giết Mariah. Nếu bạn nói dối, bảo rằng đã thấy Mariah về từ năm phút trước, Christina sẽ bị đánh lạc hướng, tạo điều kiện cho Mariah trốn thoát. Bạn nên làm gì? Nói dối hay nói thật?

Dường như việc đặt ra câu hỏi này cũng thật điên rồ. Hệ quả của việc nói thật sẽ là cái chết. Đương nhiên, bạn nên nói dối – một lời nói dối rất vô hại, bạn nghĩ vậy, vì một động cơ rất tốt. Nhưng theo quan điểm của Immanuel Kant, một trong những triết gia có ảnh hưởng nhất và có thể nói là vĩ đại nhất trong vòng 300 năm qua, đó không phải câu trả lời đúng. Kant cho rằng không nói dối là nguyên tắc đạo đức cơ bản, hay “mệnh lệnh nhất quyết”: điều mà ai cũng có nghĩa vụ thực hiện một cách vô điều kiện, bất kể hệ quả. Sự kiên định bất di bất dịch khi đang làm bốn phận, cùng ý niệm về mệnh lệnh nhất quyết làm cơ sở cho nó, là viên đá tảng của đạo đức học Kant.

MỐC THỜI GIAN

k. 30

1739

Quy tắc vàng

Máy chém của Hume

Kê xác hệ quả

Đạo đức học của Kant, thuyết nghĩa vụ luận kiểu mẫu, hay hệ thống đạo đức dựa trên bốn phạm, có ảnh hưởng lớn đến các nhà lý thuyết đạo đức học sau này – những người say sưa phát triển ý niệm của ông hoặc hào hứng phản biện lại nó. Tình huống Christina–Mariah từng được đặt ra cho Kant và ông không hề do dự dùng đến khẩu thần công nhất quyết của mình, nhấn mạnh rằng thật ra bốn phạm đạo đức của mỗi người là phải thành thật trong mọi trường hợp, kể cả với kẻ sát nhân. Với xác quyết vững chắc của mình về bốn phạm vị bốn phạm, hoàn toàn bỏ qua bất kỳ hệ quả nào, dù có thể lường trước hay không, Kant đã vạch ra một đường lối tư tưởng đối lập nhất có thể với những hệ thống vị hệ quả.

Mệnh lệnh giả thuyết và mệnh lệnh nhất quyết

Để giải thích mệnh lệnh nhất quyết là gì, đầu tiên Kant nói cho chúng ta biết cái gì không phải là mệnh lệnh nhất quyết bằng cách đối lập nó với một mệnh lệnh *giả thuyết*. Giả sử tôi bảo bạn phải làm gì bằng cách ra lệnh cho bạn (một mệnh lệnh): “Ngừng hút thuốc đi!” Tôi hoàn toàn có thể gắn thêm mệnh đề: “nếu bạn không muốn hủy hoại sức khỏe của mình” hay “nếu không muốn phí tiền” vào mệnh lệnh. Tất nhiên, nếu bạn không quan tâm đến tiền bạc và sức khỏe thì mệnh lệnh này không có sức nặng và bạn không cần thực hiện. Ngược lại, mệnh lệnh nhất quyết sẽ không kèm theo điều kiện ngầm hay rõ ràng nào cả. “Không nói dối!” và “Không giết người!”

là những mệnh lệnh không được giả định dựa trên một mục đích hay mong muốn mà bạn có thể có hoặc không, và bạn phải tuân theo như một bổn phận một cách tuyệt đối và vô điều kiện. Khác với mệnh lệnh tương đối, một mệnh lệnh nhất quyết như thế này tạo nên một quy luật đạo đức.

Theo quan điểm của Kant, bên dưới mọi hành động có một quy tắc đạo đức, hay một châm ngôn. Tuy nhiên, những châm ngôn như vậy có thể ở dạng những mệnh lệnh nhất quyết mà không được coi là quy luật đạo đức vì chúng không vượt qua được sự thẩm tra, sự thẩm tra này tự nó là hình thức mệnh lệnh nhất quyết tối cao hay bao trùm:

Hãy chỉ hành động theo một phương châm mà cùng lúc đó, bạn mong muốn nó sẽ trở thành một quy luật phổ quát.

Nói cách khác, một hành động được chấp nhận về mặt đạo đức chỉ khi nó phù hợp với một quy luật mà bạn có thể áp dụng một cách nhất quán và phổ quát với bản thân bạn và những người khác (thực ra, đây là một biến thể của quy tắc vàng, xem *Quy tắc vàng*, trang 114). Ví dụ, chúng ta có thể đề xuất châm ngôn rằng nói dối là chấp nhận được. Nhưng nói dối chỉ khả dĩ trên nền tảng những lời nói thật (ở mức độ nào đó) – nếu mọi người luôn nói dối thì sẽ không còn ai tin ai – và vì thế, nó sẽ tự vô hiệu hóa và xét theo mặt nào đó thì mong muốn nói dối trở thành một quy luật phổ quát là việc thật vô lý. Tương tự, việc ăn cắp giả định một bối cảnh có sự sở hữu tài sản, nhưng toàn bộ khái niệm về sở hữu tài sản sẽ sụp đổ nếu *tất cả mọi người đều ăn cắp*. Việc không giữ lời hứa cũng đưa giả định có một quy tắc phải giữ lời được chấp nhận rộng rãi, v.v...

Như vậy, yêu cầu về tính phổ quát loại bỏ một số kiểu đạo đức nhất định dựa trên cơ sở logic, nhưng dường như có nhiều điều ta có thể phổ quát hóa mà không muốn coi chúng là đạo

Một triết gia đen đui

Trong thời gian dài, Kant bị mô tả một cách mỉa mai là một triết gia hoàn hảo và khuôn mẫu, ngồi bó gối trong tháp ngà của mình suy tưởng chìm đắm trong cái thứ siêu hình học u ám của đám Teuton. Thực tế, việc Kant sống cả đời độc thân, hy sinh cho học thuật ở Königsberg, và có vẻ như chưa từng bước chân ra khỏi thành phố kể từ lúc chào đời, càng làm nổi bật hình ảnh này.

Sắc thái u ám của bức tranh còn được làm sâu thêm bằng sự khổ hạnh tuyệt đối của triết học Kant và thứ ngôn ngữ phức tạp diễn tả nó. Thật vậy, đôi khi Kant vô cớ đem lại vũ khí cho những người công kích mình; một trong những trường hợp nổi tiếng nhất là việc suy tưởng của ông về tình yêu nhục dục (mà theo triết gia Simon Blackburn đã chỉ ra) nghe giống một mô tả về hiệp dâm tập thể hơn:

Tự nó là sự suy đồi bản tính con người; vì ngay khi người này trở thành đối tượng ham muốn của người khác thì mọi động cơ của quan hệ đạo đức ngừng hoạt động. Bởi khi đã trở thành một đối tượng cho ham muốn của kẻ khác, người ta trở thành một đồ vật và bất kỳ ai cũng có thể nhìn nhận và sử dụng người đó như một đồ vật.

Dù những lời châm chọc cũng có cơ sở, cuối cùng Kant vẫn phải được công nhận là một trong những nhà tư tưởng độc đáo và có ảnh hưởng nhất trong lịch sử triết học, người có dấu ấn vĩ đại không thể phai mờ trong cả đạo đức học, nhận thức luận và siêu hình học hiện đại.

đúc. “Luôn chú ý đến lợi ích của bản thân”, “Không giữ lời hứa mỗi khi bạn có thể mà không bị phán xét bởi quy luật của lời hứa”, có vẻ không có gì thiếu nhất quán hay vô lý khi mong muốn những điều này trở thành quy luật phổ quát. Vậy Kant đối mặt với mỗi nguy này thế nào?

Sự tự trị và lý tính thuần túy

Những đòi hỏi của mệnh lệnh nhất quyết đặt ra một cấu trúc lý tính lên đạo đức học của Kant, nhưng khi ấy, nhiệm vụ là chuyển từ khung logic sang nội dung đạo đức thực tế. Nghĩa là cần giải thích cách “lý tính thuần túy” có thể thấm nhuần và định hướng cho ý chí của tác nhân đạo

đức khi không có kinh nghiệm hỗ trợ. Câu trả lời nằm trong giá trị cố hữu của chính tác nhân đạo đức – giá trị dựa trên “nguyên tắc đạo đức tối thượng duy nhất”, sự tự do hay tự trị của ý chí tuân theo quy luật mà nó tự đặt ra cho mình. Điểm tối quan trọng gắn với những tác nhân tự trị, có ý chí tự do được phản ánh trong châm ngôn thứ hai của mệnh lệnh nhất quyết:

“Có hai điều mà càng suy nghĩ đến thường xuyên và dài lâu thì tâm tư tôi lại càng thêm thán phục và kính nể: bầu trời đầy sao trên đầu tôi và quy luật đạo đức ở trong tôi.”

– Immanuel Kant, 1788.

Hãy hành động theo cách sao cho bạn đối xử với con người, dù ở trong bạn hay trong bất kỳ người nào khác, không bao giờ chỉ đơn thuần như là phương tiện, mà đồng thời bao giờ cũng luôn như là mục đích.

Một khi giá trị không thể đong đếm của tác nhân đạo đức của một người được công nhận, ta cũng cần mở rộng sự thừa nhận ấy cho tác nhân khác. Việc đối xử với ai đó thuần túy như một phương tiện để thực hiện lợi ích cá nhân là làm suy yếu hay hủy hoại tác nhân đó ở họ, vì thế những châm ngôn nào phục vụ cho lợi ích của chính mình hay làm hại người khác sẽ mâu thuẫn với hình thức phát biểu này về mệnh lệnh nhất quyết và không được coi là quy luật đạo đức. Về bản chất, đây chính là việc ghi nhận rằng ở đâu đó đang tồn tại những quyền cơ bản

thuộc về con người, có được do nhân tính của họ và không thể bị gạt bỏ: một khía cạnh nhân văn sâu sắc và đầy tính khai minh trong đạo đức học của Kant.

Ý niệm động lại

Nghĩa vụ bằng mọi giá

19. Quy tắc vàng

“Trọng tâm của câu hỏi là liệu mọi người Mỹ có thể có được những quyền và cơ hội bình đẳng, liệu chúng ta có đối xử với đồng bào Mỹ của mình như cách ta muốn được đối đãi. Nếu một người Mỹ vì là người da màu mà không được ăn trưa trong một nhà hàng công cộng, con anh ta không được đi học tại trường công tốt nhất, anh ta không được bầu cho viên công chức đại diện cho mình, nói ngắn gọn, nếu anh ta không thể tận hưởng cuộc sống đầy đủ và tự do mà tất cả chúng ta đều mong muốn thì ai trong số chúng ta sẵn lòng đổi màu da với người đó và sống trong tình cảnh ấy? Khi ấy, ai trong số chúng ta sẽ hài lòng với lời khuyên hãy bình tĩnh và trì hoãn?”

Tháng Sáu năm 1963, giữa lúc căng thẳng và thù hằn sắc tộc tại Mỹ đang lan tràn thành bạo lực công khai và biểu tình công cộng, Tổng thống J. F.

“Chớ hại ai
để không ai
hại tới mình.”

– Muhammad, k. 630.

Kennedy đã có một bài phát biểu hướng đến người dân Mỹ, mạnh mẽ thuyết phục họ chống lại sự chia rẽ và phân biệt chủng tộc. Điểm nhấn của bài phát biểu là viện đến một trong những nguyên tắc đạo đức

MỐC THỜI GIAN

k. 30

1739

Quy tắc vàng

Máy chém của Hume
Thuyết đạo đức duy cảm

Những kẻ ăn bám và kẻ đạo đức giả

Những người họ hàng không mấy xa xôi của những kẻ chế giễu quy tắc vàng – sẵn sàng xâm phạm nhưng lại khó chịu khi bị xâm phạm – là những kẻ ăn bám có mục đích tận hưởng thành quả nhưng không muốn chịu phí tổn khi thực hiện. Những công nhân không tham gia công đoàn nhưng hưởng lợi từ việc tăng lương khi công đoàn đấu tranh mà có được; những quốc gia không làm gì để kiểm soát lượng khí thải các-bon nhưng hưởng lợi từ những hành động chung quốc tế để giảm sự nóng lên toàn cầu. Vấn đề trong những trường hợp đó là đối với các cá nhân, nếu chỉ xét đến lợi ích của riêng họ, việc ăn theo có thể là hợp lý; nhưng nếu quá nhiều người lập luận cũng theo cách ấy, chẳng có lợi ích được kỳ vọng nào là đạt được cả. Vậy có đúng khi sử dụng sự ép buộc? Liệu việc bắt buộc tham gia công đoàn trong nội bộ công ty hay thông qua các hiệp định quốc tế được bảo đảm bằng đe dọa, trừng phạt hay những biện pháp khác, có đúng không?

Những người bà con gần gũi khác của những kẻ vi phạm quy tắc vàng là những kẻ đạo đức giả. Họ nhích từng chút một từ chỗ không làm những điều mình muốn hưởng thành không thực hiện những điều họ rao giảng: mục sư ngoại tình đi ca tụng sự thiêng liêng của hôn nhân; chính trị gia nhận hối lộ trong khi chỉ trích sự thiếu minh bạch tài chính. Vấn đề căn bản trong những trường hợp vi phạm quy tắc vàng này là tính thiếu nhất quán giữa những quan điểm mà họ tuyên bố và niềm tin được hành vi họ gợi lên; giữa tính cấp thiết họ gán cho những vấn đề cụ thể và sự thờ ơ dễ thấy trong hành động của họ.

1781

Mệnh lệnh nhất quyết

1974

Cỗ máy trái nghiệm

**“Mọi điều anh em
muốn người ta
làm cho mình thì
anh em cũng phải
làm cho người khác,
bởi đó là cốt lõi
của luật pháp và
các nhà tiên tri.”**

– Jesus, k. 30.

căn bản và phổ biến nhất, được gọi là “quy tắc vàng”. Được tóm trong câu nói “Đối xử với người khác theo cách bạn muốn được đối đãi”, quan niệm đằng sau nó dường như là trung tâm của nhận thức đạo đức căn bản nhất của con người và được diễn tả theo cách này hay cách khác trong hầu hết mọi truyền thống tôn giáo và đạo đức.

Ít có triết gia đạo đức nào chưa từng viện dẫn tới quy tắc vàng hoặc ít nhất nhấn mạnh mối quan hệ của nó với những nguyên tắc trong lý thuyết của riêng họ. Dù Kant khẳng định quy tắc vàng thiếu sự chặt chẽ để có đủ điều kiện trở thành quy luật phổ quát, ta vẫn bắt gặp âm hưởng rõ ràng của nó trong công thức nổi tiếng nhất của mệnh lệnh nhất quyết: “Chỉ hành động phù hợp với châm ngôn mà bạn có thể ngay lúc ấy muốn nó trở thành một quy luật phổ quát” (xem *Mệnh lệnh nhất quyết*, trang 108). Trái lại, ở cực này, J. S. Mill khẳng định quy tắc vàng trong thuyết công lợi, cho rằng “Trong quy tắc vàng của Jesus xứ Nazareth, ta đọc được tinh thần hoàn chỉnh của đạo đức công lợi” (xem *Cỗ máy trái nghiệm*, trang 102). Một ví dụ gần đây hơn có thể thấy trong thuyết định chuẩn (prescriptivism), đó là lý thuyết đạo đức học do R.M. Hare phát triển; ông đề xuất rằng ý niệm về “tính phổ quát hóa” – rõ ràng là biến thể của quy tắc vàng – là thuộc tính căn bản của các phán đoán đạo đức.

**“Quy tắc vàng
là một tiêu chuẩn tốt,
được hoàn thiện
hơn nữa bằng cách
đối đãi với người khác
như cách họ muốn
được đối đãi bất cứ
khi nào có thể.”**

– Karl Popper, 1945.

Quan sát viên lý tưởng và những khán giả công tâm

Sức hấp dẫn rộng rãi của quy tắc vàng – lý do khiến nó được khắc họa dưới nhiều hình thức trong hầu hết mọi hệ thống đạo đức học thuộc triết học hay tôn giáo – một phần nằm ở tính phổ biến tuyệt đối của nó. Bởi thế, tùy vào sở thích hoặc nhu cầu cụ thể, những khía cạnh chính của nó có thể được coi là bao gồm sự nhân nhượng lẫn nhau, công tâm và tính phổ quát (và những điều khác nữa). Tính chất biến hóa của quy tắc này cũng làm cho nó (hoặc những thứ rất giống với nó) xuất hiện dưới rất nhiều hình thức trong những hệ thống khác nhau. Một hiện thân đầy sức ảnh hưởng của nó là “quan sát viên lý tưởng”. Giả định ở đây là trực giác sai lệch và ngây thơ của chúng ta sẽ bị bóp méo bởi nhiều yếu tố khác nhau, bao gồm sự thiếu hiểu biết, yêu thích bạn bè và vô cảm với người khác. Để xử lý êm đẹp những chuyện này, người ta đưa ra hình tượng quan sát viên lý tưởng, đó là người có cái nhìn không bị những sai lầm ấy che lấp, và vì thế sẽ đưa ra một tiêu chuẩn đạo đức phù hợp.

Một trong những cách phát triển ý niệm này được biết đến nhiều nhất là “người khán giả thạo tin và công tâm” do triết gia kiêm nhà kinh tế học người Scotland Adam Smith đưa ra trong cuốn *Theory of the Moral Sentiments* (tạm dịch: *Lý thuyết về cảm xúc đạo đức*) năm 1759. Khán giả của Smith là tiếng nói của lương tâm bên trong, “con người trong lồng ngực, vị quan tòa, đức pháp quan vĩ đại” của đạo đức; thẩm quyền của họ được đặt nền móng trong “nỗi khát khao sở hữu những phẩm chất và thực hiện những hành động mà ta yêu thích và mến mộ ở người khác; và nỗi khiếp sợ việc phải mang những phẩm chất và thực hiện hành động mà ta căm ghét và khinh bỉ ở người khác.”

Hiểu thấu quy tắc vàng

Quy tắc vàng rất hấp dẫn về mặt trực giác, nhưng từ nó ta có thể thực sự có được bao nhiêu chỉ dẫn thiết thực chẳng mấy

“Việc gì mình không muốn thì đừng gây cho người khác... Khi bạn muốn lập thân thì hãy giúp người khác lập thân; khi bạn muốn thành công thì hãy giúp người khác thành công.”⁽²⁾

– Khổng Tử, k. 500 TCN.

rõ ràng. Tính đơn giản tuyệt đối, thú phần nào làm nên sức hút của nó, cũng khiến quy tắc vàng trở thành mục tiêu dễ dàng cho những phê phán. Mỗi người quan niệm về khoái lạc theo những cách rất khác nhau; số đông bình thường cần thận trọng với những người khổ dâm⁽¹⁾ tuân thủ triệt để quy tắc vàng. Nhưng khi cố gắng định nghĩa và trau chuốt quy tắc này, ta lại có nguy cơ phá hoại sức mạnh của nó. Chúng ta có thể muốn cụ thể hóa ngữ cảnh và những hoàn cảnh áp dụng quy tắc, nhưng

nếu chúng ta quá tiểu tiết thì quy tắc bắt đầu mất đi tính phổ quát vốn đóng góp phần lớn vào sự hấp dẫn của nó. Trọng tâm của quy tắc vàng là đòi hỏi tính nhất quán, nhưng kẻ ích kỷ có thể theo đuổi lợi ích cá nhân một cách nhất quán và cũng không có gì thiếu nhất quán khi họ khuyên những người khác cũng làm tương tự.

Thay vì coi quy tắc vàng như liều thuốc đạo đức chữa bách bệnh (như một số người từng nhầm tới), sẽ có lợi hơn khi xem nó như một nguyên liệu cốt yếu, một phần cần có cho nền tảng tư tưởng đạo đức của chúng ta: một đòi hỏi không chỉ dành cho tính nhất quán, mà cả sự công bằng; một lời yêu cầu bạn phải đặt mình vào vị trí của người khác, phải thể hiện cho người

1. Nguyên văn: “masochist” – những người cảm thấy khoái lạc khi bị người khác ngược đãi. (BT)

2. Trích 論語 (Luận ngữ) – 12.2 (己所不欲，勿施於人 – Kỳ sở bất dục, vật thi ư nhân) và 6.30 (夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人 – Phu nhân giả, kỳ dục lập nhi lập nhân, kỳ dục đạt nhi đạt nhân). (BT)

khác thấy sự tôn trọng và thấu hiểu bạn mong muốn chính mình nhận được. Như vậy, quy tắc vàng là một liều giải độc hữu dụng cho chúng “cận thị” đạo đức mà người ta vẫn thường mắc phải khi lợi ích sát sườn của mình bị đe dọa.

Ý niệm đọng lại

**Đối xử với người khác
theo cách bạn muốn được đối đãi.**

20. Làm và không làm

Nước đã dâng đến ngực những nhà thám hiểm hang động và tiếp tục lên nhanh. Nếu đội giải cứu không nhanh chóng hành động, cả tám người sẽ chết trong chưa đầy nửa tiếng nữa. Nhưng đội cứu hộ có thể làm gì đây? Không có cách nào đưa mọi người ra ngoài kịp hay rút bớt nước. Lựa chọn duy nhất là nắn dòng chảy sang một hang nhỏ hơn gần đó. Tại đây có hai nhà thám hiểm bị tách khỏi đoàn đang mắc kẹt: an toàn tuyệt đối và đang kiên nhẫn đợi được cứu ra. Việc nắn dòng chảy sẽ làm ngập hang nhỏ và nhấn chìm hai người ở đó chỉ trong vài phút. Đội cứu hộ phải làm gì? Ngừng lại và để tám người kia chết hay cứu sống họ với cái giá phải trả là sinh mạng của hai đồng đội?

Không có giải pháp nào dễ dàng cho thế lưỡng nan kinh khủng này. Giả sử chỉ có đúng hai lựa chọn: nắn dòng chảy – một sự can thiệp có chủ đích gây ra cái chết của hai người lẽ ra sẽ sống, hay ngồi im – không làm gì để tám người có thể cứu được mất mạng. Dù hành động thứ hai sẽ gây hậu quả nghiêm trọng hơn về số người chết, nhiều người cảm thấy việc hành động dẫn tới cái chết cho người khác là tồi

MỐC THỜI GIAN

k. 300 TCN

Vấn đề về cái ác

k. 1260

Làm và không làm
Chiến tranh chính nghĩa

1739

Máy chém của Hume

Nguyên lý tác động kép

Khi đánh giá tính đạo đức của một hành động, ý định của chủ thể thường đóng vai trò quyết định. Những hành động của chúng ta có thể đáng chê trách ngay cả khi chúng ta không chủ ý gây ra những hệ quả xấu (ví dụ, có thể do bất cẩn), nhưng một hành động tương tự sẽ bị đánh giá nghiêm khắc hơn nhiều nếu chủ đích gây ra hậu quả như vậy. Có quan hệ gần gũi với thuyết làm-không làm, nguyên lý tác động kép nêu lên ý tưởng tách rời những hệ quả có chủ ý với những hệ quả chỉ đơn thuần là có thể dự tính. Khi ấy, một hành động có cả hệ quả tốt và xấu sẽ được biện minh về mặt đạo đức nếu nó được thực hiện với ý định đem lại những kết quả tốt, trong khi những kết quả xấu tuy có thể đoán trước nhưng không phải là chủ đích. Nguyên lý này được đưa ra để giải thích cho những trường hợp sau:

- Sinh mạng của người mẹ được cứu bằng cách phẫu thuật loại bỏ (hay giết chết) bào thai trong bụng: cứu được người mẹ là chủ đích; giết bào thai là nằm trong dự đoán nhưng không cố tình.
- Thuốc giảm đau được đưa cho những bệnh nhân giai đoạn cuối: mục đích của nó là giảm đau; tác dụng phụ đã biết nhưng nằm ngoài chủ đích là làm giảm tuổi thọ của người dùng.
- Nhà máy vũ khí của địch bị đánh bom: mục đích ở đây là phá hủy nhà máy; hệ quả lường trước nhưng không cố tình (hay được gọi là "tổn thất liên đới") là cái chết của nhiều cư dân sống gần đó.

1785

1958

1971

Mục đích và phương tiện

Tốt hơn mong đợi

Nguyên tắc khác biệt

Nguyên lý tác động kép

Trong tất cả trường hợp trên, ý tưởng tác động kép được sử dụng để bênh vực luận điệu rằng những hành động liên quan có thể được bào chữa về mặt đạo đức. Thuyết này thường được các nhà tư tưởng thiên về trường phái đạo đức tuyệt đối chủ nghĩa hay vị bốn phận (nghĩa vụ luận) sử dụng để giải thích những trường hợp có sự mâu thuẫn giữa các nghĩa vụ mâu thuẫn nhau và quyền lợi bị vi phạm một cách rõ ràng. Nguyên lý này đúng hay sai phụ thuộc vào sự phân định giữa chủ ý và dự đoán; liệu phân định đó có chịu nổi gánh nặng đặt lên nó hay không vẫn còn là điều gây tranh cãi.

tệ hơn việc để họ chết bằng cách không làm gì cả. Có thể đoán trước sự khác biệt đạo đức giữa những việc bạn làm và những việc bạn để xảy ra – thường được gọi là thuyết làm-không làm – sẽ chia rẽ những nhà lý luận đạo đức. Những người cho rằng giá trị đạo đức của một hành động nên được đánh giá thuần túy dựa trên hệ quả thường sẽ bác bỏ thuyết này; trong khi đó, nó được những triết gia nhấn mạnh tính đúng đắn nội tại của một số kiểu hành động và nghĩa vụ thực hiện chúng, bất kể hệ quả, chấp nhận (xem *Mệnh lệnh nhất quyết*, trang 108).

Đóng vai Thượng Đế

Bất kể sức mạnh trực giác của chúng ta ở đây là gì, ranh giới phân định dường như càng mong manh khi chúng được xem xét càng kỹ lưỡng. Phần lớn sức hút của nó, đặc biệt trong những vấn đề sinh tử, nằm ở nỗi sợ rằng nếu ta chủ động làm một việc gì đó thì ta đang “đóng vai Thượng Đế”: quyết định người sống kẻ chết. Nhưng theo quan niệm xác đáng nào về mặt đạo đức thì “ngồi yên không làm gì” mới thực sự là không

Aquinas bàn về tự vệ

Định thức phát biểu của nguyên lý mà sau này được gọi là học thuyết tác động kép thường được ghi nhận là của triết gia sống ở thế kỷ 13 Thomas Aquinas. Khi bàn về sự biện minh đạo đức cho việc giết người để tự vệ, ông đưa ra những cách phân định, rất gần với cách ta hiểu trong các định nghĩa pháp lý hiện đại. Phát biểu cổ điển của học thuyết này xuất hiện trong tác phẩm *Summa Theologica* (tạm dịch: *Tổng luận thần học*) của ông:

“Không gì ngăn cản việc một hành động có hai tác động, chỉ một trong số đó là có chủ ý trong khi tác động còn lại là nằm ngoài dự định... hành động tự vệ có thể có hai tác động, một là cứu sống tính mạng của mình, tác động kia là giết chết kẻ tấn công. Bởi vậy hành động này, vì mục đích của chủ thể là tự cứu mình, không hề phạm pháp, vì theo lẽ tự nhiên, mọi sinh vật đều bảo vệ sinh mạng mình trong khả năng có thể. Tuy thế, dù bắt nguồn từ mục đích tốt, một hành động có thể bị coi là phạm pháp nếu nó vượt quá mục đích ban đầu. Như thế nếu một người, khi tự vệ, lại dùng đến bạo lực nhiều hơn cần thiết thì đó sẽ là phạm luật; trong khi nếu anh ta chống lại bạo lực một cách tiết chế thì sự tự vệ đó vẫn đúng luật.”

làm gì? Không làm cũng là một quyết định như có làm vậy, vì thế dường như trong cả hai trường hợp ta chỉ còn cách đóng vai Thượng Đế. Chúng ta sẽ có cái nhìn tâm tối hơn về những bậc cha mẹ chọn đìm chết con trong bồn tắm hay quyết định không cho chúng ăn và để chúng chết dần vì đói? Trong những trường hợp này, những phân định rõ ràng giữa việc giết và để mặc cho chết có vẻ như rất lố bịch và ta sẽ rất miễn cưỡng khi nói rằng dù quan niệm có là gì đi nữa, việc “không làm” cũng không đáng bị chỉ trích bằng “làm”.

Cái gọi là sự phân biệt đạo đức giữa những gì đã xảy ra và những gì được phép xảy ra thường liên quan tới những lĩnh vực y học khá nhạy cảm về mặt đạo đức, như sự trợ tử chẳng hạn. Trong trường hợp này, sự phân biệt thường được vạch ra giữa cái chết nhân đạo chủ động, khi việc chữa trị đẩy nhanh cái chết của bệnh nhân, hoặc cái chết nhân đạo bị động, khi cái chết đến từ việc ngừng chữa trị. Hiển nhiên, hầu hết các hệ thống luật pháp (trong trường hợp này hẳn là thuận theo bản năng của chúng ta) chọn cách nhận biết sự khác biệt này, nhưng một lần nữa, ta rất khó nhìn ra sự khác biệt về mặt đạo đức giữa việc kê thuốc đẩy nhanh cái chết (hành động cố ý) và ngừng cấp thuốc kéo dài sự sống (cố ý không hành động). Lập trường pháp lý phần nào dựa trên ý niệm về tính thiêng liêng của mạng sống (chủ yếu bắt nguồn từ tôn giáo); chủ yếu đó là bản khoản về bản chất của mạng người mà ít hoặc không xét đến chất lượng hay sở thích của chủ thể mạng sống. Do vậy, luật có những hệ quả kỳ lạ khi

Phi đội Enola Gay

Chuyện gì sẽ xảy ra nếu phi đội B-29 *Enola Gay* không thả quả bom nguyên tử đầu tiên xuống Hiroshima vào ngày 6 tháng Tám năm 1945? Dù như hành động này, cùng với việc thả quả bom thứ hai xuống Nagasaki ba ngày sau đó, đã dẫn đến kết thúc sớm hơn của Thế chiến thứ Hai: Nhật đầu hàng vào ngày 14 tháng Tám.

Người ta có thể lập luận rằng, dù hành động chủ ý này gây ra thiệt hại khủng khiếp về người nhưng nó đã cứu sống nhiều sinh mạng hơn khi tránh được một cuộc đổ bộ đẫm máu của Nhật. Vậy người ta bao biện được quyết định thả bom chăng? Tổng thống Truman cho rằng: "Đó hoàn toàn không phải là một quyết định mà ta phải đắn đo."

một người đang ở trạng thái đau đớn tột cùng lại bị đối xử với ít cảm thông hơn những gì ta thường thấy với những vật nuôi hoặc gia súc ở trong tình trạng tương tự.

Ý niệm đọng lại

Làm hay không làm?

21. Các dốc trơn

Cao nguyên được vây bọc bởi núi đồi, và núi đồi tạo nên những con dốc – vô vàn dốc và cũng nguy hiểm nữa. Việc đặt đạo đức của mình cao hơn người khác cũng có vô vàn những con dốc như vậy. Trong sự bàn luận bình dân về các vấn đề chính trị và xã hội không có gì ám ảnh hơn và hào hứng hơn là các dốc trơn. Hình ảnh này mang tính khơi gợi tới mức nó thường được đưa ra chẳng mấy chứng cứ và được chấp nhận chẳng mấy ngần ngại. Tuy nhiên, trong khi việc dùng dốc trơn không nhất thiết phải bị coi là điều gì sai trái, trong những lĩnh vực đầy xúc cảm và căng thẳng người ta thường hay dùng đến nó, và trong nhiều trường hợp sự viện dẫn đến dốc trơn này chỉ là bề ngoài hay chỉ để lẫn tránh vấn đề.

Luận cú trượt dốc trơn có hình thức đơn giản nhất là thế này: Nếu bạn cho phép thực tế A (vô thường vô phạt hoặc có thể đáng chê trách đôi chút), thì nó tất yếu sẽ dẫn đến thực tế Z (tai hại và không đáng muốn). Các luận cú trượt dốc trơn thường được bắt gặp trong các tình huống khó xử. Dưới đây là một số ví dụ tiêu biểu:

- Việc chấp nhận sự trợ tử chủ động cho phép những người có bệnh hiểm nghèo chọn thời

MỐC THỜI GIAN

k. 300 BC

1785

Nghịch lý liên châu luận (sorites)

Mục đích và phương tiện

điểm ra đi của mình sẽ chắc chắn dẫn đến bầu không khí tội lỗi, trong đó những người lớn tuổi đồng ý “ra đi thảnh thơi”, để nhường chỗ, giảm gánh nặng chăm sóc và chi phí cho người trẻ, v.v.

- Cho phép cha mẹ chọn giới tính cho con cái thì sớm muộn gì họ cũng sẽ kỳ vọng chọn đủ các loại thuộc tính đáng muốn, và chúng ta sẽ gặp cơn ác mộng mang tên những em bé được thiết kế sẵn.
- Hợp pháp hóa thuốc kích thích dạng nhẹ như cần sa sẽ khuyến khích việc thử nghiệm các thuốc dạng nặng và trước khi ta kịp nhận ra điều đó thì đường phố sẽ đầy những kẻ nghiện chích thuốc điên cuồng.
- Tỏ ra khoan dung với những người phạm tội nhỏ tuổi sẽ khuyến khích họ đi đến những hành vi phạm tội nghiêm trọng hơn và chẳng bao lâu, nhà của chúng ta sẽ bị bọc bởi những thanh niên cướp của giết người.

Đặc điểm chung của các luận cứ này là phát biểu rằng có một dốc trượt từ A đến Z nhưng không nói gì về các giai đoạn từ B đến Y. Điểm đáng chú ý nhất, nói chung là quan trọng nhất, đó là tác giả không cho ta biết tại sao sự việc A lại tất yếu dẫn đến sự việc Z. Tiêu điểm của sự việc dồn vào chỗ ta sợ sự việc Z, thường nỗi sợ này được tô vẽ với sắc màu khủng khiếp nhất, và người ta hy vọng rằng sẽ chẳng có ai chú ý bàn luận về mặt tốt xấu của thực tế A. Trên thực tế, luận cứ này được thay bằng lỗi nói tu từ.

Sự khôn ngoan của việc cho phép cha mẹ chọn giới tính cho con cái nên được xem xét dựa trên chính ưu điểm của nó và

Luộc ếch

Mối nguy của những thay đổi dần dần về mặt chính trị hay xã hội đôi khi được minh họa bằng câu chuyện luộc ếch. Nếu muốn luộc một con ếch, bạn sẽ phải vất vả trong vô vọng (như người ta nói) nếu thả nó vào nước đang sôi vì nó sẽ liên tục nhảy ra ngoài. Tuy nhiên, bạn có thể tránh được điều khó chịu này nếu cho ếch vào nước lạnh và từ từ tăng nhiệt độ đến mức sôi. Tương tự như vậy, những nhà tự do chủ nghĩa có tư tưởng "lưỡng cư" có thể lập luận rằng sự xói mòn dần dần của tự do dân sự sẽ dẫn đến mất mát lũy tích (hay "thâu tóm quyền lực") đáng ra đã bị phản đối mạnh mẽ nếu được tiến hành ngay trong một bước duy nhất. Lý thuyết chính trị-xã hội này đáng tin cậy hơn lý thuyết về con ếch; sự sai lầm trong lý thuyết sau chỉ nên được giả định, chứ đừng nên được thử nghiệm.

nếu cảm thấy nó đáng chê trách thì nên cấm, và nếu thực tế này tự nó cho thấy là vô hại, thì lúc đó ta có thể xem xét một cách xác đáng tính tất yếu dẫn đến những việc sai trái khác. Nhưng điều này khó xảy ra bởi trong thực tế, khi nguy cơ trượt dốc trơn thực sự xuất hiện, nhìn chung ta vẫn có thể đưa ra những quy tắc và hướng dẫn để ngăn những cú trượt ngã ngoài tầm kiểm soát.

Domino, nê-m và các ranh giới

Dốc trượt không phải mối nguy duy nhất những nhà mô phạm đạo đức nổi tiếng cảnh báo chúng ta. Bước đi chệnh vênh đầu tiên tiến vào con dốc trơn trượt thường đẩy ta lạc vào một khu rừng rậm tràn đầy những hiểm họa ngôn từ khác, ở đó có tiếng cạch cạch của những quân domino đang đổ xuống, những quả cầu tuyết cuộn lớn dần tới kích thước khổng lồ, những cửa chắn lũ bị đẩy toang hoác và mọi tảng băng trôi đều có phần chìm khuất.

Mũi của lạc đà

Một biến thể sinh động và đáng tiếc lại quá hiếm gặp của đốc trượt, được cho là dựa trên một câu chuyện ngụ ngôn của người Ả Rập, đã mang lại một thoáng nhìn thú vị về mối nguy hiểm kỳ dị của cuộc sống dưới lều vải (hoặc da dê). Hệ quả thể thảm của việc "để lạc đà thò mũi vào lều" – đặc biệt khi mũi chắc chắn không phải là bộ phận chướng tai gai mắt nhất của lạc đà – đã được nhà thơ người Mỹ thế kỷ 19 Lydia Howard Sigourney tái hiện một cách duyên dáng:

Một ngày nọ

Trong cửa hiệu một anh thợ đương bận bịu

Đôi bàn tay uể oải và đầu óc lơ mơ

Thì chợt qua khung cửa sổ đương mở

"Ồ kia!" – một chú lạc đà ló mặt ra

"Mũi tôi lạnh quá" – nó rút rè rên la

"Cho phép tôi sưởi ấm nó bên cạnh người nha."

Vì chẳng lời chối từ nào được thốt lên,

Cái mũi đi trước, rồi cái đầu theo bước,

Hiển nhiên như giảng đạo kể buổi kinh cầu

Dài, miên man, cái cổ chen theo sau,

Và rồi, khi cơn bão dữ dần ập tới

Cả thân mình trơ tráo cũng nhảy vào trong.

Vị chủ nhân nhìn quanh kinh hãi

Và cau mày với kẻ đột nhập vô lại

Cố thuyết phục lạc đà khi nó càng tiến gần thêm

Làm gì có chỗ cho một vị khách như anh,

Rồi kinh ngạc, khi nghe nó cãi:

"Nếu thấy bất tiện, ông hãy rời đi thôi

Bởi chính tôi đã chọn ở lại nơi đây rồi"

Hỡi những trái tim thanh xuân, để niềm vui được tới

Xin đừng coi nhẹ truyền thuyết Ả Rập này

Với lời phỉnh phờ khởi nguồn cho thói xấu

Đừng nghe, đừng nhìn cũng đừng mím cười

Chặn dòng suối đục trước khi nước chảy

Thậm chí đừng chấp nhận cái mũi của lạc đà.

Chỉ một quân domino đổ xuống cũng có thể xô đổ những quân tiếp theo, và thế là bắt đầu một chuỗi đổ sụp liên tiếp. **Hiệu ứng domino** cho rằng sự xuất hiện của một sự cố không mong muốn nhất định sẽ kích hoạt một chuỗi sự kiện tương tự gần đó. Sự xuất hiện đình đám nhất của nó là vào năm 1954, khi nó gây cảm hứng cho “lý thuyết domino”, do Tổng thống Mỹ Dwight Eisenhower đưa ra để biện minh cho sự can thiệp quân sự của Mỹ tại Việt Nam. Theo lý thuyết này, việc để một nước ngã theo phe cộng sản ắt sẽ dẫn tới sự tiếp nối của những nước Đông Nam Á khác. Trong sự kiện này, quân cờ domino đầu tiên (Việt Nam) đã đổ, Cam-pu-chia là một ngoại lệ, nhưng sự lan tỏa của chủ nghĩa cộng sản ra khắp khu vực như dự kiến đã không diễn ra; cái gọi là tính tất yếu trong trường hợp này đã cho thấy nó chẳng tất yếu chút nào.

Một vết nứt nhỏ trong viên đá hay khúc gỗ có thể bị búa rộng ra dần bằng cách chêm vào một cái nêm. Tương tự, ẩn dụ **mũi nêm mỏng** nói rằng một thay đổi nhỏ trong (ví dụ như) luật lệ hay quy tắc có thể là khởi đầu, hay lời bào chữa, cho sự cải tổ ở quy mô lớn. Đề xuất nên thu hồi quyền được bồi thẩm đoàn phán xử trong những vụ lừa đảo phức tạp được xem như một mũi nêm mỏng, bởi người ta nghi ngại rằng quyền đó sẽ dần bị tước đoạt trong những lĩnh vực khác (có thể trong mọi lĩnh vực). Nghi ngại này của những nhà theo giả thuyết cái nêm vẫn thuần túy là giả định cho đến khi có bằng chứng chứng minh được rằng các nhà lập pháp có xu hướng thực hiện hành vi “chêm nêm” trong những trường hợp ấy.

Vấn đề **nhận biết vị trí để đặt ra ranh giới** thường xuất hiện từ việc tìm kiếm tri thức cụ thể khi những tri thức đó là bất khả thi, từ việc kỳ vọng một mức độ chính xác không thỏa đáng với ngũ cảnh. Ví dụ, chúng ta có thể cùng đồng ý rằng việc cho phép hàng triệu người nhập cư vào đất nước mỗi năm là sai nhưng cho phép một số thì lại đúng. Vậy đâu là ranh giới? Việc cần có một mức độ mơ hồ nào đó về một quyết định hay

về ngũ cảnh đưa ra quyết định không có nghĩa là không thể hay không nên đưa ra quyết định ấy.

Chính vấn đề tương tự cũng đã xuất hiện trong tranh luận về việc phá thai. Trong khi nhiều người đồng ý rằng một bào thai mới hình thành khác với một em bé đã đủ ngày đủ tháng, nhưng họ vẫn chật vật khi xác định thời điểm chính xác mà sự biến đổi đó diễn ra (bởi đó là việc bất khả thi). Bởi sự phát triển của bào thai là một quá trình diễn ra từ từ và thời điểm nào được chọn để đặt ranh giới cũng sẽ ít nhiều phi lý trí. Nhưng như thế không có nghĩa là ta không nên đặt ra ranh giới, hay bất kỳ ranh giới được đặt ra nào cũng sẽ thiếu thẩm quyền hay hiệu lực.

Ý niệm động lại

Nếu bạn nhân nhượng một chút...

22. Tốt hơn mong đợi

Vào ngày 31 tháng Bảy năm 1916, trong trận Somme⁽¹⁾ ở miền bắc nước Pháp, binh nhì James Miller 26 tuổi trong Trung đoàn Hoàng gia nhà Lancaster của đức vua, “nhận lệnh chuyển đi một bức điện quan trọng dưới mưa bom bão đạn và mang thư hồi đáp trở về bằng mọi giá. Anh buộc phải băng qua mặt trận và khi rời khỏi chiến hào, anh lập tức bị trúng đạn sau lưng, viên đạn xuyên qua bụng ra ngoài. Dù vậy, với lòng quả cảm anh hùng và tinh thần sẵn sàng hy sinh, anh dùng tay bịt vết thương ở bụng, đi đưa thư, chuyển bức điện đi, lảo đảo quay về với hồi âm và ngã gục xuống chân sĩ quan nhận thư. Anh đã hy sinh với sự tận tụy phi thường dành cho nhiệm vụ.”

Ta rút ra được gì từ hành động kiểu này? Các nhà chức trách quân sự Anh trong Thế chiến thứ Nhất rõ ràng coi hành động của binh nhì Miller là hiếm có, dù vào thời điểm có nhiều thành tích phi thường khác xảy ra hằng ngày, bởi anh đã được truy tặng huân chương Chữ thập Victoria⁽²⁾ cho “tinh thần quả

1. Một trong những trận đánh lớn nhất trong Thế chiến thứ Nhất và là một trong những trận chiến đẫm máu nhất trong lịch sử, với thương vong hơn 1 triệu người. (ND)
2. Huân chương Chữ thập Victoria, hay huân chương Victoria Cross, là phần thưởng cao quý được trao cho hành động dũng cảm tiêu biểu trong lực lượng vũ trang Đế quốc Anh. (ND)

MỐC THỜI GIAN

k. 30	k. 1260	1739	1781
Quy tắc vàng	Làm và không làm Chiến tranh chính nghĩa	Máy chém của Hume	Mệnh lệnh nhất quyết

cảm đáng chú ý bậc nhất” (“for most conspicuous bravery” – trích nguyên văn từ lời tuyên dương chính thức dành cho phần thưởng của Miller). Nếu Miller bò trở lại chiến hào ngay sau khi trúng đạn và chết không lâu sau đó, chúng ta khó có

Hành vi của chủ nghĩa anh hùng?

“Tuồng tượng một tốp lính đang tập ném lựu đạn thật; một quả lựu đạn trượt khỏi tay một người và lăn trên mặt đất gần chỗ họ; một trong số đó hy sinh thân mình bằng cách nằm đè lên quả lựu đạn để bảo vệ những đồng đội của anh ta... Nếu người lính đó không nằm lên quả lựu đạn, anh ta có thất bại trong nhiệm vụ của mình không? Dù rõ ràng người lính này quả cảm hơn đồng đội của anh trong một khía cạnh nào đó, liệu ta có thể nói những người còn lại không hoàn thành nhiệm vụ vì họ không cố gắng hy sinh thân mình? Nếu người lính kia không làm thế, liệu ai đó có thể nói với anh ta rằng: 'Đáng lẽ anh phải đè lên quả lựu đạn đó' không?”

Câu chuyện này được kể trong một bài báo quan trọng có tên “Saints and heroes” (tạm dịch: “Thánh nhân và anh hùng”) của triết gia người Anh J.O. Urmson viết năm 1958. Bài báo này đã khơi nguồn cảm hứng cho nhiều tranh luận triết học gần đây về những hành vi vượt hơn bốn phận. Urmson xác định ba điều kiện phải thỏa mãn để hành vi nào đó được coi là vượt hơn bốn phận: (1) nó không thể là vấn đề nghĩa vụ (thông thường), (2) nó phải là điều đáng khen ngợi; và (3) không ai trách cứ ta nếu ta không thực hiện nó. Trong trường hợp trên, cả ba tiêu chí này được đáp ứng rõ ràng, nên Urmson cho rằng hành vi nói trên đáng gọi là hành vi anh hùng.

1785

1958

1974

Mục đích và phương tiện

Tốt hơn mong đợi

Cỗ máy trải nghiệm

thể *kết tội* anh hay nói rằng anh đã hành động *sai* hay hành động như thế là *vô đạo đức*. Cũng như những sĩ quan chỉ huy, chắc chắn ta sẽ nghiêng về đánh giá những hành động của Miller là vượt quá mong đợi và đáng được tôn vinh đặc biệt. Nói ngắn gọn, ta rất có khả năng khen ngợi Miller vì những gì anh đã làm nhưng cũng không kết tội nếu anh đã hành động khác đi.

Hành vi vượt hơn bốn phạm

Trực quan thông thường của chúng ta hiển nhiên rất thoải mái với kiểu đánh giá này. Có vẻ hết sức tự nhiên khi xem đạo đức như một vấn đề có hai cấp độ. Cấp độ thứ nhất, có những điều, xét về mặt đạo đức, ta buộc phải làm, đó là những nghĩa vụ cơ bản, tức những cái thuộc vấn đề nghĩa vụ và xác lập tiêu chuẩn tối thiểu cho nền đạo đức thông thường. Chúng thường được phát biểu theo lối phủ định, như là những bốn phạm ta không được vi phạm: không nói dối, không gian lận, không giết người, v.v. Bản thân ta được mong đợi phải thực hiện những điều này và ta cũng mong đợi người khác làm như vậy.

Bên cạnh những nghĩa vụ đạo đức thông thường ấy, ở cấp độ cao hơn, ta còn có những lý tưởng đạo đức, thường được diễn tả theo lối khẳng định và có kết thúc mở. Theo đó, nếu nghĩa vụ đạo đức thông thường là không lấy cắp của người khác thì rộng lượng với người khác lại là một lý tưởng, về nguyên tắc là không bị hạn định. Hành động như thế có thể vượt ra khỏi những gì đạo đức thông thường đòi hỏi và được xếp vào phạm trù gọi là “hành vi vượt hơn bốn phạm” – những hành vi đáng tuyên dương nếu thực hiện nhưng không đáng chê trách nếu bỏ qua. Hành vi vượt hơn bốn phạm là của các “anh hùng và thánh nhân”. Những người như vậy có thể coi những hành vi ấy là nghĩa vụ của mình và tự trách bản thân nếu họ không

Tính chính trực đạo đức

Ý niệm về những hành động vượt hơn bốn phận làm nổi bật lên phương diện đạo đức cá nhân. Các vị anh hùng và thánh nhân có cảm nghĩ riêng mình về nghĩa vụ, về những điều họ cho là đúng và do đó chọn cách dẫn thân vào tình thế hiểm nguy hay khó khăn, còn chúng ta thì ngược lại, chỉ dùng để biện minh cho việc không hành động của mình. Hầu hết các hình thức của thuyết công lợi đều phi cá nhân một cách cứng nhắc, coi mọi sinh mạng (kể cả của tác nhân) có giá trị bằng nhau trong các đánh giá đạo đức, đồng thời có xu hướng đánh giá thấp tầm quan trọng của các mục đích và hành động dẫn thân của cá nhân. Những điều này thường bị bỏ qua khi tiêu chuẩn công lợi được dùng để đưa ra các quyết định đạo đức và ở phạm vi này, thuyết công lợi bị một số người coi là chưa thỏa đáng trong việc giải thích các ưu tiên cá nhân và cảm thức về tính chính trực đạo đức của chủ thể.

thực hiện chúng, nhưng về cơ bản đây là cảm nghĩ *cá nhân* về nghĩa vụ và những người khác không có quyền phán xét họ trong việc này.

Hành động tốt có thể không bắt buộc?

Phạm trù các hành động đạo đức phi thường, không bắt buộc được quan tâm ở phương diện triết học chính là vì những khó khăn mà một số hệ thống đạo đức học gặp phải khi xét đến nó. Những hệ thống này thường định hình nên quan niệm nào đó về tiêu chuẩn cái tốt hay thiện, rồi định nghĩa cái đúng sai bằng cách quy chiếu tới tiêu chuẩn này. Khi đó, ta sẽ khó lòng giải thích được ý niệm rằng điều gì đó được thừa nhận là tốt nhưng lại không bắt buộc thực hiện.

Theo thuyết công lợi, ít nhất trong những phiên bản dễ hiểu hơn (xem *Cổ máy trải nghiệm*, trang 102), một hành động

là tốt nếu nó làm tăng ích lợi nói chung (ví dụ như hạnh phúc) và hành động tốt nhất trong mọi tình huống là tạo ra nhiều ích lợi nhất. Ủng hộ phần lớn tiền cá nhân cho các quỹ từ thiện tại những nước đang phát triển thường không được xem là một bốn phận đạo đức; một số người có thể ca ngợi hành động đó của bạn, nhưng cũng không cảm thấy có lỗi nếu họ không làm theo. Nói cách khác, làm từ thiện với một số tiền lớn là một hành động vượt hơn bốn phận. Tuy nhiên, xem xét việc này theo viễn tượng công lợi, nếu một hành động như vậy thúc đẩy lợi ích chung (điều rất có khả năng xảy ra), tại sao đây lại không phải một điều bắt buộc? Những hành động vượt hơn bốn phận cũng là vấn đề với đạo đức học Kant. Kant coi tác nhân đạo đức tự nó là một giá trị tối cao (xem *Mệnh lệnh nhất quyết*, trang 108). Một khi chấp nhận điều này thì sao lại có chuyện giới hạn những hành động vốn có thể nâng đỡ hay tạo điều kiện cho tác nhân hành động ấy?

Các xung đột kiểu này giữa các lý thuyết đạo đức học và cảm quan đạo đức thông thường của chúng ta là điều có hại, đặc biệt đối với các lý thuyết đạo đức. Các nhà công lợi triệt để có thể (và một số đang) một mực cho rằng chúng ta nên chấp nhận đầy đủ hàm ý của thuyết công lợi, tức là không thừa nhận bất cứ hành động nào vượt hơn bốn phận, và theo đó làm thay đổi lối sống của ta. Nhưng những đề xuất cải cách cực đoan như vậy – đi ngược lại với khuynh hướng đạo đức thông thường và đóng dấu thiếu năng lực đạo đức cho hầu hết chúng ta – chắc chắn sẽ khiến nhiều người xa lánh hơn là chiếm được cảm tình của họ. Thường thấy hơn là, các lý thuyết gia đang nỗ lực giải thích hay làm giảm mức độ nghiêm trọng của các xung đột hiển hiện này. Một chiến lược thường được dùng là viện tới một số dạng miễn trừ hoặc bao biện (như khó khăn bất thường hoặc nguy hiểm) cho phép ai đó không cần phải làm một điều mà lẽ ra người ấy phải làm. Nếu có lý thuyết nào được giải thoát bằng bước đi này, thì chắc chắn nó cũng

phải trả giá. Khi những nhân tố cá nhân được nhắc tới, chúng sẽ đảo lộn tính phổ quát thường được cho là không thể thiếu được trong lĩnh vực đạo đức (xem *Quy tắc vàng*, trang 114). Một cách tiếp cận khác là đưa ra những ý niệm như học thuyết tác động kép và phân định làm-không làm (xem *Làm và không làm*, trang 120) để giải thích tại sao việc chọn cách này lại đúng trong khi hiện hữu một cách khác, hiển nhiên là thích hợp hơn. Nhưng những ý niệm này cũng có vấn đề của riêng chúng, và trong bất cứ trường hợp nào, người ta sẽ cảm thấy tính hợp lý của một lý thuyết bị giảm bớt nếu có quá nhiều chú giải và tiêu chuẩn đi kèm.

Ý niệm động lại

**Tất cả chúng ta
có nên là người hùng?**

23. Đen đủi có phải điều xấu?

Hai người bạn Bell và Haig đi uống rượu cùng nhau cả tối. Đến khi quán đóng cửa, hai người đã uống quá vài chén, lao đảo cùng đi ra xe để về nhà. Bell về nhà bình an vô sự, như cả tá lần trước đó, nằm lăn ra giường và sáng hôm sau thức dậy với cùng lắm là cảm giác hơi chệnh choáng váng vất. Haig, một người cũng từng có kinh nghiệm lái xe khi quá chén, bình tĩnh về nhà cho đến khi một người đàn ông trẻ bỗng nhiên lao ra đường. Chiếc xe không kịp dừng lại và người đàn ông đó chết ngay lập tức. Haig bị tổng vào phòng giam và sáng hôm sau thức dậy cũng với chút cảm giác khó chịu do rượu, và điều chắc chắn là ở tù vài năm nữa.

Ta suy ra được gì từ hành vi của Bell và Haig? Chắc chắn theo luật pháp, hành vi của Haig đáng trách hơn nhiều: nếu bị bắt, Bell có thể bị phạt và thu bằng lái một thời gian; còn Haig chắc chắn sẽ nhận án tù giam nghiêm trọng. Quan điểm pháp luật có lẽ đã phản ánh đúng cảm quan đạo đức của chúng ta trong trường hợp này. Ta cảm thấy người có hành động thiếu trách nhiệm gây ra cái chết lại đáng trách hơn một người khác cũng lái xe khi uống quá mức quy định (một chút). Tuy nhiên, điểm duy nhất khác

MỐC THỜI GIAN

k. 350 TCN

Đạo đức học đức hạnh

k. 1260

Làm và không làm

1739

Máy chém của Hume

biệt giữa hai người trong trường hợp này – người đàn ông trẻ lao ra đường – là vấn đề hên xui. Cả hai người đều hành xử thiếu trách nhiệm và một trong hai thì thiếu may mắn. Vì thế, yếu tố duy nhất có vẻ giải thích được cách đánh giá luật pháp và đạo đức hà khắc hơn đối với hành vi của Haig là số xui – vốn là điều, theo định nghĩa, nằm ngoài sự kiểm soát của tác nhân.

“Giả sử một người sơ ý mở vòi nước bồn tắm trong khi có một em bé ở trong đó, thì khi nhận ra rồi lao vào nhà tắm, nếu đứa bé bị chết đuối, anh ta đã gây ra một chuyện khủng khiếp, còn nếu đứa bé không sao thì anh ta chỉ đơn thuần bất cẩn mà thôi.”

– Thomas Nagel, 1979.

Vận may đạo đức

Sự phân định giữa hai trường hợp này dường như xung đột với một trực quan được xác nhận rất rộng rãi: cảm xúc cho rằng việc đánh giá các vấn đề về mặt đạo đức chỉ xác đáng khi chúng nằm trong tầm kiểm soát. Tôi sẽ phản đối việc bạn cố tình ném cốc cà phê về phía tôi, nhưng tôi sẽ ít có xu hướng đó nếu đây là một tai nạn xảy ra trên tàu vì người lái tàu bỗng nhiên phanh gấp. Một cách diễn đạt khác cho cùng quan điểm đó là hai người không nên bị phán xét khác nhau, trừ phi sự khác biệt là do những yếu tố họ có thể kiểm soát được. Nếu một gôn thủ vung gậy và vô tình đánh bóng vào một khán giả và khiến người này thiệt mạng, ta sẽ không trách anh ấy (nếu

1789

1976

có) nặng hơn với một gôn thủ khác thực hiện cú đánh giống như vậy mà không làm ai bị thương (tuy vậy việc gôn thủ kém may mắn kia cảm thấy thế nào về *bản thân* lại là một vấn đề hoàn toàn khác).

Nhưng nếu áp dụng cách tư duy này vào trường hợp của Bell và Haig, dường như ta cũng nên đánh giá họ như nhau. Vậy ta có nên phán xét Bell khắt khe hơn bởi hiểm họa mà hành động vô trách nhiệm của anh ta có thể đã gây ra? Hay ta nên khoan dung khi đánh giá Haig bởi anh này không làm gì tệ hơn hàng ngàn người khác và chỉ gặp vận đen? Tất nhiên, ta có thể quyết định giữ nguyên phán xét ban đầu của mình, rằng hai trường hợp nên được giải quyết theo cách khác nhau dựa trên những hậu quả khác nhau của chúng. Nhưng nếu vậy, chúng ta sẽ phải thay đổi quan điểm của mình về tầm quan trọng của sự kiểm soát: ta sẽ buộc phải kết luận rằng đạo đức không được miễn nhiễm với may rủi, rằng có một thứ có thể được gọi một cách nghịch lý là “vận may đạo đức”. Nó cho rằng xét cho cùng, vận may cũng có thể khiến bạn thành người xấu.

Hay xấu xa cũng là do vận rủi?

Vấn đề liệu có vận may đạo đức không – liệu những phán xét đạo đức có được quyết định phần nào bởi những yếu tố may rủi nằm ngoài kiểm soát của chúng ta không – là chủ đề của nhiều thảo luận triết học gần đây. Tranh luận này có lẽ đạt đỉnh sắc bén ở vấn đề được gọi là “vận may trong hệ quả”, bởi trong trường hợp của Bell và Haig, hệ quả tình cờ của một hành động dường như ảnh hưởng đến đánh giá của chúng ta về nó. Nhưng có những loại vận may khác có thể có liên quan, và trong thực tế vấn đề này không đơn giản như vậy.

Khi đối mặt với những trường hợp kiểu Bell/Haig, người ta dễ dàng phản ứng rằng việc quyết định khen ngợi hoặc chỉ

trích của chúng ta nên được cân nhắc dựa trên ý *định* của tác nhân chứ không phải hậu quả của những ý định đó. Bell và Haig có những ý định giống nhau (không ai định giết người cả), và vì thế có thể biện minh rằng họ nên được xét xử như nhau. Nhưng ta thật sự có thể kiểm soát được ý định của mình đến mức độ nào? Ta hình thành những ý định ta có bởi đó là kiểu người của ta, nhưng có vô vàn những yếu tố khác nhau (được xếp vào một định nghĩa chung là “vận may cấu thành”) định hình con người chúng ta và nằm ngoài tầm kiểm soát của chúng ta. Tính cách của ta là sản phẩm của sự kết hợp hết sức phức tạp giữa các yếu tố di truyền và môi trường mà ta ít hoặc không kiểm soát được. Những hành động và ý định xuất phát một cách tự nhiên từ tính cách của ta nên được phán xét đến mức độ nào? Nếu tôi chỉ có thể cư xử hèn nhát hoặc ích kỷ – nếu đó là những thứ “nằm trong bản tính của tôi” – thì liệu có công bằng khi chỉ trích hay phê phán khi tôi bỏ chạy trước khó khăn hay coi trọng lợi ích bản thân quá mức?

Sai lúc, sai chỗ

Chúng ta chỉ có thể bộc lộ những điểm tốt và xấu trong tính cách của mình nếu hoàn cảnh cho ta cơ hội làm điều đó: như vậy ta đang phó mặc cho “vận may do hoàn cảnh”. Bạn không thể thể hiện bản chất hào phóng tuyệt vời của mình nếu thiếu nguồn lực để mà hào phóng hay thiếu những người thụ hưởng tiềm năng để bạn xối lỗi. Ta có thể nghĩ mình hẳn sẽ không bao giờ bộc lộ sự dăm man như những tên lính Đức Quốc xã tại trại Auschwitz, nhưng chắc chắn ta sẽ không bao giờ biết chắc chắn được. Tất cả những gì ta có thể nói chắc là mình thật may mắn khi sẽ không bao giờ biết được. Vì thế liệu có phải những tên lính Đức Quốc xã đã xui xẻo khi bị đặt vào hoàn cảnh đó? Có phải anh ta xấu xa vì thiếu may mắn?

Ta có thể tiếp tục đẩy ngược những ranh giới của vận may xa hơn nữa. Nếu xét đến một loại vận may khác – vận may tùy hoàn cảnh – ta sẽ thấy phạm vi đánh giá sự xấu xa về mặt đạo đức có thể phụ thuộc vào việc ở sai chỗ và sai thời điểm. Nếu theo kết luận logic này, tranh luận về việc liệu có tồn tại cái gọi là vận may đạo đức hay không lại hợp nhất cùng với vấn đề về tự do ý chí và đặt ra cùng câu hỏi: xét cho cùng, liệu có *bất kỳ điều gì* ta làm được thực hiện một cách tự do không, và nếu không có tự do thì có tồn tại trách nhiệm không? Và khi không có trách nhiệm thì điều gì sẽ biện minh cho chỉ trích và trừng phạt (xem *Các lý thuyết về trừng phạt*, trang 288)?

Những trực quan thông thường về vận may đạo đức còn xa mới đạt được sự đồng nhất hay nhất quán. Sự bất định này được phản ánh ở mức độ phân cực trong những quan điểm triết học bàn về vấn đề đó. Một số triết gia phủ nhận sự tồn tại của thứ gọi là vận may đạo đức và sau đó cố gắng giải thích hay gạt đi sự xuất hiện hiển nhiên của điều này trong những diễn ngôn đạo đức thường gặp của ta. Những người khác chấp nhận vận may đạo đức tồn tại rồi tiếp tục cân nhắc liệu điều đó có buộc chúng ta thay đổi hay xét lại cách mình đưa ra những đánh giá đạo đức hay không và ở mức độ thế nào. Vận may đạo

“Chủ nghĩa hoài nghi về sự tự do của đạo đức trước vận may không thể để mặc khái niệm đạo đức ở vị trí vốn dĩ của nó... [Nó] sẽ để lại cho chúng ta một khái niệm đạo đức khác, kém quan trọng hơn, đương nhiên rồi, so với vị trí mà khái niệm đạo đức mà ta vốn có; và nó cũng không thể trở thành quan niệm đạo đức của chúng ta, vì một điều đặc biệt trọng yếu về khái niệm của chúng ta là nó rất được coi trọng.”

– Bernard Williams, 1981.

đức vẫn là một ván cược lớn nếu xét nguy cơ gây hại cho những giả thiết đạo đức hết sức cơ bản về cách ta hành xử trong đời sống đạo đức của mình; và cho đến giờ vẫn chỉ có rất ít dấu hiệu của sự đồng thuận về vấn đề này.

Ý niệm động lại

Vận may có thiên vị người tốt?

24. Đạo đức học đức hạnh

Hầu như trong 400 năm qua, các triết gia đạo đức có xu hướng tập trung chủ yếu vào hành động, chứ không phải tác nhân – vào những điều ta nên làm thay vì việc ta nên trở thành người như thế nào. Nhiệm vụ chính của triết gia vẫn luôn là khám phá và giải thích những nguyên lý nền tảng của trách nhiệm đạo đức và hình thành những quy tắc hướng dẫn chúng ta cư xử theo những nguyên lý đó.

Những đề xuất rất khác nhau đã được đưa ra dựa vào bản chất của chính những nguyên lý nền tảng, từ đạo đức dựa trên nghĩa vụ của Kant đến thuyết công lợi hệ quả của Bentham và Mill. Tuy nhiên, về bản chất, chúng đều mặc định rằng biện minh cho hành động mới là vấn đề cốt lõi, chứ không phải tính cách của tác nhân, thứ vốn vẫn bị coi là thứ yếu hoặc đơn thuần là công cụ. Nhưng đức hạnh không phải lúc nào cũng chịu đóng vai đầy tớ cho nghĩa vụ hay những điều tốt đẹp khác ngoài nó.

Trước thời Phục hưng và những xáo trộn đầu tiên của cách mạng khoa học, những nhà tư tưởng vĩ đại

MỐC THỜI GIAN

k. 440 TCN

Miếng ăn
của người này...

k. 350 TCN

Đạo đức học đức hạnh

1739

Máy chém của Hume

thời Hy Lạp cổ đại – Plato và đặc biệt là học trò của ông, Aristotle – có tầm quan trọng áp đảo trong triết học và khoa học. Với họ, mỗi quan tâm chính là bản tính và việc nuôi dưỡng tính cách tốt; câu hỏi chính không phải “Điều đúng đắn cần làm (trong một trường hợp cụ thể) là gì?” mà là “Thế nào là cách sống tốt nhất”. Chính bởi hệ ưu tiên rất khác biệt với trọng tâm là bản tính của phẩm hạnh, hay những ưu việt về mặt đạo đức, này mà triết học của Aristotle đã bị lu mờ trong vài thế kỷ kể từ thời của Galileo và Newton, khi người ta chú ý đến quy tắc và nguyên lý của cách xử sự đạo đức. Tuy nhiên, từ giữa thế kỷ 20, một số nhà tư tưởng bắt đầu biểu lộ sự bất mãn với xu hướng hiện hành trong triết học đạo đức và khơi lại mối quan tâm trong nghiên cứu tính cách và đức hạnh. Phong trào mới đây trong việc lý thuyết hóa đạo đức này, về bản chất được khơi nguồn từ triết học đạo đức của Aristotle, đã phát triển dưới ngọn cờ “đạo đức học đức hạnh”.

Người Hy Lạp bàn về đức hạnh

Theo Aristotle, cũng như những nhà tư tưởng Hy Lạp khác, việc là một người tốt và biết phân biệt đúng sai về cơ bản không phải là vấn đề hiểu và áp dụng một số quy tắc và nguyên lý đạo đức nào đó. Đúng hơn, đây là vấn đề là hoặc trở thành kiểu người có thói quen hành xử đúng mực phù hợp với từng tình huống bằng cách sở đắc được sự hiểu biết qua việc thực hành và rèn luyện đúng cách. Nói ngắn gọn là việc có những tính cách và tâm thế đúng đắn, cả tự nhiên cũng như qua rèn luyện, sẽ

1974

Cổ máy trải nghiệm

1976

Đen đùi có phải điều xấu?

Đạo đức (ethics) và luân lý (morality)

Bề ngoài, người ta thấy một hố sâu giữa nhiệm vụ mà Aristotle trình bày và cách tiếp cận của những triết gia gần đây, đến mức họ đề xuất rằng hệ thống thuật ngữ nên được điều chỉnh để phản ánh sự phân định này. Họ đề xuất chỉ dùng thuật ngữ “luân lý” (morality) trong những hệ thống như của Kant, nơi trọng tâm được đặt vào các nguyên lý về bốn phạm và quy tắc cư xử. Trong khi đạo đức (ethics) – có gốc là từ “tính cách” trong tiếng Hy Lạp – được dùng để chỉ những hướng tiếp cận gần với trường phái Aristotle hơn, tức là dành sự ưu tiên cho tính cách của tác nhân và sự khôn ngoan thực hành (không chỉ đạo đức). Vẫn tồn tại những bất đồng về tính hữu dụng của cách phân định này, một số người cho rằng nó tạo ra một sự đối lập sai lầm (vì sự ngộ nhận rất rõ ràng) giữa Aristotle và những triết gia bị đặt trái ngược với ông.

thể hiện qua cách hành xử đúng đắn. Những tâm thế nói đến ở đây là đức hạnh. Chúng là những sự biểu đạt hay biểu hiện của *eudaimonia*, tức sự thiện tối cao đối với con người và mục đích tối hậu của hoạt động của con người theo quan niệm của người Hy Lạp cổ đại. Thường được dịch là “hạnh phúc”, nhưng trên thực tế, *eudaimonia* có ý nghĩa rộng hơn và linh hoạt hơn, tốt nhất nên hiểu là “sự thịnh vượng” hay “hưởng một cuộc sống tốt đẹp (thành công, may mắn)”. Người Hy Lạp thường nói về bốn đức hạnh cốt yếu – dũng cảm, công bằng, điều độ (làm chủ bản thân) và trí tuệ (khôn ngoan thực hành) – nhưng học thuyết then chốt của cả Plato lẫn Aristotle là học thuyết mang tên “sự thống nhất của các đức hạnh”. Một phần do quan sát thấy người tốt phải nhận biết cách phản ứng tinh tế với những đòi hỏi đôi khi xung đột nhau của các đức hạnh khác nhau, họ kết luận rằng các đức hạnh giống như những mặt khác nhau của cùng một viên kim cương, chính vì thế ta không thể

Trung dung

Trung dung là phần cốt lõi trong quan niệm của Aristotle về đức hạnh. Học thuyết này đôi khi bị hiểu nhầm thành lời cổ vũ sự tiết chế, theo nghĩa là tìm ra trung đạo trong mọi sự, nhưng cách hiểu như vậy là xa rời ý nghĩa của nó. Như câu trích dẫn của Aristotle đã chỉ rõ, sự trung dung phải được xác định chặt chẽ bằng cách quy chiếu đến lý tính. Lấy ví dụ, với tư cách là trung dung, đức hạnh nằm giữa hèn nhát và liều lĩnh là can đảm. Can đảm không chỉ là tránh những hành động hèn nhát như chạy trốn kẻ thù; nó cũng cần tránh những hành động liều lĩnh đại dốt, khinh suất không màng hậu quả, như thực hiện một cuộc tấn công vô ích sẽ gây hại cho chính mình và đồng đội. Lòng can đảm phụ thuộc vào lý trí kiểm soát các bản năng phi lý tính và thấp kém hơn: điểm cốt yếu là hành động đó cần phù hợp với hoàn cảnh, được định đoạt bằng việc hiểu biết thực tiễn hồi đáp một cách khôn ngoan những thực tế cụ thể của tình huống.

“Thế thì, đức hạnh là trạng thái tính cách liên quan đến lựa chọn, nằm ở sự trung dung được xác định bằng cách quy chiếu tới lý tính. Nó là sự trung dung giữa hai thói xấu, thái quá và bất cập; và nó là sự trung dung vì hai thói xấu bất cập hoặc thái quá so với sự đúng đắn trong cả đam mê lẫn hành động, trong khi đức hạnh tìm kiếm và lựa chọn cái trung gian.”

– Aristotle, k. 350 TCN.

có được bất cứ đức hạnh nào nếu không có những đức hạnh khác. Theo Aristotle, việc sở hữu và nuôi dưỡng tất cả các đức hạnh khác nhau muốn nói rằng người tốt là người có đức hạnh toàn diện, thường được gọi là “cao thượng” (theo nghĩa của chữ Latin: “có tâm hồn vĩ đại”). *Megalopsychos* (“người có tâm hồn vĩ đại”) trong học thuyết Aristotle là nguyên mẫu của cái tốt và đức hạnh: con người có địa vị xã hội trong cuộc sống và xứng

**“Sự thiện hay tốt của con người
là sự thực thi tích cực của các năng lực tâm hồn
phù hợp với sự ưu tú hay đức hạnh... Hơn nữa,
hành động này phải diễn ra suốt đời;
một cánh én chẳng làm nên mùa xuân,
hay một ngày đẹp trời.”**

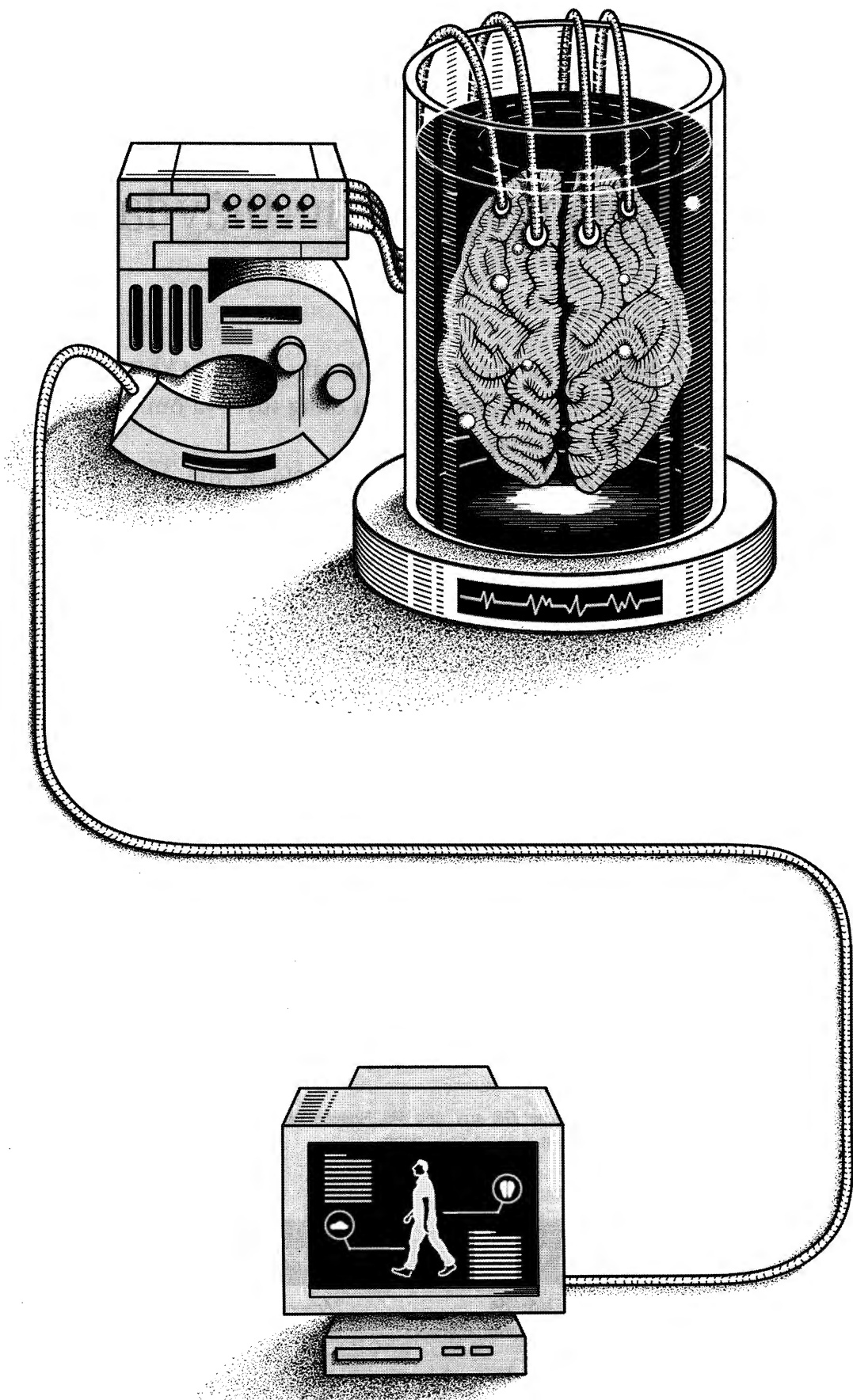
– Aristotle, k. 350 TCN.

đáng với những điều vĩ đại; tiên ưu hậu lạc; tỏ ra tự tôn đúng mực và không có sự nhún nhường thái quá.

Hệ thống thứ bậc tôn ty hàm ẩn trong sự thống nhất của các đức hạnh đã đưa Plato đến chỗ kết luận mạnh mẽ rằng các đức hạnh khác nhau thực ra chỉ là một và chỉ một mà thôi, chúng được thâu gồm vào dưới một đức hạnh duy nhất – hiểu biết. Ý tưởng đồng nhất đức hạnh với hiểu biết dẫn Plato đến chỗ phủ nhận khả thể của *akrasia*, hay sự yếu ớt của ý chí. Với ông, không thể có chuyện ai đó “biết điều tốt nhưng lại làm điều xấu”; ví dụ, cư xử thiếu lễ độ không phải là do sự yếu đuối mà là do ngu dốt. Ý niệm rằng ta không thể hành xử sai trái trong khi biết đó là điều sai, rõ ràng mâu thuẫn với kinh nghiệm và đã bị Aristotle phản bác. Bất cứ khi nào có thể, Aristotle luôn nóng lòng muốn né tránh việc xa rời những lòng tin thông thường (*endoxa*). Với Plato và Aristotle, cư xử đạo đức có liên hệ chặt chẽ với việc thực thi lý trí, hay sự lựa chọn thuần lý; và Aristotle đã phát triển ý niệm này thành học thuyết trung dung đầy ảnh hưởng.

Ý niệm động lại

Bạn là ai, chứ không phải bạn làm gì.



25. Động vật có cảm thấy đau?

“Ôi, cái chân của tôi!” nó kêu to. “Ôi, cái cẳng chân khốn khổ của tôi!” rồi nó ngồi nhồm dậy trên đồng tuyết và ôm lấy cái chân đau bằng cả hai tay.

“Anh bạn Chuột Chũi tội nghiệp!” Chuột Nước hiền hậu nói. “Hôm nay, dường như cậu không may mắn lắm, phải không? Chúng mình hãy xem cái chân thế nào đã.

“Ồ,” nó vừa nói, vừa quỳ xuống để nhìn, “cậu bị một vết cắt ở ống quyển, chắc chắn là thế. Hãy khoan, để tò tìm cái khăn tay của tớ rồi tớ sẽ buộc cho cậu.”

“Chắc là tớ đã vấp phải cành cây hay gốc cây nào đó.” Chuột Chũi nói, giọng đau khổ. “Ôi chao, ôi chao!”

“Vết cắt ấy rất gọn,” Chuột Nước vừa nói vừa xem xét lại vết thương thật kỹ càng. “Vết đó không bao giờ do một cành cây hay một gốc cây gây ra...”

“Ồ, đừng bận tâm về gì gây ra nó,” Chuột Chũi nói, trong cơn đau cu cậu quên cả ngữ pháp. “Đằng nào thì cũng cú đau, gì gây ra cũng thế mà.”⁽¹⁾

1. Trích từ: Kenneth Grahame. *Gió qua rừng liều*, Nguyên Tâm dịch. Nxb. Hội Nhà văn & Công ty Văn hóa và Truyền thông Nhã Nam, 2006.

MỐC THỜI GIAN

k. 250 TCN

Động vật
có cảm thấy đau?

1637

Vấn đề
tinh thần-thể xác

1739

Máy chém
của Hume

1785

Mục đích
và phương tiện

Liệu những con vật thật có cảm thấy đau, hay chỉ có những con vật hư cấu như con chuột chũi trong cuốn sách *Gió qua rừng liễu* mới như vậy? Ta có thể dựa vào lý lẽ để tự tin rằng loài vật không thể nói, nhưng ngoài điều đó ra thì không thể khẳng định được điều gì.

Cách ta trả lời câu hỏi về nỗi đau của động vật, và vấn đề rộng hơn là nhận thức của loài vật, có can hệ trực tiếp đến những câu hỏi cấp bách khác:

- Việc sử dụng hàng chục triệu con chuột, thậm chí cả linh trưởng, trong nghiên cứu dược phẩm và thử nghiệm sản phẩm có đúng không?
- Việc đánh bả, xịt khí độc hay tiêu diệt chuột chũi cũng như những loài được cho là “gây hại” khác có đúng không?
- Hàng tỷ con vật như bò và gà bị giết mổ để cung cấp thức ăn cho con người có đúng không?

Hầu hết các triết gia đồng ý rằng ý thức (đặc biệt khi chịu đựng nỗi đau) có vai trò quan trọng trong việc quyết định ta nên thể hiện sự cân nhắc đạo đức nào với động vật. Nếu ta đồng ý rằng ngay cả một số loài vật cũng có khả năng cảm thấy đau và việc tạo ra những nỗi đau không cần thiết là sai trái, ta phải kết luận rằng ta đã sai khi gây ra cho chúng sự đau đớn không cần thiết. Việc bóc tách thêm vấn đề này sâu hơn nữa, cụ thể là quyết định xem điều gì được coi là đủ biện minh cho việc gây đau đớn cho động vật, trở thành một nhiệm vụ cấp bách về mặt đạo đức.

1788**1912****1974**

Động vật có quyền không?

Những tâm thức khác

Là dơi thì như thế nào?

Bước ngoặt ngôn ngữ học

Bằng cách tìm ra những điểm tương đồng với tinh thần của ta, ta có thể suy ra những nét giống nhau lớn giữa trải nghiệm có ý thức của con người và (một số) động vật, nhưng làm thế nào để đi xa hơn nữa? Sự trải nghiệm chủ quan của một con vật nhất thiết phải được gắn với cách nó sống và môi trường cụ thể mà nó thích nghi qua quá trình tiến hóa; và cũng như Thomas Nagel đã chỉ ra, ta không hề có bất cứ ý niệm nào về việc là một con dơi – hay bất kỳ con vật nào khác (xem *Là dơi thì như thế nào*, trang 48). Vấn đề này còn trở nên cấp bách hơn nữa khi xuất hiện “bước ngoặt ngôn ngữ học” và nó đi đến chỗ ngưng trệ hầu hết các học thuyết triết học về tinh thần trong thế kỷ 20. Theo đó, đời sống tinh thần của ta về bản chất được xây dựng hay điều chỉnh bởi ngôn ngữ, và suy nghĩ của chúng ta cần được diễn đạt trong tâm âm bằng ngôn ngữ. Quan điểm như vậy, được áp dụng cứng nhắc cho loài vật không có ngôn ngữ, sẽ buộc ta phủ nhận khả năng suy nghĩ của động vật. Sau đó, thái độ này đã mềm mỏng hơn và hầu hết các triết gia chấp nhận rằng (một vài) loài vật cũng có suy nghĩ, dù chỉ ở dạng đơn giản.

Bên trong tinh thần của động vật

Vậy ta biết gì về những thứ diễn ra trong đầu của các loài vật? Động vật có cảm xúc, suy nghĩ và niềm tin không? Chúng có khả năng lý luận không? Sự thật là ta biết rất ít về ý thức của động vật. Việc ta thiếu kiến thức trong lĩnh vực này thật ra là phiên bản khái quát hơn của vấn đề hiểu các tâm trí khác của con người (xem *Những tâm thức khác*, trang 66). Đường như ta không thể biết chắc liệu những người khác có trải nghiệm mọi sự cũng theo cách giống ta không, hoặc thực ra họ có trải nghiệm điều gì hay không. Vì vậy không mấy ngạc nhiên khi ta không biết nhiều hơn (và thực ra hẳn là ít hơn nhiều) về vấn đề này của động vật.

Trong trường hợp tinh thần của cả động vật và con người, cách tốt nhất ta có thể làm là sử dụng lập luận theo phép loại suy từ trường hợp của chính chúng ta. Động vật có vú thường phản ứng với đau đớn khá giống với con người: thoái lui tránh nguồn gây đau, phát ra những tiếng kêu inh tai và tiếng thét, v.v. Về khía cạnh sinh lý học cũng vậy, có sự tương đồng cơ bản trong hệ thống thần kinh của những loài có vú; và những điểm giống nhau tương tự được tìm thấy trong cấu trúc di truyền và nguồn gốc tiến hóa. Với rất nhiều điểm tương đồng như vậy,

Chú chó của Chrysippus

Vào thời cổ đại, quan điểm triết học bị chia rẽ vì câu hỏi động vật có thể suy nghĩ và lý luận (nếu có) đến mức nào. Nhiều thảo luận thú vị đã tập trung vào trường hợp chú chó của Chrysippus. Câu chuyện này, được cho là của triết gia Chrysippus theo trường phái Khắc kỷ thế kỷ thứ 3 TCN, kể về một chú chó săn đang rượt theo con mồi và chạy đến một ngã ba đường; không thể đánh hơi thấy con mồi ở hướng thứ nhất và thứ hai, chú chó bèn theo hướng thứ ba mà không cần phải đánh hơi tìm kiếm nữa. Chú chó này được cho là đã áp dụng phép tam đoạn luận "A hoặc B hoặc C; không phải A cũng không phải B; vậy sẽ là C". Những trường hợp như vậy về logic của loài chó không thuyết phục được toàn bộ những triết gia sau này và nhiều người coi năng lực lý trí là chức năng cơ bản phân biệt giữa con người và con vật. Cụ thể, Descartes đánh giá rất thấp trí khôn của động vật, coi động vật chỉ cao cấp hơn máy móc vô tri một chút. Ý tưởng cho rằng khả năng chịu đau là chìa khóa cho việc loài vật được chấp nhận vào cộng đồng đạo đức – tiêu chuẩn xuất hiện thường xuyên nhất trong những thảo luận gần đây về đạo đức động vật – đã được triết gia thuyết công lợi Jeremy Bentham phát biểu: "Vấn đề không phải liệu loài vật có biết lý luận, hay có biết nói không? Mà là, chúng có biết đau không?"

việc cho rằng có nét tương tự ở mức độ trải nghiệm chủ quan là hợp lý. Những điểm tương đồng trong sinh lý học và những khía cạnh khác càng gần gũi thì việc suy ra sự tương đồng về trải nghiệm chủ quan càng đáng tin cậy.

Theo cách này, dường như ta có một nền tảng khá chắc chắn để đưa ra những kết luận về những họ hàng gần gũi với mình là khỉ không đuôi và khỉ thường; và ta ít khả năng làm như vậy hơn với những loài có vú có liên hệ xa như chuột cống và chuột chũi. Sự tương đồng sẽ yếu hơn nhưng vẫn có lý khi xét đến những loài có xương sống khác (chim, bò sát, lưỡng cư và cá) và rõ ràng không chắc chắn khi chuyển sang loài không

Thử nghiệm trên động vật: có đúng đắn và có hiệu quả không?

Tính đạo đức trong việc sử dụng động vật trong nghiên cứu y dược và thử nghiệm sản phẩm có thể được xem xét bằng hai cách. Một là đặt câu hỏi rằng ta có đúng khi đối xử với động vật thuần túy như một phương tiện để thúc đẩy mục đích của mình; việc bắt động vật phải chịu đau (giả sử chúng biết đau) và vi phạm quyền của chúng (giả sử chúng có quyền) để cải thiện sức khỏe của chúng ta, thử nghiệm thuốc, v.v. là có đạo đức hay không. Đây là một mặt của vấn đề lớn liên quan đến lập trường đạo đức mà ta nên áp dụng với động vật (xem *Động vật có quyền không?*, trang 156). Một cách nhìn khác được coi là thực tiễn hơn. Thử nghiệm độc tính của một sản phẩm trên chuột chỉ đáng thực hiện (giả sử việc này chấp nhận được về mặt đạo đức) nếu chuột và người có đủ tương đồng về mặt sinh lý để những số liệu trên loài chuột có thể suy ra kết luận với con người. Vấn đề là cách nhìn nhận thứ hai, thực dụng này khuyến khích việc sử dụng những động vật có vú cấp cao hơn như khỉ và linh trưởng vì chúng gần gũi về mặt sinh lý với con người hơn; nhưng chính việc sử dụng những loài vật ấy lại dễ gặp phải phản đối dữ dội nhất về mặt đạo đức.

“Đôi khi ta cho rằng loài vật không biết nói vì chúng thiếu năng lực trí tuệ. Và điều này nghĩa là: ‘Chúng không suy nghĩ và đó là lý do tại sao chúng không nói.’ Nhưng – chúng chỉ đơn giản là không nói. Hay rõ hơn: chúng không dùng ngôn ngữ – nếu ta trông chờ những dạng thức thô sơ nhất của ngôn ngữ.”

– Ludwig Wittgenstein, 1953.

xương sống (côn trùng, ốc sên và sứa). Điều này không có nghĩa những loài vật này không có tri giác, không trải qua nỗi đau, v.v., nhưng đặt một lời tuyên bố như vậy trên cơ sở sự tương đồng với ý thức của chính chúng ta là điều rất đáng hoài nghi. Khó khăn là ở chỗ ta phải biết đặt lời tuyên bố như thế trên cơ sở nào khác với cơ sở này.

Ý niệm động lại

Hành hạ động vật?

26. Động vật có quyền không?

Vào giữa những năm 2000, mỗi năm trên toàn thế giới:

- Khoảng 50 triệu con vật được sử dụng trong nghiên cứu khoa học và thử nghiệm;
- Hơn 250 triệu tấn thịt được sản xuất;
- Gần 200 triệu tấn cá và sinh vật biển được đánh bắt từ biển và sông.

Những số liệu trên chỉ là con số xấp xỉ (đặc biệt là số liệu về nghiên cứu vì đa phần việc này không được ghi lại), nhưng rõ ràng có một số lượng khổng lồ động vật được sử dụng mỗi năm để phục vụ con người. Thay vì dùng từ “sử dụng”, nhiều người – và số lượng này ngày càng đông đảo – sẽ nói là “bóc lột” hoặc “hy sinh”. Nhiều người cho rằng việc sử dụng động vật làm thức ăn và nghiên cứu là không thể bào chữa được về mặt đạo đức và đã vi phạm quyền cơ bản của động vật.

Quyền cơ bản của động vật

Vậy ta dựa vào đâu để nói rằng loài vật có quyền? Một luận cứ thường gặp, có bản chất công lợi, diễn đạt như sau:

MỐC THỜI GIAN

k. 250 TCN

1739

1785

Động vật có cảm thấy đau?

Máy chém của Hume

Mục đích và phương tiện

1. Động vật có thể cảm nhận được đau đớn;
2. Thế giới sẽ tốt đẹp hơn khi nỗi đau không được tạo ra một cách không cần thiết; vì thế
3. Không nên bắt động vật phải chịu đau không cần thiết.

Tiền đề đầu tiên là chủ đề của nhiều tranh luận gần đây (xem *Động vật có cảm thấy đau?*, trang 150). Có vẻ như rất thiếu hợp lý khi giả định những động vật như khỉ không đuôi và khỉ thường, những loài có nhiều đặc điểm giống chúng ta, không có khả năng cảm nhận thứ gì đó rất giống với nỗi đau mà ta vẫn cảm nhận. Tuy nhiên, dường như những loài vật có hệ thần kinh rất đơn giản như bọt biển và sứa không cảm nhận được điều gì gần với nỗi đau của con người. Khi ấy, cái khó trở thành vạch ra ranh giới ở đâu và – bởi tình huống phải vạch ra ranh giới thường xảy ra (xem *Các dốc trơn*, trang 126) – rất khó tránh khỏi chút tùy tiện. Ta có thể thu xếp bằng cách dè dặt nói rằng “Một số động vật có thể cảm nhận được nỗi đau” nhưng vẫn còn một dấu hỏi chấm phiền toái treo lơ lửng về phạm vi thực sự.

Tiền đề thứ hai có vẻ rất đáng tin cậy (bỏ qua những cá thể khổ dâm hãn hữu), nhưng một lần nữa, điều này có nguy cơ trở thành hạn chế đến mức vô nghĩa. Một số triết gia đã cố gắng phản bác nhận định này bằng cách vạch ra ranh giới giữa nỗi đau và sự chịu đựng. Sự chịu đựng được cho là một cảm xúc phức tạp bao gồm cả việc hồi tưởng lại nỗi

“Sẽ đến một ngày khi những động vật còn lại của tạo hóa (khác con người) sẽ có được những quyền lẽ ra không thể bị tước đoạt nhưng đã bị cướp đi bởi sự chuyên chế.”

– Jeremy Bentham, 1788.

Chủ nghĩa phân biệt đối xử chủng loài

Hầu hết mọi người không nuôi giữ người khác trong những điều kiện chật hẹp, bắn thiêu và rồi ăn thịt họ; hay thử nghiệm những hóa chất không rõ đặc tính trên trẻ em; hoặc điều chỉnh gen của con người để nghiên cứu đặc điểm sinh học của họ. Có cơ sở nào để chúng ta đối xử như vậy với động vật không? (Những người ủng hộ quyền động vật lập luận rằng:) Phải có những biện minh thỏa đáng về mặt đạo đức cho việc từ chối coi lợi ích của động vật bình đẳng với lợi ích của con người. Nếu không thì đây là vấn đề về định kiến hoặc mù quáng thuần túy – phân biệt đối xử trên cơ sở chủng loài, hay “speciesism”: sự thiếu tôn trọng cơ bản dành cho phẩm giá và nhu cầu của động vật khác loài người, khó có thể biện hộ tương tự như phân biệt giới tính hay chủng tộc.

Việc ta ưu ái giống loài của mình hơn có phải là điều hiển nhiên sai trái? Ví dụ, sư tử thường bao dung với đồng loại hơn là với lợn rừng, vì thế tại sao loài người không nên có thiên kiến tương tự? Nhiều lý do đã được đưa ra để giải thích tại sao ta nên như vậy:

- Con người thông minh hơn động vật (hoặc ít nhất có tiềm năng như vậy);

đau trong quá khứ và đề phòng nỗi đau trong tương lai, trong khi tự thân nỗi đau chỉ là cảm giác thoáng qua trong hiện tại; đạo đức chỉ xét đến sự chịu đựng, nhưng động vật (hoặc một số loài động vật) chỉ có khả năng cảm nhận nỗi đau. Thậm chí dù ta chấp nhận ranh giới đó thì dường như không hợp lý khi tuyên bố rằng nỗi đau vẫn không phải điều xấu, kể cả khi chịu đựng còn tệ hơn.

Điều phiền toái chủ yếu nằm ở phần “không cần thiết” trong tiền đề thứ hai. Bởi không có gì cản được ý kiến phản biện lập luận rằng nỗi đau của động vật ở mức độ nào đó là cái giá xứng đáng để có được những lợi ích cho con người như cải thiện sức khỏe, tăng tính an toàn của sản phẩm, v.v. Theo

- Săn mồi là bản chất (trong tự nhiên, động vật này ăn thịt động vật khác);
- Có những loài vật được nuôi chỉ để lấy thịt hoặc làm thí nghiệm (và sẽ không tồn tại nếu ta không làm vậy);
- Ta cần ăn thịt (dù hàng triệu người trông có vẻ khỏe mạnh không ăn thịt);

Động vật không có tâm hồn (nhưng liệu ta có chắc con người có tâm hồn không?).

Ta rất dễ gặp phải những biện minh như vậy và nhìn chung, rất khó đóng khung những tiêu chuẩn bao trùm vừa khít toàn bộ loài người và loại trừ mọi loài động vật. Ví dụ, nếu ta quyết định trí khôn ưu việt là thứ đáng kể nhất, ta có dùng tiêu chuẩn này biện minh cho việc sử dụng một đứa trẻ hay một người thiếu năng trí tuệ với trình độ trí tuệ kém cả con tinh tinh trong thí nghiệm khoa học không? Hay nếu ta quyết định đó là “kiểu của tự nhiên”, ta sẽ sớm nhận ra nhiều việc động vật (gồm cả con người) vẫn tự nhiên làm mà ta không muốn khuyến khích: có lúc sư tử đục theo bản năng đã giết chết con của kẻ thù, nhưng hành vi như vậy thường sẽ bị phản đối nếu do con người gây ra.

Chủ nghĩa vị lợi, luận điểm này rõ ràng kêu gọi một dạng tính toán nỗi đau, đánh đổi nỗi đau của động vật lấy lợi ích của con người; nhưng sự tính toán mà người ta đòi hỏi đó – vốn đã phức tạp nếu chỉ dính dáng đến nỗi đau của con người – có vẻ như hoàn toàn không thể giải được khi nỗi đau của động vật được thêm vào phương trình.

Những công kích nhằm vào các tiền đề này chắc chắn gây tổn hại đến kết luận. Nói một cách khắt khe, ta có thể nói rằng ta không thể tuyên bố gì hơn là con người không nên gây đau đớn cho một số (có lẽ là rất ít) động vật trừ phi việc đó mang lại một số (có thể là tối thiểu) lợi ích cho con người. Theo quan điểm này, “quyền động vật” chung quy (có thể chỉ) là quyền của

một số nhỏ loài vật mà ta không được gây đau đớn cho chúng, trừ phi việc đó mang lại chút lợi ích cho con người.

Các quyền của động vật là đúng hay sai?

Kết luận trên sẽ chẳng làm hài lòng bất kỳ người ủng hộ quyền động vật nào. Người ta đã đưa ra những biện minh thẳng thắn và thông thái hơn phiên bản được liệt kê bên trên, tất cả nhằm đưa ra một khái niệm chắc chắn hơn về những quyền loài vật có thể có. Trong khi triết gia người Áo Peter Singer đã là một quán quân trong hướng tiếp cận vấn đề này theo thuyết công lợi, quan điểm nghĩa vụ luận của triết gia người Mỹ Tom Regan cũng rất có ảnh hưởng. Theo Regan, động vật – hay ít nhất là động vật ở trên một mức phức tạp nhất định – là “chủ thể của sự sống”; chính sự thật này ban cho chúng những quyền cơ bản nhất định, những quyền này bị vi phạm khi con vật bị đối xử như là nguồn thức ăn hoặc vật thay thế cho con người

Quy tắc 3R

Tranh luận căng thẳng về phúc lợi và quyền của động vật tập trung vào hai câu hỏi: ta có nên thí nghiệm trên động vật không và nếu có thì chúng nên được đối xử như thế nào? Kết quả là ba nguyên tắc khái quát, gọi là quy tắc “3R” (“three Rs”), hiện đang được chấp nhận rộng rãi như những chỉ dẫn về kỹ thuật thí nghiệm nhân đạo:

- **Thay thế (replace)** động vật với những phương án thay thế khả thi.
- **Giảm (reduce)** số lượng động vật được dùng trong các thí nghiệm xuống một mức nhất quán để cung cấp số liệu thống kê thỏa đáng.
- **Cải tiến (refine)** các kỹ thuật thí nghiệm để giảm hoặc loại bỏ đau đớn ở động vật.

trong các cuộc thí nghiệm hay thử nghiệm sản phẩm. Theo đó, quyền động vật được miễn phân tích lợi ích-chi phí, thứ vốn có thể gây rất nhiều rắc rối cho quan điểm vị lợi.

Có nhiều khó khăn đáng kể trong việc duy trì một khái niệm quyền động vật ở mức tương đương với quyền con người và một vài triết gia đã đặt câu hỏi liệu có phù hợp hoặc có ích khi đưa ra khái niệm về quyền không. Người ta thường tin rằng quyền đặt ra nghĩa vụ hay trách nhiệm lên người được thụ hưởng; việc bàn về quyền hàm ý tồn tại một dạng trách nhiệm – dạng có thể không bao giờ thực sự tồn tại giữa người và động vật. Ở đây có một vấn đề thực đang bị đe dọa, người ta lý luận rằng việc đối đãi với động vật đúng đắn và nhân đạo đang bị che lấp dưới lớp vỏ bọc đầy khiêu khích của các thuật ngữ về quyền.

Ý niệm động lại

Con người đã sai?

27. Các hình thức luận cú

Luận cú là những viên gạch xây nên các lý thuyết triết học; logic là thứ vữa liên kết những viên gạch đó. Những ý tưởng tốt sẽ không mấy giá trị nếu chúng không được nâng đỡ bằng luận cú sắc bén – chúng cần được biện minh bằng lý lẽ và ta khó lòng làm tốt việc này nếu không có cái logic vững chắc và chặt chẽ để làm nền. Các luận cú được trình bày rõ ràng đều sẵn sàng đón nhận mọi sự đánh giá và phê phán, và chính quá trình phản ứng, xem xét lại, và bác bỏ liên tục này là yếu tố thúc đẩy sự tiến triển của triết học.

Luận cú là bước đi của thao tác tư duy, từ những cơ sở được thừa nhận nào đó (*tiền đề*) đến một luận điểm cần được chứng minh (*kết luận*). Tiền đề là những mệnh đề cơ bản ta phải chấp nhận, ít nhất là tạm thời, để tạo ra một luận cú. Bản thân tiền đề có thể được xác lập bằng nhiều cách: theo logic hay dựa vào chứng cứ (chứng cứ thường nghiệm chẳng hạn), hoặc chúng có thể là kết luận của những luận cú trước đó; nhưng bất luận thế nào thì chúng cũng phải được nâng đỡ một cách độc lập với kết luận để tránh sa vào vòng luẩn quẩn. Thao tác đi từ các tiền đề đến kết luận là *suy luận* (*inference*), và luận cú có

MỐC THỜI GIAN

k. 350 TCN

Các hình thức luận cú

k. 300 TCN

Nghịch lý liên châu luận (sorites)

1670

Đức tin và lý trí

đủ sức thuyết phục hay không chính là do cách suy luận của ta có chặt chẽ hay không. Phân biệt đâu là suy luận tốt và đâu là suy luận tồi là nhiệm vụ trọng tâm của logic học.

Vai trò của logic học

Logic học là khoa học phân tích luận cứ và xác lập các nguyên tắc hay cơ sở để dựa vào đó ta đưa ra những suy luận vững chắc. Với tư cách ấy, logic học không quan tâm tới nội dung cụ thể của các luận cứ, mà chỉ quan tâm tới cấu trúc hay hình thức tổng quát của chúng mà thôi. Vì vậy, giả sử có luận cứ sau:

Logic học Aristotle và logic toán học

Đến cuối thế kỷ 19, khoa học logic mới chỉ tiến được những bước nhỏ trên con đường Aristotle đã mở ra từ hơn 2.000 năm trước. Mô hình lập luận đúng cách được cho là tam đoạn luận, một suy luận gồm ba mệnh đề (hai tiền đề và một kết luận), nổi tiếng nhất là luận cứ: "Mọi người đều chết; dân Hy Lạp là người; do đó, dân Hy Lạp sẽ phải chết." Tam đoạn luận được phân loại một cách tỉ mỉ theo "dạng" (form) và "hình" (figure) sao cho ta có thể phân biệt những loại hợp lệ và những loại không hợp lệ. Đến Gottlob Frege, những hạn chế của logic học truyền thống mới được bộc lộ ra; nhà toán học người Đức này đã đưa vào những ý niệm như "phép lượng hóa" và "biến" làm cho logic "toán" hiện đại có được sức mạnh và phạm vi áp dụng lớn hơn nhiều, (sở dĩ ta có thể nói như thế là vì, khác với logic học truyền thống, nó có khả năng biểu diễn mọi lập luận toán học).

1739

1905

Khoa học và nghệ thuật khoa học

Ông vua nước Pháp là người hời đầu

“Mọi loài chim đều có lông vũ; chim cổ đỏ là một loài chim, do đó chim cổ đỏ có lông vũ”. Luận cứ này sẽ được nhà logic học quy về hình thức: “Mọi M là P, S là M, do đó S là P”, những thuật ngữ có nội dung cụ thể được thay thế bằng các ký hiệu, và sức mạnh của suy luận có thể được xác định độc lập với chủ đề. Nghiên cứu logic học trước đây chủ yếu tập trung vào các suy luận đơn giản thuộc dạng này (*tam đoạn luận*), nhưng từ đầu thế kỷ 20, nó đã được cải tiến thành một công cụ phân tích hết sức tài tình và tinh vi.

Diễn dịch

Ví dụ bên trên (“Tất cả loài chim đều có lông vũ...”) là luận cứ *diễn dịch*. Trong trường hợp này, kết luận được rút ra từ (hoặc là hệ quả của) các tiền đề, và luận cứ được cho là “hợp lệ” (“valid”). Nếu các tiền đề của một luận cứ hợp lệ là đúng thì kết luận được đảm bảo là đúng, và luận cứ được gọi là “đúng đắn” (“sound”). Kết luận của một luận cứ diễn dịch đã nằm sẵn trong các tiền đề của nó rồi; nói cách khác, kết luận không “vượt ra khỏi” các tiền đề của nó hay nói thêm bất cứ thứ gì ngoài những điều được chứa trong tiền đề. Để lột tả được tính chất logic làm cơ sở cho luận cứ thì ta có thể nói như sau: bạn không thể vừa chấp nhận tiền đề vừa phủ nhận kết luận mà không tự mình mâu thuẫn.

Quy nạp

Quy nạp là con đường chủ yếu khác đi từ tiền đề tới kết luận. Trong một luận cứ *quy nạp* điển hình, một quy luật hoặc nguyên lý phổ biến được suy ra từ những quan sát cụ thể về cách mọi sự diễn ra trong thế giới. Ví dụ, từ số lượng quan sát việc động vật có vú đẻ con, người ta có thể suy ra một cách quy nạp rằng tất cả động vật có vú đẻ con. Luận cứ như vậy không

Nghịch lý hay nguy biện?

"Tù nhân sẽ bị treo cổ vào lúc bình minh, muộn nhất vào thứ Bảy tuần sau và sẽ không được biết trước ngày anh ta bị hành hình." Tình trạng có vẻ tồi tệ thật, nhưng người tù thông minh có một suy nghĩ thoải mái: "Mình sẽ không bị treo cổ vào thứ Bảy vì mình sẽ biết trước ngày bị treo cổ nếu thứ Sáu mình còn sống. Do đó, ngày hành hình muộn nhất sẽ là thứ Sáu. Nhưng cũng không thể như vậy, vì mình sẽ biết trước ngày mình bị treo cổ nếu thứ Năm mình còn sống..." Cứ thế anh ta tính toán lùi ngày đến hiện tại và nhẹ nhõm khi biết ngày hành hình sẽ không tồn tại. Cho nên, anh ta đã sốc khi thực tế anh bị treo cổ vào thứ Ba tuần sau đó.

Đây là nghịch lý hay nguy biện? Có thể là cả hai. Câu chuyện này (gọi là nghịch lý dự đoán) là một nghịch lý vì rõ ràng một chuỗi lập luận có vẻ hoàn hảo nhưng lại đi đến một kết luận hiển nhiên sai, như người tù tội nghiệp đã phát hiện ra. Nghịch lý thường gồm những luận cứ có vẻ đúng dẫn đến mâu thuẫn, không thì cũng là những kết luận không thể chấp nhận được. Đôi khi không có cách nào tránh được kết luận và việc đó có thể đòi hỏi phải kiểm tra lại những niềm tin và giả định có liên quan; hoặc một nguy biện (lỗi lập luận) nào đó có thể được chỉ ra trong chính luận cứ. Dù sao, những nghịch lý đều đòi hỏi sự chú ý mang tính triết học bởi chúng lúc nào cũng dẫn ta đến chỗ nhầm lẫn hoặc thiếu nhất quán trong các khái niệm và lập luận của mình.

Một số nghịch lý nổi tiếng nhất (sẽ được nhắc đến trong trang tiếp theo) kỳ lạ thay vẫn chưa có lời giải và tiếp tục làm khó các triết gia.

bao giờ là hợp lệ (theo cái nghĩa ta dùng cho luận cứ diễn dịch) bởi lẽ kết luận của nó không rút ra từ tiền đề *một cách tất yếu*; nói cách khác, tiền đề có thể đúng nhưng kết luận có thể sai (như trong ví dụ nói trên, kết luận sẽ sai nếu ta cho thấy có loài động vật có vú nào đó đẻ trứng, thú mỏ vịt chẳng hạn). Đây là

do lập luận quy nạp luôn vượt ra khỏi các tiền đề của nó. Các tiền đề của luận cứ quy nạp chỉ làm công việc nâng đỡ hay giúp cho kết luận trở nên có thể chấp nhận được hơn, chứ chúng không chứa sẵn kết luận ấy. Vì thế luận cứ quy nạp là những sự khái quát hóa hoặc ngoại suy dưới nhiều dạng: từ cái riêng tới cái chung; từ cái được quan sát đến cái chưa được quan sát; từ những sự kiện hay sự tình trong quá khứ và hiện tại đến những sự kiện hay sự tình trong tương lai.

Lập luận quy nạp rất phổ biến và tuyệt đối cần thiết. Ta sẽ không thể sống mỗi ngày mà không sử dụng những khuôn mẫu và những chuỗi tiếp diễn quan sát được trong quá khứ và hiện tại để dự đoán về cách diễn biến của mọi sự trong tương lai. Thực vậy, các quy luật và các giả định của khoa học thường được coi là những trường hợp quy nạp có tính hệ hình (xem trang 198). Nhưng chúng ta có đủ lý do chính đáng để đưa ra những suy luận này không? Triết gia người Scotland David Hume nghĩ rằng câu trả lời là không – rằng không có cơ sở *thuần lý* nào để ta dựa vào sự quy nạp. Lập luận quy nạp, theo ông, lấy việc ta tin vào “tính thống nhất của tự nhiên” làm điều kiện tiên quyết, theo đó người ta cho rằng tương lai sẽ giống với quá khứ nếu ta có được những điều kiện tương tự thích đáng. Nhưng liệu có thể có những cơ sở nào khác cho một giả định như thế không nếu đây không phải là cơ sở quy nạp? Và nếu cái được cho là tính thống nhất của tự nhiên ấy chỉ có thể được biện minh theo cách này, bản thân nó không thể được dùng – đương nhiên là không tính đến cách lập luận vòng tròn luẩn quẩn – để bảo vệ lối tư duy quy nạp. Tương tự như thế, một số người đã cố gắng biện minh cho quy nạp trên cơ sở thành công trong quá khứ của nó: về cơ bản, cách này hiệu quả. Nhưng nếu cho rằng nó sẽ tiếp tục hiệu quả trong tương lai thì đây chỉ có thể là giả định được suy ra theo kiểu *quy nạp* từ những thành công trong quá khứ, vì thế luận cứ này ngay từ đầu đã thiếu cơ sở tin cậy rồi. Theo quan điểm của Hume, lập luận quy nạp là điều ta

không thể tránh khỏi (thực vậy, ông không gợi ý ta phải tránh lối lập luận như vậy), nhưng ông khẳng định rằng việc đó là thói quen và tập quán không được biện minh dưới ánh sáng của lý trí. Cái gọi là “vấn đề của quy nạp” mà Hume để lại, đặc biệt khi nó ảnh hưởng đến các cơ sở của khoa học, vẫn là một lĩnh vực gây tranh cãi đến tận hôm nay.

“Mặt khác,” Tweedledee tiếp tục, “nếu nó đã là vậy thì nó có thể là vậy; và nếu quả thực nó là vậy thì nó ắt là vậy: nhưng bởi nó không phải vậy, nên nó không phải vậy. Đó là logic.”
– Lewis Carroll, 1871.

Ý niệm đọng lại

Lý luận không thể sai lầm?

28. Nghịch lý người thợ cạo

Ở ngôi làng nọ có một người thợ cạo chỉ phục vụ tất cả những ai không tự cạo râu cho chính mình. Vậy ai sẽ cạo râu cho người thợ cạo? Nếu ông cạo râu cho chính mình thì ông sẽ không phục vụ cho ông được, nếu ông không cạo râu được cho chính mình thì ông sẽ phục vụ cho ông.

Thoạt nhìn thì vấn đề nan giải ở trung tâm nghịch lý người thợ cạo có vẻ không quá khó nắm bắt. Đây là một kịch bản mà mới nhìn thì có vẻ hợp lý nhưng nhanh chóng rơi vào mâu thuẫn. Một bản mô tả nghề nghiệp có vẻ vô hại (một người “chỉ phục vụ tất cả những ai không tự cạo râu cho chính mình”) thực tế

lại bất khả thi về mặt logic, bởi người thợ cạo không thể thuộc về nhóm người không tự cạo cho mình hoặc nhóm người tự cạo cho mình mà không bị mâu thuẫn với bản mô tả về anh ta. Một người phù hợp với mô tả của thợ cạo không thể tồn tại (về mặt logic). Vì thế sẽ không

“Bản chất của triết học là bắt đầu từ cái gì đó đơn giản đến mức dường như không đáng nói đến, rồi kết thúc bằng cái gì đó nghịch lý đến mức không tin được.”

– Bertrand Russell, 1918.

MỐC THỜI GIAN

k. 350 TCN

Các hình thức luận cứ

k. 300 TCN

Nghịch lý liên châu luận (sorites)

"Câu này là sai"

Vấn đề quy chiếu đến chính mình (self-reference), điểm mấu chốt của nghịch lý người thợ cạo và nghịch lý Russell, cũng được tìm thấy trong nhiều vấn đề nan giải khác trong triết học. Có lẽ nổi tiếng nhất trong số đó là "nghịch lý kẻ nói dối", người ta tin rằng nó có nguồn gốc từ thế kỷ 7 TCN, khi Epimenides ở Hy Lạp – một người Creta – được cho là đã nói: "Tất cả người Creta đều nói dối". Phiên bản đơn giản nhất của nó là câu "Câu này là sai". Nếu câu này đúng [với thực tế] thì nó sẽ là câu phát biểu sai, và nếu nó sai [với thực tế] thì nó đã phát biểu đúng. Nghịch lý này có thể được minh họa bằng một cặp câu: một mặt của tờ giấy có ghi "Câu ở mặt sau là sai"; mặt kia tờ giấy lại ghi "Câu ở mặt sau là đúng". Trong định thức này, tự mỗi câu đã có vẻ không thể bắt bẻ được, vì thế khó mà gạt bỏ nghịch lý bằng cách cho rằng đơn giản là nó vô nghĩa như một số người đã gọi ý.

Một biến thể thú vị khác là nghịch lý Grelling. Nó bao gồm khái niệm "từ tự tả" (autological words – những từ tự mô tả chính nó), ví dụ từ "có năm âm tiết" (pentasyllabic) – tự thân nó có năm âm tiết, và "từ không tự tả" (heterological words – những từ không mô tả chính nó), ví dụ bản thân từ "dài" là [một từ] ngắn. Mỗi từ phải thuộc về một trong hai loại này, giờ hãy xem xét: từ "heterological" có phải là từ không tự tả không? Nếu đúng như vậy thì nó không phải là loại từ không tự tả, còn nếu không phải như vậy thì nó là loại từ không tự tả. Xem ra không thể thoát khỏi cửa tiệm của anh thợ cạo.

có người thợ cạo như vậy: nghịch lý được giải quyết.

Ý nghĩa của nghịch lý người thợ cạo thực tế không nằm ở nội dung mà ở hình thức của nó. Xét về cấu trúc, nghịch lý này

1901

Nghịch lý người thợ cạo

1905

Ông vua nước Pháp là người hói đầu

tương tự một vấn đề khác quan trọng hơn có tên gọi nghịch lý Russell, không chỉ liên quan đến những người dân làng mây râu nhẵn nhụi mà còn đến các tập hợp toán học và nội dung của chúng. Nghịch lý liên quan này đã được chứng minh là khó giải quyết hơn rất nhiều; thực vậy, không quá lời khi nói rằng một thế kỷ trước, nó chịu phần lớn trách nhiệm cho sự đổ vỡ của chính những nền tảng rất cơ bản trong toán học.

Russell và lý thuyết tập hợp

Ý niệm về các tập hợp giữ vai trò nền tảng đối với toán học, bởi chúng là những đối tượng thuần túy nhất dưới lăng kính khảo sát của toán. Phương pháp toán học bao gồm việc xác định các nhóm (tập hợp) phần tử thỏa mãn những tiêu chí nhất định, như tập hợp tất cả các số thực lớn hơn 1 hay tập hợp các số nguyên; sau đó, người ta thực hiện các phép toán để suy ra những thuộc tính khác nữa liên quan đến các phần tử thuộc tập hợp hay các tập hợp được xét. Từ góc nhìn triết học, tập hợp vẫn luôn được quan tâm đặc biệt bởi nhận định cho rằng mọi thứ trong toán học (số, hệ thức, hàm) đều có thể được công thức hóa triệt để trong khuôn khổ lý thuyết tập hợp đã kích thích tham vọng sử dụng tập hợp để đặt toán học trên những nền tảng logic học thuần túy.

Đầu thế kỷ 20, nhà toán học người Đức Gottlob Frege đã cố gắng sử dụng lý thuyết tập hợp để định nghĩa toàn bộ số học bằng ngôn ngữ logic học. Ở thời ấy, người ta cho rằng không có giới hạn nào về điều kiện có thể dùng để định nghĩa tập hợp. Vấn đề này, do triết gia người Anh Bertrand Russell nhận diện vào năm 1901, xoay quanh câu hỏi về tự mình là phần tử của tập hợp. Có những tập hợp bao gồm chính nó với tư cách là những phần tử: ví dụ, tập hợp các đối tượng toán học tự nó là một đối tượng toán học. Có những tập hợp thì không: tập hợp số nguyên tự nó không phải một số nguyên. Giờ ta hãy xét tập hợp các tập

Tính rõ ràng của tư tưởng

Các luận cứ triết học thường phức tạp và phải được diễn đạt rất chính xác. Đôi khi, các triết gia bị cuốn theo vẻ lộng lẫy ở trí tuệ của họ và việc họ cố gắng theo đuổi các luận cứ của mình có thể mang lại cảm giác mình như là một anh dã tràng xe cát biển khơi. Nếu bạn thấy mình khó theo được luật chơi cricket thì hãy thử xem bạn có nắm bắt được lập luận của Bertrand Russell khi ông định nghĩa "số lớp" hay không:

"Phương pháp này là: định nghĩa lớp của mọi lớp tương đồng với lớp đã cho là 'số lớp'. Việc là phần tử của lớp các lớp này (được coi là một vị ngữ) là thuộc tính chung của mọi lớp tương đồng chứ không phải của mọi lớp khác; hơn nữa, bất cứ lớp nào thuộc tập hợp các lớp tương đồng cũng đều có mối quan hệ với tập hợp này nhưng không có với tập hợp khác, và đây là mối quan hệ mà bất cứ lớp nào cũng đều có đối với chính tập hợp của nó. Vì thế, các điều kiện được lớp các lớp này thỏa mãn hoàn toàn, và nó có ưu điểm là được xác định khi một lớp nào đó được mang lại, và khác biệt nhau đối với hai lớp không tương đồng. Như thế, đây là một định nghĩa hoàn hảo về số của một lớp nào đó bằng ngôn ngữ thuần túy logic."

hợp không bao hàm chính nó như là một phần tử. Tập hợp này có phải là phần tử của chính nó không? Nếu phải thì nó không phải là tập hợp các tập hợp không bao hàm chính nó theo định nghĩa; và nếu không phải thì nó đúng với định nghĩa và thuộc nhóm không bao hàm chính nó, như thế vẫn có nghĩa là nó tự bao hàm chính nó và dẫn ta quay lại trường hợp đầu tiên. Nói cách khác, phần tử của tập hợp này phụ thuộc vào việc không là phần tử của tập hợp đó. Một mâu thuẫn rõ ràng, và do đó là một nghịch lý (giống như nghịch lý người thợ cạo). Tuy nhiên, trái ngược với trường hợp người thợ cạo, đơn giản là không có cách nào vứt bỏ tập hợp có vấn đề mà không tạo ra lỗ hổng trong lý thuyết tập hợp như cách chúng ta vẫn quan niệm về nó.

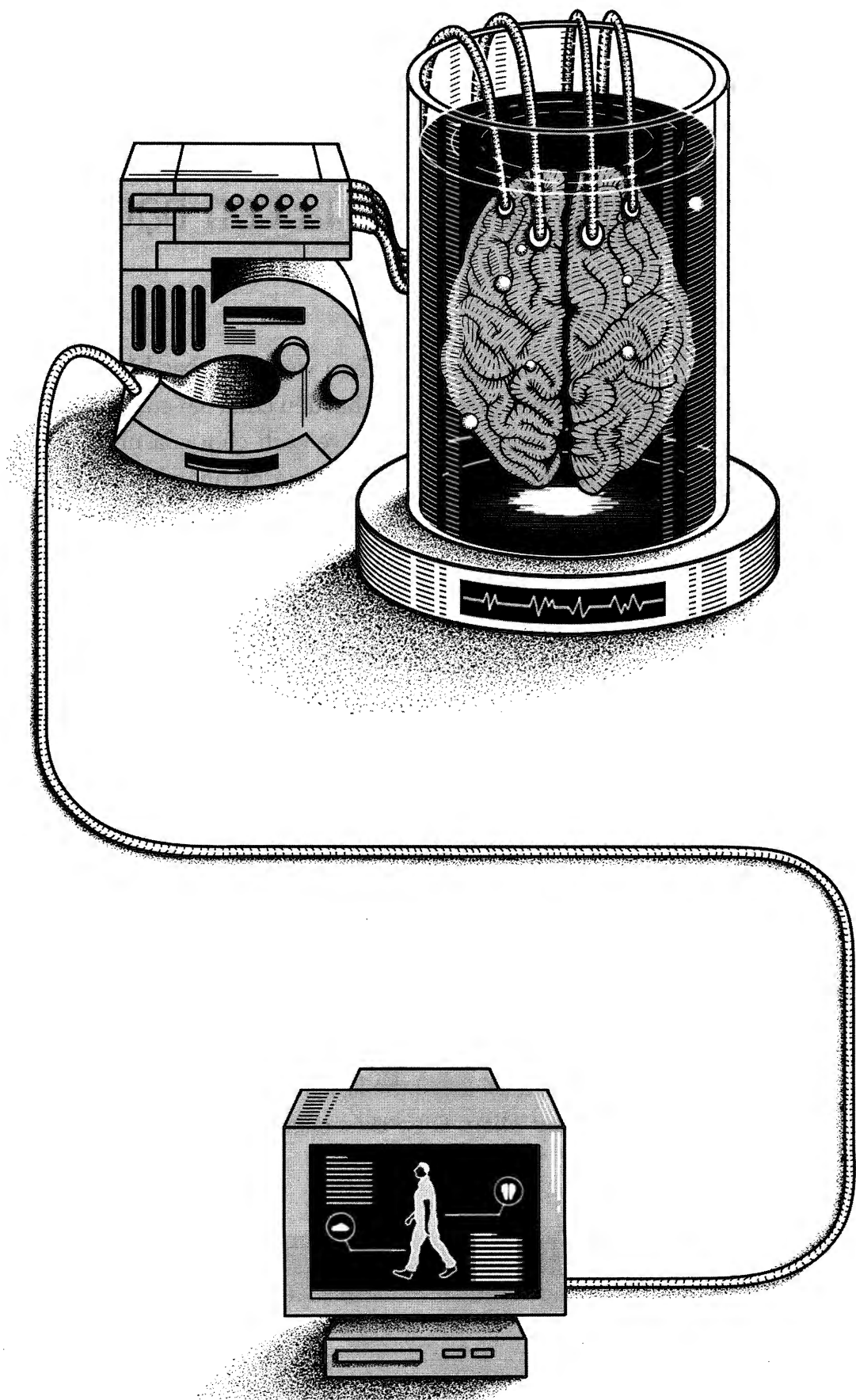
“Một nhà khoa học gần như không thể gặp điều gì khó chịu hơn việc nhận thấy nền móng bị tan vỡ ngay khi công trình vừa được hoàn thiện. Lá thư của ngài Bertrand Russell đã khiến tôi lâm vào tình trạng như thế khi công trình của mình sắp được công bố trên báo giới.”

– Gottlob Frege, 1903.

Sự tồn tại của những mâu thuẫn ngay tâm điểm của lý thuyết tập hợp, như nghịch lý Russell đã chỉ ra, cho thấy định nghĩa toán học và cách xử lý tập hợp đã sai sót một cách căn bản. Giả sử bất kỳ phát biểu nào cũng có thể được chứng minh (về mặt logic) trên cơ sở một mâu thuẫn, nó sẽ dẫn đến hệ quả – vô cùng tai hại – là ta không thể biết bất cứ luận cứ chứng minh nào có hợp lệ (valid) hay không, cho dù nó không nhất thiết phải là không hợp lệ (invalid). Về cơ bản, toán học phải được xây dựng lại từ nền móng. Chìa khóa cho giải pháp nằm trong lời giới thiệu về những giới hạn sao cho thích hợp vào những nguyên lý kiểm soát phần tử của các tập hợp. Russell không chỉ vạch ra vấn đề mà còn là một trong những người đầu tiên cố gắng tìm lời giải, và dù nỗ lực của ông chỉ mới thành công một phần, ông đã giúp những người khác đi đúng hướng.

Ý niệm động lại

**Nếu nó là vậy thì nó không phải vậy.
Nếu nó không phải vậy thì nó là vậy.**



29. Ngụy biện của con bạc

Monty và Carlo trở mắt quan sát nhân viên sòng bạc bắt đầu gạt những cái thẻ thua cược vào. Cả hai đều chưa đặt cược mấy vòng vừa rồi, họ muốn có cảm giác về cách chơi của những người khác đã. Nhưng họ dần trở nên thiếu kiên nhẫn khi bóng rơi vào những ô đỏ hết lần này đến lần khác – năm lần liên tiếp rồi; họ không thể đợi thêm nữa. “Phải chơi thì mới thắng được”, họ cùng nghĩ, cũng không phải độc đáo cho lắm...

... Khi với tay đặt thẻ, Monty nghĩ:

“Năm lần đỏ liên tiếp! Không thể sáu lần được. Làm gì có xác suất nào lớn như thế? Theo quy luật trung bình thì tiếp theo phải là màu đen.

Cùng lúc đó, Carlo nghĩ:

“Ồ, đỏ đang được đà đây! Lần này mình sẽ không bỏ lỡ nữa. Sẽ là màu đỏ!”

“Rien ne va plus... Ngừng nhận cược”, nhân viên sòng bạc tuyên bố.

Vậy ai sẽ có khả năng thắng cao hơn, Monty hay Carlo? Câu trả lời có thể là Carlo hoặc cả hai có khả năng như nhau. Điều chắc chắn là cả hai bọn họ –

MỐC THỜI GIAN

k. 2750 TCN

1950

Ngụy biện của con bạc

Song đề tù nhân

Không thể thắng nhà cái

Những trò casino thường có cách tính toán để đảm bảo nhà cái luôn có lợi nhuận, tức là những quân bài sẽ được xếp theo cách có lợi cho chủ sòng. Ví dụ, trong trò ru-lét, có một (luật châu Âu) hoặc hai (luật Mỹ) chỗ trống không có màu đỏ hay đen để khả năng thắng khi đặt cho một số màu đỏ hoặc đen sẽ ít hơn một nửa. Tương tự, trong bài xì-lát (vingt-et-un), bạn phải *thắng* được nhà cái: quân bài số 21 của nhà cái sẽ đánh bại quân 21 của bạn. Có thể sẽ có một người chơi thắng được nhà cái, nhưng nhìn chung qua thời gian thì gần như chắc chắn nhà cái sẽ thắng nhiều hơn.

cũng giống như hàng tỷ người khác trong lịch sử (người ta đã tìm thấy súc sắc có niên đại từ khoảng năm 2750 TCN) – đã mắc phải cái gọi là ngụy biện con bạc (hay ngụy biện Monte Carlo).

“Phải là ô màu đen”

Monty đã đúng khi thấy năm ô đỏ liên tiếp là điều bất thường: xác suất (trong một bàn quay công bằng, loại đi trường hợp một hoặc hai ô trống, xem trong khung phía trên) là $1/32$; và xác suất có

Lỗi của lập luận được thấy ở ngụy biện con bạc được minh họa một cách duyên dáng trong câu chuyện về một người đàn ông bị bắt quả tang mang bom lên máy bay. “Xác suất có một quả bom trên máy bay là cực nhỏ,” ông ta giải thích với cảnh sát. “Nên anh thử nghĩ xem việc có hai quả bom khó xảy ra đến mức nào!”

Nếu đang chơi xổ số, hãy bắt đầu đào...

Cơ may để sáu con số giống nhau trúng giải xổ số quốc gia Anh hai lần liên tiếp là bao nhiêu? Khoảng 1 phần 200,000,000,000,000 (200 triệu triệu). Không phải một xác suất lớn, vì thế bạn hẳn phải là một đứa đại ngốc mới chọn lại những con số giống tuần trước... Có lẽ thế, nhưng bạn cũng không hơn một kẻ ngốc là mấy nếu chọn sáu số bất kỳ nào khác. Đây chỉ là một trường hợp khác của nguyên biện con bạc: khi đã có một dãy số trúng giải, cơ may để những con số đó xuất hiện một lần nữa không khác gì bất kỳ lựa chọn nào khác – tỷ lệ hấp dẫn hơn là 1 phần 14 triệu. Vì thế, với những người đang thắc mắc liệu chiến lược tốt nhất là chỉ mua một dãy số cố định hay thay đổi mỗi tuần, hai cách này không khác nhau – nhưng có cách hay hơn là bắt đầu đào một cái hố trong vườn nhà bạn và tìm kiếm kho báu bí mật.

sáu ô màu đỏ liên tiếp còn nhỏ hơn – $1/64$. Nhưng xác suất đó chỉ đúng khi *bắt đầu*, trước khi bàn chơi quay bất kỳ vòng nào. Vấn đề của Monty là sự kiện tương đối hiếm này (năm ô đỏ liên tiếp) *đã xảy ra* và chẳng dính dáng gì đến việc màu của lượt tiếp theo có là đỏ hay không; xác suất quay vào màu đỏ lúc này, như mọi lần, vẫn là $1/2$, hay 50:50. Bánh quay ru-lét – cũng giống đồng xu, súc sắc và xổ số – không có bộ nhớ, vì thế chúng không biết những gì đã xảy ra trong quá khứ để cân bằng lại; tính ngẫu nhiên của bất kỳ sự kiện hay chuỗi sự kiện nào trong quá khứ không liên quan đến xác suất một sự kiện trong tương lai (với điều kiện là chúng ngẫu nhiên và độc lập). Nếu nghĩ ngược lại, bạn đã mắc phải nguyên biện con bạc.

“Đỏ đang được đà!”

Vậy Carlo có may mắn hơn không? Có lẽ là không. Cũng như Monty, anh ấy đã cố gắng dự đoán kết quả trong tương

lai dựa trên cơ sở những sự kiện dường như không liên quan. Và nếu những sự kiện trước đó quả thực là ngẫu nhiên, anh ấy cũng là nạn nhân của ngụy biện con bạc. Nhưng ngụy biện này chỉ liên quan đến những đầu ra thật sự độc lập. Giả sử nếu một chú ngựa thắng bốn vòng đua liên tiếp, đó có thể

“Tôi cảm thấy mình như một kẻ trốn chạy khỏi quy luật trung bình cộng.”

– Bill Mauldin, 1945.

Quy luật trung bình

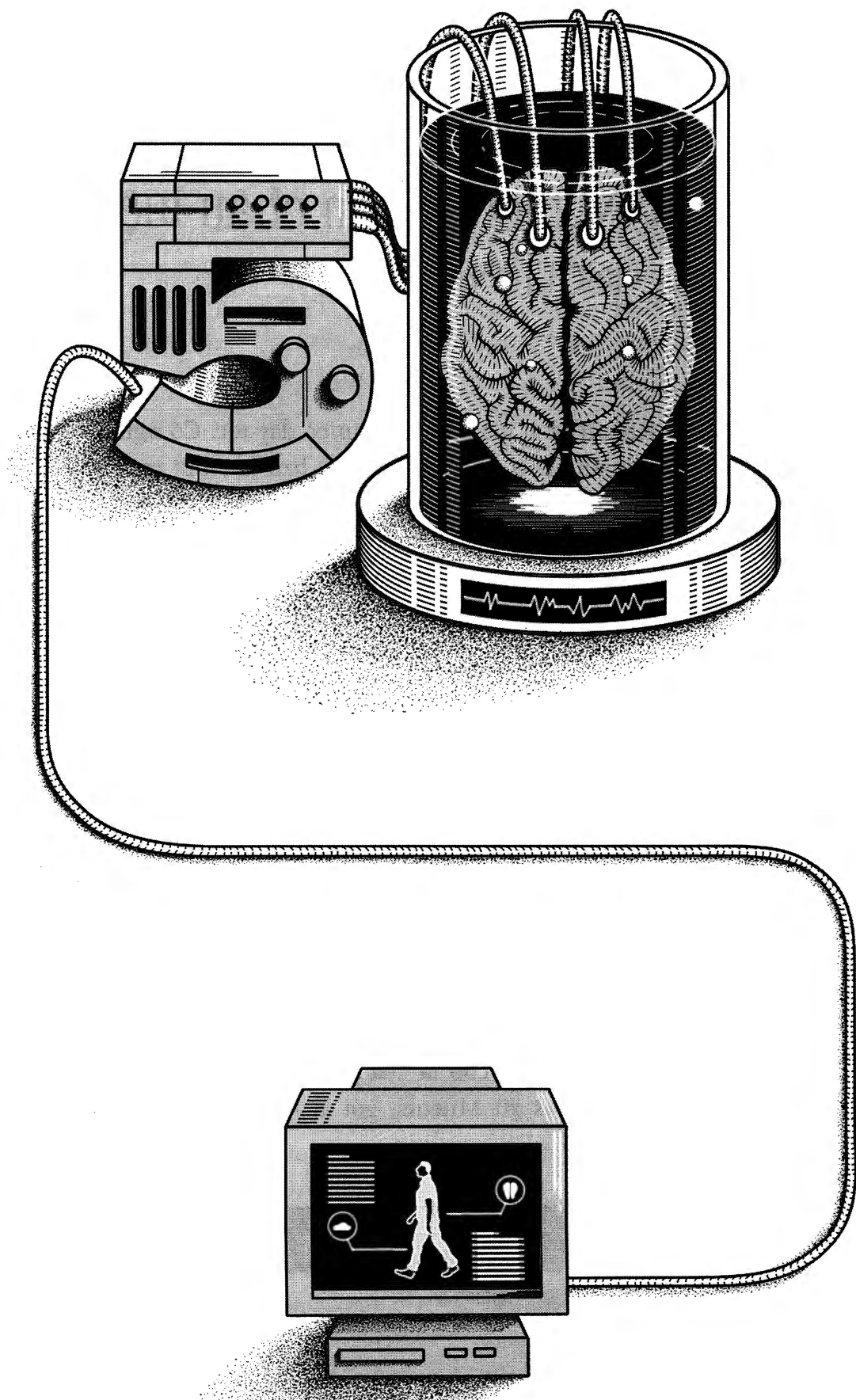
“Quy luật trung bình” thường xuất hiện hỗ trợ cho lối tư duy ngụy biện của người đánh bạc. Nói chung, quy luật này khẳng định một việc sẽ có khả năng xảy ra trong tương lai cao hơn vì nó đã xảy ra ít hơn mong đợi trong quá khứ (hay ngược lại, nó sẽ ít có khả năng xảy ra trong tương lai vì đã xảy ra nhiều hơn dự kiến trong quá khứ). Trên cơ sở này, người ta giả thiết rằng mọi vật sẽ “tự cân bằng trong dài hạn”.

Sự hấp dẫn của quy luật không có thật này một phần là bởi sự tương đồng của nó với một quy luật xác thực trong thống kê – quy luật số lớn. Theo quy luật này, nếu bạn tung một đồng xu không thiên lệch một số lần nhất định, giả sử 10 lần, số lần được mặt ngựa có thể chênh lệch đáng kể với số trung bình là 5; nhưng nếu bạn tung đồng xu một số lần đủ lớn – giả sử 1.000 lần – thì số lần được mặt ngựa sẽ gần với số trung bình là 500 hơn. Và số lần tung đồng xu càng lớn thì số lần được mặt ngựa càng gần số trung bình. Vì thế, trong một chuỗi sự kiện có xác suất bằng nhau thì mọi việc có xu hướng tự cân bằng nếu chuỗi được mở rộng đến một mức nào đó. Tuy nhiên, quy luật xác suất này không liên quan đến bất kỳ sự kiện xảy ra đơn lẻ nào; cụ thể, một sự việc hiện tại không ghi nhớ bất kỳ độ lệch so với trung bình trong quá khứ nào và không thể thay đổi đầu ra của nó để điều chỉnh lại sự mất cân đối trước đó. Vì thế, ở đây không có chút an ủi nào cho người đánh bạc.

là một bằng chứng rất thỏa đáng để nói rằng nó sẽ thắng lần thứ năm. Nếu một đồng xu rơi mặt ngửa 20 lần liên tiếp, có lẽ suy luận rằng đồng xu bị thiên lệch sẽ có lý hơn việc coi hiện tượng chưa chắc có thực ấy xảy ra hoàn toàn tình cờ. Theo cách tương tự, một chuỗi bốn ô đỏ liên tiếp *có thể* là dấu hiệu cho thấy bàn quay thiên lệch hoặc có gian lận. Tuy nhiên, không phải là không thể có khả năng vừa nêu, bốn lượt đỏ liên tiếp thực sự là rất hiếm gặp và chắc chắn là không đủ điều kiện để đảm bảo cho bất kỳ kết luận nào như vậy. Vì thiếu những bằng chứng khác nên Carlo cũng vẫn có thể bị lừa giống như Monty.

Ý niệm động lại

Bất chấp mọi khả năng



30. Nghịch lý liên châu luận (sorites)

Giả sử (nếu bạn phải giả sử) đầu bạn có đầy tóc. Có nghĩa là bạn sẽ có khoảng 100.000 sợi tóc. Giờ bạn hãy bứt một sợi. Điều đó có khiến bạn bị trọc không? Tất nhiên là không. Một sợi tóc thì chẳng tạo ra điều gì khác biệt cả. Vẫn còn 99.999 sợi trên đầu bạn.

Quả thực, chắc chắn chúng ta sẽ đều đồng ý rằng, nếu bạn không bị hói thì việc bứt đi một sợi tóc không bao giờ có thể khiến bạn hói cả. Tuy nhiên, nếu bạn giật thêm một sợi, thêm sợi nữa, sợi nữa... Cuối cùng, nếu tiếp tục đủ lâu, bạn sẽ không còn tóc và rõ ràng sẽ bị trọc. Rõ ràng, bạn đi từ trạng thái không hói không có gì phải bàn cãi sang trạng thái trọc cũng không có gì để bàn cãi nốt bằng cách thực hiện các bước mà nếu chỉ làm đơn lẻ, chúng sẽ không có ảnh hưởng gì. Vậy khi nào thay đổi diễn ra?

Đây là một phiên bản của một vấn đề nổi tiếng, thường được cho là của nhà logic Hy Lạp cổ đại, Eubulides xứ Miletus, gọi là nghịch lý liên châu

MỐC THỜI GIAN

k. 350 TCN

Các hình thức
của luận cứ

k. 300 TCN

Nghịch lý
liên châu luận (sorites)

1901

Nghịch lý
người thợ cạo

luận. “Liên châu luận”, tiếng Anh là “sorites”, có gốc từ chữ Hy Lạp *soros*, nghĩa là “một đồng”, bởi định thức nguyên bản của vấn đề nan giải này nhắc đến một đồng cát. Luận cú gốc được diễn đạt bằng việc thêm (cát) thay vì bớt (tóc) như sau:

Một hạt cát không tạo nên đồng cát.

Nếu 1 hạt cát không tạo nên đồng cát thì 2 hạt cũng không.

Nếu 2 hạt cát không tạo nên đồng cát thì 3 hạt cũng không.

[và tiếp tục cho đến khi...]

Nếu 99.999 hạt cát không tạo nên đồng cát thì 100.000 hạt cát cũng không.

Vậy 100.000 không phải là một đồng cát.

Nhưng chắc chắn tất cả mọi người sẽ ngập ngừng trước kết luận này. Vậy ta đã sai ở đâu?

Vấn đề sự mơ hồ

Khi đối mặt với một kết luận khó chịu như vậy, ta cần phải tra xét lại luận cú chứa kết luận ấy. Phải có chỗ sai nào đó với các tiền đề mà luận cú dựa vào hay có lỗi sai nào đó trong việc lập luận. Quả thực, dù đã xuất hiện từ rất xa xưa, vẫn chưa có sự đồng thuận rõ ràng nào về cách tốt nhất để giải quyết nghịch lý này, và nhiều cách tiếp cận khác nhau đã được áp dụng.

Một cách thoát khỏi nghịch lý này, như một số người đã làm, là nhất quyết đưa ra một điểm mà tại đó, việc thêm một hạt cát sẽ tạo ra sự khác biệt; rằng có một lượng hạt cát cụ thể

1905

Ông vua nước Pháp
là người hỏi đầu

1954

Các đốc tron

Logic giai đoạn cuối

Những người hút thuốc “điếc không sợ súng” thường dễ mắc phải kiểu lập luận sai lầm, vốn là cơ sở của nghịch lý liên châu luận. Người nghiện thuốc lý luận, không phải là không hợp lý, rằng “điều thuốc tiếp theo sẽ không giết được mình đâu”. Khi tuyên bố như vậy, người này đã sử dụng nghịch lý liên châu luận để thành thoi đi đến khẳng định “điều sau đây nữa cũng không giết được mình”. Và cứ thế, nhưng đáng buồn là việc này sẽ không kéo dài đến vô tận. Sự thật có khả năng xảy ra là không một điều thuốc riêng lẻ nào giết được bạn (dù tổng số điều thuốc đã hút rất có khả năng làm được điều ấy) đại diện cho một chiến thắng phải trả giá quá đắt của kẻ nghiện thuốc.

đánh dấu ranh giới giữa đồng cát và không phải đồng cát. Nếu có một ranh giới như vậy, rõ ràng chúng ta không biết nó nằm ở đâu và bất cứ con số nào được đề xuất cũng có vẻ tùy tiện đến vô vọng: tại sao, giả sử, 1001 hạt cát tạo thành đồng cát còn 999 hạt cát lại không? Đây thật sự là một cái tát đing người vào cảm nghĩ thông thường và các trực quan chung của chúng ta.

Cách hứa hẹn hơn là xem xét kỹ giả định chủ đạo làm cơ sở cho luận cứ: ý tưởng cho rằng diễn trình kiến tạo qua đó cái không-phải-đồng trở thành đồng có thể được phân tích một cách đầy đủ và giản đơn hóa thành một loạt những lần thêm

từng hạt một. Hiển nhiên, có một số những bước riêng rẽ như thế, nhưng cũng rõ ràng là, những bước đó xem ra không hoàn toàn cấu thành nên quá trình tạo ra đồng nói chung.

“Khi mức độ phức tạp tăng lên, các mệnh đề chính xác sẽ mất đi ý nghĩa và các mệnh đề ý nghĩa mất đi sự chính xác.”

– Lotfi Zadeh, 1965.

Lỗi phân tích sai lầm

Logic mờ

Logic học truyền thống là logic lưỡng trị, nghĩa là chỉ có hai giá trị chân lý mà thôi, mỗi mệnh đề phải mang một trong hai giá trị: đúng hoặc sai. Nhưng sự mơ hồ vốn có trong nhiều thuật ngữ, rõ ràng như trong nghịch lý liên châu luận, gợi ý rằng yêu cầu này là quá cứng nhắc nếu logic học muốn bao quát toàn bộ phạm vi và tính phức tạp của ngôn ngữ tự nhiên.

Logic mờ được phát triển, ban đầu bởi nhà khoa học máy tính Lotfi Zadeh, để chấp nhận sự thiếu chính xác và các mức độ của chân lý. Chân lý được biểu diễn như một dạng liên tục giữa đúng (1) và sai (0). Vì vậy, ví dụ, một phán đoán riêng chỉ “đúng một phần” hoặc “gần đúng” có thể được diễn đạt theo cách đúng ở mức 0.8 và sai ở mức 0.2. Logic mờ đặc biệt quan trọng trong nghiên cứu AI (trí tuệ nhân tạo), khi các hệ thống kiểm soát “thông minh” cần phải hồi ứng sự thiếu chính xác và các sắc thái của ngôn ngữ tự nhiên.

này không thể nhận ra rằng bước quá độ từ “không-phải-đồng” sang “đồng” là một thể liên tục, và vì thế, không có một điểm rõ rệt nào tại đó sự biến đổi có thể được cho là đã xảy ra (về những vấn đề tương tự liên quan đến sự mơ hồ, xem: nguy hiểm các dốc trơn, trang 130). Đến lượt nó, việc này cho ta biết điều gì đó về toàn bộ tập hợp các thuật ngữ mà nghịch lý liên châu luận này có thể áp dụng: không chỉ đồng cát hay đầu hói, mà còn cả những gì cao, to, giàu, béo và vô vàn những thứ khác. Tất cả các thuật ngữ này thực chất là những thuật ngữ mơ hồ, không có đường phân định rõ ràng giữa nó và những cái đối lập với nó – thấp, nhỏ, nghèo, gầy, v.v.

Một hệ quả quan trọng của nghịch lý này là bao giờ cũng có những trường hợp nằm trên ranh giới mà tại đó những thuật ngữ không áp dụng rõ ràng. Cho nên, chẳng hạn, trong khi có thể có người rõ ràng là hói đầu và có người rõ ràng là

“Không có chân lý toàn bộ, mọi chân lý là một nửa chân lý. Tội lỗi nằm ở việc cố gắng coi chúng là chân lý toàn bộ.”

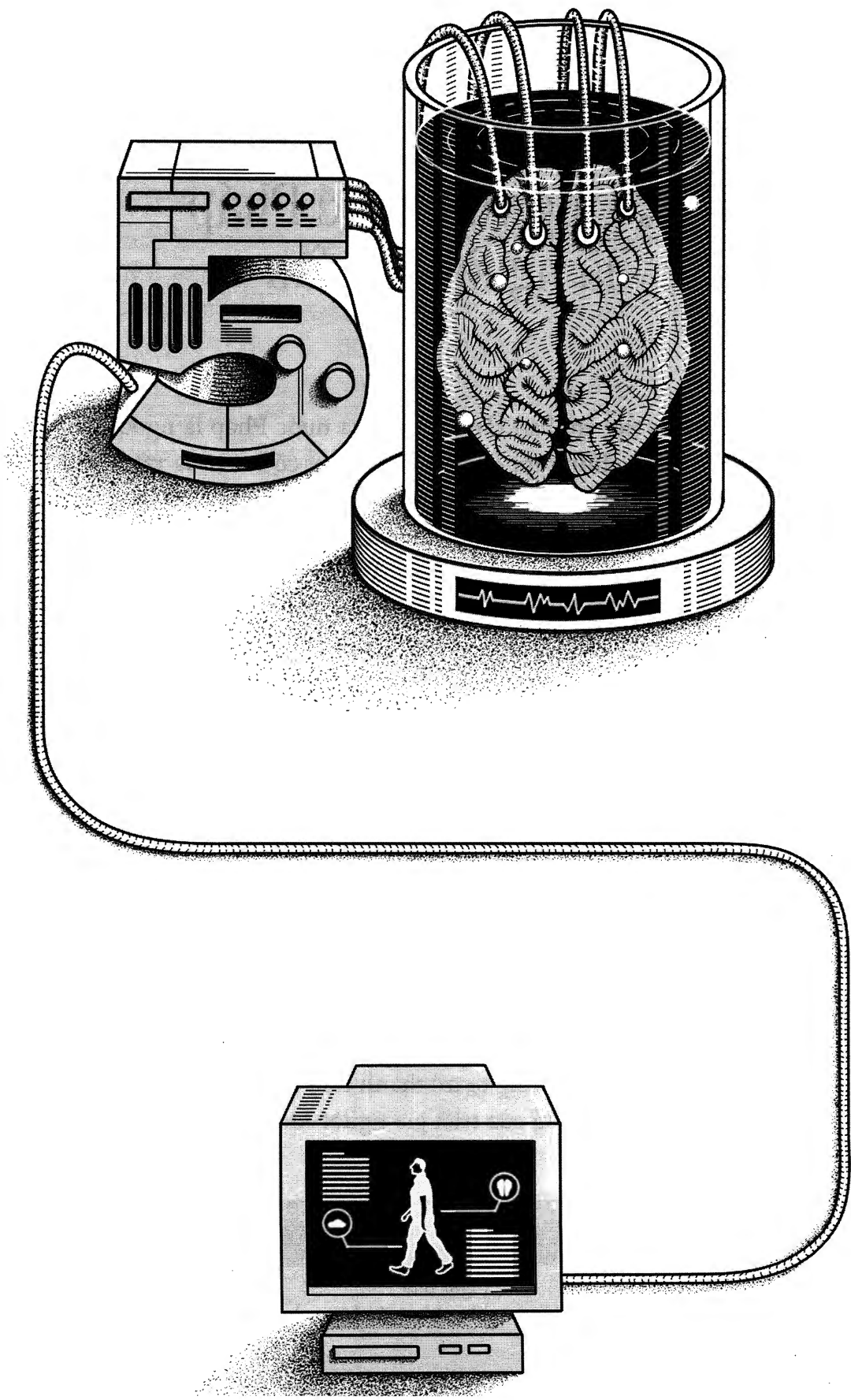
– Alfred North Whitehead, 1953.

không, vẫn có nhiều người ở khoảng giữa, và tùy vào ngữ cảnh và hoàn cảnh, có thể được coi là đối tượng hói đầu hoặc đối tượng không hói đầu. Sự mơ hồ cố hữu này muốn cho ta biết rằng những câu mang tính đúng sai (rành rành) như: “X là người hói đầu” không phải lúc nào ta cũng nói ra được; đúng hơn, có những cấp độ chân lý. Điều này ngay lập tức tạo ra mối quan hệ căng bức giữa những thuật ngữ mơ hồ này, đấy là những thuật ngữ ta thấy trong ngôn ngữ tự nhiên và logic cổ điển, tức mối quan hệ *lượng trị* (nghĩa là mỗi mệnh đề chỉ có thể đúng hoặc sai).

Khái niệm sự mơ hồ gợi ý rằng logic cổ điển phải được kiểm tra kỹ lưỡng nếu muốn được dùng để nắm bắt đầy đủ các sắc thái của ngôn ngữ tự nhiên. Bởi vậy, hiện đã có bước chuyển hướng đến việc phát triển logic mờ và các logic đa trị khác (xem trong khung trang 183).

Ý niệm đọng lại

**Bao nhiêu hạt cát
làm thành đồng cát?**



31. Ông vua nước Pháp là người hỏi đầu

Giả sử tôi nói với bạn rằng “Ông vua nước Pháp là người hỏi đầu”. Nghe chừng tôi có vẻ khùng, hay có lẽ chỉ là rất thiếu hiểu biết. Nhưng điều tôi nói có thật sự sai không? Nếu sai, câu có nghĩa ngược lại sẽ đúng (theo một quy luật logic chuẩn) – “Ông vua nước Pháp không phải là người hỏi đầu”. Và câu này nghe cũng chẳng khác hơn. Hay có thể những khẳng định này không đúng cũng không sai – chúng chỉ thuần túy vô nghĩa. Thế nhưng, dù đó là những câu nói rất kỳ cục nhưng dường như chúng không hề vô nghĩa.

Các triết gia có thật sự làm khó mình với những vấn đề như vậy không? Bạn có thể nghĩ việc tự tạo ra một chỗ ngứa để có thứ mà gãi là một tình huống đáng buồn. Thì đúng vậy đấy: hàng trăm năm trở lại đây, các triết gia dồn nhiều công lực triết học của họ cho vấn đề ông vua nước Pháp hỏi đầu này, dù nền cộng hòa của đất nước ấy đã có lịch sử hơn hai thế kỷ. Mỗi quan tâm đối với vấn đề nan giải này và những vấn đề tương tự trở thành cảm hứng cho lý thuyết về các mô tả của triết gia người Anh Bertrand Russell,

MỐC THỜI GIAN

k. 350 TCN

Các hình thức luận cứ

k. 300 TCN

Nghịch lý
liên châu luận (sorites)

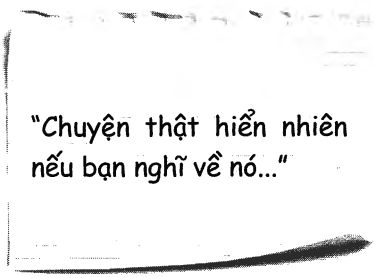
1078

Luận cứ bản thể học

được đưa ra lần đầu trong bài báo quan trọng có tên “On Denoting” (tạm dịch: “Về sự biểu thị”) vào năm 1905. Lý thuyết này, cùng nhiều công trình khác của các triết gia nói tiếng Anh ở đầu thế kỷ 20, có cơ sở từ niềm tin rằng việc phân tích tỉ mỉ ngôn ngữ và cơ sở logic của nó là con đường chắc chắn nhất – có lẽ là con đường duy nhất – để đi đến thú tri thức về thế giới có thể được mô tả bằng ngôn ngữ đó.

Hai vấn đề hóc búa

Trọng tâm chính của lý thuyết về các mô tả của Russell là phạm trù của các thuật ngữ ngôn ngữ học được gọi là mô tả xác định: “người đầu tiên trên Mặt Trăng”; “số nguyên nhỏ nhất”; “đây núi cao nhất thế giới”, “nữ hoàng nước Anh hiện tại”. Về mặt cấu trúc ngữ pháp, loại câu có chứa cụm từ này – chẳng hạn, “Người đầu tiên trên Mặt Trăng là người Mỹ” – giống với cái gọi là “câu chủ từ-vị từ”, như “Neil Armstrong là người Mỹ”. Trong ví dụ thứ hai, “Neil Armstrong” là một danh từ riêng, cái quy chiếu theo nghĩa là nó quy chiếu, hay biểu thị, một đối tượng cụ thể (trong trường hợp này là một người cụ thể) và sau



1901	1905	1953
Nghịch lý người thợ cạo	Ông vua nước Pháp là người hỏi đầu	Con bọ trong hộp

đó gán cho đối tượng này một thuộc tính nào đó (trong trường hợp này, thuộc tính là “là người Mỹ”). Dù có những nét tương đồng bề ngoài với những danh từ riêng, một số vấn đề vẫn nảy sinh từ việc coi những mô tả xác định như thể chúng là những cụm từ quy chiếu. Một trong những động lực chính của bài báo viết năm 1905 của Russell là đưa ra giải pháp cho các vấn đề nan giải này. Hai vấn đề chính mà Russell phải đối mặt là như sau:

1. Các mệnh đề đồng nhất về thông tin

Nếu a và b đồng nhất, bất kỳ thuộc tính nào của a cũng sẽ là thuộc tính của b và a có thể thay thế b trong tất cả các câu có chứa b mà không ảnh hưởng đến tính đúng sai của câu. Bây giờ, vua George IV muốn biết liệu Scott có phải tác giả của *Waverley* không. Vì Scott đúng là tác giả của cuốn tiểu thuyết này, nên ta có thể thay “Scott” bằng “tác giả của *Waverley*” và vì vậy phát hiện rằng George IV muốn biết liệu Scott có phải

Nỗi lo âu về hiện hữu

Nhiều mô tả xác định không biểu thị được *bất kỳ điều gì*. Vì vậy, chẳng hạn, ta có thể muốn nói: “Số nguyên tố lớn nhất *không hiện hữu*.” Nhưng rõ ràng là phi lý khi nói điều gì đó không hiện hữu. Như thế cũng giống như nói rằng cái hiện hữu không hiện hữu – một mâu thuẫn rành rành. Việc Russell phân tích lại những câu như vậy giải thích tại sao những diễn đạt không-biểu-thị gì hết lại có nghĩa mà không buộc chúng ta phải chấp nhận gánh nặng siêu hình học đầy khó chịu, ví như các thực thể không hiện hữu. Phần gánh nặng (có thể gặp phải) gây tranh cãi nhất hiển nhiên là Thượng Đế; phân tích của Russell đã chỉ ra những khiếm khuyết hiển nhiên của một trong những luận cứ quan trọng nhất về sự hiện hữu của Thượng Đế (xem *Luận cứ bản thể học*, trang 240).

Scott không. Nhưng đây dường như không phải là điều nhà vua muốn biết. “Scott là tác giả của *Waverley*” có giá trị thông tin trong khi “Scott là Scott” thì không.

2. Bảo toàn quy luật logic

Căn cứ theo *luật bài trung* hay *luật loại trừ cái thứ ba* (một quy luật của logic học cổ điển), nếu “A là B” sai, thì “A không phải là B” phải đúng. Vì thế, nếu câu “Ông vua nước Pháp là người hói đầu” sai (có vẻ là như thế, khi được phát biểu vào thế kỷ 21), thì “Ông vua nước Pháp không phải là người hói đầu” tất phải đúng. Nhưng dường như câu này cũng sai. Nếu một phán đoán và sự phủ định phán đoán ấy đều sai, thì xem ra logic học bị hủy hoại trầm trọng rồi.

“Do đó, ‘cha của Charles II bị hành quyết’ trở thành: ‘Việc x sinh ra Charles II và x bị hành hình không phải lúc nào cũng sai với x’ và ‘nếu y sinh ra Charles II, y đồng nhất với x’ luôn đúng với y.”

– Bertrand Russell, 1905.

Giải pháp của Russell

Giải pháp cho mỗi một vấn đề nan giải này, theo Russell, đơn giản là đừng coi những mô tả xác định có liên quan như thế chúng là những cụm từ quy chiếu trá hình. Trong những trường hợp như thế, các biểu hiện bề ngoài dễ gây nhầm lẫn: mặc dù nhiều câu ví dụ khác nhau được nêu ở trên có hình thức *ngữ pháp* là câu chủ từ-vị từ, nhưng chúng không có hình thức *logic* của kiểu câu đó; và chính cấu trúc logic mới quyết định tính đúng sai của những câu ấy, và biện minh cho bất kỳ suy diễn nào mà ta có thể rút ra từ chúng.

**“Nếu ta liệt kê ra những thứ hỏi đầu,
và những thứ không hỏi đầu, ta sẽ không tìm thấy
ông vua nước Pháp hiện nay trong cả hai danh mục
đó. Các nhà Hegel, vốn là người yêu thích sự
tổng hợp, có thể sẽ kết luận rằng ông ấy
đội tóc giả.”**

– Bertrand Russell, 1905.

Từ bỏ mô hình quy chiếu chủ từ-vị từ, Russell đề xuất rằng thay vào đó, những câu nào chứa các mô tả xác định nên được coi là những câu “được lượng hóa tồn tại”. Vì vậy, theo phân tích của ông, câu có hình thức tổng quát “ F là G ” có thể được tách thành ba phán đoán riêng biệt: “Có một F nào đó”; “chỉ có duy nhất một F ”; và “nếu bất kỳ cái gì là F , thì nó là G ”. Sử dụng cách phân tích này, Russell nhanh chóng xua đi những bí ẩn vây quanh những vị quân vương ở châu Âu:

1. “Scott là tác giả của *Waverly*” được phân tích là “Có một thực thể, và chỉ một thực thể mà thôi, đó là tác giả của *Waverly*, và thực thể ấy là Scott”. Rõ ràng việc vua George IV muốn biết điều này đúng hay không là một chuyện, còn việc nhà vua muốn biết phán đoán đồng nhất mà mô hình quy chiếu dẫn tới lại là chuyện rất khác.
2. “Ông vua nước Pháp hiện nay hỏi đầu”, theo phân tích của Russell, trở thành “Có một và chỉ một thực thể đang là ông vua nước Pháp hiện nay, và thực thể đó hỏi đầu”; câu này sai. Phủ định câu này không phải là “Ông vua nước Pháp hiện nay *không* hỏi đầu” (câu này cũng sai), mà phải là “*Không* có một và chỉ một thực

thể nào hiện giờ là vua nước Pháp và thực thể ấy hỏi đầu”. Phán đoán này đúng, vì thể quy luật bài trung được bảo toàn.

Ý niệm động lại

Ngôn ngữ và logic

32. Con bọ trong hộp

“Giả sử mỗi người có một cái hộp trong đó đựng một thứ gì đó, chúng ta cứ gọi là ‘con bọ’. Không ai có thể nhìn vào hộp của người khác và tất cả nói rằng mình biết con bọ là gì bằng cách nhìn vào con bọ của mình. Có thể trong hộp của mỗi người là những thứ khác nhau. Có người thậm chí tưởng tượng thứ trong hộp sẽ liên tục thay đổi. Nhưng giả sử từ “con bọ” được sử dụng trong ngôn ngữ của những người đó? Nếu thế, nó sẽ không được dùng như tên một sự vật. Vật trong hộp không hề có chỗ trong trò chơi ngôn ngữ; thậm chí không thể gọi nó là ‘một thứ gì đó’: bởi chiếc hộp có thể trống không... Nó bị triệt tiêu, dù nó là bất cứ thứ gì.”

Bạn có ý gì khi nói “nổi đau”? Thật hiển nhiên, bạn sẽ nghĩ: tôi đang nhắc đến một cảm giác cụ thể, một trong những trải nghiệm chủ quan của mình. Nhưng triết gia người Áo Ludwig Wittgenstein tuyên bố rằng điều này không phải – thật ra *không thể* – là thứ bạn đang hiểu. Ông cố gắng giải thích lý do bằng phép loại suy con bọ trong hộp. Hãy tưởng tượng trải nghiệm bên trong của bạn là một chiếc hộp; mọi thứ ở bên trong được gọi là “con bọ”. Mỗi người có một chiếc hộp, nhưng họ chỉ nhìn được

MỐC THỜI GIAN

k. 375 TCN

Nghệ thuật là gì?

k. 350 TCN

Các hình thức luận cứ

1690

Bức màn tri giác

bên trong chiếc hộp của mình, không bao giờ được thấy hộp của người khác. Mọi người sẽ dùng từ “con bọ” khi nói về thứ có trong hộp của mình, nhưng hoàn toàn có khả năng những chiếc hộp khác nhau chứa những thứ khác nhau hoặc thậm chí không có gì cả. Việc dùng từ “con bọ” với họ sẽ đơn giản mang ý nghĩa là “bất kỳ thứ gì ở trong hộp”, còn thứ thật sự ở trong hộp thì không liên quan đến nghĩa của từ này; bản thân con bọ, bất kể nó là thứ gì, “không nằm trong phạm vi xem xét”. Khi nói về những thứ diễn ra bên trong mình, chúng ta dùng những từ ngữ học được từ diễn ngôn *công cộng* và chịu chi phối của các quy tắc *công cộng*. Những cảm giác nội tâm, riêng tư, nằm ngoài tầm khảo sát của người khác, có thể không đóng vai trò nào trong hoạt động về bản chất là công cộng này; bất kể những cảm giác đó thật sự là gì, chúng không liên quan đến *nghĩa* của những từ ngữ như “nỗi đau”.

“Hãy coi câu là công cụ và nghĩa của nó là việc sử dụng nó.”

– Ludwig Wittgenstein, 1953.

Luận cú ngôn ngữ riêng tư

Phép loại suy “con bọ trong hộp” được Wittgenstein giới thiệu vào phần cuối một trong những luận cú triết học có tầm ảnh hưởng lớn nhất của thế kỷ 20, gọi là “luận cú ngôn ngữ riêng tư”. Trước Wittgenstein, quan niệm phổ biến (và theo lẽ thường) về ngôn ngữ là những từ ngữ có được nghĩa của chúng bằng cách biểu thị hay đại diện cho các sự vật trong thế giới; từ ngữ là từ “biểu thị” – về cơ bản, chúng là những cái tên

1905

Ông vua nước Pháp
là người hỏi đầu

1953

Con bọ trong hộp

hoặc nhãn để chỉ các sự vật gắn với chúng. Trong trường hợp các cảm giác, chẳng hạn như đau (chỉ là lý thuyết thôi), quá trình dán nhãn xảy ra do một hình thức nội quan nào đó, trong đó, một sự kiện hoặc trải nghiệm tinh thần cụ thể được nhận biết và liên kết với một từ cụ thể. Hơn nữa, với những triết gia theo đuổi “con đường ý niệm” (xem trang 18) như Descartes và Locke, những người tin rằng *tất cả* liên lạc của chúng ta với thế giới được trung giới bởi những biểu tượng nội tâm hay “ý niệm”, nghĩa của *tất cả* ngôn ngữ về cơ bản phải phụ thuộc vào một quá trình nội tâm trong đó mọi từ ngữ đều được nối với một hoặc một vài đối tượng tinh thần khác. Thực chất của luận cứ ngôn ngữ riêng tư là phủ nhận rằng từ ngữ có thể có được nghĩa của chúng theo cách như vậy.

Giả sử (Wittgenstein mời gọi ta tưởng tượng), bạn quyết định ghi lại mọi sự kiện về một cảm giác cụ thể bằng cách ghi chữ S vào nhật ký, S thuần túy là một ký tự riêng tư nghĩa là “thứ cảm giác mà tôi đang có đây”. Trong những sự kiện xảy ra sau đó, làm cách nào bạn chắc mình đã dùng ký tự đúng cách? Điều duy nhất khiến việc định danh là đúng trong lần đầu là quyết định của bạn, rằng cảm giác đó nên là như thế đấy; nhưng điều duy nhất khiến việc định danh trong một lần sau đúng hay không lại là quyết định của bạn vào lúc đó. Nói cách khác, bạn có thể quyết định theo ý thích: nếu việc định danh *có vẻ* đúng, thì nó đúng; và “điều đó chỉ có nghĩa rằng ở đây ta không thể nói về ‘tính đúng’”. Wittgenstein kết luận rằng không có “tiêu chí tính đúng đắn” độc lập nào, không có gì nằm ngoài trải nghiệm riêng tư và chủ quan của một người mà lại giữ vai trò là tiêu chuẩn cả; cũng giống như một người khẳng định “Nhưng tôi biết tôi cao bao nhiêu!” và đặt tay lên đỉnh đầu để chứng minh. Vì không có cách nào nói cho thật dứt khoát rằng liệu một ký tự riêng có được áp dụng một cách đúng đắn hay không, nên ký tự ấy có thể không có nghĩa; và ngôn ngữ được cấu thành từ những ký tự như vậy (một “ngôn

Giúp con ruồi bay ra khỏi chai

Ảnh hưởng của luận cú ngôn ngữ riêng tư của Wittgenstein vượt ra ngoài phạm vi triết học về ngôn ngữ. Trong nửa đầu thế kỷ 20, ngôn ngữ là trọng tâm của đa số công trình triết học vì người ta công nhận một cách rộng rãi rằng giới hạn nhận thức của ta là do ngôn ngữ ta quy định: “Những gì không thể nói được thì ta phải làm thinh”, như triết gia trẻ Wittgenstein đã nói. Cho nên, sự thay đổi căn bản trong cách hiểu về ngôn ngữ đã làm lay chuyển toàn bộ nền triết học. Tuy nhiên, công trình của Wittgenstein cũng có sức ảnh hưởng đến phong cách và phương pháp triết học không hề thua kém.

Wittgenstein cảm thấy đại bộ phận triết học hiện đại về cơ bản là đã bị hiểu sai, dựa trên sự hiểu sai cơ bản về ngôn ngữ – luận cú ngôn ngữ riêng tư của ông đã phơi bày ra lối tư duy sai lầm ấy. Theo ông, các triết gia đã quá coi trọng các hình thức diễn đạt cụ thể, nhưng lại ít chú ý đến việc sử dụng ngôn ngữ trong giao tiếp xã hội thực tế. Họ quen với lối thao tác trừu tượng hóa và khái quát hóa để cô lập các vấn đề được nhận biết, rồi cố gắng giải quyết chúng, nhưng thực ra là họ đang tự tạo vấn đề cho mình, tất cả chỉ vì “ngôn ngữ đi nghỉ mát” mà thôi. Lời khuyên nổi tiếng của Wittgenstein là hãy đi tìm phép trị liệu (thông qua triết học), chứ đừng tìm lý thuyết. Trong bức tranh giàu màu sắc mà ông đưa ra, các triết gia giống như những con ruồi bị bắt trong chai; công việc của ông là “thả con ruồi bay ra khỏi cái chai đựng ruồi”.

ngữ riêng tư”) cũng sẽ vô nghĩa, chính người sử dụng ngôn ngữ đó cũng không thể hiểu được.

Nghĩa thông qua việc sử dụng

Vậy là từ ngữ không, và không thể, có được nghĩa theo cách mà mô hình “diễn trình nội tâm” giả định. Thế thì làm thế nào chúng có được nghĩa? Một cách tự nhiên, sau khi chúng minh

tính bất khả thi của ngôn ngữ riêng tư, Wittgenstein nhấn mạnh sự cần thiết của ngôn ngữ *công cộng* – rằng “chỉ trong dòng chảy cuộc sống” thì từ ngữ mới có nghĩa. Nghĩa của

ngôn ngữ không phải một quá trình thần bí sâu kín ở trong ta, mà nó nằm ở bề mặt, trong việc ta sử dụng nó một cách cụ thể.

Cho rằng ta nên tìm ra cách dùng và mục đích của ngôn ngữ rồi thăm dò sâu hơn để phát lộ ra – như là một sự kiện thêm vào – nghĩa của nó cũng là một quan điểm sai lầm. Nghĩa là cái gì đó được xác lập *giữa* những người sử dụng ngôn ngữ: sự nhất trí về nghĩa của một từ thực chất là sự nhất trí về cách áp dụng nó. Ngôn ngữ có tính công cộng, được dệt nhuần nhuyễn vào tấm vải của cuộc sống mà mọi người chia sẻ với nhau; cùng chung một ngôn ngữ là cùng chung một văn hóa của những lòng tin và giả định, cũng như cùng chung quan điểm về thế giới.

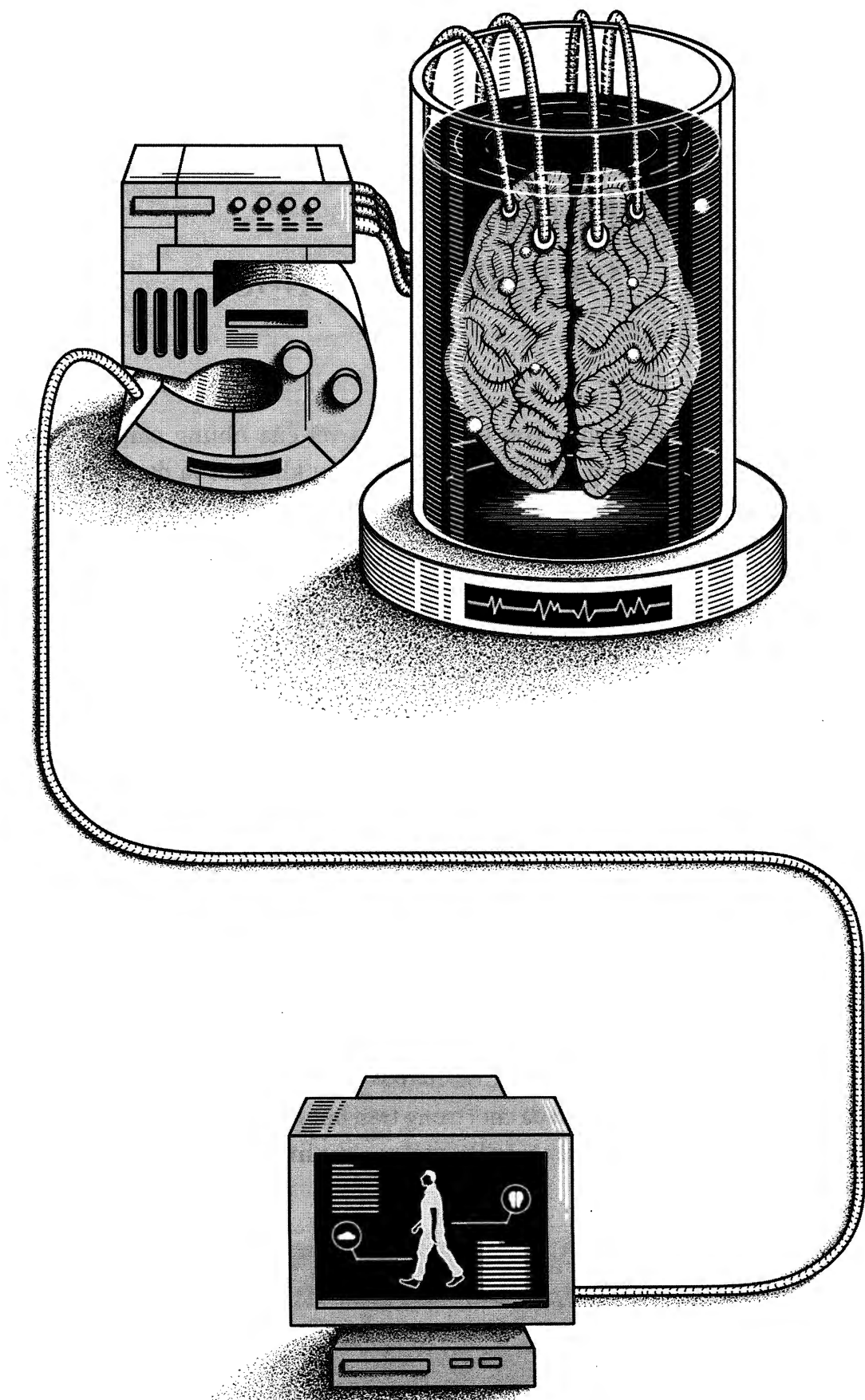
Để xây dựng ý niệm nghĩa như là sự sử dụng, Wittgenstein đưa ra khái niệm “trò chơi ngôn ngữ”. Việc làm chủ ngôn ngữ nằm ở năng lực sử dụng từ ngữ và các lối diễn đạt sao cho thích hợp và khéo léo trong nhiều ngữ cảnh khác nhau, từ những lĩnh vực hẹp như kỹ thuật hay chuyên môn đến những lĩnh vực xã hội rộng nhất. Mỗi bối cảnh khác nhau này, dù rộng hay hẹp, đều tạo thành một trò chơi ngôn ngữ với bộ quy tắc riêng; những quy tắc ấy chẳng đúng cũng chẳng sai, mà ở chỗ chúng phù hợp hay không với chức năng hay mục đích cụ thể nào đó trong cuộc sống.

“Nếu sự tử có thể nói được, ta cũng không thể hiểu được nó.”

– Ludwig Wittgenstein, 1953.

Ý niệm động lại

Các trò chơi ngôn ngữ



33. Khoa học và ngụ khoa học

Hóa thạch là phần còn lại hoặc dấu vết của những sinh vật từng sống trong quá khứ, đã hóa đá sau khi chết và được gìn giữ trong đất đá. Hàng chục nghìn loại hóa thạch đã được khai quật...

1. ... từ những vi khuẩn nguyên thủy từng sống rồi chết từ 3,5 tỷ năm trước đến những con người đầu tiên xuất hiện tại châu Phi cách đây 200.000 năm. Hóa thạch và sự sắp xếp của chúng bên trong những lớp đá liên tiếp nhau là một kho tàng thông tin quý giá về sự phát triển của sự sống trên Trái Đất, cho thấy cách thức những dạng sống sau này tiến hóa từ những dạng sống trước đó.
2. ... từ những vi khuẩn đơn giản đến những con người đầu tiên. Tất cả những sinh vật đã tiết chủng này, cùng tất cả sinh vật đang sống ngày nay, đều là tạo vật của Chúa trong thời gian 6 ngày vào khoảng 6.000 năm về trước. Đa số động vật hóa thạch đã chết trong trận hồng thủy thảm khốc xảy ra trên toàn thế giới vào khoảng 1.000 năm sau đó.

MỐC THỜI GIAN

k. 350 TCN

Các hình thức luận cứ

k. 1300

Dao cạo của Occam

1670

Đức tin và lý trí

Hai quan điểm đối lập sâu sắc về sự ra đời và ý nghĩa của hóa thạch. Quan điểm đầu tiên là một cách nhìn khá chính thống có lẽ được đưa ra bởi một nhà địa chất hay nhà cổ sinh vật học thông thường. Quan điểm thứ hai có thể do một người theo thuyết sáng thế Trái Đất Trẻ đưa ra, người tin rằng miêu tả thần thánh về sự hình thành vũ trụ được đưa ra trong sách Sáng thế ký là đúng theo nghĩa đen. Cả hai lập trường đều không mấy nhân nhượng với nhau về cách giải thích sự việc: nhà sáng thế tin rằng nhà khoa học chính thống hoàn toàn hiểu nhầm nhiều khía cạnh quan trọng, đáng chú ý nhất là việc chấp nhận thuyết tiến hóa bằng chọn lọc tự nhiên; nhà khoa học chính thống thì nghĩ rằng những người theo thuyết sáng thế bị lòng nhiệt thành tôn giáo, có lẽ là có động cơ chính trị, chi phối và chắc chắn bị lừa gạt nếu họ nghĩ rằng mình đang tham dự vào công việc khoa học nghiêm túc. Quan điểm của các nhà khoa học chính thống cho rằng thuyết sáng thế chỉ là điều càn quấy phủ lên mình tấm áo khoa học – hay “nguy khoa học”.

Tâm quan trọng của khoa học

Chính xác thì khoa học là gì? Rõ ràng chúng ta cần một câu trả lời cho câu hỏi đó nếu muốn phân biệt những cái giả mạo với sự việc thật. Câu hỏi này luôn giữ một vai trò quan trọng dù hoàn cảnh của nó là gì đi nữa – nói không hề phóng đại, những kỳ vọng của khoa học là rất lớn. Cuộc sống con người đã bị biến đổi vượt quá tầm nhận thức chỉ trong khoảng vài trăm năm: những căn bệnh nguy hiểm đã bị diệt trừ; những chuyến đi

Nếu bạn ở trong một cái hố...

Sự sắp xếp theo trình tự thời gian, nền tảng của tiến hóa, đòi hỏi việc không bao giờ có sự “hoán vị” địa chất (hóa thạch xuất hiện trong địa tầng đá sai). Đây hoàn toàn là một giả thuyết có thể thử nghiệm và kiểm chứng được: ta chỉ cần tìm ra một hóa thạch khủng long ở cùng một phiến đá với hóa thạch loài người hoặc tạo tác do con người làm ra, thế là thuyết tiến hóa sẽ bị thổi bay. Trong thực tế, giữa hàng triệu mẫu hóa thạch đã được khai quật, chưa một sự hoán vị nào được tìm thấy: một sự xác nhận chắc chắn cho thuyết tiến hóa. Với những người theo thuyết sáng thế, bằng chứng tương tự lại cực kỳ rắc rối. Giữa nhiều nỗ lực tuyệt vọng biện minh cho chứng cứ này, một gợi ý là “phân loại thủy lực”, theo đó những khác biệt về mật độ, hình dáng, kích thước, v.v., của cơ thể gây ra tốc độ chìm khác nhau, từ đó phân loại động vật thành những lớp khác nhau. Một ý tưởng khác là những động vật thông minh hơn có khả năng chạy thoát đến vùng đất cao hơn và do đó tránh được việc chết chìm trong khoảng thời gian lâu hơn. Nếu bạn đang ở trong một cái hố địa chất...

từng mất hàng tuần giờ có thể hoàn tất trong vài giờ; con người đã đặt chân lên Mặt Trăng; cấu trúc nguyên tử của vật chất được khám phá. Những thành tựu này và vô số thành tựu đáng kinh ngạc khác được công nhận là của khoa học. Sức mạnh tạo ra thay đổi của khoa học lớn đến mức chỉ riêng việc khẳng định thứ gì đó “có tính khoa học” thường được cho là có hàm ý ngăn chặn những phân tích hoặc đánh giá phản biện. Nhưng không phải tất cả những phát triển của khoa học chính thống đều không có gì đáng chỉ trích; một số tuyên bố ở phần rìa khoa học – hoặc của nguy khoa học nằm bên ngoài ranh giới ấy – có thể hào nhoáng, ích kỷ hoặc hoàn toàn nguy hiểm. Vì thế, khả năng nhận biết khoa học chân chính rất quan trọng.

Phương pháp giả thuyết

Quan niệm thông thường cho rằng “phương pháp khoa học” có tính giả thuyết: nó bắt đầu từ dữ liệu thu được từ quan sát và những phương tiện khác, rồi đi đến lý thuyết, cố gắng hình thành khung giả thuyết dùng để giải thích các dữ liệu này. Một giả thuyết thành công là đứng vững trước sự kiểm tra kỹ lưỡng và đưa ra những dự đoán không thể có được bằng bất cứ cách nào khác. Do đó, việc đi từ quan sát thực nghiệm đến khái quát hóa, và nếu sự khái quát hóa này tốt và được kiểm nghiệm qua những cuộc khảo sát dài hạn, thì rốt cuộc nó sẽ có thể được chấp nhận như một “quy luật tự nhiên” phổ quát, được kỳ vọng sẽ đúng trong những trường hợp tương tự, bất kể thời gian và địa điểm. Tuy nhiên, cái khó của quan niệm này về khoa học chính là “vấn đề quy nạp”, từ hơn 250 năm trước David Hume đã nhận thấy rồi (xem *Các hình thức luận cứ*, trang 162).

Lý thuyết chưa thể chứng minh do thiếu bằng chứng

Một cách khác để đưa ra luận điểm có bản chất tương tự là nói rằng một lý thuyết khoa học luôn “chưa xác định” với bằng chứng sẵn có: chỉ bằng chứng thôi thì không bao giờ là đủ để chúng ta chọn lý thuyết này thay vì lý thuyết khác một cách chắc chắn. Quả thật, về nguyên tắc, người ta luôn có thể đưa ra một số lý thuyết khác nhau để giải thích hoặc để “khớp” với một bộ dữ liệu cho trước. Lúc này, vấn đề là những tiêu chuẩn và các bổ sung đặc biệt cần có để chống đỡ cho chính một lý thuyết có vượt quá khả năng chống chịu của nó không. Quá trình tinh chỉnh và cải tiến là một phần thích đáng của phương pháp luận khoa học, nhưng nếu trọng lượng của bằng chứng chống lại một lý thuyết là quá lớn, có lẽ không có lựa chọn (lý tính) nào khác ngoài bác bỏ nó.

Sự kiểm sai

Một phản hồi quan trọng đối với vấn đề quy nạp được đưa ra bởi nhà triết học người Áo Karl Popper. Về căn bản, ông chấp nhận vấn đề này là không thể giải quyết được và chọn cách tránh né vấn đề. Thay vào đó, ông đề xuất rằng không bao giờ nên coi một lý thuyết nào là đã được chứng minh, dù có bao nhiêu bằng chứng chứng minh cho nó; ta hãy chấp nhận một lý thuyết chừng nào nó còn chưa bị chứng minh là sai (hoặc bác bỏ). Vậy nên một triệu lẻ một quan sát cho thấy cừu có màu trắng không thể *xác nhận* giả thuyết chung rằng mọi con cừu có lông trắng, chỉ cần một quan sát duy nhất thấy một con cừu đen là đủ để coi giả thuyết đó là sai.

Theo quan điểm của Popper, kiểm sai cũng là tiêu chí để phân biệt khoa học chân chính và những thứ mạo danh nó. Một lý thuyết khoa học "có nội dung" phải chấp nhận rủi ro, đưa ra những dự đoán đanh thép có thể được kiểm tra và cho thấy là sai; ngược lại, ngụy khoa học lại muốn an toàn và giữ cho mọi thứ thật mờ hồ với hy vọng tránh bị vạch trần. Thuyết kiểm sai vẫn rất có ảnh hưởng trong hiện tại, dù nhiều người sẽ không chấp nhận việc thuyết này loại trừ quy nạp ra khỏi phương pháp luận khoa học hay việc nó giả định một mối quan hệ khá đơn giản giữa lý thuyết khoa học và bằng chứng (được cho là trung tính hay khách quan) là cơ sở của lý thuyết khoa học đó.

Vấn đề đối với thuyết sáng thế là có một làn sóng chứng cứ chống lại nó. Chỉ cần đưa ra hai ví dụ:

- Phép đo phóng xạ và những phương pháp xác định niên đại khác là nền móng của địa chất học, nhân chủng học và bộ môn khoa học hành tinh phải bị vứt bỏ hoàn toàn nếu muốn có chỗ cho bảng niên đại của Trái Đất Trẻ.
- Sự sắp xếp phân tầng của hóa thạch trong các lớp đá và việc hoàn toàn thiếu vắng các hóa thạch hoán vị (hóa

thạch xuất hiện ở lớp đá lạch niên đại) – đều là bằng chứng thuyết phục của thuyết tiến hóa – đòi hỏi các nhà sáng thế luận phải oằn mình tìm cách giải thích.

Thuyết sáng thế cũng tự đưa ra một số lượng lớn những vấn đề của chính nó. Ví dụ, cần phải có một nguồn nước đủ lớn để gây ra ngập lụt toàn cầu, nhưng đến giờ vẫn chưa có giải đáp nào có lý dù chỉ một chút (sao chổi băng đâm vào Trái Đất, bức màn hơi nước trong khí quyển, nước ngưng đọng ngầm, v.v.). Người ta thường chỉ trích thuyết sáng thế là thiếu mạo hiểm – nó không đưa ra những tuyên bố táo bạo và có thể sai vốn là đặc trưng của khoa học chân chính. Có thể sẽ công bằng hơn khi nói rằng thuyết sáng thế đưa ra những tuyên bố liều lĩnh đến mức không có bằng chứng nào ủng hộ cho chúng.

Ý niệm động lại

**Chúng cứ kiểm tra xem
các giả thuyết có sai lầm không**

34. Sự thay đổi hệ hình

“Tôi nhìn được xa hơn một chút là nhờ đứng trên vai của những người khổng lồ.” Bình luận nổi tiếng của Issac Newton với nhà khoa học cùng thời, Rober Hooke, đã khéo léo tóm tắt một quan điểm phổ biến về sự tiến bộ của khoa học. Tiến trình khoa học được cho là một quá trình tích lũy, trong đó người ta cho rằng mỗi thế hệ các nhà khoa học phát triển dựa vào những khám phá của bậc tiền bối: một cuộc hành quân tác hiệp – từng bước một, có phương pháp, không thể ngăn chặn – hướng đến một hiểu biết sâu rộng hơn về các quy luật tự nhiên đang điều khiển vũ trụ.

Có thể đây là một bức tranh phổ biến và cuốn hút, nhưng theo triết gia đồng thời là sử gia người Mỹ, Thomas S. Kuhn, bức tranh này gây hiểu nhầm nghiêm trọng. Trong cuốn sách có ảnh hưởng lớn viết năm 1962 có tên *Cấu trúc của cuộc cách mạng khoa học*⁽¹⁾ của mình, Kuhn đưa ra một lý giải bất thường hơn, gặp ghềnh hơn nhiều về sự phát triển của khoa học: một lịch sử đầy biến động và liên tục bị ngắt

1. Xem: Thomas Kuhn. *Cấu trúc của cuộc cách mạng khoa học*. Chu Lan Đình dịch. Nxb. Tri thức, Hà Nội, 2009. (ND)

MỐC THỜI GIAN

k. 1300

Dao cạo của Occam

1739

Khoa học và ngụ khoa học

quãng bởi những khủng hoảng mang tính cách mạng được gọi là “những thay đổi hệ hình”.

Khoa học chuẩn định và khoa học cách mạng

Trong giai đoạn được gọi là “khoa học chuẩn định”, theo Kuhn, cộng đồng của những người làm khoa học có cùng quan điểm cùng làm việc trong một khung khái niệm hay một thế giới quan được gọi là “hệ hình”. Hệ hình là một tập hợp có phạm vi rộng và được định nghĩa một cách linh động gồm những ý niệm và giả định chung: các phương pháp và thực hành chung, những hướng dẫn ngầm về các chủ đề phù hợp cho việc nghiên cứu và thí nghiệm, các kỹ thuật nghiên cứu được xác thực và các tiêu chuẩn về chứng cứ đã được đồng thuận, những lý giải được công nhận rộng rãi truyền từ thế hệ này qua thế hệ khác, v.v. Các nhà khoa học làm việc trong một hệ hình thì không quan tâm đến việc mạo hiểm ra ngoài hệ hình ấy hay đi tìm những con đường mới; thay vào đó, họ chủ yếu gắn bó với việc giải quyết những câu đố mà khung khái niệm đặt ra, san phẳng những vấn đề bất thường gặp phải và dần mở rộng và củng cố những ranh giới của lĩnh vực.

Thời kỳ khoa học chuẩn định có thể tiếp diễn trong vài thế hệ, có lẽ trong vài thế kỷ, nhưng cuối cùng, nỗ lực của những người bên trong cộng đồng tạo ra một khối vấn đề và những sự ngoại lệ bắt đầu phá hủy và thách thức hệ hình đang tồn tại. Điều này cuối cùng làm nảy sinh cuộc khủng hoảng, và cuộc khủng hoảng này đã khuyến khích một số nhà khoa học vượt ra ngoài khuôn khổ có sẵn và bắt đầu nghĩ đến một hệ hình

Chân lý khoa học và thuyết tương đối khoa học

Một đặc điểm trung tâm của bức tranh của Kuhn về sự thay đổi khoa học là về phương diện văn hóa, nó được gắn vào một cơ sở toàn vẹn gồm những yếu tố lịch sử và yếu tố khác. Bản thân Kuhn muốn tránh xa kiểu diễn giải theo thuyết tương đối trong công trình của mình nhưng lý giải của ông về cách khoa học phát triển tạo ra mối hoài nghi đối với chính khái niệm chân lý khoa học cũng như ý niệm rằng mục đích của khoa học là khám phá một cách khách quan các sự kiện chân thực về cách vận vật diễn ra trong thế giới. Nền hiểu khoa học nói về chân lý khách quan như thế nào khi mỗi cộng đồng khoa học lại đặt ra những mục tiêu và tiêu chuẩn chứng cứ, bằng chứng riêng; lọc mọi thứ qua một mạng lưới gồm những giả định và lòng tin đang tồn tại; có những quyết định riêng về câu hỏi cần đặt ra và cả tiêu chí cho một câu trả lời tốt? Quan điểm thông thường cho rằng sự đúng đắn của một lý thuyết khoa học là nó đứng vững đến mức độ nào trước những quan sát trung lập và khách quan về thế giới. Nhưng như Kuhn và những người khác đã cho thấy, không có sự kiện nào "trung lập", không có ranh giới rõ ràng nào giữa lý thuyết và dữ liệu; mọi quan sát đều "trịu nặng lý thuyết" – bị bao phủ trong một lớp dày những lòng tin và lý thuyết đang tồn tại.

mới, thế là có một sự thay đổi hay cuộc di cư của những người làm nhà khoa học – có thể mất vài năm hay hàng chục năm – từ hệ hình cũ sang hệ hình mới. Ví dụ yêu thích của Kuhn là sự quá độ đầy gian khó từ thế giới quan địa tâm của Ptolemy sang hệ thống nhật tâm của Copernicus. Một thay đổi hệ hình gây chấn động khác là việc vật lý lượng tử và cơ học tương đối thế chỗ cho cơ học cổ điển Newton vào những thập niên đầu thế kỷ 20.

Những sự gián đoạn và hỗn loạn bị cường điệu hóa được cho là do lý giải của Kuhn gây ra đồng nghĩa với việc với tư

cách là một luận đề lịch sử, nó vẫn còn gây tranh cãi; tuy là vậy nhưng nó vẫn thực sự có ảnh hưởng đến các triết gia về khoa học. Một khẳng định được quan tâm đặc biệt cho rằng các hệ hình khác nhau là “không thể so sánh nhau được” – tức là những khác biệt cơ bản trong logic nền tảng của chúng thể hiện ở chỗ các kết quả đạt được trong hệ hình này sẽ không tương thích với, hoặc không thể kiểm tra trong, hệ hình khác. Ví dụ, trong khi ta có thể đã kỳ vọng rằng “nguyên tử” của triết gia

“Tôi không nghi ngờ việc cơ học của Newton cải tiến cơ học của Aristotle và cơ học của Einstein dựa trên cơ học của Newton như những công cụ để giải quyết vấn đề. Nhưng trong thành công của họ, tôi không thấy được tính liên kết về phương hướng trong sự phát triển của bản thể luận.”

– Thomas Kuhn, 1962.

Công dụng và sự lạm dụng trong đại chúng

Thuật ngữ “thay đổi hệ hình” không giống với những thuật ngữ kỹ thuật và học thuật thông thường ở chỗ nó dễ dàng được sử dụng rộng rãi. Ý tưởng về một sự thay đổi triệt để trong cách suy nghĩ và nhìn nhận về mọi việc có tính gợi mở và có tiếng vang đến nỗi thuật ngữ ấy đã đi vào tất cả những kiểu ngữ cảnh khác. Theo đó, việc phát minh ra thuốc súng đánh dấu một sự thay đổi hệ hình trong công nghệ quân sự, như penicillin trong công nghệ y học; động cơ phản lực trong ngành hàng không; điện thoại di động trong xã hội; vợt graphite trong môn tennis; v.v. Ít được tán dương hơn, cụm từ này thậm chí còn trở thành một thuật ngữ lặp đi lặp lại trong sổ tay của những người làm marketing. Trớ trêu thay, hiển nhiên là công trình của Kuhn chỉ đại diện cho một thay đổi hệ hình trong cách triết gia nhìn nhận tiến trình khoa học.

Sự liêu lĩnh của Kelvin

Về bản chất, sự thay đổi hệ hình có khuynh hướng xảy ra với những người bị rơi vào thế éo le. Năm 1900, trong một phút ngao mạn đến kỳ lạ, nhà vật lý học nổi tiếng người Anh, Huân tước Kelvin đã tuyên bố: "Hiện nay, vật lý học không có gì mới để khám phá. Tất cả những gì còn lại là những phép đo càng ngày càng chính xác hơn." Chỉ vài năm sau, các học thuyết của Einstein về thuyết tương đối rộng, hẹp và thuyết lượng tử mới đã đoạt lấy ngai vàng mà cơ học Newton ngự trị trong hơn hai thế kỷ.

Hy Lạp Democritus không thể so sánh với nguyên tử do Ernest Rutherford phân chia, tính vô ước cũng gợi ý nguyên tử của Rutherford, một lần nữa, cũng khác với nguyên tử trong cơ học lượng tử hiện đại. Sự gián đoạn logic này trong tòa kiến trúc đồ sộ của khoa học sẽ đối nghịch trực tiếp với quan niệm đã từng ngự trị trước thời của Kuhn. Trước đó, người ta chấp nhận việc tòa tháp tri thức khoa học được xây dựng một cách lý tính và vững chắc trên nền

Sự chia rẽ trong khoa học

Khoa học từ lâu đã được coi là sự nỗ lực hợp nhất. Đường như là hợp lý khi nói về một "phương pháp khoa học" – một bộ những quy trình và thực hành duy nhất, được xác định rõ ràng, và về nguyên tắc có thể được áp dụng vào nhiều ngành khoa học khác nhau; và cũng hợp lý khi nghiên cứu về khả năng có một sự thống nhất vĩ đại của khoa học, trong đó tất cả quy luật và nguyên lý sẽ hòa nhập thành một cấu trúc bao quát, đầy đủ và có sự nhất quán nội tại. Chìa khóa cho sự kết hợp đó được cho là một diễn giải rút gọn hoàn toàn về khoa học, một đề xuất thường gặp rằng mọi điều cuối cùng sẽ được xếp dưới vật lý học. Tuy nhiên, những công trình gần đây đã đưa ra một đánh giá toàn diện hơn về dấu ấn văn hóa xã hội của khoa học và sự nhấn mạnh nhiều hơn vào bản chất chia rẽ của khoa học. Và cùng với nó là việc nhận ra cuộc tìm kiếm một phương pháp khoa học duy nhất có lẽ chỉ là hão huyền.

móng được xây bởi những người tiền nhiệm. Chỉ bằng một lập luận, Kuhn đã quét sạch ý tưởng về quá trình phối hợp hướng tới một chân lý khoa học duy nhất và đặt vào chân lý đó một bối cảnh gồm những mục đích và phương pháp khoa học đa dạng, được quy định một cách cục bộ và thường xung đột nhau.

Ý niệm đọng lại

Khoa học – tiến hóa và cách mạng

35. Dao cạo của Occam

Các vòng tròn trên cánh đồng là những hình hoa văn do lúa mì, lúa mạch, lúa mạch đen rạp xuống tạo ra. Những hình thù đó, thường có thiết kế rộng lớn và phức tạp, đã được tìm thấy trên toàn thế giới từ những năm 1970 với số lượng liên tục tăng lên. Ban đầu, những dự đoán gây sững sốt về nguồn gốc của những sự kiện này đã được tường thuật trên truyền thông đại chúng.

Trong đó, một số lý thuyết được ưu ái là:

1. Những vòng tròn đánh dấu nơi hạ cánh của tàu vũ trụ ngoài hành tinh, hay những vật thể bay chưa được xác định (UFO). Khi hạ cánh, những vật này để lại những hình hoa văn đặc biệt trên mặt đất.
2. Những vòng tròn được đám người thích đùa tạo ra, họ dùng dây và những công cụ khác để tạo ra những dấu vết này vào ban đêm, vì thế kích thích chú ý của truyền thông và khơi ra những dự đoán.

Lý thuyết "Dao cạo của Occam" được đặt tên theo William Occam, một triết gia người Anh thế kỷ 14. "Dao cạo" bắt nguồn từ ý tưởng muốn cạo sạch những giả định không cần thiết khỏi một lý thuyết.

MỐC THỜI GIAN

k. 350 TCN

Các hình thức luận cứ

k. 1300

Dao cạo của Occam

1637

Vấn đề tinh thần-thể xác

Cả hai lý giải dường như đều khớp với bằng chứng sẵn có, vậy ta làm thế nào để xác định lý thuyết đáng tin cậy? Khi không có bất kỳ thông tin nào khác, liệu ta có thể đưa ra một lựa chọn hợp lý? Theo nguyên lý có tên “dao cạo của Occam”, ta có thể: khi hai hoặc nhiều hơn hai giả thuyết được đưa ra để giải quyết một hiện tượng có sẵn, thì tốt nhất ta nên chấp nhận giả thuyết đơn giản nhất, tức giả thuyết nào ít đưa ra những giả định thiếu cơ sở nhất. Lý thuyết thứ nhất giả định UFO tồn tại, một giả định không có bằng chứng rõ ràng nào chứng minh cho nó. Lý thuyết thứ hai không đưa ra giả định nào về sự kiện huyền bí, nó chỉ giả định về hành vi đùa nghịch của con người, điều thường thấy trong lịch sử. Vì thế việc tin

Ngựa chứ không phải ngựa vằn

Đối với bác sĩ, đặc biệt là các bác sĩ trẻ, đôi khi họ thích chẩn đoán một căn bệnh ngoại lai và hiếm gặp, trong trường hợp ấy cách giải thích thông thường có khả năng đúng hơn cả. Đôi khi để chống lại xu hướng này, người ta cảnh báo cho sinh viên y khoa ở Mỹ rằng: “Nếu nghe tiếng vó ngựa, bạn chớ mong thấy được con ngựa vằn”, trong hầu hết các trường hợp, chẩn đoán hiển nhiên hơn sẽ là chẩn đoán chính xác hơn. Tuy nhiên, cũng giống như trong những ứng dụng tương tự của lưỡi dao cạo Occam, lối giải thích đơn giản hơn không nhất thiết phải đúng và chỉ bác sĩ nào có thể nhận ra ngựa mới thực sự là bác sĩ chuyên về ngựa. Các bác sĩ người Mỹ làm việc tại châu Phi (nơi có nhiều ngựa vằn) chắc chắn sẽ phải đảo ngược lại câu cách ngôn này.

1739	1912	1962	1981
Khoa học và nguyên khoa học	Những tâm thức khác	Sự thay đổi hệ hình	Bộ não trong bình

những vòng tròn trên cánh đồng là tác phẩm của những kẻ thích đùa đã được biện minh một cách hợp lý. Điều này chỉ là tạm thời, và luôn chấp nhận việc xuất hiện của những bằng chứng mới.

Thực tế, trong tình huống này, nguyên lý dao cạo của Occam đã đúng. Do những người làm ra vòng tròn đã thú nhận việc này nên giờ đây, giả thuyết thứ hai đã được xác nhận là đúng. Nhưng liệu lưỡi dao cạo có luôn đáng tin như vậy?

Tham vọng và giới hạn

Đôi khi được gọi là nguyên lý tiết kiệm, dao cạo của Occam về bản chất là một yêu cầu không đi tìm những lời giải phức tạp cho một vấn đề khi có sẵn một lời giải khác đơn giản hơn. Nếu nhiều lời giải khác nhau được đưa ra, bạn nên ưu ái lời giải đơn giản nhất (nếu những yếu tố khác là tương đương).

Nguyên tắc này đôi lúc bị chỉ trích bởi không thực hiện được nhiệm vụ của nó. Các lý thuyết thực nghiệm luôn “thiếu bằng chứng” (xem *Khoa học và nguy khoa học*, trang 198) là những số liệu làm nền tảng, vì thế luôn có nhiều giải thích khả hữu cho một bằng chứng có sẵn. Nguyên tắc này không khẳng định rằng lý giải đơn giản hơn sẽ đúng, chỉ là nó *có khả năng* đúng cao hơn và do đó nên được ưu tiên cho đến khi có cơ sở chấp nhận một phương án thay thế phức tạp hơn. Về bản chất, đây là một quy tắc ước lượng đơn giản hay một yêu cầu mang tính phương pháp luận, đặc biệt (được cho là) có giá trị trong việc định hướng những nỗ lực của một người trong giai đoạn nghiên cứu ban đầu.

Ứng dụng của dao cạo

Nhìn chung, dù không được trích dẫn rõ ràng, nguyên lý dao cạo Occam thường được sử dụng trong những cuộc tranh luận

khoa học và những cuộc tranh luận thuần lý khác, kể cả nhiều ví dụ trong sách này.

Vấn đề bộ não trong bình (xem *Bộ não trong bình*, trang 6) đặt ra hai kịch bản đối lập, cả hai dường như đều tương thích với bằng chứng sẵn có: chúng ta là những thực thể vật lý trong thế giới thực hay là những bộ não trong bình? Việc tin vào giả thuyết đầu tiên thay vì giả thuyết thứ hai có hợp lý không? Có, theo nguyên lý dao cạo Occam, bởi giả thuyết đầu tiên *đơn giản hơn* nhiều: một thế giới thực, thay vì thế giới ảo

được tạo ra bởi cái bình, những dụng cụ và nhà khoa học xấu xa nọ, v.v. Nhưng ở trường hợp này, cũng như những trường hợp khác, vấn đề chỉ được dịch chuyển thay vì giải quyết: làm thế nào ta biết được kịch bản nào đơn giản hơn? Ví dụ, bạn có thể khẳng định rằng số lượng các vật thể vật lý là quan trọng hơn cả vì thế một thế giới ảo sẽ đơn giản hơn thế giới thực.

Tương tự, vấn đề về những tâm trí của người khác (xem *Những tâm thức khác*, trang 66) – vấn đề làm thế nào biết được những người khác có tâm trí hay không – thường bị gạt bỏ bằng một nhát dao sắc lẹm: dù có thể có được đủ mọi loại cách giải thích khác, nhưng sẽ là điều hợp lý nếu ta tin rằng người khác cũng có tâm trí giống như ta bởi lẽ việc gán cho họ những suy nghĩ có ý thức là cách giải thích *đơn giản nhất* về hành vi

Nguyên tắc KISS

Lưỡi dao của Occam xuất hiện một cách không chính thức trong công nghệ và những lĩnh vực kỹ thuật khác dưới cái tên “nguyên tắc KISS”. Ví dụ, trong phát triển phần mềm máy tính, sự phức tạp và các tính năng kỹ thuật quá chi tiết dường như có hấp lực khó cưỡng, chúng thể hiện qua một mạng lưới những thứ “lổc cóc leng keng” khó hiểu được khéo léo ghép vào và mau chóng bị 95% người dùng cuối bỏ qua. Ý chính của quy tắc được áp dụng là chú ý tránh những thứ thừa thãi như vậy, thường được diễn dịch là “Đơn giản thôi, đồ ngu!” (“*Keep It Simple, Stupid*” viết tắt là KISS).

của họ. Dù vậy, lưỡi dao sẽ cùn ngay khi ai đó tra hỏi về cái được coi là đơn giản.

Nguyên lý dao cạo thường được sử dụng để chống lại một loạt các diễn giải mang tính nhị nguyên luận, dựa trên nguyên tắc là vấn đề sẽ đơn giản hơn nếu không đưa ra thêm một lớp thực tại nữa, thêm một cấp độ giải thích nữa, v.v. Sự phức tạp không cần thiết – thiết định ranh giới giữa lĩnh vực tinh thần và lĩnh vực vật chất rồi sau đó chặt vật giải thích cách chúng liên kết với nhau – là tâm điểm của nhiều phản đối dành cho thuyết nhị nguyên tinh thần-thể xác của Descartes. Lưỡi dao có thể gọt đi một lớp thực tại, nhưng chắc chắn nó không cho biết lớp nào nên bị bỏ đi. Các nhà tự nhiên học ngày nay – những người giả định rằng mọi thứ (kể cả chúng ta) chủ yếu là vẫn còn để ngỏ cho cách giải thích vật lý – chiếm phần đại đa số, nhưng sẽ luôn có những người giống như George Berkeley, người đã chọn con đường khác, con đường duy tâm (xem *Bức màn tri giác*, trang 18).

Con lừa của Buridan

Cách dùng nguyên lý dao cạo của Occam khôn ngoan được cho là để dễ dàng đưa ra sự lựa chọn thuần lý giữa các học thuyết đối lập. Tình huống con lừa của Buridan – có lẽ do học trò của William Occam, Jean Buridan, đưa ra – đã minh họa mối nguy hiểm của những sự lựa chọn hợp lý hóa *quá mức*. Con lừa trong tình huống này đứng giữa hai đồng rơm, không thấy lý do nào để thích đồng rơm này hơn đồng rơm kia, và do đó, nó đứng yên đến chết vì đói. Sai lầm của con vật đáng thương này là đã cho rằng không có lý nào làm việc này thay vì một việc khác, khiến việc lựa chọn trở nên vô lý, và vì thế việc không làm gì lại có lý. Trong thực tế, tất nhiên luôn hợp lý khi làm *một điều gì đó*, thậm chí nếu điều đó không thể được quyết định bằng một lựa chọn hợp lý.

Một lưỡi dao cùn?

Ý tưởng về sự đơn giản có thể được diễn giải theo nhiều cách khác nhau. Đó có phải là mệnh lệnh chống lại việc đưa ra những thực thể không xác đáng hay những giả thuyết không có cơ sở? Chúng là những điều rất khác nhau: việc duy trì số lượng và tính phức tạp của các giả thuyết ở mức tối thiểu đôi khi còn được gọi là “sự thanh nhã”; việc tối thiểu hóa số lượng và tính phức tạp của các thực thể là “sự tiết kiệm”. Và chúng có thể xung đột với nhau: việc đưa ra một thực thể chưa biết khác, như một hành tinh hay một hạt ở cấp độ hạ nguyên tử, có thể khiến rất nhiều khung lý thuyết bị gỡ bỏ. Nhưng nếu đã có một sự bất định cơ bản như vậy trong ý nghĩa của lưỡi dao, liệu có hợp lý khi ta kỳ vọng bất kỳ chỉ dẫn vững chắc nào từ nó?

Ý niệm động lại

Đơn giản thôi!

36. Nghệ thuật là gì?

“Trước đây tôi từng thấy, và từng nghe, nhiều về những hành động khinh suất của dân khu đông London, nhưng tôi chưa từng nghĩ sẽ nghe thấy một tên hợm hĩnh đòi hai trăm guinea cho việc quẳng một thùng sơn vào mặt công chúng.” Đó là chỉ trích tai tiếng mà nhà phê bình thời Victoria, John Ruskin, dành cho bức tranh huyền ảo *Cảnh đêm đen và vàng óng* (*Nocturne in Black and Gold*, 1875) của James McNeill Whistler. Hành động phỉ báng này sau đó dẫn đến một chiến thắng có vẻ như mang tính danh nghĩa cho người họa sĩ – ông chỉ được bồi thường một đồng xu – nhưng thực tế, chuyện này cho ông nhiều hơn thế: một cơ sở để đòi hỏi quyền thể hiện bản thân của nghệ sĩ, thoát khỏi sự kìm hãm của giới phê bình và đưa ra tuyên ngôn của chủ nghĩa duy mỹ – “nghệ thuật vị nghệ thuật”.

Việc Ruskin hoàn toàn không hiểu được tác phẩm của Whistler chẳng có gì lạ. Mỗi thời đại kế tiếp nhau đều chứng kiến sự tái diễn của cuộc chiến giữa giới phê bình và nghệ sĩ, trong đó nhà phê bình – thường phản ánh thị hiếu bảo thủ của công chúng – kêu gào với vẻ kinh hãi và ghê tởm trước sự (mà họ cho là) thừa thãi của một thể hệ nghệ sĩ mới và

MỐC THỜI GIAN

k. 375 TCN

Hang động của Plato
Nghệ thuật là gì?

k. 350 TCN

Đạo đức học đức hạnh

1739

Thuyết đạo đức
duy cảm

quyết đoán. Trong thời đại của chính chúng ta, ta được chứng kiến những bàn tay phê bình liên tục siết chặt những mạo phạm nghệ thuật mới nhất: một con cá mập ngậm giấm, một tấm toan dẫm nước tiểu, một cái giường bữa bộn. Sự xung đột này kéo dài vô tận và không có cách nào giải quyết vì nó bị thúc đẩy bởi sự bất đồng căn bản trên câu hỏi cơ bản nhất: nghệ thuật là gì?

Từ biểu tượng đến trừu tượng

Ruskin và Whistler không có cùng quan điểm về các thuộc tính mà một tác phẩm nghệ thuật phải có. Nói theo ngôn ngữ triết học, họ bất đồng về bản chất của giá trị thẩm mỹ, việc phân tích những gì cấu thành câu hỏi trung tâm trong lĩnh vực triết học được gọi là mỹ học.

Người Hy Lạp cho rằng nghệ thuật là biểu tượng (representation) hay tấm gương phản chiếu tự nhiên. Với Plato, thực tại tối cao nằm ở địa hạt của các Ý niệm hay Mô thức hoàn hảo và bất biến – có mối liên hệ không tách rời với các khái niệm Thiện và Mỹ (xem *Hang động của Plato*, trang 12). Ông coi các tác phẩm nghệ thuật là một phản chiếu thuần túy hoặc là sự mô phỏng nghèo nàn các khái niệm đó, một con đường dẫn tới chân lý thấp kém và thiếu tin cậy; vì thế ông không thừa nhận nhà thơ và những nghệ sĩ khác trong nền cộng hòa lý tưởng của mình. Aristotle đồng ý với quan điểm nghệ thuật là biểu tượng nhưng có thái độ đồng cảm hơn với những đối tượng của nó, coi chúng là sự hoàn thiện của những điều chỉ được nhìn nhận

1946

Ngụy biện ý định

1953

Con bọ trong hộp

Quan niệm về cái đẹp

Câu hỏi cơ bản nhất và tự nhiên nhất ngay lập tức được đưa ra trong mỹ học là cái đẹp (hay những giá trị thẩm mỹ khác) có thật sự nằm “trong”, hay vốn có trong, đối tượng mà nó được gán cho. Những nhà duy thực (hay người ủng hộ chủ nghĩa khách quan) cho rằng cái đẹp là một thuộc tính thực mà một sự vật có thể sở hữu và việc nó có đẹp hay không hoàn toàn độc lập với niềm tin hay phản ứng của những người khác đối với nó. Bức tượng *David* của Michelangelo vẫn sẽ đẹp ngay cả khi không có ai sống để nhận xét như vậy (hay thậm chí khi mọi người nghĩ nó xấu). Người phản duy thực (hay theo chủ nghĩa chủ quan) tin rằng giá trị thẩm mỹ cần phải gắn với nhận xét và phản ứng của con người. Như trong câu hỏi song song với nó rằng giá trị đạo đức là chủ quan hay khách quan (xem trang 78), tính chất lạ lùng của cái đẹp đang ở “ngoài kia trong thế giới” độc lập với mọi sự quan sát của con người có thể đẩy ta tới lập trường phản duy thực, tức tới chỗ tin rằng cái đẹp thực ra nằm trong con mắt của người xem. Tuy nhiên, các trực quan của chúng ta lại ủng hộ mạnh mẽ cho cảm giác rằng đối với một đối tượng đẹp còn có *cái gì đó* khác nữa chứ không đơn thuần chỉ là ta nhận thấy nó đẹp.

Ý niệm của Kant về giá trị hiệu lực phổ quát đã phần nào ủng hộ cho các trực quan này: các phán đoán thẩm mỹ thực ra chỉ dựa trên các phản ứng và xúc cảm chủ quan của chúng ta; thế nhưng các phản ứng và xúc cảm ấy đã thấm sâu vào trong bản tính người đến mức chúng có giá trị hiệu lực phổ quát – ta có thể mong đợi một cách hợp lý rằng chúng đều có ở mỗi con người.

phần nào trong tự nhiên, do đó mang lại những thức nhận về bản chất phổ quát của sự vật.

Ý niệm nghệ thuật nhu là biểu tượng và mối liên hệ gần gũi của nó với cái đẹp đã thống trị mãi đến thời kỳ hiện đại. Phản ứng lại ý niệm này, một số nhà tư tưởng thế kỷ 20 đã đề

xuất cách tiếp cận nghệ thuật theo lối “hình thức chủ nghĩa”, theo đó đường nét, màu sắc và những thuộc tính hình thức khác được xem là tối quan trọng và tất cả những cân nhắc khác, kể cả những phương diện biểu tượng, bị coi nhẹ hoặc bác bỏ. Vì vậy, hình thức được coi trọng hơn nội dung, mở đường cho chủ nghĩa trừu tượng vốn là trường phái giữ vai trò nổi bật hơn trong nghệ thuật phương Tây. Một xu hướng quan trọng khác tách khỏi biểu tượng, chủ nghĩa biểu hiện, bác bỏ tất cả những gì giống với sự quan sát thế giới bên ngoài, ủng hộ việc cường điệu và bóp méo, sử dụng những màu sắc mạnh mẽ, phi tự nhiên để bộc lộ cảm xúc nội tại của người nghệ sĩ. Bản năng và phi tự nhiên một cách cố ý, những biểu hiện như vậy của cảm xúc và trải nghiệm chủ quan của nghệ sĩ được coi là dấu hiệu của tác phẩm nghệ thuật chân chính.

Lý thuyết định chế

“Họ cứ hỏi tôi những câu như: ‘Đây có phải nghệ thuật không?’ Và tôi nói: ‘Nếu đó không phải là nghệ thuật... thì nó đang làm cái quái gì trong một phòng trưng bày nghệ thuật và tại sao mọi người lại đến để thưởng lãm nó cơ chứ?’”

Nhận xét này của nghệ sĩ người Anh, Tracey Emin, mang âm hưởng “lý thuyết định chế” trong nghệ thuật, chủ đề đã được tranh luận rộng rãi từ những năm 1970. Lý thuyết này cho rằng một tác phẩm nghệ thuật được công nhận như vậy đơn thuần là nhờ việc được những thành viên được ủy quyền trong giới nghệ thuật (các nhà phê bình, giám tuyển, nghệ sĩ, v.v.) trao cho danh hiệu đó. Dù có tầm ảnh hưởng, lý thuyết định chế bị bủa vây bởi các trở ngại, đặc biệt là việc nó đưa ra rất ít thông tin. Ta muốn biết *tại sao* các tác phẩm nghệ thuật được coi là có giá trị. Thành viên trong giới nghệ thuật phải có *lý do* để đưa ra những nhận định của họ. Nếu không, tại sao ta cần quan tâm đến ý kiến của họ? Nếu có, ta nên biết những lý lẽ đó để hiểu biết hơn.

Nét họ hàng giống nhau⁽¹⁾

Một chủ đề luôn tái diễn trong triết học phương Tây từ thời Plato là sự theo đuổi những định nghĩa. Các đối thoại Socrates thường đưa ra câu hỏi – công bằng là gì, hiểu biết là gì, đẹp là gì – và sau đó, qua một chuỗi những câu hỏi và trả lời, bắt đầu cho thấy người đối thoại (dù tự nhận mình là hiểu biết) thực ra không hiểu rõ những khái niệm liên quan. Điều này ngầm giả định rằng việc hiểu biết đúng đắn một điều gì đó phụ thuộc vào cách ta định nghĩa nó và đây là điều mà những người tranh luận với Socrates (phát ngôn viên của Plato) không thể làm được. Nhưng điều này đưa ra một nghịch lý, bởi thường thì, những ai không thể định nghĩa một khái niệm nào đó vẫn có thể biết được nó *không phải là* gì, khả năng ấy chắc chắn đòi hỏi họ phải biết nó là gì ở một mức độ nào đó.

Khái niệm về nghệ thuật cũng khiến ta phải đối mặt với tình huống tương tự. Dường như ta biết nghệ thuật là gì, nhưng lại chật vật định nghĩa những điều kiện cần và đủ để một thứ nào đó được coi là một tác phẩm nghệ thuật. Với tình trạng bối rối của chúng ta, thật tự nhiên khi đặt câu hỏi liệu bản thân nhiệm vụ định nghĩa đã bị ta hiểu sai: một cuộc tìm kiếm vô vọng với mục tiêu là xác định được thứ gì đó mà thứ ấy lại kiên quyết không chịu hợp tác.

Một cách thoát ra khỏi mê cung này nằm trong khái niệm của Wittgenstein: “nét họ hàng giống nhau”; ông giải thích khái niệm này trong tác phẩm di cảo *Philosophical Investigations* (tạm dịch: *Những tìm tòi triết học*). Thử xem xét từ “trò chơi”.

1. Từ gốc: Family resemblance. Một khái niệm trong triết học và phê bình ngôn ngữ, cho rằng từ ngữ được định nghĩa một cách lỏng lẻo qua sự tổng hợp những đặc điểm chung hoặc liên quan đến nhau, thay vì một đặc tính nổi bật duy nhất. Vì những thành viên trong gia đình có một số nét giống nhau nhất định nhưng chưa chắc đã có một đặc điểm chung mà tất cả mọi người đều có, cho nên nét tương đồng của những người cùng gia đình được chọn làm tên gọi cho khái niệm này. (ND)

Tất cả chúng ta đều có một ý niệm rõ ràng rằng những trò chơi là gì: ta có thể lấy ví dụ, so sánh những trò chơi khác nhau, phân định những trường hợp khó xác định ranh giới, v.v. Nhưng vấn đề xuất hiện khi ta cố gắng đào sâu hơn và tìm kiếm những ý nghĩa hay định nghĩa bản chất bao quát mọi trường hợp. Bởi không có một mẫu số chung nào như vậy: các trò chơi có rất nhiều điểm chung, nhưng không có một

đặc tính duy nhất nào mà tất cả đều có. Nói ngắn gọn, không tồn tại ý nghĩa sâu kín hay có tính bản chất nào cả: cách hiểu của chúng ta về từ “trò chơi” chẳng có gì hơn hay kém so với năng lực sử dụng từ đó phù hợp với nhiều ngữ cảnh.

Nếu giả định rằng “nghệ thuật”, cũng giống như “trò chơi”, là một từ biểu thị nét họ hàng giống nhau thì hầu hết những khó khăn của ta sẽ không còn nữa. Các tác phẩm nghệ thuật có nhiều điểm chung: chúng có thể diễn tả cảm xúc nội tâm của người nghệ sĩ; chúng có thể chất lọc được nét tinh yếu của tự nhiên; chúng có thể khiến ta xúc động, sợ hãi hay kinh ngạc. Nhưng sẽ là hoài công vô ích nếu ta tìm kiếm một đặc điểm mà tất cả đều có chung; mọi nỗ lực *định nghĩa* nghệ thuật – tức đóng khung một thuật ngữ, vốn là cái về bản chất là linh hoạt và năng động trong cách sử dụng – đều gây nhầm lẫn và sẽ thất bại.

“Ta thấy một mạng lưới phức tạp các nét tương đồng chồng lợp và đan chéo nhau: đôi khi là những nét giống nhau tổng quát, đôi khi là những nét giống nhau chi tiết.”

– Ludwig Wittgenstein, 1953.

Ý niệm đọng lại

Các giá trị thẩm mỹ

37. Ngụy biện ý định

Nhiều người coi Richard Wagner là một trong những nhà soạn nhạc vĩ đại nhất. Hiếm có ai nghi ngờ khả năng sáng tạo thiên tài của ông; những đoàn người hành hương bất tận đến “điện thờ” ông tại Bayreuth là minh chứng cho tài năng vĩ đại và sự hấp dẫn vĩnh hằng của ông. Và cũng không cần phải bàn cãi, Wagner là một người hết sức khó ưa: hóm hỉnh đến khó tin và vị kỷ thái quá, không ngại lợi dụng người khác, phản bội những người thân thiết nhất... hàng loạt nhược điểm và thói xấu không thể kể hết. Hơn nữa, quan điểm của ông ấy còn khó chịu hơn cả tính cách: cố chấp, phân biệt chủng tộc, bài Do Thái đến cực đoan; nhiệt tình ủng hộ thanh trừng sắc tộc, từng kêu gọi trục xuất người Do Thái khỏi nước Đức.

Những điều này quan trọng đến mức nào? Liệu những gì ta biết về tính cách, tâm tính, đức tin, v.v., của Wagner có liên quan đến sự hiểu biết và tán thưởng của ta đối với âm nhạc của ông ấy không? Ta có thể coi những cân nhắc đó là thỏa đáng ở mức độ chúng cung cấp thông tin hay ảnh hưởng đến tác phẩm âm nhạc của Wagner; rằng việc biết những điều thúc đẩy ông sáng tác ra một tác phẩm cụ thể hay những ý định đằng sau một tạo phẩm có thể dẫn

MỐC THỜI GIAN

k. 375 TCN

Nghệ thuật là gì?

k. 350 TCN

Đạo đức học đức hạnh

ta đến một hiểu biết đầy đủ hơn về mục đích và ý nghĩa của nó. Tuy nhiên, theo một lý thuyết phê bình có ảnh hưởng lớn được phát triển trong những năm giữa thế kỷ 20, việc diễn giải một tác phẩm chỉ nên tập trung thuần túy vào những tính chất khách quan của nó; ta nên nghiêm khắc loại bỏ toàn bộ các yếu tố bên ngoài hay ngoại lai (tiểu sử, lịch sử, v.v.) liên quan đến tác giả của tác phẩm. Sai lầm (ít ra là theo lý thuyết này) của việc tin rằng ý nghĩa của một tác phẩm có thể được xác định bằng những yếu tố đó được gọi là “ngụy biện về ý định”.

“Ta không cần biết ý định của người nghệ sĩ, tác phẩm đã nói lên tất cả.”

– Susan Sontag, sn.1933.

Tác phẩm đại chúng

Dù “ngụy biện về ý định” đã được “du nhập” vào trong nhiều lĩnh vực khác nhau kể từ khi ra đời, ý niệm này có nguồn gốc từ phê bình văn học. Thuật ngữ này được sử dụng lần đầu vào năm 1946 trong một bài luận của William Wimsatt và Monroe Beardsley, hai thành viên thuộc trường phái Phê bình Mới xuất hiện tại Mỹ vào những năm 1930. Mối quan tâm chính của các nhà Phê bình Mới đó là thi phẩm và các văn bản khác nên được coi là độc lập và tự mình đầy đủ; ý nghĩa của chúng nên được xác định thuần túy dựa trên bản thân những từ ngữ – còn ý định của tác giả, dù được phát biểu ra hay giả định, đều không liên quan đến quá trình diễn giải. Khi được công bố, tác phẩm đã trở thành đối tượng của công chúng, thì không một ai, kể cả tác giả, có quyền ưu tiên trong tiếp cận cả.

Nghệ thuật phi đạo đức có thể tốt không?

Một cuộc tranh luận triết học kéo dài đặt trọng tâm xoay quanh câu hỏi liệu nghệ thuật xấu về mặt đạo đức có thể vẫn là một tác phẩm nghệ thuật đẹp hay không. Vấn đề có xu hướng tập trung vào những nhân vật như Leni Riefenstahl; những bộ phim tài liệu của nhà làm phim người Đức này như *Triumph of the Will* (về các cuộc mít tinh Nuremberg⁽¹⁾) và *Olympia* (về Olympic tổ chức năm 1936 tại Berlin) về cơ bản đều là công cụ tuyên truyền của Đức Quốc xã, tuy nhiên lại được nhiều người công nhận là những tác phẩm xuất sắc về kỹ thuật và nghệ thuật. Người Hy Lạp cổ đại sẽ nhanh chóng gạt bỏ câu hỏi ở tiêu đề bởi với họ, ý niệm về cái đẹp có liên kết không thể tách rời với phẩm hạnh đạo đức, nhưng câu hỏi này lại rắc rối hơn với những người hiện đại. Bản thân các nghệ sĩ có xu hướng tương đối khoan dung với vấn đề, trong số họ, nhà thơ Ezra Pound là một ví dụ tương đối điển hình: “Nghệ thuật tốt nhưng ‘phi đạo đức’ hoàn toàn là một vấn đề đức hạnh. Nghệ thuật tốt không thể phi đạo đức. Gọi là nghệ thuật tốt, tôi muốn nói rằng nghệ thuật là chứng cứ chân thật.”

1. Mít tinh Nuremberg là sự kiện thường niên của Đảng Quốc xã, Đức tổ chức từ 1923 đến 1938. (ND)

Việc thu hút chú ý đến nguy biện về ý định không hoàn toàn là vấn đề trên lý thuyết: nó được dự kiến là thứ điều chỉnh những xu hướng thịnh hành trong phê bình văn học. Chắc chắn, đối với những người đọc “chưa được điều chỉnh” thông thường, rõ ràng là thực tế, chúng ta đang phụ thuộc vào đủ loại yếu tố ngoại lai khi phải diễn giải một văn bản; dường như là thiếu hợp lý khi cho rằng cách chúng ta đọc một cuốn sách về mua bán nô lệ sẽ không bị ảnh hưởng khi biết tác giả là người Phi hay người Âu. Đương nhiên, một vấn đề khác là liệu điều đó có *nên* có ảnh hưởng gì không, nhưng có lẽ ta nên

Nhái, giả mạo, vô giá trị

Những nguy hiểm trong nguy biến về ý định cảnh báo chúng ta rằng hãy bỏ đi những ý định của tác giả khi thẩm định giá trị và ý nghĩa của một tác phẩm nghệ thuật. Nhưng nếu ta được yêu cầu đánh giá một thứ được cho là tác phẩm nghệ thuật giả định một cách độc lập, tách khỏi những ý định của tác giả, ta có thể gặp khó khăn trong việc nắm bắt những điểm đặc sắc mà nếu để vượt mất thì ta sẽ hối hận (hoặc ít ra là sẽ bất ngờ).

Giả sử một người làm tranh giả tạo ra một tác phẩm của Picasso – hoàn toàn giống với phong cách của danh họa, hoàn hảo đến từng nét cọ, các chuyên gia cũng không thể phát hiện ra đây là tác phẩm đạo nhái. Thông thường, ta vẫn khinh thường bản sao, dù nó tốt đến đâu, bởi đây không đúng là tác phẩm của tác giả. Nhưng một khi tác phẩm bị tách khỏi nguồn gốc của nó, chẳng phải những suy xét ấy đều trở nên sáo rỗng hay sao? Một người cay độc thậm chí có thể cho sáo rỗng vẫn là nhẹ nhàng chán: thích tác phẩm gốc hơn một bản sao hoàn hảo là một kết hợp kinh tởm của thói hợm hĩnh, tham lam và sùng bái vật chất. Nguy biến về ý định là thuốc giải cho vấn đề này, nó là lời nhắc ta về giá trị đích thực của nghệ thuật.

Và nếu như thực ra chẳng có ý định nào để mà bỏ qua – bởi không có tác giả – thì sao? Giả sử có hàng triệu đợt sóng biển vô tình bào một khúc gỗ thành một bức tượng tuyệt đẹp, hoàn hảo về màu sắc, cấu trúc, cân đối, v.v. Ta có thể trân trọng vẻ đẹp đó, nhưng khúc gỗ này có là một tác phẩm nghệ thuật không – hay có tính nghệ thuật chút nào không? Dường như rõ ràng đây không phải một tác phẩm nhân tạo. Vậy nó là gì? Và nó có giá trị gì? Ta đã thay đổi cách nhìn đối với khúc gỗ khi biết nó không phải sản phẩm của trí sáng tạo của con người. Nhưng điều đó có sai không, chẳng phải nguồn gốc của bức tượng không có ảnh hưởng gì sao?

Cuối cùng, giả sử nghệ sĩ vĩ đại nhất ngày nay cẩn trọng lựa chọn và trưng bày một cái xô cùng một cây lau nhà trong một

Nhái, giả mạo, vô giá trị

bảo tàng danh tiếng. Sau đó, người lao công đi đến và tình cờ đặt cái xô cùng một cây lau nhà y hệt của mình bên cạnh “tác phẩm nghệ thuật”. Giá trị nghệ thuật, trong trường hợp này nằm chính ở quá trình lựa chọn và trưng bày. Không có gì khác tách biệt hai cái xô và hai cây chổi. Nhưng nếu ta chỉ xét đến đặc điểm khách quan của những xô và chổi, thực ra có điểm gì khác biệt không?

Những ý kiến trên gợi ý rằng ta cần xem lại thái độ của mình đối với nghệ thuật. Có thể việc bị bộ quần áo mới của hoàng đế làm cho hoa mắt là một nguy cơ có thật.

thận trọng với những quan điểm đẩy ta xa rời thực tiễn thông thường. Ranh giới tuyệt đối giữa tâm thức của tác giả và tác phẩm của họ có tồn tại hay không thực ra vẫn còn là vấn đề cần phải bàn cãi, chưa nói đến liệu có đáng mong muốn hay không. Để hiểu được những hành động của một người, ta sẽ cần đưa ra những giả định về ý định ẩn sau chúng; vậy việc diễn giải một tác phẩm nghệ thuật có phần nào phụ thuộc vào những

giả định và suy luận tương tự không? Cuối cùng, thật khó chấp nhận ý kiến cho rằng ý tưởng mà tác giả hay nghệ sĩ chủ định gán cho ý nghĩa của tác phẩm thật ra *không liên quan* đến ý nghĩa thật sự của tác phẩm.

“Tác phẩm thơ không phải của nhà phê bình hay tác giả (nó đã tách ra khỏi tác giả từ khi ra đời và chu du khắp thế giới, nằm ngoài quyền năng mà tác giả dự tính cho nó hay kiểm soát nó). Tác phẩm thơ thuộc về công chúng.”

– William Wimsatt và
Monroe Beardsley, 1946.

Ngụy biện cảm tình

Khi thường thức một bài viết hay một tác phẩm nghệ

thuật – đặc biệt là những tác phẩm phức tạp, trừu tượng hoặc đầy thách thức – ta kỳ vọng những khán giả khác nhau sẽ phản ứng khác nhau và tạo ra những ý kiến khác nhau. Ta kỳ vọng mỗi diễn giả sẽ tạo ra một giải thích của riêng mình và theo đó, mỗi giải thích này lại đặt ra một ý nghĩa khác nhau lên tác phẩm. Bề ngoài, việc tất cả những lớp nghĩa khác nhau đó không thể là dự định ban đầu của tác giả hay nghệ sĩ đường như ủng hộ cho ngụy biện về ý định. Tuy nhiên, với cách đặt trọng tâm bất biến vào bản thân từ ngữ, các nhà Phê bình Mới cũng chẳng mấy để tâm khi loại bỏ những phản ứng của người đọc trong quá trình đánh giá của một tác phẩm văn học. Sai lầm khi lẫn lộn giữa những gì tác phẩm có thể tác động đến khán giả với ý nghĩa của nó được gọi là “ngụy biện cảm tình”. Đường như việc kết nối quá gần gũi vô số phản ứng chủ quan khác nhau của những người khác nhau với ý nghĩa của một tác phẩm là không hữu ích. Nhưng, một lần nữa, vấn đề là đánh giá của chúng ta về tính chất được cho là khách quan của tác phẩm liệu có bị khả năng loại bỏ những phản ứng chủ quan từ khán giả của tác phẩm loại bỏ không?

Ý niệm động lại

Các ý nghĩa trong nghệ thuật

38. Luận cú thiết kế

“Hãy nhìn quanh thế giới: hãy suy ngẫm về toàn bộ và từng phần nhỏ. Bạn sẽ thấy nó chẳng khác nào một cỗ máy vĩ đại được chia thành vô số cỗ máy nhỏ hơn và tiếp tục chia nhỏ đến mức độ vượt ngoài khả năng giải thích và truy vấn của các giác quan và trí tuệ của con người. Tất cả những cỗ máy đó, và thậm chí những bộ phận nhỏ nhất, khớp nhau một cách chính xác đến mức khiến ai từng suy nghĩ về nó không khỏi thán phục. Sự tương thích đáng tò mò của phương tiện với mục đích ở mọi nơi trong tự nhiên, dù rộng lớn hơn nhiều nhưng hoàn toàn giống với những sản phẩm do con người sáng chế ra, của thiết kế, suy nghĩ, hiểu biết và trí tuệ... của con người.

... Do vậy, từ những hệ quả giống nhau, ta bị hướng theo những suy luận bằng quy tắc loại suy rằng những nguyên nhân cũng giống nhau, và Tác giả của Tự nhiên ít nhiều cũng giống tâm trí của con người, cho dù năng lực của ngài cao hơn của con người rất nhiều, tương xứng với tầm vóc của các công trình mà ngài đã thực hiện. Với luận cú hậu nghiệm (argument a posteriori) này, và chỉ với duy nhất luận cú này, ta đã ngay lập tức chứng minh được sự hiện

MỐC THỜI GIAN

k. 375 TCN

Luận cú thiết kế

k. 300 TCN

Vấn đề về cái ác

1078

Luận cú bản thể học

hữu của Thượng Đế, và sự tương đồng của ngài với tinh thần và trí tuệ của con người.”

Phát biểu ngắn gọn của luận cứ thiết kế về sự hiện hữu của Thượng Đế được David Hume gán cho Cleanthes, người ủng hộ luận cứ này, trong cuốn *Dialogues Concerning Natural Religion* (tạm dịch: *Các đối thoại về tôn giáo tự nhiên*) xuất bản sau khi ông qua đời vào năm 1779. Mục đích của Hume khi đặt ra luận cứ này là để đánh đổ nó thêm một lần nữa – và điều đáng quan tâm nhất là ông ấy đã

làm việc này một cách rất hiệu quả. Tuy nhiên, đây là một minh chứng cho sức bền ghê gớm cùng sức hấp dẫn về mặt trực quan của luận cứ này, bởi nó không chỉ tồn tại được sau những tấn công mạnh mẽ của Hume mà còn tiếp tục xuất hiện trở lại dưới lớp vỏ bọc đã biến đổi đến ngày nay. Thế kỷ 18 là lúc luận cứ này có sức ảnh hưởng mạnh nhất, nhưng nó có nguồn gốc từ thời cổ đại và chưa bao giờ thật sự trở nên lỗi thời.

Mục đích trong thế giới

Luận cứ thiết kế còn được biết đến với tên gọi “luận cứ mục đích luận” (teleological argument). Đây là từ có gốc Hy Lạp *telos*, nghĩa là “mục đích” hay “ý định”, bởi ý niệm cơ bản làm cơ sở cho luận cứ này cho rằng mục đích mà ta (duông như) phát hiện ra trong sự vận động của thế giới tự nhiên là bằng chứng cho thấy có một tác nhân hữu ý chịu trách nhiệm cho mục đích đó.

Cách vận hành của luận cứ thiết kế

Sức mạnh vĩnh cửu của luận cứ thiết kế dựa trên một trực quan mạnh mẽ và rất phổ biến cho rằng cái đẹp, trật tự, sự phức tạp

và mục đích hiển hiện mà ta thấy trong thế giới xung quanh không thể *đơn giản* chỉ là sản phẩm của những quá trình tự nhiên vô ý thức và ngẫu nhiên. Ta cảm thấy tất phải có một tác nhân nào đó, với tài năng điều luyện và trí tuệ mênh mông đến mức ta không thể hình dung nổi, để hoạch định và tạo tác nên mọi vật trong thế gian, tinh xảo đến mức mọi thứ đều trùng khít với các vai trò khác nhau của chúng. Đôi mắt con người chẳng hạn, chúng có cấu trúc phức tạp và phù hợp với mục đích sử dụng một cách đáng kinh ngạc. Để được như vậy, ắt hẳn chúng phải được thiết kế từ trước rồi.

Bắt đầu từ danh mục các ví dụ về những thiết kế xuất sắc (hiển nhiên) trong tự nhiên, luận cứ này thường khai triển theo lối loại suy rằng các vật chế tác của con người cho thấy rõ dấu ấn của người làm ra nó. Vậy là, giống như cái đồng hồ được thiết kế và chế tác một cách tinh xảo để phục vụ một mục đích cụ thể và khiến ta suy tưởng đến sự hiện hữu của người thợ làm đồng hồ, vô số biểu hiện của mục đích và ý định hiển nhiên trong tự nhiên dẫn ta đến kết luận rằng ở đây cũng có một nhà thiết kế đang làm việc: một kiến trúc sư có khả năng thiết kế các kỳ quan trong vũ trụ. Và nhà thiết kế duy nhất có đủ quyền năng để thực hiện nhiệm vụ đó là Thượng Đế.

Lỗi trong thiết kế

Dù có một sức hút vĩnh hằng, luận cứ thiết kế vẫn phải đối mặt với một số lập luận phản bác rất gay gắt của Hume và những người khác. Trong số các luận cứ nặng sức công phá, có các luận cứ sau:

- Luận cứ loại suy tiến hành bằng cách khẳng định rằng hai đối tượng đủ mức giống nhau ở những phương diện nhất định nào đó ta đã biết sẽ nâng đỡ cho giả định cho rằng chúng cũng giống nhau ở những

phương diện khác mà ta chưa biết đến. Con người và loài tinh tinh đủ giống nhau về mặt sinh lý và hành vi nên ta có thể giả định (dù có thể không bao giờ biết chắc chắn) rằng chúng, cũng giống như ta, cũng trải nghiệm những cảm giác như đau đớn. Độ mạnh của luận cứ loại suy phụ thuộc vào mức độ giống nhau xác đáng giữa hai đối tượng được so sánh. Nhưng những điểm tương đồng giữa các vật chế tác (ví dụ: cái máy ảnh) và vật thể tự nhiên (đôi mắt con thú) thực tế là tương đối ít, vì thế, bất kỳ kết luận nào mà ta có được bằng sự loại suy giữa hai đối tượng này theo đó cũng là một kết luận yếu.

- Luận cứ thiết kế dường như dễ rơi vào sự quy thoái vô tận. Nếu vẻ đẹp và sự tổ chức tuyệt vời của vũ trụ cần phải có người thiết kế ra nó thì cả vũ trụ này *cùng với* kiến trúc sư đứng sau nó có cần ai tạo ra không? Nếu ta cần một nhà thiết kế, xem ra ta cũng cần một nhà

Người thợ đồng hồ thần thánh và người thợ mù

Trong cuốn *Natural Theology* (tạm dịch: *Thần học tự nhiên*) năm 1802, nhà thần học William Paley đưa ra một trong những giải thích nổi tiếng nhất về luận cứ thiết kế. Nếu tình cờ tìm thấy một cái đồng hồ ở vùng đất hoang, chắc chắn từ sự phức tạp và chính xác trong cấu trúc của nó, bạn sẽ suy luận rằng đây phải là tác phẩm của một người thợ làm đồng hồ; tương tự như khi quan sát những sắp đặt kỳ diệu của tự nhiên, bạn buộc sẽ kết luận rằng chúng phải được tạo ra bởi ai đó – Thượng Đế. Để ám chỉ hình ảnh của Paley, nhà sinh học người Anh Richard Dawkins mô tả quá trình chọn lọc tự nhiên như một “thợ đồng hồ mù”, một mô tả chính xác bởi theo ông, những cấu trúc phức tạp của tự nhiên được tạo ra một cách ngẫu nhiên, không hề có dự tính, mục đích, chỉ đạo nào.

siêu thiết kế nữa và rời từ nhà siêu thiết kế này ta lại cần tới một nhà siêu-siêu-thiết kế nữa, cứ thế đến vô tận... Do vậy, dù việc phủ nhận sự quy thoái là vấn đề trung tâm của luận cú vũ trụ học (xem *Luận cú vũ trụ học*, trang 234), nguy cơ dẫn đến sự quy thoái rõ ràng đang hiện hữu trong luận cú thiết kế.

- Sự hấp dẫn chủ yếu của luận cú thiết kế là ở chỗ nó giải thích tại sao những kỳ công trong tự nhiên như đôi mắt con người lại tồn tại và hoạt động tốt đến thế. Nhưng chính những kỳ công này và sự thích hợp với nhiệm vụ của chúng ta có thể giải thích được bằng lý thuyết tiến hóa của Darwin qua hiện tượng chọn lọc tự nhiên, không cần đến bất cứ can thiệp siêu nhiên từ một nhà thiết kế thông tuệ nào. Người thợ đồng hồ

Việc tinh chỉnh vũ trụ

Một vài biến thể hiện đại của luận cú thiết kế được dựa trên một tình huống khó có khả năng xảy ra và rất đáng kinh ngạc là mọi điều kiện trong vũ trụ đều ở đúng vị trí của nó để sự sống có thể sinh sôi nảy nở. Nếu bất kỳ yếu tố nào khác đi dù chỉ một chút, như cường độ của trọng lực hay nhiệt lượng ban đầu khi vũ trụ dân nở, sự sống ngay từ đầu sẽ không tồn tại. Nói ngắn gọn, dường như có bằng chứng cho việc tinh chỉnh vũ trụ, chính xác đến mức ta phải giả sử đây là thành quả của một người tinh chỉnh có quyền lực vô hạn. Nhưng những điều khó xảy ra vẫn có khả năng xảy ra. Cơ may trúng xổ số của bạn là cực thấp, nhưng đó vẫn là điều có thể; và nếu trúng số, bạn sẽ không cho rằng ai đó sắp đặt kết quả theo hướng có lợi cho bạn – bạn sẽ viện đến vận may phi thường để giải thích việc đó. Có thể việc sự sống tiến hóa cũng ít có khả năng xảy ra, nhưng chỉ vì điều ấy đã xảy ra mà chúng ta mới ở đây để bàn luận về xác suất rất nhỏ ấy – và đưa ra những kết luận sai lầm về sự khó có khả năng xảy ra của nó!

thần thánh kia xem ra đã để vượt mất công việc của mình vào tay một người thợ mù.

- Ngay cả khi chấp nhận luận cứ thiết kế, vẫn có những giới hạn về giá trị thật sự được thừa nhận của nó. Nhiều “vật chế tác” của tự nhiên có thể gợi cho ta thấy rằng chúng do một hội đồng tạo ra, vậy ta có thể cần một nhóm thần linh và chắc chắn không chỉ giới hạn với một nhóm. Gần như mọi vật tự nhiên, dù nhìn có vẻ đáng kinh ngạc đến đâu, vẫn không hoàn hảo trong từng chi tiết; những thiết kế lỗi này có hàm ý rằng nhà thiết kế cũng không hoàn hảo (không toàn tri) không? Nói chung, số lượng cái xấu hay cái tệ trên thế gian này khiến người ta nghi ngờ về đạo đức của người tạo ra chúng. Và chắc chắn không có lý do thuyết phục nào để giả định rằng nhà thiết kế này vẫn còn sống, dù người ấy đã làm tốt đến đâu.

Ý niệm động lại

Người thợ đồng hồ thần thánh

39. Luận cú vũ trụ học

Hỏi: Tại sao lại có gì đó chứ không phải không có gì?

Trả lời: Thượng Đế.

Đó là mở đầu và kết thúc của luận cú vũ trụ học, giữa mở và kết chẳng có gì nhiều: một trong những luận cú kinh điển về sự hiện hữu của Thượng Đế, đồng thời là một trong những luận cú có ảnh hưởng nhất và (một số người sẽ nói là) mơ hồ nhất trong lịch sử triết học.

Thực tế, “luận cú vũ trụ học” là một kiểu hay một họ luận cú chứ không phải là một luận cú đơn nhất, nhưng tất cả các biến thể của nó tương đồng về hình thức và có cùng động cơ. Chúng được xây dựng theo kinh nghiệm và (trong phiên bản phổ biến nhất) dựa trên một quan sát dường như không thể phản đối được: đó là mọi thứ tồn tại đều do một cái gì đó khác làm nguyên nhân (xem trong khung trang 236). Cái gì đó khác này lại là kết quả của một điều gì đó nữa, cứ tiếp tục như vậy. Để tránh việc đi lùi mãi trong sự quy thoái vô tận, ta cần phải đi tới một nguyên nhân tự nó không do cái khác làm nguyên nhân: đệ nhất nguyên nhân không do cái khác làm

MỐC THỜI GIAN

k. 375 TCN

Luận cú thiết kế

k. 350 TCN

Các hình thức luận cú

1078

Luận cú bản thể học

nguyên nhân (hay tự mình là nguyên nhân của chính mình), và đây chính là Thượng Đế.

Tại sao không phải là không có gì?

Tạm chưa bàn đến công trạng của luận cứ vũ trụ học, ta phải công nhận rằng luận cứ này là câu trả lời cho một câu hỏi có lẽ tự nhiên, căn bản và sâu sắc nhất mà ta có thể hỏi: Tại sao lại có cái gì đó? Có thể trước đây chưa từng có gì, nhưng hiện tại thì có cái gì đó. Tại sao? Như những luận cứ cổ điển khác về sự hiện hữu của Thượng Đế, luận cứ vũ trụ học khởi nguồn từ thời cổ đại và là cơ sở cho ba phần đầu của *Quinque Viae* (hay *Five Ways* – tạm dịch: *Năm con đường*) của Aquinas, bộ năm luận cứ về sự hiện hữu của Thượng Đế. Một nhà vũ trụ học hiện đại, khi trả lời câu hỏi “Tại sao lại có cái gì đó?”, chắc chắn sẽ viện đến Vụ Nổ Lớn, vụ nổ khủng khiếp từ khoảng 13 tỷ năm trước đã sinh ra vũ trụ, năng lượng, vật chất và thậm chí cả thời gian. Nhưng điều này cũng không giúp gì nhiều – nó chỉ đơn thuần buộc ta diễn đạt lại câu hỏi: Cái gì (hoặc ai) đã tạo ra Vụ Nổ Lớn?

“Kinh nghiệm của chúng ta, thay vì cung cấp luận cứ cho Nguyên nhân Đầu tiên, lại chống lại nó.”

– J. S. Mill, 1870.

Tạo ra điều gì đó từ hỗn mang

Sức hấp dẫn của luận cứ vũ trụ học là nó đề cập đến một câu hỏi rất hay. Ít nhất nó có vẻ là một câu hỏi rất hay, và chắc chắn cũng rất tự nhiên: Tại sao ta (và phần còn lại của vũ trụ) tồn

k. 1260

1670

1739

Luận cứ vũ trụ học

Đức tin và lý trí

Khoa học và nguy khoa học

Các biến thể của vũ trụ học

Điểm khác biệt chính của những phiên bản khác nhau của luận cứ vũ trụ học nằm ở mối quan hệ cụ thể giữa những thứ mà chúng coi là trọng tâm. Phiên bản quen thuộc nhất, đôi khi được biết đến với tên gọi là luận cứ đệ nhất nguyên nhân, tập trung vào mối quan hệ nhân quả ("bất cứ thứ gì cũng có nguyên nhân là một thứ gì đó khác"), nhưng mối quan hệ này có thể có thuộc tính là phụ thuộc, ngẫu nhiên, giải thích hay khả niệm [tính có thể hiểu được]. Chuỗi những mối quan hệ như thế không thể mở rộng một cách vô hạn và để chuỗi này có thể kết thúc, điểm bắt đầu (là Thượng Đế) phải thiếu những thuộc tính đang được xét đến. Vì thế theo luận cứ này, Thượng Đế tất không phải do cái gì khác làm nguyên nhân (ngài chỉ là nguyên nhân của chính mình); độc lập với mọi thứ; không ngẫu nhiên (tức là hiện hữu một cách tất yếu – không thể có chuyện không hiện hữu); tự mình giải thích về chính mình; và có thể hiểu được mà không cần quy chiếu đến bất cứ thứ gì khác. (Nói đơn giản, trong phần này, luận cứ được phát biểu theo quan hệ nhân quả.)

tại? Luận cứ vũ trụ học có đưa ra một câu trả lời tốt không? Ta có vài lý do để nghi ngờ điều này.

- “Bất cứ cái gì cũng do một cái gì đó khác làm nguyên nhân” có vẻ như là một tiền đề hợp lý cho luận cứ vũ trụ học. Nó dựa trên kinh nghiệm của chúng ta về cách thế giới (hay vũ trụ) vận hành. Nhưng luận cứ ấy yêu cầu ta mở rộng ý niệm này đến một thứ, theo định nghĩa, *bên ngoài* kinh nghiệm của ta bởi nó nằm ngoài vũ trụ: đó là một thứ gì đó tạo ra sự tồn tại của vũ trụ. Chắc chắn kinh nghiệm của ta không thể làm sáng tỏ vấn đề này và việc khái niệm ấy có chặt chẽ hay không thậm chí còn không rõ ràng: vũ trụ bao gồm tất cả

mọi thứ tồn tại và điểm khởi đầu của nó (nếu có) cũng chính là điểm bắt đầu của thời gian.

- Thoạt nhìn thì, tiền đề chính của luận cứ (Bất cứ cái gì cũng do một cái gì đó khác làm nguyên nhân) mâu thuẫn với kết luận (cái gì đó – Thượng Đế – không có nguyên nhân). Để tránh mâu thuẫn này, Thượng Đế phải nằm ngoài phạm vi của “mọi vật”, tức là nằm ngoài “tất cả mọi vật *trong tự nhiên*”. Nói cách khác, Thượng Đế phải là siêu-tự nhiên. Đây có lẽ là một kết quả làm thỏa mãn những người đã tin vào kết luận mà luận cứ vũ trụ học dẫn dắt tới. Với những người khác, những người cần được thuyết phục thêm, kết quả này chỉ đơn thuần tạo thêm bí ẩn và nghi ngờ liệu những nền tảng của luận cứ này về bản chất có thiếu chặt chẽ và không thể hiểu được hay không.
- Luận cứ phụ thuộc vào quan niệm cho rằng việc quy thoái các nguyên nhân một cách vô hạn là không thể chấp nhận được: chuỗi quy thoái phải kết thúc ở điểm nào đó và điểm ấy là Thượng Đế, ngài là nguyên nhân của chính mình chứ không phải do cái khác làm nguyên nhân. Nhưng liệu ý niệm về một chuỗi vô hạn, tức hàm ý rằng vũ trụ không có điểm bắt đầu, thật sự có khó chấp nhận hơn so với cái gì đó siêu-tự nhiên nằm ngoài thời gian chút nào không?
- Kể cả khi ta chấp nhận điểm kết thúc của chuỗi nguyên nhân, tại sao cái không do cái khác làm nguyên nhân hay nó là nguyên nhân của chính nó lại không thể là bản thân vũ trụ? Nếu ý niệm nhân quả tự mình (self-causation) được chấp nhận, Thượng Đế sẽ trở nên thừa.
- Luận cứ vũ trụ học buộc ta phải trao cho Thượng Đế một số thuộc tính rất riêng biệt: không do cái khác làm nguyên nhân (hay tự mình là nguyên nhân của chính

Thượng Đế ở những khoảng trống

Trong lịch sử, một hay nhiều vị thần linh thường được đưa ra để giải thích cho những hiện tượng tự nhiên vượt quá am hiểu và tri thức của con người. Cho nên, lấy ví dụ, tại thời điểm con người chưa hiểu nguyên nhân vật lý của những sự kiện thiên văn như sấm và chớp, họ thường giải thích chúng qua những hành động hoặc bất mãn của thần linh.

Khi khoa học phát triển và hiểu biết của con người tiến bộ hơn, xu hướng giải thích như vậy đã bị coi nhẹ và thay thế. Trước khi Darwin đặt ra vấn đề sự tiến hóa của các loài theo chọn lọc tự nhiên, khái niệm "Thượng Đế ở những khoảng trống" ("God of the gaps") được dùng để giải thích trật tự và thiết kế hiển nhiên dường như không thể hiểu được trong thế giới tự nhiên (xem *Lược cú thiết kế*, trang 228). Trong trường hợp luận cứ vũ trụ học, Thượng Đế lui vào giới hạn xa xôi nhất của hiểu biết con người – khi vũ trụ sinh ra và thời gian bắt đầu. Ở vị trí cố thủ sâu xa đến vậy, có thể Thượng Đế đã thoát ra khỏi tầm chất vấn khoa học. Nhưng cái giá phải trả là gì? Nước Trời thực sự đã bị thu hẹp.

mình), hiện hữu tất yếu, v.v. Tự thân những thuộc tính này đã rất rắc rối và khó diễn giải. Điều mà luận cứ này *không* chứng minh (kể cả khi ta thừa nhận rằng nó chứng minh bất cứ điều gì) đó là Thượng Đế có những thuộc tính phù hợp với lý giải thông thường của thuyết hữu thần: toàn năng, toàn tri, nhân từ với vạn vật, v.v. Thượng Đế trong luận cứ vũ trụ học rất xa lạ và mong manh.

Vậy điều gì đã tạo ra vũ trụ?

Điểm trọng yếu của vấn đề với luận cứ vũ trụ học là, nếu câu trả lời cho câu hỏi "Điều gì đã tạo ra vũ trụ?" là X (ví dụ, là Thượng

Đế hay Vụ Nổ Lớn), thì ta vẫn luôn có thể hỏi tiếp “Đúng, nhưng cái gì đã tạo ra X?”. Và nếu câu trả lời cho câu đó là Y thì người ta vẫn có thể hỏi “Cái gì tạo ra Y?” Cách duy nhất để dừng những câu hỏi quy thoái không hồi kết này là khẳng định rằng X (hoặc Y

hay Z) hoàn toàn khác đến mức không thể tiếp tục đưa ra câu hỏi như trên. Và điều này đòi hỏi X phải được gán cho những thuộc tính khá kỳ lạ. Những người miễn cưỡng chấp nhận kết quả này có thể sẽ vui vẻ chấp nhận ẩn ý của chuỗi nhân quả kéo dài vô hạn, tức là vũ trụ không có điểm bắt đầu. Hoặc họ có thể chấp nhận quan điểm của Bertrand Russell rằng vũ trụ hoàn toàn không thể nhận thức, một sự kiện trần trụi mà ta không thể bàn luận hay nói tới một cách mạch lạc. Một câu trả lời không khiến ta thỏa mãn, nhưng cũng chẳng tệ hơn những câu trả lời có sẵn khác dành cho câu hỏi hóc búa nhất này.

**“Vũ trụ tồn tại.
Tất cả chỉ có thế.”**

– Bertrand Russell, 1964.

Ý niệm động lại

**Đệ nhất nguyên nhân
không do cái khác làm nguyên nhân**

40. Luận cú bản thể học

Hãy dành một phút để tưởng tượng những gai vị giác của bạn chạm vào loại hạt điều ngon nhất thế giới: tròn mẩy, đường cong luỡi liềm duyên dáng, được ướp muối và quan trọng hơn cả, kết cấu của nó – giòn tan thành một thứ hỗn hợp béo ngậy, mượt, ngọt đến tận răng. Tất cả những phẩm chất của loại hạt điều tuyệt vời, mỗi phẩm chất đạt đến độ hoàn hảo. Nhom nhem. Bạn tưởng tượng ra chưa? Giờ thì tin tốt đây. Có loại hạt như vậy đó: một thứ hạt tuyệt hảo, là hiện thân của tất cả những gì lý tưởng nhất ở mức độ cao nhất, thật sự tồn tại!

Ta vừa nghĩ về loại hạt điều hoàn hảo nhất trong tưởng tượng. Loại hạt tồn tại trong thực tế chắc chắn sẽ tuyệt hơn loại hạt chỉ có trong tưởng tượng. Vậy nếu thứ hạt đó *chỉ* tồn tại trong tâm tưởng của ta, ta có thể nghĩ ra một loại hạt tuyệt vời hơn cả thứ đang có trong đầu và cả thứ ở thực tế. Nhưng nếu thế, ta có thể hình dung ra một loại hạt còn hoàn hảo hơn loại tuyệt vời nhất có thể tưởng tượng được: đây là một mâu thuẫn. Vậy loại hạt ta vừa tưởng tượng – hạt điều tốt nhất có thể nghĩ ra – thật sự tồn tại: loại hạt tốt nhất phải tồn tại, nếu không nó sẽ không phải tốt nhất.

MỐC THỜI GIAN

k. 375 TCN

Luận cú thiết kế

k. 300 TCN

Vấn đề về cái ác

1078

Luận cú bản thể học

Từ hạt điều đến Thượng Đế

Cái gì tốt đối với hạt điều thì nó cũng tốt đối với Thượng Đế. Hay thánh Anselm gợi ý như vậy. Nhà thần học ở thế kỷ 11 này đã đưa ra lời phát biểu mẫu mực về luận cứ bản thể học, một

Logic tình thái và các thế giới khả hữu

Mệnh đề thứ hai của Anselm về luận cứ bản thể học là sự triển khai thêm mệnh đề thứ nhất, ngoại trừ khái niệm “hiện hữu” được thay bằng “sự hiện hữu tất yếu”: ý niệm rằng *không* có chuyện Thượng Đế không thể được hình dung; do đó căn cứ theo logic thì không thể có chuyện Thượng Đế không hiện hữu.

Sự hiện hữu tất yếu là nguồn cảm hứng cho một số nỗ lực sửa lại luận cứ bản thể học bằng logic tình thái (chủ yếu của Alvin Plantinga), trong đó các ý niệm *khả thể* và *tất yếu* được phân tích bằng các thế giới khả hữu về mặt logic. Ví dụ, giả định rằng “vĩ đại đến mức tối đa” có nghĩa là “hiện hữu và toàn năng (v.v.) trong mọi thế giới khả hữu”, và hãy chấp nhận rằng ít nhất có một hữu thể vĩ đại hết mức (tức là, có một thế giới khả hữu trong đó có hữu thể ấy). Nhưng việc một hữu thể như thế hiện hữu trong một thế giới khả hữu *dẫn đến* việc nó hiện hữu trong mọi thế giới, vì thế nó hiện hữu một cách tất yếu. Thay vì chấp nhận kết luận này, ta có thể nghi vấn sự nhượng bộ đưa ta đến với nó; cụ thể là, hữu thể vĩ đại tối cao có thể hiện hữu trong *bất kỳ* thế giới khả hữu nào. Nhưng phủ nhận khả thể này cũng là nói rằng một hữu thể vĩ đại tối cao tự mâu thuẫn. Vậy phải chăng Thượng Đế, được hình dung là một hữu thể vĩ đại tối cao, có lẽ là không thể hiểu được?

k. 1260

Luận cứ vũ trụ học

1670

Đức tin và lý trí

1905

Ông vua nước Pháp
là người hỏi đầu

trong những luận cứ có ảnh hưởng nhất về sự hiện hữu của Thượng Đế. Kiêng tất cả các loại hạt điều, Anselm bắt đầu từ định nghĩa không có gì phải bàn cãi (đối với ông) về Thượng Đế là “vĩ đại hơn mọi thứ ta có thể tưởng tượng”. Bây giờ, ta có thể sẵn lòng hình dung Thượng Đế theo cách đó, vậy là Thượng Đế phải hiện hữu như là một ý niệm trong tâm trí ta. Nhưng nếu ngài *chỉ* hiện hữu trong tâm trí, ta cũng có thể hình dung ra một hữu thể còn vĩ đại hơn thế, tức là một hữu thể vừa hiện hữu trong tâm trí ta vừa hiện hữu trong thực tại. Do vậy, để tránh mâu thuẫn, Thượng Đế phải hiện hữu cả trong tâm trí ta lẫn trong thực tại.

Ngược lại với cơ sở thường nghiệm của luận cứ thiết kế và luận cứ vũ trụ học, luận cứ bản thể học trình bày để chứng

Ý niệm về Thượng Đế có thiếu sự mạch lạc?

Mọi phiên bản của luận cứ bản thể học đưa ra ý tưởng là ta có thể hình dung ra một hữu thể vĩ đại hơn tất cả những gì ta có thể tưởng tượng. Thực vậy, nếu ta không thể làm như thế, nếu khái niệm về Thượng Đế hóa ra là không thể hiểu được hay không có sự mạch lạc, thì toàn bộ luận cứ này sẽ sụp đổ. Nếu luận cứ này để chứng minh sự hiện hữu của Thượng Đế như cách hiểu truyền thống (toàn tri, toàn năng, v.v.), những phẩm chất này phải mạch lạc một cách độc lập và khớp nhau khi kết hợp lại, mỗi phẩm chất phải hiện hữu ở Thượng Đế ở mức độ cao nhất. Rõ ràng, đây là điều gần như không thể nào có được. Ví dụ, vị thần toàn năng phải có thể tạo ra các hữu thể có tự do ý chí; còn vị thần toàn tri lại loại trừ khả năng có các hữu thể này. Dường như sự toàn năng và toàn tri không thể cùng lúc xuất hiện trong một hữu thể – quả là một vấn đề đau đầu cho quan niệm truyền thống về Thượng Đế. Những bản khoản tương tự về việc ý niệm truyền thống về Thượng Đế có thiếu sự mạch lạc hay không nằm ở gốc rễ của vấn đề về cái ác (xem *Vấn đề về cái ác*, trang 246).

minh, một cách tiên nghiệm và nhu là vấn đề tính tất yếu logic, rằng mọi phủ nhận sự hiện hữu của Thượng Đế đều không tránh khỏi mâu thuẫn, rằng chính ý niệm về Thượng Đế đã hàm ý sự hiện hữu của ngài. Như ta đã biết, hiểu ý nghĩa một khái niệm là ta biết có khái niệm ấy, chẳng hạn khi ta hiểu rằng hình vuông có bốn cạnh nghĩa là ta biết có cái hình vuông bốn cạnh; theo cách tương tự, Anselm cho rằng việc hiểu khái niệm về Thượng Đế nghĩa là ta biết ngài tồn tại.

Những luận cứ phản bác bản thể học

Cũng như luận cứ vũ trụ học, luận cứ bản thể học thật ra là một họ luận cứ có chung ý niệm cốt lõi. Cả hai đều tham vọng như nhau, cùng ngụ ý chứng minh sự hiện hữu của Thượng Đế như một vấn đề tất yếu, nhưng chúng có làm được không? Tình hình phức tạp ở chỗ những phiên bản khác nhau của luận cứ này gặp phải những phản đối khác nhau. Thậm chí Anselm cũng đưa ra hai phiên bản riêng biệt – trong cùng một tác phẩm. Phiên bản đã được nhắc đến ở trên – sự trình bày đầu tiên của Anselm về luận cứ và phán đoán mẫu mực của nó – đang phơi mình trước hai mũi công kích có liên quan nhau.

Một trong những người chỉ trích Anselm sớm nhất là một người đương thời có tên Gaunilo, một thầy tu ở tu viện Marmoutier, Pháp. Gaunilo bản khoản rằng một luận cứ thuộc loại hình bản thể luận có thể dùng để chứng minh *bất kỳ thứ gì* tồn tại. Ví dụ của ông là một ốc đảo hoàn hảo, nhưng luận cứ này có thể áp dụng hiệu quả cho hạt điều ngon nhất, hay những thứ không tồn tại như tiên cá hay nhân mã. Rõ ràng nếu một dạng luận cứ có thể chứng minh sự tồn tại của những thứ không có thật thì nó có vấn đề nghiêm trọng. Để chống lại lối công kích này, phe bảo vệ luận cứ bản thể học phải giải thích tại sao Thượng Đế là một trường hợp đặc biệt, nó khác với hạt điều ở những khía cạnh thỏa đáng nào. Một số khẳng

khẳng rằng những phẩm chất hay “sự hoàn hảo” vĩ đại của Thượng Đế thật ra có thể đạt được (theo lý thuyết là có khả năng đạt mức độ cao nhất) theo cách mà những thuộc tính của món hạt điều tuyệt hảo không thể. Nếu Thượng Đế có thể làm được tất cả những gì ta có thể tin là làm được, thì theo logic, sự toàn năng của ngài lớn đến mức không thể vượt qua, trong khi với một hạt điều ngon thì người ta luôn có thể nghĩ ra một hạt khác ngon hơn. Vì vậy bản thân ý niệm về một hạt điều ngon nhất trong tâm tưởng là thiếu sự mạch lạc – đối lập với Thượng Đế, hữu thể vĩ đại nhất. Hệ quả tất yếu là nếu luận cú của Anselm đúng thì khái niệm của ông về Thượng Đế phải được hình thành một cách trọn vẹn từ những thuộc tính về nguyên tắc là có thể hoàn hảo. Mĩa mai thay, sự không tương thích rành rành giữa các thuộc tính rất giống nhau đó có nguy cơ làm cho bản thân khái niệm Thượng Đế trở nên thiếu mạch lạc, vì thế làm suy yếu mọi phiên bản luận cú bản thể học (xem trong khung trang 242).

Vấn đề của Gaulino là với tiểu xảo ngôn ngữ – điều ông nghi ngờ là Anselm thực ra đã định nghĩa để khiến Thượng Đế tồn tại. Kant cũng có mối bận tâm cơ bản giống như vậy, trên cơ sở đó ông tiến hành phê phán luận cú bản thể học trong *Phê phán lý tính thuần túy* (1781)⁽¹⁾. Luận cú phản bác của ông ngụ ý (nhưng ở Descartes, nó được phát biểu rõ ra một cách công nhiên) rằng hiện hữu là một thuộc tính hay thuộc từ có thể gán cho cái gì đó cũng giống như bất cứ cái gì khác. Luận điểm của Kant, được logic học trong thế kỷ 20 thuyết minh đầy đủ (xem *Nghịch lý người thợ cạo*, trang 160), đó là nói rằng Thượng Đế hiện hữu không chỉ là gán thuộc tính hiện hữu cho Thượng Đế (hay gán những thuộc tính như toàn năng và toàn tri), mà còn là khẳng định rằng quả thực có một trường hợp mà khái

1. Immanuel Kant. *Phê phán lý tính thuần túy*. Bùi Văn Nam Sơn dịch và chú giải. Hà Nội: Nxb. Văn học, 2014. (ND)

niệm đó có những thuộc tính như vậy; và giá trị chân lý của khẳng định này không bao giờ được xác định một cách tiên nghiệm mà không xét đến thực tế. Anselm và Descartes đều mắc phải lỗi logic, sự ngớ ngẩn này sẽ rõ ràng khi bạn xét đến một câu như “Những hạt điều có tồn tại thì ngon

hơn những hạt trong tưởng tượng”. Anselm đã có một bước nhảy không chính đáng từ khái niệm sang một ví dụ cụ thể của khái niệm đó: đầu tiên ông giả định sự hiện hữu là một thuộc tính mà một vật có thể có hoặc không; sau đó tuyên bố rằng có thuộc tính ấy thì tốt hơn là không có; và cuối cùng kết luận là Thượng Đế, với tư cách là hữu thể vĩ đại nhất có thể hình dung được, phải có thuộc tính hiện hữu. Nhưng toàn bộ hệ thống tinh xảo này đổ sập ngay lập tức nếu sự hiện hữu bị phủ nhận.

“Và hiển nhiên, khi sự vĩ đại nhất không thể tồn tại chỉ trong tâm tưởng: người ta có thể nhận thức để nó tồn tại trong thực tế, tức còn vĩ đại hơn.”

– Anselm xứ Canterbury, 1078.

Ý niệm đọng lại

**Hữu thể vĩ đại nhất có thể
hình dung được**

41. Vấn đề về cái ác

Nạn đói, giết người, động đất, bệnh dịch – tương lai của hàng triệu người đã tàn lụi, những sinh linh trẻ tuổi phải kết thúc trong vô nghĩa, trẻ em bị bỏ rơi trong mồ côi và không được bảo vệ, những cái chết đau đớn của người trẻ cũng như người già. Nếu có thể búng tay để chấm dứt hàng loạt nỗi khốn khổ này, hẳn bạn phải là một con quái vật không có trái tim nếu không làm điều đó. Nhưng có một hữu thể được cho là có thể gạt đi mọi nỗi thống khổ trong tích tắc, một hữu thể có quyền năng, tri thức và đạo đức vô hạn: Thượng Đế. Cái ác ở khắp mọi nơi, nhưng làm thế nào mà chúng vẫn tồn tại song song với một vị thần được định nghĩa là có khả năng chấm dứt chúng? Câu hỏi gai góc này là trọng tâm của “vấn đề về cái ác”.

Vào năm 1984, 5 triệu lượt và nạn đói ở Ethiopia, càng trầm trọng hơn do bất ổn chính trị, ước tính đã khiến cho hơn một triệu người bị đói đến chết.

Vấn đề về cái ác chắc chắn là thách thức lớn nhất đối với những ai muốn chúng ta tin vào Thượng Đế. Khi phải đối mặt với những tai ương tồi tệ, câu hỏi tự nhiên nhất sẽ là “Tại sao Thượng Đế để xảy ra chuyện này?”. Sự khó khăn trong việc tìm ra câu trả lời có lẽ là một thử thách nghiêm trọng đối với

MỐC THỜI GIAN

k. 375 TCN

Luận cứ thiết kế

k. 300 TCN

Vấn đề về cái ác

k. 400

Biện hộ cho tự do ý chí

lòng tin vào Thượng Đế của những nạn nhân hứng chịu khổ đau ấy.

Có phải Thượng Đế là vô tri, vô năng, độc ác hay không hiện hữu?

Vấn đề này nảy sinh như một hệ quả trực tiếp của những phẩm chất được gán cho Thượng Đế trong truyền thống Do Thái-Kitô giáo. Những thuộc tính ấy là thiết yếu cho quan niệm chuẩn mực về Thượng Đế, và người ta không thể loại bỏ hay chỉnh sửa phẩm chất nào mà không gây tổn hại nghiêm trọng đến quan niệm đó. Theo diễn giải của thần học truyền thống:

1. Thượng Đế là toàn tri: ngài biết tất cả những gì mà về mặt logic là có thể biết được.
2. Thượng Đế là toàn năng: ngài có thể làm bất cứ điều gì mà về mặt logic là có thể làm được.

Cái ác là gì?

Dù vấn đề này thường được gọi là "vấn đề về cái ác", thuật ngữ "cái ác" vẫn chưa hoàn toàn thích hợp. Trong ngữ cảnh này, từ "cái ác" có ý nghĩa rất rộng, ám chỉ toàn bộ những điều tồi tệ xảy ra với con người, mà xét một cách cực đoan, chúng quá tầm thường để được coi là cái ác theo cách hiểu thông thường. Nỗi đau và thống khổ ở đây là do cả con người và thiên nhiên gây ra. Người ta thường nói "cái ác đạo đức" để chỉ những nỗi thống khổ do những hành động phi đạo đức của con người (giết người, nói dối, v.v.) gây ra; "cái ác tự nhiên" để nói về nỗi khổ do những yếu tố nằm ngoài tầm kiểm soát của con người (thiên tai như động đất và bệnh dịch không phải do con người gây ra).

3. Thượng Đế là toàn thiện: ngài là sự thiện ý phổ quát và muốn làm bất cứ điều tốt nào xét về mặt khả thể là có thể được làm.

Cụ thể, khi bàn đến vấn đề về cái ác, những suy luận sau có thể được rút ra một cách hợp lý từ ba thuộc tính cơ bản trên:

4. Nếu Thượng Đế là toàn tri, ngài hoàn toàn ý thức được mọi nỗi đau và thống khổ đang xảy ra.
5. Nếu Thượng Đế là toàn năng, ngài có thể ngăn chặn mọi nỗi đau và thống khổ.
6. Nếu Thượng Đế là toàn thiện, ngài muốn ngăn chặn mọi nỗi đau và thống khổ.

Nếu mệnh đề 4 đến 6 đúng và nếu Thượng Đế tồn tại (như được định nghĩa ở mệnh đề 1 đến 3), ta có thể kết luận thế gian này sẽ không còn khổ đau, bởi Thượng Đế sẽ hành động theo khuynh hướng tự nhiên của mình và ngăn chặn nó. Nhưng, hiển nhiên, vẫn có nỗi đau hiện hữu, vậy ta phải kết luận rằng Thượng Đế không tồn tại, hoặc ngài không có ít nhất một thuộc tính đặt ra trong các mệnh đề từ 1 đến 3. Tóm lại, vấn đề về

Tháng 1 năm 2007, một bệnh nhân 7 tuổi tên Joshua DuRussel tại Michigan, Mỹ, đã qua đời chưa đầy một năm sau khi bác sĩ phát hiện ra một tế bào ung thư hiếm, không thể phẫu thuật đang dần phá hủy cuống não của cậu bé. Theo một giáo viên tại trường học, cậu bé, một cầu thủ bóng chày yêu động vật, "đã thật sự chịu đựng đau đớn, nhưng không bao giờ ngừng hy vọng hay than phiền".

Vào ngày 8 tháng 10 năm 2005 một trận động đất thảm khốc xảy ra tại vùng Kashmir do Pakistan kiểm soát, phá hủy vô số làng mạc và thị trấn. Con số thương vong chính thức khoảng 75.000 người; hơn 100.000 người khác bị thương và hơn 3 triệu người trở thành vô gia cư.

cái ác dường như hàm ý là Thượng Đế không biết chuyện đang xảy ra, không quan tâm, không thể làm được gì hay không tồn tại, điều mà những người theo thuyết hữu thần sẽ rất khó chấp nhận.

Tránh đạ

Cố gắng tránh kết luận mang tính phá hoại này thì phải làm yếu bộ phận nào đó của luận cứ trên. Các nhà khoa học Kitô giáo ủng hộ việc phủ nhận có một thứ hoàn toàn là cái ác. Việc này ngay lập tức giải quyết được vấn đề, nhưng liều thuốc này

Hai vấn đề về cái ác

Vấn đề về cái ác có hai dạng, dù có liên quan, nhưng khá tách biệt. Trong phiên bản logic (đã được trình bày sơ lược trong phần đầu của chương này), sự bất khả thi của việc cái ác tồn tại cùng Thượng Đế được chứng minh bằng một luận cứ diễn dịch: nó khẳng định rằng những đặc tính của Thượng Đế không nhất quán với sự hiện diện của cái ác, vì thế việc tin vào Thượng Đế thực ra là vô lý. Phiên bản dựa trên bằng chứng của vấn đề này, thực tế là một cách lật ngược lại luận cứ thiết kế (xem *Luận cứ thiết kế*, trang 228), sử dụng những câu chuyện bất tận về nỗi kinh hoàng trong thế giới để chứng minh sự sáng tạo của một vị thánh toàn năng, toàn thiện là bất khả thi. Phiên bản thứ hai này bớt tham vọng hơn phiên bản đầu tiên một cách đáng kể, chỉ nhấn mạnh rằng Thượng Đế khó có khả năng hiện hữu, nhưng vì thế mà nó khó bác bỏ Thượng Đế hơn. Phiên bản logic đã chính thức bị đánh bại bằng việc chứng minh Thượng Đế và ác quỷ cùng tồn tại là hoàn toàn khả thi, dù xác suất có thấp đến đâu. Phiên bản dựa trên bằng chứng đưa ra một thách thức lớn hơn với những người tin vào thần linh, buộc họ phải giải thích tại sao lại có cái thiện cao quý hơn dành cho con người hiện lên từ hàng loạt cái ác trên thế giới.

lại tỏ ra quá đáng đối với hầu hết mọi người. Còn loại bỏ một trong ba thuộc tính cơ bản được gán cho Thượng Đế (tức là giới hạn quyền năng, hiểu biết hay phẩm hạnh đạo đức của ngài) thì lại tai hại tới mức phần lớn người hữu thần sẽ khó lòng chấp nhận được, vì thế chiến lược thường gặp là cố gắng giải thích tại sao Thượng Đế (vẫn vẹn nguyên những thuộc tính trên) và cái ác có thể thật sự tồn tại cùng nhau. Những nỗ lực như thế thường dẫn đến việc công kích mệnh đề 6 bằng tuyên bố rằng có “những lý do đầy đủ về mặt đạo đức” giải thích tại sao không phải lúc nào Thượng Đế cũng chọn việc xóa bỏ khổ đau. Và làm cơ sở cho ý niệm này là một giả định sâu xa hơn rằng ở khía cạnh nào đó, vì lợi ích của chúng ta về lâu về dài, Thượng Đế nên đưa ra lựa chọn như vậy. Nói chung, cái ác xảy ra trong thế gian rớt cuộc là điều tốt: mọi sự sẽ tốt với con người hơn khi cái ác xảy ra hơn là khi nó không xảy ra.

Vậy chính xác đâu là những lợi ích lớn hơn có được từ khổ đau của con người? Có lẽ “biện hộ cho tự do ý chí” là lời đáp trả uy quyền nhất đối với vấn đề về cái ác, theo đó đau khổ trên trần thế là cái giá mà ta phải trả – và xứng đáng – cho sự tự do lựa chọn hành động của chúng ta (xem *Biện hộ cho tự do ý chí*, trang 252). Một ý niệm quan trọng khác là tính cách đạo đức và đức hạnh thực sự được trui rèn dưới cái đe đau khổ: chỉ bằng cách vượt qua nghịch cảnh, giúp đỡ những người bị áp bức, chống lại hung bạo v.v., giá trị đích thực của bậc thánh nhân hay anh hùng mới có thể tỏa sáng. Những nỗ lực lảng tránh vấn đề cái ác có xu hướng gặp khó khăn khi chúng cố giải thích phạm vi và sự phân bố tùy ý của những đau khổ mà con người phải gánh chịu. Chuyện những người vô tội phải chịu nhiều đau khổ nhất trong khi kẻ xấu lại vô sự thường xuyên xảy ra; mức độ đau khổ cũng thường không tỷ lệ một cách thỏa đáng với mục đích tội luyện phẩm chất của con người. Đối mặt với quá nhiều những nỗi thống khổ khủng khiếp, phương kế cuối cùng của người theo thuyết hữu thần có thể là cãi rằng

“Thượng Đế hành động theo phương cách bí nhiệm” – rằng loài người nhu nhược thật trơ trẽn và hỗn xược khi nghi ngờ mục đích và ý đồ của một vị thần toàn năng toàn tri. Quả thực, đây là sự viện dẫn tới đức tin – với người có đức tin thì họ sẽ cho rằng dẫn ra các lý do để giải thích cho những việc làm của ý chí thần linh là điều không hợp lý – và với tư cách ấy nó sẽ không ảnh hưởng đến những ai chưa bị thuyết phục.

Tháng 3 năm 2005, ở Florida, Mỹ, người ta tìm thấy thi thể đang phân hủy của một bé gái 9 tuổi tên Jessica Lunsford bị chôn trong một hố nhỏ. Bé chết do ngạt thở, sau khi bị bắt cóc và cưỡng hiếp vài tuần trước đó. Thủ phạm là John Couey, 46 tuổi.

Ý niệm động lại

**Tại sao Thượng Đế để xảy ra
những điều xấu xa?**

42. Biện hộ cho tự do ý chí

Sự hiện diện của cái ác trên thế giới đưa ra thách thức nghiêm trọng nhất đối với ý niệm rằng có một đấng toàn năng, toàn tri và toàn thiện. Nhưng các nhà hữu thần nói cái ác tồn tại bởi chúng ta tự đưa ra những lựa chọn của mình. Tự do ý chí của con người là một tặng phẩm của thần linh vô cùng quý giá, nhưng Thượng Đế không thể ban tặng món quà này cho con người mà không kèm theo nguy cơ ta lạm dụng nó. Do đó, Thượng Đế không thể chịu trách nhiệm cho những sự việc tồi tệ đang xảy ra, bởi đó là sai lầm của riêng chúng ta và ta không được căn cứ vào đó để nghi ngờ sự hiện hữu của Thượng Đế.

Sự tồn tại hiển nhiên của cái ác – những bi kịch khổ đau thường ngày vây quanh ta – gợi ý rằng nếu thật sự có một vị thần thì ngài còn lâu mới là hữu thể hoàn hảo được mô tả trong truyền thống Do Thái-Kitô giáo. Thay vào đó, ta nên giả định vị thần này không có khả năng hoặc không muốn ngăn chặn những việc xấu xảy ra hơn, và một vị thần như vậy còn không xứng đáng để ta kính trọng, chứ nói gì đến thờ phụng.

Những nỗ lực chặn đứng thách thức này cần phải chứng minh rằng thực tế có đủ lý do để một vị thần hoàn hảo về mặt đạo đức có thể vẫn để cho cái ác tồn

MỐC THỜI GIAN

k. 300 TCN

Vấn đề về cái ác

k. 400

Biện hộ cho tự do ý chí

1078

Lược sử bản thể học

tại. Một gợi ý có sức ảnh hưởng và phổ biến trong lịch sử là “biện hộ cho tự do ý chí”. Việc tự do đưa ra những lựa chọn của chính mình cho phép ta sống với những giá trị đạo đức hiện thực và bước vào một mối quan hệ tin yêu sâu sắc với Thượng Đế. Nhưng ta có thể sử dụng tự do của ta sai cách và đi đến những lựa chọn sai lầm. Đây là một sự mạo hiểm đáng để liều và là cái giá đáng phải trả, nhưng Thượng Đế không thể loại bỏ khả năng xảy ra suy đồi đạo đức mà không tước khỏi chúng ta một tặng phẩm cao quý hơn – năng lực hướng thiện. Dù sự biện hộ cho tự do ý chí đã tồn tại trong thời gian dài và luôn có sức hấp dẫn, nó vẫn phải đối mặt với một số vấn đề khó giải quyết.

Cái ác tự nhiên

Có lẽ khó khăn hiển nhiên nhất đe dọa sự biện hộ cho tự do ý chí là sự hiện hữu của cái ác tự nhiên. Kể cả khi ta chấp nhận

Trong văn hóa đại chúng

Trong bộ phim *Minority Report* (tạm dịch: *Bản báo cáo thiểu số*) năm 2002, diễn viên Tom Cruise đóng vai cảnh sát trưởng John Anderton tại đơn vị “ngăn ngừa tội phạm – pre-crime” tại sở cảnh sát Washington DC. Anderton bắt những tên sát nhân trước khi chúng thật sự gây án, bởi người ta tin rằng hành động gây án có thể được dự đoán với sự chính xác tuyệt đối. Khi bản thân Anderton bị buộc tội, anh ta trở thành kẻ bị truy nã, không thể tin rằng mình có khả năng giết người. Cuối cùng, việc buộc tội trước khi có án không còn được sử dụng và cùng với nó, chủ nghĩa tiền định khiến người xem giữ nguyên vẹn niềm tin vào ý chí tự do.

1670

1789

1976

Đức tin và lý trí

Các lý thuyết về trừng phạt

Đen đủi có phải điều xấu?

Ta có thật sự tự do?

Vấn đề về tự do ý chí bao gồm việc dung hòa cách ta quan niệm mình như là những tác nhân tự do, hoàn toàn kiểm soát được hành động của mình, cùng với lối hiểu theo quan điểm tất định luận về những hành động đó (và mọi điều khác) mà khoa học đã gợi ý. Nói theo cách đơn giản, ý niệm của thuyết tất định [hay thuyết tiền định] là mọi sự kiện đều có một nguyên nhân tiên nghiệm; mọi trạng thái của thế giới đòi hỏi phải có hoặc được quy định bởi một trạng thái có trước, bản thân trạng thái này là kết quả của một chuỗi các trạng thái trước nữa. Nhưng nếu tất cả hành động và lựa chọn của chúng ta cũng được quy định theo cách này, bởi một loạt những sự kiện chạy dài vô tận về quá khứ, đến thời điểm trước cả khi ta được sinh ra, làm sao ta có thể được coi là tác giả đích thực của những lựa chọn và hành động đó nữa? Và ta chịu trách nhiệm về những việc đó như thế nào?

Toàn bộ ý niệm về hành động tự do, cùng với nó vị thế của chúng ta với tư cách là các hữu thể đạo đức, xem ra đang bị thuyết tiền định đe dọa. Đây là vấn đề có ý nghĩa sâu sắc, nó đã gây rất nhiều phản ứng triết học. Trong đó có những tuyến chính như sau:

- **Các nhà tất định luận cứng** cho rằng thuyết tất định là đúng và không tương thích với tự do ý chí. Hành động của chúng ta được xác định theo quan hệ nhân quả và quan điểm cho rằng ta tự do, với ý nghĩa là ta có thể hành động khác đi, chỉ là ảo tưởng. Những chỉ trích cũng như khen ngợi về đạo đức, theo quan điểm thông thường, đều không thích đáng.

rằng tự do ý chí là một tài sản quý giá đến mức ta đáng đánh đổi với cái ác đạo đức – những điều tồi tệ và độc ác do con người gây ra khi họ dùng tự do của mình đưa ra lựa chọn sai lầm – ta nên hiểu như thế nào về cái ác tự nhiên? Việc Thượng Đế loại bỏ virus HIV, bệnh trĩ, muỗi, lũ quét và động đất sẽ hủy hoại và triệt tiêu ý chí tự do của chúng ta như thế nào? Sự nghiêm trọng của vấn đề này được minh họa bằng một số hồi đáp thần

- **Các nhà tất định luận mềm** chấp nhận thuyết tất định đúng nhưng phủ nhận nó không tương thích với tự do ý chí. Việc ta có thể hành động khác đi nếu ta chọn như vậy đã đưa ra một ý niệm thỏa đáng về tự do của hành động. Việc lựa chọn được xác định theo quan hệ nhân quả cũng không phù hợp; điểm quan trọng là nó không bị bắt ép hay đối lập với mong muốn của ta. Theo cách hiểu này, một hành động tự do có thể được đánh giá qua tiêu chuẩn đạo đức.
- **Các nhà tự do ý chí luận** đồng ý rằng thuyết tất định không tương thích với tự do ý chí, do đó bác bỏ thuyết quyết định. Tuyên bố của nhà tất định luận mềm rằng lẽ ra ta có thể hành động khác đi nếu ta chọn lựa là lời tuyên bố rỗng tuếch, vì tự thân việc không lựa chọn gì cả đã được quy định theo quan hệ nhân quả rồi (hay sẽ như vậy nếu thuyết tất định là đúng). Do đó, những nhà tự do ý chí luận cho rằng lựa chọn và hành động của chúng ta không được định trước. Vấn đề đặt ra với các nhà tự do ý chí luận là việc giải thích tại sao một hành động có thể xảy ra không theo chủ định – cụ thể, tại sao một hành động chưa xảy ra có thể tránh được sự ngẫu nhiên, bởi sự ngẫu nhiên cũng có hại cho ý niệm trách nhiệm đạo đức không kém gì thuyết tất định. Ở đây có sự nghi ngại về một lỗ hổng quan trọng trong trung tâm của thuyết tự do ý chí; rằng thuyết này đã vứt bỏ những lý giải khác về hành động của con người và thuần túy dùng sơn đen vẽ nên một cái hộp đen to đùng những chỗ hổng đó.

học: rằng thiên tai, bệnh dịch, côn trùng và những điều tương tự thực ra là hành động của ác quỷ và những thiên thần sa ngã; hay những nỗi đau đó là hình phạt “công bằng” của Thượng Đế dành cho tội lỗi nguyên thủy của Adam và Eve trong Vườn Địa đàng. Cách diễn giải thứ hai lại quy tất cả cái ác tự nhiên về trường hợp đầu tiên của cái ác đạo đức và do đó bảo vệ Thượng Đế khỏi mọi buộc tội. Lối giải thích này có vẻ không thuyết

phục. Chẳng phải Thượng Đế đã bắt công ghê gớm khi trừng phạt con cháu hàng nghìn (nghìn-nghìn...) đời sau của hai kẻ mắc tội? Và tại sao việc này lại tốt cho những con người đã bị phán xét bởi tội lỗi của tổ tiên (rất xa) để đổi lấy tự do ý chí?

Đặt vấn đề về cái ác tự nhiên sang một bên, sự biện hộ cho tự do ý chí không tránh khỏi việc lao vào một cơn bão triết học nghiêm trọng dưới dạng vấn đề về tự do ý chí. Sự biện hộ này giả định khả năng lựa chọn của chúng ta hoàn toàn tự do theo ý nghĩa đầy đủ nhất: khi ta quyết định làm một việc gì đó, quyết định của ta không do bất kỳ yếu tố bên ngoài nào xác định hoặc gây ra; khả năng làm điều đó khác đi hoàn toàn phụ thuộc vào chúng ta. Cách lý giải gọi là “tự do chủ nghĩa” về tự do ý chí này phù hợp với nhận thức thông thường của chúng ta về những việc xảy ra khi ta hành động và lựa chọn, nhưng nhiều triết gia cảm thấy việc duy trì tự do ý chí dù có thuyết tất định thực ra là bất khả thi (xem trong khung dưới đây). Và tất

Lý thuyết lượng tử sẵn sàng giải cứu?

Hầu hết các triết gia đều cho rằng khó có thể bác bỏ quan điểm của thuyết tất định, vì vậy họ chấp nhận tự do ý chí chỉ là ảo tưởng hoặc dùng cảm xoay xở tìm cách thỏa hiệp. Cùng lúc đó, những nỗ lực của những nhà tự do ý chí luận trong việc giải thích tại sao các sự kiện xảy ra không có nguyên nhân, hay bất định, có xu hướng mang tính *khó đoán định trước* hoặc thuần túy kỳ quặc. Nhưng liệu cơ học lượng tử có giúp được thuyết tự do ý chí? Theo lý thuyết lượng tử, các sự kiện ở cấp độ hạ nguyên tử đều bất định – thuần túy ngẫu nhiên và “cứ thế xảy ra thôi”. Điều này có mang lại một phương cách để tránh né thuyết tất định? Không hẳn. Bản chất của tính bất định lượng tử là sự ngẫu nhiên, vì thế ý niệm rằng hành động và lựa chọn của ta ở cấp độ sâu nào đó cũng ngẫu nhiên chẳng cứu vãn được ý niệm về trách nhiệm đạo đức.

nhiên, nếu lý giải tự do chủ nghĩa vốn là nền móng cho biện hộ ý chí tự do không bền vững, bản thân biện hộ này sẽ lập tức sụp đổ cùng với thuyết tự do đó.

Ý niệm động lại

Tự do làm sai

43. Đức tin và lý trí

Dù gần đây một số nỗ lực phi thường đã cố khôi lại các luận cứ truyền thống về sự hiện hữu của Thượng Đế, hầu hết các triết gia hần sẽ đồng ý rằng những luận cứ ấy nằm ngoài khả năng phục hồi. Tuy nhiên, đa số những người tin vào tôn giáo sẽ không băn khoăn gì với kết luận này. Niềm tin của họ không dựa vào các luận cứ đó và chắc chắn không bị lung lay nếu chúng bị bác bỏ.

Với họ, những tiêu chuẩn thông thường về diễn ngôn lý tính là không phù hợp với vấn đề tôn giáo. Những nghiên cứu và lý luận triết học trừu tượng ngay từ ban đầu đã không dẫn họ đến niềm tin và cũng sẽ không thuyết phục họ từ bỏ niềm tin ấy. Họ tuyên bố rằng thật ngớ ngẩn khi nghĩ những nỗ lực tri thức của chúng ta có thể khiến những mục đích của Thượng Đế trở nên minh bạch hay sáng tỏ. Niềm tin vào Thượng Đế, cuối cùng, là vấn đề đức tin chứ không phải lý trí.

Đức tin có thể mù quáng, nhưng đây không đơn giản là một vấn đề “cứ thế mà tin thôi”. Những người coi niềm tin cao hơn lý trí, còn gọi là “các nhà tín

MỐC THỜI GIAN

k. 375 TCN

Thuyết điều lệnh thần linh

k. 300 TCN

Vấn đề về cái ác

ngưỡng luận”, cho rằng niềm tin là một con đường thay thế dẫn đến chân lý; và trong trường hợp niềm tin tôn giáo, đó là con đường đúng đắn. Tuy nhiên, trạng thái xác tín nào đó, đạt được hoàn toàn qua hành động của Thượng Đế đối với tâm hồn, lại đòi hỏi một hành vi tự nguyện và có cân nhắc của ý chí như một phần của đức tin; đức tin cần phải có một bước nhảy, nhưng đây không phải một bước nhảy trong tâm tối. Ngược lại, các triết gia, muốn đưa ra một đánh giá lý tính về những luận cứ khả hữu để hỗ trợ cho niềm tin tôn giáo: sàng lọc, cân đo những bằng chứng và đưa ra kết luận dựa trên cơ sở đó. Người theo tín ngưỡng luận và các triết gia dường như đang tham gia vào những công việc khác nhau về bản chất. Rõ ràng, giữa hai bên có rất ít hoặc không có điểm chung, vậy có triển vọng nào cho sự đồng thuận hay thỏa hiệp không?

Bảng quyết toán đức tin

Đối với những người theo tín ngưỡng luận, việc niềm tin tôn giáo không thể được biện hộ một cách đầy đủ trên nền tảng lý trí lại trở thành một lời gửi gắm tích cực. Nếu một con đường (hoàn toàn) lý tính được mở ra, người ta sẽ không cần đến đức tin nữa, nhưng bởi lý trí không thể đưa ra biện minh nên đức tin xuất hiện để lấp lỗ hổng. Hành vi ý chí cần thiết đối với người tín hữu tăng giá trị đạo đức cho việc sở đắc đức tin; và lòng mộ đạo không nghi ngờ đối tượng được tôn thờ của nó, một sự mộ đạo đơn giản và thành thật. Đức tin có một số điểm hấp dẫn hiển nhiên: cuộc đời có một ý nghĩa rõ ràng, có sự khuấy khỏa

Abraham và Isaac

Khoảng cách không thể vượt qua giữa đức tin và lý trí được minh họa trong câu chuyện về Abraham và Isaac được kể trong Kinh Thánh. Abraham được khắc họa như một ví dụ tiêu biểu và chuẩn mực về đức tin tôn giáo bởi lòng nhiệt thành vô điều kiện khi tuân theo mệnh lệnh của Thượng Đế, thậm chí đến mức hy sinh chính con trai mình, Isaac. Tuy nhiên, khi tách khỏi bối cảnh tôn giáo và xét dưới góc độ lý trí, dường như Abraham hành xử như một kẻ loạn trí. Mọi cách hiểu khác về tình huống đó đều đáng ưu ái và hợp lý hơn lựa chọn của ông ta (liệu tôi có điên không / có nghe nhầm không / Thượng Đế đang thử thách tôi ư / có phải một con quỷ đang giả làm Thượng Đế / tôi có thể nhận mệnh lệnh này dưới dạng văn bản không?), vì thế hành động của ông hoàn toàn không thể hiểu nổi đối với những người không có đức tin và có xu hướng lý trí.

cho những khổ não trong cuộc sống, tín đồ được an ủi khi biết có điều gì đó tốt đẹp hơn đang chờ đợi sau cái chết, v.v. Niềm tin tôn giáo rõ ràng giải đáp được nhiều nhu cầu và mối bận tâm căn bản, nguyên thủy của loài người; không thể phủ nhận việc nhiều người đã tiến bộ, thậm chí đã lột xác khi đưa đạo vào đời mình. Cùng với đó, những biểu tượng và chi tiết của tôn giáo đã mang lại nguồn cảm hứng vô tận cho nghệ thuật và làm giàu thêm văn hóa.

Nhiều điểm của đức tin được những người theo tín ngưỡng luận đặt vào cột ghi nợ đã bị triết gia vô thần chuyển sang cột ghi có. Một trong những nguyên tắc quý giá nhất của chủ nghĩa tự do thế tục được J. S. Mill đặt ra là tự do tư tưởng

“Người nào bắt đầu bằng việc yêu Kitô giáo hơn yêu chân lý, người ấy sẽ đi đến việc yêu giáo phái hay Giáo hội của mình hơn yêu Kitô giáo, và cuối cùng yêu bản thân mình hơn yêu mọi sự.”

– Samuel Taylor Coleridge, 1825.

và tự do biểu đạt ý kiến, chặt vật tồn tại cùng thói quen đồng thuận không phê phán vốn được ca ngợi ở những tín đồ sùng đạo (xem trong khung trang 262). Những người sùng đạo tôn vinh lòng thành mù quáng sẽ dễ dàng bị người không có đức tin coi là mê muội và nhẹ dạ cả tin. Việc sẵn sàng chấp nhận uy quyền có thể khiến người ta gục ngã dưới sự ảnh hưởng của những tông phái hay giáo phái bất thiện, và đôi khi trở thành cuồng tín và mê muội. Việc đặt đức tin vào kẻ khác là đáng ngưỡng mộ miễn sao bản thân những kẻ đó là đáng ngưỡng

Ván cược của Pascal

Giả sử ta cảm thấy bằng chứng về sự hiện hữu của Thượng Đế đơn giản là thiếu thuyết phục. Ta nên làm gì? Ta có thể tin hoặc không tin Thượng Đế. Nếu ta chọn tin và ta đúng (tức là Thượng Đế tồn tại), ta có được sự chân phúc vĩnh cửu; và nếu ta sai thì gần như ta không mất gì cả. Mặt khác, nếu ta chọn không tin và ta đúng (tức là Thượng Đế không tồn tại), ta không mất gì và cũng chẳng được gì nhiều; nhưng nếu ta sai, tổn thất sẽ rất lớn – ít nhất, ta đã bỏ mất cơ hội có được sự chân phúc vĩnh cửu, tệ nhất là phải chịu sự nguyên rủa muôn đời. Thắng thì được nhiều, thua lại chẳng mất gì: cho nên chỉ có kẻ ngốc mới không tin vào sự hiện hữu của Thượng Đế. Luận cứ khéo léo này về việc tin vào Thượng Đế, còn được gọi là ván cược của Pascal, được Blaise Pascal đưa ra trong tác phẩm *Pensées* (tạm dịch: *Những suy tưởng*) của mình vào năm 1670: thông minh, nhưng có lẽ không hoàn mỹ. Một vấn đề hiển nhiên ở đây là luận cứ yêu cầu ta *quyết định* tin vào cái gì, mà đây không phải cách ta tin. Thế nhưng, tệ hơn, sự thúc đẩy đằng sau ván cược ngay từ đầu là việc ta không có đủ thông tin về Thượng Đế để mà tiếp tục, tuy nhiên đặt cược đúng hay không phụ thuộc vào việc có hiểu biết chi tiết về sở thích và sở ghét của Thượng Đế. Vậy chuyện gì sẽ xảy ra nếu Thượng Đế không quá bận tâm đến việc được tôn thờ nhưng lại cực ghét những người tính toán, chỉ đánh cược thuần túy vì lợi ích của bản thân?

**“Hãy cùng cân đo
điều được và mất khi
đặt cược vào sự hiện hữu
của Thượng Đế. Hãy cùng
ước đoán hai khả năng này.
Nếu bạn đúng, bạn được tất.
Nếu sai, bạn chẳng mất gì.
Cho nên, người đặt cược sẽ
chẳng ngần ngại chút nào
mà đặt cửa cho sự hiện hữu
của Thượng Đế.”**

– Blaise Pascal, 1670.

mộ. Khi lý trí bị chặn lại, đủ loại hành vi quá khích có thể nhanh chóng thế vào chỗ của nó; và thật khó phủ nhận rằng tại những thời điểm nhất định và trong những tôn giáo nhất định, ý thức và lòng thương cảm hoàn toàn biến mất và thay vào đó là sự cố chấp, mù quáng, kỳ thị giới tính và những điều tệ hơn thế.

Vậy là ta đã tạo ra một bảng quyết toán với đầy đủ các khoản ghi nợ và ghi có

J. S. Mill bàn về tự do trí tuệ

Trong cuốn sách *Bàn về tự do*⁽¹⁾ năm 1859 của mình, trong một biện hộ mạnh mẽ cho tự do ngôn luận và tự do biểu đạt ý kiến, John Stuart Mill cảnh báo về những nguy cơ của một nền văn hóa bị đàn áp về mặt tri thức, trong đó việc nghi vấn và phản biện một quan điểm đã được thừa nhận bị ngăn cản và “những trí thức sôi nổi và tâm huyết nhất” không dám “suy tư tự do và dũng cảm về những chủ đề cao cả”.

Sự phát triển tinh thần bị gò bó và lý luận bị dọa nạt, bản thân chân lý có cội rễ yếu ớt: “ý kiến đúng được giữ trong lòng... như một định kiến, một niềm tin không phụ thuộc vào luận cứ chứng minh hay chống lại nó – sẽ không phải là cách thức duy trì chân lý của một hữu thể có lý trí... Chân lý được duy trì như vậy chỉ là một thành kiến, nhiều nhất là tình cờ trùng hợp với những lời lẽ phát ngôn ra chân lý.”

1. John Stuart Mill. *Bàn về tự do*. Nguyễn Văn Trọng dịch. Nxb. Tri thức, Hà Nội, 2005. (ND)

cho mỗi bên, và thường thì tài sản ở bên này lại sẽ hóa ra nợ nần ở bên kia. Trong phạm vi những phương pháp kế toán khác nhau đã được sử dụng, bản thân các tài khoản là vô nghĩa và đây thường là ấn tượng không đối khi những tín đồ và

người bất tín tranh luận với nhau. Họ thường nói về những mục đích đối lập, không thể tạo nên bất kỳ điểm chung nào và chẳng đụng chạm gì nhau. Những người vô thần chứng minh đức tin là phi lý trí để thỏa mãn bản thân họ; những tín đồ coi những bằng chứng giả định đó là không thích đáng và khá lạc đề. Cuối cùng, đức tin là phi lý trí hay phản lý trí; nó hãnh diện và ngang ngược tự đặt mình vào vị trí đối lập với lý trí, và theo một khía cạnh nào đó, đây chính là điểm mấu chốt của đức tin.

**“Tôi tin,
vì thế tôi hiểu.”**

– Thánh Augustine thành Hippo,
k. 400.

Ý niệm động lại

Bước nhảy của đức tin

44. Tự do khẳng định và tự do phủ định

Tự do là một trong những điều mà hầu hết mọi người đều đồng tình. Đó là một vấn đề quan trọng, một điều tốt đẹp và là một trong những lý tưởng chính trị hệ trọng nhất – có lẽ chính là thứ hệ trọng nhất. Tự do cũng là một trong những điều hầu hết mọi người đều bất đồng. Ta nên có bao nhiêu tự do? Liệu có cần giới hạn để tự do phát triển? Tự do của bạn sẽ được thỏa hiệp với tự do của tôi như thế nào nếu hai việc này mâu thuẫn?

Dù đã đủ rắc rối, thảo luận về tự do không thể tiến triển xa hơn do bị ngăn cản bởi sự bất đồng cơ bản về bản chất của tự do. Có một hoài nghi ẩn giấu rằng “nó” có thể không hoàn toàn là nó – từ “tự do” không chỉ có nhiều lớp nghĩa mà còn có thể ám chỉ một số khái niệm nếu có liên quan thì vẫn khá tách biệt. Ta mang ơn triết gia vĩ đại của thế kỷ 20, Isaiah Berlin, vì đã rọi sáng vào cảnh huống mù mờ này. Trọng tâm tranh luận của ông về tự do là một phân định rõ ràng giữa tự do khẳng định và tự do phủ định.

MỐC THỜI GIAN

k. 1260

Làm và không làm

1953

Con bọ trong hộp

Hai khái niệm về tự do

George đang ngồi cùng một cốc rượu brandy đặt trước mặt. Không có ai chìa súng vào đầu bắt anh ta uống. Không có sự ép buộc và không có cản trở – chẳng có gì bắt anh ta uống và cũng chẳng có gì ngăn anh ta không uống. Anh ta tự do làm điều mình muốn. Nhưng George là một con sâu rượu. Anh ta biết uống rượu có hại, thậm chí sẽ giết chết mình. Anh ta có thể mất bạn bè, gia đình, con cái, công việc, phẩm giá, lòng tự trọng, v.v., nhưng anh ta không thể dừng lại. Run rẩy, anh ta với tay cầm lấy cốc rượu và đưa lên môi.

Ở đây có hai dạng tự do rất khác nhau. Ta thường cho rằng tự do tức là không có hạn chế hay ép buộc từ bên ngoài: bạn tự do khi không có trở ngại nào ngăn bạn làm điều bạn muốn. Berlin gọi đây là “tự do phủ định”: nó phủ định bởi nó được định nghĩa bằng thứ vắng mặt, tức bất kỳ dạng ép buộc hay can thiệp nào từ bên ngoài. Theo nghĩa đó, tay bợm rượu George hoàn toàn tự do. Nhưng George không thể ngừng uống. Anh ta buộc phải uống, thậm chí dù anh ta biết mình sẽ được lợi nhiều hơn nếu không làm như vậy. Anh ta không hoàn toàn làm chủ bản thân và số phận của George không hoàn toàn do anh ta định đoạt. Trong chừng mực là George bị dẫn dắt đến chỗ uống rượu thì anh ta không có lựa chọn và không tự do. George thiếu cái mà Berlin gọi là “tự do khẳng định” – khẳng định vì nó được định nghĩa bằng thứ cần hiện diện trong một tác nhân (tự kiểm soát, tự chủ, khả năng hành động theo những điều được lý trí

1959

1971

Tự do khẳng định và tự do phủ định

Nguyên tắc khác biệt

đánh giá là tốt nhất cho bản thân). Theo nghĩa này, George rõ ràng không hề tự do.

Tự do phủ định

Theo nghĩa phủ định của Berlin, ta tự do khi không có ai can thiệp vào khả năng hành động theo ý muốn của ta. Nhưng để thực hiện sự tự do của mình, ta sẽ không tránh khỏi giẫm lên chân người khác. Khi thực hiện quyền tự do hát âm ỉ trong phòng tắm, tôi đã phủ nhận quyền tự do tận hưởng một buổi tối yên tĩnh của bạn. Không ai được hưởng tự do vô hạn mà không xâm phạm tự do của người khác, vì thế khi con người cùng chung sống trong xã hội, họ cần thỏa hiệp ở một mức nhất định.

Lập trường của những nhà tự do cổ điển được định nghĩa bởi cái gọi là “nguyên tắc gây hại”. Diễn giải nổi tiếng nhất về nguyên tắc này là của triết gia thời Victoria, J. S. Mill trong cuốn *Bàn về tự do* của ông. Nó quy định rằng cá nhân nên được phép hành động tùy ý miễn là không gây hại cho người khác; chỉ khi thiệt hại xảy ra thì xã hội mới có lý do chính đáng để đặt ra giới hạn. Theo đó, ta có thể định nghĩa lĩnh vực của tự do riêng tư là bất khả xâm phạm và miễn nhiệm với can

thiệp và quyền lực bên ngoài. Trong không gian ấy, cá nhân được phép thỏa mãn sở thích và thiên hướng cá nhân mà không bị cản trở; và xét về mặt chính trị, họ tự do thực hiện những quyền tự do bất khả xâm phạm: tự do ngôn luận, tự do kết giao, tự do lương tâm, v.v.

Dù cách hiểu phủ định về tự do được các nhà tự do chủ

“Chủ thể – một người hoặc một nhóm người – được hoặc nên được phép tự do làm hoặc trở thành những gì họ có thể làm hoặc trở thành, mà không bị những người khác can thiệp.”

– Isaiah Berlin, 1959.

nghĩa tán thành nói chung là quan điểm chủ đạo, ít nhất là ở các nước phương Tây, nó vẫn có một số vấn đề gai góc. Cụ thể, ta có thể thắc mắc liệu tự do của một người không có khả năng hay nguồn lực để làm những điều anh ta được “tự do” làm có thật sự xứng với tên gọi “tự do”. Mặt tối này của tự do cho phép mọi công dân Mỹ tự do trở thành tổng thống. Đúng, không có rào cản pháp luật hay thể chế ngăn nên mọi công dân được tự do làm như vậy. Nhưng thực tế, nhiều người thực sự bị chặn lại bởi họ thiếu những nguồn lực cần thiết như tiền, học vấn và địa vị xã hội. Nói chung, họ thiếu tự do *thực chất* để thực hiện những quyền họ có *trên danh nghĩa*. Nhưng trong quá trình khắc phục những khiếm khuyết đó để biến tự do danh nghĩa thành tự do thực chất thật sự, những nhà tự do chủ nghĩa có tư duy xã hội có thể phải tán thành những hình thức can thiệp của chính quyền dường như phù hợp với cách diễn giải khẳng định về tự do hơn.

Tự do khẳng định

Trong khi tự do phủ định là thoát ly *khỏi* can thiệp bên ngoài, tự do khẳng định thường được mô tả là tự do đạt được những kết quả nhất định; như một hình thức trao quyền cho phép một cá nhân phát huy hết tiềm năng của mình, đạt được một mục tiêu cụ thể về nhận thức bản thân, đạt đến trạng thái tự chủ cá nhân và làm chủ bản thân. Với một nhận thức chính trị rộng hơn, tự do theo nghĩa khẳng định này được coi là giải phóng mình ra khỏi những áp lực xã hội và văn hóa, nếu không sẽ ngăn cản quá trình tiến đến nhận thức bản thân.

Nếu tự do phủ định về bản chất là mối liên hệ giữa những cá nhân, tồn tại như mối quan hệ giữa người với người thì ngược lại, tự do khẳng định lại ở trong mỗi người – một điều phát triển và được nuôi dưỡng trong mỗi cá nhân. Cũng giống như bên trong tay bọm rượu George có sự mâu thuẫn giữa

Lạm dụng tự do

"Ôi tự do! tội ác nào xảy ra cũng đều nhân danh tự do!" Madame Roland đã kêu lên như vậy trước khi bị xử tử hình vào năm 1793. Nhưng sự tàn bạo và cực đoan của Cách mạng Pháp chỉ là một ví dụ cho những nỗi kinh hãi đã được gây ra nhân danh tự do – đặc biệt là tự do thuộc loại khẳng định. Hoài nghi sâu sắc của Isaiah Berlin về tự do khẳng định được nhen nhóm bởi những tội ác trong thế kỷ 20, đặc biệt là của Stalin. Vấn đề này xuất phát từ một niềm tin – hay sự suy đồi của kẻ cải cách xã hội – rằng chỉ có một đường lối đúng đắn duy nhất cho xã hội, liều thuốc duy nhất để chữa trị những thói xấu trong xã hội. Berlin phản đối lại quan điểm này, bản thân ông là một người ủng hộ nhiệt thành của thuyết đa nguyên trong giá trị nhân văn. Ông cho rằng cái thiện có nhiều hình thái, khác biệt và không tương thích, và con người phải đưa ra những lựa chọn quyết liệt từ số đó. Sự gán bó không thành kiến của ông đối với tự do phủ định được củng cố bằng quan điểm cho rằng dạng tự do này nuôi dưỡng môi trường thuận lợi nhất, trong đó mọi người có thể kiểm soát và định hình cuộc sống của mình bằng những lựa chọn như thế.

phần lý trí với ham muốn trần tục hơn, nhìn chung khái niệm tự do khẳng định giả định có tồn tại sự phân chia cái tôi thành những phần cao cấp và hạ cấp. Việc đạt được tự do được đánh dấu bằng chiến thắng của cái tôi cao cấp, được ưa chuộng hơn (về mặt đạo đức, lý trí).

Chính một phần khái niệm về cái tôi bị phân đôi này, điều mà Berlin cho là đã ẩn trong lý giải chủ động về tự do, đã khiến ông cảnh giác. Quay lại với George: phần hiểu đúng những lợi ích tốt đẹp nhất của anh ta được cho là cái tôi cao cấp, lý trí hơn. Nếu không thể tự mình khuyến khích phần cái tôi này chiếm ưu thế, có lẽ anh ta sẽ cần sự trợ giúp từ bên ngoài – từ những người khôn ngoan hơn và có khả năng thấy rõ việc anh ta nên làm. Từ đây, ta dễ dàng cảm thấy việc tách rời George và chai brandy

của anh ta là việc đúng đắn. Berlin sợ rằng những gì xảy ra với George cũng sẽ xảy ra với nhà nước: tiến lên dưới ngọn cờ tự do (khẳng định), chính phủ trở nên chuyên chế, đặt ra một mục tiêu cụ thể cho xã hội; ưu tiên một cách sống nhất định cho những công dân của mình; quyết định người dân nên mong muốn gì mà không xét đến mong muốn thực của họ (xem trong khung trang 268).

“Điều khiến con người, thúc đẩy họ hướng đến những mục tiêu mà bạn – nhà cải cách xã hội – thấy, nhưng họ có thể không thấy, là phủ nhận bản chất con người của họ, là đối xử với họ như đồ vật không có ý chí cá nhân, và vì thế hạ thấp phẩm giá của họ.”

– Isaiah Berlin, 1959.

Ý niệm động lại

Các tự do bị phân chia

45. Nguyên tắc khác biệt

Động lực học của xã hội loài người là vô cùng phức tạp, nhưng hợp lý khi giả định rằng, nhìn chung, những xã hội công bằng là ổn định và bền vững hơn những xã hội bất công. Những thành viên của một xã hội phải tin rằng nói chung, việc tuân thủ những quy tắc gắn kết và duy trì các thể chế xã hội là công bằng. Vậy thì những gánh nặng và phúc lợi của một xã hội nên được phân chia cho những thành viên như thế nào cho công bằng?

Ta có thể cho rằng hình thức phân chia của cải xã hội duy nhất thực sự công minh là chia đều cho mọi thành viên. Tuy nhiên, sự bình đẳng (equality) có thể mang nhiều nghĩa khác nhau. Có phải ý của ta là bình đẳng về kết quả, tức là mọi người được chia những phần của cải và phúc lợi xã hội bằng nhau và phải gánh trách nhiệm như nhau? Nhưng một số người có đôi vai rộng và khỏe hơn những người khác; và nhìn chung, toàn thể xã hội có thể hưởng lợi từ những nỗ lực lớn hơn mà một số thành viên của xã hội có khả năng mang lại. Nếu người ta sẵn lòng cố gắng nhiều hơn, chẳng phải sẽ hợp lý khi họ

MỐC THỜI GIAN

1651

Leviathan

1971

Nguyên tắc khác biệt

có nhiều quyền lợi hơn? Mặt khác, những người có nhiều tài năng bẩm sinh hơn có thể không tận dụng hết năng lực của mình và toàn xã hội sẽ chịu thiệt. Vậy có lẽ điều quan trọng là bình đẳng về *cơ hội*, tức là mọi người trong xã hội có những cơ hội như nhau để thành công, thậm chí dù một số người tận dụng được cơ hội đó tốt hơn người khác và tích lũy nhiều lợi ích hơn.

Thuyết Rawls và thuyết công lợi

Hầu hết động lực của công bằng theo Rawls đến từ sự đối lập của nó với cách tiếp cận của thuyết công lợi cổ điển về cùng vấn đề (xem *Cỗ máy trái nghiệm*, trang 102). Từ viễn tượng của thuyết công lợi, lượng bất bình đẳng nào cũng là thỏa đáng miễn là nó tạo ra thêm lợi ích (ví dụ như hạnh phúc). Vì vậy, ví dụ, lợi ích của số đông có thể bị hy sinh để đổi lấy một lợi ích to lớn của thiểu số; hay mất mát to lớn của thiểu số có thể là thỏa đáng khi nó tạo đủ lợi ích cho số đông. Cả hai khả năng này đều bị nguyên tắc khác biệt của Rawls, trong đó ngăn cấm việc hy sinh lợi ích của những người cùng khổ theo cách này, loại trừ. Một điểm đối lập quan trọng khác là những nhà công lợi không thiên vị khi xem xét lợi ích của tất cả mọi người; mỗi người đều phải đóng góp lợi ích của mình với lợi ích của người khác và tìm kiếm bất cứ kết quả nào mang lại lợi ích gia tăng cao nhất. Trái lại, những người theo thuyết Rawls, được đặt ở “vị trí nguyên thủy”, hành động một cách ích kỷ; chính sự kết hợp giữa vị kỷ và sự mù mờ về tương lai của họ trong xã hội dẫn đến sự đồng thuận cần trọng với nguyên tắc khác biệt này.

1974

Cỗ máy trái nghiệm
Thuyền cứu sinh Trái Đất

**“Xã hội nào đặt
bình đẳng – theo nghĩa
bình đẳng về kết quả –
lên trên tự do thì rốt cuộc
nó sẽ chẳng có bình đẳng
hay tự do gì hết.”**

– Milton Friedman, 1980.

Trong cuốn *A Theory of Justice* (tạm dịch: *Một lý thuyết về công bằng*) xuất bản năm 1971, triết gia người Mỹ John Rawls đã có một đóng góp có sức ảnh hưởng lớn đến cuộc tranh luận về công bằng và bình đẳng xã hội. Trọng tâm của lý thuyết là “nguyên tắc khác biệt”, theo đó bất bình đẳng trong xã hội chỉ được biện minh nếu chúng mang lại nhiều lợi ích cho những người khốn khổ nhất hơn là khi

“Nền kinh tế ngựa-và-chim-sẻ”

Nguyên tắc khác biệt của Rawls quy định sự bình đẳng trừ phi bất bình đẳng đem lại lợi ích cho tất cả mọi người, và vì thế không cho phép lợi ích của nhóm này phụ thuộc vào lợi ích của một nhóm khác. Tuy nhiên, nguyên tắc này không nói gì về những lợi ích tương đối của những người thụ hưởng khác nhau, vì thế một cải thiện rất nhỏ dành cho những người khốn khổ sẽ biện minh cho một sự suy sụp khổng lồ của những người vốn đang tận hưởng phần lớn lợi ích xã hội. Điều này đã khiến nguyên tắc bị những người không có cùng lập trường về bản chất có tính quân bình như Rawls trích dẫn. Vì thế, học thuyết của Rawls đôi khi được dùng để chứng thực cho cái gọi là “lý thuyết thẩm thấu” trong kinh tế học của Reagan và Thatcher vào những năm 1980. Lý thuyết này cho rằng việc giảm thuế cho người giàu sẽ dẫn đến gia tăng đầu tư và tăng trưởng kinh tế, từ đó được cho là sẽ cải thiện của cải của những người nghèo. Quan điểm này thường được nhà kinh tế học J. K. Galbraith miêu tả với một thái độ mỉa mai là “nền kinh tế ngựa-và-chim-sẻ”: “nếu bạn cho ngựa ăn đủ yến mạch, chúng sẽ để phần một ít cho bầy chim sẻ.”

những điều đó không tồn tại. Nguyên tắc của Rawls đã nhận được một lượng ý kiến phản biện rất lớn, cả ủng hộ và phản đối, và nó được trích dẫn (không phải lúc nào cũng theo những cách mà bản thân Rawls sẽ tán thành) để ủng hộ những lập trường của đủ loại ý thức hệ trong các khuynh hướng chính trị.

Đằng sau bức màn vô tri

Bất cứ quan niệm nào về công bằng xã hội đều bao hàm, hay ít nhất hàm ẩn, ý niệm về sự không thiên vị. Bất cứ gợi ý nào rằng các nguyên tắc và cấu trúc làm cơ sở cho hệ thống xã hội bị xô lệch về phía một nhóm cụ thể nào đó (một tầng lớp hay đẳng cấp xã hội, chủng hạn, hay một đảng chính trị) sẽ tự động biến hệ thống đó thành hệ thống bất công. Để diễn đạt ý tưởng về sự không thiên vị và để gắn nguyên tắc về công bằng của mình với sự công minh, Rawls đưa ra một thí nghiệm tư tưởng có nguồn gốc từ các thuyết khế ước xã hội của Hobbes và Rousseau (xem *Leviathan*, trang 276). Ta được yêu cầu hình dung bản thân đang ở trong một “vị trí nguyên thủy”, trong đó mọi lợi ích và bốn phạm cá nhân bị bỏ quên: “không ai biết chỗ đứng, tầng lớp hay địa vị của mình trong xã hội, và cũng không ai biết tài sản của mình trong cuộc phân chia tài sản và năng lực tự nhiên, như trí tuệ, sức mạnh và những điều tương tự.” Ta có thể tìm cách thúc đẩy lợi ích của bản thân, nhưng ta không biết lợi ích của mình nằm ở đâu, do đó việc cầu xin đặc ân bị loại bỏ. Vì không biết vị thế mà mình được gán cho trong xã hội ấy, ta buộc phải chọn cách an toàn và đảm bảo rằng không có nhóm nào chịu thiệt để đem lại lợi ích cho nhóm khác.

Khi ấy, trong một nghịch lý hết sức rõ ràng, sự không thiên vị là lựa chọn thuần lý và không thể tránh khỏi của các tác nhân vị kỷ ở vị trí nguyên thủy. Rawls khẳng định những cấu trúc và sắp xếp kinh tế xã hội chỉ có thể được coi là công bằng một cách rõ ràng nếu nó được đồng thuận đằng sau “bức màn vô tri”

“Nguyên tắc khác biệt là một quan niệm quân bình chủ nghĩa mạnh mẽ theo nghĩa nếu không có sự phân chia khiến cả hai tầng lớp có thêm lợi ích, thì nên chọn phân chia bình đẳng.”

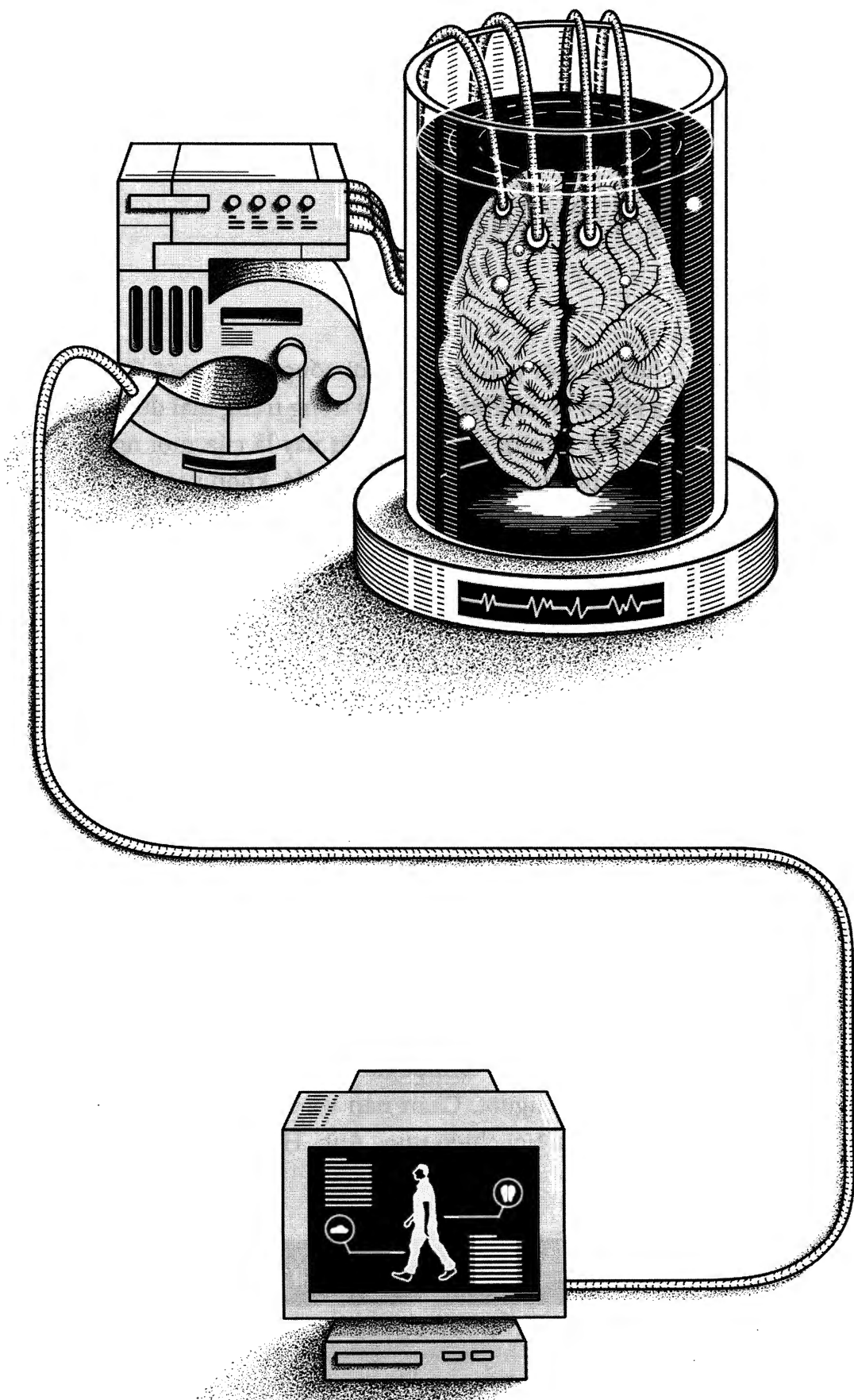
– John Rawls, 1971.

tưởng tượng này. Hơn nữa, bất cứ điều gì được đồng thuận trong những trường hợp như vậy chính là điều duy nhất mà những cá nhân hành động một cách lý trí và khôn ngoan có thể đồng tình. Và điều tốt đẹp, khôn ngoan nhất mà những người quyết định lý trí có thể làm để bảo vệ lợi ích tương lai (còn là một ẩn số) của chính mình là thực hiện nguyên tắc khác biệt.

Hệ quả tất yếu của nguyên tắc khác biệt – ý kiến cho rằng bất bình đẳng là chấp nhận được chỉ khi nó mang lại lợi ích cho những người nghèo khổ – là trong mọi trường hợp khác, bất bình đẳng là không thể chấp nhận được. Nói cách khác, các điều kiện của sự bình đẳng nên tồn tại, trừ những nơi mà nguyên tắc khác biệt chỉ ra sự bất bình đẳng là chấp nhận được. Do đó, ví dụ, những sắp xếp kinh tế nâng cao vị thế của người giàu một cách đáng kể nhưng bỏ ngỏ vị trí của người nghèo sẽ được coi là không công bằng. Người ta có thể vô tình sinh ra đã có tài năng thiên bẩm hơn nhiều người khác, nhưng họ chỉ nên tận hưởng một số lợi thế kinh tế hoặc xã hội dựa trên điều đó nếu việc họ làm như vậy khiến tình trạng của người nghèo khổ được cải thiện. Tóm lại, bất bình đẳng là công bằng chỉ khi mọi người đều được hưởng lợi từ nó; nếu không, bình đẳng nên thắng thế.

Ý niệm động lại

Công bằng là công minh



46. Leviathan

“Trong khoảng thời gian loài người sống thiếu một Quyền lực chung khiến tất cả kính nể, họ ở trong trạng thái được gọi là Warre (chiến tranh); và cuộc chiến này là của mọi người, chống lại mọi người... Trong tình trạng đó, không có chỗ cho Công nghiệp; bởi thành quả của công nghiệp không được đảm bảo; và do đó không có Văn hóa của Trái Đất; không có Hàng hải và cũng không có chuyện sử dụng hàng hóa có thể nhập khẩu qua Đại dương; không có những Tòa nhà tiện lợi; không có Phương tiện di chuyển, và việc tháo dỡ những thứ như thế đòi hỏi nhiều lực lượng; không có Hiểu biết về bề mặt Trái Đất; không có diễn giải về Thời gian; không có Nghệ thuật; không có Chữ viết; không có Xã hội; và tệ nhất là nỗi sợ không dứt, và mối nguy về cái chết bạo lực; và cuộc đời của loài người, cô độc, nghèo túng, dơ bẩn, hung ác và ngắn ngủi.”

Đây là đoạn văn nổi tiếng nhất trong một kiệt tác của triết học chính trị, tác phẩm *Leviathan*, xuất bản năm 1651. Tác giả, triết gia người Anh Thomas Hobbes đã vẽ ra một viễn cảnh địa ngục trần gian của loài người. Chấn nản với hậu quả ngay trước mắt của Nội chiến nước Anh, Hobbes miêu tả một

MỐC THỜI GIAN

1651

Leviathan

1789

Các lý thuyết về trừng phạt

bức tranh về nhân loại từ đầu đến cuối đều bi quan và ảm đạm: một viễn cảnh về loài người, sống trong một “trạng thái tự nhiên” giả tưởng, những cá nhân bị cô lập, vị kỷ với mục tiêu duy nhất là sự an toàn và lợi ích của bản thân; những người liên tục cạnh tranh và mâu thuẫn với nhau,

“Ngay từ đầu, tôi đã định ra một xu hướng chung của toàn nhân loại, một khao khát Quyền lực nối tiếp quyền lực, vĩnh viễn và liên tục, chỉ chấm dứt trong cái Chết.”

– Thomas Hobbes, 1651.

Khế ước xã hội

Ý niệm về việc lấy một thỏa thuận pháp lý làm một mô hình để hiểu về cách vận hành của một nhà nước đã được một vài triết gia từ sau Hobbes áp dụng. Việc tham gia một khế ước trao cho thành viên của khế ước đó những quyền và nghĩa vụ nhất định; có thể giả sử đây là một hình thức biện minh song song, là cơ sở của hệ thống quyền và nghĩa vụ tồn tại giữa công dân và những nhà cầm quyền kiểm soát đất nước. Nhưng chính xác thì loại khế ước cụ thể nào được hiểu hay ngụ ý ở đây? Thỏa thuận giữa công dân và nhà nước không được hiểu theo nghĩa đen và “trạng thái tự nhiên” được tưởng tượng là sẽ tồn tại khi thiếu đi xã hội dân sự cũng chỉ có tính giả định tương tự. Thỏa thuận này được tạo ra như một công cụ để phân biệt những mặt tự nhiên và quy ước của trạng thái con người. Nhưng sau đó ta có thể thắc mắc, giống như triết gia người Scotland David Hume, rằng những quan niệm mang tính giả định như vậy có ý nghĩa thế nào trong việc xác định quyền lực và đặc quyền thực sự của công dân và nhà nước.

Khế ước xã hội

Người kế tục có sức ảnh hưởng nhất của Hobbes là triết gia người Pháp Jean-Jacques Rousseau, tác giả của tác phẩm *Khế ước xã hội*¹⁾ xuất bản năm 1762. Từ đó đến nay đã có một số nhà lý thuyết về khế ước xã hội (hay “nhà khế ước học”) mới hơn, đáng kể nhất là triết gia chính trị người Mỹ John Rawls (xem *Nguyên tắc khác biệt*, trang 270).

1. Jean-Jacques Rousseau. *Khế ước xã hội*. Hoàng Thanh Đạm dịch. Nxb. Thế giới, Hà Nội, 2018. (ND)

chỉ quan tâm đến việc trả thù trước nhất; giữa họ không có sự tin tưởng và vì thế không thể có sự hợp tác. Câu hỏi dành cho Hobbes là làm thế nào những cá nhân chìm trong bất hòa tồi tệ và thường xuyên như vậy có thể giải thoát cho chính mình. Một hình thức xã hội hay tổ chức chính trị có thể phát triển từ những nguồn gốc kém triển vọng đó như thế nào? Câu trả lời của Hobbes: “một Quyền lực chung khiến tất cả kính nể”; quyền lực tuyệt đối của nhà nước, được gọi tên một cách biểu tượng là “Leviathan”.

“Các giao ước mà không có lưỡi Kiếm thì chỉ là Lời nói suông”

Theo quan điểm của Hobbes, bản năng tự nhiên của con người là chăm lo đến lợi ích của chính mình và họ cộng tác vì lợi ích của mỗi người: chỉ bằng cách này họ mới có thể thoát khỏi tình trạng chiến tranh và một cuộc đời “cô độc, nghèo túng, dơ bẩn, hung ác và ngắn ngủi”. Nếu vậy, tại sao những người trong trạng thái tự nhiên không đơn giản là đồng ý hợp tác với nhau? Đây không phải vấn đề đơn giản bởi sẽ luôn phải trả giá khi

Người man rợ cao quý

Cái nhìn ám đạm của Hobbes về loài người trong “trạng thái tự nhiên” (tức không bị các quy tắc xã hội và pháp luật chế ước) không được Rousseau, người kế tục đến từ nước Pháp của ông, đồng tình. Trong khi Hobbes xem quyền lực của nhà nước là công cụ cần thiết để thuần hóa bản chất thú vật của con người, Rousseau coi thiếu sót của con người và những nét xấu khác đều là sản phẩm của xã hội – rằng “người man rợ cao quý”, có bản chất ngây thơ, bằng lòng sống trong “giấc ngủ của lý tính” và đồng cảm với những người anh em, đã bị giáo dục và những ảnh hưởng xã hội khác làm suy đồi. Quan điểm về việc mất đi ngây thơ và tình cảm phi lý trí này được chứng minh là nguồn cảm hứng cho phong trào lãng mạn quét qua châu Âu đến cuối thế kỷ 18. Tuy nhiên, bản thân Rousseau không ảo tưởng rằng ta có thể quay lại trạng thái bình dị ban đầu: một khi con người đã mất đi sự ngây thơ, họ buộc phải tuân theo những cưỡng chế xã hội mà Hobbes dự tính.

tuân theo một kế ước và việc bất tuân sẽ luôn tạo ra lợi ích – ít nhất trong ngắn hạn. Nhưng nếu lợi ích và an toàn của cá nhân là những kim chỉ nam đạo đức duy nhất, làm sao ta đảm bảo người khác sẽ không theo đuổi lợi thế bằng cách không tuân thủ? Quả thật, chắc chắn họ sẽ muốn có được lợi thế như vậy, vì vậy việc tốt nhất bạn nên làm là phá vỡ kế ước trước? Tất nhiên mọi người khác cũng lập luận tương tự, do đó không có tin tưởng rồi dẫn đến không có thỏa thuận. Trong trạng thái tự nhiên của Hobbes, con người luôn đánh đổi lợi ích dài hạn lấy lợi ích ngắn hạn, tạo ra vòng luẩn quẩn bất tín và bạo lực không có lối thoát.

Hobbes kết luận: “Các giao ước mà không có thanh kiếm thì chỉ là lời nói sáo rỗng.” Điều cần thiết là một hình thức quyền lực hay một sự đồng thuận bên ngoài nào đó buộc mọi người tuân theo những điều khoản của một kế ước có lợi

“Con người được sinh ra tự do; và ở đâu họ cũng bị xiềng xích. Một kẻ tự cho mình là chủ nhân của những kẻ khác, nhưng chính hắn còn bị nô dịch nhiều hơn. Sự thay đổi ấy xảy đến như thế nào? Tôi không biết. Điều gì có thể hợp pháp hóa sự thay đổi này? Tôi nghĩ mình có thể trả lời câu hỏi đó.”

– Jean-Jacques Rousseau, 1782.

cho tất cả – miễn là họ tuân thủ. Con người phải sẵn sàng giới hạn tự do của mình vì lợi ích của hợp tác và hòa bình, với điều kiện tất cả những người khác cũng làm vậy; họ phải “trao toàn bộ quyền lực và sức mạnh của mình cho một Người, hay một Nhóm người, có thể rút gọn toàn bộ Nguyên vọng của họ, từ nhiều tiếng nói, thành một Nguyên vọng tập thể”. Theo đó, công dân đồng ý nhượng lại quyền tự chủ của họ cho nhà

Về thú dữ và quái vật

Leviathan, thường được liên tưởng đến Behemoth, là một con thủy quái đáng sợ trong truyền thuyết đã xuất hiện trong nhiều câu chuyện thánh trong Cựu Ước và những thư tịch khác. Hobbes dùng tên gọi của con thủy quái để gọi đến quyền lực khổng lồ của nhà nước – “LEVIATHAN vĩ đại ấy, hay (nói một cách gần gũi hơn) một vị Chúa Khả tử mà ta tôn kính sau Chúa Bất tử, là tự do và che chở của ta”. Trong cách dùng hiện đại, từ Leviathan thường được áp dụng cho nhà nước với ngụ ý rằng nhà nước ấy đang chiếm đoạt sức mạnh và quyền lực vượt quá phạm vi hợp lý của nó.

nước, với quyền lực tuyệt đối để “tạo ra nguyên vọng của toàn dân, vì Hòa bình trên quê nhà, và đoàn kết chống lại kẻ thù bên ngoài”.

Ý niệm động lại

Khế ước xã hội

47. Song đề tù nhân

“Đây là thỏa thuận: nếu anh tự thú và làm chứng chống lại đồng bọn – anh ta sẽ bị phạt 10 năm tù và anh được tự do.” Gordon biết cảnh sát dù sao cũng có thể phạt cả hai một năm tù, chỉ với tội mang theo dao; nhưng cảnh sát không có đủ bằng chứng để kết tội ăn cướp cho họ. Cái bẫy ở đây, và anh cũng biết cảnh sát đang đưa ra thỏa thuận tương tự với Tony ở phòng giam bên cạnh, là nếu họ đều tự thú và tố cáo nhau, mỗi người sẽ bị phạt năm năm. Phải chi Gordon biết Tony định làm gì...

... Gordon không phải kẻ ngốc, vì thế anh ta cẩn thận cân nhắc những lựa chọn của mình. “Giả sử Tony giữ im lặng thì tốt nhất là mình tố cáo anh ta, anh ta sẽ ngồi tù 10 năm còn mình tự do. Và giả sử anh ta tố cáo mình, tốt hơn hết vẫn nên tố cáo chống lại Tony và ngồi tù 5 năm; chứ nếu giữ im lặng thì mình sẽ là người phải ngồi tù 10 năm. Vì thế dù Tony làm gì thì lựa chọn tốt nhất của mình cũng là tự thú.” Vấn đề đối với Gordon là Tony cũng không phải kẻ ngốc và cũng có kết luận hoàn toàn tương tự. Vậy là họ tố cáo lẫn nhau và cả hai ngồi tù 5 năm. Nhưng nếu cả hai không nói gì, họ sẽ chỉ bị phạt 1 năm tù...

MỐC THỜI GIAN

k. 350 TCN

1789

Các hình thức luận cứ

Các lý thuyết về trừng phạt

Như vậy, cả hai người đưa ra một quyết định lý trí, dựa vào tính toán về lợi ích bản thân, nhưng kết quả rõ ràng không phải phương án tốt nhất cho cả hai. Có chuyện gì sai ở đây?

Lý thuyết trò chơi

Câu chuyện trên, còn được gọi là “song đề tù nhân”, có lẽ là nổi tiếng nhất trong những kịch bản được nghiên cứu trong lĩnh vực lý thuyết trò chơi. Mục đích của lý thuyết trò chơi là phân tích những tình huống xuất hiện một mâu thuẫn lợi ích rõ ràng và xác định điều gì được tính là một chiến lược duy lý. Trong bối cảnh này, một chiến lược như vậy nhằm tối đa hóa lợi thế của một người và sẽ liên quan đến việc hợp tác với một đối thủ (trong thuật ngữ lý thuyết trò chơi gọi là “cộng tác”) hoặc phản bội người đó (“phản bội”). Tất nhiên, giả định ở đây là những phân tích này sẽ làm rõ hành vi thực tế của con người

Tổng bằng không

Lý thuyết trò chơi đã được chứng minh là một lĩnh vực màu mỡ khi một số thuật ngữ của nó đã trở nên phổ biến. Ví dụ, một “trò chơi có tổng bằng không” – thường được dùng như một cách diễn đạt thông thường, đặc biệt trong ngữ cảnh kinh doanh – theo đúng nghĩa là một trò chơi như cò vua hay poker, trong đó những phần thắng của bên này đúng bằng phần thua của bên kia, vì thế tổng của hai bên luôn bằng không. Ngược lại, song đề tù nhân là một trò chơi “có tổng khác không”, trong đó cả hai người chơi có thể cùng thắng hoặc cùng thua.

1950

Song đề tù nhân

1976

Đen đui có phải điều xấu?

– hoặc giải thích tại sao mọi người hành động như họ đã làm hay đoán trước việc họ sẽ làm.

Trong phân tích lý thuyết trò chơi, những chiến lược khả thi đối với Gordon và Tony có thể được trình bày trong một “ma trận kết quả” như sau:

	Tony giữ im lặng	Tony tự thú
Gordon giữ im lặng	Mỗi người chịu 1 năm tù (cùng thắng)	Gordon chịu 10 năm tù Tony được tự do (mất nhiều – được nhiều)
Gordon tự thú	Gordon được tự do Tony chịu 10 năm tù (được nhiều – mất nhiều)	Mỗi người chịu 5 năm tù (cùng thua)

Thế tiến thoái lưỡng nan xuất hiện bởi mỗi tù nhân chỉ quan tâm đến việc tối thiểu hạn tù của mình. Để đạt được kết quả có lợi nhất cho cả hai người cùng lúc (mỗi người chịu 1 năm tù), họ nên hợp tác và đồng ý từ bỏ kết quả có lợi nhất cho từng người (được tự do). Trong tình huống song đề tù nhân cổ điển, sự cộng tác đó không xảy ra và trong mọi trường hợp, họ không có lý do gì để tin rằng người còn lại sẽ không phản bội mình. Vì thế họ lựa chọn một chiến lược sẽ loại trừ kết quả chung tốt nhất để tránh kết quả xấu nhất cho mỗi cá nhân và cuối cùng đi đến kết quả không tối ưu nằm đâu đó ở giữa.

Những ngụ ý trong thế giới thực

Những hàm ý rộng hơn của song đề tù nhân là sự theo đuổi lợi ích cá nhân vị kỷ, kể cả khi đó là hành động lý trí ở một khía cạnh nào đó, có thể không dẫn đến kết quả có lợi nhất cho mình và người khác; vì thế, việc cộng tác (ít nhất là trong một số hoàn cảnh) nhìn chung lại là cách hành xử tốt nhất. Song đề tù nhân được áp dụng trong thế giới thực ra sao?

Song đề tù nhân vẫn luôn đặc biệt có ảnh hưởng trong các môn khoa học xã hội, nhất là trong kinh tế và chính trị. Ví dụ, nó có thể giúp ta hiểu về việc quyết định và tâm lý học đằng sau sự tăng cường chạy đua vũ trang giữa hai đất nước thù địch. Trong những trường hợp như vậy, rõ ràng về lý thuyết, những bên liên quan sẽ có lợi khi đạt được thỏa thuận giới hạn mức chi cho vũ khí, nhưng thực tế họ hiếm khi làm vậy. Theo phân tích của lý thuyết trò chơi, việc không thể đạt được một thỏa thuận là do nỗi sợ về tổn thất lớn (thất bại về quân sự) có sức nặng hơn chiến thắng tương đối nhỏ (giảm chi phí quân sự); kết quả thực tế là xảy ra chạy đua vũ trang – một kết quả không tốt nhất cũng không tệ nhất.

Một thực tế khác rất giống với song đề tù nhân là hệ thống thương lượng biện hộ cho bị cáo vốn là cơ sở của một số hệ thống tòa án (như ở Mỹ) nhưng lại bị cấm ở những hệ thống khác. Logic của song đề tù nhân gợi ý rằng chiến lược hợp lý của việc “tối thiểu hóa sự mất mát tối đa”, tức là đồng ý chấp nhận một mức án hay hình phạt thấp hơn vì nỗi sợ bị án/phạt nặng hơn, có thể khiến các bên vô tội nhận tội và làm chứng chống lại nhau. Tệ nhất, nó có thể khiến bên có tội sẵn sàng nhận tội trong khi bên vô tội tiếp tục chứng minh mình vô tội, dẫn đến kết quả kỳ lạ là bên vô tội bị phạt nặng hơn.

Ai nhát gan

Một trò chơi khác cũng được những lý thuyết gia trò chơi nghiên cứu nhiều là “ai nhát gan”, được khắc họa ấn tượng nhất trong bộ phim năm 1955 của James Dean, *Nổi loạn vô cớ* (tên gốc: *Rebel without a cause*). Trong trò chơi, hai người chơi lái xe ngược chiều lao thẳng vào nhau và kẻ thua cuộc (hay kẻ nhát gan) là người bẻ lái. Trong kịch bản này, cái giá của việc hợp tác (cùng bẻ lái và chịu mất mặt) là quá nhỏ so với phản bội (lái thẳng và đâm) đến mức dường như hành động lý trí sẽ

Một tâm hồn đẹp

Ngày nay, lý thuyết gia trò chơi nổi tiếng nhất là John Forbes Nash, giáo sư tại Princeton. Trí tuệ toán học thiên tài và chiến thắng của ông trước căn bệnh tâm thần đã mang về cho ông giải Nobel Kinh tế năm 1994, đây cũng là chủ đề của bộ phim *Một tâm hồn đẹp* (A beautiful mind) năm 2001.

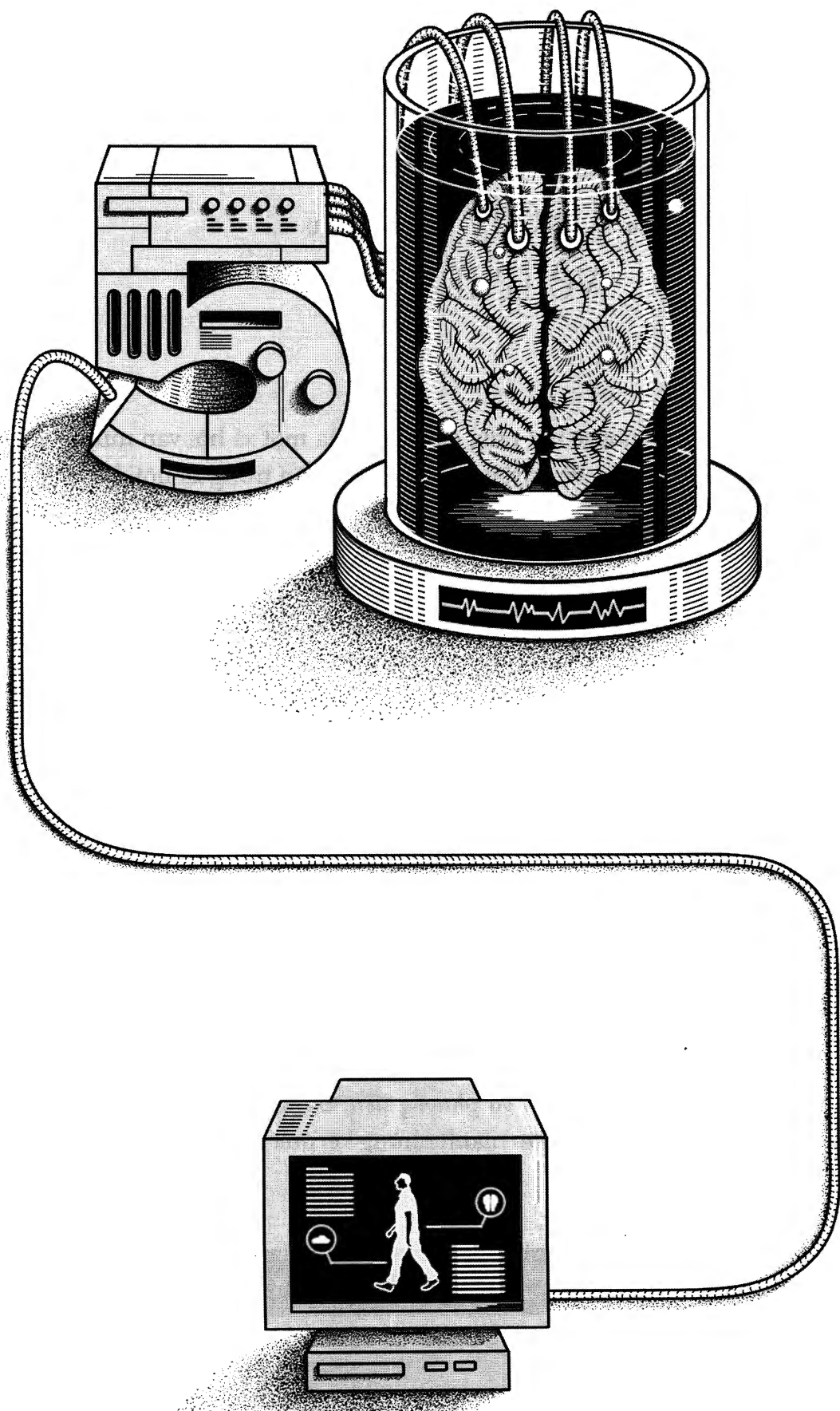
Là một lý thuyết gia trò chơi, đóng góp nổi tiếng nhất của Nash là định nghĩa được đặt theo tên ông “cân bằng Nash” – một tình thế bền vững trong trò chơi mà không có người chơi nào có lợi thế thay đổi chiến thuật của mình trừ phi người chơi còn lại thay đổi chiến thuật của họ. Trong song đề tù nhân, sự phản bội kép (cả hai tù nhân đều tự thú) đại diện cho cân bằng Nash. Như ta đã thấy, cân bằng này không nhất thiết ứng với kết quả tối ưu cho những người tham gia chơi.

là cùng hợp tác. Nguy hiểm sẽ xảy ra khi người A cho rằng B cũng lý trí như anh ta và vì thế sẽ bẻ lái, do đó cho phép anh ta (người A) lái thẳng và chiến thắng.

Nguy hiểm không tránh khỏi trong trò chơi này là rất hiển nhiên: cả hai cùng phản bội (cùng lái thẳng) và chắc chắn sẽ va chạm. Những mối nguy hiểm tương đương cũng hiển hiện rõ ràng trong những chính sách “bên miệng hố chiến tranh” (có lẽ nguy cơ khủng khiếp nhất là chính sách đu đưa hạt nhân).

Ý niệm động lại

Chơi trò chơi



48. Các lý thuyết về trừng phạt

Nhiều người sẽ nói rằng dấu hiệu của một xã hội văn minh là khả năng bảo vệ quyền lợi của người dân trong xã hội đó: bảo vệ họ khỏi bị đối xử một cách chuyên quyền và nguy hại từ nhà nước hay những cá nhân khác, cho phép họ toàn quyền biểu đạt ý kiến chính trị và đảm bảo tự do ngôn luận, tự do hoạt động. Vậy có trường hợp nào khả dĩ để một xã hội như vậy cố ý bắt công dân phải chịu tổn hại, loại trừ công dân khỏi tiến trình chính trị, giới hạn quyền tự do hoạt động và ngôn luận không? Bởi đây chính xác là đặc quyền nhà nước tự trao cho mình khi chọn cách trừng phạt công dân vì họ phá vỡ luật lệ mà nhà nước đã tự áp đặt lên công dân.

Mâu thuẫn hiển nhiên như vậy giữa những chức năng khác nhau của nhà nước đã tạo ra tranh luận triết học về biện minh cho sự trừng phạt. Như trong những thảo luận về những vấn đề đạo đức khác, tranh luận về biện minh cho trừng phạt có xu hướng phân chia thành hệ quả luận và nghĩa vụ luận (xem *Mục đích và phương tiện*, trang 96): thuyết hệ quả luận nhấn mạnh những kết quả có lợi của việc trừng

MỐC THỜI GIAN

k. 400

Biện hộ cho tự do ý chí

1651

Leviathan

1785

Mục đích và phương tiện

Các cấp độ biện minh

“Vấn đề sự trừng phạt” thường được hiểu là những biện minh theo những suy xét của nhà công lợi như sự răn đe và bảo vệ xã hội, và/ hoặc những yếu tố nội tại như báo ứng. Nhưng nó cũng có thể bao gồm những vấn đề cụ thể hơn hoặc khái quát hơn. Ở cấp độ cụ thể, ta có thể hỏi rằng liệu hình phạt cho một cá nhân *cụ thể* có được biện minh là đúng không. Những câu hỏi như thế không khiến ta nghi ngờ tính thích đáng tổng quát của trừng phạt và cũng không thuộc một mối quan tâm riêng biệt hay đặc biệt của triết học.

Bên cạnh những vấn đề trên cũng có vấn đề về trách nhiệm. Liệu người bị kết tội có chịu trách nhiệm trước luật pháp về hành động của người đó hay không? Hay liệu anh ta hành động do bị ép buộc hay tự vệ? Ở đây, câu hỏi về trách nhiệm dẫn ta đến một vấn đề rất hóc búa trong triết học. Ở cấp độ khái quát nhất, vấn đề về tự do ý chí đặt câu hỏi liệu mọi hành động của ta đã được định sẵn: ta có thực hành tự do lựa chọn trong mọi hành động không, và nếu không, ta có phải chịu trách nhiệm cho *bất cứ điều gì* mình làm không?

phạt kẻ làm sai, trong khi thuyết nghĩa vụ luận khẳng khẳng rằng trừng phạt về bản chất đã là tốt như một hệ quả tự thân, bất kể những lợi ích khác mà nó có thể đem lại.

“Hình phạt xứng đáng”

Ý niệm chính đằng sau những lý thuyết cho rằng trừng phạt tự nó là một điều tốt là “ăn miếng trả miếng”. Trục giác cơ bản ẩn

1789

1974

1976

Các lý thuyết về trừng phạt

Cỗ máy trải nghiệm

Đen dùi có phải điều xấu?

đuối phần lớn tư duy đạo đức của chúng ta là mọi người nên nhận điều họ đáng được hưởng: như việc họ được thưởng khi cư xử đúng, họ nên bị trừng phạt vì làm điều xấu. Quan điểm về báo ứng – cho rằng mọi người cần phải trả giá (ví dụ như bị tước mất tự do) khi họ làm sai – hòa hợp với trực quan ấy. Đôi lúc người ta đưa ra thêm một ý niệm nữa – ý niệm rằng việc làm sai trái tạo ra sự mất cân bằng và điểm cân bằng đạo đức được khôi phục bằng cách kẻ làm sai “trả nợ” cho xã hội; kẻ phạm tội có nghĩa vụ với xã hội là không vi phạm các quy tắc xã hội đó và nếu họ vi phạm, họ mắc nợ và phải trả nợ. Phép ẩn dụ mang tính tài chính này có thể được mở rộng một cách hợp lý đến việc yêu cầu một giao dịch công bằng – rằng mức độ nặng nhẹ của hình phạt nên tương xứng với sự nghiêm trọng của tội ác.

Ý niệm cho rằng “sự trừng phạt nên phù hợp với tội ác” được *lex talionis* (luật trả đũa) trong Kinh Thánh Do Thái ủng

Án tử hình

Tranh luận về án tử hình thường có kết cấu tương tự với tranh luận về những hình thức trừng phạt khác. Những người ủng hộ tử hình thường lập luận rằng những tội ác nghiêm trọng nhất đúng là nên được trừng trị bằng hình phạt nặng nhất, bất kể mọi kết quả có lợi có thể xảy ra kế tiếp; nhưng những lợi ích giả định – chủ yếu là sự răn đe và bảo vệ quần chúng – cũng thường được nhắc tới. Những người phản đối chỉ ra rằng giá trị răn đe vẫn còn tồn nghi, rằng bỏ chung thân cũng mang lại giá trị bảo vệ tương ứng đối với quần chúng, đồng thời, cơ quan thực thi án tử hình sẽ hạ thấp giá trị của xã hội. Luận cứ đanh thép nhất chống lại tử hình, rằng khả năng người vô tội đã và sẽ bị xử tử, rất khó bị bác bỏ. Có lẽ luận cứ tốt nhất được chiếu cố là cái chết đáng ưu tiên hoặc đồ tàn nhẫn hơn tù chung thân, nhưng điều này chỉ có thể dẫn ta đến kết luận rằng kẻ phạm tội nên được quyền lựa chọn sống hay chết.

hộ: “mắt đổi lấy mắt, răng đổi lấy răng”. Nó hàm ý rằng tội ác và hình phạt nên tương đồng với nhau không chỉ về mức độ mà còn về dạng thức. Ví dụ, những người ủng hộ án tử hình thường biện hộ rằng sự đền bù thích đáng duy nhất cho tội giết người là trả bằng mạng người (xem trong khung trang 290); những người này kém nhanh nhẩu hơn khi không đề xuất ý tưởng kẻ đi tống tiền cũng phải bị tống tiền và kẻ hiếp dâm phải bị hiếp dâm. Sự ủng hộ kiểu Kinh Thánh dành cho những thuyết báo ứng đã chạm đến cốt lõi của vấn đề mà nó phải đối mặt; bởi *lex talionis* là tác phẩm của một “Thượng Đế báo thù”, và thách thức đối với những người ủng hộ thuyết báo ứng là duy trì một khoảng cách đúng mực giữa báo ứng và báo thù. Ý niệm cho rằng hành vi phạm tội nào đó cần bị trừng phạt đôi khi được ngụy trang thành ý niệm cho rằng sự trừng phạt biểu hiện sự giận dữ của xã hội đối với một hành vi cụ thể nào đó, nhưng khi hình phạt nghiêm khắc và thích đáng bị vạch trần ra chẳng qua chỉ là việc muốn trả thù thì người ta sẽ khó lòng mà coi nó như là sự biện minh thỏa đáng cho sự trừng phạt.

Cái ác tất yếu

Hoàn toàn trái ngược với lập trường báo ứng, những sự biện minh của thuyết công lợi hay những thuyết hệ quả luận khác về trừng phạt thường không chỉ phủ nhận trừng phạt là tốt mà còn chủ động coi đó là điều xấu. Người tiên phong của thuyết công lợi, Jeremy Bentham, cho rằng hình phạt là một cái ác tất yếu: nó xấu xa vì làm tăng tổng số bất hạnh của con người; chỉ thỏa đáng nếu lợi ích nó mang lại lớn hơn những bất hạnh nó gây ra. Đây không còn là một lập trường thuần túy lý thuyết, như Elizabeth Fry, người đã cải cách hệ thống nhà tù thế kỷ 19, phát biểu rành mạch rằng: “Trừng phạt không phải để báo thù, mà để giảm bớt tội ác và cải hóa tội nhân.”

Vai trò của trừng phạt trong việc giảm tội ác thường được

hiếu là có hai hình thức chính: vô hiệu hóa và răn đe. Một tên sát nhân bị tử hình chắc chắn sẽ không thể tái phạm, một tội phạm bị bỏ tù cũng vậy. Cấp độ vô hiệu hóa – đặc biệt là vô hiệu hóa vĩnh viễn bằng tử hình – có thể vẫn được tranh luận, nhưng khó mà nghi ngờ sự cần thiết của những biện pháp vô hiệu hóa kiểu này, nếu xét đến cả lợi ích của quần chúng. Với chức năng răn đe, chuyện không đơn giản như thế. Bề ngoài, dường như vô lý khi nói một người nào đó nên bị trừng phạt để răn đe người khác không phạm tội tương tự, thay vì tội ác người này gây ra; và có những hoài nghi về tính hữu dụng thực tiễn, trong đó những nghiên cứu gợi ý rằng nỗi sợ bị bắt giữ là yếu tố răn đe chính, chứ không phải bất kỳ hình phạt nào xảy ra sau đó.

Một chủ đề chính khác trong tư duy của thuyết công lợi về trừng phạt là việc thay đổi hay hoàn lương của tội phạm. Có một sức hấp dẫn hiển nhiên, ít nhất là với những người có tư tưởng tự do, trong quan niệm coi trừng phạt như một hình thức trị liệu, qua đó kẻ phạm tội được tái giáo dục và cải tạo theo hướng hoàn thiện và có ích với xã hội. Tuy nhiên có những nghi ngại nghiêm trọng về khả năng đạt được mục tiêu đó của hệ thống giam giữ, ít ra là với hầu hết những hệ thống hiện nay.

Trong thực tế, rất dễ đưa ra những phản ví dụ cho thấy sự không thỏa đáng trong bất kỳ biện minh nào của thuyết công lợi đối với trừng phạt – có thể kể đến những trường hợp

**“Mọi hình phạt
đều là mối nguy hại:
Mọi hình phạt tự nó
là cái ác.”**

– Jeremy Bentham, 1789.

kẻ phạm tội không gây nguy hiểm cho cộng đồng hay không cần phải cải tạo, hay những hình phạt cho những kẻ không có giá trị răn đe. Do đó, cách tiếp cận thông thường sẽ là đưa ra một số lợi ích khả dĩ mà trừng phạt mang lại mà không gợi ý rằng tất cả lợi ích đó xuất hiện

trong mọi trường hợp. Thậm chí khi đó, ta có thể cảm thấy có gì đó còn thiếu trong diễn giải thuần vị lợi và một số khoảng trống cần được dành cho báo ứng. Để phản ánh cảm giác này, một vài lý thuyết gần đây có bản chất pha tạp, cố gắng kết hợp những thành tố của thuyết công lợi và thuyết báo ứng trong một diễn giải chung về trừng phạt. Đến đây thì những nhiệm vụ chính có lẽ là đặt ra những ưu tiên trong nhiều mục tiêu cụ thể và nhấn mạnh những điểm mà tại đó, các ưu tiên này mâu thuẫn với chính sách và thông lệ hiện hành.

Ý niệm động lại

Hình phạt có tương xứng với tội ác?

49. Thuyền cứu sinh Trái Đất

“Trôi nổi trong Đại dương Đạo đức... vậy là ta đang ngồi đây, 50 người trên một con thuyền cứu hộ. Để rộng lượng hơn, hãy giả sử vẫn còn chỗ cho 10 người nữa, khiến tổng sức chứa của con thuyền là 60 người. Giả sử 50 người chúng ta trên thuyền cứu sinh nhìn thấy 100 người khác đang bập bênh bơi dưới nước, cầu xin được lên thuyền hoặc được giúp đỡ...

... Ta có một số lựa chọn: ta có thể muốn thử sống theo lý tưởng làm ‘kẻ gác đèn cho anh em của mình’, hay lý tưởng ‘mỗi người theo nhu cầu chính mình’. Vì nhu cầu của mọi người dưới nước đều giống nhau và bởi họ đều là ‘anh em của chúng ta’, ta có thể cứu tất cả lên thuyền, khiến con thuyền sức chứa 60 phải chở 150 người. Thuyền lật, tất cả chết đuối. Hoàn toàn công bằng, cũng hoàn toàn thảm họa... Vì trên con thuyền còn sức chứa chưa được dùng đến là 10 người nên ta có thể thú nhận rằng chỉ 10 người được cứu lên thuyền. Nhưng ta sẽ chọn cứu ai?... Giả sử ta quyết định... không cho ai lên thuyền cả. Lúc đó ta có thể cứu được mạng mình dù sẽ phải liên tục cảnh giác để tránh bị xâm nhập.”

MỐC THỜI GIAN

k. 30

1959

Quy tắc vàng

Tự do khẳng định và tự do phủ định

Trong bài báo công bố năm 1974, nhà sinh thái học người Mỹ Garrett Hardin đưa ra phép ẩn dụ về Thuyền cứu sinh Trái Đất để làm lý lẽ chống lại việc các quốc gia giàu có phương Tây

Bi kịch cha chung không ai khóc

Việc Hardin viện đến tình huống đạo đức tàn nhẫn về thuyền cứu sinh là lời đáp trả trực tiếp cho những hạn chế mà ông nhận thức được trong một phép ẩn dụ dễ chịu hơn là "tàu vũ trụ Trái Đất" – vốn được những nhà môi trường học thiếu óc thực tế rất ưa thích; theo ẩn dụ đó, chúng ta đều ở trên một con tàu vũ trụ Trái Đất, vì thế nhiệm vụ của ta là đảm bảo mình không phí phạm những tài nguyên quý giá và có hạn của con tàu. Vấn đề nảy sinh khi những người theo chủ nghĩa tự do dựa vào bức tranh này để hình dung ra cảnh tượng một phi hành đoàn đồng đảo, vui vẻ làm việc cùng nhau, ủng hộ quan điểm tài nguyên của thế giới nên trở thành tài sản chung và mọi người phải được hưởng một phần công bằng và hợp lý. Một người nông dân sở hữu một mảnh đất sẽ chăm sóc tài sản của mình và đảm bảo mảnh đất đó không bị cằn cỗi vì chăn thả quá mức; nhưng nếu mảnh đất đó trở thành tài sản chung cho tất cả thì sẽ chẳng còn ai quan tâm chăm lo nó nữa. Sức hấp dẫn của lợi ích ngắn hạn cũng có nghĩa là những sự kiềm chế tự nguyện sẽ sớm mất đi, và do đó dẫn tới tình trạng xuống cấp và suy tàn. Quá trình này – theo Hardin, là tất yếu trong một thế giới đầy những con người không hoàn hảo – được ông gọi là "bi kịch cha chung không ai khóc". Cũng theo quan điểm này, khi những tài nguyên của Trái Đất như không khí, nước hay cá trong đại dương bị đối xử như tài sản chung, chúng sẽ không còn được quản lý đúng cách và sau đó chắc chắn bị hủy hoại.

1971

Nguyên tắc khác biệt

1974

Thuyền cứu sinh Trái Đất

giúp đỡ các nước đang phát triển nghèo hơn trên thế giới. Là người phê phán nghiêm khắc không mệt mỏi những người theo chủ nghĩa tự do dễ mềm lòng, Hardin tranh luận rằng những can thiệp có chủ ý tốt đẹp nhưng sai lầm của phương Tây đang gây hại cho cả hai phe trong dài hạn. Những nước nhận viện trợ nước ngoài phát triển một nền văn hóa phụ thuộc, và vì thế không có được “bài học xương máu” về những mối nguy hiểm của việc hoạch định lâu dài không phù hợp và gia tăng dân số không kiểm soát. Cùng lúc, nhập cư không giới hạn đồng nghĩa với việc dân số gần như trì trệ của phương Tây sẽ nhanh chóng bị ngập trong làn sóng tị nạn kinh tế không thể cản nổi. Hardin quy trách nhiệm gây ra những sai lầm đó cho những người theo chủ nghĩa tự do đang cắn rứt lương tâm, cụ thể là việc họ khuyến khích tình trạng “cha chung không ai khóc”. Đây là một quá trình mà trong đó, những tài nguyên có hạn, được coi một cách duy tâm là của cải mà toàn nhân loại có quyền sở hữu, trở thành của chung và không tránh khỏi việc bị khai thác quá mức và bị hủy hoại (xem trong khung trang 295).

Đạo đức “yêu cho roi vọt”

Bản thân Hardin không hối hận về việc đề cao thứ đạo đức thuyền cứu sinh “tàn nhẫn” của mình. Không bị lương tâm của chính mình làm vướng bận, ông khuyên những người ủng hộ tự do đang day dứt lương tâm là “hãy nhảy ra khỏi thuyền và nhường chỗ của mình cho người khác”, theo đó loại bỏ được cảm xúc đau buồn đang đe dọa lật thuyền. Lo lắng về những việc đã xảy ra là vô ích – “ta không thể làm lại quá khứ”; và chỉ bằng việc chấp nhận lập trường cứng rắn, không khoan nhượng của ông, ta mới đảm bảo an toàn cho thế giới (ít nhất là phần thế giới của ta) cho các thế hệ tương lai.

Bức tranh về mối quan hệ giữa những nước giàu và nghèo chắc chắn không hề đẹp: nước giàu ngồi an toàn trên con thuyền

“Điều tàn chính là đích đến mà người người đang lao tới, mỗi người theo đuổi lợi ích tốt nhất của bản thân trong một xã hội tin vào tự do về tài sản chung. Tự do trong tài sản chung mang điều tàn đến cho tất cả.”

– Garrett Hardin, 1968.

của họ, dùng mái chèo đập vỡ đầu và đánh gãy các ngón tay của những nước nghèo đang cố gắng trèo lên thuyền. Nhưng cách diễn giải của Hardin về bức tranh không phải là duy nhất. Liệu con thuyền có thực sự có nguy cơ chìm? Sức chứa thực tế của nó là bao nhiêu? Hay đây chỉ là vấn đề về con mèo béo múp khề của mình và cắt bớt khẩu phần ăn của mình?

Phần lớn luận cứ của Hardin dựa vào giả định rằng tỷ lệ sinh cao hơn của những nước nghèo hơn sẽ vẫn như vậy, kể cả khi họ có điều kiện sống tốt hơn; ông không chấp nhận việc tỷ lệ sinh cao đó có thể là một *phản ứng* trước tỷ lệ tử vong trẻ sơ sinh cao, tuổi thọ thấp, giáo dục kém, v.v. Những người ở phe tự do sẽ cho rằng khi cái bè ngoài giả dối của Hardin bị lật bỏ, ta sẽ thấy một bức tranh về sự vô đạo đức kinh tởm và trần trụi – ích kỷ, tự mãn, thiếu tình thương...

Các ranh giới đạo đức

Theo quan điểm này, có vẻ cảm giác tội lỗi của phe tự do dường như không hề lạc lõng. Một người phe tự do trên con thuyền cứu sinh sẽ không nghĩ đến việc dùng mái chèo đập vào đầu một bạn đồng hành khác, vì thế làm sao họ chấp nhận hành động như vậy (hay thậm chí cho phép hành động như vậy xảy ra) với những người kém may mắn dưới nước quanh con thuyền? Thực vậy, giả sử trên tàu vẫn còn chỗ, chẳng phải

người này có bốn phận giúp họ lên thuyền và chia sẻ chỗ ngồi của mình sao?

Do đó, kịch bản về con thuyền cứu sinh đặt ra cho chủ nghĩa tự do phương Tây một thách thức khó chịu. Một trong những yêu cầu cơ bản của công bằng xã hội là mọi người phải được đối xử không thiên vị; những thứ ngoài tầm kiểm soát của một ai đó (nhân tố ngẫu nhiên khi sinh ra, như giới tính, màu da, v.v.) không nên được dùng để quyết định cách đối đãi và đánh giá họ về mặt đạo đức. Tuy nhiên một yếu tố như vậy – nơi họ ngẫu nhiên sinh ra – dường như có vai trò rất quan trọng trong đời sống đạo đức của ta, không chỉ với những người ủng hộ Hardin mà với cả những người tự cho mình có tư tưởng tự do. Làm thế nào mà sức nặng đạo đức đến thế – nếu có – lại được gắn với một yếu tố rất ngẫu nhiên như các ranh giới quốc gia?

Đối mặt với thách thức này, phái tự do hoặc là phải cho thấy tại sao nhu cầu cần có sự công tâm có thể bị gác lại hay bị giảm thiểu đi khi ta xem xét phần còn lại của thế giới không phải của chính ta – tại sao đối với ta việc ưu tiên đạo đức cho chính mình, chứ không phải cho người khác, lại là điều đúng đắn; hoặc họ phải chấp nhận rằng có cái gì đó thiếu mạch lạc

trong những luận điểm trung tâm của học thuyết chủ nghĩa tự do hiện thời và rằng sự nhất quán đòi hỏi họ phải mở rộng các nguyên tắc đạo đức và công bằng xã hội trên phạm vi toàn cầu.

“Để có thể tồn tại trong tương lai khả kiến, ta buộc phải kiểm soát hành động của mình bằng đạo đức học con thuyền cứu sinh. Nếu không, hậu thế của ta sẽ phải gánh chịu điều tồi tệ.”

– Garrett Hardin, 1974.

Những lý thuyết gia gần đây đã cố gắng giải quyết vấn đề theo cả hai hướng này. Luận cứ coi sự thiên vị như một thành phần thiết yếu trong tư

duy tự do chắc chắn sẽ khiến nó bị thu hẹp phạm vi và chân giá trị của nó bị suy yếu, dù nó hữu ích trong việc giải quyết các thực tế toàn cầu. Mặt khác, chủ nghĩa tự do toàn thế giới trong trạng thái phát triển đầy đủ nhất của nó, tuy rất đáng ca ngợi, đòi hỏi phải có sự thay đổi quan niệm một cách triệt để (sea change) trong các thực tiễn và chính sách cam kết quốc tế hiện hành và những nguy cơ sụp đổ khi phải đối mặt với những thực tế toàn cầu tương tự nói trên. Dù thế nào, vẫn còn có nhiều nền tảng cần được tạo ra trong triết học chính trị ở lĩnh vực công lý toàn cầu và quốc tế.

Ý niệm động lại

**Còn chỗ nào
trên thuyền nữa không?**

50. Chiến tranh chính nghĩa

Dù chưa bao giờ thiếu những người hứng thú với chủ đề chiến tranh, hầu hết các lý thuyết gia đều đồng cảm với quan điểm nhà thơ Charles Sorley viết năm 1915, vài tháng trước khi hy sinh ở tuổi 21 trong trận Loos: “Không có chiến tranh chính nghĩa. Những gì ta đang làm là dùng Satan để đuổi Satan.” Tuy nhiên, nhiều người sẽ đồng tình rằng dù chiến tranh luôn là cái ác, một số con quỷ vẫn xấu xa hơn số còn lại. Đúng, cần ngăn ngừa chiến tranh nếu có thể, nhưng không phải bằng mọi giá. Có thể nó là con quỷ ít xấu xa hơn; động cơ có thể rất hấp dẫn, nguyên nhân thì quan trọng đến nỗi việc viện đến vũ khí là thỏa đáng về đạo đức. Trong những trường hợp đó, cuộc chiến có thể là chiến tranh chính nghĩa.

Tranh cãi triết học về đạo đức của chiến tranh, một vấn đề nóng hổi từ trước tới nay, có một lịch sử lâu dài. Ở phương Tây, vấn đề này ban đầu được đưa ra ở Hy Lạp và La Mã cổ đại, sau đó được Giáo hội Cơ đốc nhắc lại. Việc đế quốc Rome cải đạo sang Kitô giáo vào thế kỷ thứ tư đặt ra vấn đề cần có một thỏa hiệp giữa những người theo khuynh hướng hòa bình của Giáo hội thời kỳ đầu và những nhu cầu quân sự của các nhà cai trị đế quốc. Augustine đưa ra

MỐC THỜI GIAN

k. 1260

Chiến tranh chính nghĩa
làm và không làm

1785

Mục đích và phương tiện

một dàn xếp như vậy và nó được Aquinas tiếp bước, phát triển một phân định mà nay đã thành chuẩn tắc giữa *jus ad bellum* (“công lý trong phát động chiến tranh”, những điều kiện mà theo đó tiến hành chiến tranh là đúng đạo đức) và *jus in bello* (“công lý trong chiến tranh”, những quy tắc đạo đức được thực hiện khi chiến trận xảy ra). Về bản chất, tranh luận về “lý thuyết chiến tranh chính nghĩa” được xây dựng quanh hai ý tưởng này.

Điều kiện của chiến tranh

Mục đích chính của thuyết chiến tranh chính nghĩa là xác định một bộ điều kiện mà theo đó việc sử dụng vũ lực quân sự là thỏa đáng về mặt đạo đức và đưa ra hướng dẫn về những giới hạn của việc tiến hành chiến tranh. Người ta đã tranh cãi và điều chỉnh các nguyên tắc liên quan đến *jus ad bellum* qua nhiều thế kỷ. Có những nguyên tắc gây nhiều tranh cãi hơn các nguyên tắc khác; và ta có thể đoán ra là, trong hầu hết các trường hợp, cái xấu hay ác đều ẩn tàng trong chi tiết của sự diễn giải. Nhìn chung, người ta đồng ý rằng các điều kiện khác nhau chỉ là những điều kiện cần, nhưng không có điều kiện nào là đủ để biện minh cho động thái gây chiến tranh. Một số điều gần như đạt được đồng thuận xoay quanh bộ các điều kiện dưới đây.

Sự nghiệp chính nghĩa

Điều kiện quan trọng hơn cả nhưng lại có nhiều ý kiến trái chiều nhất về chiến tranh hợp lý về mặt đạo đức là sự nghiệp chính nghĩa. Trong những thế kỷ trước, điều kiện này được diễn giải khá rộng và có thể bao gồm, ví dụ, một số dạng động cơ tôn giáo;

ở phương Tây thế tục hiện nay, sự nghiệp như vậy nhìn chung sẽ bị phủ nhận vì nó thuộc về ý hệ, do đó không phù hợp. Hầu hết các lý thuyết gia hiện đại đã thu hẹp phạm vi của điều kiện này xuống thành tự vệ chống xâm lược. Ít gây tranh cãi hơn cả, điều kiện này sẽ bao gồm việc tự vệ chống lại sự vi phạm các quyền cơ bản của một quốc gia – chủ quyền chính trị và toàn vẹn lãnh thổ của quốc gia đó (như cuộc chiến Kuwait chống lại Iraq năm 1990-1991); và hầu hết sẽ mở rộng ra bao gồm cả việc hỗ trợ một bên thứ ba đang chịu xâm lược (như lực lượng liên minh giải phóng Kuwait năm 1991). Gây tranh cãi hơn rất nhiều là hành động quân sự phủ đầu chống lại một kẻ xâm lược tiềm tàng, trong khi chắc chắn thiếu bằng chứng xác định về ý định xâm lược. Trong những trường hợp như thế, việc chiến tranh phủ đầu tự nó có phải là xâm lược hay không vẫn đang được bàn cãi; một số người lập luận rằng chỉ có sự xâm phạm thực sự – sau khi đã xảy ra – mới được tính là một nguyên nhân chính nghĩa.

Ý định đúng đắn

Sự nghiệp chính nghĩa có mối liên hệ chặt chẽ với ý định đúng đắn. Sự nghiệp chính nghĩa không thôi thì chưa đủ; cần thêm điều kiện là mục tiêu duy nhất của hành động quân sự là để tiến hành sự nghiệp đó. Aquinas nói về việc thúc đẩy điều tốt đẹp và tránh cái xấu trong mối tương quan này, nhưng điểm then chốt đơn giản là: động lực duy nhất chỉ nên là sửa lại những điều sai trái mà sự xâm phạm đã tạo ra sự nghiệp chính nghĩa gây ra. Sự nghiệp chính nghĩa không thể là vỏ bọc nguy trang cho những động cơ kín đáo khác.

Thẩm quyền hợp thức

Tức là quyết định sử dụng vũ khí chỉ được đưa ra bằng “thẩm quyền hợp thức” sau một quá trình thẩm định đường như rãnh mạch. “Hợp thức” về cơ bản muốn nói đến bất cứ đoàn thể hay định chế nào của nhà nước nắm giữ quyền lực quốc gia (thẩm

quyền tuyên bố chiến tranh thường sẽ được xác định trong hiến pháp của một đất nước). “Tuyên bố chiến tranh” là điều quan trọng bởi đôi khi nó bổ sung rằng ý định sử dụng vũ lực nên được tuyên bố chính thức với người dân của đất nước đó và (những) quốc gia

thù địch. Tuy nhiên, điều này có vẻ như vô lý nếu làm như vậy khiến cho kẻ thù có bất kỳ lợi thế chiến lược nào, trong khi chắc chắn quốc gia ấy đã hoàn toàn đánh mất quyền được tôn trọng như vậy khi khởi động chiến tranh. Bản thân “thẩm quyền hợp thức” là một khái niệm cực kỳ khó hiểu, khơi ra nhiều câu hỏi hóc búa về chính quyền hợp pháp và mối quan hệ thích hợp giữa người ra quyết định và người dân.

“Không có đường lối trung lập trong thời chiến.”

– Winston Churchill, 1949.

Phương kế cuối cùng

Việc viện đến chiến tranh chỉ được biện minh nếu – dù sự nghiệp có chính nghĩa như thế nào – mọi lựa chọn hòa bình, phi quân sự khác đã được thử hoặc ít nhất được cân nhắc. Nếu, ví dụ, một xung đột có thể được ngăn chặn bằng các biện pháp ngoại giao, việc đáp trả bằng quân sự sẽ được coi là sai trái. Biện pháp trừng phạt về kinh tế hoặc những chế tài khác cũng nên được cân nhắc, so sánh ảnh hưởng của những biện pháp đó với người dân với ảnh hưởng có thể xảy ra của hành động quân sự.

Viễn cảnh thắng lợi

Thậm chí khi những điều kiện khác của can thiệp quân sự đã được thỏa mãn, một đất nước chỉ nên viện đến chiến tranh nếu có một khả năng thành công “hợp lý”. Điều kiện này có vẻ khôn ngoan: chẳng có ích gì khi phí phạm sinh mạng và

tài nguyên trong vô vọng. Tuy nhiên, thành công thế nào mới là thành công? Có phải việc một phe yếu hơn chống lại một kẻ xâm lược mạnh hơn, bất chấp khả năng thắng lợi vô cùng thấp, là một việc thực sự *sai trái* không? Tính chất hệ quả luận mạnh mẽ của điều kiện này có thể sẽ xúc phạm tới rất nhiều người. Đôi khi việc chống lại một kẻ xâm lược luôn là một việc đúng đắn – và không làm thế là vô đạo đức, thậm chí đốn hèn – dù hành động ấy có vẻ vô vọng đến thế nào đi nữa.

Tính cân đối

Sự cân bằng giữa kết quả mong muốn và hệ quả có khả năng xảy ra khi dẫn đến kết quả ấy: điều tốt đẹp được kỳ vọng (sửa chữa sai lầm cấu thành nguyên nhân chính nghĩa) phải được cân nhắc cùng với tổn hại ước tính (thương vong, chịu đựng của con người, v.v.). Do đó, hành động quân sự được kỳ vọng là phải đem lại nhiều điều tốt đẹp hơn đau khổ; lợi ích phải xứng đáng với cái giá bỏ ra. Đây cũng là một cân nhắc thận trọng và chịu ảnh hưởng mạnh mẽ từ hệ quả luận – dù trong trường hợp này, gần như không thể tránh khỏi một tòn nghi (một tòn nghi khổng lồ) rằng liệu kết quả tốt và xấu có thể được xác định và đo lường một cách chính xác. Trong lĩnh vực này, khi tiến đến việc xem xét sự cân đối giữa biện pháp và mục đích quân sự, ta bắt đầu đi lạc vào địa hạt của *jus in bello* – những quy tắc đạo đức thích hợp trong chiến tranh (xem trong khung trang 305).

Không chỉ chiến tranh chính nghĩa⁽¹⁾

Giữa các triết gia ngày nay, thuyết chiến tranh chính nghĩa có lẽ là lĩnh vực được tranh cãi sôi nổi nhất, nhưng đó không phải

1. Bạn đọc chỉ nên đọc chương này như một thông tin tham khảo về quan điểm chiến tranh-hòa bình của một số triết gia. Những nhận định này không thể xác quyết đúng-sai nếu không được đặt vào trường hợp cụ thể với bối cảnh chính trị, xã hội, văn hóa cụ thể (BT).

viễn tượng duy nhất. Có hai quan niệm cực đoan là chủ nghĩa thực tế và chủ nghĩa hòa bình. Những nhà thực tế hoài nghi về toàn bộ quan điểm áp dụng khái niệm đạo đức vào chiến tranh (hay vào bất kỳ khía cạnh nào khác của chính sách đối ngoại); ảnh hưởng quốc tế và an ninh quốc gia là những mối quan tâm trọng yếu – những đối thủ thực thụ trên trường quốc tế sẽ chơi quân bài cứng rắn còn đạo đức là của kẻ yếu đuối. Hoàn toàn ngược lại, những người theo tư tưởng hòa bình tin rằng đạo

Jus in bello

Một khía cạnh khác của thuyết chiến tranh chính nghĩa là *jus in bello* – những gì được coi là chấp nhận được về mặt đạo đức và là cách hành xử đúng đắn một khi chiến tranh bắt đầu. *Jus in bello* có phạm vi rất rộng, kéo dài từ hành vi của những người lính đơn lẻ đến mối quan hệ của họ với quân thù và người dân, đến những câu hỏi chiến lược chính yếu như việc sử dụng vũ khí (hạt nhân, hóa học, mìn, bom chùm, v.v.). Trong phạm vi đó, người ta thường coi hai suy xét sau là cao hơn cả. *Sự cân bằng* yêu cầu mục đích và phương tiện phải tương ứng với nhau. Lấy một ví dụ cực đoan: gần như tất cả mọi người chấp nhận rằng tấn công hạt nhân là một việc không thể biện minh dù nó có đạt được một số mục tiêu quân sự.

Sự phân biệt đòi hỏi các bên tham chiến và không tham chiến phải được phân định rõ ràng. Ví dụ, không được tấn công dân thường kể cả nếu việc đó giúp tiêu diệt ý chí quân đội địch.

Rõ ràng, một cuộc chiến vì chính nghĩa có thể được tiến hành một cách phi nghĩa và một cuộc chiến phi nghĩa có thể được tiến hành một cách chính nghĩa. Nói cách khác, những yêu cầu của *jus ad bellum* và *jus in bello* là tách biệt nhau và có thể thỏa mãn hệ điều kiện này mà không thỏa mãn hệ điều kiện kia. Cụ thể, nhiều khía cạnh của *jus in bello* trùng với vấn đề chủ thể của luật quốc tế (như quy tắc Hague hay công ước Geneva) và những vi phạm, bất kể bên thắng hay thua, về nguyên tắc nên được coi là tội phạm chiến tranh.

đức phải giữ vai trò thống trị trong các sự vụ quốc tế. Không giống những người ủng hộ chiến tranh chính nghĩa, với chủ nghĩa hòa bình, hành động quân sự không bao giờ là một giải pháp đúng đắn – sẽ luôn có những cách tốt hơn.

Ý niệm động lại

Đánh trận tốt lành

Thuật ngữ

Những thuật ngữ được **in đậm** nằm trong các phần giải thích được đều có phần diễn giải riêng

Tuyệt đối (chủ nghĩa/thuyết) [**absolutism**] Trong đạo đức học, quan niệm cho rằng những hành động nào đó là đúng hoặc sai dù hoàn cảnh hay hệ quả của chúng là gì đi nữa.

Mỹ học [**aesthetics**] Một phân môn triết học xem xét các vấn đề của nghệ thuật, bao gồm bản chất và định nghĩa của tác phẩm nghệ thuật, cơ sở của giá trị thẩm mỹ, và sự biện minh cho phán đoán thẩm mỹ và phê bình nghệ thuật.

Loại suy (phép) [**analogy**] Một sự so sánh các phương diện trong đó hai sự vật có nét tương đồng với nhau; luận cứ loại suy sử dụng những điểm tương đồng đã biết giữa những sự vật, sự việc để suy ra sự tương đồng ở phương diện chưa biết nào đó.

Phân tích [**analytic**] Mô tả một mệnh đề mà không đưa ra thêm thông tin nào khác ngoài những thông tin được chứa trong nghĩa của các thuật ngữ trong mệnh đề; ví dụ “Mọi con ngựa giống đều là ngựa đực.” Ngược lại, mệnh đề cung cấp thông tin quan trọng (“Ngựa giống chạy nhanh hơn ngựa cái”) được gọi là tổng hợp.

Phản-duy thực (chủ nghĩa/thuyết) [**anti-realism**] *xem* Chủ nghĩa chủ quan

Hậu nghiệm [**a posteriori**] *xem trong* Tiên nghiệm

Tiên nghiệm [**a priori**] Mô tả một mệnh đề có thể được biết là đúng mà không cần dựa vào bằng chứng của kinh nghiệm. Ngược lại, một mệnh đề cần đến bằng chứng ấy gọi là hậu nghiệm.

Hệ quả (thuyết) [consequentialism] Trong đạo đức học, quan niệm cho rằng tính đúng đắn của các hành động nên được đánh giá thuần túy dựa vào tính hiệu quả của chúng trong việc thực hiện những mục đích hay sự tình đáng mong muốn.

Ngẫu nhiên [contingent] Mô tả điều đang xảy ra là đúng nhưng cũng có thể không đúng. Ngược lại, chân lý tất yếu là một điều gì đó không thể sai, nó đúng trong mọi trường hợp hoặc trong mọi thế giới khả hữu.

Diễn dịch [deducion] Một hình thức **suy luận** trong đó kết luận được rút ra từ (là hệ quả của) các tiền đề; nếu tiền đề của một luận cứ diễn dịch hợp lệ là đúng thì kết luận sẽ chắc chắn đúng.

Duy nghĩa vụ (thuyết) [deontology] Quan niệm cho rằng những hành động nào đó, về nguyên tắc, là đúng hay, bất kể hệ quả của chúng là gì; nó đặc biệt nhấn mạnh đến nghĩa vụ và ý định của các tác nhân đạo đức.

Tất định (thuyết) / Quyết định luận [determinism] Lý thuyết cho rằng mọi sự kiện đều có một nguyên nhân tiên nghiệm, và do đó mọi trạng thái của thế giới đòi hỏi phải có hoặc được quyết định bởi trạng thái trước đó. Mức độ thuyết quyết định làm suy yếu tự do hành động đã tạo ra vấn đề về tự do ý chí.

Nhi nguyên (chủ nghĩa/thuyết) [Dualism] Trong triết học tinh thần, ý niệm cho rằng tinh thần (hay linh hồn) và vật chất (hay cơ thể) tách biệt nhau. Các nhà nhị nguyên luận bản thể tin rằng tinh thần và vật chất là hai bản thể khác nhau về bản chất; các nhà nhị nguyên luận thuộc tính cho rằng con người có hai loại thuộc tính khác nhau về bản chất là tinh thần và vật lý. Đối lập với thuyết nhị nguyên là **thuyết duy tâm** hay thuyết phi vật chất (chỉ có tinh thần và ý niệm mà thôi) và **thuyết duy vật lý** hay vật chất (chỉ vật thể và vật chất và thôi).

Thường nghiệm [empirical] Mô tả một khái niệm hay niềm tin dựa vào kinh nghiệm (như dữ liệu cảm giác hay chứng cứ của các giác quan); chân lý thường nghiệm là chân lý chỉ có thể được xác nhận là đúng bằng kinh nghiệm.

Duy nghiệm (thuyết) / Kinh nghiệm (chủ nghĩa) [empiricism] Quan niệm cho rằng mọi nhận thức đều dựa trên, hay liên kết chặt chẽ với, kinh nghiệm của giác quan; sự phủ nhận nhận thức **tiền nghiệm**.

Nhận thức luận [epistemology] Học thuyết về tri thức, gồm cơ sở và sự biện minh tri thức cũng như vai trò của lý tính và/hoặc kinh nghiệm trong quá trình sở đắc tri thức.

Ngụy biện [fallacy] Lỗi lập luận. Ngụy biện hình thức, trong đó lỗi sai nằm ở cấu trúc logic của luận cứ, thường được phân biệt với ngụy biện phi hình thức, tức dạng lập luận có thể sai lạc theo nhiều cách khác nhau.

Tự do ý chí [freewill] *xem trong* Tất định (thuyết) / Quyết định luận

Duy tâm (chủ nghĩa/thuyết) [idealism] *xem trong* Nhị nguyên (chủ nghĩa/thuyết)

Quy nạp [induction] Một hình thức **suy luận** trong đó một kết luận thường nghiệm (một quy luật hay nguyên tắc chung) được rút ra từ những tiền đề thường nghiệm (những quan sát cụ thể về cách tồn tại của sự vật trên thế giới); kết luận chỉ được nâng đỡ bởi (không bao giờ là hậu quả của) tiền đề, vì thế nếu tiền đề đúng thì kết luận vẫn có thể sai.

Suy luận [inference] Quá trình lập luận đi từ tiền đề đến kết luận; các loại hình suy luận chính là **quy nạp** và **diễn dịch**. Mục đích của logic học là phân biệt suy luận tốt và suy luận tồi.

Tự do ý chí (chủ nghĩa/thuyết) [libertarianism] Quan niệm cho rằng **thuyết tất định** là sai và những sự lựa chọn và hành động của con người là tự do một cách thực chất.

Logic học [logic] *xem trong* Suy luận.

Duy vật (chủ nghĩa/thuyết) [materialism] *xem trong* Nhị nguyên (chủ nghĩa/thuyết)

Siêu hình học [metaphysics] Một bộ phận của triết học nghiên cứu bản tính hay cấu trúc của thực tại, nhìn chung tập trung vào những khái niệm như tồn tại, bản thể và quan hệ nhân quả.

Duy nhiên (thuyết) [naturalism] Trong đạo đức học, ý niệm cho rằng các

khái niệm đạo đức có thể được giải thích hay phân tích thuần túy bằng các “sự kiện tự nhiên”, vốn là những thứ về nguyên tắc có thể được khoa học phát hiện.

Tất yếu [necessary] *xem trong* Ngẫu nhiên

Quy phạm (có tính) [normative] Liên quan đến các chuẩn mực (tiêu chuẩn hay nguyên tắc) dùng để đánh giá hay định hướng hành vi ứng xử của con người. Sự phân biệt quy phạm/mô tả tương đồng với sự phân biệt giữa giá trị và sự kiện.

Khách quan (chủ nghĩa/thuyết) [objectivism] Quan điểm trong đạo đức học và mỹ học cho rằng các giá trị và tính chất như vẻ đẹp và phẩm chất tốt đẹp nằm ở bản chất, hoặc là giá trị nội tại của khách thể và tồn tại độc lập với sự linh hội của con người.

Nghịch lý [paradox] Trong logic học, luận cứ trong đó có những tiền đề có vẻ như không thể bác bỏ được nhưng trong quá trình suy diễn có vẻ như chặt chẽ lại dẫn đến một kết luận không thể chấp nhận hay mâu thuẫn.

Duy vật lý (thuyết) [physicalism] *xem trong* Chủ nghĩa nhị nguyên.

Duy lý (chủ nghĩa/thuyết) [rationalism] Quan niệm cho rằng ta có thể có được sự hiểu biết nói chung (hay sự hiểu biết nào đó) theo cách khác với cách sử dụng các giác quan, đó là nó chỉ sử dụng sức mạnh độc lập của lý tính.

Duy thực (thuyết) / hiện thực (chủ nghĩa) [realism] Quan niệm cho rằng các giá trị đạo đức và thẩm mỹ, các thuộc tính toán học, v.v. thật sự tồn tại “ngoài kia” trong thế giới, độc lập với hiểu biết và trải nghiệm của ta về chúng.

Giản ước / Quy giản (chủ nghĩa/thuyết) [reductionism] Cách tiếp cận một vấn đề hay lĩnh vực diễn ngôn nhằm giải thích hay phân tích nó một cách đầy đủ và triệt để, bằng những khái niệm khác (thường đơn giản hơn hoặc dễ tiếp cận hơn), ví dụ như giải thích các hiện tượng tinh thần bằng những thuật ngữ vật lý thuần túy.

Tương đối (chủ nghĩa/thuyết) [relativism] Trong đạo đức học, quan niệm cho rằng tính đúng hay sai của các hành động được quy định bởi, hay có liên quan tới, văn hóa và truyền thống của các

nhóm hoặc các cộng đồng xã hội cụ thể.

Hoài nghi (chủ nghĩa/thuyết) [**scepticism**] Một lập trường triết học trong đó các tuyên bố về tri thức của chúng ta trong bộ phận hay trong toàn bộ các lĩnh vực diễn ngôn đều bị thách thức.

Chủ quan (hay Phản-duy thực) (chủ nghĩa/thuyết) [**subjectivism**] Trong đạo đức học và mỹ học, quan niệm cho rằng giá trị không nằm ở thực tại bên ngoài mà trong niềm tin của chúng ta về nó hoặc những phản ứng cảm xúc của ta đối với nó.

Tổng hợp [**synthetic**] *xem trong* Phân tích.

Công lợi (chủ nghĩa/thuyết) [**utilitarianism**] Trong đạo đức học, hệ thống **hệ quả luận** cho rằng hành động được đánh giá đúng hay sai trong chừng mực chúng làm tăng hay giảm hạnh phúc hay “ích lợi” của con người; theo nghĩa cổ điển, ích lợi được diễn giải là sự thỏa mãn hay hạnh phúc của con người.

MỤC LỤC

LỜI MỞ ĐẦU 4

CÁC VẤN ĐỀ NHẬN THỨC

01. Bộ não trong bình 6

02. Hang động của Plato 12

03. Bức màn tri giác 18

04. *Cogito ergo sum*..... 24

05. Lý tính và kinh nghiệm..... 30

06. Lý thuyết ba thành phần về nhận thức 36

VẤN ĐỀ TINH THẦN

07. Vấn đề tinh thần-thể xác 42

08. Là doi thì như thế nào?..... 48

09. Trắc nghiệm Turing 54

10. Con tàu của Theseus 60

11. Những tâm thức khác 66

ĐẠO ĐỨC HỌC

12. Máy chém của Hume..... 72

13. Miếng ăn của người này... 78

14. Thuyết điều lệnh thần linh..... 84

15. Thuyết đạo đức duy cảm..... 90

16. Mục đích và phương tiện 96

17. Cổ máy trải nghiệm 102

18. Mệnh lệnh nhất quyết 108

19. Quy tắc vàng 114

20. Làm và không làm 120

21. Các dốc trơn 126

22. Tốt hơn mong đợi	132
23. Đen đủi có phải điều xấu?	138
24. Đạo đức học đức hạnh	144

QUYỀN CỦA ĐỘNG VẬT

25. Động vật có cảm thấy đau?	150
26. Động vật có quyền không?	156

LOGIC VÀ NGHĨA

27. Các hình thức luận cứ	162
28. Nghịch lý người thợ cạo	168
29. Ngụy biện của con bạc	174
30. Nghịch lý liên châu luận (sorites)	180
31. Ông vua nước Pháp là người hời đầu	186
32. Con bọ trong hộp	192

KHOA HỌC

33. Khoa học và nguy khoa học	198
34. Sự thay đổi hệ hình	204
35. Dao cạo của Occam	210

MỸ HỌC

36. Nghệ thuật là gì?	216
37. Ngụy biện ý định	222

TÔN GIÁO

38. Luận cứ thiết kế	228
39. Luận cứ vũ trụ học	234
40. Luận cứ bản thể học	240
41. Vấn đề về cái ác	246
42. Biện hộ cho tự do ý chí	252
43. Đức tin và lý trí	258

CHÍNH TRỊ, CÔNG LÝ VÀ XÃ HỘI

44. Tự do khẳng định và tự do phủ định	264
45. Nguyên tắc khác biệt	270

46.	Leviathan.....	276
47.	Song đề tù nhân	282
48.	Các lý thuyết về trừng phạt	288
49.	Thuyền cứu sinh Trái Đất	294
50.	Chiến tranh chính nghĩa	300
THUẬT NGỮ.....		307

50 Ý TƯỞNG TRIẾT HỌC

Chịu trách nhiệm xuất bản
GIÁM ĐỐC - TỔNG BIÊN TẬP
T.S TRẦN ĐOÀN LÂM

Biên tập	Phạm Thị Hoa
Biên tập viên Nhã Nam	Thu Hằng - Quỳnh Chi
Tranh bìa	Nguyễn Trọng Nguyễn
Thiết kế bìa	Bảo Anh
Trình bày	Hồng Nhung
Sửa bản in	Phạm Thủy

CÔNG TY TNHH MỘT THÀNH VIÊN NHÀ XUẤT BẢN THẾ GIỚI

Số 46. Trần Hưng Đạo, Hoàn Kiếm, Hà Nội
Tel: 0084.24.38253841

Chi nhánh tại thành phố Hồ Chí Minh
Số 7. Nguyễn Thị Minh Khai, Quận I, TP. Hồ Chí Minh
Tel: 0084.28.38220102

Email: marketing@thegioipublishers.vn
Website: www.thegioipublishers.vn

LIÊN KẾT XUẤT BẢN VÀ PHÁT HÀNH

CÔNG TY VĂN HÓA & TRUYỀN THÔNG NHÃ NAM

59 Đỗ Quang, Trung Hòa, Cầu Giấy, Hà Nội
Điện thoại: 024 35146875 | Fax: 024 35146965
Website: www.nhanam.vn
Email: nhanambook@vnn.vn
<http://www.facebook.com/nhanampublishing>

Chi nhánh tại TP Hồ Chí Minh

Nhà 015 Lô B chung cư 43 Hồ Văn Huê,
Phường 9, Quận Phú Nhuận, TP Hồ Chí Minh
Điện thoại: 028 38479853 | Fax: 028 38443034
Email: hcm@nhanam.vn

In 3000 cuốn, khổ 15.5x24cm tại Công ty CP In Viễn Đông, km 19+400, Giai Phạm, Yên Mỹ, Hưng Yên. Căn cứ trên số đăng ký xuất bản: 1407-2020/CXBIPH/05-84/ThG và quyết định xuất bản số 560/QĐ-ThG của Nhà xuất bản Thế Giới ngày 26.5.2020. Mã ISBN: 978-604-77-7904-8. In xong và nộp lưu chiểu năm 2020.

Hiện nay, trên thị trường đã xuất hiện hàng loạt cuốn sách làm giả sách của Nhã Nam với chất lượng in thấp và nhiều sai lỗi. Mong quý độc giả hãy cẩn thận khi chọn mua sách. Mọi hành vi in và buôn bán sách lậu đều vi phạm pháp luật và làm tổn hại đến quyền lợi của tác giả và nhà xuất bản.

Những vấn đề tưởng chừng như là lãnh địa của nghệ thuật: **Nhái, giả mạo, vô giá trị**, hay tôn giáo: **Sự tồn tại của Thượng Đế, Thượng Đế đóng vai trò gì với cái ác v.v.** thực ra đã được đặt ra và giải quyết bởi những ý tưởng triết học về nguyên biện ý định, luận cứ thiết kế và luận cứ bản thể học.

BECOME A FAN



 **nhanampublishing**

Thế giới ta đang sống được mô phỏng bởi máy tính, và chúng ta chỉ đơn giản là những bộ não trong bình, kết nối với cái máy tính ấy? Ý tưởng mang hơi hướng khoa học-viễn tưởng này đã được đưa vào văn hóa đại chúng từ rất lâu, và thành công nhất phải kể đến bộ phim *Matrix* (1999). Hẳn bạn sẽ ngạc nhiên khi biết kỳ thực, ý tưởng này lại có mầm mống từ những ý niệm triết học "bộ não trong bình" của triết gia "hoài nghi" người Pháp René Descartes.

Bạn có thể phủ nhận ngay lập tức cái ý tưởng kỳ quái này, nhưng cũng nên hoài nghi... Bạn không cần tin, mà chỉ cần thừa nhận một điều rằng: Biết đâu đấy, mọi thứ đều có thể xảy ra.

Đây chỉ là 1 trong 50 ý tưởng triết học mà cuốn sách này bàn tới.

Bàn về 50 chủ đề triết học thú vị, cuốn sách là một minh chứng cho thấy triết học không hề khô khan, sách vở. Dù là những ý tưởng xưa cũ nhất hay hiện đại nhất, chúng đều rất gần gũi, có tầm ảnh hưởng, giúp chúng ta hiểu cách thế giới này tồn tại và cách chúng ta tri nhận về nó.



nhà nam
www.nhanam.vn

ISBN: 978-604-77-7904-8



9 786047 779048

Giá: 149.000đ



8 935235 227057



Mua bán sách giá là giết chết sách lậu