



# **TÔI LÀ AI?** **NẾU ĐÚNG LÀ TÔI, THÌ CÓ MẤY TÔI?** *Một cuộc du ngoạn triết học*

Tác giả:

Richard David Precht

Nguyên ngữ:

*Wer bin ich? Wenn ja, dann wieviel?*

*Eine kleine Reise in die Philosophie*

© 2007 Wilhelm Goldmann Verlag, München

17. Auflage

Người dịch:

Phạm Hồng-Lam

## **Mục lục**

*Dẫn Nhập*

### **Tôi có thể biết được gì?**

*Loài thú tinh khôn trong vũ trụ. Sự thật là gì?*

*Lucy ở trên trời. Chúng ta đến từ đâu?*

*Vũ trụ của Tinh thần. Não của tôi hoạt động như thế nào?*

*Một buổi tối trong trận chiến 30 năm. Do đâu tôi biết, tôi là ai?*

*Kinh nghiệm của ông Mách. „Tôi“ là ai?*

*Anh Bốc yêu. Cảm giác là gì?*

*Văng chủ nhà. Vô thức là gì?*

*Hắn phải có một cái gì đó. Ký ức là gì?*

*Chú ruồi trong lọ. Ngôn ngữ là gì?*

### **Tôi nên làm gì?**

*Làm lẫn của Rousseau. Tha nhân có cần cho chúng ta không?*

*Thanh kiếm của người giết rồng. Tại sao ta giúp đỡ kẻ khác?*

*Luật trong tâm tôi. Tại sao tôi cần phải sống tốt?*

*Thí nghiệm Libet.* Tôi có muốn được điều tôi muốn không?

*Trường hợp anh Gây.* Có ông Đạo đức ngồi trong đầu không?

*Tôi cũng cảm được điều bạn cảm nhận.* Có nên đối xử tốt với nhau không?

*Người đàn ông trên cầu.* Đạo đức là một đặc tính bẩm sinh?

*Nên để cô Ba sống.* Có được phép giết người không?

*Bước đầu Nhân phẩm.* Phá thai là chuyện hợp đạo đức?

*Thời giờ sau hết.* Có được phép trợ tử không?

*Không chỉ có thịt và sữa mà thôi.* Có được ăn thịt thú vật không?

*Chú khỉ trong rừng nuôi.* Phải đối xử thế nào với vượn người?

*Niềm đau của cá voi.* Tại sao phải bảo vệ môi sinh?

*Những quan điểm về sao sinh (Klon).* Có được phép sao người không?

*Trẻ óng nghiệm.* I học truyền sinh sẽ đi về đâu?

*Cây cầu dẫn vào thế giới tinh thần.* Đây là biên giới của khoa nghiên cứu não?

## **Tôi được phép hi vọng gì?**

*Quan niệm lớn nhất trong mọi quan niệm.* Có Thiên Chúa không?

*Chiếc đồng hồ của ông Tổng phó tế.* Thiên nhiên có một ý nghĩa?

*Chuyện rất khó xảy ra nhưng lại rất bình thường.* Tình yêu là gì?

*Do be do be do.* Tự do là gì?

*Rác rưởi của Robinson.* Có cần tư hữu không?

*Trò chơi của ông Râu.* Thế nào là công bằng?

*Quần đảo hạnh phúc.* Thế nào là một cuộc sống hạnh phúc?

*Khu vườn Kepos.* Hạnh phúc có thể học tập được không?

*Máy Matrix.* Phải chăng cuộc sống có một ý nghĩa?

## Dẫn Nhập

Naxos là hòn lớn nhất trong quần đảo Kykladen nơi vùng biển Ägais thuộc Hi-lạp. Giữa đảo vươn lên dãy núi Zas, cao tới ngàn mét cách mặt biển; xa xa dê và cừu đang gặm cỏ non thơm; đó đây trải dài những vườn nho và những luống rau. Trong thập niên 1980, Naxos nổi tiếng với đoạn bờ biển dài mấy cây số tuyệt vời ở Agia Ana. Nơi đây thoáng hoặc một vài du khách tới cắm lều tránh nắng và nằm dài lim dim dưới những bụi tre. Mùa hè 1985 có hai thanh niên vừa 20 tuổi cũng tới đây. Một anh tên là Jürgen đến từ Düsseldorf và anh kia là tôi. Chúng tôi mới quen nhau cách đây mấy ngày khi vừa tới đây. Chúng tôi nằm dưới một mòm đá bàn cãi nhau về một cuốn sách của tôi mang theo, lấy từ thư viện của cha tôi. Cuốn sách loại bỏ túi đã bạc màu vì nắng, ngoài bìa có in hình một đền thờ hi-lạp và hai người đàn ông ăn bận theo kiểu hi-lạp ngày xưa. Cuốn sách của Platon viết về những lời đối thoại của Socrates.

Không khí bàn cãi say sưa giữa hai chúng tôi dịp đó đã để lại trong tôi một dấu ấn không thể nào phai. Chiều tối, ngồi uống rượu, ăn phô-ma và dưa hấu, hai đứa ngồi tách xa khỏi đám đông, tiếp tục trao đổi những suy nghĩ non nớt của mình. Chúng tôi thảo luận đặc biệt về bài phát biểu của Socrates, những lời mà theo Platon, Socrates đã nói ra, khi người ta kết án ông tội đầu độc tuổi trẻ.

Những lời lẽ của Socrates này đã khiến tôi một thời gian dài chẳng còn sợ cái chết, một đề tài vốn làm tôi rất bất an. Còn Jürgen xem ra chẳng động tâm gì lắm về những lời của vị triết gia.

Tôi thích khuôn mặt của Jürgen. Từ đó tới nay, chúng tôi chẳng còn gặp lại nhau. Nếu giờ đây gặp lại trên đường, hẳn tôi sẽ chẳng còn nhận ra anh. Tôi từ đó cũng chẳng còn quay trở lại bãi biển Agia Ana, nhưng theo nhiều nguồn tin đáng cậy, bờ biển đó giờ đây đã trở thành một thiên đường du lịch với đầy khách sạn, hàng rào chắn, dù che nắng và hàng hàng lớp lớp những ghế nằm tắm nắng phải trả tiền. Nhưng những đoạn văn dài trong bài biện hộ của Socrates thì vẫn nằm như in trong trí nhớ của tôi; chúng có lẽ sẽ theo tôi vào viện dưỡng lão luôn. Để xem những lời đó có còn tiếp tục trấn an tôi lúc về già không.

Thú say mê triết học từ ngày ở Agia Ana không còn rời tôi nữa. Sau khi rời Naxos, thoát tiên tôi phải miễn cưỡng đi dân dịch một thời gian. Lúc đó đúng là thời gian có nhiều chuyện liên quan tới đạo đức, là thời điểm Liên Phòng Minh Ước Đại Tây Dương (Nato) quyết định dựng hoà bình nguyên tử trên đất Đức, phong trào hoà bình nổi lên rầm rộ, thêm vào đó là những dự phóng phiêu lưu của Hoa-ki về một cuộc chiến tranh nguyên tử có thể xảy ra tại Âu châu, chuyện mà ngày nay nghĩ lại ai cũng phải lắc đầu. Thời gian dân dịch giúp việc cho một giáo xứ hẳn chẳng phải là cơ hội giúp tôi có được những suy tư táo bạo; từ ngày nhìn được Tin lành từ bên trong, tôi đâm ra thích Công giáo hơn. Bên cạnh những chuyện đó, tôi cứ băn khoăn làm sao có được một cuộc sống đúng đắn và làm sao tìm ra được lời giải thuyết phục cho những câu hỏi lớn của cuộc đời. Và tôi quyết định học Triết.

Nhưng việc học ở Köln khởi đầu là một thất vọng. Cho tới lúc đó, tôi cứ nghĩ các triết gia là những bậc vị vọng với cuộc sống lôi cuốn, hành động của họ luôn đi đôi với những suy tư triết để của họ. Tôi nghĩ đến những nhân vật mê hoặc như Theodor W. Adorno, Ernst Bloch hay Jean Paul Sartre. Nhưng viễn ảnh về một sự nhất thống giữa tư tưởng táo bạo và cuộc sống liêu lĩnh đã sớm tiêu tan, khi tôi nhìn thấy các ông thầy của tôi: những cụ già buồn chán trong những bộ âu phục màu xanh hoặc xám vốn thường thấy nơi các ông tài xế xe buýt. Tôi nghĩ tới thi sĩ Robert Musil, người đã tỏ ra kinh ngạc, khi nhìn thấy các ông kĩ sư tân thời và tiến bộ trong thời quân chủ: một mặt họ là những người phát minh ra những phương tiện làm chủ bầu trời, biển cả và trên bộ, trong khi đó họ lại mang những bộ ria mép quần tít, bận những bộ tây phục với đồng hồ quả quýt thật lạc hậu. Và xem ra nơi các thầy triết ở Köln cũng không có sự đi đôi giữa tự do suy tư và cuộc sống của họ. Dù vậy, cuối cùng tôi đã học được lối tư duy triết học từ một vị trong số đó. Ông đã dạy tôi phải luôn biết đặt câu hỏi „tại sao“ và đừng bao giờ hài lòng với một câu trả

lời quá sớm. Và ông nhắc nhở tôi, phải làm sao cho các công đoạn suy tư và những lí luận của mình luôn ăn khớp với nhau, để sao cho các bước suy tư phải thật chặt chẽ, lập luận này dựa trên lập luận kia tiến tới.

Tôi đã trải qua những năm tháng đại học tuyệt vời. Trong đầu tôi chỉ còn đọng lại một chuỗi nào là những trang sách lôi cuốn, những buổi nấu ăn bất chợt, những cuộc bàn luận khi ăn mì sợi, những cuộc đấu khẩu trong giờ lớp và những luận bàn không dứt trong phòng ăn đại học về những trang sách triết học: chúng tôi bàn về khả năng nhận thức và lầm lẫn, về cuộc sống đúng đắn, về những trận tức cười và dĩ nhiên cả về chuyện - như Lorient đã nói - trai gái khắc nhau. Triết học không phải là môn ta có thể học hết được, đó là nét đẹp của Triết. Nói đúng hơn, nó chưa bao giờ là một môn học. Lẽ ra cần phải tiếp tục ngồi lại nơi đại học. Nhưng, như đã nói, tôi thấy lối sống của mấy ông thầy của tôi chẳng có chút lôi cuốn nào. Lại nữa, tôi thấy lối dạy Triết ở đại học chẳng có hiệu quả. Các luận văn và sách triết chỉ có đồng nghiệp đọc, và họ đọc thường là để cự nự nhau mà thôi. Cả các buổi hội luận và nghị hội cho các sinh viên tiến sĩ, mà tôi tham dự, cũng làm tôi hoàn toàn thất vọng về thiện chí trao đổi của các tham dự viên.

Chỉ có các câu hỏi và những cuốn sách là tiếp tục theo tôi suốt cuộc đời. Cách đây một năm, tôi chợt nhận ra có rất ít sách nhập môn tương đối xem được về triết học. Dĩ nhiên có nhiều cuốn sắc sảo chỉ ra những ngõ ngách lắt léo của tư duy, nhưng tôi không muốn nói tới loại này. Tôi cũng không muốn nói tới những cuốn sách hay và hữu ích viết về một số triết gia và ảnh hưởng của họ hoặc của triết thuyết của họ. Tôi thấy vắng bóng những cuốn bàn cách có hệ thống về những câu hỏi lớn và bao quát. Những cuốn được xem là loại nhập môn có hệ thống, thì thường mang nội dung kê ra một chuỗi những dòng suy tư - hay những triết thuyết - tiếp nối nhau. Theo tôi, lối trình bày của những cuốn này thường quá nặng tính cách lịch sử, quá công kênh và khô khan.

Sở dĩ phải viết khó nuốt như thế là vì đại học thiếu yểm trợ cho những thể cách riêng tư. Lối giáo dục đại học vẫn còn đặt nặng việc trả bài chính xác hơn là khuyến khích sự sáng tạo đầu óc nơi sinh viên. Điều khó chịu nhất là coi Triết như một „môn học“ với những biên giới giả tạo của nó. Trong lúc các giáo sư của tôi đang dùng lí thuyết của Kant và của Hegel để giảng giải về Í thức con người, thì các đồng nghiệp của họ ở phân khoa I, cách đó tám trăm mét, lại đang tìm câu trả lời qua các thí nghiệm phong phú trên các bệnh nhân bị tổn thương sọ não. Tám trăm mét ở đại học là một khoảng cách xa lắm. Là vì các vị giáo sư sống trên hai hành tinh hoàn toàn khác nhau, họ không biết ngay cả tên nhau.

Các kiến thức tâm lí, triết học và sinh học thần kinh về Í thức có chống nhau không hay lại bổ túc cho nhau? Có cái „Tôi“ không? Cảm giác là gì? Kí ức là gì? Những câu hỏi hấp dẫn này - cho tới nay - hầu như vẫn chẳng thấy xuất hiện ở đâu trong học trình lớp triết cả.

Triết học không phải là Sử học. Dĩ nhiên chúng ta có bốn phận phải bảo tồn gia sản quá khứ; chúng ta phải luôn nhìn ngắm lại những kiến trúc cũ trong lãnh vực đời sống tinh thần và, nếu cần, phải chỉnh trang lại chúng. Nhưng Triết học đang quay lại đằng sau quá nhiều mà chẳng màng gì lắm tới hiện tại. Cần phải nhớ rằng, Triết học không đứng hẳn trên cái nền vững đã được quá khứ xây nên, như nhiều người vốn nghĩ. Lịch sử Triết học một phần lớn cũng là lịch sử của những phong trào thời thượng (mốt) hay của những trào lưu tinh thần đương đại, của những kiến thức bị bỏ quên hay bị gạt ra lề, cũng như của khá nhiều cuộc khởi đầu mới, chúng sở dĩ được xem ra mới, là vì có nhiều thứ đã được nghĩ ra trước đây nhưng đã bị bỏ quên. Cuộc sống thường hay dùng những vật liệu sẵn có của mình để xây dựng tiếp. Cũng vậy, đa phần các triết gia lập nên thuyết mình cũng dựa trên những đồ nát của những người đi trước, chứ không dựa trên đồng tro tàn của toàn bộ lịch sử Triết học, như người ta vẫn thường nghĩ. Không phải chỉ có những cái nhìn và nhận định tinh anh thường bị quên lãng, mà trái lại, cũng có nhiều điều lạ đời luôn được tái khám phá một cách mới và được làm sống lại. Và nổi xung giữa trí tuệ và thành kiến cũng hiện rõ nơi chính các triết gia. Chẳng hạn triết gia người Anh David Hume trong thế kỉ 18 là một đầu óc vô cùng tân thời trên nhiều phương diện. Nhưng cái nhìn của ông về nhiều dân tộc khác, đặc biệt dân Phi châu, lại đầy kì thị và tự tôn quá đáng. Friedrich Nietzsche trong thế kỉ

19 là một nhà phê bình triết học bén nhạy, nhưng hình ảnh mong muốn của ông về con người thì lại nhuộm màu thị hiếu, cao ngạo và ngây ngô.

Và ảnh hưởng của một triết gia cũng không nhất thiết phải đi đôi với nhận thức đúng đắn thật sự của họ. Ảnh hưởng của Nietzsche đối với triết học vô cùng lớn, nhưng đa số những điều ông nói ra đều chẳng mới mẻ gì và đó không hẳn là những tư tưởng độc đáo của riêng ông, như ta vốn nghĩ. Sigmund Freud rõ ràng là một nhân vật lớn, có thể nói là một trong những nhà tư tưởng lớn nhất, nhưng nhiều chi tiết về phân tâm học của ông lại sai. Ảnh hưởng về mặt triết học và chính trị của G.W.F. Hegel hiếm ai sánh nổi, trong khi các phỏng đoán của ông lại chứa khá nhiều điều vô lí.

Khi nhìn thoáng qua lịch sử triết học phương Tây, ta thấy đa số những cuộc đụng độ đều diễn ra trong một vài chiến tuyến bạn - thù rất rõ nét: những kinh chống nhau giữa những người chủ trương Duy vật và những người Duy tâm (hay nói theo lối tiếng Anh: giữa hai phe duy nghiệm và duy lí). Trên thực tế, những lối nhìn này xuất hiện dưới đủ mọi dạng phối hợp và luôn trong những bộ áo mới. Và chúng cứ lặp đi lặp lại. Chủ nghĩa Duy vật - một chủ trương tin rằng chẳng có gì cả ngoài thiên nhiên có thể kinh nghiệm được bằng giác quan, chẳng có Thiên Chúa mà cũng chẳng có lí tưởng - lần đầu tiên trở thành một trong thời Khai sáng tại Pháp vào thế kỉ 18. Nó tái diễn rầm rộ lần thứ hai như một phản ứng trước những thành tựu của khoa Sinh học và của thuyết Tiến hoá Darwin trong hạ bán thế kỉ 19. Ngày nay, trước những kiến thức của khoa nghiên cứu não tân tiến, nó lại đang đi vào cao điểm lần thứ ba. Đan xen giữa những thời điểm đó là sự ngự trị của chủ nghĩa Duy tâm với đủ mọi hình thái xuất hiện của nó. Ngược lại với chủ trương Duy vật, Duy tâm ít tin vào sự nhận thức thế giới bằng giác quan, nhưng đề cao sức mạnh độc lập của lí trí và những tư tưởng của lí trí. Dĩ nhiên ẩn đằng sau hai bảng hiệu này của lịch sử triết học, mỗi triết gia mang trong mình một động lực suy tư và một khuôn thước í nghĩa riêng. Nhà duy tâm Platon suy nghĩ không giống như nhà duy tâm Immanuel Kant. Và vì thế, ta cũng không thể viết được một lịch sử „thành thật“ cho Triết học: không thể xếp các triết gia lớn theo một trình tự thời gian nhất định nào đó, và cũng không thể có một lịch sử của những dòng chảy khuynh hướng triết học. Nếu làm như thế, thì ta buộc phải bỏ đi nhiều thứ, mà thiếu những thứ này thì thực tại trở nên méo mó, không thật.

Cuốn sách dẫn nhập vào những câu hỏi triết học về thân phận con người và của nhân loại này vì vậy không đặt nặng mặt lịch sử. Đây không phải là cuốn sách về Lịch sử triết học. Immanuel Kant đã có lần tóm những câu hỏi lớn của nhân loại thành bốn câu hỏi nhỏ như sau: „Tôi có thể biết được gì? Tôi nên làm gì? Tôi có quyền hi vọng gì? Con người là gì?“ Dàn bài cuốn sách này dựa theo những câu hỏi đó. Có điều là câu hỏi cuối, theo tôi thiển nghĩ, đã được giải đáp bởi ba câu hỏi đầu rồi, nên có thể an tâm bỏ đi.

Câu hỏi đầu tiên, liên quan tới những gì tự mình tôi có thể biết được, là một vấn nạn cổ điển của nhận thức luận, ngày nay không còn liên can gì nhiều tới Triết học. Nó đang là một đề tài lớn của khoa nghiên cứu não. Khoa này giúp ta tìm hiểu các nền tảng bộ máy nhận thức của con người và các khả năng nhận biết của bộ máy đó. Ở đây, triết học chỉ còn giữ vai trò như một nhà cố vấn giúp cho việc nghiên cứu não hiểu rõ hơn về chính nó trong một số trường hợp. Về những đóng góp gọi í của Triết học trong phần này, tôi chọn và nêu ra – một cách rất chủ quan riêng tư – một số nhân vật cùng thế hệ đã trải qua những kinh nghiệm chuyển biến lớn của thời đại và đã cùng có những đóng góp quyết định trong việc đưa thế giới bước vào giai đoạn tân thời. Nhà vật lí Ernst Mach sinh năm 1838, triết gia Friedrich Nietzsche năm 1844, nhà nghiên cứu não Santiago Cajal năm 1852 và nhà phân tâm Sigmund Freud năm 1856. Bốn nhân vật kiệt xuất mở đường cho lối tư duy tân tiến này sinh cách nhau có 16 năm.

Phần hai cuốn sách bàn về câu hỏi „Tôi nên làm gì“, nghĩa là bàn tới khía cạnh luân lí và đạo đức. Trong phần này, cũng như nơi phần một, trước hết tìm hiểu về những nền tảng. Tại sao con người lại có thể hành động hợp luân lí đạo đức? Bản chất con người là xấu hay tốt? Cả ở đây cũng vậy, triết học không còn đóng vai trò độc quyền nữa. Khoa nghiên cứu não, nghiên cứu động thái và tâm lí học giờ đây cũng có quyền đóng góp tiếng nói của họ. Một khi con người được mô tả như là một con vật có khả năng hành động đạo đức, thì như vậy những yếu tố kích

thích trong não bộ xui khiến anh ta làm chuyện đạo đức cũng đẩy các khoa học tự nhiên vào hậu trường. Là vì có rất nhiều câu hỏi thực hành, mà xã hội chúng ta hiện nay đang quan tâm, quả thật đang chờ câu trả lời của triết học. Phá thai, trợ tử, biến đổi di tử (Gentechnik), i học truyền sinh (Reproduktionsmedizin), luân lý về môi sinh và đối với thú vật: Đâu đâu quyết định cũng là do những quy chuẩn (Normen) và những cân nhắc với những luận chứng ít nhiều rõ ràng – đây là những sân chơi lý tưởng cho các bàn luận và cân nhắc triết học.

Phần ba „Tôi có quyền hi vọng gì“ bàn về một vài câu hỏi nền tảng, mà hầu hết con người ta vẫn luôn quan tâm trong cuộc sống. Chẳng hạn như về hạnh phúc, tự do, tình yêu, Thiên Chúa và ý nghĩa cuộc sống. Những câu hỏi khó đơn giản trả lời, nhưng chúng quá ư quan trọng, khiến chúng ta phải tập trung suy nghĩ.

Các lý thuyết và quan điểm, thường được nối kết với nhau một dễ dãi trong sách này, có thể tìm thấy nơi phương pháp thực hành của nhiều khoa học có khi rất khác biệt nhau. Dù vậy, theo thiện ý, việc nối kết áp dụng chúng là điều hợp lý, cho dù vẫn không thể tránh khỏi những thắc mắc bần căn. Tôi cũng muốn đưa người đọc vào một cuộc du sơn du thủy thế giới qua việc nối sự kiện với những địa danh nơi xảy ra biến cố. Tới thành phố Ulm, nơi Descartes lập nền triết học mới trong một quán trọ nông dân. Tới Königsberg, nơi sinh thời của Immanuel Kant. Tới đảo quốc Vanuatu, thiên đàng của những người hạnh phúc nhất trần gian... Tôi đã được hân hạnh trực tiếp làm quen với một vài nhân vật nêu tên trong sách, như các nhà nghiên cứu não Eric Kandel, Robert White và Benjamin Libet, cũng như các triết gia John Rawls và Peter Singer. Có vị, tôi chăm chú lắng nghe; có vị, tôi đã tranh cãi, nhưng nói chung đã học được nhiều nơi họ. Tôi tin mình đã nhận ra được rằng, cái hơn kém của thuyết này hay thuyết kia không nhất thiết nằm nơi việc so sánh trừu tượng giữa các lý thuyết, nhưng hệ tại nơi hoa trái mà chúng ta hưởng được từ các thuyết đó.

Chúng ta đừng bao giờ để mất đi khả năng đặt câu hỏi. Bởi vì học tập và hưởng thụ là bí quyết của một cuộc sống tròn đầy. Học mà không hưởng thì thành ra hốc hác, hưởng mà không học lại thành ra ngớ ngẩn. Nếu cuốn sách này đánh thức dậy nơi độc giả sở thích và thói quen suy nghĩ, thì nó đã đạt được đích. Có thành công nào đẹp hơn việc có được một cuộc sống càng ngày càng thêm ý thức, nhờ càng ngày mình càng hiểu biết mình nhiều hơn, nghĩa là trở thành đạo diễn cho những xung lực cuộc sống của mình. Hay như Friedrich Nietzsche vốn hi vọng (mà chính ông thì lại không đạt được), là trở thành „Thị sĩ“ cho chính cuộc sống mình: „Đây là một khả năng tốt, khi có thể ngắm nhìn tình trạng của mình bằng con mắt nghệ sĩ, cả trong lúc mình gặp đau thương, lúc trong những tình huống khó chịu hay đại loại như thế.“

Nhân chuyện thi sĩ. Phần dẫn nhập này sẽ không đầy đủ, nếu không thêm vài lời về đề tựa cuốn sách. Tựa sách nguyên là câu nói của một đại triết gia, rõ hơn, của bạn tôi, nhà văn Guy Helminger. Chúng tôi thỉnh thoảng vẫn thích lai rai mãi tới khuya nơi nhà nhau. Một tối, sau khi đã cụng với nhau nhiều li, tôi hơi lo cho tình trạng của bạn, dù tửu lượng anh ấy khá hơn tôi nhiều. Khi anh đang đứng giữa đường, loạng quạng, miệng bi bô lớn tiếng, tôi cất tiếng hỏi anh có sao không. Thay vì trả lời, anh thét lên: „Tôi là ai? Và nếu đúng là Tôi – thì có mấy Tôi?“, miệng vừa hét đầu Guy vừa lắc lư, mắt mở lớn, cổ họng phun không ra tiếng. Nghe thế, tôi yên chí anh còn đủ tỉnh táo để diễn kịch và như vậy có thể tự mình về nhà. Nhưng câu hỏi đó của Guy cứ đọng lại trong đầu tôi; tôi xem nó như một châm ngôn chỉ đạo về khoa triết học tân thời và khoa nghiên cứu não trong thời đại hôm nay, một thời đại hoàn toàn ngờ vực về cái „Tôi“ và về sự liên tục của cảm nghiệm. Dĩ nhiên, tôi không chỉ cảm ơn Guy về câu phát biểu đó mà thôi, mà còn đặc biệt cảm ơn anh, vì qua anh mà tôi đã gặp được nhà tôi, và nhờ vậy mà tôi có được cuộc sống hạnh phúc như hôm nay.

Thành phố Lục-xâm-bảo

Richard David Precht, tháng 3 năm 2007

## ***Phần Một***

### **Tôi có thể biết được gì?**

Sils Maria

***Loài thú tinh khôn trong vũ trụ.  
Sự Thật là gì?***

*“Ở một xó xỉnh nào đó của vũ trụ bao la với hằng hà hệ thống mặt trời lung linh có một hành tinh, trên đó có những con vật tinh khôn khám phá ra sự hiểu biết. Đó là giây phút kiêu hãnh và dễ hiểu lầm nhất của „lịch sử thế giới”: nhưng chỉ kéo dài một giây phút mà thôi. Sau vài nhịp thở của thiên nhiên, hành tinh khô cứng lại, và loài thú khôn ngoan sống trên đó phải chết. Đây có thể là một câu truyện ngụ ngôn tưởng tượng của một ai đó nghĩ ra. Nhưng câu truyện này cũng chưa nói lên được hết sự nghèo nàn, hư ảo, chóng qua, vô tích sự và tùy tiện của trí khôn con người trong thiên nhiên; trí khôn con người không phải là chuyện muôn thừa. Một khi trí khôn đó qua đi, thì mọi sự cũng mất hết dấu vết. Là vì trí khôn này chẳng có thêm sự mạng nào khác ngoài chính cuộc sống con người. Trí khôn này hoàn toàn mang tính người, và chỉ có người sở hữu và tạo ra nó mới say mê nó, coi nó như là chìa khóa đi vào thế giới. Nếu chúng ta hiểu được loài muỗi, thì chúng ta sẽ nhận ra, là chúng cũng có sự đắm say đó và chúng cũng nghĩ mình là cái rốn của vũ trụ quay cuồng“.*

Con người là một loài vật tinh khôn, nhưng loài vật này lại tự đánh giá mình quá cao. Là bởi vì lí trí của con người không hướng về Chân lí lớn lao, mà chỉ quan tâm tới những cái nhỏ nhặt trong cuộc sống. Trong lịch sử triết học, có lẽ chẳng có đoạn văn nào mô tả con người thơ mộng và triết để hơn đoạn trên đây. Đó là đoạn mở đầu có lẽ đẹp nhất của một tác phẩm triết học năm 1873 với tựa đề: *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne* (Về sự thật và dối trá bên ngoài í nghĩa đạo đức). Tác giả của nó là Friedrich Nietzsche, một giáo sư Cổ ngữ học 29 tuổi của đại học Basel, Thụy-sĩ.

Nhưng Nietzsche đã không cho xuất bản cuốn sách nói về loài vật tinh khôn và kiêu căng này. Trái lại, ông phải mang thương tích nặng nề, vì đã viết một tác phẩm bàn về nền tảng văn hoá hi-lạp. Những người phê bình khám phá ra sách này là một tài liệu thiếu khoa học và chứa đựng những phỏng đoán vu vơ. Mà quả đúng như thế. Ông bị thiên hạ chê là một thiên tài lạc lối, và danh tiếng một nhà cổ ngữ nơi ông xem ra cũng theo đó mà tiêu tan.

Khởi đầu, thiên hạ kì vọng rất nhiều nơi ông. Cậu bé Fritz sinh năm 1844 tại làng Röcken vùng Sachsen và lớn lên tại Naumburg bên bờ sông Saale. Cậu nổi tiếng thần đồng. Cha cậu là một mục sư coi xứ, và mẹ cũng rất đạo đức. Khi Fritz được bốn tuổi thì cha mất, không lâu sau đó người em trai cũng mất. Mẹ đưa cậu về Naumburg, và từ đó Fritz lớn lên trong một gia đình toàn là nữ giới. Hết tiểu học, Fritz vào trung học của giáo phận và sau đó vào một nội trú danh tiếng, đầu đầu cậu cũng được tiếng thông minh. Năm 1864, cậu ghi danh học Ngôn ngữ cổ điển và Thần học tại đại học Bonn. Nhưng sau một bán niên, Fritz bỏ Thần học. Fritz muốn làm mục sư để hài lòng mẹ, nhưng „ông mục sư non” – tiếng con nít vùng Naumberg vẫn trêu chọc cậu – đã sớm mất niềm tin vào Chúa. Fritz cảm thấy quá tù túng khi sống với mẹ, với niềm tin và với đời mục sư. Anh quyết định thoát ra khỏi mọi thứ đó, nhưng cuộc chuyển hướng này đã gặm nhấm tâm hồn anh suốt cả đời. Sau một năm, Nietzsche và vị giáo sư của anh chuyển tới Leipzig. Ông thầy rất quý cậu học trò thông minh của mình, nên đã khuyên anh nhận chân giáo sư tại đại học Basel. Năm 1869, lúc 25 tuổi, Nietzsche trở thành giáo sư thỉnh giảng. Đại học Basel cấp tốc trao cho anh bằng tiến sĩ và bằng lên ngạch giáo sư (Habilitation). Ở Thụy-sĩ,

Nietzsche làm quen với giới văn nghệ sĩ cùng thời, trong đó có Richard Wagner và bà vợ Cosima, mà Nietzsche đã có dịp gặp ở Leipzig. Nietzsche quá mê nhạc Wagner đến độ cảm hứng viết ra cuốn *Die Geburt der Tragödie aus dem Geist der Musik* (Tinh thần âm nhạc đã khai sinh ra Bi kịch) vào năm 1872.

Cuốn sách là một thất bại, và nó cũng bị quên nhanh. Lí do là vì từ đầu thời Lãng mạn, người ta đã nói tới mâu thuẫn giữa cái gọi là tính „sáng tạo xuất thần“ (Dionysischen) của âm nhạc và cái „thể cách chân phương“ (Appolinischen) của nghệ thuật tạo hình rồi, và kinh nghiệm lịch sử cũng đã cho thấy, hai cái đó chỉ là những phỏng đoán mà thôi. Thành ra, điều Nietzsche bàn tới trong sách chẳng có gì mới. Hơn nữa, thế giới học giả Âu châu thời đó đang bận tâm tới sự hình thành của một bi kịch khác, quan trọng hơn. Một năm trước đó, xuất hiện cuốn sách *Về Nguồn Gốc Con Người* từ thú vật của Charles Darwin, nhà thần học và thực vật học nổi tiếng người Anh. Từ lâu rồi, ít nhất từ mười hai năm trước khi sách Darwin ra đời, đã có quan điểm cho rằng, con người có thể được tiến hoá dần từ những hình thái nguyên sơ trước đó. Nhưng trong *Sự Hình Thành Các Chủng Loài*, vì chính Darwin đã hé mở cho biết, có thể con người cũng từ loài vật mà thành, nên tác phẩm bán chạy như tôm tươi. Trong những năm 1860, nhiều nhà khoa học tự nhiên cũng đi tới một kết luận như vậy, và họ nối con người vào liên hệ với loài khi đột vừa được khám phá. Mãi cho tới cuộc thế chiến thứ nhất, Giáo hội Kitô giáo, đặc biệt ở Đức, chống lại Darwin và những người ủng hộ ông. Nhưng ngay từ đầu ai cũng biết rằng, sẽ chẳng có một sự lùi bước tự nguyện nào nữa để quay trở về cái vũ trụ quan của thời trước đó. Người ta không còn tin vào chuyện Thiên Chúa là đấng trực tiếp tạo dựng và điều khiển con người nữa. Và các khoa học tự nhiên giờ đây ăn mừng chiến thắng của họ với một hình ảnh về con người rất thực tế: Họ bỏ Thiên Chúa để quay sang quan tâm tới khi. Và hình ảnh cao cả của con người như một thụ tạo giống Thiên Chúa bị vỡ ra làm hai: một đảng, sự cao cả này không còn khả tín nữa và đảng khác, con người giờ đây không hơn không kém được coi như là một loài thú thông minh mà thôi.

Nietzsche phản chấn vô cùng trước cảnh quan vũ trụ mới đó. Về sau, có lần ông viết: „*Tất cả cái mà chúng ta cần, đó là một (công thức) hoá học cho các quan niệm đạo đức, tôn giáo, nghệ thuật và cho những cảm nhận cũng như tất cả những cảm xúc mà ta có được trước những tiếp xúc lớn nhỏ với văn hoá và xã hội, với cả nỗi cô đơn.*“ Hơn ba chục năm cuối của thế kỉ 19 nhiều nhà khoa học và triết gia đã đổ công tìm kiếm chính cái *hoá học* đó: Họ đi tìm một giải thích sinh học cho sự sống mà chẳng cần gì tới Thiên Chúa nữa. Nhưng chính Nietzsche thì lại chẳng quan tâm một tí gì tới cuộc tìm kiếm đó. Ông quan tâm tới chuyện hoàn toàn khác: Đây là ý nghĩa của cái nhìn thực tế kia của khoa học đối với thân phận con người? Nó giúp con người lớn lên hay làm nó bé lại? Khi nhìn được rõ hơn về chính mình, con người giờ đây được thêm gì hay lại mất cả chỉ lẫn chài? Trong tình hình đó, ông viết luận văn *Wahrheit und Lüge* (Sự thật và dối trá), có lẽ đây là tác phẩm tuyệt nhất của ông.

Câu hỏi, con người bé đi hay lớn lên, được Nietzsche trả lời là tùy theo tâm trạng. Khi con người bất hạnh – và đây là tâm trạng thường thấy nơi con người – lúc đó họ cảm thấy bị đè nén, hối tiếc và nói ra toàn chuyện dở hơi. Ngược lại, lúc vui vẻ, họ có những cảm xúc tự hào và mơ thành siêu nhân. Có một mâu thuẫn ghê gớm giữa những tưởng tượng ngạo mạn và giọng điệu tự tin sấm sét trong các tác phẩm của Nietzsche và diện mạo thật của ông: một dáng người nhỏ con, hơi phì, nhút nhát. Bộ ria mép lì lợm với một cây lược vừa vặn làm cho khuôn mặt ông mang nét cứng rắn và nam nhi hơn, nhưng nhiều căn bệnh thừa thiếu thời đã ăn mòn thể lực và tinh thần của ông. Ông bị cận nặng, luôn bị dẫn vật bởi những cơn đau bao tử và đau đầu. Năm 35 tuổi, ông cảm thấy kiệt sức hoàn toàn và phải thôi dạy học ở Basel. Có lẽ chứng bệnh lậu, thường được thiên hạ xa gần nói tới, đã góp thêm phần dứt điểm đời ông.

Mùa hè năm 1881, hai năm sau khi từ giã đại học, tình cờ Nietzsche khám phá ra một thiên đường hạ giới cho chính mình, đó là địa điểm Sils Maria trong vùng Oberengadin thuộc Thụy-sĩ. Một cảnh trí tuyệt vời, giúp ông có được những phản chấn và động lực sáng tạo. Từ đó đều đặn hàng năm, ông tới đây để một mình đi dạo và đắm mình trong suy nghĩ. Nhiều tư tưởng hình thành ở đây đã được ông viết ra trong mùa đông ở Rapallo, ở bờ biển Địa Trung, ở Genua và ở



Nizza. Đa số những tư tưởng đó cho thấy Nietzsche là một nhà phê bình bén nhạy, triệt để và có nhiều đòi hỏi về mặt văn chương. Ông đã đánh đúng vào những vết thương của triết học phương tây. Nhưng những đề nghị của riêng ông về một thuyết nhận thức mới và một nền đạo đức mới thì, ngược lại, lại dựa hoàn toàn trên thuyết tiến hoá xã hội chưa chín mùi của Darwin và thường chạy trốn vào trong những thị hiếu thời trang quay cuồng. Thành ra, điều ông viết càng mạnh mẽ bao nhiêu thì lại càng như những quả dấm vào không khí bấy nhiêu. „Thiên Chúa đã chết“ – câu ông viết đi viết lại nhiều lần – thật ra những người đồng thời với ông, cả Darwin và những tác giả khác trước đó, cũng đều đã biết rồi.

Năm 1887, khi ngắm nhìn những ngọn núi phủ đầy tuyết của Sils Maria lần cuối, Nietzsche tái khám phá ra sự giới hạn nhận thức của các con vật tinh khôn, mà ông đã có lần đề cập tới trong một luận văn trước đây của mình. Trong tác phẩm bút chiến *Zur Genealogie der Moral* (Về hệ tộc của đạo đức), ông mở đầu với câu: „Chúng ta, những kẻ có khả năng nhận biết, lại chẳng biết mình là ai, chúng ta chẳng biết chính mình: Điều này không lạ gì cả. Chúng ta đã chẳng bao giờ tìm hiểu mình – chuyện gì sẽ xảy ra, nếu một ngày nào đó chúng ta nhận ra ta?“ Nietzsche thường dùng ngôi thứ nhất số nhiều để nói về chính mình; ông thường nói về một loài vật rất đặc biệt, mà ông là người đầu tiên mô tả: „Gia tài của chúng ta ở nơi các tổ ong nhận thức của chúng ta. Chúng ta được sinh ra như những con vật có cánh và những kẻ góp mặt của tinh thần, luôn trên đường tìm tới các tổ ong kia, chúng ta chỉ thích quan tâm tới một điều mà thôi, đó là „mang về nhà“ cho mình một cái gì đó“. Nietzsche chẳng còn nhiều thời gian để sáng tác. Hai năm sau, ông bị suy sụp thần kinh khi còn ở Turin. Bà mẹ mang đứa con 44 tuổi từ Í-đại-lợi về một bệnh viện ở Jena. Sau đó, ông sống với mẹ, nhưng chẳng còn viết được gì nữa. Tám năm sau, mẹ mất, ông phải sống với cô em gái khó ưa của mình. Ngày 25 tháng 8 năm 1900 ông mất ở Weimar, thọ 55 tuổi.

Lòng tự tin của Nietzsche, điều mà ông luôn biện hộ bằng giấy bút, thật lớn: „Tôi biết số phận của tôi, nó sẽ gắn liền với tên tuổi của tôi và làm cho người ta nhớ tới một điều gì khủng khiếp“. Quả thật, cái khủng khiếp đó đã biến ông trở thành một trong những triết gia có ảnh hưởng nhất trong thế kỉ hai mươi đang đến. Vậy đâu là nội dung của cái lớn lao đó?

Đóng góp lớn nhất của Nietzsche là sự phê bình hăng say và triệt để của ông. Hơn tất cả các triết gia trước đó, ông say mê vạch ra cho thấy cái hống hách và ngớ ngẩn của con người, khi họ dùng tiêu chuẩn lô-gích và sự thật của „chúng vật người“ để đánh giá thế giới mà họ đang sống trên đó. „Loài thú tinh khôn“ nghĩ rằng, chúng có một vị trí đặc biệt chẳng loài nào khác có được. Nietzsche trái lại quả quyết rằng, con người không hơn không kém chỉ là một con vật và suy nghĩ của nó cũng không khác chi một con vật, nghĩa là suy nghĩ của nó cũng bị điều chế bởi bản năng và dục vọng, bởi í muốn thô thiển cũng như bởi khả năng nhận thức giới hạn của nó. Như vậy, đa số triết gia tây phương đã lầm, khi họ coi con người là một cái gì đó hoàn toàn đặc biệt, như một thứ máy điện tử có công suất lớn về khả năng tự nhận thức. Có thật con người có thể tự nhận biết mình và nhận biết được thực tại khách quan không? Con người có thật có khả năng đó không? Hầu hết triết gia trước nay đều trả lời có. Cũng có một vài triết gia chưa bao giờ đặt ra cho mình câu hỏi đó. Họ đương nhiên cho rằng, trí khôn của con người cũng đồng thời là một thứ tinh anh của hoàn vũ. Họ không coi con người là một loài thú khôn ngoan, mà xác định chúng là một thực thể thuộc vào một cấp hoàn toàn khác. Họ chối bỏ thẳng thừng mọi giá sản phát sinh từ gốc rễ thú vật nơi con người. Hết triết gia này đến triết gia khác ra công đào sâu thêm hố cách ngăn giữa người và thú vật. Tiêu chuẩn duy nhất để đánh giá thiên nhiên sống động là lí trí và trí hiểu của con người, là khả năng suy nghĩ và luận định của nó. Và họ đều cho rằng, cái phần cơ thể thuần túy vật chất bên ngoài là điều không quan trọng.

Và để bảo đảm cho khả năng nhận định đúng đắn của con người, các triết gia đã phải chấp nhận rằng, Thượng Đế đã ban cho con người một bộ máy nhận thức đặc biệt. Và với sự trợ giúp của ngài, con người có thể đọc được sự thật về thế giới từ „Cuốn sách thiên nhiên“. Nhưng nếu quả thật Thượng Đế đã chết, thì bộ máy nhận thức được ban tặng kia hẳn chỉ có khả năng giới hạn. Và như thế, bộ máy này cũng chỉ là một sản phẩm của thiên nhiên, và cũng như mọi sản phẩm thiên nhiên khác, nó chẳng toàn hảo. Chính quan điểm này Nietzsche đã đọc được của

Arthur Schopenhauer: „*Chúng ta chung quy chỉ là một thực thể giai đoạn, hữu hạn, chóng qua, như một giấc mơ, như chiếc bóng bay qua*“. Và như vậy con người làm sao có được một „*trí khôn có thể nắm bắt được những cái đời đời, vô tận, tuyệt đối*?“ Khả năng nhận thức của con người, như qua linh cảm của Schopenhauer và Nietzsche, trực tiếp lệ thuộc vào những đòi hỏi của tiến trình thích ứng tiến hoá. Con người chỉ có thể nhận biết được điều mà bộ máy nhận thức của nó, vốn được hình thành qua cuộc đấu tranh sinh tồn, cho phép nó hiểu mà thôi. Như bất cứ mọi loài thú khác, con người đồ khuôn thể giới theo các giác quan và nhận thức của mình. Điều này hẳn rõ: Mọi nhận thức của chúng ta tùy thuộc trước hết vào các giác quan của chúng ta. Những gì không thể thấy, nghe, cảm, nếm và sờ, ta không nhận biết được chúng và chúng cũng không có mặt trong thể giới của chúng ta. Ngay cả những gì trừu tượng nhất, chúng ta cũng phải tìm cách đọc hay có thể nhìn chúng như là những dấu chỉ, thì mới hình dung ra được chúng. Như vậy, để có thể có được một vũ trụ quan hoàn toàn khách quan, con người hẳn phải cần có một bộ máy nhận thức siêu nhân có thể nắm bắt được hết mọi góc cạnh của giác quan: cặp mắt siêu đẳng của đại bàng, khứu giác ngửi xa nhiều cây số của loài gấu, hệ thống đường hồng của cá, khả năng biết được động đất của rắn v.v. Nhưng con người không thể có được những thứ đó, và vì thế nó không thể có được cái nhìn khách quan toàn bộ của các sự kiện. Thể giới của chúng ta chẳng bao giờ là cái thể giới như „vốn có của nó“, nó cũng chỉ là cái thể giới của con chó con mèo, của con chim con bọ, không hơn không kém. „Con ơi, thể giới của ta là một cái thùng lớn đầy nước!“, đó là câu giải thích của cá bố cho cá con trong chậu.

Cái nhìn không nhân nhượng của Nietzsche về triết học và tôn giáo cho thấy sự ô m đ m bao biện của con người qua những tự định nghĩa của họ (Còn việc chính Nietzsche đặt ra cho thể giới những ô m đ m bao biện mới, thì đây lại là chuyện khác). Í thức con người không nhắm ưu tiên tới câu hỏi: „Đâu là sự thật?“. Đối với họ, câu hỏi sau đây quan trọng hơn: Đâu là điều tốt nhất cho sự sống còn và thành đạt của tôi? Những gì không liên quan trực tiếp tới vấn nạn này xem ra ít có cơ hội có được một vai trò quan trọng trong cuộc tiến hoá loài người. Nietzsche mơ hồ hi vọng rằng, có lẽ sự tự nhận thức của con người ngày càng trở nên sáng suốt hơn, nó có thể tạo cho họ trở thành một „siêu nhân“ và „siêu nhân“ này hẳn sẽ có được khả năng nhận thức lớn hơn. Nhưng điểm này cũng nên cẩn thận. Là vì cho dù những tiến bộ nhân loại đã đạt được cho tới nay trong việc tìm hiểu về nhận thức và về „hoá học“ của con người, kể cả việc có được những máy móc tinh vi nhất và những quan sát bén nhạy nhất trong địa hạt này, chúng ta vẫn phải thú nhận rằng, con người không có khả năng đạt tới được một nhận thức khách quan.

Nhưng điều đó chẳng có hại gì lắm. Có lẽ còn nguy hiểm hơn nhiều, nếu như con người thông suốt được mọi sự về chính mình. Chúng ta có nhất thiết cần đến một chân lí độc lập bay lơ lửng trên đầu chúng ta không? Nhiều khi chính con đường đi cũng là một mục tiêu đẹp rồi, nhất là khi con đường đó lại là lối dẫn vào trong chính ta, lối đi chẳng chịt nhưng cũng đầy hấp dẫn. „*Chúng ta chưa bao giờ tìm hiểu mình – chuyện gì sẽ xảy ra, nếu một ngày nào đó ta nhận ra ta?*“, đó là câu hỏi Nietzsche đã nêu lên trong *Genealogie der Moral*. Vì thế, giờ đây chúng ta hãy cố gắng tìm hiểu mình, được chừng nào càng tốt. Nhưng ta sẽ dùng con đường nào, sẽ chọn cách thức nào để thực hiện? Và rồi ra kết quả sẽ ra sao? Nếu mọi nhận thức của chúng ta đều diễn ra trong não bộ và bị lệ thuộc vào não bộ của loài vật có xương sống, thì tốt nhất ta hãy bắt đầu bằng tìm hiểu ngay não bộ. Và câu hỏi đầu tiên sẽ là: Não bộ đến từ đâu? Và tại sao nó có được cấu trúc như nó hiện có?

- *Lucy ở trên trời. Chúng ta đến từ đâu?*

Hadar

## ***Lucy ở trên trời***

### **Chúng ta đến từ đâu?**

Đây là câu chuyện của ba câu chuyện. Câu chuyện thứ nhất như sau: Ngày 28 tháng 2 năm 1967 – Hoa-kì dội bom xuống Bắc Việt Nam; ở Berlin (Tây Đức) nổi lên những cuộc chống đối đầu tiên của sinh viên, công xã thứ nhất (*của nhóm thanh niên sinh viên thế hệ 68 sống chung chạ với nhau. Người dịch*) vừa được hình thành; Che Guevara bắt đầu khởi sự cuộc chiến du kích trên cao nguyên miền trung nước Bolivia; và John Lennon, George Harrison và Ringo Starr cùng nhau lập phòng thu băng nhạc ở đường Abbey trong thủ đô London. Một trong những đĩa nhạc thu băng của họ mang tên *Sgt. Peppers's Lonely Hearts Club Band*, và một bài hát trong đó có tên *Lucy in the Sky with Diamonds*. Vì cái tên lạ và lời lẽ siêu thực của bài hát, nhiều người mê nhạc Beatle tới ngày nay vẫn tin rằng, John Lennon sáng tác bài này trong cơn say và bài hát đó là một lời ngợi ca ma túy. Nhưng sự thật không phải thế, nó khá đơn giản và cảm động. Lucy không phải là ai khác ngoài người bạn gái cùng lớp của Julian Lennon, con của John Lennon. Cậu bé Julian đã tự vẽ cô bạn này và đưa cho ông bố xem bức hoạ mang tên “Lucy in the Sky with Diamonds” của mình.

Và như vậy tiếp theo câu chuyện thứ hai. Năm 1973: Donald Carl Johanson, lúc đó chưa đầy 30 tuổi, đi theo một đoàn thám hiểm tới vùng cao nguyên đầy gió bụi gần thành phố Hadar của Ethiopia. Johanson miễn cưỡng muốn trở thành một nhà chuyên môn về răng các loài vượn. Từ ba năm nay, anh đang viết luận án về răng vượn; anh đã tìm hiểu bao nhiêu là sọ vượn trong tất cả các viện bảo tàng ở Âu châu, và lúc này anh chẳng còn hứng thú gì nữa về đề tài này. Nhưng nhiều đồng nghiệp nổi tiếng người Pháp và Hoa-kì lại rất cần một người biết nhiều về răng vượn như anh. Ai muốn nghiên cứu về xương người hoá thạch, tất phải cần tới một chuyên viên về răng. Vì răng thường là những cổ vật ít bị hư hao nhất trong các cổ vật tìm thấy, và răng người với răng vượn không khác gì nhau. Riêng Johanson thì rất mừng được theo đoàn nghiên cứu, vì con đường tiến thân bằng nghiên cứu khoa học quả là một cơ hội mới mẻ đối với anh. Johanson xuất thân từ Hartford bang Connecticut, là con trai của một người Thụy-điền di cư sang Hoa-kì. Cha mất sớm, khi cậu Don mới hai tuổi, vì thế Don phải trải qua một thời niên thiếu rất khó khăn. Một nhà nhân chủng hàng xóm đã bảo trợ cậu như một đứa con nuôi, giúp ăn học và đánh thức dậy sở thích cổ sử nơi cậu. Johanson sau đó đã học Nhân chủng học và bước theo vết chân của người bảo trợ mình. Chính cậu sẽ là người để lại cho nhân loại một cái gì đó lớn lao. Nhưng đó là chuyện tương lai. Còn lúc này đây, ngồi bới đất đá tìm xương người ở vùng tam giác Afar gần bờ sông Awash dưới ánh mặt trời như thiêu như đốt, chàng trai tóc đen, cao lêu nghêu và gầy trơ xương sườn Don đã chẳng nghĩ được gì hơn. Tình cờ anh gặp được một vài mẫu xương lạ: phần trên của một xương ống quyển và phần dưới của một xương đùi. Hai mẫu xương này ăn khớp với nhau lạ lùng. Johanson xác định đó là xương đầu gối của một loài vượn đi bằng hai chân, cao cỡ 90 phân, sống cách đây khoảng hơn ba triệu năm. Một phát hiện động trời! Là vì chuyện cách đây ba triệu năm đã xuất hiện một động vật đứng thẳng như người là điều tới lúc đó chưa ai biết hoặc nghĩ tới. Ai có thể tin được điều của một chuyên viên răng vượn hầy còn vô danh như cậu? Cậu chỉ còn *một* cách mà thôi: phải làm sao tìm cho được toàn bộ xương! Thời gian trôi qua, và một năm sau đó, ngày 24 tháng 11 năm 1974, Johanson trở lại vùng tam giác Afar cùng với Tom Gray, một sinh viên người Hoa-kì. Trước khi bước vào trại khảo cổ, hai người làm một vòng quan sát hiện trường. Tình cờ anh nhận ra một mẫu xương cánh tay nằm giữa đá lở. Rải rác quanh đó có nhiều mẫu xương khác: những đoạn xương bàn tay, xương sườn, các đốt xương sống, những mảnh xương sọ: những thành phần của một bộ xương tiền sử.

Và nối tiếp sau đây là câu chuyện thứ ba – câu chuyện về một người đàn bà nhỏ con, từng sống trên một miền đất mà ngày nay gọi là Ethiopia. Chị đứng thẳng khi bước đi, đôi tay tuy

ngắn hơn tay của một người trưởng thành thời nay, nhưng có hình dạng giống in đúc xương tay người hiện đại. Người đàn bà thuộc loại lùn, nhưng bàn tay của cô cũng không lớn lắm, có lẽ chỉ cao vào khoảng 1,4 mét. Với thân hình như thế, cô rất khỏe. Cô có những đốt xương vững, đôi tay tương đối dài. Chiếc đầu không lớn như của một người thường, mà chỉ bằng đầu của một chú vượn người. Xương hàm của cô bạnh ra và sọ trán phẳng. Có lẽ lông tóc cô màu đen, như các loài vượn người khác ở Phi châu, nhưng điểm này không chắc lắm. Cũng không biết được cô khôn lanh tới mức nào. Não bộ của cô lớn bằng não của một chú vượn, và cũng chẳng ai biết cô đã suy nghĩ được những gì. Cô chết lúc 20 tuổi, không hiểu vì nguyên nhân gì. 3,18 triệu năm sau đó, hồ sơ “AL 288-1” được xem là bộ xương đầy đủ và xưa nhất của một động vật giống như người. Cô thuộc chủng *Australopithecus afarensis*. *Australopithecus* có nghĩa “Khỉ miền nam”, và *afarensis* là tên của địa điểm nơi tìm thấy cổ vật: vùng tam giác Afar.

Hai nhà nghiên cứu nhảy lên xe, tổng hết ga chạy về lều. Chưa tới trại, Gray đã la lớn: “Chúng tôi đã có được nó rồi, chúng tôi đã có được hoàn toàn đầy đủ!” Phần chân cực độ. Johanson nhớ lại: “Đêm đầu, chúng tôi không tài nào chợp mắt được. Chúng tôi chuyện trò không dứt và uống với nhau hết chai bia này tới chai khác”. Họ hát, họ nhảy. Và đây là điểm nối kết câu chuyện thứ nhất với câu chuyện thứ hai và câu chuyện thứ ba: Suốt đêm hôm đó bản nhạc *Lucy in the Sky with Diamonds* được phát đi phát lại vang dội ở một góc bầu trời đêm xứ Ethiopia. Và rồi, không biết chính xác từ giây phút nào, sau đó bộ xương đầy đặn 40% kia chỉ còn được gọi là „Lucy”. Và Lucy O’Donnel, người bạn gái cùng lớp của Julian Lemmon, cũng có lí do để vui mừng. Tên em giờ đây được lấy để làm bảo chứng cho một bộ xương có một không hai và cổ xưa nhất trong toàn bộ cổ sử và nguyên sử thế giới.

Lucy của Johanson chứng minh cho thấy „nòi loài người” nằm ở Phi châu, điều này trước đó người ta cũng đã mơ hồ tin như thế rồi. Lịch sử nguồn gốc loài người, bao lâu còn được hình dung như lịch sử phát triển của từng cá nhân, bấy lâu vẫn không xóa đi huyền thoại về tạo dựng. Nhưng hình ảnh về nòi sinh thành trên đây cũng đồng thời làm cho các nhà nghiên cứu hi vọng rằng, rồi đây họ sẽ xác định được biên giới giữa loài người và loài vật; không những xác định về địa điểm, mà cả về thời gian từ lúc con người bước ra khỏi Rãnh Gregory (Gregory-Spalte) miền đông Phi châu, bắt đầu đứng thẳng và biết sử dụng vũ khí đá đẽo, cho đến khi trở thành những kẻ săn bắn thú hoang biết nói năng trao đổi với nhau. Nhưng đây quả thật có phải là loài động vật đầu tiên và duy nhất biết đứng thẳng, biết sử dụng dụng cụ săn bắn các thú hoang lớn không?

Cho đến lúc đó, vết tích cổ nhất mà người ta tìm được của một loài vượn người (Hominoidea) có niên đại vào khoảng 30 triệu năm. Tuy nhiên, người ta hiện gần như chẳng biết chút gì thêm về loài vượn này. Là vì chỉ có được một vài mẫu xương hàm dưới không đầy đủ và hư hại nhiều, thế thôi, đó là tất cả những gì có được để các nhà khoa học đưa ra những kết luận của họ. Cả việc phân loại các loài vượn cổ sau này, người ta cũng như đang lần mò trong đêm tối. Chỉ khi rừng và đồng cỏ xuất hiện, khoa Cổ nhân chủng học mới có được một cái nhìn rõ hơn. Khoảng 15 triệu năm trước, các lực ép dữ dội trong lòng đất đã đẩy vỏ địa cầu phía đông châu Phi lên một độ cao gần 3000 mét cách mặt biển. Các tảng đá lục địa bị uốn cong, nứt thành một rãnh dài trên 4500 cây số, và từ khe rãnh đó xuất hiện một hệ thực vật hoàn toàn mới. Nhờ sự hình thành Rãnh Gregory và thung lũng (Great Rift Valley) trong đó mà các loài vượn – và từ đó loài người - cũng xuất hiện. Nhà cổ nhân chủng học nổi danh Richard Leakey phỏng đoán: „Nếu Rãnh Gregory đã không hình thành ở địa điểm đó và vào thời gian đó, thì loài người có lẽ cũng đã không xuất hiện”.

Phía tây Rãnh là những cánh rừng nguyên sinh với thức ăn phong phú, nơi sinh sống lí tưởng cho các loài linh trưởng. Phía đông, trái lại, là những bán sa mạc, những rừng cỏ nhỏ và đồng lầy sông lạch tạo ra do những cánh rừng chết. Cách đây độ bốn hay năm triệu năm, đây là đất sống lí tưởng cho một vài loài *Hominid* (vượn người), chẳng hạn như loài *Australopithecus*, là loài đầu tiên có thể đứng thẳng khi đi. Một vài loài trong số này đã biến mất vào một lúc nào đó, các loài khác vẫn tiếp tục sinh sôi phát triển. Cách đây khoảng ba triệu năm, *Australopithecus* tách ra thành nhiều loài khác, mà nay ta biết khá rõ về chúng. Trong các loài mới này có *Australopithecus robustus* và *Australopithecus africanus*. *Australopithecus robustus*

là loài có sẽ sống bằng thực vật với chiếc sọ vạm vỡ và những xương hàm rất lớn, loài này đã biến mất khoảng 1,2 triệu năm trước. Còn *Australopithecus africanus* có sọ nhẹ hơn và răng nhỏ hơn; nó được xem là gốc tổ của *Homo habilis* vốn là đại biểu đầu tiên của gia đình *Homininae* (giống người), nhưng loài này còn được phân ra ít nhất thành hai loài nữa, mà ngày nay ta hoàn toàn không biết gì về mỗi dây bà con giữa chúng.

Sọ của các *Australopithecinen* đúng là sọ khỉ. Cũng giống như các loài linh trưởng khác, cặp mắt của chúng nằm dôi ra phía trước sọ, điều này có nghĩa, loài khỉ luôn chỉ nhìn được một phía. Muốn mở rộng tầm nhìn, chúng phải quay đầu. Một hệ quả của tình trạng này là khi có lẽ mỗi lúc chỉ có được một tình trạng í thức mà thôi. Vì chúng không thể nhận thức được nhiều chuyện trong cùng một lúc, nên những sự vật chỉ tiếp theo nhau hiện lên trong í thức. Góc nhìn hạn chế như vậy là điểm hoạ hiểm nơi các loài có vú; ở những giống vật khác như ruồi hay bạch tuộc thì tầm nhìn của chúng vô cùng lớn. Còn về khả năng thị lực, mọi loài khỉ đều nằm ở độ trung bình. Khả năng thấy của chúng khá hơn ngựa hay tê giác, nhưng lại thua rất xa các loài chim ưng. Cũng giống như hầu hết các loài thú có xương sống, nơi vượn hay khỉ có sự phân biệt hai vùng nhận thức trái và phải. Quan niệm „trái“ và „phải“ ảnh hưởng trên kinh nghiệm về thể giới và cả trên lối nghĩ của chúng. Các loài sứa, sao biển và nhím biển không có sự phân biệt phải hay trái đó, vì óc của chúng mang dạng hình tròn. Các loài khỉ cũng không cảm được những biến đổi của giọng điệu, khác hẳn với nhiều loài thú khác, đặc biệt nơi cá mập. Khứu giác của khỉ rất dở, thua xa chó, gấu và nhiều loại côn trùng. Khả năng nghe của chúng khá tốt, nhưng cũng không bì được với chó, với gấu.

Diễn tiến lạ lùng nào đã xảy ra nơi vài ba loài vượn cách đây độ ba triệu năm, điều này khoa học vẫn chưa biết được. Chỉ trong một thời gian tương đối ngắn đó, não của chúng đã lớn lên gấp ba lần. *Australopithecus* có khối lượng óc từ 400 tới 550 gram; óc của *Homo habilis* cách đây khoảng hai triệu năm nặng từ 500 tới 700 gram; Loài *Homo heidelbergensis* và *Homo erectus* xuất hiện cách đây độ 1,8 triệu năm có khối óc từ 800 đến 1000 gram. Và khối óc của loài người tân tiến *Homo sapiens*, xuất hiện cách đây khoảng 400 000 năm, cân được từ 1100 tới 1800 gram.

Các nhà khoa học trước đây giải thích, khối lượng óc gia tăng chính là do việc thích ứng với môi trường sống. Môi trường sống trong thảo nguyên của Rift Valley hoàn toàn khác với hoàn cảnh sống trong các rừng già trước đó, và các *Australopithecinen* cũng như các giống *Homo* cổ đã phải thích ứng với các môi trường sống mới. Điều này đúng. Nhưng việc gia tăng quá nhanh độ lớn của óc do hậu quả điều kiện sinh môi thay đổi là chuyện chẳng bình thường gì cả, nó phải được coi là một biến cố hoàn toàn bất thường. Các loài thú phải thích ứng với sinh môi, dĩ nhiên. Chúng biến đổi, lớn thêm hay nhỏ lại, nhưng óc của chúng không thể phình lớn nhanh như thế được. Linh trưởng trong vùng thảo nguyên hiện nay cũng chẳng khôn gì hơn linh trưởng trong các rừng già. Nhưng khối óc của các giống vượn người cổ gia tăng quá nhanh cách lạ thường, còn nhanh hơn tầm lớn của thân xác chúng - điểm này cho đến nay mới chỉ thấy được nơi loài người và loài cá heo mà thôi.

Chúng ta biết được tiến trình phát triển đặc biệt của óc người là nhờ công trình riêng biệt của hai tác giả người Pháp là Emile Deveaux và người Hoà-lan là Louis Bolk trong những năm 1920'. Theo hai vị này, con người khi lọt lòng mẹ vẫn chưa phát triển đầy đặn, trong khi đó các loài vượn người khi sinh ra thì đã phát triển gần như đầy đủ rồi. Thời gian phôi thai nơi con người dài hơn và trong thời gian đó con người đã có khả năng học tập. Khoa nghiên cứu não ngày nay đã có thể xác nhận điểm này. Trong khi óc của mọi loài có vú khác sau khi sanh lớn chậm hơn thể xác, óc con người từ thời phôi thai cho tới một thời gian dài sau khi sanh vẫn tiếp tục phát triển với vận tốc ngang bằng vận tốc phát triển của thể xác. Bằng cách đó, óc người đã có được một độ lớn vượt lên trên các loại vượn người khác. Đặc biệt tiểu não và vỏ đại não đã có được nhiều lợi điểm trong sự phát triển này. Và trong đại não, đặc biệt những vùng liên quan tới khả năng định hướng, khả năng âm nhạc và khả năng tập trung là quan trọng nhất.

Đó là những gì ngày nay ta biết được nơi tiến trình phát triển não. Nhưng tại sao, khoảng ba triệu năm trước, nó lại xảy ra như thế? Không rõ. Chúng ta càng biết chính xác về diễn tiến

bao nhiêu, thì lại càng mơ hồ về lí do của diễn tiến đó bấy nhiêu. Là vì chỉ nhu cầu thích ứng mà thôi thì không đủ để giải thích sự tăng trọng quá nhanh của não, cho dù ta có đủ lí do để bảo rằng, hoàn cảnh sống mới nơi thảo nguyên đòi hỏi phải có một thích ứng lớn. Đúng, khả năng đứng hai chân làm thay đổi cung cách chạy trốn. Đúng, đời sống gia đình nơi thảo nguyên không giống như trong rừng già. Đúng, nơi thảo nguyên phải có cách săn tìm những thức ăn mới. Nhưng tất cả những cái đó cũng không cắt nghĩa được độ lớn gấp ba của não. Não con người quá phức tạp, nó không chỉ lớn lên vì hoàn cảnh sinh môi mà thôi. Nhà nghiên cứu não ở Bremen, Gerhard Roth, viết: „*Không phải hoàn cảnh sống đã buộc con người phải có một vỏ não (Cortex) hay một vỏ não trước lớn. Những thứ này con người có được là do trao tặng một cách 'nhưng không'*“.

Như vậy, sự phát triển của não người không chỉ do ảnh hưởng của các điều kiện môi sinh. Nếu trong chương đầu có nói, bộ não của loài vật có xương sống chúng ta là kết quả của sự thích ứng với tiến trình tiến hoá, thì ta phải thú nhận rằng, chúng ta vẫn chưa biết gì chính xác về những mối liên hệ này. Có thể nói, cho tới lúc này chúng ta chẳng biết lí do nào đã đưa đến sự „tối ưu hoá“ này. Và suốt một thời gian rất dài, cha ông chúng ta đã ít sử dụng hết khả năng của bộ não vốn lớn nhanh trong đầu. Từ *Australopithecus* tới *Homo habilis* và *Homo erectus* não đã lớn với tốc độ kinh hoàng, nhưng cuộc sống văn hoá đã không có gì thay đổi, chẳng hạn như chẳng có được những cải tiến trong việc chế biến hay sử dụng những dụng cụ. Ngay cả lúc não đã gần như phát triển tương đối xong vào khoảng một triệu năm trước đây, cha ông *Hominiden* của chúng ta trong suốt nhiều trăm ngàn năm cũng đã không sáng chế ra được gì hơn ngoài mấy miếng đá đẽo nhọn thô sơ. Những dụng cụ của người Neandertaler, một chủng loại đã biến mất cách đây trên dưới 40 000 năm, cũng thô sơ và ít được mài bén. Nên biết rằng, khối lượng bộ não của chủng Neanthaler còn lớn hơn não của người thời nay!

Trong tiến trình phát triển của loài người tân tiến với nền văn hoá có một không hai của họ, não giữ vai trò quyết định, điều này đã rõ. Nhưng tại sao con người đã sử dụng khả năng cải tiến kĩ thuật của mình quá trễ đến như thế? Câu trả lời có thể là: Vai trò của não không phải để cải tiến kĩ thuật, nhưng nó mang những nhiệm vụ nào đó khác hơn. Cũng như các vượn người ngày nay tuy khôn ngoan hơn, nhưng vẫn chỉ biết bề càn ném đá, chỉ biết sử dụng các dụng cụ một cách thô thiển như thời các *Australopithecinen* trước kia. Vượn người dùng phần lớn trí khôn của chúng cho cuộc sống xã hội phức tạp; và nơi con người cũng thế, đồng loại là thách đố lớn nhất trong cuộc sống hàng ngày của họ (Xem bài *Cây kiếm của người giết rồng*). Chúng ta chỉ sử dụng một phần rất nhỏ khả năng của mình, bởi vì Trí tuệ là thứ chúng ta chỉ cần lúc chúng ta gặp bí mà thôi. Ngay cả nếu những nhà nghiên cứu vượn lấy ống nhòm mà quan sát Albert Einstein, như họ ngày nay quan sát các chú khỉ, thì họ cũng chẳng nhận ra gì đặc biệt nơi ông. Trong cuộc sống thường ngày với ngủ, thức, ăn, uống, bận áo quần v.v. Einstein chẳng cần gì tới bộ óc thiên tài của mình, bởi vì những sinh hoạt đó chẳng đòi hỏi tia chớp sáng tạo nào cả.

Não con người là một bộ máy lạ lùng. Nhưng nó không phải là một bàn cờ vi tính, luôn phải động não để tìm những nước cờ hiểm yếu. Thường thì bộ máy này chạy ở mức thấp, và như vậy thì loài người ngày nay cũng không khác gì cha ông họ từ thửa hồn hoang. Con người ngày nay cũng không khác gì về những bản năng nền tảng và về cung cách gây chiến và xâm lược, về những gì thuộc phản xạ, về tình cảm gia đình và cộng đoàn. Càng biết về đời sống các thú vật, chúng ta càng rõ hơn về chính mình vốn là âm ba của 250 triệu năm tiến hoá của loài vật có vú vọt lên từ não của ta.

Như vậy, loài thú tinh khôn của Nietzsche đúng là những thú vật, và khả năng nhận thức có một không hai của chúng trước sau vẫn là một ẩn số. Một vài triết gia thời Lãng mạn đầu thế kỉ 19 cho rằng, thiên nhiên vận hành không phải vô định, nhưng có mục đích, và mục đích cuối cùng của nó là sự hình thành loài người - và chủng loại người được hình thành nên là để giải mật sự vận hành của thiên nhiên. Các vị đó đã hiên ngang bảo rằng, thiên nhiên sẽ tự bạch hoá mình ra nơi con người. Nhưng thực tế chẳng có gì minh chứng cho lập luận: con người và hành vi của họ là cùng đích hành trình của thiên nhiên cả. Không những chuyện vận hành của thiên nhiên, mà ngay cả khái niệm „mục đích“ cũng đáng ngờ. Mục đích là một phạm trù tư duy rất mang

tính người (loài tắc kè có mục đích không?), nó đặc biệt gắn liền với các quan niệm của con người về thời gian, cũng giống như các khái niệm „tiền bộ“ và „í nghĩa“. Nhưng thiên nhiên là chuyện của vật lí, hoá học và sinh vật. Và khái niệm „í nghĩa“ mang những tính chất hoàn toàn khác với Prôtêin, chẳng hạn.

Những cô cậu tinh khôn nhất trong đám thú của Nietzsche đã hiểu ra được điều đó, nên họ không còn mơ làm chuyện ôm đồm to lớn là đạt tới sự „khách quan“ của thực tại nữa. Song giờ đây họ tự hỏi: Đây là điều tôi có thể hiểu được? Và cái hiểu đó cũng như cái có thể hiểu đó hoạt động ra sao? Các triết gia cho rằng, đây là một „chuyển hướng tri thức“ đưa tới những nền tảng cho việc tìm hiểu về chính mình và về thế giới. Để hiểu điều này, tôi muốn dẫn quý vị hành trình vào các nền tảng của bộ máy nhận thức của chúng ta, những nền tảng mà chúng ta đã chia sẻ với nhau một số điểm quan trọng qua câu chuyện Lucy trên đây rồi. Chúng ta hãy cùng Lucy bay vào một vũ trụ còn hào hứng hơn tất cả những vũ trụ mà các triết gia trước đây đã bay vào. Chúng ta hãy khám phá Cảm giác và Tư duy của chúng ta, bằng cách hành trình vào trong não bộ của chúng ta.

- *Vũ trụ Tinh thần*. Não của tôi hoạt động như thế nào?

## Madrid

### ***Vũ trụ tinh thần.***

#### **Não của tôi hoạt động như thế nào?**

Trên thế giới này, cái gì phức tạp nhất? Một câu hỏi khó, nhưng cũng không đến nỗi quá khó đối với các nhà khoa học. Câu trả lời của họ: Bộ não con người! Nhìn từ bên ngoài, bộ óc chẳng có gì thật đặc biệt. Nó cân nặng khoảng một kí rưỡi, mang hình dáng một hạt dẻ rừng đầy đặn và mềm mại như một quả trứng mềm. Nhưng trong nó chứa đựng một bộ máy có lẽ khúc mắc nhất trần gian. Một trăm tỉ (100 000 000 000) tế bào thần kinh tương tác với nhau qua tới năm trăm ngàn tỉ (500 000 000 000 000) mạch nối. Người ta bảo, lượng mạch nối đó tương đương với tổng số lá cây rừng miền lưu vực sông Amazona bên Nam Mỹ.

Cho tới khoảng 120 năm về trước, hầu như chẳng có ai biết gì về đời sống bên trong của bộ não. Những nỗ lực tìm hiểu nó trước đây cũng giống như lấy đèn pin chiếu vào bầu trời đêm. Kể cũng lạ, hầu như ngày nay chẳng có ai biết tới người đầu tiên khám phá ra các chức năng và sự hoạt động cơ bản của bộ óc. Nếu lập một danh sách thật khách quan về những nhà nghiên cứu và tư tưởng nổi danh nhất trong thế kỉ 20, thì không thể không có tên tuổi của Santiago Ramón y Cajal. Vậy mà không một cuốn sách tiếng Đức nào đề cập tới tiểu sử của ông.

Cajal sinh năm 1852 ở Petilla de Aragón trong vùng Navarra nước Tây-ban-nha. Ông kém Nietzsche 8 tuổi. Khi Cajal sinh ra và lớn lên, thì bên London Darwin đang bắt đầu viết cuốn sách lớn của ông *Nguồn Gốc Các Chủng Loài*. Lúc nhỏ, Cajal muốn trở thành họa sĩ. Để nghiên cứu cơ thể con người, hai cha con cậu đi bới đất nghĩa địa cũ để tìm xương người. Cha cậu là một bác sĩ giải phẫu và có được một chỗ làm trong phòng cơ thể học của bệnh viện tỉnh Saragossa. Việc đi đào xương với cha cuối cùng đã khiến cậu bỏ nghề họa chuyển sang ngành Cơ thể học. Darwin đã bỏ học I khoa, vì cảm thấy kinh tởm khi giải phẫu xác chết. Cajal trái lại cảm thấy say mê khi được khám xác chết. Cậu trở thành bác sĩ lúc 21 tuổi. Vì say mê với xác chết và xương người, nên cậu đầu đơn vào quân đội. Trong hai năm 1874-1875, cậu tham gia vào một chiến dịch sang Kuba và bị nhiễm trùng lao và sốt rét ở đó. Lúc trở về, cậu làm bác sĩ phụ tá trong phân khoa I của đại học Saragossa. Năm 1877, cậu được đại học Complutense ở Madrid cấp bằng tiến sĩ i khoa. Là giáo sư môn Cơ thể học mô tả và tổng quát, Cajal lần hồi khám phá ra thế giới lạ lùng của bộ não. Tại sao đã chẳng có một ai quan tâm nghiên cứu cận kề bộ óc con người? Cho tới lúc đó, người ta chỉ tìm hiểu sự sắp xếp chung chung của các vùng não mà thôi. Cajal đặt ra cho mình một chương trình đầy cao vọng: Ông muốn tìm hiểu những *diễn tiến* xảy ra trong não và muốn lập ra một môn học mới, mà ông gọi là „Tâm lí học luận lí“ (Rational Psychologie). Ông dùng kính hiển vi quan sát từng lát một các tế bào óc người và vẽ ra tất cả những gì ông thấy được. Năm 1887, ông qua làm giáo sư môn Mô học và Bệnh lí học tại đại học Barcelona, và rồi năm 1892 chuyển sang dạy ở Complutense ở Madrid, đại học danh tiếng và lớn nhất nước Tây-ban-nha thời đó. Tại đây năm 1900, ông trở thành giám đốc Viện Vệ Sinh Quốc Gia và Sở *Investigaciones Biológicas*.

Một bức ảnh chụp Cajal ngồi trong phòng làm việc đầy nghẹt sách ở Madrid, tay phải chống đầu với bộ râu bờm xờm, mắt mơ màng nhìn bộ xương người. Một bức hình khác chụp ông cũng trong tư thế đó trong phòng thí nghiệm, với chiếc áo choàng ra vẻ phương đông và chiếc mũ vải của người phi châu. Mắt ông sâu và đen. Quả thật ông mang hình dáng một họa sĩ hơn là một nhà khoa học. Lúc về già, khuôn mặt ông trở nên tối tăm bí ẩn hơn; thoạt nhìn cứ như là khuôn mặt của một tài tử Hollywood chuyên đóng vai tay phản phúc nham hiểm, như một khoa học gia bị quỷ ám. Nhưng Cajal chẳng nham hiểm một chút nào. Trái lại, ông rất được người đương thời yêu mến và kính trọng. Ông là người khiêm tốn, đại lượng, hài hước dễ thương và rất thông thả.

Cajal chỉ nghiên cứu óc người và óc thú vật đã chết. Thời đó, vào cuối thế kỉ 19, việc giao nghiệm óc sống còn là điều cấm kị. Đối với Cajal, làm việc với óc chết đúng là một cực hình, vì như thế ông không thể nào thật sự biết được não hoạt động ra sao. Nhưng Cajal đã có cách, và



đây là cái độc đáo quý báu của ông, nếu muốn nói như thế: Ông biết cách làm cho tế bào chết sống lại. Ông dùng kính hiển vi quan sát các tế bào, mô tả kỹ lưỡng các diễn tiến hoạt động của chúng. Và bằng một giọng văn sống động, ông làm cho người đọc có cảm tưởng như các tế bào đang cảm giác, hành động, hi vọng, cũng như đang mang trong mình những tham vọng. Một tế bào đang dùng thân sợi của nó „lần mò từ phía để tìm đến thân sợi khác“. Cứ như thế, Cajal mô tả cấu trúc tinh vi của các tế bào và qua đó đặt nền cho việc nghiên cứu hệ thống thần kinh não bộ về sau. Ông đã viết tất cả 270 luận văn khoa học và 18 cuốn sách. Những tài liệu này đã biến ông thành một nhà nghiên cứu não nổi tiếng nhất từ xưa tới nay. Năm 1906 ông được trao giải Nobel về i khoa.

Các nghiên cứu của Cajal rất quan trọng, là vì các thần kinh não hoàn toàn khác hẳn các tế bào cơ thể bình thường. Cho tới lúc đó, khoa học chưa biết được những hình dạng bất thường ít có với nhiều chân rất tinh vi của tế bào não. Cajal vẽ lại những tế bào này bằng những hình ảnh rất chính xác, bằng những mô hình màng lưới nhện lạ lùng, và hầu hết những phác hoạ của ông mang hình thù như những rong biển li ti. Chính ông không phải là người đã đưa ra những khái niệm chuyên môn quan trọng mà nay chúng ta đang sử dụng, nhưng các mô tả vô cùng chính xác của ông về các thành tố của hệ thống thần kinh não thì cho tới lúc đó chưa có ai sánh kịp. Ông vẽ và giải thích các tế bào thần kinh (Norôn) cũng như các tua sợi dài ngắn (Axôn) ở hai đầu Norôn. Lần đầu tiên các phân nhánh (Dendriten) của Axôn được mô tả một cách chính xác, và ông dùng từ *Synapsen* của đồng nghiệp người Anh Charles Scott Sherrington để đặt tên cho các điểm truyền thông của tế bào não nằm cuối các Dendriten. Qua những nghiên cứu hết sức cẩn trọng của ông, Cajal được coi như là người đã khám phá ra bảng chữ cái của tế bào thần kinh não. Nhưng quy tắc văn phạm của bảng chữ cái đó, và hơn thế việc đặt tên cho các Norôn cũng như sự hoạt động của cái mà ông gọi là các vòng mạch nối thần kinh, thì vẫn đang còn nằm trong tương tượng, chứ ông chưa nắm được cụ thể.

Có nhiều điều phỏng đoán của ông về sau đã trở thành sự thực. Điều quan trọng nhất trong các phỏng đoán đó, là các dòng điện thần kinh qua não và tủy sống luôn chạy theo *một* chiều. Các Synapsen của tế bào thần kinh này truyền thông với các Synapsen của tế bào thần kinh khác. Nhưng các tế bào luôn luôn giao thông trên con đường một chiều, không bao giờ có hiện tượng quay ngược chiều trở lại. Cajal đã không thể cắt nghĩa được việc trao đổi giữa các Synapsen diễn ra như thế nào, vì với các tế bào thần kinh chết ông không thể nhận diện được các hoạt động điện từ và hoá học của chúng. Nhưng ông biết rằng, có sự chuyển giao các tín hiệu. Nhà sinh lý học người Đức Otto Loewi năm 1921 lần đầu tiên đã chứng minh được sự di chuyển của các tín hiệu thần kinh từ Synapse này qua Synapse khác, nhờ vào môi giới của một chất hoá học. Cajal đã không thể biết được điểm này.

Cajal mất năm 1934, thọ 84 tuổi. Suốt ba mươi năm sau khi Cajal qua đời, trong khi các nhà khoa học ở Âu châu, Hoa-kì và Úc đổ công tìm hiểu sự vận hành tín hiệu điện từ và hoá học của thần kinh não, thì khoa học gia các nơi khác cố gắng tìm hiểu vai trò của từng vùng não bộ. Vùng não nào có phận vụ gì và tại sao? Trong những nghiên cứu này, mô hình của Paul MacLean người Mỹ trong thập niên 1940' là nổi tiếng hơn cả. Vì loài người đi lên từ các loài vật hạ đẳng, nên MacLean chia bộ não con người ra thành nhiều vùng tương ứng với từng cấp độ tiến hoá khác nhau. Theo đó, não bộ con người thật ra gồm „ba bộ óc“. Bộ đầu tiên là „Óc loài bò sát sơ đẳng“, gồm chủ yếu *Trụ não* (Hirnstamm) và *Não giữa* (Zwischenhirn). Óc bò sát là hình thái „thấp nhất“ của não bộ. Đây là nơi xuất phát các bản năng bẩm sinh, óc này ít có khả năng tập thành và không thích hợp cho mọi tương tác xã hội. Bộ thứ hai là „Óc loài có vú hạ đẳng“; nó tương đương với *Hệ Limbic* (limbisches System). Đây không những là nơi xuất phát các bản năng tự nhiên và các cảm giác, mà còn, như MacLean nói, là điểm thí nghiệm đầu tiên của thiên nhiên trong việc xây dựng í thức và trí nhớ. Bộ thứ ba là „Óc loài có vú thượng đẳng“; nó tương ứng với Neocortex, là nơi lý trí, trí hiểu và khả năng luận lý hình thành. Óc này hoạt động không tùy thuộc vào hai óc hạ cấp kia. MacLean cho rằng, sự phân chia ba loại óc này rất chặt chẽ. Vì thế, cũng theo ông, giữa Hệ Limbic và Neocortex có rất ít liên hệ với nhau; cảm giác

và trí hiểu nằm ở hai óc hoàn toàn khác biệt; và đó là lí do tại sao chúng ta rất khó có thể kiểm soát được cảm giác và lí trí của mình.

Quan điểm của MacLean rất phổ biến, và nó cũng dễ hiểu. Việc phân chia bộ não thành ba cấp của ông cũng khiến ta liên tưởng tới quan điểm của các triết gia từ hai ngàn năm nay cho rằng, các bản năng thú vật và các cảm giác cao cấp cũng như trí khôn tinh tế của con người hoàn toàn biệt lập nhau. Thuyết của MacLean vẫn còn xuất hiện trong nhiều cuốn sách giáo khoa thời nay. Nhưng tiếc một điều, thuyết của ông sai. Không có ba bộ óc hoạt động độc lập trong não bộ! Và quan điểm sau đây của ông: ba óc đó đã tiếp theo nhau phát triển từ loài bò sát lên loài có vú hạ đẳng tới loài người, cũng sai. Là vì ngay loài bò sát cũng có Hệ Limbic giống như nơi loài người. Và chúng cũng đã có một hệ thống mà ta có thể tạm sánh với Neocortex nơi loài có vú thượng đẳng. Nhưng quan trọng nhất: giữa các bộ phận Trụ não, Não giữa, Tiểu não và Đại não có những mối liên hệ rất chặt chẽ. Chúng không đơn giản là những gì chồng xếp lên nhau, như MacLean nghĩ. Mối liên quan đa dạng và phong phú này thật quan trọng, vì nhờ đó ta mới hiểu được cách thức hoạt động thật sự của các bản năng, cảm giác, í chí và suy nghĩ của chúng ta.

Thực tế cho thấy có nhiều điều được suy đoán bởi các nhà nghiên cứu não trong vòng một trăm năm trở lại đây chẳng đúng gì lắm. Quả thật, trong thập niên 1820', nhà sinh lí học người Pháp Jean Pierre Marie Flourens (về sau là một người triệt để chống lại Darwin) đã nhận ra rằng, có một mối liên hệ chặt chẽ giữa các thành phần trong não bộ. Ông đã lần hồi cắt bỏ đi từng phần óc của các thú vật thí nghiệm, đặc biệt của gà và bò cạp, để xem coi khả năng nào nơi các thú vật đó biến mất. Điều làm ông ngạc nhiên, là các con thú đó cùng một lúc giảm đi nhiều khả năng, chứ không phải một khả năng nào đó tương ứng với từng phần của não bộ. Cũng tương tự như bộ máy tính HAL trong phim *Odysee 2001* của Stanley Kubric; cứ mỗi nốt điện bị tắt bớt đi thì máy chạy chậm và ị ạch hơn, chứ nó không vì thế mà kém thông minh hơn. Flourens nhận thấy quan điểm cho rằng, não bộ có những vùng tương ứng với những khả năng nào đó như tính toán, nói, nghĩ, nhớ... là sai. Nhưng ông cũng đã lầm, khi cường điệu bảo rằng, tất cả các thành phần trong não bộ đều cùng giữ vai trò như nhau. Vì thế, thế hệ khoa học gia sau Flourens và trước Cajal đã quay ra đặc biệt tìm hiểu xem, đâu là nhiệm vụ cơ bản của tâm não và của các vùng não. Mỗi người, tùy vào nhận định riêng, tự vẽ cho mình một bộ bản đồ não. Tuyệt diệu nhất là các khám phá riêng rẽ của nhà cơ thể học người Pháp Paul Broca và nhà thần kinh học người Đức Carl Wernicke về hai trung tâm ngôn ngữ khác nhau nơi não bộ: Vùng phát âm Broca (*Broca-Areal*) được khám phá năm 1861; vùng hiểu ngôn ngữ Wernicke (*Wernicke-Areal*) được khám phá năm 1874.

Ngày nay, não bộ được phân ra thành Trụ não, Não giữa, Tiểu não và Đại não. *Trụ não* là phần não dưới cùng nằm giữa đầu và bao gồm Tâm não, các Cầu và Não sau (phần tuỷ kéo dài). Trụ não khởi động các giác quan và điều hợp những quá trình cử động tự nhiên như nhịp tim, nhịp thở, thay đổi tế bào và các phản xạ con người, chẳng hạn như việc chớp mắt, nuốt, ho. *Não giữa* là một vùng tương đối nhỏ nằm phía trên Trụ não, bao gồm Hypothalamus, Subthalamus, Epithalamus và phần trên của Thalamus. Nó giữ vai trò của một người mối lái và một giám định viên tình cảm. Nó nhận các tín hiệu giác quan và chuyển tiếp tới Đại não. Là một hệ thống nhạy cảm gồm những dây thần kinh và các chất kích tố, Não giữa điều khiển các hoạt động như ngủ, thức, các cảm nhận đau đớn, điều hoà thân nhiệt, và ngay cả các dục vọng của chúng ta, chẳng hạn như sinh hoạt tình dục. *Tiểu não* ảnh hưởng nhiều trên khả năng cử động và khả năng học tập tự nhiên của chúng ta. Ở các loài động vật có xương sống khác, Tiểu não đóng vai trò quan trọng hơn. Chẳng hạn đặc biệt nơi cá, là loài có nhiều đòi hỏi hơn con người trong việc bơi lặn dưới nước. Nơi con người, Tiểu não còn có thêm nhiệm vụ trong các sinh hoạt tri thức, nơi việc nói năng, phong cách cư xử xã hội và trong việc hoài niệm, tuy nhiên những hoạt động này diễn ra trong vô thức. *Đại não* nằm phía bên trên ba phần được nói đến ở trên, nơi con người nó có độ lớn gấp ba tổng số các phần não khác. Đại não được chia thành nhiều vùng, từ những vùng có khả năng ứng „đơn giản“ tới những vùng có khả năng liên kết „cao cấp“. Tất cả những sinh hoạt tinh thần cao cấp nơi con người đều tùy thuộc vào hoạt động của *Vỏ liên kết* (assoziativer Cortex), nhưng không bao giờ chỉ lệ thuộc một mình nó mà thôi.

Khả năng của não bộ chúng ta tùy thuộc vào những gì chúng ta đã trải qua kinh nghiệm. Immanuel Kant đã biết điều này, khi ông mở đầu phần nhập đề tác phẩm *Kritik der reinen Vernunft* (Phê bình lí trí thuần túy) của ông như sau: „Rõ ràng, mọi nhận thức của chúng ta khởi đi từ kinh nghiệm; là vì do đâu mà khả năng nhận thức của chúng ta được đánh thức dậy để hoạt động, nếu không phải là do những sự vật đã chạm tới giác quan ta và một phần tự chúng tạo ra những í niệm, một phần chúng khởi động sự sinh hoạt của trí hiểu chúng ta, khiến nó so sánh, nối kết hoặc tách rời những í niệm đó, và qua đó nó biến chất liệu thô của các cảm nhận giác quan thành một nhận thức sự vật, mà ta gọi là kinh nghiệm“. Trong quá trình đó, cảm giác và suy nghĩ của chúng ta bị định đoạt bởi sự chú ý của ta, và ngược lại. Con người luôn chỉ có thể chú ý tới một điểm mà thôi, cho dù đó là một chuỗi điểm phớt qua rất nhanh. Ngay cả cái gọi là „Multi-Tasking“ cũng không có nghĩa là có thể chú ý một lúc tới nhiều điều, nhưng đó chỉ là khả năng tắt mở qua lại thật nhanh mà thôi. Tầm chú ý của chúng ta bị hạn chế bởi nhiều thứ, vừa bởi sự bất cập của các giác quan, vừa bởi ngay khả năng hạn chế của con người. Con người chỉ vận dụng một phần nhỏ các tế bào thần kinh trong não bộ; đồng thời họ cũng gặp khó khăn lớn trong việc gia tăng phần vận dụng ấy lên. Sự chú ý của chúng ta chỉ đủ cho một sinh hoạt giới hạn trong óc mà thôi, thế nên càng mở rộng được cái này thì cái kia lại nhỏ đi. Thằng Oskar con trai bốn tuổi của tôi rất thích thú vật; nó có thể dễ dàng kể tên nhiều loại khủng long và có thể phân biệt không chút khó khăn các loại hải cẩu, nhưng nó chưa tài nào tự bận áo được. Khả năng học tập của chúng ta không bị hạn chế bởi lượng tế bào thần kinh, nhưng bởi khả năng chú ý của chúng ta.

Sự chú ý được hình thành như thế nào, diễn tiến hoá học thần kinh xảy ra như thế nào khi chúng ta học tập một điều gì, những điểm này tới nay ta cũng chỉ mới biết được một cách đại khái mà thôi. Sở dĩ chúng ta biết được những diễn tiến cơ bản này nọ trong não và nắm được vai trò của từng vùng não, là nhờ sự tiến bộ kĩ thuật với những máy đo chính xác. Sinh thời Cajal còn chứng kiến được máy điện não động đồ (EEG) do nhà tâm bệnh học người Đức Hans Berger sáng chế vào năm 1929. Nhờ nó, rốt cuộc chúng ta đã đo được những luồng điện chạy trong não. Trong thập niên 50' các điện cực được cải tiến. Nhờ những vi điện cực bén nhọn, việc đo đạc được cải tiến đến nỗi người ta có thể quan sát được sự hoạt động của từng Norôn. Bước tiến kế tiếp đó là việc nghiên cứu các từ trường. Giống như mọi dòng điện khác, những dòng điện trong não cũng tạo nên một từ trường. Từ thập niên 60', nhờ máy móc tinh vi, người ta đã đo được các từ trường đó và đã tính ra nơi xuất phát các dòng điện trong não. Với cách đó, máy từ trường động đồ (MEG) chỉ cho thấy đâu là những vùng não đang hoạt động mạnh. Trong thập niên 70' và 80' có thêm những máy móc khác giúp đo được những diễn tiến hoá học thần kinh vừa mới được khám phá xảy ra trong não. Từ thập niên 90' ngành nghiên cứu não có được những hình ảnh não bộ nhiều màu. Ngày nay các máy chụp như máy vi tính quang tuyến hay máy chụp cắt lớp (Kernspin-Tomografie) cung cấp cho ta những hiểu biết tuyệt vời về các tiến trình hoạt động của não. Trước đây ta chỉ đo được những dòng điện hay những phản ứng hoá học riêng rẽ. Nay các loại máy trên đo được luôn sự luân lưu của máu trong những vùng đó và cung cấp cho ta những bức hình màu tinh vi. Lần đầu tiên Hệ Limbic, nguồn xuất phát chính các tình cảm và cảm giác của chúng ta, được giải mã.

Trước những khả thể mới đó, không ít nhà nghiên cứu não phản chấn đến nỗi tin rằng, trước sau gì việc nghiên cứu của họ cũng sẽ đưa Triết học và có lẽ cả Tâm lí học vào viện bảo tàng. Nhà nghiên cứu não William Calvin thuộc Đại học Washington ở Seattle đưa ra hình ảnh „Giấc mơ của anh quân gia“ khá hợp cho nỗi phản chấn đó. Calvin kể, anh quân gia cảm thấy từ tầng dưới hầm nhà thiếu ánh sáng của mình. Anh mơ ước thoát được lên lầu sáng sủa trên cùng. Cũng giống như thế, một số nhà nghiên cứu não ước mong ôm túi tế bào và Prôtêin của mình nhảy phóc sang Triết học. Nhưng tiếc rằng khoảng cách giữa Prôtêin và Í nghĩa thật quá vời vợi. Ngay cả dù việc nghiên cứu não có thể giải mã được các trung tâm não bộ và các phận vụ của nó, thì vẫn còn lâu mới giải mã được Í nghĩa và Trí hiểu, còn lâu mới giải mã được guồng máy tạo ra Tinh thần. Trái lại, hiện nay chúng ta biết nhiều về những gì ta chưa biết, hơn là những gì ta đã biết. Càng có thêm kiến thức về não, ta càng thấy nó rắc rối gay go hơn.

Cái bí ẩn lớn nhất ở đây là mức độ ảnh hưởng của í thức riêng tư mỗi người, của những kinh nghiệm hoàn toàn chủ quan của mỗi người. Tại sao ta cảm nhận điều đó như vậy mà không như cách khác, điểm này trước sau vẫn là một bí ẩn lớn. Các kiến thức tổng quát về phản ứng hoá học thần kinh không thể nào giải thích được các cảm giác và đam mê của từng người. Chẳng có máy móc nào hay những buổi đàm đạo tâm lý nào có thể đo và đưa ra cho người ta thấy được phẩm chất của những kinh nghiệm đó. Một lần, người ta hỏi Louis Armstrong, nhạc Jazz là gì, ông trả lời thật chính xác: „Nếu bạn còn hỏi, thì bạn chẳng bao giờ hiểu được nó!“ Các trạng thái kinh nghiệm chủ quan luôn mãi vẫn là những gì không thể hiểu thấu được; cả nghiên cứu não cũng bó tay trước chúng. Là vì khi ta chơi một bản nhạc Jazz, máy chụp lớp có thể cho ta biết lượng máu đang gia tăng ở những vùng tình cảm nào của não, nhưng máy hoàn toàn không thể cho biết được, ta *đang có những cảm nhận nào* và *tại sao ta lại cảm nhận như thế*.

Dù vậy, ngày nay khoa nghiên cứu não rõ ràng được coi là một ngành mở ra cho ta những căn bản nhận thức và những nền tảng giúp ta hiểu hơn về chính mình. So với Triết học, khoa nghiên cứu não cung cấp cho ta nhiều đề tài hấp dẫn hơn. Nhưng vấn đề nằm chỗ này: Ta có thể bắt đầu một chuyện gì mà không cần tới Triết học không? Dù sao, việc nghiên cứu não cũng vẫn là một sinh hoạt rất đặc thù. Là vì đây đúng là nỗ lực của bộ não con người tìm cách khám phá ra những ẩn chứa trong nó, nghĩa là một hệ thống tự tìm hiểu về chính mình. Não bộ ở đây vừa là chủ thể vừa là đối tượng tìm hiểu – một tình cảnh thật oái ăm. Phải chăng những nhà não học cũng sử dụng cùng một phương pháp mà các triết gia đã dùng từ hai ngàn năm nay: lấy chính suy tư để tự tìm hiểu suy tư của mình? Tự dò xét mình bằng suy tư và, cũng tuỳ vào khả năng cho phép, dùng suy tư để tự quan sát mình, đó là phương pháp phổ cập xưa nay dùng để nghiên cứu tinh thần con người. Cao điểm tân thời của phương pháp đó xuất hiện cách đây gần 400 năm vào một buổi tối mùa đông đáng nhớ...

- *Một buổi tối mùa đông trong trận chiến 30 năm. Do đâu tôi biết, tôi là ai?*

## Ulm

### ***Một buổi tối mùa đông trong trận chiến 30 năm***

#### **Do đâu tôi biết, tôi là ai?**

Quang cảnh khá ảm cúng: Anh thanh niên 23 tuổi ngồi bên một lò sưởi củi lớn. Anh bận bộ binh phục hoàng gia mùa đông. Một khuôn mặt khá quen thuộc đối với nhiều người, vì họ đã thấy được qua bức hoạ về sau này của một hoạ sĩ danh tiếng người Hoà-lan Frans Hals: Đôi mắt đen lớn, một mắt bị chứng chảy nước mắt liên tục như mắt của Karl Dall, miệng rộng hơi mỉm cười với cặp môi mỏng dưới hàng ria lún phún, tóc đen dài đến vai; một khuôn mặt vừa láu lỉnh vừa mơ màng, vừa thông minh với chút lơ đãng. Nhưng khuôn mặt của chàng thanh niên rõ ràng bao nhiêu, thì bối cảnh tối hôm đó lại càng mơ hồ bấy nhiêu. Là vì, theo như người ta viết lại, thanh niên này không ngồi bên lò, nhưng ngồi *trong* lò sưởi. Chính chữ „trong“ ngấn ngủi này đã là đề tài cho biết bao nhiêu cuộc luận bàn. Có phải với chữ đó, người ta muốn nói rằng, anh ta ngồi trong một nhà tắm hơi vốn đã có rất nhiều ở thời đó? Nhưng như vậy thì tại sao lại còn bận bộ quân phục? Hay là chiếc lò sưởi quá lớn, khiến ta có cảm tưởng anh ngồi trong lò? Đúng hơn, có lẽ đó là một căn phòng với một lò sưởi lớn và anh ngồi sưởi ấm trong đó. Vì bên ngoài trời lạnh. Đó là một ngày mùa đông năm 1619, và cảnh tượng diễn ra trong một căn nhà miền quê gần thành phố Ulm, nước Đức. Nhưng thôi, ta hãy nghe anh thanh niên ấy kể: „*Lúc đó tôi đang ở Đức, tôi được điều sang Đức vì những trận chiến ở đó chưa dứt; sau khi dự lễ đăng quang của nhà vua, tôi trở lại quân đội, và đầu mùa đông bị giữ chân trong một khu vực đóng quân hẻo lánh, ở đó chẳng có ai để hàn huyên trò chuyện, nhưng may mắn cũng chẳng có gì để phải lo hay để mê mải, suốt ngày ăn không ngồi rồi một mình trong phòng, mặc sức đọc thoải với những suy tư riêng của mình*“.

Những cuộc đọc thoải đó mang một tham vọng rất lớn: Trong lúc bên ngoài cuộc chiến 30 năm đang đẩy toàn Trung Âu vào chết chóc và đổ nát, anh thanh niên thả hồn tìm kiếm sự yên tĩnh, ngăn nắp và trong sáng. Anh muốn tìm tới cái lí tận cùng tuyệt đối về chính mình và về thế giới. Trước hết anh đưa ra những quy tắc xác định: Cái gì chưa nhận thức được rõ ràng thì chưa phải là thật. Và anh hoài nghi tất cả những gì đáng ngờ vực. Ta không thể tin được con mắt và các giác quan khác của mình. Cả tư duy nữa, ta cũng không nên tin vào nó, bao lâu nó chưa được kiểm chứng. Cũng có thể ma quỷ đang ảnh hưởng trên ta và dẫn ta đi tới những kết luận sai! Nhưng khoan – như vậy hoá ra chẳng có điều gì để ta tin chắc được ư? Là vì, dù tôi có hoài nghi mọi chuyện, thì tôi cũng không thể nghi ngờ rằng tôi đang hoài nghi, rằng chính tôi là kẻ hoài nghi. Và nếu tôi biết, chính *tôi* hoài nghi khi mình đang hoài nghi, thì như vậy là tôi đang *nghĩ* rằng, tôi đang hoài nghi. Như vậy, có một quy tắc chắc chắn đầu tiên không thể chối cãi được, đó là: *Cogito ergo sum* – „Tôi suy tư, như vậy tôi hiện hữu“. Lửa trong lò chưa tắt, khi câu này được anh lính trẻ nghĩ và nói ra lớn tiếng trong phòng, nhưng thế giới Triết học đã bị đảo lộn ngay từ giây phút đó.

Chàng thanh niên đã làm đảo lộn Triết học trong một buổi tối mùa đông khởi đầu trận chiến 30 năm kia là ai? Tên cậu là René Descartes. Cậu xuất thân từ một gia đình quý tộc, cha là thẩm phán của toà tối cao Bretagne ở Rennes. Mẹ mất năm 1597, một năm sau khi sinh cậu và cậu lớn lên ở nhà bà ngoại. Lên bảy, vào một trường trung học do các tu sĩ dòng Tên điều khiển – chẳng thú vị gì, nhưng khi ra trường, lúc mười sáu tuổi, cậu đã tiếp thu được một nền giáo dục cổ điển và toán học sáng chói. Cậu học sinh xuất sắc ghi tên học luật ở Poitiers. Sau đó, ghi tên vào một *Hàn lâm viện* ở Paris, để học lại những thứ cần thiết cho một thanh niên quý tộc: đánh kiếm, nhảy đầm, cưỡi ngựa, cung cách ứng xử và nhiều thứ cần thiết khác nữa, nhưng cậu chẳng mấy may nghĩ tới công dụng mai sau của chúng (Chỉ hai mươi năm sau, cậu có dịp sử dụng một món trong các thứ đó – cậu đã đâm chết đối thủ trong một trận đấu tay đôi). Năm 22 tuổi, cậu mạo hiểm đầu quân phục vụ vị tướng người Hoà-lan Moritz đất Oranien. Ở đó cậu học được rất

nhiều về khoa học tự nhiên, còn về cuộc sống binh đội thì chẳng học được gì nhiều. Sau đó, cậu lại lang thang khắp Đan-mạch và Đức, một lần nữa đầu quân kiếm sống trong binh đoàn của công tước Maximilien đất Bayern. Cậu theo đoàn quân này sang đánh chiếm thủ đô Prag nước Tiệp và có dịp quan sát chỗ làm việc của nhà thiên văn Johannes Kepler tại đây. Lúc này, cậu đã nhận ra được bước đường tương lai của mình: Mơ trở thành một người dẫn đường trong việc khai sáng màn đêm của các khoa học. Đây tự tin, cậu mơ tới „*một phương pháp chung*“ rõ ràng và hợp lý „*cho việc tìm hiểu sự thật*“. Và chính cậu là người có sứ mạng tìm ra phương pháp đó.

Tháng tư năm 1620 ở Ulm, chàng thanh niên 24 tuổi gặp nhà toán học Johannes Faulhaber. Cậu đã giải dễ như trở bàn tay được một bài toán hóc búa, một bài toán mà như cậu đã ghi lại không chút e ngại, là các đầu óc thông minh nhất thời đó cũng phải đầu hàng. Giờ đây, thời gian đã chín mùi cho việc tiến thân của cậu, với ước vọng tìm ra lời giải đơn thuần cho mọi vấn nạn. Một năm sau cảnh độc thoại trong căn phòng lò sưởi ở Ulm, Descartes bỏ binh nghiệp, hành hương tới Loretta rồi du lịch khắp nước Đức, Hoà-lan, Thụy-sĩ và Í-đại-lợi. Năm 1625 cậu chuyên tới Paris, gia nhập vào những nhóm học thức tại đây. Anh thường được mời sinh hoạt trong các buổi gặp gỡ ban tối, nhưng anh vẫn giữ những giao tiếp trong vòng giới hạn. Năm năm sau, anh rời Paris trảy sang Hoà-lan. Hoà-lan lúc đó đang trong thời kì rộn ràng phát triển và là vùng đất tự do nhất của lục địa về mặt tinh thần và tôn giáo. Descartes muốn lợi dụng không khí thuận lợi đó để bắt đầu tác phẩm đã được chuẩn bị từ lâu của mình. Anh cắt đứt mọi giao tiếp, chỉ giữ lại những tiếp xúc sôi nổi bằng thư từ, đặc biệt với các mệnh phụ phu nhân. Anh tập trung vào tác phẩm „*Luận về Thế giới*“, nhưng cuốn sách chẳng bao giờ được in ra. Năm 1633, anh hay tin đồng nghiệp mình là Galileo Galilei bị Giáo hội buộc phải rút lại những quan điểm khoa học tự nhiên của mình về vũ trụ và về thế giới. Giáo hội công giáo là một đối thủ nguy hiểm, ngay cả đối với Descartes, là người vẫn tin vào Thiên Chúa; nhưng Thiên Chúa của Descartes tin là một Thiên Chúa tương đối trừu tượng, được anh quan niệm như là một thứ Nguyên lí tối thượng. Hoà-lan lúc đó tự do hơn Í, dù vậy, Descartes vẫn cẩn thận dè dặt chỗ ở liên tục. Anh viết sách về Hình học, Đại số, Vật lí và trở thành một nhà toán học nổi danh. Chỉ tới năm 1637, Descartes cho xuất bản cuốn sách về những cuộc độc thoại bên lò sưởi mười tám năm về trước, trong có có câu bất hủ „*Tôi suy tư, vì thế tôi hiện hữu*“. Một tập sách mỏng, ai cũng có thể có được „*Luận về Phương pháp sử dụng đúng đắn Lí trí và Phương pháp nghiên cứu Sự thật khoa học*“. Vì an ninh, sách không đề tác giả, nhưng tên ông nhanh chóng được đồn thổi khắp nơi. Descartes vui mừng về sự nổi tiếng rộng rãi của mình, nhưng với bản tính tự cao và hoài nghi sâu đậm, ông không chịu được bất cứ một phê bình nào. Những tác phẩm tiếp đó của ông, mà nội dung tư tưởng cũng không khác lắm so với tác phẩm đầu tay, tạo nên một vài mâu thuẫn nơi đồng nghiệp trong vùng Leiden và Utrecht. Tính ngờ vực của ông phát thành chứng hoang tưởng. Nhiều lần ông nghĩ tới việc đi sang Anh; ông trốn tránh du lịch sang Pháp, và năm 1649 ông sang Thụy-điển, qua lời mời của một bạn thư từ là nữ hoàng Thụy-điển Christine. Nhưng cái lạnh mùa đông ở thủ đô Stockholm đã cướp mất sự sống của ông. Nữ hoàng cứ buộc ông lên lớp vào buổi sáng sớm cho bà trong một phòng học không có lò sưởi. Năm 1650, ông mất vì chứng sưng phổi, lúc 53 tuổi.

Đâu là đóng góp của Descartes? Trước hết, ông để lại một phương pháp: chỉ chấp nhận một điều gì là đúng, khi điều đó từng bước đã được kiểm nghiệm đầy đủ. Và ông đã đưa cái „*Tôi*“ vào tâm điểm của Triết học. Các triết gia trước đó cố gắng tìm hiểu đâu là bản chất của thế giới (thế giới „*tự nó*“ là gì). Descartes chọn lối đi hoàn toàn khác. Tôi chỉ có thể khám phá được bản chất của thế giới, khi tôi minh chứng được nó hiện ra trong *tư duy* của tôi như thế nào. Bởi vì tất cả những gì tôi biết được về thế giới đều là những gì hoàn toàn do đầu óc tôi nghĩ ra, chứ tôi không thấy được chúng cụ thể như cây cỏ chim muông. Friedrich Nietzsche vì thế sau này đã gọi Descartes là „*Ông nội của cách mạng, cuộc cách mạng công nhận Lí trí có quyền uy tối thượng*“.

Descartes đã đưa ra câu trả lời cho câu hỏi: Do đâu tôi biết tôi là ai? – Do tư duy của tôi! Và câu trả lời đó vượt trội trên tất cả các câu trả lời trước đó, cho dù giáo phụ Augustinus (An-tinh) trong thế kỉ thứ 4 cũng đã đưa ra một phát biểu giống như thế. Tuy nhiên, về sau người ta đã khám phá ra một vài điểm yếu trong lối minh chứng đó. Là vì công thức kia không phải hoàn

toàn không có điều kiện, như Descartes nói. Để diễn tả sự hoài nghi của tôi trước mọi sự vật trong thế giới, tôi phải cần một *ngôn ngữ* tương đối thông dụng. Nhưng ngôn ngữ đã không bị Descartes hoài nghi. Ông yên tâm sử dụng ngôn ngữ, mà không biết rằng những từ, câu và văn phạm của ngôn ngữ có thể bị lạm dụng, có thể bị người ta dùng để đánh lừa người nghe, người đọc. Một số triết gia phê bình rằng, Descartes đã không phân biệt giữa *Trí* (Verstand) và *Lí* (Vernunft). Phải chăng những gì hợp với trí hiểu đều đương nhiên hợp lí? Phải chăng ở đây có sự trộn lẫn của hai ý nghĩa? Điểm phê bình thứ ba: Descartes đã bỏ rất nhiều công sức để minh chứng sự Tư duy, nhưng ông đã quan tâm quá ít về ý nghĩa của „Thực thể“ (Sein).

Và đây chính là điểm đáng bàn luận. Descartes là một triết gia có ảnh hưởng vô cùng lớn, có thể nói là một trong những nhân vật có ảnh hưởng lớn nhất. Cả dù ông bị tứ phía thù địch, ông vẫn là một khuôn mặt khổng lồ có nhiều tư tưởng mới về cơ thể, não và trí tuệ. Nhưng càng xuất sắc trong việc minh chứng Tư duy bao nhiêu, ông càng tỏ ra bất cập trong việc nhận định về thân xác con người, đó là theo cái nhìn về sau này. Là vì thật ra ông coi cơ thể chỉ là một khúc gỗ thắp vào cái đầu mà thôi! Cơ thể của mọi động vật chỉ là một bộ máy phụ thuộc, một máy tự động hay chiếc đồng hồ, được điều khiển tùy hứng bởi ông thợ Trí tuệ lạnh lùng. Các cơ quan thể xác hoạt động như một máy quạt nước trong thế kỉ 17. Dây thần kinh là những đường dẫn nước, những khoảng rỗng trong não là các bình chứa, các bắp thịt tương đương với những lò-xo cơ khí và cuối cùng nhịp thở của cơ thể cũng giống như những vận động trong một chiếc đồng hồ. Và tất cả những thứ đó được điều khiển bởi một anh chàng nhỏ con ngồi trong bộ não: tuyến Tùng quả (Zirbeldrüse). Coi cơ thể con người như là một bộ máy cơ học, đó là khẳng định lớn tiếng cuối cùng của các nhà khoa học tự nhiên, trong đó Descartes là một. Gần như một sớm một chiều, ông được coi là người dẫn đường cho một lối nhìn mới về cơ thể con người, và đối diện với những người phê bình ông - mà phần đông là những tiếng nói từ Giáo hội -, ông tự cảm thấy mình là người thực tế, tân thời và tiên bộ. Nếu Descartes sống trong thời nay, ông có thể trở thành một nhà hướng đạo trong lãnh vực trí thông minh điện toán hay là một nhà nghiên cứu não có hạng.

Vì thế, quả rất thú vị khi ta thử đặt ra cho một tân Descartes ngày nay câu hỏi như sau: Ông quan niệm thế nào về tương quan giữa Tinh thần và Thể xác? Nếu ngày nay ngồi suy nghĩ về những tìm hiểu bản chất cuối cùng của con người và của thế giới của cha mình trước đây 400 năm, thì ông tân Descartes (hay cũng gọi là Descartes con) giờ đây sẽ phản ứng thế nào?

Mùa xuân 2007. Một biệt thự bằng gỗ sơn trắng có vườn rộng với những thảm cỏ xanh đẹp ngoại ô thành phố Boston. Đó là cơ ngơi sống và làm việc của nhà nghiên cứu não René Descartes con (Jr.). René này ăn mặc nhẹ nhàng, quần vải nhưng với chiếc áo len đan khoác ngoài chiếc somi sọc carô. Ông ngồi dựa người trong ghế bành và kể:

„Tôi đang ở trên đất nước Hoa-kì, sau khi bước đường công danh đã dẫn tôi từ Pháp qua Hoà-Lan rồi đến đây. Tôi vừa mới về từ một cuộc hội luận chuyên đề ở Viện I tế Quốc gia. Nhờ lục cá nguyệt mới chưa bắt đầu và chưa phải bẽ bộn với các giờ lên lớp và chấm bài thi, nên tôi may mắn có thì giờ nhàn rỗi ngồi đọc thoải với những suy tư của mình. Và tôi tự nhủ lòng, mình phải hoài nghi tất cả những gì ta chưa rõ và chưa xác định được tới nơi tới chốn, vì chỉ có cách ấy ta mới tìm ra được sự thật. Vì thế, công việc đầu tiên của tôi là hoài nghi mọi thứ chân lí dỏm chưa được kiểm chứng do Triết học đã đưa ra. Chúng ta hãy bắt đầu với sự phân biệt dờ hơi giữa Thân xác và Í thức, cái này không do cha tôi trước đây bày ra, nhưng chính ông là người đã cắm neo nó vào trong Triết học một cách vô cùng cực đoan. Nhưng giờ đây phải nói rằng, Tinh thần và Thể xác thật ra không bao giờ rời nhau, đó mới là chân lí đích thật nhất! Là vì nỗ lực tìm cách phân biệt hai thứ đó trong não bộ chỉ là công dã tràng. Não không phải là phần cứng chứa đựng phần mềm là Tinh thần, nhưng cả hai cùng có một vai trò chung không thể tách nhau và vô cùng phức tạp. Câu „Tôi suy tư, nên tôi hiện hữu“ tuy nổi tiếng thật đấy, nhưng cũng có điểm bất cập. Là vì câu này không chỉ nói rằng, chỉ nhờ có tư duy mà tôi biết được về mình và về cuộc hiện hữu của mình. Mà nó cũng còn bao hàm nghĩa này: Việc suy tư và ý thức về sự suy tư mới là nền tảng thật sự của hiện hữu. Nghĩa là, nó muốn ám chỉ rằng, việc suy tư này diễn ra hoàn toàn bên ngoài thân xác. Hiểu như thế, thì câu đó muốn nhấn mạnh sự tách biệt cực đoan giữa Tinh thần

linh thiêng với Thân xác sinh lí. Không một nhà nghiên cứu nào ngày nay nào còn có thể đồng ý với điều mà cha tôi ngày trước đã viết ra giấy: *„Tôi biết mình là một thứ vật chất, và đặc tính hay bản chất của vật chất này chỉ hiện hữu trong tư duy mà thôi; và để hiện hữu, vật chất này chẳng cần tới một địa điểm nào và chẳng bị lệ thuộc vào một cái gì vật chất cả. Vì thế cái Tôi này – hay cũng gọi là Hồn, nhờ Hồn mà tôi đang hiện thân như là tôi đây – hoàn toàn khác biệt với Thân xác; và nếu không có thân xác, cái Tôi đó vẫn tiếp tục hiện hữu như nó đang hiện hữu’.* Nếu như điều này đúng, thì Tinh thần quả là một con ma trong một bộ máy. Nhưng không phải vậy. Là vì không có một địa điểm tách biệt và độc lập nào trong não gọi là „Tinh thần“ cả. Điều này cũng không kém vô nghĩa như khi ta cho rằng, có một địa điểm gọi là „đại học“ hoàn toàn tách biệt và độc lập với những toà nhà, đường sá, sân cỏ và con người.

Trái lại, nghiên cứu não ngày nay biết rằng, các cảm giác và những sinh hoạt tinh thần thượng tầng không thể tách rời khỏi cấu trúc và cách làm việc của bộ máy sinh lí. Nếu không, thì họ sẽ hết việc làm: Họ chẳng cần phải nghiên cứu vùng não nào nữa, chẳng cần gọi tên các dòng điện và các hoá chất, bởi vì những thứ đó chẳng liên hệ gì với Tinh thần. Và ngược lại, nếu không có những thứ đó, sẽ chẳng ai nhận ra được Tinh thần ở đâu cả. Dĩ nhiên, việc khoanh vùng một phần não nào đó và liệt kê ra một số hoá chất cũng không đủ để gọi đó là Tinh thần con người. Í thức con người hình thành từ sự liên kết hoạt động của cơ thể và các kinh nghiệm của nó với môi trường. Để hiểu Tinh thần con người, chúng ta không phải chỉ bỏ neo nó trong não bộ của chúng ta hoặc hình dung nó lơ lửng trong một không gian ngoài thân xác như Descartes nghĩ, mà chúng ta cũng phải học cách hiểu nó từ trong toàn thể bộ máy cơ thể của chúng ta. Giác quan của chúng ta, hệ thần kinh cũng như các Norôn của chúng ta, tất cả đều hoạt động trong tương giao qua lại với thế giới bên ngoài, với những gì chúng ta thấy, nếm, ngửi, nghe và cảm. Như vậy, câu hỏi: Do đâu tôi biết được tôi là tôi, có thể trả lời như sau: Tôi biết tôi là ai, là nhờ các giác quan của tôi chuyển tín hiệu tới các tế bào thần kinh trong não, từ đây, nhờ các mạch điện và qua một diễn trình vô cùng phức tạp, các tín hiệu được truyền rộng ra và tạo thành một cái gì lạ lùng vừa phức tạp vừa trừu tượng, chẳng hạn như cái biết về chính tư duy của tôi hoặc hình ảnh về chính sự hiện hữu của tôi“.

Đó là phần trình bày của nhà nghiên cứu não ở Boston. Nhưng người bố già đã bị ố danh thời trận chiến ba mươi năm trước đây của ông cũng không hẳn hoàn toàn sai. Phải chăng nhà nghiên cứu não đã thật sự trả lời được câu hỏi: Do đâu tôi biết tôi là ai? Để hiểu được não tôi hoạt động như thế nào, và để mô tả được các giác quan và các tế bào thần kinh của tôi đã phản chiếu cho tôi hình ảnh về tôi như thế nào, tất nhiên tôi phải suy nghĩ về chính những điều đó. Những diễn tiến này, dù có cụ thể tới đâu đi nữa, trước sau gì chúng cũng vẫn chỉ là những suy tư và quan niệm trong đầu *tôi* mà thôi! Như vậy thì câu của Descartes „Tôi tư duy, nên tôi hiện hữu“ vẫn có phần đúng. Nhưng chúng ta đừng nên hiểu câu đó theo nghĩa này: Suy tư của tôi tạo ra Thực thể của tôi, nghĩa là Thực thể của tôi tùy thuộc hoàn toàn vào Tư duy mà thôi. Hiểu như thế là sai. Song đúng ra nên hiểu câu đó như vậy: chỉ nhờ Tư duy mà tôi mới có được một *quan niệm* về Thực thể của tôi.

Như vậy, có hai cánh cửa hoàn toàn khác nhau để đi vào Thực thể của tôi. Tôi có thể bắt đầu với Tư duy của mình và tự hỏi, do đâu tôi có được những cái biết chắc chắn? Đây là con đường của Descartes và qua đó cũng là con đường của Triết học tân thời. Phương pháp tự quan sát đã đưa Triết học tiến xa; nó dẫn Triết học vào một lối quan sát rất phản chiếu, và lối quan sát này đưa đến những khẳng định *chủ quan* về thế giới và dùng chủ quan để nghiệm chứng chúng. Phương pháp nhận thức khoa học này đang đứng trước lối cụt; nó gần như chẳng còn cung cấp cho ta đề tài mới lạ nào nữa. Con đường thứ hai là phương pháp nghiên cứu con người dưới lăng kính khách quan, nghĩa là cố loại trừ mọi cảm nhận cũng như tư duy riêng tư của người quan sát ra khỏi tiến trình nghiên cứu. Đây là phương pháp của Khoa học tự nhiên ngày nay. Phương pháp này ít phản chiếu hơn, nhưng hiện đang có được nhiều lãnh vực hấp dẫn khắp nơi. Hai con đường, như vậy, thật khác xa nhau.

Nhiều nhà nghiên cứu não coi phương pháp tìm hiểu Tinh thần của họ là con đường độc nhất đúng. Họ bảo, cái gì trước đây là Triết học, thì nay nên để cho Sinh học Thần kinh làm. Nếu



muốn biết mình là ai, con người cần phải học hiểu bộ não của mình. Khoa nghiên cứu não thay thế những phỏng đoán xưa nay về cảm giác, tư duy và hành vi của con người bằng một lối nghiên cứu khoa học tự nhiên loại trừ mọi ảo tưởng. Nhưng nhiều nhà nghiên cứu não quên rằng, họ cũng chẳng phải là kẻ nắm giữ sự thật tuyệt đối. Chính mỗi khoa học tự nhiên cũng là một sản phẩm của trí tuệ con người, và rồi trí tuệ này lại được khoa học dùng những phương tiện của chính mình để nghiên cứu lại nó. Và khả năng nhận thức của trí tuệ con người tùy thuộc trực tiếp vào những yêu cầu thích ứng trong quá trình tiến hoá của con người. Não của chúng ta sở dĩ có được như nó đang có, rõ ràng là nhờ nó đã vượt qua được những vòng đua tiến hoá. Dù trong rừng hoang hay trong thảo nguyên, nhiệm vụ của nó không bao giờ là để tìm kiếm nhận thức hoàn toàn khách quan về thế giới. Vì thế, chẳng lạ gì chuyện nó không có được năng khiếu đặc biệt để làm chuyện đó.

Nếu như í thức con người không được đào luyện để tìm kiếm sự khách quan tuyệt đối, thì như đã nói, con người chỉ có khả năng nhận ra được những gì mà bộ óc đã được hình thành qua quá trình vật lộn tiến hoá cho phép nó nhận ra mà thôi. Mọi nhận định của khoa học tự nhiên đều lệ thuộc vào những điều kiện nhận thức của con người. Nếu các nhận định khoa học này không liên quan gì tới các nhận thức của con người, thì đã chẳng có tiến bộ, chẳng có mâu thuẫn hay sửa đổi nào cả trong các khoa học tự nhiên. Cả những tiêu chuẩn trong việc nghiên cứu, như các nguyên tắc không mâu thuẫn, có thể lập lại và có giá trị hay hiệu lực, cũng chẳng phải là những tiêu chuẩn độc lập, nhưng chúng chỉ là kết quả của nhận thức con người trong một thời điểm và một hoàn cảnh hiểu biết nhất định. Có những điều các nhà khoa học tự nhiên cách đây một trăm năm coi là bất biến, thì nay chẳng còn bất biến nữa. Liệu một trăm năm sau, những hiểu biết của chúng ta hiện nay lại có rơi vào hoàn cảnh giống như thế chẳng?

Vì vậy, các nhà triết học trước sau vẫn có lí, khi họ dùng cái Tôi tư duy của mình để khởi đầu việc tìm hiểu từng bước cái thế giới họ đang sống. Nhìn như thế thì Descartes ngày nay cũng không kém tân tiến hơn Descartes cách đây bốn trăm năm. Nhưng các triết gia dĩ nhiên cũng cần biết rằng, tư duy của họ không thể nằm ngoài não bộ và nó không thể không nhờ tới não. Não suy tư, và não cũng tạo ra cái Tôi của tôi, cái Tôi suy tư, nên nó biết nó đang suy tư. Như vậy ở đây phải chăng Descartes có lí, khi ông dùng chữ „Tôi“? Lẽ ra ông đã phải nói: Rõ ràng, mỗi khi có nghi ngờ, thì có sự Suy nghĩ. Và như vậy, thay vì câu „Tôi tư duy, nên tôi hiện hữu“, thì sẽ là: Các Suy nghĩ của tôi đang suy nghĩ, mới phải chứ? Nhưng thôi, ta hãy quay lại cái „Tôi“ vừa là con đẻ vừa là mẹ đẻ của Tư duy ở trên để xem mặt mũi nó ra sao.

- *Kinh nghiệm của ông Mách. „Tôi“ là ai?*

## Wien

### **Kinh nghiệm của ông Mach**

#### **„Tôi“ là ai?**

Những kinh nghiệm có tầm vóc thế kỉ đôi khi lại nằm lọt trong những ghi chú nhỏ cuối trang giấy. Trường hợp sau đây là một điển hình. Năm 1855, đang khi dạo chơi ở ngoại ô thành phố Wien (Vienna) ở Áo, cậu sinh viên khoa vật lí mười bảy tuổi Ernst Mach (ta gọi cậu là Mach) có được một kinh nghiệm lạ: „Vào một ngày hè nắng sáng ngoài trời, thế giới hiện ra cùng với cái Tôi của tôi như một khối cảm giác liên hệ với nhau, sự liên hệ này mạnh hơn nơi cái Tôi của tôi. Mặc dù về sau này mới hồi tưởng lại cụ thể, nhưng biến cố lúc đó đã hằn nét quyết định trên toàn bộ nhận thức của tôi“. Cảm nhận đó, năm mươi năm sau, đã được ghi lại bằng một ghi chú trong cuốn sách của Mach *Die Analyse der Empfindungen* (Phân tích các cảm nhận); cậu sinh viên lúc đó đã không nghĩ rằng, đó là một kinh nghiệm mang tầm vóc thế kỉ.

Ernst Mach sinh năm 1838 (trước Nietzsche sáu năm) tại Chrlische thời đó thuộc đất Áo – Hung và ngày nay thuộc nước Tiệp. Gia đình ông thuộc nhóm cư dân thiểu số nói tiếng Đức. Cha cậu vừa làm nghề nông vừa là nhà giáo, nên đã dạy chữ cho con mình ở nhà. Vừa học chữ, Mach vừa học nghề thợ mộc. Chỉ tới khi 15 tuổi, cậu mới được bước vào trường trung học và tốt nghiệp tú tài ở đó không chút khó khăn. Cậu học sinh xuất sắc sau đó ghi tên học toán và khoa học tự nhiên ở Wien, rồi làm luận án tiến sĩ về Điện học. Một năm sau, anh trở thành giáo sư, chuyển từ Graz qua dạy ở Prag, sau đó trở về lại Wien. Khó nói được về sở thích của ông giáo trẻ, có thể nói bất cứ ngành nào ông cũng thích. Ông dạy Vật lí và Toán, Triết học và Tâm lí học. Là nhà vật lí, ông tính toán vận tốc tiếng động, vì thế người đời sau lấy tên ông để gọi vận tốc âm thanh, chẳng hạn họ nói máy bay phản lực bay với tốc độ „Mach 2“.

Mach rất nổi tiếng trong thời gian ở Prag và Wien. Ông thí nghiệm về phi đạn hoá tiễn và về động lực của khí. Qua các thí nghiệm đó, ông không ngớt phê bình khoa Vật lí của Newton và vì thế trở thành người mở đường cho thuyết Tương đối. Albert Einstein thích coi mình là học trò của Mach, mặc dù Mach chưa dạy ông bao giờ. Về quan điểm chính trị, Mach là người theo thuyết Tự do, càng ngày càng ngả về Dân chủ Xã hội vốn là một đảng thời đó được coi là có khuynh hướng cực đoan. Về tín ngưỡng, ông theo thuyết bất khả tri (Agnostik), thích chống đối Giáo hội. Lí thuyết của Mach đã làm cho các nhà vật lí và triết học quan tâm bận rộn, cậu Lenin viết cả một cuốn sách dày về ông, vì triết lí của Mach lúc đó trở thành phong trào sôi động trong giới học thức nước Nga. Tâm lí học Giác quan (Sinnespsychologie) xuất hiện như một môn học mới, và nó ảnh hưởng mạnh trên khoa nghiên cứu động thái ở Hoa-kì. Tuy nhiên, dù là người soi sáng gợi ý cho rất nhiều khoa học, tên tuổi của ông đã mai một rất nhanh sau khi ông qua đời vào năm 1916. Thế chiến I làm chao đảo Âu châu tận gốc, và Vật lí học giờ đây bước vào một con đường hoàn toàn mới. Năm 1970, cơ quan NASA nhớ tới nhà nghiên cứu phi đạn tiên phong đang bị quên lãng này và lấy tên ông đặt cho một miệng núi lửa trên cung trăng.

Các tư tưởng triết học của Mach mang tính cực đoan. Đối với ông, chỉ có những gì có thể tính toán được hay kinh nghiệm được mới đáng kể. Quan điểm này đã đánh đổ một phần lớn mọi Triết học cho tới lúc đó. Là vì khi ông cho mọi thứ vào lò vật lí để kiểm tra, thì gần như toàn bộ lịch sử triết học đã bị ông đánh rớt. Đặc biệt thuyết Nhị nguyên (Dualismus) của Descartes bị ông chống đối kịch liệt. Lí do là vì, đối với Mach, việc cảm nhận của Thể xác và sự nhận thức của Tinh thần cả hai đều xuất phát cùng một chất liệu duy nhất. Cũng như kinh nghiệm trong ngày hè mấy chục năm về trước, ông quy cái Nhị nguyên giữa Tôi và Thế giới vào trong một *Nhất nguyên*: Tất cả mọi thứ hiện diện trong thiên nhiên đều gồm những thành tố như nhau. Khi chúng xuất hiện trong não, ta gọi chúng là những „cảm nhận“, những cảm nhận trong óc này cũng là chuyện bình thường, chẳng có chi đặc biệt cả.

Hệ quả quan trọng nhất từ Thuyết cảm nhận của Mach là việc xoá bỏ cái Tôi. Hơn hai ngàn năm nay các triết gia thường nói tới cái „Tôi“, và mọi con người bình thường cũng đều xưng „Tôi“, khi họ muốn nói về mình. Nhưng Mach phản đối. Ông gặp khó khăn lớn khi tự xưng

mình là „Tôi“. Như vậy, cái Tôi này là gì? Ông cho hay: „*Cái Tôi không phải là một đơn vị bất biến, được xác định và ấn định rõ ràng*“. Chẳng có một cái Tôi nào trong óc con người ta cả, mà chỉ có một đồng lộn xộn những cảm nhận vốn trao đổi liên tục với các yếu tố của ngoại giới mà thôi. Hoặc như lời nói hài hước của Mách: Các cảm nhận „đào mất *một mình* trong thế giới“. Và rồi ông đã viết vào cuốn sổ lưu niệm câu nổi tiếng nhất của ông về triết học: „*Cái tôi là thứ không thể cứu chữa được. Phần vì quan điểm này, phần vì lo sợ trước quan điểm này nên đã nảy sinh ra những nghịch lý thối tha nhất về bi quan và lạc quan, về tôn giáo và triết học*“.

Mách không phải là người đầu tiên đưa ra tư tưởng xóa bỏ cái Tôi hoặc ít ra coi cái Tôi là thứ chẳng ra gì. Không phải một nhà vật lý như ông mới có tư tưởng đó, nhưng trước đây có một vị luật gia bị phá sản đồng thời là một lái buôn thích suy tư đã cũng suy nghĩ như thế. Đó là David Hume người Ái-nhĩ-lan. Ông này viết cuốn *Luận Về Bản Tính Con Người* năm 1739, khi ông mới 28 tuổi, trong đó Hume cho biết, chẳng tìm đâu ra cái Tôi của mình cả. Là vì Tâm hồn và cái Tôi là những thứ không thể kinh nghiệm được. Muốn nhận diện các cảm nhận, khái niệm và cảm giác, chẳng cần gì tới cái Tôi cả. Những thứ này xuất hiện gần như một cách tự nhiên. Như vậy, cái Tôi chẳng hiện thực gì cả, nó chỉ là một quan niệm giống như mọi quan niệm khác. Chỉ một điểm duy nhất có thể vớt vát cái Tôi nơi Hume: Ông quan niệm nó có thể như là một thứ „tập hợp của những cảm nhận giác quan“. Đây quả là một ảo tưởng, nhưng có lẽ là một ảo tưởng cần thiết, nó tạo cho con người có được một cảm giác thoải mái (và không thể không có?), rằng mình có một người kiểm duyệt ngồi trong não bộ.

Cái Tôi chỉ là ảo tưởng, có đúng thế không? Phải chăng mọi người bình thường đều tin rằng, cái Tôi trong đầu chỉ là chuyện bịp bợm? Phải chăng suốt hai ngàn năm qua các triết gia tây phương đã bày ra một cái gì đó, khi họ đương nhiên bắt đầu với cái Tôi để lần hồi lúc được lúc không khám phá ra những thứ trong thế giới? Phải chăng cái Tôi của chúng ta là một thứ đầu máy, trong đó mọi hành vi tinh thần, tình cảm và í chí của tôi xuất hiện và qua đi? Đó là một thứ pháo đài canh giữ cuộc sống? Một cuốn phim không bị cắt xén bảo đảm cho tôi, dù phải trải qua bao nhiêu chục năm dâu bể, luôn vẫn có những cảm nhận như nhau? Ai là người đang nói chuyện với Bạn lúc này đây về ông Hume và ông Mách, nếu không phải là cái Tôi của tôi? Và ai đang đọc những giòng này đây, nếu không phải là cái Tôi của Bạn?

Vậy, trước hết chúng ta hãy tự giải thoát mình ra khỏi sợi dây thông lộn của các nhà vật lý bất thường và của các ông luật gia thất nghiệp trên đây, để hỏi những chuyên gia trong ngành, chẳng hạn những nhà tâm lý, xem họ quan niệm thế nào về cái Tôi. Các ông bà tâm lý gia nhìn nhau lắc đầu. Rồi một vị trong họ nhỏ nhẹ: „Vâng, như quý vị biết đó, chúng tôi không phủ nhận cái Tôi, nhưng các đồng nghiệp chúng tôi đã không đồng ý được với nhau về nội dung của cái Tôi. Chúng tôi không thể coi cái Tôi là một sự kiện chắc chắn, bởi vì, như quý vị cũng đã biết, Tâm lý học thuộc khoa học tự nhiên, và khoa học tự nhiên chỉ coi những gì có thể thấy, nghe hoặc đo được là có thực mà thôi. Như thế cái Tôi không thuộc vào diện này. Nếu có cái Tôi, thì hẳn phải có một cái gì diễn dịch ra được từ nó, và như vậy ở đây Hume có lý. Vấn đề duy nhất ở đây là: „cái diễn dịch ra được từ đó“ là cái gì? Nếu ta coi cái Tôi là những cảm nhận – thì như vậy ta có một cái Tôi-cảm-giác? Nếu coi Tôi là quan điểm, thì ta sẽ có cái Tôi-tư-tưởng? Vì thế, chúng tôi chẳng chắc chắn gì lắm. Thành ra nhiều người trong số đồng nghiệp của tôi tránh dùng khái niệm đó và họ thích nói về cái „Mình“ (Selbst) hơn. Như vậy „Mình“ là một cái gì như Trung tâm í chí và Trung tâm thẩm định. Ở đây chúng tôi thích phân biệt giữa cái Quan niệm về mình (Selbstkonzept) và cái Cảm nhận về giá trị của mình (Selbstwertgefühl = Tự hào). Quan niệm về mình cho chúng ta hay, chúng ta nhận định về chính mình như thế nào. Để có thể hành động, chúng ta lại phải đưa vào đây hai khái niệm nhỏ „I“ và „Me“. „I“ và „Me“ chia nhau phân vụ: „I“ hành động và „Me“ xét đoán. Và Cảm nhận về giá trị của mình là cái biên lai chứng nhận hoàn toàn chủ quan của „Me“ trao cho „I“. Chúng tôi đã quan sát và ghi chép cuộc độc thoại này nơi hàng trăm ngàn người. Nhưng quý vị đừng hỏi chúng tôi là ông William James, cha đẻ của những tư tưởng trên, đã chứng minh chuyện đó ra sao. Nó đại khái là vậy, may ra có Chúa hay ông Darwin hay một ông bà nào đó biết mà thôi“.

Đó là quan điểm của nhà tâm lý. Dĩ nhiên đây là một câu trả lời rất rút gọn, vì Tâm lý học là một ngành rộng với nhiều học thuyết và trường phái khác nhau. Như vậy, Tâm lý học cũng không thể có được câu trả lời đơn giản và rõ ràng về cái „Tôi“. Chúng ta chỉ còn cách quay sang thỉnh kế các nhà nghiên cứu não. Trong những năm gần đây, họ lớn tiếng đòi cho mình quyền được trả lời. Họ tự coi mình là kẻ hiện nay có thẩm quyền nhất trong vấn đề này. Và câu trả lời của nhiều vị trong họ (không phải là tất cả) như sau: „*Không có cái Tôi. Xưa nay chưa có cái Tôi và tương lai cũng chẳng bao giờ có nó! Chẳng có cái gì nối kết con người từ bên trong cả. David Hume và Ernst Mach hoàn toàn có lý: cái Tôi chỉ là ảo tưởng!*“.

Tuy nhiên, để hiểu câu trả lời của họ, trước hết ta phải tự hỏi, cái Tôi phải có hình thù ra sao, để nhà nghiên cứu não chấp nhận và nói: „Vâng, đó là cái Tôi!“. Giả như nhà nghiên cứu não tìm ra được một vùng hay một trung tâm trong não đóng vai trò điều khiển cái Tôi hay tạo ra cái Tôi, ông hẳn vẫn chưa hài lòng lắm. Ông sẽ nghiên cứu guồng máy chỉ huy đó và nhận ra rằng, trung tâm này, cũng như mọi trung tâm trong não, không hoạt động độc lập, nhưng nó liên thuộc với các trung tâm khác. Và ông tiếp tục tìm hiểu các tế bào thần kinh, tìm hiểu sự chuyển động các dòng điện và các phản ứng hoá học, và rồi ông sẽ nói: Cái Tôi chẳng là gì khác ngoài một guồng máy điện từ và hoá học phức tạp. Chẳng khác nào như một em bé chắt con búp-bê biết nói của nó ra và thấy một đàn máy chẳng thú vị gì trong đó.

Quả đáng mừng cho chúng ta, vì chẳng có một trung tâm cái Tôi như thế. Đây là một tin rất vui và nó cũng chẳng làm cho ta thất vọng. Ngay từ thế kỉ 19, nhà cơ thể học danh tiếng Rudolf Virchow đã bốn cột tuyên bố: „*Tôi đã giải phẫu hàng ngàn xác chết, nhưng chẳng thấy linh hồn ở đâu cả*“. Thật may mà không có Hồn hay cái Tôi, để người ta có thể tháo banh ra và giải thiêng chúng, hay để cho mấy ông bà tu-bíp mổ xẻ và lờ tay cắt mất chúng!

Nghĩa là không có trung tâm cái Tôi. Điều này cũng chẳng lạ, là vì ngoài René Descartes với Tuyên tòng quả (Zirbeldrüse) của ông ra, chưa có một triết gia có hạng nào trong vòng 200 năm trở lại đây quả quyết, là có một cái Tôi mang hình hài vật chất nằm trong não. Đa số trong họ đã chẳng xác định gì cả. Immanuel Kant chẳng hạn, ông này phát biểu rất mập mờ: cái Tôi là một „sự kiện của nội quan“, nó ngược lại „sự kiện của ngoại quan“ là thân xác. Thế nghĩa là gì, thật khó xác định.

Như thế, Triết học bỏ ngỏ chuyện cái Tôi, theo kiểu: Cái Tôi vẫn có đó, nhưng chúng tôi không bàn về nó. Chuyện các ông bà nghiên cứu não đã không tìm thấy cái Tôi trong não, cũng chẳng lạ. Trong thế giới nghiên cứu của họ, không có một cái Tôi được khoanh vùng rạch ròi nào trong bộ não cả.

Dù thế, chúng ta vẫn cảm nhận một cách nào đó sự hiện diện liên tục của cái Tôi trong cuộc sống của mình. Phải chăng đây là một cảm nhận không có thực? Hay đúng là có một cảm giác - lúc tỏ lúc mờ - về cái Tôi? Phải chăng cái Tôi này có liên hệ với toàn bộ khối óc, có khi cả với toàn bộ hệ thần kinh, hay ít nhất với nhiều phần thần kinh chủ đạo? Phải chăng dàn hoà tấu thần kinh trong óc đã tấu thành một bản nhạc – có thể gọi là bản nhạc cái Tôi -, bản nhạc này vốn không có cấu trúc sinh lý, nhưng vẫn nghe được rõ ràng qua tâm thức? Việc mô tả toàn bộ nhạc cụ trong phòng chưa hẳn tạo nên một nhạc khúc. Cũng vậy, sự mổ xẻ mọi cơ cấu trong não bộ của khoa nghiên cứu não chưa hẳn tìm được cái Tôi trong đó. Ta có thể nói như thế được chăng?

Có lẽ đúng như thế, một cách nào đó. Nhưng khoa nghiên cứu não còn có một cách khác nữa để truy tìm cái Tôi: thí nghiệm với những bệnh nhân bất thường, những người mà vì một lí do nào đó, cái Tôi của họ hết hoạt động, hay chỉ còn hoạt động một phần hoặc chỉ còn hoạt động với một điều kiện nào đó. Oliver Sacks, nhà nghiên cứu não và là tâm lý gia người Anh, đã có những thí nghiệm với các loại bệnh nhân như thế trong suốt bốn mươi năm. Chính Sacks là một nhân vật rất khó hiểu, là kẻ đã tạo ra nhiều giai thoại về mình. Trong tác phẩm *Người đàn ông làm vợ mình với chiếc mũ* của mình, ông kể lại chuyện các bệnh nhân và thế giới sống của họ, những người có cái Tôi rối loạn, hay nói như Sacks, „*Những người du lịch trong những đất nước lạ lùng – những đất nước mà chúng ta hoàn toàn chẳng biết chút gì về chúng*“: Một nhà nhạc học bị thương nhẹ ở bán cầu não trái và vì vậy ông bị chứng vô cảm thị giác. Ông bị „mù tâm

hồn“, không còn nhận ra các sự vật được nữa. Mỗi lần ông muốn cầm mũ đội lên đầu, ông chụp ngay mặt bà vợ mình. Một ông giáo sư âm nhạc âu yếm mon trón cột đồng hồ tính tiền chỗ đậu xe, vì ông tưởng đó là mấy đứa con của ông; một bà già bị bệnh lậu thần kinh (Neurosyphilis) bỗng nhiên dờ chứng thích trai tơ.

Những gì Sacks mô tả hai mươi năm trước đây nay được các nhà chuyên môn khám nghiệm kĩ. Nhiều nhà nghiên cứu não, qua những quan sát này, có khuynh hướng cho rằng, không phải chỉ có *một* cái Tôi, mà có nhiều tình trạng cái Tôi: cái *Tôi-thể-xác* của tôi giúp tôi biết được cái thân xác mà tôi đang có là của tôi; cái *Tôi-định-hướng* cho biết, tôi đang ở đâu; cái *Tôi-phối-cảnh* cho biết, tôi là tâm điểm của thế giới mà tôi đang sống; cái *Tôi-như-là-chủ-thể-cảm-nhận* cho hay, những tín hiệu giác quan và các cảm giác mà tôi đang có chính là của tôi, chứ không phải của ai khác; cái *Tôi-tác-giả* và *Tôi-kiểm-soát* giúp tôi hiểu rõ, chính tôi là người chịu trách nhiệm về các tư tưởng và hành động của mình; cái *Tôi-tự-thuật* giúp tôi luôn ở lại trong cuốn phim cuộc đời mình, để tôi trước sau gì cũng là một tôi mà thôi; cái *Tôi-tự-giác* giúp tôi suy tư về chính mình và hoàn thành trò chơi tâm lí giữa „I“ và „Me“; cái *Tôi-đạo-đức* cuối cùng tạo ra trong tôi cái gọi là lương tâm, nó nói cho tôi hay điều gì tốt điều gì xấu.

Bệnh nhân của Oliver Sacks là những người bị rối loạn một hay nhiều tình trạng cái Tôi đó. Nếu dùng phương pháp hình ảnh (xem bài *Vũ trụ của Tinh thần*) để khám nghiệm họ, chúng ta sẽ nhận ra những vùng não bị tổn thương không hoạt động bình thường. Chẳng hạn, cái *Tôi-thể-xác* và *Tôi-định-hướng* có liên quan với sự hoạt động của vùng não đỉnh đầu (Parietallappen), *Tôi-phối-cảnh* có liên quan với vùng màng tang phải (Temporallappen); *Tôi-như-là-chủ-thể-cảm-nhận* cũng liên quan với vùng màng tang phải, nhưng đồng thời cũng với Amygdala và các trung tâm khác thuộc Hệ Limbic v.v..

Như vậy, có thể nói, có nhiều cái Tôi. Nhưng đây cũng chỉ là một biểu đồ. Là vì biết được mùi vị của các gia vị chưa hẳn là đã biết được toàn bộ món ăn. Những cái Tôi tình trạng trên đây thật ra là những gia vị được xào nấu chung trong não bộ. Có lúc tình trạng này xuất hiện mạnh hơn tình trạng kia. Trong í thức thường ngày, đây là một món ăn hỗn lộn trộn lẫn mọi thứ gia vị. Có lúc thứ này xuất hiện trong chốc lát, còn các thứ khác thì vẫn có mặt dài dài. Và cả nguồn gốc các gia vị xem ra cũng rất khác nhau. Có thứ chỉ có thể cảm được mà thôi, nhưng có thứ lại có thể biết được cách nào đó. Tôi chẳng biết được gì nhiều về *Tôi-phối-cảnh*, nó được ban tặng cho bất cứ mọi người bình thường nào, cũng giống như *Tôi-thể-xác*. Nhưng *Tôi-tự-thuật* rõ ràng là cái tôi tự tạo cho chính mình, bằng cách tôi viết hoặc thuyết minh. Tôi kể về tôi và như vậy kể cho chính tôi và kẻ khác nghe về tôi và đồng thời qua đó vẽ lên con người của mình. *Tôi-tự-giác* và có lẽ cả *Tôi-đạo-đức* (không biết cái Tôi này có không, ta sẽ bàn kĩ hơn về nó sau này) cũng thế.

Việc khoa nghiên cứu não chia ra nhiều tình trạng cái Tôi khác nhau là điều hợp lí, nhưng cũng đừng quá tin vào chúng, vì đây cũng chỉ là những mô hình tạm mà thôi. Dù có tập hợp mọi tình trạng Tôi trên đây, thì chúng cũng chẳng tạo cho ta được một tâm trạng chung (cái Tôi chung).

Đây là một trong những điểm khó hiểu của khoa nghiên cứu não: Nhiều nhà thần kinh học không chấp nhận có cái Tôi, nhưng lại ra công nghiên cứu xem nó hình thành như thế nào. Không hiếm khi người ta tạo ra trong phòng thí nghiệm một cái Tôi, để rồi lại tìm cách bác bỏ nó. Qua đó, họ mới có thể đưa ra được những nhận định chính xác về sự hình thành của nhân cách – và như vậy là của cái Tôi. Hệ Limbic đã hình thành ngay trong giai đoạn đầu của thai phôi. Sau khi sinh, não bộ bắt đầu tiếp xúc với thế giới bên ngoài và bị đảo lộn một lần nữa toàn bộ. Những cơ cấu trong não thích ứng với ngoại giới, lượng tế bào thần kinh của chúng giảm và các thân tế bào dẫn tín hiệu được khoác áo bao bọc. Cái „Tôi-cảm-giác“ hình thành trong giai đoạn từ 18 tới 24 tháng tuổi. Đây là thời gian em bé có thể nhận ra mình khi nhìn vào ảnh chụp. Sau đó, „con người“ xã hội – pháp lí thành hình: cái Tôi (em bé) í thức mình như là một thành viên hoạt động mang ít nhiều trách nhiệm trong xã hội. Một vài khả năng và đặc tính đó phát triển lên trong não chỉ trong và sau khi em bước vào tuổi dậy thì. Tất cả những mô tả này giải thích sự trưởng thành của nhân cách và như vậy chúng đồng thời dính liền với cái Tôi-cảm-giác.

Là vì ai trong chúng ta cũng tự xưng mình là „Tôi“. Đa số các nhà chuyên môn cho rằng, khoảng một nửa tiến trình phát triển nhân cách gắn liền với những khả năng bẩm sinh. Khoảng từ 30 tới 40 phần trăm tùy thuộc vào những kinh nghiệm và giáo dục trong thời gian từ 0 tới 5 tuổi. Và chỉ có 20 phần trăm do ảnh hưởng về sau của gia đình, học đường v.v..

Như vậy cái Tôi đã bị giải thiêng huyền thoại. Kopernikus đã khám phá ra một điều trước đó hoàn toàn chưa ai biết: quả đất quay quanh mặt trời. Từ đây, quan niệm cũ coi trái đất là rốn của vũ trụ bị loại. Darwin cũng đưa đến kết quả tương tự, khi ông minh chứng mọi loài động vật – kể cả con người – cũng phát triển từ các gốc động vật sơ đẳng mà lên. Quan điểm cho rằng, con người là một sản phẩm trực tiếp của Thiên Chúa, từ đây bị loại hẳn. Nhưng các nhà nghiên cứu nào đã không nhất thiết chứng minh được một sự kiện gì mới, khi họ muốn xoá bỏ cái Tôi. Quan điểm cũ cho rằng, con người được điều hướng về mặt tinh thần bởi một kiểm soát viên mang tên Tôi, vẫn tiếp tục có giá trị. Cái Tôi là một cái gì phức tạp; nó có thể được chẻ ra thành nhiều Tôi khác nhau, nhưng đồng thời lại là một thực thể chỉ có thể cảm nhận, và khoa học tự nhiên không thể đơn giản phủ nhận được nó. Ai trong chúng ta lại không cảm nhận được mình là một cái Tôi? Nhà xã hội học Niklas Luhmann viết: „*Con người ta là cá nhân, rất đơn giản vì họ có quyền là một cá nhân. Và như thế là đủ rồi*“. Câu này ta cũng có thể áp dụng được cho cái Tôi.

Ernst Mach đã có lí, khi viết: „*Cái Tôi không phải là một đơn vị bất biến, được xác định và ấn định rõ ràng*“. Trừ ra khi chúng ta tìm được trong não một đơn vị và một giới hạn, hay như nhiều nhà nghiên cứu não hay nói, tìm được một „bộ khung“. Nhưng khi ông bảo rằng, các nhận thức của chúng ta „*dạo mát một mình trong thế giới*“, thì điều này chẳng chắc chắn gì cả. Cái Tôi là một người giữ trẻ khá cẩn thận, và thường thì nó ít nhiều tỉnh thức trong ta bằng cách quan sát ta, đồng cảm với ta. Con người không có một hạt nhân, không có một cái „Tôi thật sự“, để chúng ta có thể nhận diện cụ thể được nó. Chúng ta không tìm ra được một cái Tôi có cấu trúc rõ ràng, để bày ra trước mắt các triết gia và bảo: Nó đây này! Nhưng thay vào đó, chúng ta có một cái Tôi lấp lánh màu sắc, đa tầng và nhiều phối cảnh. Khoa nghiên cứu não không tìm ra cái Tôi-vật-thể, nhưng nó cho thấy cái Tôi-cảm-nhận là một diễn tiến vô cùng phức tạp trong óc, vô cùng tuyệt vời, khiến ta trước sau vẫn có đủ lí do để ngỡ ngàng về nó. Còn phải cần nhiều chục năm nữa, để khoa nghiên cứu não có thể tìm hiểu được tới nơi tới chốn các tình trạng của cái Tôi. Mà cũng chưa chắc là họ đạt được đích. Nếu việc quan sát các tình cảm đơn giản được ví như chuyện bước xuống cung trăng, thì việc đi tìm cái Tôi ít nhất cũng giống như cuộc du hành tới sao Hoả. Một cuộc du hành mà nay ta chưa thể biết được, mình sẽ gặp những gì trên đường...

- *Anh Bốc yêu*. Cảm giác là gì?

Omicron Ceti III  
**Anh Bốc yêu**  
**Cảm giác là gì?**

Năm 2267. Thời điểm hành tinh 3417,3. Con tàu USS *Enterprise* đang trên đường thực hiện một sứ mạng mới. Có nhiều lí do để Omicron Ceti III phải lo lắng. Một tia Berthold mạnh từ vũ trụ đã tiêu diệt hết mọi sự sống sinh vật trên hành tinh. Và con tàu Enterprise có lệnh đi tìm những kẻ còn sống sót trên đó. Song chẳng có chút hi vọng nào. Từ ba năm nay Omicron Ceti III phát ra phóng xạ, với thời gian phát xạ dài như thế hẳn chẳng còn gì có thể sống sót. Nhưng khi trưởng tàu Kirk với đội tìm kiếm của ông cho đèn pha rơi xuống mặt hành tinh thì lạ thay mọi sinh vật đều còn sống và rất khoẻ mạnh. Nhờ một loại phân thực vật chống phóng xạ lạ lùng nào đó, con người đã sống sót. Phân này không những làm gia tăng lực đề kháng của họ, mà còn làm thay đổi cả hệ thống giá trị của họ. Hễ ai hít phân vào người, người đó tức khắc trở nên hoà hoãn lạ thường và chẳng bao giờ muốn rời khỏi hành tinh của mình nữa. Chôn thân tiên đó cũng đã làm biến đổi ngay cả anh Spock (ta gọi anh là Bốc), một con người của núi lửa vô cảm. Các cảm giác dần dần phong toả đầu óc anh, một đầu óc trước đó chỉ biết suy nghĩ hoàn toàn thuần lí. Anh yêu say một thiếu nữ của hành tinh. Từ một nhà duy lí vô vọng, anh trở thành một tay lãng mạn ngập tràn hi vọng. Toàn bộ phi hành đoàn của *Enterprise* giờ đây bị cảm giác khống chế, và trưởng tàu Kirk phải một mình chống chọi lại sức quyến rũ của hành tinh đầy tình cảm. Bồn phẫn bắt họ phải quay lại tàu, nhưng chẳng ai chịu rời hành tinh nữa. Trưởng tàu Kirk biết cách hoá giải hiệu lực của loại phân kia – bằng cách làm gia tăng lượng kích tố Andrenalin trong cơ thể con người. Ông gài bẫy cho Bốc vào lại trong tàu và ra sức làm cho anh bức bối điên tiết lên. Lượng kích tố Andrenalin trong Bốc tăng mạnh, và anh đã trở lại con người duy lí như trước. Kirk và Bốc nghĩ ra được một cách để triệt giải hiệu lực của loại phân kia. Họ cho con tàu phóng ra những làn sóng cực mạnh xuống hành tinh, khiến cho đoàn phi hành mê mẩn còn lại dưới đó phải giật dữ. Kết quả thành công, cả đoàn hết bị khống chế bởi tình cảm và trở lại thành những con người hoàn toàn duy lí như trước đó.

Câu chuyện ngắn trên đây là phần đầu của loạt truyện con Tàu Không Gian Enterprise và đã được quay thành phim năm 1964. Mãi tới năm 1988 nó mới được chiếu trên truyền hình nước Đức. Cuốn phim triết lí có tựa đề tiếng Anh là *This side of paradise* (Bên này địa đàng), được dịch sang tiếng Đức “Falsche Paradise” (Thiên đường mù). Nhìn vào tựa đề, ta đủ biết cuốn phim mang nội dung triết lí. Đặc biệt nhân vật Bốc đúng là mẫu người duy lí lí tưởng của các triết gia từ thời Descartes trở đi. Baruch Spinoza, Gottlieb Wilhelm Leibniz, George Berkeley, Immanuel Kant hoặc Johann Gottlieb Fichte... vị nào cũng mong muốn con người phải trở nên được như chàng Bốc. Với câu chuyện rời bỏ hành tinh trên đây, tác giả cũng muốn dạy cho con người bài học mang tính khai sáng: Các bạn đừng chạy theo các cảm giác; những thứ như hoà bình, tình yêu, hạnh phúc chẳng qua chỉ là những ảo giác! Cuộc sống thật gồm sứ mạng và bổn phận, mỗi người phải tỉnh táo đứng vào vị trí của mình!

Nhưng nhìn kĩ, có thể có mẫu người núi lửa như anh Bốc không? Khác với người hành tinh, con người núi lửa mặt lạnh như tiền và người đó cũng không thể bị tình cảm quật ngã. Nhưng trong anh Bốc chắc chắn phải có sẵn những cơ sở của tình cảm rồi. Phải có chúng sẵn trong người thì khi hít phải phân, phân mới làm bật dậy những cảm giác nơi anh lên chứ. Nhưng trong các tập *Enterprise* tiếp theo, Bốc luôn tỏ ra là một người đầy cảm giác. Tình trạng cảm giác nổi bật nơi anh là *cảm giác* bổn phận và *cảm giác* trách nhiệm. Anh tỏ ra trung thành và hay giúp đỡ, và để có thể cân nhắc được những tình trạng xung đột, anh phải biết cái gì „tốt” hơn, trong trường hợp có sự hồ nghi khi phải chọn lựa. Anh phải cân nhắc giữa mạng người với những cơ nguy có thể xảy ra, giữa các mệnh lệnh và số mạng. Tất cả những cân nhắc đó đều diễn ra trên nền tảng các giá trị. Và các giá trị đạo đức thì chẳng bao giờ là vô cảm (ta sẽ trở lại vấn đề này sau). Nói cách khác: Có lẽ điệu bộ và thái độ nơi gương mặt của Bốc làm anh xem ra khác

người, nhưng anh vốn là một người bình thường như bạn và tôi. Và, cũng như hậu í của tác giả câu chuyện, nhân vật Bốc trong phim đã chứng minh điều này: Đã là người hay là một thực thể giống con người, không ai có thể hoàn toàn vô cảm được.

Lí do dễ hiểu: Không có sự mâu thuẫn giữa cảm giác và lí trí! Chúng không chống nhau, nhưng cùng đồng hành bên nhau trong mọi hành động của ta. Chúng là đôi bạn những khi ta làm việc đầu óc, có lúc nhịp nhàng mà cũng có lúc sát phạt nhau, song nói chung, chẳng bao giờ có thể rời nhau. Trước những tình huống không chắc chắn, cảm giác thường lấn át lí trí. Lí trí sẽ gặp khó khăn nếu vắng cảm giác, là vì cảm giác thường chỉ hướng cho lí trí đi theo. Thiếu lực đẩy của tình cảm, lí trí sẽ tê liệt. Và nếu không có cảm giác bồn phận, anh Bốc đã không có được những suy nghĩ chiến lược.

Không thể thiếu cảm giác được, vì chúng là chất keo giữ chúng ta lại với nhau. Chúng cũng không phải là những thứ gì mang bản chất có hại, khó chịu, man sơ hay xốc nổi như nhiều triết gia và nhiều nhà khoa học khác muốn gán cho chúng. Dĩ nhiên cảm giác có thể đưa người ta „lên mây“. Quá đa cảm có thể gây cản trở tư duy. Khi tôi cảm thấy bị tấn công quá đỗi, đầu óc tôi rối tung, thường chẳng nghĩ ra được những luận chứng đối phó; chỉ sau khi lấy lại được bình tĩnh, những lí lẽ cần thiết mới nảy ra trong đầu, nhưng lúc đó tôi đâu cần tới chúng nữa. Khi tình yêu theo tôi vào lớp học, lúc đó đầu óc tôi khó mà tiếp thu chữ nghĩa. Mà cho dù ta vẫn thường ước ao có được một đầu óc sáng suốt trong mọi chuyện, thì một cuộc sống thiếu cảm giác sẽ là một thảm họa. Cuộc sống dù có bị „bốc đồng“ bởi niềm vui, bị „đề nghị“ bởi giận dữ hay „ngất ngư“ bởi ghen tương, thì nó dù sao vẫn đẹp hơn một cuộc sống vắng ngắt những thứ đó. Là vì, nếu thiếu tình cảm, con người ta sẽ trở nên vô cùng ngớ ngẩn. Nếu vô cảm, con người sẽ là những thực thể thiếu sót ghê gớm. Họ hoàn toàn bất lực trong hành động và chẳng biết phải nghĩ như thế nào nữa. Các tế bào não của họ bị lấy mất guồng máy khởi động, chẳng còn xăng dầu để chạy. Ngay cả cái quyết định muốn được hoàn toàn sáng suốt và không chạy theo tình cảm cũng là một quyết định của cảm giác. Luôn luôn có bóng tình cảm trong các suy nghĩ. Nhờ đó, ta mới có những sáng kiến hay, những tư tưởng khó chịu, những nhận định chán ngắt, những suy tư lạ đời, những í tưởng lãng mạn và những quan niệm thực tế...

Nhưng cảm giác là gì? Chúng từ đâu tới? Sẽ đi về đâu? Và lúc này đây chúng đang làm gì? Từ cổ thời, các triết gia vốn mệt đầu mệt óc vì những câu hỏi đó, dù phải công nhận rằng, cảm giác chẳng phải là đề tài ưa chuộng của họ. Quả thật khó mà dùng suy tư để tìm hiểu cảm giác. Thế nên, nhiều triết gia đã hành động theo nguyên tắc, những gì lọt khỏi lưới lí trí thì chẳng đáng quan tâm hoặc chẳng ra gì cả.

Dù vậy, cảm giác đã được người Hi-lạp và Rô-ma cổ quan tâm. Họ gọi Cảm giác là *pathos* và *passio*, với nghĩa gần như *đam mê*, *đau khổ* (Leidenschaft). Từ „tình cảm“ (Emotion) xem ra trung hoà hơn, nhưng nó xuất phát từ chữ La-tinh *movere* – lay động – như thể nó cho thấy Cảm giác là những gì làm „lay động“ con người. Từ „Gefühl“ (cảm giác, tiếng Đức) mới xuất hiện trong thế kỉ 17, được dùng để dịch từ Pháp *sentiment* (tình cảm). Trong tiếng Pháp, người ta dùng *sentiment* để chỉ những cảm nhận phức tạp, và *sensation* để chỉ những kích động đơn giản.

Như vậy Cảm giác trước hết là những kích thích thân xác. Và chúng là thứ vô cùng cần thiết. Trong trạng huống căng thẳng tột cùng, các tình cảm là lẽ sống còn của ta, chẳng hạn như cảm giác Sợ. Phản xạ chạy trốn là đặc tính không thể thiếu được của các loài động vật có vú bình thường, nó là thứ đã sống sót qua quá trình tiến hoá. Cả những tình cảm cũ và hơi mới cũng có tầm quan trọng cho sự phát triển loài người. Tất cả chúng đều phục vụ cho sự sống còn cũng như việc thích ứng với môi sinh và thích ứng với các thành viên khác của nhóm. Hãy thử tưởng tượng một người không có một trong những cảm giác nền tảng. Ai không sợ, kẻ đó có nhiều cơ nguy chết sớm. Ai không biết kinh tởm, kẻ đó dễ bị ngộ độc hoặc dễ bị lây bệnh. Ai không có thiện cảm, kẻ đó tự tách lìa khỏi cộng đoàn. Ai thiếu tình thương xót, kẻ đó nhìn người khác đầy ngờ vực và xa lạ.

Các đam mê, bản năng, phản xạ và cảm xúc, như vậy, có một í nghĩa sinh vật quan trọng. Chúng giúp con người cá nhân sống còn và là chất keo nối kết nhóm viên. Dù đó là cảm giác đói, nhu cầu ngủ nghỉ và cần hơi ấm, dù đó là chạy trốn, tấn công hay tình dục – tất cả những cảm



giác sơ đẳng đó luôn có hai khía cạnh. Hoặc là tôi muốn *vuon tới* một cái gì, hay là tôi cố *tránh* một cái gì. Nhưng không phải chỉ có giá trị cho phần bề ngoài mà thôi. Một mặt, các tình cảm giúp tôi có những phản ứng thích hợp với những kích thích ngoại giới, và mặt khác, chúng giúp tôi điều hoà tình trạng nội tâm. Khi tình cảm quá cạn kiệt, thì hầu như luôn bao giờ cũng có một chuyển động ngược lại để tái cân bằng kho tình cảm trong ta. Chẳng ai có thể giận dữ hay ham muốn tình dục suốt cả tuần lễ, ngay cả nỗi phiền muộn hay thất tình, dù lớn mấy, sau đôi ba tháng cũng sẽ nguôi ngoai.

Nhiều người khó chịu, vì mình không thể tạo ra hay ngăn chặn được cảm giác như í muốn. Nhiều kẻ lạnh lùng vô cảm mong được trở nên tự nhiên và nhiệt tình hơn. Nhiều người đa cảm thì lại mong giữ được đầu óc tỉnh táo. Khó kiểm soát được cảm giác. Trái lại có thể nói, chúng ta luôn bị cảm giác kiểm soát. Chúng ta hiếm khi dùng óc não như một phương tiện để suy nghĩ, mà ngược lại, chính chúng ta *là* một trạng thái óc não. Có thể nói: Trong một nghĩa nào đó, chúng ta *là* các cảm giác của chúng ta. Nhưng trong í nghĩa nào?

Các triết gia hầu như chẳng trả lời được câu hỏi này. Vì thế, chẳng ngạc nhiên, khi trong những năm gần đây khoa nghiên cứu não đã nhảy vào địa hạt này. Từ khi máy đo não và màn ảnh vi tính cho ta thấy và theo dõi được các tình trạng kích thích trong não, việc nghiên cứu não trở thành đề tài ăn khách của các nhà sinh học thần kinh. Và họ dần phân biệt ra hai thứ: Tình cảm và Cảm giác, cũng giống như người Pháp phân biệt giữa *sensation* và *sentiment*. Các nhà não học cắt nghĩa Tình cảm là một tác động chung phức tạp của các phản ứng hoá học và thần kinh. Chúng tạo ra những khuôn mẫu nhất định và những khuôn mẫu này của người và thú xem ra chẳng khác nhau gì mấy. Tình cảm xem ra là những diễn tiến rập khuôn và tự động. Cảm giác trái lại là chuyện còn phức tạp hơn, trong đó luôn có một phần í thức đi kèm. Chẳng hạn, người ta có thể dấu hay che giấu Cảm giác. Còn Tình cảm thì khó mà dấu được, vì chúng ta không kiểm soát được chúng. Cảm giác là một pha trộn giữa tình cảm và quan niệm. Chúng là những gì rất riêng tư và gần như diễn ra trong không gian nội tại cá nhân. Chúng ta có chung cái đói và các phản xạ chạy trốn với thần lằn, chim khách và dơi, nhưng không có cùng nỗi đau vì tình, nỗi nhớ nhà và sầu muộn như chúng.

Rất lâu trước các nhà nghiên cứu não, trong nửa sau thế kỉ 19, khoa Tâm lí học, lúc đó mới hình thành, đã quan tâm tới Cảm giác – những thứ bị các triết gia coi thường – và đã nghiên cứu chúng một cách có hệ thống. Và Tâm lí học đã làm điều mà các nhà tâm lí rất thích làm: lập nên những danh mục! Trọng tâm vấn đề ở đây là, có những loại Tình cảm nào và gồm tất cả bao nhiêu thứ? Là vì Tình cảm rõ ràng là một mẫu phản ứng bất biến mà con người trong bất cứ nền văn hoá nào cũng có như nhau. Nhưng số lượng Tình cảm, lạ thay, chẳng nhiều gì, vì người ta hầu như đã chẳng tạo ra hay khám phá ra được thêm những Tình cảm mới.

Dù vậy, các nhà tâm lí cũng không đồng í được với nhau. Cuối thế kỉ 19 đầu thế kỉ 20, Wilhelm Wundt nhận ra ba cặp Tình cảm chính: (Lạc) Thú – Chán, Kích động – Ngượng ngùng, Căng thẳng – Giải toả. Nhưng vấn đề là các cặp đó có hoàn toàn biệt lập với nhau không. Ta có thể phân biệt giữa Thú và Kích động được không? Hay là chúng song hành bên nhau? Các nhà tâm lí về sau bỏ quan niệm trên đây và lập nên một danh sách „Tình cảm nền tảng“ gồm 12 thứ: Vui - Buồn - Giận – Lo - Tỏm - Biết ơn - Mặc cỡ - Yêu - Kiêu - Thương (xót) – Hận (thù) - Hoảng. Những năm gần đây, nhà nhân học và tâm lí người Hoa-kì Paul Ekman thuộc đại học California ở San Francisco đưa ra một bảng gồm 15 Tình cảm. Ông thêm: Khinh - Hải lòng – Thoải mái – Xấu hổ, nhưng đồng thời bỏ đi „Buồn“, vì tình cảm này quá phức tạp. Ta có thể tiếp tục trò chơi lập bảng này, nhưng cũng đừng nên quan trọng hoá chúng. Là vì tất cả những tình cảm đó đều đã bị diễn dịch qua ngôn ngữ của chúng ta. Mỗi ngôn ngữ có một lối diễn tả riêng; như vậy mỗi dân tộc có thể lập nên một danh sách riêng, dù tất cả họ đều bị chi phối bởi những tình cảm nền tảng như ông Ekman.

Các nhà nghiên cứu não cũng gặp trở ngại trong vấn đề phiên dịch đó, khi họ muốn ám chỉ hay mô tả các tình cảm và cảm giác. Nhưng họ có một lợi điểm khác, đó là tìm ra được các hoá chất tạo ra tình cảm của chúng ta. Quan trọng nhất ở đây là những *Chất đưa tin*, nghĩa là những chất chuyển tiếp thông tin từ tế bào thần kinh này qua tế bào thần kinh khác. Trong trường hợp

Tình cảm, thì đây là những chất tạo ra kích thích, đặc biệt như *Acetylcholin*, *Dopamin*, *Serotonin* và *Noradrenalin*.

Tất cả những chất đó có những khả năng lạ lùng, và cả những khả năng có thể có khác nữa, nhưng chưa được khám phá. *Acetylcholin* tác động như một thứ lực sĩ và nhà huấn luyện. Nó chuyên kích thích giữa thần kinh và các bắp thịt và kích động tuyến mồ hôi, chẳng hạn. Nó có thể làm nhiều công tác khác nữa. Nó có liên hệ trong các quá trình học tập, và như vậy có liên quan trực tiếp với bệnh Alzheimer (bệnh mất trí nhớ), nơi bệnh nhân Alzheimer lượng *Acetylcholin* giảm rất nhiều. *Dopamin* là tay xách động và hoạt náo. Chất này có vai trò quan trọng trong việc xuất huyết, và ngoài ra nó điều hoà lượng các chất kích tố trong người. Có thể dùng nó để tăng huyết áp. Và vì có liên quan với các chất kích tố, *Dopamin* liên hệ chặt chẽ với các chứng bệnh tâm thần và các chứng rối loạn khác; vì thế, người ta cho rằng, lượng *Dopamin* quá cao sẽ gây ra chứng loạn thần kinh (Schizophrenie). *Serotonin* là một nhà ngoại giao và tay môi giới. Nó tác động trong hệ tuần hoàn của máu và điều hoà huyết áp. Trong phổi và thận, nó làm cho huyết quản nhỏ lại, trái lại nó làm nở lớn các mạch máu trong các cơ bắp của thân thể. Ngoài ra nó còn điều hoà nhịp ngủ - thức và tạo cân bằng lúc bị căng thẳng tinh thần (Stress). Khi lượng *Serotonin* mất cân đối, nó dẫn tới những hậu quả tốt và không mấy tốt. Người ta tin rằng, khi yêu đương, lượng *Serotonin* nơi hai tinh nhân tăng, sự gia tăng này đưa tới cảm giác dễ chịu và hài lòng. Trái lại, việc giảm lượng *Serotonin* gây ra chứng nhức đầu kinh niên (Migräne), chẳng hạn. *Noradrenalin* là anh đưa xe và chuyên viên tăng tốc. Chất này tác động chủ yếu trong các mạch máu và, cũng như *Dopamin*, làm tăng huyết áp. Trong i khoa cấp cứu, người ta dùng nó để chống xóc và đẩy nhanh nhịp chu chuyển máu nơi những bệnh nhân bị tê liệt vì ngộ độc.

Tất cả bốn chất đưa tin trên hiện diện nhiều nơi Hệ Limbic, dĩ nhiên công dụng của chúng không chỉ hạn chế trong Hệ này mà thôi. Ba cơ quan lớn của Hệ này là Zentrale Höhlengrau (Động xám trung tâm), Hypothalamus (Não thùy) và Amygdala (Hạnh nhân), đó là những trung tâm điều khiển các tình cảm bẩm sinh và các động thái con người. *Động xám trung tâm*, chẳng hạn, kiểm soát các khía cạnh hoạt động tính dục, tính hung hăng, phản ứng chống cự cũng như cảm giác đói. Một mình nó là tác giả của những tiếng kêu la đau đớn, những tiếng rên rỉ và than thở. *Não thùy* cũng có trách nhiệm điều chế việc ăn uống, sinh hoạt tình dục, tính hung hăng và phản ứng chống cự. Ngoài ra nó còn điều hoà nhịp ngủ thức và hệ tuần hoàn. Một nét đặc biệt nổi bật liên quan tới sinh hoạt tình dục là tâm của Não thùy - có tên là *Nucleus praeopticus medialis* - nơi đàn ông phát triển hơn nơi đàn bà, đó là một trong những điểm cơ thể khác biệt hiếm hoi giữa hai phái. Tâm não này giữ vai trò quan trọng cả trên tính hung hăng lẫn sinh hoạt tình dục, vốn là hai hoạt động thường đi đôi với nhau. *Hạnh nhân*, một cơ quan rất bé, có nhiệm vụ điều hoà lượng cảm giác. Hiện nay nó là đối tượng được rất nhiều nhà nghiên cứu tìm hiểu, nhưng dù vậy, nó vẫn còn là một bí ẩn. Nơi đây *Noradrenalin* và *Serotonin* tích tụ nhiều, đặc biệt *Acetylcholin* với lượng rất lớn. Tâm Hạnh nhân là nơi xuất phát của tình cảm sợ và khiếp hãi. Và người ta cũng biết, *Amygdala* có giữ vai trò trong việc học tập, nhất là trong việc làm sao để các tình cảm học hỏi thêm được cái gì đó. Tình cảm có khả năng tập thành: Gặp lần đầu thì giật mình ngạc nhiên, nhưng những lần gặp sau thì chẳng ngạc nhiên gì nữa.

Tất cả mọi cảm giác của chúng ta, kể cả sự suy nghĩ và hành động của ta, đều hình thành với sự trợ giúp của các chất tín hiệu hoá học. Các chất hóa học thần kinh quyết định phẩm chất của mọi cảm giác lẫn kích thích và điều khiển chúng. Bảo rằng, anh Bốc được đưa trở lại vào *Omicron Ceti III*, rồi nhờ *Adrenalin* mà thoát ra khỏi được cơn say tình cảm do *Endorphin* và *Serotonin* tạo ra, thì điều này có thể đáng tin. Như vậy, Bốc phải là một người như bao người bình thường khác, nghĩa là trong anh cũng có sẵn một cơ cấu nền tảng hoá học thần kinh như những kẻ khác. Và như vậy thì cơ cấu này đương nhiên cũng tác động lên các hoạt động cấp cao trong não bộ, nghĩa là tác động trên sự suy nghĩ của anh - trừ ra trường hợp trong những người núi lửa như anh được gài sẵn một thiết bị ngăn chặn *Dopamin* và *Noradrenalin*. Nhưng đây là điều khó tin, vì như vậy thì thiết bị sẽ biến Bốc và nhóm đồng hành của anh thành ra những con người nhu nhược, đờ đẫn và trôi dạt vô hướng.

Như vậy là ta đã rõ về Cảm giác và Tình cảm? Không, vẫn chẳng rõ gì lắm. Chỉ có nhà nghiên cứu nào quá ngây thơ mới dám mạnh miệng trả lời: Cảm giác và Tình cảm là như vậy đó! Thật ra, khoa nghiên cứu não chỉ mới giải thích được văn phạm của Cảm giác, chứ chưa trình bày được âm thanh và tính chất đa nghĩa của ngôn ngữ được phát ra. Dù vai trò của các phân tử có nhiệm vụ thúc đẩy như *Dopamin*, có vai trò trung hoà như *Serotonin* (phân tử Bốc) và tạo kích thích như *Noradrenalin* có quan trọng và cần thiết đến thế nào đi nữa, thì chúng cũng mới chỉ là những kẻ đưa tin từ tế bào thần kinh này đến tế bào thần kinh khác, từ trung tâm này tới trung tâm khác, chứ chúng không phải chính là kẻ tạo ra tin. Khi tới nơi người nhận, chúng chỉ tạo ra những phản ứng nào đó. Chúng kìm hãm, thúc đẩy, làm gia tăng hoặc ngăn cản. Nói tóm lại: những kẻ đưa tin chỉ làm nhiệm vụ chuyển í nghĩa và bạch hoá í nghĩa cho người nhận – nhưng chính chúng không tự mình suy nghĩ.

Một cảm giác hoàn toàn đầy đủ, trái lại, được tạo nên bởi một kết hợp hoạt động tế vi và đa diện của nhiều nhân tố, gồm: Một số vùng hay trung tâm não nhất định, khả năng chuyển tin và trả lời của tế bào thần kinh, những chất trung gian đưa tin, những nối kết phức tạp với các cơ cấu não khác và dĩ nhiên cả những kích thích của ngoại giới được giác quan chuyển vào não. Tại sao cùng nghe một bản nhạc, người này cảm thấy thú vị, người kia cảm thấy bức bối? Tại sao người này mê sò huyết, người khác lại lợm mửa khi ngửi thấy chúng? Tại sao một lúc nào đó ta lại đâm ra ghét người mà ta nghĩ là mình thương? Có thể giải thích dễ dàng Cảm giác về mặt hoá học, nhưng việc tạo thành, xuất hiện và biến đi của chúng thì lại là chuyện không dễ hiểu tí nào. Không ít nhà nghiên cứu não đôi khi ước rằng, giá mà vấn đề đơn giản hơn thì hay biết mấy! Điều này cũng có nghĩa: giá mà con người ta giống người núi lửa hơn thì hay biết mấy! Ông Pille, bác sĩ trong đoàn Enterprise, có thể nói là vị đại diện hàng đầu của nhóm nhà nghiên cứu trên đây. Pille tỏ ra hết sức ngạc nhiên khi nghe Bốc - lúc này đã bị phấn cây làm cho bốc đồng tình cảm - nói trong hệ thống liên lạc của Enterprise:

Pille: Nghe ra chẳng phải Bốc tí nào.

Kirk: Thì ông đã nói, ông sẽ thích Bốc hơn, nếu như anh ta người hơn, tình cảm hơn mà.

Pille: Điều đó tôi có nói bao giờ đâu!

Nếu đúng Cảm giác, chứ không phải con cái núi lửa (lí trí), là chất keo nối kết con người lại với nhau, thì phải chăng Cảm giác cũng là yếu tố quyết định trên mọi vấn đề quan trọng trong cuộc đời? Như vậy, chính Vô thức, chứ không phải Í thức, làm chủ cuộc sống của ta? Thế Vô thức là cái quái gì?

- *Vắng chủ nhà.* Vô thức là gì?

Wien

**Vắng chủ nhà.**

**Vô thức là gì?**

Ông ta là một con người khó chơi, ông hút á-phiện, bỏ bê con cái, có một quan niệm kinh sợ về phụ nữ, không chấp nhận sự phản đối của ai cả, và các nghiên cứu khoa học của ông về sau xem ra có thể áp dụng trong mọi lãnh vực, chỉ mỗi việc là chúng không thể kiểm chứng được bằng khoa học. Dù vậy, ông là một người nổi tiếng, là một trong những nhà suy tư ảnh hưởng nhất trong mọi thời.

Sigismund Schlomo Freud sinh năm 1856 tại Freiberg (Pribram) địa hạt Böhmen, trước đây vùng này thuộc Áo, nay thuộc Tiệp. Cha ông là một nhà buôn bông sợi, người Do-thái, đã sập nghiệp sau khi sinh ông. Sigismund là anh cả trong tám anh em, lớn lên trong một gia cảnh tương đối nghèo, nhiều khó khăn. Thoạt tiên, gia đình ông dời về Leipzig (Đức), không lâu sau đó chuyển sang Wien (Áo). Anh cả là con cưng của bà mẹ, học hành rất giỏi. Cậu đậu tú tài hạng ưu. Mùa thu 1873 cậu ghi danh học I khoa ở đại học Wien. Freud nghiên cứu hạ nang (ngọc hoàn) của loài lươn nước ngọt, sau đó chuyển sang Viện cơ thể học thuộc đại học Wien, và cậu viết luận án tiến sĩ ở đây với đề tài „Tìm hiểu về tùy sống của các loài cá hạ đẳng“. Nhưng hoàn cảnh tài chánh khó khăn đã không cho phép cậu ở lại lâu trong đại học. Cậu miễn cưỡng tìm một việc làm trong Bệnh viện Tổng quát ở Wien và ở lại đó ba năm. Ở đây, với vai trò bác sĩ phụ tá cho nhà não học nổi tiếng Theodor Meynert, Freud tiếp tục nghiên cứu về óc cá, đặc biệt óc của loài cá chín mắt (Neunauge). Trong thời gian đó, Freud bắt đầu tự mình thí nghiệm về á-phiện (Kokain), vì ông cho rằng, á-phiện có thể dùng để trị chứng rối loạn thần kinh. Vì muốn nổi tiếng sớm, nhà khoa học trẻ đầy cao vọng này đã cho phổ biến năm luận văn về á-phiện, nhưng không thành công. Trong các bài viết từ đây được kí với tên Sigmund, ông cố tình chẳng đá động gì tới chuyện thất bại trong việc dùng á-phiện để chữa cho một người bạn nghiện mọc-phin. Năm 1885, lòng đầy tự tin, Freud làm một cuộc du khảo tới Paris. Trong một lá thư, ông viết: „Ôi chao đẹp quá. Tôi sẽ trở lại Wien với một mũ hào quang rất, rất lớn, và tôi sẽ chữa được hết mọi thứ bệnh thần kinh bất trị“. Tại Paris, Freud gặp Jean-Marie Charcot, vốn được gọi là „Napoleon của những người rối loạn tinh thần“, lúc đó là con chim đầu đàn trong lĩnh vực bệnh thần kinh. Charcot đã mở mắt cho Freud, khi ông chỉ cho Freud biết rằng, căn nguyên của nhiều chứng rối loạn thần kinh có nguồn gốc tâm lí, chứ không phải luôn luôn xuất phát từ nguồn gốc sinh lí. Charcot cũng dạy cho Freud nghệ thuật thôi miên và phương pháp đặt câu hỏi gợi ý. Sau khi trở lại Wien, Freud mở phòng mạch chữa trị thần kinh ở đường Rathausgasse. Đồng thời, ông làm trưởng phòng thần kinh của Viện nhi đồng tại đây. Ông cưới Martha Bernays, con gái của một gia đình giáo trưởng do-thái (Rabbin) học thức uy tín, và hai người có được sáu đứa con. Nhưng Freud không phải là một người cha gia đình có tình với con cái, trái lại, con cái thường khó gần gũi được với ông. Những năm đầu thập niên 90', vị bác sĩ trẻ 35 tuổi lại quay về nghiên cứu não. Ông viết một luận văn về những rối loạn ngôn ngữ do hậu quả của các bệnh não, trong đó nói đến viễn ảnh vô cùng to lớn của ngành nghiên cứu não trong việc giải mật bộ máy tinh thần. Nhưng tác phẩm *Entwurf einer Psychologie* (Phác thảo về một môn Tâm lí học, 1895), trong đó ông thử giải thích „bộ máy tâm thần“ bằng thuyết thần kinh mới toanh của Cajals, chẳng ai đọc.

Freud có cao vọng chữa lành các bệnh thần kinh và các rối loạn tâm thần khác, nhưng khoa nghiên cứu não thời đó chưa tiến được xa. Các quan điểm mới của Cajals về sự hoạt động cũng như tác động phối hợp của thần kinh não quá trừu tượng và tổng quát. Cajals mô não người chết ở Madrid để lập nên „Tâm lí học hữu lí“ của mình. Freud trái lại đi theo con đường khác. Ông thí nghiệm với người sống, đưa con bệnh lên giường bệnh để tìm hiểu não họ, và từ đó lập ra một khoa học mới: *Phân tâm học*. Năm 1889, Freud tới thăm Hippolyte Bernheim ở Nancy (Pháp), ông này đang thử dùng cái gọi là phỏng vấn gợi ý hậu thôi miên với các con bệnh của mình. Từ

đó, Freud rút ra kết luận, hẳn phải có một *Vô thức*, và Vô thức này là nguyên nhân của đa số hành vi của con người.

„Vô thức“ không phải là một khái niệm mới lạ. Năm 1869, triết gia trẻ Edouard von Hartmann đã viết *Triết học Vô thức*, một cuốn sách chưa được chín mùi và mang nhiều ảnh hưởng của Schopenhauer (xem bài *Tôi có thể muốn điều tôi muốn không?*). Đó là một tác phẩm bán rất chạy, nó xáo xáo chung nhiều yếu tố lại với nhau, những yếu tố mà các triết gia duy vật từ giữa thế kỉ 19 không hài lòng về triết học Kant, Fichte và Hegel. Nietzsche, người cũng đứng từ quan điểm như thế để phê bình các đối thủ tương tự, đã lồng lộn lên, đặc biệt ông giận dữ vì Hartmann là tay mơ mà lại thành công hơn chính ông. Nhưng Hartmann cũng không phải là người khám phá ra „Vô thức“. Bác sĩ và nhà nghiên cứu thiên nhiên Carl Gustav Carus, một người bạn của Goethe, năm 1846 đã nói tới „điều vô thức“ và „Vô thức“ rồi trong tác phẩm của ông *Psyche. Zur Entwicklungsgeschichte der Seele* (Tâm thần. Về lịch sử phát triển của tâm hồn), trong đó ông coi Vô thức là vùng khai sinh ra những kích thích tâm thần nguyên thủy nhất.

Cái làm cho Freud khác với những người đi trước, là ông nghiên cứu Vô thức một cách có hệ thống. Ông phỏng định được Vô thức này nằm ở đâu: nơi các trung tâm của hạ não (subcortical Zentren) và cuống não (Hirnstamm). Qua việc mổ xẻ não, sư phụ Meynert của Freud cũng chỉ biết được tới đó. Nhưng khoa nghiên cứu não của thập niên 90' thế kỉ 19 chưa giúp được gì nhiều cho việc khám phá Vô thức. Năm 1891 Freud dời về địa chỉ Berggasse 19 và ở lại và làm việc tại đó trong suốt 47 năm. Lần đầu tiên ông nói tới „Phân tâm“ vào năm 1896. Ông lấy lại khái niệm này trong tài liệu „Phương pháp khảo cứu tinh tế“ của người bạn đồng nghiệp Josef Breuer, người đã dùng nó để khuyến khích con bệnh Bertha Pappenheim nói ra những chấn thương tinh thần của bà. Cả Freud sau đó cũng chữa trị những con bệnh, đặc biệt phái nữ, bị chấn thương tinh thần do bạo lực tình dục gây ra, ông tìm cách gợi cho họ nói ra những kinh nghiệm gặp phải. Đối với phái nam, ông tìm hiểu thái độ tình dục thừa thiếu thời của người bệnh đối với mẹ mình, điều được ông gọi là „mặc cảm Ödipus“. Về sau, dựa trên những kinh nghiệm này và các nền tảng khác, ông khai sinh ra „Thuyết bản năng“, một thuyết hàm chứa nhiều hồ nghi và những phát biểu chung chung của nó ngày nay chẳng còn giá trị gì. Từ 1899 tới 1905 Freud viết bốn cuốn sách về sức mạnh của Vô thức: về giấc mơ, về những hành vi sai sót trong cuộc sống hàng ngày, về chuyện tiểu lâm và về tính dục; mấy cuốn này sẽ làm ông nổi tiếng. Năm 1902, trở thành giáo sư thỉnh giảng đại học Wien, ông lập ra Hội Tâm Lí Ngày Thứ Tư, tiền thân của Hội Phân Tâm Wien sau này.

Mặc dù đa số sách ông tạo ra nhiều luận bàn trái ngược và ít được công nhận về mặt khoa học, ông vẫn có nhiều tự tin lạ lùng. Năm 1917, ông đưa những khám phá về Vô thức của mình sánh với thuyết của Darwin và Kopernikus. Ông cho hay, cả ba thuyết đều làm tổn thương nhân loại. Kopernikus đẩy địa cầu, vốn được coi là rốn của vũ trụ, ra lề. Darwin thay thế bản chất linh thiêng của con người bằng bản chất thú vật. Và ông thì đã chỉ ra cho con người biết, là họ không có chủ nhà, vì Vô thức quyền năng hơn Í thức. Ông quả quyết, 90% quyết định của con người được hình thành từ Vô thức.

Để cắt nghĩa sự kiểm soát của Vô thức trên Í thức, năm 1923 Freud đưa ra một hình ảnh tâm thần gồm ba phần. Ba phần này quyết định đời sống tinh thần của con người. Chúng gồm *Es* (Vô ngã), *Ich* (Ngã) và *Über-Ich* (Siêu ngã). Freud bảo ba khái niệm đó là phẩm phá của riêng ông, nhưng Nietzsche trước đây đã sử dụng ba khái niệm đó với những vai trò tương tự của chúng rồi. *Es* tương đương với Vô thức, là thành phần mang tính bản năng của tâm thần. Đói, ham muốn tình dục, tị hiềm, thù ghét, tin tưởng, yêu v.v. quyết định cái *Es* này. Đối lại với nó là *Über-Ich*. *Über-Ich* đại biểu cho những quy điều, những lí tưởng, những vai trò, những hình ảnh mẫu mực mà con người đã học được trong quá trình giáo dục. Ở giữa là *Ich*, một con vật đáng thương, luôn bị xâu xé giữa hai lực quyền thế là *Es* và *Über-Ich*. Là kẻ phục vụ một lúc ba ông chủ *Es*, *Über-Ich* và môi trường xã hội, *Ich* ra công hoá giải và điều hoà những xung đột giữa ba chủ. Nhưng *Ich* vốn yếu đuối. Nó thường bị *Es* khống chế, vì *Es* chẳng bao giờ muốn để *Ich* điều khiển mình. Vì rất khó nhận diện được các bản năng vô thức và những điều tập thành trong thiếu thời, nên cũng không dễ thanh toán được chúng.

Freud đưa ra mô hình đó tương đối trễ, và ông cũng không trình bày nó ra trong hết mọi tác phẩm về sau của mình. Nhưng ông trước sau vẫn quả quyết: động cơ chính của hành vi con người xuất phát từ sự xung đột vô thức giữa một bên là những đòi hỏi bản năng và một bên là cái lí trí không còn kham nổi nhiệm vụ của mình. Nhận xét này ông rút ra nhờ quan sát không những từng bệnh nhân riêng lẻ, mà cả theo dõi động lực bản năng của xã hội con người nói chung.

Những cuốn sách phê phán văn hoá tiếp theo của ông được viết ra trong những cơn đau dần vật của thể xác. Trong thập niên 20', Freud là một ngôi sao quốc tế, nhưng căn bệnh ung thư miệng đã giới hạn sinh hoạt và việc đi lại của ông. Sau khi Quốc Xã lên nắm quyền, sách ông bị cấm và đốt. Tháng 3 năm 1938 quân Quốc Xã tiến chiếm Áo quốc, ông phải sang Anh tị nạn. Bốn trong năm người em gái của ông ở lại Wien đã bị Quốc Xã đưa vào trại tập trung và bị giết ở đó. Ngày 23 tháng 9 năm 1939 con bệnh ung thư đã tới hồi cuối từ giã cuộc đời bằng một liều mọc-phin mạnh.

Thuyết của ông còn lại gì? Trước hết, Freud có công nêu bật được í nghĩa quan trọng của các cảm giác, của các xung đột tâm thần và của Vô thức, và đưa chúng vào trọng tâm trong cái nhìn về con người. Và phương pháp chữa trị của ông, vốn lấy lại của Breuer nhưng được ông dưa gọt thêm, vẫn còn được thông dụng trên thế giới, dù khoa Phân tâm ngày nay đã chia ra thành nhiều trường nhiều phái có khi không còn liên hệ gì nhiều tới thuyết của Freud nữa. Xét về sự nghiệp khoa học của ông trong việc tìm hiểu tâm thần con người thì ông là một người có cái mũi rất thính. Và chỉ có vậy thôi. Ông chu du tâm thần các bệnh nhân của ông như một nhà vẽ bản đồ không có tàu thuyền để đi, nhưng vẫn bảo là đã thấy và đo được cái đại lục do các bệnh nhân mô tả. Và đó cũng là điểm xuất phát tính kiêu ngạo của ông, là vì chẳng có ai sử dụng các phương pháp của ông mà lại tiến xa được như ông. Đại lục là cõi Vô thức, và ông là người dẫn đường. Nhưng vinh quang của ông đang lụi tàn, điều này sinh thời ông cũng đã biết. Khoa nghiên cứu não, môn trước đây ông đã bỏ vì nó chẳng giúp được gì cho ông, đã căng buồm đi tiếp, và nó sẽ qua mặt ông. Chỉ còn lại một câu hỏi: Bao nhiêu nét phác hoạ, sông rạch, núi đồi và ốc đảo được ông vẽ ra trên bản đồ, liệu sẽ còn lại gì? Trong cuốn sách về nguyên lí khoái lạc, ông đưa ra một điểm tự phê thật lạ khi thú nhận rằng, chính những nhà sinh học sẽ là người có thể giải toả được toàn bộ những bí ẩn của tâm thần bằng những khám phá mới và bất ngờ, và những khám phá này *„rồi sẽ phá đổ toàn bộ toà nhà giả tạo được dựng nên bằng các giả thiết“*.

Phân tâm học không phải là một khoa học, mà chỉ là một phương pháp. Những tiền đề của nó không thể kiểm chứng được bằng khoa học. Vì thế, chỉ 30 năm sau ngày Freud qua đời, các khoa học thần kinh và Phân tâm nhìn nhau như nước với lửa. Thời đó, Phân tâm đang nở rộ. Các học trò và con cháu của Freud chê khoa nghiên cứu não, một môn muốn lấy thước đo và dòng điện để giải thích tất cả những gì thuộc tâm thần, là môn có hại, cũng như các nhà thần kinh học khinh Phân tâm là loại hâm bà lẳng. Chỉ mới hôm nay, sau giai đoạn chiến thắng chung chung của mình, một số nhà thần kinh học nay mới lại dám ca ngợi công sức của Freud.

Những gì Freud trước đây phỏng đoán, thì nay tương đối đã rõ ràng đối với các nhà não học: Quan sát não bộ, ta thấy có những vùng liên hệ mật thiết với Í thức. Như đã nói, những vùng này nằm ở vỏ não (assoziativer Cortex). Và có những vùng tạo ra và thu nạp những diễn tiến vô thức, đó là Cuống não (Hirnstamm), Tiểu não (Kleinhirn), Thị kỉ (Thalamus) và những trung tâm thuộc phần cuối não (subcortical Zentren). Như vậy, về mặt cơ thể học, Í thức và Vô thức tách biệt nhau. Dù vậy, các nhà thần kinh học cũng đã bỏ rất nhiều công sức để nghiên cứu Vô thức. Và họ cũng phải công nhận rằng, không dễ mô tả và hiểu được cõi âm u này. Những diễn tiến vô thức thường xảy ra rất nhanh, và chúng – cũng như Freud trước đây đã biết - không thể diễn tả được bằng lời, đơn giản là vì chúng không lọt vào vòng í thức của con người. Như vậy chỉ còn có cách của Phân tâm là nghiền ngẫm từng câu từng chữ trong biên bản phỏng vấn để đoán ra Vô thức – hay cách của nhà sinh học thần kinh: đẩy bệnh nhân vào máy đo và quan sát xem đâu là những phản ứng của những vùng não liên hệ với Vô thức trước những câu hỏi hay câu thử nghiệm được đặt ra.

Như vậy, người ta có thể dễ dàng xác định được những vùng não có liên hệ với Vô thức, nhưng việc hình thành của Vô thức này thì lại rất khác nhau, không đơn giản tí nào. Vô thức là

những diễn tiến xảy ra trong ta mà ta không biết. Giác quan của chúng ta hàng giây hàng phút bị tràn ngập bởi các cảm nhận, nhưng khả năng chú ý của ta chỉ có thể thu nhận được một phần rất ít những gì ta thực sự thấy, nghe hay cảm mà thôi. Phần còn lại đi vào Vô thức. Một số trong chúng, có thể nói, được bí mật thu nạp vào bộ nhớ, số còn lại bị thải hồi. Chúng ta chỉ có ý thu nạp những gì đang liên hệ với công tác hay mục tiêu hiện thời hoặc phù hợp với các nhu cầu của ta mà thôi. Ai đang đói, người đó chỉ quan tâm tới những gì liên quan tới ăn hoặc ngủi đầu cũng thấy mùi thức ăn. Khách du lịch thường chỉ quan tâm tới các cảnh quang, họ nhận thức thành phố khác hơn với một người đang đi tìm việc. Càng chú tâm vào một chuyện gì, ta càng ít nhìn ra những cái khác. Tai nạn lưu thông là một thí dụ. Nhiều người khai rằng, họ đã không nhìn thấy chiếc xe trước họ, nên đã không tránh kịp.

Khi ta tập trung chú ý vào một chuyện gì, não chúng ta lúc đó thường chẳng quan tâm tới những gì khác nữa, cho dù những cái đó có lạ lùng hay có đập vào mắt ta. Đoạn phim nổi tiếng về thí nghiệm của các hai nhà tâm lý Daniel Simon thuộc đại học Illinois ở Urbana-Champaign và Christopher Chabris thuộc đại học Harvard là một thí dụ. Hai đội bóng rổ đối diện nhau, một bên đồng phục trắng, một bên đen, họ chuyền liên tục quả banh cho đồng đội mình. Nhóm khán giả nghiệm nhân có nhiệm vụ tính xem đội áo trắng đã nhận được bao nhiêu lần banh tất cả. Đa phần nghiệm nhân đã hoàn thành nhiệm vụ mình cách dễ dàng và đã nói đúng số lần banh. Nhưng nhà thí nghiệm muốn biết một cái gì khác hơn. Hơn một nửa nghiệm nhân đã không nhận ra điều nghiệm viên muốn đó. Chỉ sau khi đoạn phim được chiếu lại lần hai, và lần này các nghiệm nhân không còn phải đếm banh, họ mới nhận ra rằng, giữa cuộc giao banh có một cô gái dạng khi đột xuất hiện đứng giữa hai đội banh và đấm ngực. Cuộc thí nghiệm được lập lại, lần này nghiệm nhân được yêu cầu đếm banh của đội áo đen. Lần này chỉ có một phần ba số người không nhận ra khi đột. Và một số trong họ sờ dĩ nhận ra, là nhờ khi bận đồ đen. Đoạn phim là một thí dụ điển hình cho thấy sự chú ý của ta đúng là một tấm lưới lọc hay một ánh đèn pha chỉ chiếu sáng những gì mình muốn thấy, còn những gì khác bị đẩy vào vùng vô thức.

Một phần lớn Vô thức của ta được nuôi bằng những cảm nhận không được chiếu sáng đó. Một phần khác cũng không kém quan trọng của Vô thức bao gồm những kinh nghiệm khi ta còn trong bụng mẹ và trong ba năm đầu đời. Trong giai đoạn này, chúng ta thu nhận ngoại giới rất nhiều, nhưng vỏ não (assoziativer Cortex) lúc đó chưa phát triển đầy đủ, nên nó chưa thu nạp được những cảm nhận đã trải qua đó một cách chính xác, để về sau có thể biến chúng thành những gì có ý thức. Khoảng hai phần ba nhân cách của ta lớn lên trong vô thức như thế, khiến chúng ta về sau không còn nhớ ra được những hoàn cảnh cụ thể để mà phản hồi.

Ngoài những cái vô thức của thời niên thiếu và những vô thức xảy ra hàng ngày trong cuộc sống như trên, còn có một số Vô thức khác nữa. Một thí dụ của loại này là những động thái đã được tự động hoá của ta. Biết bao lần tôi ngỡ ngàng, là đã vượt được một đoạn đường ban đêm xa hàng cây số để về tới nhà bình yên trong lúc đang say khướt, mà sau đó không tài nào nhớ ra được những gì đã diễn ra trên đường về. Cũng như khi những ngón tay tôi đang lướt như chớp trên bàn phím để viết những dòng này. Nếu bảo tôi giờ viết ra bằng chữ cái trên phím, chắc chắn tôi sẽ viết sai. Các ngón tay tôi rõ ràng biết nhiều hơn tôi! Cũng có rất nhiều điều đã lưu trí ta chẳng còn nghĩ tới, nhưng nhân một biến cố nào đó, chẳng hạn một mùi hương, chúng lại theo nhau hiện ra thành chuỗi trong trí ta.

Xem như thế, ta thấy Freud có lý trong rất nhiều điều: Hầu hết những diễn tiến trong não chúng ta đều diễn ra trong vô thức. Và Vô thức này có ảnh hưởng vô cùng lớn trên ta. Có thể nói rằng, đời sống vô thức mới là chính, còn đời sống ý thức – dĩ nhiên chỉ những ý thức đặc biệt quan trọng cho ta mà thôi – chỉ là phụ thuộc. Là vì chỉ có những gì liên hệ với Vỏ não (assoziativer Cortex) mới trỗi lên vùng ý thức mà thôi. Nhưng, để đẩy các biến cố ra vùng ánh sáng của ý thức, Vỏ não phải cần sự giúp đỡ của Vô thức. Như đã nói trong chương trước, các cảm giác là những chất keo nối kết chúng ta lại với nhau. Nếu không có những tín hiệu vô thức tiết ra từ Hệ Limbic, Vỏ não chẳng có được một chất gì để có thể tiếp nhận, phản hồi, cân nhắc và diễn tả. Nó cũng giống như một bộ máy có khả năng rất lớn, nhưng vì không có điện để chạy nên chẳng làm được gì. Như vậy, Ý thức của ta bị Vô thức kiểm soát mạnh hơn, chứ không phải

ngược lại. Trong tiến trình phát triển nhân cách, Vô thức xuất hiện trước Í thức, nó ẩn dấu lên Í thức rất lâu trước khi Í thức dần dần lớn lên. Lượng kinh nghiệm và khả năng vô thức trong ta – nói chung là Vô thức – có sức mạnh ghê gớm, chúng ta khó mà ảnh hưởng lên chúng được. Để có thể tiến gần được tới Vô thức, chúng ta thường hay nhờ vào sự trợ giúp của một phương tiện bên ngoài, nghĩa là nhờ vào phương pháp chữa trị tâm lý.

Các nhà nghiên cứu não ngày nay mong ước có được một phương pháp Phân tâm đặt nền trên các khám phá của khoa Thần kinh học hiện đại. Năm 1979, nhà nghiên cứu Kí ức nổi tiếng thế giới Eric Kandel đã đưa ra một chương trình đầy cao vọng: Làm sao kết hợp được hai đường hướng nghiên cứu đó. Theo ông, để đáp ứng được tính khoa học, Phân tâm phải bỏ đi tất cả những gì là phỏng đoán, bỏ đi những khái niệm liều lĩnh cũng như những ảo tưởng chữa trị các căn bệnh tâm thần và thể xác bằng lời phân tích tâm lý suông. Và thay vào đó đưa vào các phương pháp thực nghiệm của khoa Thần kinh học, dùng thống kê, áp dụng các phương pháp giám sát gắt gao và các máy móc tân thời để duyệt xét kết quả chữa trị.

Việc nghiên cứu Vô thức bằng các phương pháp thực nghiệm chỉ mới bắt đầu. Vô thức, vốn là đứa con ghê của Triết học và chỉ mới được dần dần quan tâm từ hậu bán thế kỉ 19, hiện là lãnh vực nghiên cứu có thể nói quan trọng nhất trong việc con người tự tìm hiểu về mình. Về mặt sinh học, con người bị hạn chế ở hai điểm. Thứ nhất là hạn chế bởi khả năng giới hạn của giác quan và của ngay bộ não của loài có vú (Bài 1 - 4). Thứ đến là hạn chế bởi biên giới giữa Í thức và Vô thức. Con người hầu như không thể nào tiếp cận được Vô thức, trong đó chứa đựng phần lớn các kinh nghiệm và cả phần lớn nhân cách của mình. Trước khi bước vào phần hai của cuốn sách bàn về động thái của con người, chúng ta cần phải tìm hiểu thêm một khía cạnh vốn gắn liền với đề tài này, đó là Kí ức. Kí ức là gì, nó hoạt động như thế nào?

- *Hãy phải có một cái gì đó. Kí ức là gì?*



New York

***Hắn phải có một cái gì đó.***

**Kí ức là gì?**

Lẽ ra ông chỉ việc ngồi ngả lưng thoải mái trong ghế bành và hãnh diện về những gì đã thực hiện. Nhưng ngồi là chuyện xa lạ đối với ông. Người đàn ông lớn tuổi trong bộ âu phục màu xám với chiếc nơ ruồi đầy chấm xanh đỏ và đôi dây nâng quần lớn đứng thẳng mình như cây nến trong phòng làm việc. Ông có nét mặt một nhạc sĩ hay một người giới thiệu chương trình ở Broadway của thời thập niên 50' thế kỉ trước đây. Nhưng Eric Kandel không phải là nghệ sĩ sân khấu. Ông là nhà nghiên cứu Kí ức nổi danh nhất thế giới.

Căn phòng làm việc tọa trên lầu thứ 12, đơn giản nhưng khá âm cúng. Không có gì thái quá. Trên kệ sách, có một cuốn dày cộm đã mòn, khổ lớn *Principles of Neural Science*, cuốn sách chuyên khoa tiêu biểu đã đưa ông lên đài danh vọng. Trên thành cửa sổ, ông dựng những tấm hình gia đình và của những đồng nghiệp đã mất. Xuyên qua màn kính đục cửa sổ là quang cảnh phía bắc Manhattan, xa phía dưới đất xe cộ như mắc cửi ở Riverside Drive chạy xuyên qua những chung cư đen ngòm buồn bã với những dãy nhà tạm và những hàng dây thép gai giăng mắc. Đã bảy năm rồi, từ ngày ông nhận „Giải Nobel về Sinh lí học hay I khoa“ với công trình đề đời nghiên cứu về Kí ức với rất nhiều khám phá mới và nhiều gợi ý lạ lùng. Nửa phần sau cuộc đời, ông đóng đô tại đây, trong tầng lầu này. Những phòng thí nghiệm đầy ắp dụng cụ hai bên lối đi tầng lầu xem ra không khác chi mọi phòng thí nghiệm đầy đó trên thế giới. Nhưng *Trung Tâm I Khoa Howard Hughes* này thật ra là một trong những cơ sở quan trọng nhất trên thế giới về lãnh vực nghiên cứu não. Và ông già năng động 77 tuổi, người đã xây dựng nên Trung tâm, vẫn chưa chịu về hưu; ông vẫn là vị thống lĩnh một dàn lớn nhân viên lanh lợi, luôn vẫn là tâm điểm của chương trình nghiên cứu.

Không hiểu thế giới được xây dựng nên bởi các nguyên tử hay bởi các câu chuyện? Dù sao, câu chuyện của Eric Richard Kandel bắt đầu với việc Hitler tiến chiếm nước Áo. Ngày 7 tháng 11 năm 1938, sinh nhật chín tuổi, cậu Erich được bố, vốn là một thương gia Do-thái ở Wien chuyên bán đồ chơi trẻ em, tặng một chiếc xe mẫu màu xanh có thể điều khiển từ xa bằng vô tuyến. Erich hãnh diện vô cùng với món quà này. Hai ngày sau đó, có tiếng đập cửa mạnh vào buổi tối. Đó là đêm khởi đầu cuộc tiêu diệt người Do-thái trong các vùng đất của Đế Tam Quốc Xã, mà Áo là nơi có mức độ tàn bạo hơn bất cứ mọi nơi khác. Mẹ và hai con trai phải rời khỏi nhà; bố bị bắt, bị tra khảo và làm nhục, sau mười ngày được thả về nhà. Một năm dài gia đình Kandel bị lính Quốc Xã hành hạ, cướp sạch gia sản, đuổi nhà. Bố thất nghiệp, gia đình sống nhờ vào sự giúp đỡ của cộng đoàn Do-thái tại Wien, Erich mất hết bạn. Tháng 4, hai cậu con trai may mắn sang được Hoa-kì, sau đó bố mẹ cũng thoát sang được. „Không bao giờ quên!“ câu khẩu hiệu của những người Do-thái sống sót rồi đây sẽ đi theo cậu suốt đời. Trong khi cha mẹ vẫn còn chân ướt chân ráo, Erich – từ đây được đổi thành Eric – hội nhập rất nhanh, cậu vào Yeshiva, một trường ưu tú truyền thống của người Do-thái quận Flatbush ở New York, và sau đó vào trường trung học nổi tiếng Erasmus Hall ở quận Brooklyn. Cậu là một trong hai người của 1400 học sinh trong trường giật được học bổng vào đại học Harvard. Tại đây, Eric quen Anna Kris, con gái một gia đình hành nghề phân tâm. Eric yêu Anna một, mà say mê Phân tâm học mười, „một khoa học tuyệt vời chưa từng có“, „đầy sáng tạo, toàn diện mà đồng thời cũng thực nghiệm“. Eric chúi vào nghiền ngẫm sách của Freud và khám phá ra đó là „*phương pháp đầy triển vọng duy nhất giúp ta hiểu được Tinh thần*“. Nhưng muốn làm nhà phân tâm, phải học I khoa. Điều này khiến cậu thờ ra thất vọng, vì „*đó là môn học chán không thể tả được*“. Nhưng rồi mùa thu năm 1955, ông giáo Harry Grundfest, giáo sư môn Sinh lí thần kinh thuộc đại học Columbia, bàng hoàng khi nghe cậu sinh viên trình bày dự án nghiên cứu tương lai của anh: „*Tôi sẽ tìm ra những cái „Es“, „Ich“ và „Über-Ich“ của ông Freud nói nằm ở đâu!*“

Hôm nay đứng trong căn phòng làm việc này, chính Kandel phải bật cười. Âm thanh cụt ngắn của ba từ ngữ Đức kia nghe ra chẳng phải tiếng người, mà như tiếng gọi của một loài chim

lạ. Với lối kể chuyện lôi cuốn, pha lẫn nét quyến rũ của người dân Wien với giọng khô hài do thái và thái độ tự nhiên của người Mỹ, ông kể cho tôi nghe về cuộc hồi tỉnh của ông, từ bỏ những cơn mơ để trở về với khoa học nghiêm túc. Theo yêu cầu của giáo sư Grundfest, mỗi lần thí nghiệm, ông chỉ được làm với một tế bào não mà thôi, và đó là tế bào của một con vật tương đối có cấu trúc đơn giản, có như thể kết quả mới dễ thấy. Cả Freud cũng vậy, ông đã bắt đầu như một nhà sinh học thần kinh và đã nỗ lực phát triển thuyết „guồng máy tâm thần“ của ông trên nền tảng Thần kinh học. Điều trước đây Freud vì kiến thức giới hạn đã không làm được, nay Kandel hi vọng sẽ bổ khuyết. Ông bắt đầu với loài sên biển *Aplysia*, còn được gọi là „thỏ biển“, và sẽ ăn dầm nằm dề với chúng suốt hai chục năm tới, nhiều khi quên cả vợ. Trước đó, ngay lần thí nghiệm điện cực vi phân đầu tiên với tế bào thần kinh của loài tôm nước ngọt, Kandel đã bàng hoàng như lên đồng. Niềm hứng khởi đó nay vẫn còn hiện rõ nơi khuôn mặt và cử chỉ của ông. Ông dang rộng đôi tay, cất cao giọng: „Tôi nghe được những í nghĩ kín đáo thâm sâu của con tôm"! Nhưng *Aplysia* còn kì diệu hơn trên nhiều khía cạnh. „Nó lớn, ngạo nghệ, quyến rũ và thông minh“. Thỏ biển là loài có cấu trúc đơn giản, óc của nó chỉ có 20.000 tế bào, so với 100 tỉ nơi loài người. Một số tế bào của nó lớn gấp năm chục lần tế bào của các loài có vú và có thể nhìn thấy bằng mắt thường. Kandel say sưa lao vào công việc.

Ông hớn hờ kể cho tôi nghe những xúc động của thừa ban đầu: *Eric in Wonderland*. Với ông, đó là một thế giới chẳng có gì kì diệu hơn việc nghiên cứu não, hơn việc vẽ bản đồ cho một lục địa còn tinh khôi, có thể sánh được với khoa Vật lí thiên văn trong thế kỉ 17 hay với những chuyến hải hành khám phá trong thời Khai sáng. Trong thập niên 50' và 60' thế kỉ trước, nghiên cứu não cũng như là một cuộc du hành vào vùng đất hầu như hoang. Và con đường từ tế bào thần kinh của thỏ biển đến việc giải thích cảm giác, tư duy và động thái của con người hãy còn là một đoạn đường vạm vỡ. Nhưng Kandel rất lạc quan. Sên biển hay người - nhìn về mặt sinh hoá, thì chất cấu tạo tế bào cũng gần như nhau. Phải chăng cả guồng máy vận hành tế bào, mà việc học tập và kí ức được đặt nền trên đó, của người và sên biển hay của mọi sinh vật vẫn không khác nhau, dù đã phải trải qua một chặng đường tiến hoá lâu dài? Bằng những kích thích điện từ nhẹ vào cuối đuôi Thỏ biển, ông tạo nên phản xạ nơi mang nó và quan sát phản ứng của những tế bào đã được chọn trước. Ông khám phá ra sự thay đổi dạng hình các tế bào thần kinh. Không lâu sau đó, ông nhận ra rằng, những diễn tiến quen thuộc, nghĩa là „những kinh nghiệm học tập“ trong bộ nhớ tạm trong óc Thỏ biển, làm tăng độ mềm của những đầu nối thần kinh: Chúng dẫn ra. Những luận văn đầu tiên của ông viết về động thái học tập nơi con sên biển gây bàng hoàng nơi các đồng nghiệp. Kandel mỉm cười. Nụ cười hả hê của một đứa trẻ khi biết rằng, ngón xiệc của mình đã thành công. „Đám cực đoan không biết phải hành xử ra sao nữa, vì họ tin rằng, những thí nghiệm kiểu đó chỉ áp dụng được cho loài có vú mà thôi“.

Chẳng có gì mơ hồ hơn lãnh vực mà Kandel đã dám liều lĩnh đi vào: Tìm hiểu Kí ức. Nhưng Kí ức (Gedächtnis) và Hồi tưởng (Erinnerung) là gì? Thật không dễ trả lời. Phải chăng Kí ức là thứ gì đó cũng giống như Căn cước của chúng ta? Nếu không có Hồi tưởng, ta sẽ ra sao? Không có Hồi tưởng, ta không những không có tiểu sử, mà cũng không có cuộc sống, ít nhất là cuộc sống í thức. Hiểu có nghĩa là đối chiếu được cái này với cái khác mà ta đã biết. Và ta chỉ Biết được những gì ta đã thu nạp vào óc. Để hiểu những hàng chữ đang diễn ra trước mắt Bạn này, một đảng Bạn phải hiểu từng chữ, nghĩa là nhận ra chúng trở lại, và đồng thời nhận ra í nghĩa của toàn câu chữ. Và Bạn sẽ có rất nhiều lợi thế, nếu Bạn còn nhớ được những câu mà Bạn đã đọc trước đó, không phải nhớ từng chữ, nhưng ít nhất nhớ *Í nghĩa* căn bản. Tôi nhấn mạnh chữ *Í nghĩa*, là vì nó nói lên một điều rất quan trọng: Thông thường, ta không lưu nạp từng chữ hay từng câu vào trong não, nhưng chỉ giữ lại những gì căn bản, nghĩa là giữ lại í nghĩa của các sự việc đó đối với cá nhân ta mà thôi. Điều này không chỉ có giá trị cho các mặt chữ, mà cả cho tất cả mọi thứ. Ta không thể dùng đầu mà vẽ ra được khuôn mặt của người thân quen, dù ta là một hoạ sĩ tài ba. Khi nghĩ đến người ông nội mà tôi rất yêu mến lúc còn nhỏ, tôi chỉ thấy ông hiện ra trước mắt trong những khung cảnh gây cảm xúc nào đó mà thôi. Đó chỉ là những ấn tượng, không phải là một cuốn phim dài. Và khi tôi nghĩ về căn hộ của tôi, tôi không bao giờ

thấy tất cả mọi phòng hiện ra cùng lúc trước mắt, mà chỉ thấy từng phòng hay từng chi tiết một của chúng.

Làm sao để giải thích những đoạn phim mờ mờ ảo ảo đó. Bằng cách nào các thông tin biến thành các í nghĩa? Và ai quyết định sự chọn lựa? Tại sao tôi nhớ tên con chó của ông quản gia, nhưng lại quên gọi điện cho vợ dịp kỉ niệm ngày quen nhau? Dù rằng tôi vẫn biết rõ ngày đó và biết rõ bà xã, còn con chó kia vốn chẳng là gì cả đối với tôi. Tại sao 32 năm nay tôi chẳng nghĩ gì tới con chó, nhưng đúng lúc này tên nó lại trở về trong trí tôi? Như vậy, xem ra Hồi tưởng gần như là chuyện ta không tự mình quyết định được. Nó chợt đến và hiện ra mồn một trước mắt ta. Ta không thể kiểm soát chúng theo í mình, và ta cũng không thể cố í quên phắt nó đi được! Phải gọi là gì cái quyền lực vô danh của Hồi tưởng, cái quyền lực có thể lôi những hình ảnh trong kho quên tôi tẩm ra ánh sáng và bày chúng ra trước í thức của tôi? Có bao nhiêu phần vô thức và bao nhiêu phần í thức trong kho Kí ức của tôi? Ai hay cái gì có nhiệm vụ chuyên chở những kiến thức í thức của tôi vào vùng quên lãng của vô thức? Và ai thỉnh thoảng mang chúng ra lại vùng í thức? Một thí dụ: sau mười hai năm rời Berlin tôi bỗng thích thú ngửi lại được mùi quen quen của hầm xe điện của thành phố này, mùi mà trước đây tôi đâu có để ý tới, nhưng nó vẫn làm tôi dễ chịu cách nào đó. Có phải chính tôi đang hồi tưởng, hay Hồi tưởng đang có một cuộc sống riêng của nó, mà tôi không thể xía vào được? Tôi là chủ thể của Hồi tưởng, hay có lẽ chỉ là đối tượng của nó?

Vì óc ta chỉ lưu nạp Í nghĩa, chứ không nạp dữ kiện như một văn khố hay một đĩa CD vi tính, nên việc tìm hiểu Kí ức và Hồi tưởng rất ư khó khăn. Chắc chắn một ngày nào đó những nhà nghiên cứu nào sẽ *mô tả* được chúng về mặt di truyền, hoá học và điện sinh lí – nhưng liệu họ có *hiểu* được chúng không? Người ta hiểu gì về Kí ức con người, khi biết được những phân tử nào đó kết hợp với nhau? Như vậy xem ra việc nghiên cứu Kí ức, cũng giống như chuyện nghiên cứu Cảm giác và Vô thức, chẳng làm cho các triết gia và tâm lí gia đến nỗi phải thất nghiệp.

Khi hồi tưởng, ta nghĩ tới cái mà ta đã một lần nghĩ tới hay đã một lần cảm nhận được, những cái còn đang để lại dấu vết của chúng trong não. Chúng ta nghĩ và cảm lại một lần nữa, ít nhiều giống như lần mà ta đã nghĩ hay cảm đầu tiên. Ở đây có một luật trừ: Chỉ có một nhóm người rất nhỏ, gọi là các ông bà *Savants* „siêu năng“, họ có một khả năng kí ức về một lĩnh vực nào đó vượt bình thường, chẳng hạn như ông Kim Peek. Ông này là nhân vật mẫu cho cuốn phim *Rainman*, trong đó Dustin Hoffman đóng vai một Savant bị chứng tự bế (Autismus). Kim sống ở Salt Lake City; ông hiện thuộc lầu từng chữ của 12000 cuốn sách và chỉ cần biết số thứ tự ngày trong tháng là có thể nói ra tức khắc ngày đó là ngày thứ mấy. Nhưng ông phải trả giá đắt. Đã hơn năm mươi tuổi, Kim vẫn phải sống nhờ vào người cha, vì ông không tự mình bận áo quần được, không tự tráng trứng hay tự kẹp thịt bánh mì để ăn được. Một số nhà nghiên cứu nào coi *Savants* là cánh cửa có một không hai để đi vào não bộ con người. Nhưng *Savants* là một trường hợp không bình thường. Nơi đa số những người này có sự khiếm khuyết phạm vi của một số vùng não, nên để bù trừ, các vùng não đã có những nối kết khác đi, khiến cho họ có những khả năng đặc biệt đến lạ lùng. Nhưng tại sao một *Savant* như Stephen Wiltshire, sau 45 phút bay trên bầu trời Roma, lại có thể vẽ lại đúng nguyên từng (!) căn nhà với số lượng (!) cửa sổ của từng nhà; tại sao ông không nhớ Í nghĩa – hay Ấn tượng -, mà lại nhớ những Thông tin cụ thể, điều này khoa học tới nay vẫn chưa có câu trả lời.

Cũng may chúng ta không phải là những *Savants*, để có thể nhớ được mọi thứ trong đời. Các Hồi tưởng làm đẹp cuộc đời, nhưng chỉ có Quên mới làm cho cuộc đời có thể sống được. Nhưng Hồi tưởng và Quên diễn ra như thế nào? Các nhà nghiên cứu não ngày nay chia Kí ức ra làm hai: Kí ức động / hiện (*deklaratives Gedächtnis*) và Kí ức tĩnh / ẩn (*nicht-deklaratives Gedächtnis*). Sự phân chia này cũng giống như sự khác biệt giữa Í thức và Vô thức. Kí ức động có khả năng dùng í thức để lôi những cái đã sống qua hay đã nghĩ tới ra vùng ánh sáng, và người ta có thể bàn về điều được hồi tưởng. Kí ức tĩnh có liên quan tới những gì ta lưu nạp một cách vô thức, chẳng hạn như mùi quen quen của bến xe điện ngầm ở Berlin. Hai loại Kí ức này còn được phân thành nhiều loại khác nhau, cũng như nhiều loại cái Tôi và nhiều loại Vô thức. Kí ức động rõ ràng gồm ba yếu tố khác nhau: *Kí ức chuyển tiếp* (*episodisches Gedächtnis*), *Kí ức dữ kiện*

(Faktengedächtnis) và *Kí ức quen thuộc* (Vertrautheitsgedächtnis). *Kí ức chuyển tiếp* đồng hành với ta trong cuộc sống í thức hàng ngày. Hơn mọi loại *Kí ức* khác, *Kí ức chuyển tiếp* ấn dấu mạnh nhất lên quan điểm và căn cước của ta. Ở đây, như nhà văn Max Frisch nói, ta „*khám phá ra tiểu sử, mà rồi ta coi đó là cuộc sống của ta*“.

Còn những gì trong đời sống không phù hợp với chính tôi như là nhân vật chính, hay không phù hợp với người khác như là những nhân vật phụ đối với tôi, thì sẽ chìm vào *Kí ức dữ kiện*. Những gì tôi đang viết về *Kí ức* lúc này đây đều xuất phát từ *Kí ức dữ kiện*, và rồi có lẽ chúng cũng sẽ đi vào trong *Kí ức* đó. Những công thức làm món ăn, sổ trương mục ngân hàng, giờ các chuyến xe lửa mà tôi hàng ngày vẫn đi, những kiến thức tôi biết về thế giới, tất cả đều được lưu nạp ở đây. Nhưng *Kí ức* này hoạt động không phải vô điều kiện. Để có thể nhận ra những sự việc trong cuộc sống của tôi, tôi phải biết là tôi đã biết chúng. Công tác (biết) này được thi hành bởi *Kí ức quen thuộc*. *Kí ức* này cho tôi hay, những sự việc kia là điều tôi đã biết rồi hay chưa. Thường thì *Kí ức quen thuộc* cho tôi biết ngay kết quả, chẳng phải đợi lâu và dễ dàng. Xem ra *Kí ức* này hoạt động một cách máy móc: Tôi biết, tôi đã gặp hay biết cái đó rồi hay chưa, và số lượng những điều đáng ngờ trong tôi chẳng có bao nhiêu. *Kí ức quen thuộc* hoạt động máy móc cũng giống như *Kí ức ẩn* (tĩnh). Cũng thuộc vào hai lãnh vực *Kí ức* này là những gì do sự hồi tưởng phản xạ mang lại; hồi tưởng phản xạ là những gì vượt ra ngoài mọi ảnh hưởng của Í thức hoặc bị Í thức tác động rất ít. Trong bài trước tôi có nói tới những ngón tay „biết“ lướt trên bàn chữ máy tính hay đôi chân „biết“ đường về của tôi. Rõ ràng các ngón tay nhớ mặt từng nút chữ và đôi chân nhớ đường rất giỏi, chúng chẳng cần đợi tới sự can thiệp hay tính toán của Í thức (đang say mềm). Một người lái xe thuần thục sang số xe „một cách tự động“ và lượng định tình hình giao thông „một cách phản xạ“. Và người cầu thủ giỏi chẳng cần phải suy nghĩ về đường banh, khi anh ta chỉ có nửa giây đồng hồ để quyết định sút banh. Trong khi anh thủ môn vươn cánh tay ra đón banh như một „phản xạ“. Những diễn tiến này được thực hiện bởi *Kí ức ẩn* của Vô thức chúng ta.

Nhưng vẫn còn một quyết định thứ hai của *Kí ức* nữa, đây là một trong những vấn nạn đầy bí ẩn và khó hiểu nhất. Ngoài việc quyết định đã biết rồi hay chưa, *Kí ức* còn phải quyết định xem điều đó *quan trọng* hay *không quan trọng*. Ta không thể nhận thức được mọi sự vật trong phòng. Nhưng khi có cái gì khác lạ, bất thường thì ta thường nhận ra ngay. Rõ ràng đối với chúng ta, những gì mới và lạ là những cái đặc biệt quan trọng. Và vì *Kí ức* chỉ nhìn ra những gì khá quan trọng mà thôi, nên những cái đó cũng được nó cố tình thu nạp vào bộ nhớ. Nhưng ai là kẻ quyết định về tầm quan trọng của sự vật? Nhân tố quyết định ở đây rõ ràng bắt nguồn từ cả Í thức lẫn Vô thức. Như vậy, trong trường hợp này, chẳng có một biên giới xác định giữa Í thức và Vô thức. Dù các nhà nghiên cứu não có đồng ý về sự phân chia các loại *Kí ức*, thì mô hình phân chia đó cũng chỉ mang tính cách giả thiết mà thôi. Mà đúng như thế, càng nhìn kỹ, ta càng nhận ra những phân chia kia rất mơ hồ và đầy phỏng đoán. Mà thực ra việc phân chia này không phải là sản phẩm của chính khoa nghiên cứu não, nhưng là của Tâm lý học. Và nội dung xác thực của nó cũng không kém mơ hồ như các khái niệm của Freud: Es, Ich và Über-Ich. Chúng chỉ là những phân chia mang tính thực dụng và ít nhiều rõ ràng, nhưng chẳng có một nền tảng vững nào cả. Là vì thật ra chẳng có chỗ nào là địa điểm đóng đô của một phần cứng gọi là „*Kí ức*“ trong não cả. Không ai có thể mô tả được phần cứng đó ra sao, và các bộ nhớ phụ thuộc của nó mang những nhiệm vụ cá biệt nào. Chẳng có vùng nào gọi là „*Kí ức ngắn hạn*“ hay vùng nào cho „*Kí ức dài hạn*“ cả, và cũng chẳng có chỗ nhất định cho cả *Kí ức* hiện lẫn *Kí ức ẩn*. Trên bình diện sinh lý học, các nhà nghiên cứu não vẫn như đang lặn mò trong đêm.

Nhưng nếu không có chỗ nhất định cho *Kí ức*, thì làm sao Eric Kandel đã có thể nghiên cứu „*Kí ức ngắn hạn*“ nơi loài Thỏ biển và đã có thể quan sát được sự dẫn nổ của các tua tế bào thần kinh (Synapse), khi Thỏ biển đang cảm nhận một kinh nghiệm nào đó? Câu trả lời: Các thí nghiệm của Kandel cho thấy có sự hiện diện của một phản ứng sinh hoá nơi rất nhiều tế bào thần kinh khác nhau. Ta chỉ phải tìm ra, xem thần kinh nào có liên hệ với nhiệm vụ cơ thể nào, để có thể làm được những thí nghiệm tương ứng. Thí nghiệm của Kandel cho thấy, mỗi kinh nghiệm đều để lại *một dấu vết trong não*, đó là sự đổi dạng của các Synapse. Công lao quan trọng quyết

định đầu tiên của Kandel là đó. Nhờ sự dẫn nở thay hình đổi dạng của Synapse mà các kinh nghiệm có thể được lưu nạp nhanh chóng. Mà quả đúng như thế, Synapse của mọi con vật đều đổi dạng liên tục tùy vào các kinh nghiệm chúng nhận được, ngay cả trong khung cảnh các khả năng dẫn nở của chúng bị giới hạn. Dĩ nhiên, các tế bào thần kinh không thể học được tất cả mọi thứ, vì độ đàn hồi của chúng có giới hạn. Kandel được đề nghị giải Nobel, khi ông thành công dùng thí nghiệm của *Alplysia* (Sên biển) áp dụng cho loài chuột. Qua các thí nghiệm này, trong thập niên 80', Kandel khám phá ra chất Protêin CREB. Khi bơm CREB vào một tế bào thần kinh não, ông thấy có sự gia tăng số lượng các điểm nối kết của Synapse. Và mỗi lần như thế, ông nhận ra rằng, các Synapse trở nên *hiệu năng hơn* trong việc thu nạp Kí ức ngắn hạn. Kí ức dài hạn, trái lại, không hình thành do sự cải tiến phẩm chất trong các Synapse, nhưng do sự gia tăng số lượng các điểm nối nơi các Synapse, được tạo ra bởi CREB. Khám phá này đưa Kandel tới thành công chung cuộc – lần đầu tiên có một lí thuyết về sự hình thành các kí ức dài hạn đáng được luận bàn. Năm 2000 Kandel được phát giải cùng với hai nhà khoa học khác, Arvid Carlsson người Thụy-điển và Paul Greengard người Hoa-kì. Carlsson tìm ra các nền tảng kiến thức quan trọng cho việc ngăn chặn bệnh Parkinson. Greengard khám phá ra cách thức làm sao các chất đưa tin Protêin có thể làm thay đổi các phản ứng tế bào trong não, đây cũng chính là một nguyên tắc cơ bản giúp cho Kandel nghiên cứu Kí ức dài hạn.

Kandel hiểu rằng, ông thực ra cũng chỉ mới cào tới „bề mặt“ của Kí ức dài hạn mà thôi; ông đúng là người tiên phong, nhưng chắc chắn không phải là người cuối cùng trong lãnh vực này. Là vì còn vô số vấn nạn chưa có được câu trả lời. Ông dốc sức thí nghiệm vùng Hippocampus của chuột, là một trong những vùng có liên hệ với khả năng định hướng. Mỗi lần chuột học cách tìm đường thoát ra khỏi mê cung, Hippocampus của chúng tiết ra CREB. Nhưng chất này cũng đồng lúc được tiết ra trong một số vùng não khác, mà như ta biết cho tới nay, các vùng này chẳng có liên hệ gì cả tới việc học tập và hồi tưởng. Như vậy, việc tiết ra CREB trong tế bào thần kinh chỉ là điều kiện *cần*, chứ rõ ràng không phải *đủ*, để giải thích sự hình thành của Kí ức dài hạn. Nếu so sánh việc tìm hiểu Kí ức với hệ thống Toán học cao cấp, thì có thể nói, các nhà nghiên cứu não lúc này cũng chỉ mới biết được con Số là gì mà thôi.

Não thu nạp các kinh nghiệm như thế nào, làm sao và tại sao nó phân biệt được cái gì quan trọng cái gì không, những câu hỏi đó vẫn còn là những ẩn số. Nhưng có điều này xem ra đã khá rõ: Để có thể *có tình nhớ ra* một điều gì và có thể lôi nó ra được khỏi các ngăn kí ức trong não, tôi trước hết phải diễn tả nó ra được bằng ngôn ngữ. Nó (điều đó) không nhất thiết phải hiện hình ra bằng mặt chữ như bài thơ tôi đọc thuộc lòng, nhưng nó luôn phải được suy tưởng đối chiếu. Và như ta biết, nếu hoàn toàn không có ngôn ngữ, thì não con người không thể nào suy tưởng đối chiếu được. Nhưng nếu như tất cả mọi hiểu biết của ta và những điều ta nghĩ là đã biết đều tùy thuộc vào ngôn ngữ, thì cái phương tiện nhận thức gọi là *ngôn ngữ* đó thật ra như thế nào? Nó có thật sự giúp ta đi vào thực tại không? Nó có thật sự giúp ta có được một kiến thức khách quan về thế giới không?

- *Chú ruồi trong lọ*. Ngôn ngữ là gì?

Cambridge

***Chú ruồi trong lọ.***

**Ngôn ngữ là gì?**

Mùa thu năm 1914, anh kỹ sư máy bay trẻ ngồi trên chiếc thuyền canh trên sông Weichsel. Từ tháng 7 diễn ra trận chiến giữa hai nước Áo và Hung, trận chiến về sau đã trở thành cuộc Thế Chiến thứ nhất. Nhưng anh kỹ sư 25 tuổi ở mặt trận phía đông Áo chẳng thích thú gì về chuyện bắn giết, dù anh đã tự nguyện đầu quân vào trận chiến này. Anh vừa khám phá ra một bài viết vô cùng thú vị trên một tạp chí, viết về chuyện một toà án ở Paris xử một tai nạn giao thông. Tại nạn xảy ra đã một năm rồi, và những vụ tai nạn xe hơi rắc rối trong các thành phố lớn Âu châu thời đó vẫn còn là chuyện hiếm hoi. Để tái tạo lại hiện trường, toà cho lập ra một mô hình lúc xảy ra tai nạn thu nhỏ với những chiếc xe, những căn nhà, những con người nhỏ nhỏ bằng nhựa. Anh kỹ sư như bị mê hoặc. Làm sao một mô hình thu nhỏ lại có thể thay thế cho một thực tại được? Và anh nghiệm ra, muốn có được như thế, thì trước hết hình dạng các hình nộm làm sao phải thật giống các đối tượng trong thực tế. Và thứ đến, các tương quan giữa các hình nộm với nhau phải làm sao phù hợp thật đúng với tương quan thực tế. Nhưng, nếu người ta có thể thay thế thực tại được bằng các hình nộm, thì bằng cách đó, hẳn người ta cũng có thể dùng hình nộm để thay thế sự suy nghĩ và thay thế các từ ngữ được chứ? Và anh đã ghi trong nhật ký mình „*Cả một thế giới cũng có thể được thu nhỏ vào trong một câu văn*“.

Đầu trận chiến 30 năm, Triết học được Descartes đẩy vào một hướng mới như thế nào, thì lúc này đây, đầu cuộc Thế chiến I, nó lại bị đổi hướng một lần nữa bởi anh kỹ sư trẻ. Triệt để hơn tất cả những người đi trước, anh đưa luận lý của *Ngôn ngữ* vào tâm điểm của suy tư. Và việc làm đó đã biến anh trở thành một trong những triết gia có ảnh hưởng nhất trong thế kỷ 20. Tên của anh là Ludwig Wittgenstein.

Wittgenstein sinh năm 1889 ở Wien, Áo quốc, cùng một sinh quán của Sigmund Freud, Ernst Mach, Gustav Mahler và Robert Musil. Anh là con út trong chín người con của nhà đại kỹ nghệ Karl Wittgenstein, một trong những chủ kỹ nghệ thép quyền lực nhất thời đó. Mẹ anh là một nhạc sĩ dương cầm. Sự pha trộn giữa cái nhạy cảm âm nhạc và cái quyền quý thương gia của Wittgenstein khiến ta nghĩ đến trường hợp anh em Buddenbrook của nhà văn Thomas Mann. Tuy nhiên, nếu so số mệnh của chín đứa con nhà Wittgenstein với nhà Buddenbrook, thì Thomas, Christian và Tony Buddenbrook được kể là gần như bình thường. Một người con của Wittgenstein trở thành nhạc sĩ dương cầm nổi tiếng, ba người khác về sau tự tử. Cả tính tình của Ludwig cũng không bình thường, lúc thì tỏ ra bất nhất và thần kinh suy nhược nặng, lúc thì gần lầy được. Cũng như các anh chị em khác, Ludwig lúc nhỏ được thầy dạy học tại nhà, chỉ khi 14 tuổi, cậu mới được tới trường lớp. Khác với tất cả những triết gia mà chúng ta đã nói tới cho đến lúc này, Ludwig là một học sinh tồi dở. Nhưng nhờ miếng bằng tú tài trầy trượt, cậu ghi danh được vào ngành kỹ sư. Ludwig chẳng có khiếu gì về kỹ thuật và máy móc, đây quả là chuyện không bình thường, vì thời đó là lúc các kỹ sư về kỹ nghệ xe hơi, máy bay, thang máy, xây dựng nhà cao tầng và điện thoại đang làm đảo lộn cuộc sống và đưa nhân loại bước vào thời đại tân tiến.

Năm 1906 Wittgenstein ghi tên vào đại học kỹ thuật ở Berlin-Charlottenburg, một đại học có tầm vóc thế giới. Năm 1908 anh chuyển sang Manchester và làm việc tùy hứng trong các cơ xưởng máy móc phi cơ và phân lực. Nhưng anh say mê nhất là môn Luận lý và Toán học. Anh tới thăm nhà toán học Gottlob Frege ở Jena, một người vốn chẳng quan tâm gì tới thế giới bên ngoài, một mình cặm cụi cố thử áp dụng những quy tắc luận lý thông thường không chỉ cho việc giải toả những ẩn số của Toán học mà thôi. Frege nhận ra tài năng của Wittgenstein và giới thiệu anh tới hai cây cồng kềnh triết học đương thời, đó là Alfred North Whitehead và Bertrand Russell ở đại học Cambridge. Wittgenstein ghi tên học Triết ở Trinity College ở Cambridge, nhưng ông giáo đáng kính Russell thoát tiên nghĩ anh kỹ sư trẻ người Đức kia chỉ là một tay ba hoa: „*Sau*

giờ lớp, một anh người Đức tới nổi nóng tranh cãi với tôi... Nói chuyện với anh ta chỉ có mất giờ mà thôi". Nhưng chẳng bao lâu, nhận định của Russell đã phải thay đổi. Chỉ sau vài tuần, ông nhận ra Wittgenstein đúng là một thiên tài, mà khả năng suy tư còn vượt xa hơn ông. Ông chấp nhận để cho Wittgenstein phê bình và tìm cách sửa *Các Nguyên Tắc Toán Học* của mình, và ông hi vọng sẽ học được một cái gì của anh thanh niên người Áo kém hơn ông 17 tuổi này. Tên Wittgenstein bắt đầu nổi, thỉnh thoảng anh vắng mặt vì những cuộc chu du xa, nhất là chu du sang Na-uy, nơi anh xây riêng cho mình một mái chòi nhỏ bên bờ vịnh, để cùng với một anh bạn ở Cambridge đưa nhau sang đó thoả mãn cuộc sống đồng tính của mình. Nhưng Wittgenstein không chỉ nhắm tới việc cải tiến các nguyên tắc luận lý của Russell mà thôi. Anh muốn có được một tác phẩm „mang tính cách tối hậu“: *Logisch-philosophische Abhandlung* (Bản về luận lý triết học). Anh vẫn tiếp tục nghiên cứu trong thời gian chiến tranh, và nội dung cuốn sách càng lúc càng rộng: „Vâng, tôi đi từ các nền tảng của Lô-gích để tiến tới tìm hiểu bản chất của thế giới“. Mùa hè 1918, trước khi Thế chiến chấm dứt, anh hoàn thành tác phẩm. Thoạt tiên nội dung được đăng trong một tạp chí vào năm 1921. Năm 1922, xuất hiện bản dịch tiếng Anh với tựa đề được biết tới ngày nay là *Tractatus Logico-Philosophicus*; một cuốn sách mỏng chưa tới 100 trang, mỗi câu mỗi đoạn đều được đánh số, như kiểu đánh số trong sách Kinh Thánh. Tác phẩm gây phản chấn lớn ở Cambridge và trong giới triết học tây phương.

Cái gì đã khiến một anh học trò tồi trở thành một cánh sao băng trong bầu trời Triết học? Và đâu là cái „thiên tài“ được khắp nơi ca tụng của anh? Qua vụ án tai nạn xe hơi ở Paris, ta thấy lịch sử được hình dung bằng một mô hình giả tạo. Giờ đây, Wittgenstein muốn lấy Ngôn ngữ để thể mô hình kia. Wittgenstein đưa Ngôn ngữ vào tâm điểm Triết học. Đây là chuyện lạ, vì xưa nay Ngôn ngữ chỉ là một đứa con ghẻ của Triết học. Dĩ nhiên triết gia nào cũng biết rằng, các tư tưởng và kết luận của họ được diễn tả ra bằng những chữ và câu cú, nhưng đã chẳng có mấy ai nghĩ tới việc các tư tưởng và kết luận của họ đó lại *bị lệ thuộc* bởi phương tiện Ngôn ngữ. Ngay Kant (chúng ta sẽ tìm hiểu thêm ở Phần hai cuốn sách), người đã đưa những luật chơi của kinh nghiệm và tư duy con người vào trọng tâm Triết học của ông, cũng đã chẳng nghĩ tới sự cần thiết và khả năng hạn chế của Ngôn ngữ. Wittgenstein nhận ra Whitehead và Russell cũng rơi vào khiếm khuyết đó. Làm sao giải mã được luận lý (lô-gích) của kinh nghiệm con người và của nhận thức con người về thế giới, nếu như ta không đếm xỉa gì tới cái phương tiện *diễn tả* luận lý đó? Và Wittgenstein kết luận „mọi Triết học đều là sự phê bình Ngôn ngữ“.

Cho tới đây, Wittgenstein có lí. Nhưng mô hình thay thế của anh như thế nào? Wittgenstein liên tưởng tới vụ án tai nạn xe hơi, trong đó thực tại được *biểu diễn* bằng những con người nhựa tí hon và bằng các giao tiếp giữa chúng với nhau. Điều tương tự cũng xảy ra trong một câu chữ: Thực tại được diễn tả qua các từ ngữ và cách xếp câu của chúng. Các danh từ („tên“) tương ứng với các „sự vật“ của thế giới. Và tùy vào kết cấu của câu chữ mà các danh từ kia có được í nghĩa. Nếu các tên và lối kết cấu câu phù hợp với các sự vật và thứ tự của chúng trong thực tế, thì đó là một câu *đúng và thật*. Dĩ nhiên đó là nguyên tắc. Và như vậy, để tấm gương như thế có thể phản chiếu đúng được thực tại, nó phải được loại bỏ đi mọi sai lỗi kết cấu. Áp dụng cho trường hợp Ngôn ngữ, điều này có nghĩa là câu đó phải được cải tiến tới đa trong việc sử dụng hàng ngày. Ta phải bỏ đi mọi thứ câu *vô nghĩa* (sinnlos) và mọi thứ câu *ngớ ngẩn* (unsinnig). Câu vô nghĩa là những câu – để có thể nghiệm được đúng hay sai – không câu gì tới thực tại cả, chẳng hạn: „Màu xanh là màu xanh“. Câu ngớ ngẩn là những câu không thể nào nghiệm được đúng sai, vì chúng chẳng phù hợp gì với thực tại cả, chẳng hạn: „Câu mà tôi đang nói đây là sai“. Wittgenstein rất triệt để trong luận điểm này, đến nỗi chính anh cũng muốn loại ra khỏi ngôn ngữ mọi câu liên quan tới đạo đức, vì theo anh, „xấu“ hay „tốt“ chẳng phản chiếu một sự vật nào có mặt trong thực tế cả. Đối với Wittgenstein, đạo đức chỉ có thể được diễn tả bằng một ngôn ngữ dấu hiệu, bằng một cử chỉ hay một ánh mắt mà thôi. Là vì: „*Cái gì có thể nói ra được, thì nó được phát biểu rõ ràng, còn cái gì không thể nói ra được, thì phải im miệng*“.

Ước mơ của Wittgenstein là làm sao có được một *Ngôn ngữ chính xác*, với ngôn ngữ này ta có thể nắm bắt và mô tả một cách khách quan thực tế của mọi lãnh vực cuộc sống. Thoạt tiên, ước mơ trên đây đã thúc đẩy nhóm lí thuyết gia khoa học và triết gia „Hội Ernst Mach“, năm

1922 hợp thành „Tập hợp Wien“, cùng nhau thực hiện cho bằng được dự án của Wittgenstein. Sau 14 năm miệt mài nỗ lực, Tập hợp Wien đã thất bại hoàn toàn. Mà quả thật may! Chứ nếu không thì hệ quả của nó vô lường: Ta sẽ rơi vào một xã hội chuyên chế với một thứ Ngôn Ngữ Chính Xác đến độ đoán mà mọi người dân bị bó buộc phải sử dụng. Thử tưởng tượng, thầy cô cấm học sinh không được dùng những câu hay từ ngữ hai nghĩa, châm biếm hay ẩn dụ nữa. Mất mát biết chừng nào! Mà giả như cải cách của Wittgenstein có đổi mới Triết học, thì nền Triết học đó sẽ chán ngấy đến thế nào!

Việc thất bại trong nỗ lực kiến tạo một thứ Ngôn Ngữ Chính Xác không do khả năng hạn chế của Tập hợp Wien. Nó có lí do sâu hơn. Là vì một Ngôn Ngữ Chính Xác sẽ trở thành bất nhân: đó là một hiểu lầm sâu xa về cuộc tiến hoá của con người và về vai trò nền tảng của ngôn ngữ. Là vì động cơ phát triển của ngôn ngữ rõ ràng không bắt nguồn từ ước mơ đi tìm Sự thật và sự hiểu biết chính mình. Mà trái lại có lẽ bắt nguồn từ các nhu cầu xã hội muốn tìm tới sự hiểu biết lẫn nhau. Wittgenstein coi Ngôn ngữ thuần túy chỉ là một phương tiện nhận thức. Ông nhìn nó với con mắt của một nhà kĩ thuật hay một kĩ sư và đánh giá công dụng của nó theo cái nhìn lô-gích. Cũng như Whitehead và Russell, Wittgenstein đánh giá quá cao Lô-gích, coi nó là công thức chung cho việc tư duy, mà thật ra nó không phải như vậy. Nó chỉ là *một* trong nhiều phương tiện của tư duy, và nó là *một* yếu tố của ngôn ngữ. Nếu cứ đánh giá mọi chuyện theo quy luật lô-gích, ta sẽ đẩy thế giới sống thực tế vào phi lí!

Để hiểu tại sao những đầu óc thông minh như Russell và Wittgenstein lại muốn giải thích thế giới chỉ theo quy luật lô-gích mà thôi, ta phải đặt mình trong không khí lúc đó ở Cambridge. Một không khí đầy nhiệt tình. Đó là lúc các kĩ thuật gia và các kĩ sư đang thổi sức sống cho nền Triết học đông lạnh từ nhiều chục năm, và sức sống đó đã làm cho không khí Cambridge như mở hội. Hẳn Russell và Wittgenstein đã không hiểu ra là với cách đó, họ sẽ dẫn Triết học tới đỉnh hoàng kim hay có thể lại dẫn nó tới cửa tử. Nhưng họ đã quá phấn chấn với các tư tưởng của mình, đến nỗi tin rằng, họ có thể từ bỏ mọi thứ tạo hương hoa cho cuộc sống. Họ tỏ ra vô cùng kiêu căng trước các khoa học nhân văn khác. Wittgenstein đã đọc Freud, nhưng vì đánh giá học thuật của Freud theo lối hữu dụng lô-gích của mình, nên đã không nhìn ra khía cạnh tích cực nào nơi khoa Phân tâm và Tâm lí. Lúc đó, ông chưa biết tới việc nghiên cứu não; điều này cũng chẳng trách, vì thời đó có mấy triết gia biết tới Cajal hay Sherrington đâu.

Học vấn triết học của Wittgenstein khá khái quát, hoàn toàn khác với Russell chẳng hạn. Vì thế, ông chẳng nghĩ gì tới câu hỏi, con người có đủ khả năng nhận biết thực tại khách quan được không, một câu hỏi đã đẩy động nền Triết học trẻ nhất từ Kant trở đi. Ông cũng đã không bàn đến Tâm lí Nhận thức, một khoa được rất nhiều người đồng thời quan tâm. Và trong tác phẩm *Tractatus* của mình, ông chẳng quan tâm tí gì về nội dung xã hội của Ngôn ngữ và của lời nói. Điều đó cho thấy con người lí tưởng của Wittgenstein chỉ biết sử dụng ngôn ngữ như chú bé Joseph được Oliver Sachs tả trong cuốn *Stumme Stimme* (Giọng câm) của mình: „*Joseph thấy, phân biệt, xếp loại, sử dụng; nó không gặp khó khăn gì trong việc phân loại và tổng quát hoá bằng tri giác (dựa vào cảm nhận), nhưng xem ra không thể tiến xa hơn... Ta có cảm tưởng như nó tiếp nhận mọi thứ theo mặt chữ; và xem ra nó không có khả năng đùa giỡn với hình ảnh, với giả thiết hay với khả thể, hoặc không có khả năng bước vào vương quốc của tưởng tượng hay của ẩn dụ. Như một con thú hay một trẻ nhỏ, nó xem ra chỉ sống trong hiện tại và bị hạn chế trong thế giới kinh nghiệm cụ thể và trực tiếp, tất cả những cái đó hiện ra liên tục trước mắt nó nhờ vào một khả năng í thức, mà một trẻ nhỏ không thể có được*“.

Đỉnh điểm của câu truyện trên: Joseph không phải là một học sinh đang vật vã với thứ Ngôn Ngữ Chính Xác của Wittgenstein, nhưng là một cậu bé bị điếc, đã trải qua mười năm đầu đời không biết tới ngôn ngữ cử chỉ (thứ ngôn ngữ bằng cử chỉ và bộ điệu dành cho người câm điếc). Joseph đã có được kinh nghiệm về một thứ ngôn ngữ trần trụi, không chút nghĩa bóng được tạo ra do quá trình sử dụng. Là vì em chưa bao giờ có kinh nghiệm sử dụng ngôn ngữ, dù với ngôn ngữ phát âm hay ngôn ngữ cử chỉ. Dù vậy, em vẫn hiểu được từ ngữ và đồng thời có được một cảm nhận trực tiếp về văn phạm. Thứ ngôn ngữ mà Joseph hiểu cơ bản mang tính lô-gích thuần túy, chứ không mang tính xã hội.



Thuyết của Noam Chomsky, nhà ngữ học người Hoa-kì, trong thập niên 60' giúp ta hiểu được điều đó. Theo ông, rất có thể con người sinh ra với một khả năng bẩm sinh về ngôn ngữ và văn phạm. Nhờ đó, các trẻ nhỏ học nói ngôn ngữ đầu tiên của chúng gần như tự động. Ngôn ngữ lớn lên nơi chúng cũng giống như sự phát triển của cơ thể chân tay. Nhưng với một điều kiện quan trọng, là các trẻ nhỏ có thể bắt chước được thứ ngôn ngữ mà chúng nghe. Cũng giống như các loài vượn hoang, con người chỉ sử dụng cỡ gần bốn chục phát âm khác nhau, nhưng họ có thể dùng các âm đó để tạo thành những câu phức tạp. Ở các loài vượn, xem ra mỗi âm mang một í nghĩa nhất định. Nơi sự phát triển con người, trái lại, í nghĩa của các âm như „Ba“, „Đô“ dần dần biến mất. Chúng trở thành âm vận. Nghĩa là: con người nối các âm vô nghĩa thành những chữ có nghĩa.

Tại sao tiến trình đó lại xảy ra nơi con người, mà không cả nơi vượn, không rõ! Một trong các nguyên nhân có lẽ là thanh quản của con người càng ngày càng hạ thấp xuống dần theo tiến trình phát triển, nhờ đó khả năng phát âm của họ được mở rộng thêm ra. Nhưng cả điểm này cho đến nay vẫn chưa có được lời giải rõ ràng. Nhưng trái lại, ta biết có một vùng não giúp cấu tạo văn phạm. Vùng Broca (Broca-Areal) là nơi giúp ta sắp xếp một chuỗi âm thanh thành câu có nghĩa. Vùng này nằm chệch phía trên tai trái. Cho tới lúc khoảng ba tuổi, ngôn ngữ nơi trẻ em hầu như chỉ được cấu tạo nơi vùng này. Nếu thuyết bẩm sinh của Chomsky đúng, thì khả năng văn phạm của ngôn ngữ đầu tiên mà trẻ học được hẳn nằm ở Broca-Areal. Còn các thứ ngôn ngữ khác học được sau này đều nhờ vào sự hỗ trợ của các vùng não lân cận. Nhờ vùng Broca mà guồng máy ngôn ngữ có thể hoạt động, nó giúp ta tạo ra âm, phân tích âm, phát âm và tạo ra những từ trừu tượng; còn vùng Vernicke (Vernicke-Areal) trái lại giúp ta hiểu âm thanh và có lẽ giúp cho cả việc bắt chước ngôn ngữ. Các khám phá này trong thế kỉ 19 cho tới nay vẫn đúng, mặc dù diễn tiến hình thành ngôn ngữ càng ngày càng trở nên chi tiết và phức tạp hơn, và dù các nhà não học còn đưa các vùng não khác vào diễn tiến này thêm.

Như vậy, ít nhất con người học được ngôn ngữ đầu tiên của mình qua vô thức, ngôn ngữ này được họ „bắt chước“ về mặt xã hội. Nhiệm vụ quan trọng nhất của nó là giúp con người hiểu nhau. Để hiểu được nhau, con người cần cả văn phạm lẫn nội dung của câu. Chẳng hạn như câu: „Tôi thấy toàn màu đen“. Câu này một mặt cho biết tôi đang đứng trước một bức ảnh màu đen và đang tả màu sắc của ảnh đó; mặt khác, nó cũng có nghĩa là tôi đang bi quan về một chuyện gì đó. Đối với anh triết gia trẻ Wittgenstein, câu như thế quả là một cực hình, nhưng ngôn ngữ vốn đa nghĩa như thế. Cái làm cho tư tưởng về một Ngôn Ngữ Chính Xác thất bại, là nghĩa của một câu chỉ được hình thành từ việc *sử dụng* các từ ngữ.

Thoạt tiên, Wittgenstein chẳng cần biết gì tới những phê bình có thể có đối với *Tractatus* của anh. Anh kiêu hãnh cho hay, tác phẩm đó là phần đóng góp của anh cho cái giá trị tối hậu của vấn đề. Và cũng vì tin đã tìm ra được sự thật rốt ráo, anh nghĩ chẳng cần phải đóng góp gì thêm nữa cho Triết học. Anh đem cái gia tài kếch xù của mình chia cho các bà chị và tặng một số tiền lớn cho các thi sĩ, họa sĩ và kiến trúc sư mầm non. Sau đó bước vào lĩnh vực sự phạm thực hành. Anh triết gia tiếng tăm lừng lẫy bên Anh quốc trở về Áo, vào học trường đào tạo giáo viên, sau đó âm thầm - không ai biết - ra vùng quê làm thầy giáo trường làng trong nhiều năm. Lối dạy học của ông triết gia là một thảm họa. Đa số các em học sinh hình như xem thầy là một ông kẻ. Năm 1926, ông vội vàng bực dọc bỏ dạy, vào phụ làm vườn cho một tu viện mấy tháng. Tiếp đó, ông say sưa nhảy vào một chương trình mới: cùng cộng tác với một kiến trúc sư xây cho bà chị Margarete ở Wien một biệt thự hình khối, ông hoàn toàn lo về phần trang trí nội thất. Căn nhà là trung tâm sinh hoạt của giới học thức ở Wien, „Tập hợp Wien“ cũng thường tụ họp ở đây. Năm 1929 Wittgenstein quay trở lại Cambridge, sau mười lăm năm vắng mặt. Ông nhận văn bằng tiến sĩ mà nhà trường đã dành sẵn từ lâu cho cuốn *Tractatus*, nhưng các công trình từ đây trở đi của ông gần như hoàn toàn ngược lại những suy tư trong tuổi thanh xuân. Ông làm việc và viết miệt mài như một người bị quỷ ám, nhưng chẳng xuất bản gì cả, vì cho rằng vẫn chưa có gì chín chắn. Ông sống nhờ vào các học bổng và vào đồng lương ít ỏi của một phụ giảng bình thường. Cuối cùng vào năm 50 tuổi, ông nhận được chức giáo sư thực thụ. Một học sinh thời đó nhớ lại: Suốt thời gian đó ông thầy là một „nhà ẩn dật, một vị khổ tu, một đạo chủ và một „lãnh tụ“; một nhân

vật tiêu thuyết đã từ giàu sang rơi vào nghèo khó và đã trở thành một huyền thoại của chính mình ngay trong lúc còn sống.

Thuyết coi ngôn ngữ là ảnh chụp thực tại của Wittgenstein không đúng, điều này khiến ông dần dần nản lòng. Giáo sư Piero Saffra, một đồng nghiệp ở Cambridge, đã dẫn ông tới dứt điểm. Khi nghe Wittgenstein nhấn mạnh, Ngôn ngữ là cấu trúc lô-gích của thực tại, Saffra ngồi dùng mấy đầu ngón tay gãi cằm và hỏi: „Thế đâu là hình thái lô-gích của *cử chỉ* này (gãi cằm)?“ Wittgenstein bỏ hẳn thuyết của mình. Tác phẩm cũ *Philosophischen Untersuchungen* (Các nghiên cứu triết học), mà ông khởi đầu viết lại từ năm 1936 sau nhiều lần dang dở, ông đề tặng Saffra. Trong tác phẩm được in năm 1953 này, hai năm sau khi Wittgenstein qua đời, ông không những từ giả thuyết Ngôn ngữ ảnh chụp của mình, mà bỏ luôn cả lập luận: chỉ có thể hiểu được Ngôn ngữ bằng các phương tiện lô-gích mà thôi. Trong đó có một câu đẹp như tranh, câu về sau đã làm phẫn chấn nữ thi sĩ Ingeborg Bachmann: „*Ta có thể nhìn ngôn ngữ của chúng ta như một thành phố cũ: Một mê cung của những con hẻm và những công trường, với những căn nhà cũ và mới được xây thêm ra trong những thời điểm khác nhau; và quang cảnh đó được bao quanh bởi nhiều vùng ngoại ô với những con đường thẳng băng đều đặn và với những căn nhà đơn điệu*“. Wittgenstein nhận ra, „*í nghĩa của một từ là do việc sử dụng từ đó trong ngôn ngữ*“. Ông viết, thay vì khoá chặt các í nghĩa và cách đặt câu vào trong khung lô-gích, các triết gia phải cố gắng làm sao cho người ta hiểu được các quy luật sử dụng ngôn ngữ, hiểu được „*các trò chơi của ngôn ngữ*“. Trong liên quan đó, cuối cùng ông khám phá ra vai trò của Tâm lí học, vốn trước đây bị ông coi thường. Vì các trò chơi ngôn ngữ diễn ra trong một cộng đồng con người, chứ không diễn ra trong một không gian chân không, nên không được giải thích chúng theo lô-gích, nhưng tốt hơn nên theo lối lô-gích - tâm lí. Không nên làm những cuộc thí nghiệm tâm thần, mà nên giải thích các trò chơi ngôn ngữ trong khung cảnh xã hội, và đó chính là lãnh vực thế giới cần tới các nhà tâm lí. Là vì „*cội nguồn chính của việc không hiểu*“ là „*vì chúng ta không nhìn ra được việc sử dụng ngôn ngữ của chúng ta*“. Câu sau đây lại càng hay: „*Đâu là mục tiêu của Bạn trong Triết học? Đó là chỉ cho chú ruồi trong lọ biết lối bay ra*“.

Thế chiến II Wittgenstein cũng tự nguyện đầu quân, như trong Thế chiến I, nhưng lần này ông đứng về phía người Anh. Ông phục vụ trong một bệnh viện, nơi đây, vận dụng kiến thức và kinh nghiệm kĩ thuật lắp ráp máy bay, ông chế ra các máy móc để đo mạch, đo áp huyết, đo nhịp và lượng khí thở. Sau đó trở lại Cambridge dạy thêm bốn năm nữa rồi xin về hưu non lúc 58 tuổi. Những năm cuối, ông sống ở Ái-nhĩ-lan và trong thành phố Oxford. Năm 1951 ông mất vì bệnh ung thư. Người ta nói, lời cuối của ông là một lời chào từ biệt gửi tới bạn hữu: „*Hãy nói với họ, là tôi đã trải qua một cuộc sống tuyệt vời*“.

*Tractatus* của ông là một ngõ cụt. *Philosophischen Untersuchungen* trái lại là một cảm hứng đầy hoa trái cho Triết học và cho cả khoa Ngôn ngữ học được hình thành từ đây. Một môn triết mới hình thành, đó là *Triết học Phân tích*, một luồng triết học có thể nói quan trọng nhất trong hậu bán thế kỉ 20. Các vấn đề của Triết học, như gợi í của Wittgenstein, luôn luôn cũng là những vấn đề tìm hiểu và phân tích những câu nói của ngôn ngữ. Lí do là vì ngôn ngữ luôn ảnh hưởng trên cách thức con người kinh nghiệm thế giới. Theo ông, chẳng có kinh nghiệm cảm giác „*tinh khiết*“ nào mà chẳng bị vẩn đục bởi tư duy (ngôn ngữ). Và cũng chẳng có í nghĩa nào rõ ràng cả, vì ngôn ngữ vốn luôn đa nghĩa. Trong khu rừng già chằng chịt giao thoa ngữ nghĩa đó, Triết học Phân tích phải tìm cho mình lối ra.

Khoa Ngôn ngữ học bước vào tìm hiểu ngữ nghĩa trong từng lời/câu chữ để khám phá „trò chơi ngôn ngữ“. Từ những gợi í của Wittgenstein, John Langshaw Austin người Anh và John Rogers Searle người Hoa-kì trong thập niên 50' và 60' đã đưa ra một thuyết *Nói*. Là vì Austin nhận ra rằng, hễ người nào nói điều gì, thì cũng có nghĩa là người đó „*làm một cái gì*“. Và vấn đề quyết định trong việc hiểu câu văn không phải là tìm xem câu đó đúng hay sai, mà tìm xem đối tượng có *thành công* hay không trong việc hiểu ra í định của người nói. Thuyết Ngôn ngữ phản ánh sự thật giờ đây trở thành thuyết Truyền thông xã hội. Ngôn ngữ loài người là một phương tiện truyền thông tuyệt diệu. Nhưng với Wittgenstein, Triết học phải hiểu rằng, ngôn ngữ không phải là phương tiện duy nhất để tiếp cận sự thật. Chỉ khi ta hiểu được rằng, các phương tiện giữ

trật tự của trí óc, đó là Tư duy và Ngôn ngữ, không „tự chúng“ phản ánh thực tại, mà chỉ là những mô thức để giải thích thế giới theo tiêu chuẩn của những quy luật trò chơi riêng, lúc đó ta mới hiểu và tới gần người khác được hơn. Ai nhìn ra được những sự vật khác nhau, người đó cũng có kinh nghiệm khác. Và ai kinh nghiệm khác, người đó cũng nghĩ khác. Và ai nghĩ khác, người đó cũng sử dụng một ngôn ngữ khác. Con người khác con vật ở chỗ, mỗi người có một lối nghĩ và nói khác nhau. Giới hạn của bộ máy nhận thức giác quan và giới hạn của ngôn ngữ cũng là giới hạn của thế giới chúng ta đang sống. Là vì việc chọn áo ngôn ngữ của tư duy chúng ta bắt nguồn từ tú áo dễ thấy của loài người. Như vậy ngôn ngữ cũng đồng thời có một nhiệm vụ căn bản không được viết ra, là nó có thể „đánh lừa“ ta qua những lời của chúng. Ngôn ngữ được „tạo“ ra, để „thiết kế“ nên thực tại và thế giới theo nhu cầu của loài người. Nếu con rắn cần một ngôn ngữ để định hướng – thật ra rắn không cần, vì nó cũng có thể nổi các cảm nhận giác quan mà không cần tới ngôn ngữ – thì đó sẽ là một „ngôn ngữ của rắn“; ngôn ngữ này không thể nào thích hợp được cho loài người, cũng như ngược lại, rắn không thể nào sử dụng được „ngôn ngữ của người“. Sau này, có lần Wittgenstein nói một câu rất thông minh: „*Nếu sư tử nói được, thì ta cũng chẳng hiểu được chúng!*“

Cuộc du hành triết lý - tâm lý - sinh học tìm hiểu khả năng và giới hạn của nhận thức tới đây tạm kết thúc. Chúng ta đã biết đôi chút về bộ não, về gốc gác và nhiệm vụ của nó. Chúng ta đã nhìn ra những khả năng và giới hạn của nó. Chúng ta biết được sự tương tác trên nhau trong não giữa các cảm giác và lý trí, và qua đó cũng biết sơ rằng, cảm giác cái Tôi và sự nhận thức về chính mình ấn dấu trên nhau như thế nào. Chúng ta đã rõ về sự nhào trộn giữa Í thức và Vô thức, và cũng hiểu rằng, mình còn biết rất ít về diễn trình ghi nhận và bỏ quên các ký ức của não. Chúng ta đã biết, não là một cơ quan tự hiểu biết vô cùng phức tạp và tỉ mỉ, nhưng nó không được tạo ra cho mục đích nhận diện thế giới khách quan. Chúng ta đã thấy, ngôn ngữ của chúng ta thích hợp cho việc gì và đâu là những khó khăn của nó trong việc diễn tả „tính khách quan“. Vì thế, việc suy nghĩ về chính mình và về thế giới cũng không khác chi việc dùng xe hơi bơi qua con sông hay dùng xe ba bánh để vượt sa mạc. Công việc đòi hỏi nhiều nỗ lực khó khăn. Dù sao thì giờ đây chúng ta cũng đã biết được một vài phần quan trọng của bộ máy con người, để chúng ta có thể hiểu được những hành động cũng như những cái bỏ qua của chúng ta. Cuộc hành trình đi vào trong chính con người chúng ta sẽ đưa ta tới một chiều kích khác: tới câu hỏi, ta *đánh giá hành vi* của ta như thế nào. Cho tới đây, nghiên cứu não đã có nhiều đóng góp cần thiết. Nhưng từ đây trở đi, nó sẽ phải lùi lại phía sau, dĩ nhiên nó sẽ không biến đi hoàn toàn, để Triết học lên tiếng. Thỉnh thoảng chúng ta sẽ còn cần tới những lời khuyên của nghiên cứu não, cả trong câu hỏi về Thiện, Ác. Dù Sinh học có thể cắt nghĩa cho ta nhiều điều về Thiện Ác, vấn đề Đạo đức trước sau vẫn luôn là một câu hỏi của Triết học và có lẽ cả của Tâm lý học: Các quy chuẩn xét đoán đúng hay sai đến từ đâu? Chúng ta đánh giá thái độ và hành động của ta dựa theo tiêu chuẩn nào? Và tại sao chúng ta lại hành động như vậy?

## ***Phần Hai***

### **Tôi nên làm gì?**

Paris

***Cái làm của Rousseau***

**Tha nhân có cần cho chúng ta không?**

Trong một đài phát thanh mà tôi thỉnh thoảng cộng tác có một bà già giữ cửa với vẻ mặt hốc hác. Bà nổi tiếng về thái độ bất thân thiện của mình. Hẳn bà là một người rất cô đơn. Thay vì tỏ ra vui vẻ và dễ tính, bà làm cho mọi người khó chịu vì cái bướng bỉnh của bà. Nhưng mỗi khi thấy thằng con trai Oskar của tôi, bà như đổi tính hoàn toàn. Mắt bà long lanh, khuôn mặt rạng rỡ, ôm lấy Oskar hôn lấy hôn để. Xem ra không có gì có thể cản được niềm vui của bà khi nhìn thấy thằng bé. Khi chúng tôi từ già ra về, hạnh phúc vẫn còn tràn ngập con người bà.

Tôi không biết một chút gì về cuộc sống riêng tư của bà. Nhưng chắc chắn bà không có nhiều bạn bè. Hẳn bà phải cô đơn lắm, dù có công ăn việc làm. Người ta có thể đánh giá là tình cảnh sống của bà hẳn nặng nề lắm, chẳng có gì vui. Nhưng tôi liên tưởng ngay tới một người, người duy nhất có một đánh giá hoàn toàn ngược lại, đó là triết gia Jean Jacques Rousseau.

Rousseau là một đầu óc ngược đời hiếm có. Cậu sinh năm 1712 ở Genève (Thụy-sĩ), lúc nhỏ học nghề với một người thợ chạm khắc. Nhưng chẳng được bao lâu, cậu bỏ học đi lang thang. Cậu nhất mực muốn thành nhạc sĩ, nhưng ngặt chẳng biết chơi một nhạc cụ nào hết. Xuất phát từ những giấc mơ, cậu tạo ra một hệ thống nốt nhạc mới, mà rồi chẳng ai quan tâm gì tới cả. Đành bỏ, lang thang rày đây mai đó, sống đa phần nhờ sự giúp đỡ của các phụ nữ. Là vì tuy dở hơi, nhưng cậu có một bộ mã với những lọn tóc đen và đôi mắt to màu xám trông rất bắt. Rousseau chẳng bao giờ ở một chỗ. Tại Paris, anh làm quen với những đầu óc khai sáng thời đó, nhưng cũng chẳng mặn mà gì với họ.

Vào một ngày tháng 10 năm 1749, lúc đó anh 37 tuổi, cuộc đời anh bỗng đổi hẳn, về sau anh kể lại, đó là ngày (giác) ngộ thật sự của mình. Biên cố „Illumination“ (ngộ) xảy ra trên một con đường làng. Hôm đó nhà phê bình âm nhạc lông bông đang đi từ Paris về lâu đài Vincennes nằm phía đông nam Paris. Trong những năm này, toà lâu đài biến thành nhà tù, giam giữ một số người rất nổi tiếng, chẳng hạn như bá tước Mirabeau, hầu tước de Sade và nhà khai sáng Diderot. Rousseau muốn tới thăm Diderot, vì anh có viết những bài ngắn cho cuốn từ điển bách khoa *Encyclopédie* của Diderot. Trên đường tới Vincennes, không biết ở quãng nào, anh vớ được một số báo *Mercure de France*, tờ báo có nhiều ảnh hưởng ở Paris lúc đó. Tờ báo có đăng một câu hỏi có thưởng do Académie Dijon đặt ra: „*Phải chăng việc tái tạo các khoa học và nghệ thuật sẽ giúp thanh tẩy các phong tục tập quán?*“ Về sau, Rousseau tả lại phản ứng của mình trong một lá thư với giọng điệu sôi nổi và đầy vẻ truyền giáo. Rousseau chẳng phải là loại người khiêm tốn và dè dặt:

„*Câu hỏi của Académie Dijon hiện ra trước mắt tôi, nó là cơ hội cho cuốn sách đầu tiên của tôi ra đời. Nó khơi lên trong tôi một chuyển động giống như một soi sáng đột ngột. Đùng một cái trí óc tôi sáng lên như được chiếu tỏa bởi hàng ngàn tia sáng; tôi bị tràn ngập bởi không biết bao nhiêu những tư tưởng đầy sức sống, mạnh mẽ và choáng ngợp khiến tôi rơi vào một trạng thái rối loạn không thể tả. Đầu tôi lâng lâng như đang say. Trống ngực đập đến nghẹt thở; tôi không còn thở được nữa và nằm vật ra dưới một gốc cây bên đường. Suốt nửa tiếng đồng hồ tôi ở trong trạng thái ngây ngất, khi đứng được dậy thì áo vét đã ướt đầm nước mắt. Trời ơi, giả như hôm đó tôi đã có thể viết ra được một phần tư những gì đã đến với tôi dưới gốc cây, thì tôi đã có thể trình bày những mâu thuẫn của trật tự xã hội cách rõ ràng cụ thể biết chừng nào, thì*

*tôi đã có thể chứng minh việc con người mang bản chất tốt, nhưng chỉ vì ảnh hưởng xã hội mà nó đã trở nên xấu cách rõ ràng chắc chắn biết chừng nào. Trong tác phẩm chính của tôi, tôi chỉ ghi lại được đây đó một vài chân lí lớn đã đến với tôi trong vòng một khắc đồng hồ dưới gốc cây hôm đó, nhưng những tư tưởng ghi lại này không còn uy lực như khi chúng đang tới. Bằng cách đó, tôi gần như cứ chẳng đã và bất ngờ trở thành văn sĩ”.*

Biến cố ngộ của Rousseau đã là một điều nổi tiếng. Câu trả lời bất ngờ của anh cho Viện Dijon lại càng nổi tiếng hơn, nội dung trả lời này chắc chắn ngược lại sự chờ đợi của người đặt ra câu hỏi. Câu trả lời của anh phù hợp hoàn toàn với tâm tính thích tranh cãi của anh. Anh trả lời ‘không’ cho câu hỏi đưa ra với lập luận rằng, văn hoá và xã hội không làm con người tốt hơn, trái lại làm nó ra xấu hơn. *„Chẳng cần mình chứng, cứ nhìn qua kinh nghiệm đau buồn hàng ngày cũng đủ biết là con người xấu; nhưng tôi tin mình chứng minh được bản chất con người là tốt. Người ta có thể ca ngợi xã hội loài người chừng nào người ta muốn, nhưng cũng không vì thế mà chối cãi được rằng, xã hội đó nhất thiết đưa con người đến chỗ ghét bỏ nhau, một khi có sự va chạm quyền lợi của họ”.*

Tập sách của Rousseau về ảnh hưởng xấu của văn minh trên con người đã gây chấn động lớn. Anh thắng giải. Một sớm một chiều, Rousseau trở thành ngôi sao chói lọi. Cái gì làm cho anh nổi tiếng? Theo anh, „bản chất“ con người là hiền lành, hoà thuận và tốt. Nhưng nhìn đâu người ta cũng thấy lừa đảo, chém giết và chết chóc. Như vậy câu hỏi đặt ra: Cái xấu do đâu mà đến? Câu trả lời của Rousseau thật khiêu khích. Anh coi con người, tự bản chất, không phải là loài sống kết đoàn tập thể. Cũng như các loài thú khác, trong khung cảnh sống hợp với thiên nhiên, con người cũng không muốn tranh cãi nhau. Họ thích tránh đụng độ, và bên cạnh bản năng sinh tồn, họ có một tình cảm mạnh duy nhất khác, đó là lòng thương xót tha nhân. Nhưng tiếc rằng con người không thể chỉ sống hiền lành và hoà thuận. Các ngoại cảnh, chẳng hạn như các thiên tai, buộc họ phải sống chung với nhau. Nhưng sống chung khiến con người đâm ra cạnh tranh nhau. Họ trở thành nghi kỵ và ganh ghét lẫn nhau. Khi phải so đo với nhau, lòng yêu chính mình chuyển thành lòng ích kỉ quá độ. Và các trực giác tự nhiên như „lòng yêu điều thiện“ bị vô hiệu.

Cuốn sách gây phẫn nộ. Đa số các nhà khai sáng đều chia sẻ sự phê bình của Rousseau về xã hội phong kiến thời đó ở tây phương. Giữa thế kỉ 18, trong khi tầng lớp quý tộc sống trong ăn chơi thừa thãi, những người nông dân phải sống trong đói rét thiếu thốn. Nhưng chẳng có mấy ai đồng ý với luận điểm cho rằng, văn hoá và xã hội đã làm cho con người trở nên xấu. Các nhà văn của thời Khai sáng thích nghệ thuật và lễ hội, và họ ca ngợi và yểm trợ sự tiến bộ của các khoa học. Chính khoa học sẽ là phương tiện giúp tầng lớp trung lưu thành thị giải phóng khỏi sự cai trị của quý tộc. Thay vì chống lại lối sống phong kiến đẩy đẩy quanh mình, các nhà khai sáng mơ về một xã hội tri thức sẵn sàng cho những cuộc trao đổi luận bàn.

Rousseau mạnh mẽ và giận dữ biện minh cho mình. Ông là một nhà văn nhiều năng khiếu, và nhiều cuốn sách của ông đã trở thành vô cùng nổi tiếng. Ông là triết gia được đề cập tới nhiều nhất trong tầng lớp học thức ở Âu châu thời đó. Dĩ nhiên ông không thể tránh khỏi những phê bình. Tình hình càng lúc càng trở nên khó khăn, khiến ông phải di chuyển khắp nơi trong Âu châu, nhưng vừa đến đâu là tạo ngay ra những cuộc cãi vã ở đó. Và ông cũng chẳng phải là một người cha gia đình gương mẫu. Các con ông lần lượt được đưa vào viện mồ côi và có lẽ đều đã chết ở đó. Trong những năm cuối đời, Rousseau trở nên ngược đời đến nỗi muốn lấy ngay chính cuộc sống của mình để chứng minh thuyết của mình. Ông giam mình cô độc trong lâu đài Ermenonville gần Paris chỉ để gom góp và xác định các loài thảo mộc.

Phải chăng tất cả những điều khẳng định khi còn sinh thời của ông đều đúng? Con người tự bản chất là tốt? Và con người có thể sống hạnh phúc mà chẳng cần tới tha nhân nào cả? Con người sống một mình có hạnh phúc hơn, hay họ có được hạnh phúc hơn nếu sống chung với người khác, câu hỏi này thực ra không phải là một câu hỏi triết học. Câu hỏi này thuộc Tâm lí học. Và từ lâu nó đã chẳng được quan tâm nghiên cứu. Chỉ vào thập niên 1970’ mới có một môn học mới ra đời, đó là môn „Nghiên cứu về cô đơn“. Người lập ra nó là giáo sư Robert Weiss, thuộc đại học Massachusetts ở Boston. Ông cho rằng, cô đơn là một trong những vấn nạn lớn

nhất của xã hội, đặc biệt trong những thành phố lớn. Phải chăng những người không phải đụng chạm với tha nhân là những kẻ hạnh phúc?

Weiss tin chắc không phải như thế, và ông khẳng định, Rousseau đã hoàn toàn làm. Những người cô đơn đau khổ, vì họ chẳng được ai hoặc được quá ít người quan tâm tới mình. Cái đau khổ nhất nơi họ, là vì họ chẳng được ai thương cảm. Sự kiện này trước đây người ta đã biết và ai ai trong chúng ta cũng đều nghĩ như thế. Nhưng Weiss còn đưa ra một nhận xét còn gay gắt hơn nhiều: Bực tức hụt hẫng vì thiếu thương cảm của người khác trao cho mình là một; mà đau khổ *vì mình không thể thương cảm được người khác* lại là mười. Không được người khác yêu mến đã là khốn rồi, nhưng không có ai để cho mình yêu mến lại càng khốn nạn hơn! Giáo sư Weiss giải thích điều đó qua sự kiện nhiều ông bà già cô đơn cứ kè kè bên mình một con chó hay con mèo, và coi chúng như là đối tượng yêu thương thay thế cho người yêu của họ.

Và chính điểm này khiến tôi nhớ lại bà già giữ cửa của chúng tôi. Bà hạnh phúc với đứa con của tôi, dù nó chẳng quan tâm gì tới bà hay chẳng yêu bà gì cả. Xem ra bà chỉ cần có thể vồn vã với nó, sờ được nó và vuốt ve nó với những lời khen là đủ. Yêu một người khác, hay để tâm tới một người khác, cũng là một cách gián tiếp tự làm cho mình một điều gì đó tốt đẹp. Thuyết hạnh phúc trong cô độc một mình của Rousseau như vậy là sai từ căn bản.

Con người, như tất cả mọi loài có vú khác không trừ ai, tự bản chất mang tính xã hội. Trong hơn 200 loài khỉ, chẳng có loài nào sống hoàn toàn một mình. Dĩ nhiên có người này nhiều xã hội tính hơn người khác, nhưng ai hoàn toàn sống biệt lập, kẻ đó rõ ràng mang tâm lí bệnh hoạn. Có thể là vì người đó bị hụt hẫng và thất vọng. Vì thế người đó không còn hành xử như người „bình thường“ nữa. Những người bình thường đi tới với người khác, vì họ thích người khác (có khi thích nhiều có khi thích ít). Họ làm như vậy, vì cái sở thích người khác đó làm cho chính họ vui. Là vì một cuộc sống chỉ biết tù túng trong bốn vách tường, tất nhiên sẽ dẫn tới thui chột nhân cách. Nhiều người cô độc có một cái gì đó như bệnh sợ chỗ (ngồi) trong cuộc sống của họ. Họ co rút vào một thế giới rất hẹp, trở nên cứng đờ bất động và không còn phản ứng thích hợp được với các ảnh hưởng từ bên ngoài. Vì thiếu khả năng so sánh với những cảm nhận của kẻ khác, nên họ có nhiều xét đoán sai về người khác và về chính họ.

Sẵn sàng trao đổi với kẻ khác và lo lắng cho kẻ khác là lối thoát ra khỏi sự tự giới hạn của mình. Làm một cái gì cho tha nhân là điều quan trọng cho tâm linh mình. Chẳng hạn ai đi tìm một món quà đẹp và thấy ra được niềm vui của người nhận quà, người đó đồng thời cũng đang tặng quà cho chính mình. Niềm vui trao tặng cũng như niềm vui làm điều tốt là một cái gì rất cũ. Nó bắt nguồn ngay từ cội rễ loài người. Nhưng do đâu mà có sự thích thú sống với người khác, từ đâu nảy sinh lòng sẵn sàng giúp đỡ tha nhân và niềm vui làm điều thiện? Có phải điều này cũng có nghĩa là con người tính bản thiện, như Rousseau nói? Phải chăng Rousseau có lí, ít nhất là ở điểm này?

- *Cây kiểem của người giết rồng.* Tại sao chúng ta giúp đỡ kẻ khác?

Madison

## ***Cây kiếm của người giết rồng.***

### **Tại sao chúng ta giúp đỡ kẻ khác?**

Cảnh tượng quá khó hiểu. Khi ba tay kia xuất hiện và tấn công Phao (Fawn), những đứa trẻ chung quanh dờ ra đứng nhìn. Tất cả khiếp sợ, bất động đứng yên. Ba tên đánh đập và cắn Phao. Phao là một cô bé yếu đuối, và ba tay kia có thân hình lớn trội hơn Phao nhiều. Nhưng đã không một ai nhảy vào can thiệp. Cuộc tấn công bất cân bằng và dữ dội. Thỉnh thoảng ba tay tấn công hằm hằm nhìn về mẹ và chị của Phao. Còn Phao hoàn toàn rơi vào hoảng loạn vì sợ. Sau một lúc, hết còn thích đâm đá nữa, bọn kia rút êm. Chúng để Phao nằm dài trên đất. Em nằm đó, la hét một hồi lâu, rồi bất thần bật dậy bỏ chạy. Về sau người ta thấy em xuất hiện co ro ngồi đó, đáng thần thờ thẩn hại. Người chị bước lại gần bên, choàng tay lên vai em. Thấy Phao bất động chẳng phản ứng gì, chị kéo kéo giắt giắt nhẹ nhàng như muốn đánh thức em, rồi lại ôm lấy em. Cuối cùng hai chị em ôm nhau vuốt ve.

Cảnh tượng thê lương đó là chuyện có thật. Nó xảy ra trong những năm 80' tại Madison, bang Wisconsin, nhưng cảnh sát đã không tới để lập biên bản, và báo chí cũng chẳng đăng tải một lời. Chỉ có một người Hoà-lan, ông Frans de Waal, là người chứng kiến, và về sau ông đã thuật lại câu chuyện. De Waal là một nhà nghiên cứu động vật. Cuộc tấn công Phao xảy ra trong „Trung tâm nghiên cứu quốc gia về các loài động vật có vú tại Wisconsin“, và Phao, gia đình em và mấy tay hung hãn kia tất cả đều thuộc giống họ nhà khỉ mũi dẹt (Rhesusaffe).

Từ 30 năm nay de Waal nghiên cứu về khỉ. Thoạt tiên anh theo dõi các chú vượn trong sở thú tỉnh Arnheim và khám phá ra chúng có những động thái lạ. Vượn là loài có rất nhiều tính xã hội. Chúng sống bầy đàn. Điều này ngày nay đứa trẻ nào cũng biết, nhưng vào thời de Waal bắt đầu nghiên cứu thì chưa mấy ai biết được sự kiện đó. Anh nhận thấy loài vượn biết đánh lừa, dối gạt và lừa đảo nhau. Nhưng chúng cũng tỏ ra dễ thương, quấn quýt nhau và có những tương giao xã hội phức tạp với nhau. Cuốn sách anh viết về các cô chú vượn ở Arnheim mang tựa đề *Wilde Diplomate* (Các nhà ngoại giao hoang dã).

Nhưng không những chỉ con nhà vượn, mà các loài khỉ khác cũng có những cảm giác như lòng thương cảm (Mitleid) hoặc sự quyến luyến (Zuneigung). Cô chị của Phao ôm ấp và vuốt ve em mình. Rõ ràng cô cảm được sự đau khổ của em và muốn làm cái gì đó để an ủi em. Về mặt sinh học di truyền, tuy vượn khác người vào khoảng 3%, nhưng chúng cũng có một cái gì đó như khả năng cảm thông và như một thứ khả năng „đạo đức“. Nhưng những tình cảm này xuất phát từ đâu và tại sao có chúng?

Câu hỏi thoạt tiên xem ra khó nuốt. Giữa thế kỷ 19, Charles Darwin chứng minh rằng, giữa người và khỉ có họ gần gũi với nhau, và như vậy người cũng là một con vật. Khám phá này giúp ta hiểu ra dễ dàng cội nguồn „sự dữ“ nơi con người: nó là gia sản từ thú vật! Darwin giải thích tiến trình tiến hoá bằng những khái niệm như „cuộc chiến đấu để sinh tồn“, „sự sinh tồn của những loài có khả năng thích ứng nhất“. Darwin không phải là tác giả của những khái niệm đó, nhưng ông là người đầu tiên đã dùng chúng để mô tả sự ganh đua với nhau và chống lại nhau của mọi loài sinh vật, từ cộng cỏ tới các con kiến đến loài người. Nhìn một cách đơn giản, điều đó có nghĩa: Hàng tỉ tỉ cơ thể sinh vật râm ran trong thế giới đang mang trong mình một nhiệm vụ duy nhất: làm sao để khẳng định chỉ có chất liệu di truyền của mình là nhất, là đáng sống, còn các chất liệu khác không đáng sống, nếu cần phải bị loại bỏ. Và mỗi con người, như quý vị và tôi đây, đều cũng đang ở trong trò chơi xấu và vô đạo đức nhằm triệt bỏ nhau đó.

Nhưng Darwin là người rất cẩn trọng. Chính ông, ông coi khám phá của mình chẳng có gì đáng sợ lắm. Ít nhất, ông đã không muốn đưa cái nhìn cạnh tranh sinh tồn kia vào Sinh vật học để áp dụng cho loài người. Những người khác đã vận dụng quan điểm của ông để đưa ra những lập luận đáng sợ: cả con người cũng mạnh sống yếu chết, và vì thế có quyền giết chết những người yếu kém hay tật nguyền. Quan điểm của Darwin coi con người cũng là một con vật đã gây nên

phản ứng rầm rộ nơi các triết gia. Đây là bản chất thật của con người? Rousseau nói tới „bản chất“, bản chất này theo ông hiểu là một tình trạng lí tưởng của hạnh phúc không bị vẩn đục. Nhưng đúng thật bản chất là tốt? Phải chăng nó cũng man rợ, thô bạo và độc ác?

Giảng đường Oxford chật ních, khi Thomas Henry Huxley, một bạn thân của Darwin, đang đàn thuyết trình vào năm 1893. Đề tài của nhà nghiên cứu thiên nhiên nổi danh hôm đó là „Tiến hoá và Đạo đức“. Huxley tuyên bố: Thiên nhiên chẳng tốt, trái lại nó bất nhẫn độc ác và hoàn toàn đứng dưng trước con người. Con người dứt khoát là một con vật, và sự hiện diện của con vật này hoàn toàn do ngẫu nhiên. Loài người xuất hiện không phải do một Lí trí khôn ngoan hay từ một „dự án xuất chúng“ nào cả, mà do tiến hoá từ một chuỗi loài vật giống như khỉ. Và nếu chỉ từ hỗn loạn và không do từ một chương trình nào cả, thì theo Huxley, thiên nhiên làm sao có đặc tính hướng thiện hay hướng về lẽ phải được.

Theo Huxley, „tình yêu hướng thiện“ của Rousseau như vậy hoàn toàn vô nghĩa. Thú vật và loài người không mang bản chất tốt, nhưng chúng tự bẩm sinh hoàn toàn vô đạo đức. Nhưng cả Huxley cũng không thể chối cãi được rằng, con người có khả năng hành xử đạo đức. Trên nước Anh, nơi ông sống, có luật lệ, nhà nước được ấn định đầu vào đó, trộm cắp giết người đều bị cấm, và người dân có thể an tâm ra đường mà chẳng bao giờ sợ nguy hiểm tới tính mạng.

Nhưng trật tự đó từ đâu tới? Huxley trả lời: văn minh và văn hoá đã bắt các con thú người sống chung với nhau. Luận điểm này đúng là ngược lại quan điểm của Rousseau. Theo Rousseau, con người tốt, văn minh xấu. Với Huxley, con người xấu, được văn minh đưa vào đường ngay nẻo chính. Với một ngôn từ hoa mỹ, Huxley cho hay, đạo đức không phải là đặc tính của con người, nhưng đó là „thanh kiếm sắc có nhiệm vụ chặt gốc thú vật khỏi con rồng“.

Ai khẳng định, như Rousseau, con người mang bản chất tốt, kẻ đó phải chứng minh đâu là cội nguồn phát xuất của sự dữ nơi con người. Trường hợp Huxley thì hoàn toàn ngược lại. Nếu con người có bản chất xấu, thì sự thiện đến từ đâu, „thanh kiếm sắc chặt gốc thú vật khỏi rồng“ đến từ đâu? Vì Huxley không phải là người có tôn giáo, nên cái gốc đó hẳn không phải là Thượng đế hay Thiên Chúa. Thế thì nó đến từ đâu? Tại sao đàn mãnh thú người đó lại có thể sống thành xã hội tương đối hài hoà bên nhau? Đạo đức đến từ đâu – nếu như nó không phù hợp với bản chất con người? Nói tóm lại: Tại sao con người *có khả năng đạo đức*?

Như vậy, câu hỏi sẽ là, phải chăng con người mang sẵn trong mình một tiềm năng nào đó khiến họ cư xử tốt với nhau? Nếu Darwin và Huxley biết nhiều về khỉ và vượn người như Frans de Waal, thì hẳn họ đã có được những lời giải thích đơn giản hơn và có lẽ đã tránh được một số hiểu lầm đáng sợ. De Waal cho hay, đạo đức và tiến hoá chẳng có gì mâu thuẫn nhau cả. Điều mà một số người coi là một lỗi lầm ngớ ngẩn của mẹ thiên nhiên: chỉ có mạnh được yếu thua, thật ra đó là một khả năng tinh tế về mặt sinh lí. Qua 30 năm quan sát hành vi của khỉ, de Waal khẳng định, „tính thiện“ và sự sẵn sàng giúp nhau là những hành vi có thể mang lại lợi thế lớn cho từng con khỉ và cho cả nhóm. Những con khỉ trong đàn càng giúp nhau và lo cho nhau, thì cuộc sống cả bầy đàn càng trở nên tốt hơn. Khỉ có nhiều cách giúp nhau. Chỉ riêng bốn loại vượn người lớn như Orang-Utan, Bonobo, đười ươi (Gorilla) và khỉ đột (Schimpanse) đã hành xử rất khác nhau rồi. Ở khỉ đột, tình dục gần như luôn là một hành vi quyền lực, thống trị và đàn áp. Còn Bonobo thì coi tình dục như là phương giải toả căng thẳng cấp thời; Bonobo hành lạc gần như suốt ngày, và chúng thích nhất là thể nằm mặt đối mặt, mà người phương tây gọi là „thế của nhà truyền giáo“ (như vậy phải gọi là „thế Bonobo“ mới đúng, vì Bonobo đã biết kiểu này trước các nhà truyền giáo xa).

„Đấu tranh sinh tồn“ không diễn ra nơi các con thú bị nhốt riêng – đây là một lầm lẫn của Darwin và Huxley. Con người không phải là những kẻ chiến đấu cô độc (nếu có, thì chỉ là những trường hợp ngoại lệ). Đa số chúng ta đồng thời là thành phần của một gia đình và sinh hoạt trong một nhóm xã hội lớn hơn. Ở đây, không những chỉ có tranh giành o ép nhau, mà còn có những tương trợ lẫn nhau. Khả năng nghĩ tới quyền lợi kẻ khác và hành động cho quyền lợi của họ ta gọi là lòng *Vị tha* (Altruismus). Cả khỉ cũng có hành vi vị tha. Hành vi này có nhiều mặt. De Waal phân biệt hai loại: *Vị tha hướng tới sở hữu toàn diện* (Gesamteignung abzielender Altruismus) và *Vị tha hỗ tương* (wechselseitiger Altruismus). Bản năng tình mẹ đối với con là



một hình thái của Vị tha hướng tới sở hữu toàn diện. Chính Vị tha hỗ tương rất có thể đúng là cội nguồn đạo đức nơi con người. Một con vượn người giúp một con khác, là để sau này mình có thể được giúp lại. Nó không làm những chuyện nhảm nhí, là để các con khác không nhảm nhí lại với nó. „Điều gì bạn không muốn kẻ khác làm cho mình thì cũng đừng làm cho kẻ khác“ – quy tắc quan trọng này rõ ràng cũng được áp dụng nơi vượn người.

Chúng ta thừa hưởng nơi tổ tiên vượn người không chỉ những yếu đuối, thói hiếu chiến, lừa đảo và vị kỉ, mà còn cả những đặc tính „cao thượng“ nữa. Những đặc tính này cũng là một phần cội nguồn sinh lí của chúng ta. Ngay Rousseau cũng đã suy diễn rằng, khả năng hướng thiện phải là một bản năng xa xưa từ thế giới tiền sử. Chẳng có gì khác ngoài tính vị kỉ hoang dại của chúng ta đã khiến chúng ta phải sống tốt phù hợp với bản năng. Với Rousseau, tính thiện là lối hành xử tự nhiên duy nhất của con người. De Waal trái lại coi mỗi thiện cảm, sự lưu tâm và chăm sóc là những bản năng đặc trưng của khỉ, bên cạnh những bản năng khác. Có những bản năng đó, nhưng chúng không đứng trơ trọi một mình, mà luôn hiện diện song hành ganh đua với những gây hấn, với tính ngờ vực và ích kỉ. Như vậy người và khỉ chẳng „tốt“ mà cũng chẳng „xấu“. Cả hai mặt đều có nơi chúng, và cả hai đều là bản chất tự nhiên như nhau. Như vậy câu trả lời là: cả xấu lẫn tốt. Nhưng nếu khả năng hướng thiện là một bản năng như những bản năng khác, thì ai hay cái gì sẽ đưa nó vào sử dụng? Cái gì làm cho nó trở thành một nguyên tắc bó buộc trong xã hội con người?

- *Luật trong tôi.* Tại sao tôi cần phải tốt?

## Königsberg

### ***Luật trong tôi*** **Tại sao tôi cần phải tốt?**

Năm 1730. Trước cửa thành Königsberg, một thành phố nhỏ mở ra với thế giới, bên bờ Biển Đông, một bà mẹ dẫn đứa con 6 tuổi đi dạo khi chiều trời sập tối. Bà mẹ âu yếm gãi thích cho con những gì bà biết về thiên nhiên, cây cỏ, các loại đá và thú vật. Đèn đường phố mờ tối. Rồi bà mẹ ngược lên trời, chỉ cho con bầu trời mênh mông đầy sao. Cả hai mơ màng nhìn lên cảnh vũ trụ vô biên. Về sau, cậu bé viết lại: „*Có hai điều làm cho nội tâm tôi cảm kích, mà càng suy nghĩ tới chúng bao nhiêu, tôi lại càng thêm thán phục lạ lùng bấy nhiêu: đó là bầu trời đầy sao và luật đạo đức trong tôi. Tôi thấy chúng trước mắt và nói chúng trực tiếp vào ý thức hiện hữu của tôi*“. Và đúng vậy, về sau cậu đã đóng góp nhiều cho hai lãnh vực đó: Thiên văn và Đạo đức học.

Tên của cậu là Immanuel Kant, và thời gian hạnh phúc trong sự chăm sóc của người mẹ có học và đạo đức chấm dứt khi cậu được 13 tuổi. Mẹ mất, cậu bé với đôi mắt xanh nước biển thương tiếc mẹ thật lâu. Cha cậu, một người thợ cả về nghề làm đồ da thú, đã cố gắng hết mình để tiếp tục nâng đỡ đứa con nhạy cảm. Ông gởi cậu vào trường trung học Friedrichskollegium, trường khá nhất thời đó trong tỉnh. Trong thời gian trung học cũng như ở đại học Königsberg sau này, cậu thiếu niên với lồng ngực lép đã chứng tỏ là một học trò nhiều năng khiếu. Immanuel thích nhất „đài thiên văn“ trên mái nhà trường. Ban đêm, cậu thường ở lại khá lâu trên đó để quan sát. 16 tuổi cậu thi đậu vào đại học. Dù được khuyên học Thần học, cậu say mê các môn Toán, Triết và Vật lý. Thời gian giải trí, cậu nổi tiếng là một tay đánh bài và nấu bếp giỏi. Cậu cũng là một tay chơi Billard tuyệt chiêu. Người ta cũng hay mời cậu thuyết trình trong các dịp hội hè ở Königsberg, dù cậu vốn ăn nói nhẹ nhàng và hơi ấp úng. Nhưng cái mê say lớn của cậu vẫn luôn là vũ trụ và các vì sao. Giáo sư môn Luận lý và Siêu hình, Martin Knutzen, đã cố gắng hết mình giúp cậu trong sở thích đó. Kant như bị thôi miên bởi cái kính viễn vọng tư nhân mà chính nhà vật lý Isaac Newton đã dùng. Anh đọc các tác phẩm cơ bản của Newton nói về sự hình thành vũ trụ, thả hồn vào trong các con số, các bảng số và trong các con tính, và rồi từ đó xây dựng nên một mô hình riêng về thế giới vật lý. Cuốn sách mỏng anh viết về đề tài này chứa đựng một hoài bão lớn với một đầu đề thật kêu: *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (Lịch sử thiên nhiên tổng quát và Thuyết về bầu trời). Chẳng cần gì tới những con tính toán học, song chỉ nhờ vào những hệ luận của riêng mình, anh cố gắng đưa ra một mô hình về thế giới. Một dự án kì lạ và đầy tham vọng. Dù các nhà khoa học thiên nhiên không để ý gì tới cuốn sách, Kant vẫn đánh giá phương pháp của mình là một thành công. Anh sẽ áp dụng nó cho mọi lãnh vực nghiên cứu về sau. Anh tin chắc nhiều nhận định của mình là đúng, và điều này cũng đã được chứng thực sau khi anh mất. Kant đoán rằng, hệ thống mặt trời ngày nay được hình thành do một quá trình lực hút và đẩy của các yếu tố - đây là nỗ lực đầu tiên giải thích sự hình thành của hệ thống hành tinh không do sự trợ giúp của bàn tay Thiên Chúa.

Các quan điểm của Kant rất táo bạo và tiên bộ, nhưng mặt khác, anh chẳng hoạch định gì được cho bước đường tương lai của đời mình. Đường đời của anh không xuôi chảy. Sau khi học xong, anh làm gia sư suốt chín năm dài. Chỉ khi 31 tuổi – đã quá già vào thời đó – anh mới viết luận án tiến sĩ về Lửa. Anh trở thành giảng sư tư đại học với số lương rất khiêm tốn. Cho đến năm 40 tuổi cuộc hoạn lộ chẳng ra gì cả. Anh có nhiều năng khiếu, rất thông minh và thích gần như đủ mọi thứ: Thần học, Sư phạm, Luật thiên nhiên và Địa lý, Nhân học và Luận lý, Siêu hình học và Toán, Cơ học và Vật lý. Sau một thời gian dài, đại học cho hay, sẵn sàng dành cho anh một ghế giáo sư về Nghệ thuật thơ văn. Nhiệm vụ của môn này là soạn những bài diễn văn lễ lạc

trong đó chêm vào những câu thơ do mình sáng tác. Kant từ chối. Chỉ sau 15 năm dạy, Kant mới nhận được ghế giáo sư như vẫn mong: Giáo sư về Luận lý và Siêu hình học.

Kant nhận thấy sức khỏe sẽ không cho ông đủ thời gian để làm chuyện lớn nơi Triết học. Ông đâm hoảng trước viễn tượng đó, và gần như một sáng một chiều thay đổi hẳn cuộc sống. Đời ông từ nay trở thành đồng nghĩa với buồn chán. Thi sĩ Heinrich Heine về sau giấu cột bảo, chẳng ai có thể viết lịch sử cuộc đời của Kant được, vì tay này chẳng có cuộc sống lẫn lịch sử. Mỗi ngày từ năm giờ sáng, Kant nhờ gia nhân thức dậy, rồi ra khỏi nhà đi dạo cho tới mười giờ đêm mới lại lên giường. Bằng cách đó, ông sống rất dai, được gần 80 tuổi. Mỗi ngày lập đi lập lại như một bài ca buồn chán như thế. Nhưng những cuốn sách ông viết ra trong 34 năm đó xem ra chẳng có gì là buồn chán cả. Nhiều người cho rằng, đó là những tác phẩm có giá trị nhất của nền Triết học tiếng Đức.

Kant nhìn Lí trí con người không như một nhà nghiên cứu thiên nhiên, hoặc quy chiếu nó với Thiên Chúa, như nhiều triết gia trước ông vẫn làm, nhưng quan sát nó như một luật gia. Ông đi tìm các „luật lệ“. Lúc còn trẻ, ông tìm cách khám phá „hiến pháp“ của vũ trụ. Giờ đây ông nỗ lực tìm ra những quy tắc và những tính quy luật trong í thức con người, để từ đó đưa ra những luật định phải theo. Để giải quyết bài toán đó, trước hết ông phải giải được câu hỏi có lẽ khúc mắc nhất của Triết học, câu hỏi mà chúng ta đã bàn tới trong chương đầu của cuốn sách này: Tôi có thể biết gì? Và do đâu tôi biết chắc chắn điều đó? Cũng như Descartes làm 150 năm trước, Kant không đi tìm sự chắc chắn của sự vật thế giới nơi chính sự vật đó, nhưng tìm nó trong suy tưởng của con người. Thử Triết học nghiên cứu các điều kiện nhận thức của con người được Kant gọi là *Tranzendentalphilosophie* (Triết học siêu nghiệm). Nhưng ông cẩn trọng hơn Descartes nhiều về tình trạng các nhận thức của mình. Descartes tin rằng, tư duy con người có thể nhận ra bản chất „thật“ của sự vật. Kant trái lại cho rằng, con người không thể biết được cái bản chất „thật“ đó. Làm sao con người lại có thể biết được nó? Mọi trật tự thiên nhiên đều xuất hiện qua kính lọc và qua sắp xếp của bộ óc con người. Chẳng hạn màu sắc không do thiên nhiên tạo ra, nhưng do con mắt và các thần kinh thị giác của ta. Như vậy Lí trí con người đã khoắc cho thiên nhiên một trật tự. Như vậy, con người có một bộ máy nhận thức và một trí hiểu để cấu trúc thế giới. Kant viết trong *Kritik der reinen Vernunft* (Phê bình Lí trí thuần túy): „*Lí trí tận dụng luật lệ của nó không phải từ thiên nhiên, nhưng nó đặt luật cho thiên nhiên*“. Ông liều lĩnh đưa những suy tư màu mỡ và mới mẻ này áp dụng vào lãnh vực Đạo đức.

Thoạt tiên ông có những bước đi rất thận trọng. Ông ít quan tâm tới những bản năng như Rousseau đã tin. Và ông cũng tránh những xác định bản chất đơn giản về con người. Con người „có bản chất“ tốt hay xấu, cái đó ông không muốn xác định. Nhưng đã có những cái khuôn giúp con người nhận biết được thế giới, thì hẳn cũng có những cái khuôn giúp họ có khả năng hành động đạo đức. Chính trong cái *khả năng* này – đây là tư tưởng quan trọng nhất của Kant – hẳn phải ẩn dấu một luật đạo đức, luật này ấn định con người phải *nên* đối xử với nhau ra sao.

Khả năng hướng thiện của con người tạo ấn tượng lên Kant quá mạnh, khiến ông gán cho con người một danh vị rất đặc biệt, đó là *Nhân phẩm*. Ai có được tự do để có thể hành động một cách đạo đức, người đó là một thực thể cao cả vượt lên tất cả mọi thứ. Nhìn như vậy thì chẳng có gì lớn hơn con người. Là vì theo Kant, mọi loài sinh vật khác có lẽ không có được tự do để quyết định và hành động. Và vì con người là loài cao cả nhất trong mọi loài, nên cũng không có gì quý hơn sự sống con người. „Nhân phẩm“ không phải là điều do Kant khám phá ra. Người đầu tiên nghĩ ra khái niệm đó sống cách Kant 300 năm về trước. Đó là triết gia người Ý Pico della Mirandola, một trong những triết gia tên tuổi của thời Phục hưng. Con người, theo Pico della Mirandola, là một thực thể rất độc lập. Vì con người có phẩm giá (khả năng) tự do suy nghĩ và hành động, nên họ có toàn quyền định đoạt làm gì và tự mình trở nên như thế nào.

Kant cũng có cái nhìn như thế. Vấn đề không phải là bản tính thiện nơi con người, mà là sự *thúc đẩy, bó buộc* họ trở nên thiện hảo. Không phải bản tính thiện, mà là sự cản-trở-nên-thiện mới là đề tài của Kant. Ông nghiên cứu tường tận Lí trí con người, để tìm xem thiên nhiên có bẩm sinh cho con người một nguyên tắc nào đó giúp họ có được đạo đức không. Ông nhận ra, chẳng phải năng khiếu hay tính khí hoặc môi trường sống bảo đảm cho con người nên tốt, nhưng

con người trở nên tốt duy nhất chỉ vì Í chí của họ. Nếu con người muốn chung sống hài hoà bên nhau, họ phải hành động theo cái Í chí tốt lành đó, Í chí này không chỉ là một động cơ, nhưng còn là một luật bất biến. Yêu sách phải trở nên tốt này Kant gọi là *kategorischer Imperativ* (Yêu sách nền tảng). Câu nổi tiếng nhất nói về điều này được ông viết ra trong *Kritik der reinen Vernunft* như sau: „*Bạn hãy không ngừng hành động như thể cái châm ngôn của í chí Bạn luôn đồng thời cũng có giá trị như nguyên tắc của một luật chung*“ (Handle stets so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne).

Vì con người có khả năng *muốn* sống thiện, thì họ cũng *cần nên* sống thiện. Với Kant, kết luận trên đây không phải là một Đạo đức do ông đặt ra, nhưng đó là cách thức Lí trí con người hoạt động một cách hoàn toàn hợp lí. Có luật đạo đức trong tâm con người. Và Kant chẳng làm gì ngoài việc phân tích nó, cũng như trước đây ông đã phân tích vũ trụ. Với ông, nhiệm vụ hướng thiện như vậy là một thứ hiện tượng thiên nhiên, cũng giống như tinh tú và bầu trời. Vì thế, ông tin rằng, *Yêu sách nền tảng* có giá trị tuyệt đối và phổ quát. Mọi người trên thế gian có thể và nên sử dụng nó. Ai làm theo luật đạo đức của lòng mình, thì đó là một người tốt, người đó có được những hành vi tốt, cho dù í hướng tốt của họ có thể mang lại những hậu quả xấu. Là vì theo Kant, nếu í hướng tốt, thì hành động cũng được coi là hợp lí về mặt đạo đức.

Kant hài lòng về mô hình tư tưởng của ông, dù rằng trong những năm cuối đời, có dấy lên một nghi ngờ, là không biết hệ thống suy tư của ông rồi đây có đứng vững được trước những khám phá của khoa Sinh học không. Rốt cuộc Kant tự an ủi rằng, „*việc hành xử rập khuôn của Lí trí*“ có thể là „*một nghệ thuật muôn đời ẩn dấu trong tận thâm sâu của não chúng ta*“, và „*ta khó mà đoán ra và lột trần những xảo thuật của nó ra trước mắt mình được*“. Cuộc sống thanh bạch của ông đã giúp ông tránh được những lo lắng thái quá. Vào tuổi 60, ông đã có thể tậu cho mình một căn nhà riêng, có một người giúp việc và một bà nấu bếp. Trong tuổi già, ông đột ngột bị chứng Alzheimer (bệnh quên), trí nhớ mòn dần và cuối cùng không còn nhận ra được phương hướng. Vào một buổi sáng lúc 11 giờ năm 1804 ông mất trong tình trạng đã loạn trí nặng.

Khi mất, tên tuổi ông đã nổi rồi. Rồi đây danh ông sẽ còn nổi hơn nữa. Nhiều triết gia sánh công lao của ông với công lao của Kopernikus, là kẻ đã chỉ ra cho nhân loại biết: trái đất là một hình cầu quay chung quanh mặt trời. Nhưng Kant đã chỉ ra gì, đã minh chứng gì? Còn lại những gì thật sự đúng đắn trong các pha nhào lộn tư duy của ông? Kant đã rất cẩn thận chỉ ra cho thấy, Lí trí chúng ta dùng các cấu trúc sẵn có để khảo sát thế giới như thế nào. Và ông còn đi xa hơn, khi quả quyết rằng, mỗi người mang trong mình một lược đồ lô-gích bó buộc họ hướng thiện. Nhưng lược đồ đó có hình thù ra sao? Có thật một lược đồ lô-gích, một „*luật đạo đức*“ trong tâm chúng ta không? Nếu có, thì nó đi vào trong tâm ta như thế nào, và nó nằm ở đâu?

Để hiểu được, tại sao con người cần trở nên tốt, trước hết phải hiểu, tại sao họ muốn trở nên tốt. Điểm này Kant đã chẳng nói đến gì cả. Sinh thời, Kant rất mê các khoa học tự nhiên, và dĩ nhiên ông cũng muốn dùng khoa học để nghiệm chứng xem „*cái hành xử rập khuôn của Lí trí*“ hoạt động như thế nào, và tìm cách „*lột trần những xảo thuật của nó ra*“. Nhưng ở thời Kant chưa có ai tìm hiểu vượn người, và khoa nghiên cứu não hãy còn phôi thai. Bác sĩ người Đức Franz Joseph Gall vừa mới bắt đầu đo não, nhưng bản đồ não của ông cũng dở hơi như những bản đồ Đại tây dương của thời trước Kolumbus. Và ông cũng còn rất mơ hồ về những gì diễn ra trong não.

Lúc còn trẻ, Kant thích tìm hiểu vũ trụ và các tinh tú. Ông đã có những cố gắng trong việc tính toán bầu trời. Về sau, ông nỗ lực tìm hiểu Lí trí con người và những luật của Lí trí đó. Nhưng cũng giống như nỗ lực của một nhà vật lí, muốn đo vũ trụ mà không có lấy một ống kính viễn vọng. Kant đã có thể phỏng đoán về não con người, nhưng ông đã không thể *nhìn vào trong* não được. Ngày nay, các nhà khoa học đã có được ống kính đó. Họ dùng điện cực để đo não, dùng máy chụp để rọi quang nó. Và vì thế ngày nay ta đặt ra lại câu hỏi mà Kant trước đây chưa có câu trả lời: Có một trung tâm đạo đức trong não không? Nếu có, trung tâm đó cấu tạo như thế nào và hoạt động ra sao? Và cái gì điều khiển khả năng sử dụng đạo đức của chúng ta?

Nhưng trước khi đi vào những câu hỏi lôi cuốn đó, chúng ta phải giải toả một điều rất căn bản có liên quan tới các câu hỏi đó. Kant đưa Lí trí lên thành ông chủ và ông thầy của não bộ.

Ông chẳng có chút nghi ngờ gì cả trong việc coi Lí trí là kẻ nói cho chúng ta hay phải làm gì. Nhưng như ta đã biết trong phần đầu cuốn sách, Vô thức có vai trò quyết định hơn Í thức. Như vậy, tư tưởng của Kant về luật đạo đức trong ta sẽ còn lại gì, khi ta chấp nhận vai trò trỗi vượt của Vô thức lên trên cảm nhận, suy tư và í chí của ta. Như vậy, Í chí đạo đức của chúng ta sẽ ra như thế nào?

- *Thí nghiệm Libet*. Tôi có thể muốn điều tôi muốn không?

Frankfurt am Main

### ***Thí nghiệm Libet***

## **Tôi có thể muốn điều tôi muốn không?**

Bài này dài hơn các bài trước, vì hai lí do: Lí do thứ nhất, chúng ta làm quen với một nhân vật có khả năng hơn ta tưởng và ông là một trong những khuôn mặt độc đáo nhất trong lịch sử triết học. Chính ông một lần đã nói như thế này: *„Rồi sẽ tới lúc, lúc nào và ở đâu chẳng biết, người ta sẽ coi điều tôi phát biểu về một việc gì đó - là điều đã được nói ra bởi một tay chẳng biết gì cả“*. Nói vậy không có nghĩa là ông khiêm tốn. Lí do thứ hai, chúng ta sẽ bàn về một vấn đề triết lí rất hệ trọng, hiện đang được bàn cãi dữ dội.

Ta hãy bắt đầu với vị triết gia. Arthur Schopenhauer là con của một thương gia giàu có ở tỉnh Danzig. Năm 1793 – lúc Arthur được năm tuổi – gia đình cậu dời về Hamburg. Ông bố đặt nhiều cao vọng nơi người con. Khi Arthur lên 15, cậu được bố gởi vào các trường và nội trú ở Hoà-lan, Pháp, Thụy-sĩ, Áo, Schlesien, Phổ và Anh. Vừa quen trường quen lớp, Arthur lại phải chuyển đi nơi khác. Và hậu quả đã vô cùng tai hại cho cậu. Arthur nói thông thạo Anh và Pháp ngữ, nhưng cậu sống co rút, không tin ai. Một thanh niên cô độc. Năm 17 tuổi, bố bắt cậu học nghề thương mại. Rồi bất hạnh bỗng chợt đến. Bố cậu mất bất ngờ. Người ta kháo nhau: ông ấy tự tử! Arthur rất đau khổ về cái chết của người cha. Cậu sợ bố, nhưng đồng thời cũng kính trọng và hãnh diện về bố. Nhưng đời của mẹ cậu bắt đầu từ đây nở hoa. Cuối cùng bà đã đạt được ước vọng của mình: trở thành một cô chiêu đãi văn chương. Hai mẹ con dời về thành phố Weimar, và quán Văn của mẹ cậu ở đây rất thành công. Weimar tuy là một tỉnh nhỏ ở vùng Thüringen, nhưng đây là đất sống của Goethe, Schiller, Wieland và Herder và là nơi làm việc của những nhân vật quan trọng nhất của chốn văn chương.

Arthur rùng mình, mỗi khi thấy Goethe và các ông thần văn chương ngồi vênh váo trên mấy chiếc ghế của cha cậu trong quán Văn của mẹ. Cậu chưa chát nhìn gương mặt say mê của mẹ. Bề ngoài trông cậu thật lãnh đạm, nhưng tâm hồn cậu thật ra không phải thế. Cậu rất thông minh và diện mạo cũng không tệ, nhưng cảm thấy chẳng ai hiểu mình cả. Năm 21 tuổi, cậu bị mẹ tống ra cửa. Cậu nhận phần gia tài của mình, tới Göttingen và sau đó tới Berlin và Jena để học I khoa, Triết học và các khoa học thiên nhiên.

Năm 25 tuổi viết luận án tiến sĩ, một cuốn sách rất bi quan, bất nhân nhượng và triết để. Schopenhauer tuyên bố, con người không có khả năng nhận biết thế giới một cách khách quan. Chúng ta chỉ có thể thấy và nhận biết được những gì bộ óc của loài có vú chúng ta cho phép thấy mà thôi. Quan điểm này vượt xa Kant, vốn là người cho rằng, bộ máy nhận thức của con người là một phương tiện rất tinh tế và rất tiện dụng. Nhưng Schopenhauer không tin vào sự khôn ngoan của Í thức. Cuốn luận án bị mẹ cậu chê là thiếu lịch thiệp và buồn tẻ. Bà bảo, nó là một „thứ gì đó cho các ông bà được sĩ“. Nhưng may mắn cho Schopenhauer, chính Goethe, vốn là người mà cậu chẳng trân trọng gì lắm, nhận ra những tư tưởng tinh tế nơi cuốn sách. Goethe công khai nhìn nhận tài năng siêu chúng nơi Schopenhauer và tiên báo cậu sẽ có một công danh thênh thang về mặt văn chương. Để đổi lại, Goethe gởi cho cậu tác phẩm ruột của mình viết về „môn học các màu sắc“. Schopenhauer, vốn có nhiều kiến thức về khoa học thiên nhiên, đọc tác phẩm viết về sự hình thành và tác dụng của màu sắc của Goethe; cậu nhả trán, coi đó là cuốn sách viết nhầm. Chuyện này được thiên hạ đồn thổi nhiều, và nó là một trong những điểm tốt ít có nơi cậu. Đùng một cái, cậu viết ngay một cuốn sách mới về màu sắc. Goethe giật mình. Từ đây, chẳng ai dám coi thường chàng tuổi trẻ gần bước kia nữa. Năm 1820 Schopenhauer bắt đầu giảng khoá Triết học của mình tại đại học Berlin. Để thách thức với ngôi sao bắc đầu lúc đó là Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Schopenhauer mở giảng khoá của mình trùng với ngày giờ của Hegel. Cuộc ganh đua trở thành thảm hoạ. Hàng trăm sinh viên bước vào lớp của Hegel, trong lúc lớp của Schopenhauer chỉ có bốn hay năm học trò. Schopenhauer vẫn tự coi mình là

thiên tài, nhưng chung quanh coi ông là một con người tự đánh giá mình quá cao. Nhà trường cảnh cáo, vì giờ lớp của ông quá ít sinh viên tham dự. Schopenhauer lấy làm nhục, bỏ Berlin tới Frankfurt/Main và ở lại đây. Ông viết nhiều sách và là trò cười cho dân cư trong khu phố của ông qua những câu truyện độc thoại trên đường phố, qua thái độ bất thân thiện của mình, qua tình thương sâu xa ông dành cho con chó và qua việc ông luôn luôn sợ bị ngộ độc vì bất cứ thứ gì. Vào tuổi xế chiều, ông trở nên khá nổi tiếng, nhưng chẳng hưởng được gì nhiều. Nhân sinh quan của ông trở nên rất âm đạm. Nhưng ông vẫn hài lòng về mình: „*Thế giới đã học được nơi tôi một vài điều mà họ sẽ không bao giờ quên*“.

Năm 30 tuổi, Schopenhauer khám phá ra điều quan trọng nhất để cống hiến cho thế giới. Năm đó ông viết *Die Welt als Wille und Vorstellung* (Thế giới như là Ý chí và Tượng tượng), một cuốn sách lúc đó chẳng mấy ai quan tâm. Nhưng trong đó, ông đã khám phá ra điều mà Kant, Hegel và nhiều triết gia khác đã không để ý tới. Gần như ai cũng cho rằng, Trí hiểu hay Lí trí nói cho con người biết họ phải làm gì. Và toàn bộ nhiệm vụ của con người chỉ là làm sao thực hiện những gì Lí trí ra lệnh. Nhưng Schopenhauer tuyệt đối nghi ngờ điều đó. Và ông đã đưa ra một trong những câu hỏi sôi nổi nhất của Triết học: Tôi có thể muốn điều tôi muốn không?

Câu hỏi là một khiêu khích lớn, vì nó quyết định nhiều chuyện. Nếu quả thật tôi *không* thể muốn được điều tôi muốn, thì mọi chuyện coi như hỏng! Và như vậy Ý chí con người không có tự do. Và nếu Ý chí không tự do, thì Lí trí cũng chẳng có vai trò gì nữa. Và như vậy Mệnh lệnh căn bản (Kant) hay „luật trong tâm“ sẽ là gì? Nó chẳng còn gì là quan trọng nữa, vì lẽ không phải Lí trí, mà là Ý chí vô lí (không biết phải trái) của tôi sẽ chỉ huy các luật hành động nơi tôi! Và Schopenhauer tiếp tục khẳng định một cách không nhân nhượng: Trung tâm điều khiển trong óc tôi không phải là Lí trí, mà là Ý chí. Chính Vô thức quyết định cuộc sống và tính tình của ta. Ý chí là ông chủ, và Lí trí chỉ là tay sai. Lí trí không có mặt trong những quyết định rõ ràng hay âm thầm của Ý chí. Lí trí hoàn toàn không biết những gì đã xảy ra. Chỉ có Ý chí nói cho tôi hay, tôi phải làm gì, và Lí trí chỉ có việc tuân theo. Là vì „*cái đầu sẽ chặn cửa, không để cho những gì ngược lại con tim đi vào*“ - đó là điểm mấu chốt của vấn đề. Mọi thứ khác chỉ là nhảm nhí!

Có đúng vậy không? Ta hãy thử với một thí dụ. Bạn nhớ lại thời còn đi học. Bạn chẳng thú vị gì học Toán trong giờ thứ sáu (giờ chót) của ngày, và đang tính xem có nên trốn học không. Dĩ nhiên bạn áy náy, bạn là người dở Toán, nên cũng chẳng muốn học. Nếu không tới học, về sau bạn có thể gặp thêm khó khăn về Toán. Nhưng í nghĩ phải bước vào lớp học làm bạn mất hứng. Vì thế bạn do dự. Thật ra bạn đang lưỡng lự giữa í muốn trốn học và í định không tới lớp, dù bạn yếu Toán. Điều này có nghĩa: Lí trí của bạn chưa biết điều đó. Nhưng rồi bạn biết có nhiều bạn học khác cũng không muốn vào học giờ thứ sáu đó. Dĩ nhiên, đó không phải là lí luận chính đáng có thể giúp bạn quyết định chống lại sự áy náy của mình. Dù các bạn học cùng lớp có trốn học hay không, điều đó chẳng làm thay đổi chút gì việc bạn có thể sẽ dở Toán hơn, nếu bạn không tới lớp. Nhưng khi hay tin có nhiều người cũng không tới lớp, lòng bạn bỗng dấy lên một niềm vui tràn trề. Bạn quyết định dứt khoát không tới giờ lớp nữa! Chính lúc đó Lí trí bạn mới nhận ra sự quyết định đã rồi của Ý chí, trong lúc Lí trí này còn đang phân vân và đang loay hoay với sự kém Toán. Như vậy phải chăng Ý chí của bạn đã có một quyết định tự do? Có lẽ không thì đúng hơn. Ý chí của bạn đã biết trước điều nó muốn, và nó đã dùng một lí luận giả tạo để làm yên lòng Lí trí. Bạn tự nhủ: Những người khác cũng bỏ học; dù rằng điều đó, như đã nói, thật ra không phải là một lí luận hợp lí. Ý chí đã làm điều nó muốn, Lí trí chỉ cung cấp cho Ý chí sự biện minh như Ý chí muốn mà thôi.

Với việc nhấn mạnh Ý chí, Schopenhauer đã cắm vào thân thể Triết học một cái gai đau điếng. Nói nhỏ thêm, Schopenhauer rất hài lòng về điểm này. Theo nhận định của ông, thì rốt cuộc ông đã xoá được lời đồn thổi „*sau nhiều ngàn năm triết lí*“ cho rằng, con người được hướng dẫn và chỉ huy bởi Lí trí. Ông đã nhận ra „*cái làm căn bản của mọi triết gia*“, và như ông nói, đồng thời nhận ra cả cái „*ảo tưởng lớn nhất trong mọi ảo tưởng*“, đó là: chỉ cần biết điều thiện là cũng có thể thực hiện được điều thiện đó. Phải chăng Kant đã nghĩ đúng như thế: Lí trí thế nào thì Ý chí thế ấy? Và thực tế phải chăng ngược lại: Ý chí muốn thế nào, Lí trí quyết định thế ấy?

Như vậy, mỗi hoài nghi về trung tâm chỉ huy của Lí trí đã xuất hiện, và hoài nghi này rồi sẽ lớn lên thêm. Giờ đây, chúng ta hãy quay sang một khung cảnh mới vào năm 1964, gần 100 năm sau ngày Schopenhauer mất: Giáo chủ Phaolô VI bước vào căn phòng lớn trong căn nhà ở của mình, đã được trang trí thành phòng tiếp khách chính thức. Các hồng y tiếp nhau quỳ gối hôn nhẫn của Giáo chủ. Chỉ có các nhà sinh học, vật lí và nghiên cứu não đứng yên bất tay ngài. Viện Giáo Chủ Khoa Học mời các nhà chuyên môn danh tiếng thế giới về đây trong căn phòng lộng lẫy xây thời ở Phục hưng, để cùng nhau suy tư về một đề tài đang làm mê hoặc các nhà khoa học tự nhiên hiện nay: Nghiên cứu não. Các nhà nghiên cứu và các giám mục đang háo hức về khám phá đặc biệt của ông Libet, vốn là một nhà nghiên cứu não trước đây ít ai biết ở San Francisco. Và những nhà nghiên cứu não hàng đầu thế giới, trong đó có ba vị khôi nguyên Nobel, đang chờ nghe Libet.

Benjamin Libet sinh năm 1916 ở Chicago và học Sinh lí học. Với cái học ấy, lẽ ra Libet không phải là một nhà nghiên cứu não đúng đắn, nhưng vào thập niên 30 gần như chẳng có đại học nào mở khoa này cả. Lúc còn trẻ, Libet đã say mê với câu hỏi, ta có thể đo được một cách khoa học những gì đang diễn ra trong Ý thức không? Trong thập niên 50', ông liền tiến hành thí nghiệm nơi một vài bệnh nhân ở khoa giải phẫu thần kinh thuộc bệnh viện Mount-Zion, San Francisco. Các bệnh nhân nằm trong phòng mổ, một phần não của họ được gây tê và phơi bày ra. Libet nối dây vào các vùng não và cho vào đó những giòng điện kích thích nhẹ. Ông quan sát kĩ lưỡng thời điểm và cung cách phản ứng của các bệnh nhân. Kết quả chấn động: Từ lúc kích thích Cortex cho tới khi xuất hiện co giật nơi bệnh nhân thời gian kéo dài hơn nửa giây. Khi Vatican chú ý tới những thí nghiệm năm 1964 của Libet, thì ông này chưa biết tới kết quả thí nghiệm của hai đồng nghiệp khác. Hai người này cũng nhận ra có một độ lệch thời gian giữa kích thích và phản ứng. Khoảng thời gian từ lúc có ý định muốn cử động cổ tay cho tới khi cử động đó thực sự xảy ra kéo dài gần một giây đồng hồ. Những số liệu này làm Libet rất ngỡ ngàng. *Một giây đồng hồ trôi qua từ lúc có ý muốn cho tới lúc hành động* – đây là điều ngược lại hoàn toàn với trí hiểu của con người bình thường. Người nào muốn cầm tách trà, là họ đưa tay ra cầm ngay, làm sao lại có khoảng thời gian cách biệt giữa hai chuyện đó?

Libet cho hay, chính chúng ta không nhận ra khoảng cách biệt. Năm 1979 ông bắt đầu với một thí nghiệm khác, thí nghiệm này đã trở thành *Thí nghiệm Libet* và làm ông nổi tiếng thế giới. Libet cho một nữ bệnh nhân ngồi vào ghế tựa và bảo bà nhìn vào một chiếc đồng hồ lớn. Đó không phải là một đồng hồ bình thường, nhưng nó có một điểm xanh xoay nhanh theo mặt tròn đồng hồ. Rồi ông nối chặt hai sợi dây. Một sợi buộc ở cổ tay bệnh nhân nối vào một máy đo bằng điện. Sợi kia gắn vào chiếc mũ đội trên đầu bệnh nhân và nối vào một máy đo khác. Ông yêu cầu bệnh nhân nhìn vào điểm xanh của đồng hồ, rồi tới một thời điểm nào đó tùy ý, bà hãy quyết định cử động cổ tay. Bà nhớ để ý cái điểm xanh lúc đó nằm ở đâu, khi bà quyết định cử động cổ tay! Bệnh nhân làm theo lời Libet. Bà quyết định cử động tay và ghi nhớ vị trí của điểm xanh. Libet hỏi bà, điểm xanh nằm ở đâu khi bà quyết định, và ghi lại cẩn thận. Rồi ông ngạc nhiên nhìn vào hai máy đo. Tín hiệu điện từ ở tay cho ông biết thời điểm chính xác lúc cử động. Tín hiệu điện từ ở đầu cho thấy sự sẵn sàng hành động trong não. Tiến trình thời gian nào đã xảy ra? Thoạt tiên xuất hiện điện từ ở *đầu*, chấm xanh ghi dấu thời gian *lúc quyết định của bệnh nhân* diễn ra sau đó nửa giây đồng hồ, và khoảng 0, 2 giây sau nữa mới tới cử động cổ tay. Libet vô cùng ngạc nhiên: Bệnh nhân đã có quyết định hành động, nửa giây trước khi bà biết đến quyết định đó! Phản xạ tiền ý thức về việc muốn một điều gì hay làm một cái gì diễn ra nhanh hơn hành động có ý thức. Như vậy phải chăng não đã bắt đầu tiến trình quyết định, *trước khi* con người biết (ý thức) được tiến trình đó? Và như vậy phải chăng quan điểm triết học về sự Tự do ý chí của con người cũng hết cơ sở?

Chúng ta hãy làm một cuộc du hành thời gian và để cho Arthur Schopenhauer cùng với Libet chung nhau trả lời câu hỏi. Ta đi về năm 1850 và bước vào nhà của Schopenhauer ở số 17 đường Schönen Aussicht tại Frankfurt/Main. Hãy còn quá sớm. Khoan, ông chưa dậy, phải chờ tới 7 hay 8 giờ sáng, sau khi ông đã tắm nửa phần trên thân thể bằng nước lạnh và với một miếng bọt biển khổng lồ. Ông tắm đôi mắt, giác quan quý hoá nhất của ông, bằng cách mở mắt ngập



đầu nhiều lần trong chậu nước. Ông bảo, làm như thế là để tăng lực thần kinh thị giác. Rồi ông ngồi vào bàn uống cà-phê tự pha lấy. Bà quản gia không được xó rờ lại gần lúc sáng sớm. Ông muốn yên thân một mình trong sáng sớm để tập trung í tứ. Ông bảo, bộ não buổi sáng sớm cũng giống như chiếc đàn mới căng dây chưa dùng. Sau một tiếng đồng hồ chờ đợi, lúc này ta mới có thể nhấn chuông cửa. Câu chào đón khá thân mật, dĩ nhiên thân mật theo lối của Schopenhauer. Hẳn ông biết, người khách hôm nay muốn công nhận kiến thức của ông. Ông mời khách li cà-phê. Schopenhauer ghét Small Talk, nên nhệ vị đi nhanh vào câu chuyện:

„Nhu vậy, thưa ông Libet, tôi có thể muốn được điều tôi muốn không?“

„Nếu ông hỏi thẳng như thế, thì không. Tôi *không* thể muốn được điều tôi muốn.“

„Nhu vậy là đúng như điều tôi đã nói: Í chí là chủ, mà Lí trí là tớ?“

„Cũng tùy“.

„Tôi không hiểu: Cũng tùy là nghĩa làm sao?“

„Nó có nghĩa là, ta không bao giờ có thể biết chắc được“.

„Tại sao? Chuyện đã rõ như bàn ngày. Như ông nói, Í chí đi trước Lí trí. Khoảng...?“

„... nửa giây“.

„Đúng, thưa ông Libet, trước nửa giây đồng hồ. Và như vậy có nghĩa là Í chí ra lệnh và Lí trí làm theo. Có phải như vậy không? Và nếu Lí trí chạy theo sau, thì cũng có nghĩa là không có Tự do í chí, là vì Í chí nhận tin tức và giải thích từ một kẻ khác. Và như vậy, mọi thứ triết lí về Đạo đức đều là thứ vứt đi“.

„Ờ, vâng...“

„Con người không bao giờ nhìn sự vật dưới nhãn quan í thức và hợp lí. Đây chỉ là đồ trang sức mới được thêm vào sau, đó chỉ là một lời biện hộ miệng lưỡi hay một chú giải muộn màng mà thôi.“

„Thưa ông Schopenhauer, tôi có thể nói điều này không?“

„Vâng, mời ông“.

„Thời gian từ tín hiệu Í chí cho tới quyết định có í thức kéo dài nửa giây, đúng. Nhưng phải đợi thêm nửa giây nữa cho tới khi con bệnh cử động cổ tay, nghĩa là cho tới khi bà ta hành động...“

„Thì sao?“

„... điều đó có nghĩa là bà ta còn có cơ hội ngưng cử động cổ tay... Dù không có Tự do í chí, nhưng vẫn còn có một thứ gì như một *Vô í chí có tự do* (freier Unwille), với cái Vô í chí có tự do này, tôi vẫn luôn còn có thể tránh để xảy ra điều xấu.“

„Vô í chí có tự do? Một í tưởng lạ đời“.

„Vâng, có thể là lạ đời đấy, nhưng tôi tin nó là như thế. Í chí không có tự do, nhưng Vô í chí lại có tự do. Dù có bị xúi đẩy hành động bởi yếu tố nào đi nữa, ta vẫn luôn có cơ hội nói „tóp lại!“

„Và ông tin rằng đã minh chứng được điều đó với chiếc đồng hồ? Là có một Vô tự do không có í thức và một Tự do có í thức?“

„Nói là ‚đã minh chứng‘ thì hơi quá. Nhưng tôi tin điều đó“.

„Tất cả chỉ vì dựa trên một thí nghiệm đơn giản mà ông đã làm thôi ư?“

„Thưa ông Schopenhauer, đồng í là thí nghiệm của tôi đơn giản. Nhưng tôi tin nó có một giá trị đáng quan tâm. Ngoài ra, cũng nên tin rằng, có cái gì đó kiểm soát Í chí chúng ta, nghĩa là có cái mà tôi gọi là Vô í chí có tự do. Ông có nghĩ điều sau đây sẽ ảnh hưởng lên xã hội chúng ta đang sống như thế nào không, khi ta cho rằng, không ai phải chịu trách nhiệm về Í chí của mình cả và vì vậy cũng không thể trừng phạt họ? Nếu vậy, tôi sẽ phải đối xử với một kẻ giết người ra sao? Hẳn ta sẽ bảo rằng: Tôi đã không biết được tôi đã làm gì, Í chí vô thức của tôi đã xúi quẩy tôi làm điều đó, tôi không thể kiểm soát được nó. Như vậy ông sẽ hiểu câu trả lời đó theo kiểu Schopenhauer hay kiểu Libet?“

„Loại người trước sau vẫn là đồ quỷ. Có hình phạt hay không, có nhà tù hay không thì họ vẫn thế“.

„Đó là quan điểm của ông. Như vậy thì chúng ta không thể tiến xa hơn“.

Tới chỗ này chúng ta tốt hơn nên từ giả cuộc đối thoại của nhị vị. Không thể đi xa hơn. Quan điểm của hai người rõ ràng, không thể có được giải pháp thoả hiệp. Benjamin Libet có lí, khi ông đòi hỏi con người phải có trách nhiệm về hành động của mình. Và phải chăng Arthur Schopenhauer cũng có lí, khi ông nghi ngờ những số liệu của Libet, chỉ một thí nghiệm như thế có đủ làm nền tảng cho một lập thuyết lớn về Í chí, Vô í chí và Í thức không? Nghiên cứu não còn lâu mới hiểu được chính xác, chứ đừng nói chỉ đến chuyện có thể đo được, sự tác động phối hợp phức tạp của Í thức con người, trong đó có các cảm giác về Tâm linh, về Sáng tạo, về Í chí có í thức và về Năng lực tưởng tượng. Thêm nữa, mỗi nhà nghiên cứu não lại có riêng một thuyết về tương quan giữa vật chất và tinh thần. Thực chất vẫn đề nơi những số liệu của Libet, là vì ông đã phải bỏ buộc thông dịch những kết quả tín hiệu điện từ đó ra bằng ngôn ngữ, chẳng hạn như đã dùng những từ như „Dưới í thức“, „Trước í thức“ hoặc để chỉ điểm xanh trên đồng hồ, ông đã dùng khái niệm „Tự í thức“ và „Không tự í thức“. Nhưng „Trước / Tiền í thức“ cụ thể có nghĩa là gì? Tôi có thể dùng „tiền í thức“ để chỉ một Í muốn cử động cổ tay. Nhưng một Í muốn luôn tạo ra nhiều tín hiệu mới nhằm giải đáp một bài toán rắc rối hay nhằm tìm ra một lí luận triết học thì phải gọi nó là gì? Kết quả số liệu của Libet mang nhiều í nghĩa thật, nhưng chúng không đưa đến những câu trả lời đơn giản, mà lại tạo ra nhiều câu hỏi mới. Vấn đề Tự do í chí khó có thể diễn giải được bằng khoảng cách thời gian giữa lúc xuất hiện tín hiệu trong đầu với lúc í thức được tín hiệu đó. Ngoài ra còn có nhiều loại tín hiệu í chí rất khác nhau. Một vài trong số đó đơn giản nhưng thường rất mạnh, như đói, khát, mệt, bản năng tình dục. Một số khác lại rất đa tầng. Í muốn thi đậu tú tài, học đại học hay mừng sinh nhật của mình với một cuộc họp mặt thật lớn phức tạp hơn nhiều so với cảm giác đói, cảm giác này chỉ khiến tôi muốn có một bữa ăn mà thôi.

Tất cả những điều trên đây có í nghĩa gì đối với Đạo đức? Ngày nay có hàng chục ngàn nhà nghiên cứu não trong hàng trăm viện nghiên cứu. Không ít người trong họ cũng quan tâm tìm hiểu các bản năng và các lực tác động thúc đẩy con người hành động theo đạo đức. Nếu quả thật mọi Nên-tốt rốt cuộc đều dựa trên Muốn-tốt, thì hẳn phải có một cái gì đó trong não thúc đẩy con người muốn trở nên tốt. Cái đó là cái gì đây?

- *Trường hợp anh Gây.* Có ông Đạo đức ngồi trong đầu không?

Cavendish

## ***Trường hợp anh Gây***

### **Có ông Đạo đức ngồi trong đầu không?**

13 tháng 9 năm 1848 là một ngày đẹp trời. Mặt trời chiều tỏa nắng sáng và nóng ấm, và Phineas Gage (Gây) đã bắt đầu ngày làm việc của mình từ sáng sớm. Gây là một chuyên viên chất nổ, một „người khéo tay và có khả năng nhất“ của công ti đường sắt *Rutland & Burlington Railroad Company*, như sau này người ta đã nói về anh. Nhiệm vụ của anh là phá một khoảng đất đá để lập một đường sắt mới. Các người thợ ở Vermont đã sắp nối được tới tỉnh Cavendish, chẳng bao lâu nữa đoạn đường sắt xuyên các bang Newengland được nối và các hành khách Rutland đang chờ đợi từng ngày vượt đoạn đường trên 200 dặm để về Boston. Gây vừa cho xong thuốc nổ và ngồi nổ xuống một lỗ khoan mới, đã yêu cầu người trợ tá lấp cát vào đây lỗ. Anh cầm cây sắt dài hai mét để dầm chặt cát trong lỗ. Bỗng ai đó ở đằng sau với gọi. Anh quay lại, miệng vừa nói vừa cười với người gọi, tay cầm thanh sắt thọc xuống lỗ theo thói quen. Vì mãi trả lời người sau, anh không nhận ra, là người trợ tá đã chưa kịp đổ cát xuống lỗ. Cây sắt thọc vào thuốc nổ, bắt lửa.

Một tiếng nổ xé không gian. Thanh sắt bị bắn tung, xuyên từ má trái qua óc của Gây, mở bung một lỗ trên đầu và bay ra rơi xuống cách đó ba mươi mét, mang theo những vết máu và óc người loang lỗ. Gây nằm trên nền đất đá. Ánh trời chiếu chiếu trên các tảng đá. Những người thợ đường sắt đứng đó như trời trồng, hốt hoảng. Chỉ một vài người dám tiến lại gần và nhận ra điều không tưởng tượng được: Phineas Gage còn sống! Anh từ từ tỉnh lại với một lỗ lớn xuyên óc trên đầu. Dù máu vẫn ứa ra nơi vết thương, anh đã có thể giải thích cho mọi người về vụ tai nạn. Các bạn thợ chuyển anh lên một chiếc xe bò. Anh ngồi thẳng trên xe, đi một đoạn đường hơn một cây số về tới khách sạn gần nhất. Rồi, trước những con mắt kinh ngạc của đồng nghiệp, Gây tự mình bước xuống xe. Anh ngồi xuống một chiếc ghế khách sạn và chờ. Khi bác sĩ tới, anh chào ông với câu: „Bác sĩ hôm nay sẽ có khá nhiều việc để làm đấy!“

Ngày nay, sọ của Gây được trưng tại viện bảo tàng đại học danh tiếng Havard, và nó đang làm nát óc các nhà khoa học. Lúc bị nạn, Gây 25 tuổi, anh còn sống thêm 13 năm nữa với vết thương đầu kinh khủng đó. Một cuộc sống lạ lùng! Là vì đời anh bị che mờ bởi một đám mây đen. Anh vẫn tiếp tục có thể cảm, nghe và thấy. Không có triệu chứng bại liệt các ngón tay chân hay lưỡi gì cả. Anh chỉ bị mất con mắt trái, nhưng đã được bù trừ bởi các giác quan khác. Bước đi của anh chắc chắn, đôi tay khéo léo hơn bao giờ hết, và anh cũng có thể nói năng lưu loát như xưa. Nhưng anh không còn làm nghề cũ nữa. Anh tìm được việc làm trong một nông trại ngựa, nhưng chẳng được bao lâu. Chẳng có việc gì làm, anh ra diễn trò ở các cuộc hội chợ, sau đó xuất hiện trong một bảo tàng viện, chuyên đứng biểu diễn với thanh sắt ngày trước cho khách xem. Cuối cùng anh trảy sang Chí-lợi và ở lại đó cho gần đến lúc mất. Anh làm nghề tải hàng xe ngựa và đánh xe ngựa đưa thư. Năm 1860 anh về San Francisco, cư trú trong một căn hẻm tối nơi khu phố của đám dân nhậu. Anh bị chứng động kinh và mất lúc 38 tuổi. Người ta chôn anh cùng với cây sắt, mà từ khi bị nạn cho tới lúc chết anh không bao giờ rời xa nó. Báo chí trước đây rùm beng với tai nạn của anh bao nhiêu, giờ đây chẳng ai màng gì lắm với cái chết của anh.

Tại sao cuộc sống của Gây không xuôi chèo mát mái? Theo quan điểm của hai nhà nghiên cứu não Hanna và Antonio Damasio, là những người tìm hiểu về trường hợp của anh, Gây suốt đời vẫn học tập và nói năng bình thường – chỉ trừ một điều: Nhiều nhân chứng cùng thời kể rằng, anh không còn coi trọng những luật lệ sống chung trong xã hội nữa. Anh nói dối và lường gạt tùy thích, chẳng còn biết gì là trách nhiệm và không còn kiểm soát được những cơn giận và những cuộc ẩu đả nhau nữa. Cái gì đã xảy ra? Có thể nào một vết thương não có thể làm cho một

con người đứng đắn trở thành lệch lạc nhân cách trầm trọng như thế? Hình như cái la bàn đạo đức trong anh thợ công ti đường sắt đã bị mất điện từ. Nếu đúng như vậy, thì phải chăng có một trung tâm sinh lý về đạo đức ở trong đầu? Và nếu có một trung tâm như thế, thì phải chăng trung tâm này sẽ quyết định việc con người hướng thiện hay hướng dữ?

Hai vợ chồng Damasio khám rất kỹ sọ của Gây. Họ quả quyết, một phần não của anh đã bị huỷ hoại, và phần này có liên quan tới những đức tính tốt của con người như khả năng nhận định tương lai và đưa những nhận định này vào áp dụng cho cuộc sống chung trong xã hội. Họ tin rằng, Gây đã mất đi cảm giác trách nhiệm cho chính mình và cả đối với tha nhân, và anh không còn có thể tự do tổ chức đời sống của mình được nữa. Một vùng khoang não trán, *ventromedial Region*, vùng có liên hệ với cảm giác trách nhiệm, có thể đã bị mất đi, trong khi mọi nhiệm vụ khác của não vẫn không bị suy yếu. Nếu ông bà Damasio có lý, thì tai nạn đã làm tổn thương ý thức của Gây. Tương quan giữa nghĩ và cảm, giữa quyết định và cảm nhận không còn bình thường nữa.

Người ta nói, không phải tất cả những ai quan tâm tới trường hợp của Gây đều chia sẻ nhận định của ông bà Damasio. Một số bác sĩ khám nghiệm Gây nghi ngờ nhận định đó. Họ cho rằng, tâm tính của Gây không biến đổi nhiều như hai ông bà Damasio nói. Chúng ta phải để ý tới yếu tố này, là Gây đã mất việc làm chuyên môn. Anh không còn hi vọng gì vào tương lai nghề nghiệp được nữa. Và điều quan trọng nhất là thái độ của quần chúng đối với anh. Người ta không còn coi anh, một con người với bộ mặt bị biến dạng, là anh thanh niên bình thường nữa. Phải chăng tất cả những cái đó là nguyên do của một số động thái bất thường nơi anh? Và phải chăng tai nạn đã làm cho anh bị chấn thương tâm thần nặng (Trauma)?

Tất cả những nghi ngờ đó đều có lý, nhưng chúng ít làm thay đổi các kết quả sinh lý thần kinh. Hai ông bà Damasio đã chứng nghiệm thẩm định của họ qua nhiều thí nghiệm với thú vật. Họ nhận ra, vùng *ventromedial* là một vùng rất hệ trọng của não. Đây là nơi xử lý các cảm giác, và cũng là nơi lấy các quyết định và hoạch định các chương trình. Nhưng bảo rằng, đây là một thứ trung tâm máy tính điều khiển bộ chỉ huy của các quyết định đạo đức, thì sai.

Mỗi tối trước khi ngủ, tôi thường đọc cho thằng con tôi nghe từ một cuốn truyện nhi đồng của bà Tove Janson, một phụ nữ Phần-lan. Trong đó kể, thằng Snork, một trong những nhân vật ma quái trong truyện, yêu cầu tay phù thủy cung cấp cho nó một máy tính, để nhờ đó nó luôn biết được cái gì là công bằng, cái gì là không công bằng. Tay phù thủy đã phải thận trọng trước yêu cầu đó. Chuyện ông Đạo đức trong đầu hay máy tính đạo đức trong óc cũng không khác. Cảm nhận và quyết định đạo đức không xuất phát từ một trung tâm cụ thể nào trong não cả, nhưng đó là kết quả sinh hoạt chung của một mạng lưới nối kết nhiều vùng khác nhau. Như vậy, có thể tóm tắt như sau: Có nhiều vùng trong não liên quan tới Đạo đức, nhưng chẳng có *một* vùng cụ thể nào đảm trách nó cả.

Tôi nhấn mạnh hai chữ cảm nhận đạo đức và quyết định đạo đức, vì chúng là hai chuyện khác nhau. Trong bài trước, nhà nghiên cứu não Benjamin Libet đưa hai khái niệm này lại sát với nhau, khi ông nói, các cảm nhận của chúng ta ra lệnh cho các quyết định của chúng ta. Dĩ nhiên đó không phải hoàn toàn sai, nhưng ngày nay nghiên cứu não biết rằng, có rất nhiều vùng não khác nhau liên quan tới việc cảm nhận và việc quyết định, thành ra khó mà nói được chắc chắn, diễn tiến đó xảy ra như thế nào. Các cảm giác, sự tư duy trừu tượng và các lãnh vực có trách nhiệm với những tương quan giữa người với người, tất cả đều luôn luôn hoạt động cùng lúc. Khó có thể nói được, cái nào quyết định cái nào ở đây, và hình như quyết định đó không luôn giống nhau. Cảm giác và lý trí pha lẫn nhau không ngừng, và con người phản ứng lại hoàn cảnh cụ thể cũng rất khác nhau tùy người tùy nơi.

Có những *cảm giác đạo đức* – chẳng hạn như lòng thương xót người nghèo đói. Tôi thấy một người ăn xin trên đường, cảnh đó làm tôi xót xa. Cảm giác này gia tăng mạnh trong tôi, nhưng nó không đưa tôi tới một ý định nào cả. Nhưng những *nhận thức đạo đức* thì lại hoàn toàn khác. Tôi muốn cho người đó tiền và dẫn đo suy nghĩ, không biết làm như thế có đúng không. Tôi nghĩ: Nếu mọi người cùng cho người đó tiền, thì ông ta sẽ chẳng bao giờ chịu làm việc nữa. Hoặc: Ông ta sẽ dùng tiền đó uống rượu, chứ chẳng để mua thức ăn đâu. Nhưng tôi cũng có thể

nghĩ: Ông ta muốn làm gì với tiền đó là tùy ông. Quan trọng là ông ta có được số tiền mà ông cần. Cảm giác và nhận thức thường không tách rời nhau. Nhưng: *Tại sao ta hành động* và *Ta xét đoán* thế nào về một hành động trên mặt đạo đức, là hai chuyện khác nhau. Các cảm giác - cùng với những í định, sự suy nghĩ, thói quen và nhiều chuyện khác - đóng một vai trò quan trọng nơi các hành động, nhưng khi chúng ta xét đoán về mặt đạo đức, thì xem ra ảnh hưởng của chúng không lớn lắm. Trước khi leo lên ngọn cuối cùng của dãy núi Đạo đức – *trực giác đạo đức* - của chúng ta, ta hãy tham quan một lần cuối cơ xương làm việc của các nhà nghiên cứu não.

- *Tôi cũng cảm được điều bạn cảm nhận. Có nên đối xử tốt với nhau không?*

Parma

***Tôi cũng cảm được điều bạn cảm nhận.  
Có nên đối xử tốt với nhau không?***

Có những người khóc thương cho cái chết của anh da đỏ Winnetou trong phim của Karl May. Một số khác than khóc về cái chết của cô Ruth trong truyện „Grüne Tomaten“ (Những trái dưa xanh). Và một số người khác nữa thì lại tiếc thương cho cái chết tức tưởi của giáo sư Dumbledore trong truyện Harry Potter. Chúng ta khóc thương cho những nhân vật trong các cuốn phim hay truyện, vì chúng ta đồng cảm với những nhân vật đó và coi những đau khổ của họ như đau khổ của mình. Chúng ta cùng cười, cùng sợ hãi trước những phim truyện ma quái, coi như chính mình đang trực tiếp đối diện với những sự kiện trong đó. Ai trong chúng ta cũng đều đã có những kinh nghiệm như thế. Nhưng những kinh nghiệm đó xảy ra như thế nào? Tại sao chúng ta có thể đồng cảm được với người khác? Tại sao ta nổi da gà trong rạp xi-nê, khi vẫn biết rằng mình chẳng bị nguy hiểm gì cả? Tại sao tình cảm của những người khác lại đi vào trong ta?

Câu trả lời đơn giản: Chúng ta cùng cảm, là vì những cảm giác (thật hay giả tạo trong phim) của người khác tạo nên nơi ta cùng một cảm giác như thế. Và có lẽ không chỉ loài người có khả năng ấy mà thôi. Cô khỉ chị trong vườn thú của trung tâm nghiên cứu Madison rõ ràng cũng cảm được nỗi sợ và sự đau đớn của em. Sự kiện rõ ràng như thế, mà các khoa học, cho đến cách đây vài năm, vẫn không làm sao lí giải được. Và nhân vật đã đưa ra được một câu trả lời minh bạch và rất khoa học, lại là một người không chuyên môn trong ngành và ngày nay vẫn chẳng được ai biết tới.

Người ta thường hay sánh Giacomo Rizzolatti với Albert Einstein: với mái tóc trắng lổng chổng, bộ râu mép bạc và nụ cười láu lỉnh. Không chỉ giống bề ngoài mà thôi. Đối với nhiều nhà nghiên cứu não, ông người Ý lạnh lùng Rizzolatti là một trong những nhân vật lớn nhất trong ngành của họ, người đã mở ra một chiều kích hiểu biết mới. Nhiều đồng nghiệp từ lâu vốn không coi trọng lãnh vực nghiên cứu của Rizzolatti. Từ trên hai mươi năm nay, Rizzolatti theo dõi vai trò của những tế bào thần kinh điều khiển hành động, được gọi là những *Thần kinh hành động*. Một lãnh vực xem ra buồn chán, vì vùng Cortex vận động, nơi tạo ra các hành động, là một vùng não âm u, chẳng có gì sáng tỏ. Thích thú gì với việc nghiên cứu những chuyện (hành động) đơn giản, khi ta có thể đi vào những lãnh vực phức tạp như ngôn ngữ, trí khôn hay cảm giác, nhiều nhà nghiên cứu nghĩ như vậy.

Tưởng là thế. Nhưng năm 1992 đã có một chuyển biến quan trọng. Chuyển biến đến thật bất ngờ. Rizzolatti làm việc ở Parma, trong một đại học cổ xưa nhất Âu châu, nhưng khu nhà của khoa I lại là một tập hợp những căn nhà sơn trắng rất tối tân. Đầu thập niên 90' các nhà nghiên cứu não chung quanh Rizzolatti bắt đầu một dự án bất thường. Họ đã biết, một động thái nào đó có thể có tác dụng „lây lan“. Cười, ngáp hay cả tư thế của một người có thể tạo ra sự bắt chước nơi người đối diện. Một vài loài khỉ không những cũng có khả năng này, mà còn nổi tiếng về khả năng có thể „bắt chước“ mọi thứ. Nhưng các nhà nghiên cứu quyết định chọn loài Khỉ heo, thuộc loài Makaken, loài này thường không bắt chước điệu bộ các đồng loại. Rizzolatti và các cộng tác viên trẻ của ông là Gallese, Fogassi và di Pellegrino gắn điện cực vào não của một chú Khỉ heo. Đoạn họ thấy một hạt dẻ ra nền nhà và quan sát diễn tiến tín hiệu của dây thần kinh liên hệ, khi khỉ đưa tay ra chụp hạt dẻ. Mọi chuyện tới đó bình thường. Nhưng rồi sự kiện chấn động đã xảy ra: Các nhà nghiên cứu đặt con khỉ đó ra phía sau một tấm kính. Lần này khỉ không còn đưa tay ra chụp dẻ được nữa, mà chỉ còn ngồi nhìn một cộng tác viên của Rizzolatti đưa tay ra chụp hạt dẻ. Và chuyện gì đã xảy ra trong não khỉ? Trong khi nhìn người khác đưa tay ra chụp dẻ, thần kinh não của nó cũng phát ra tín hiệu, giống như khi chính nó đưa tay ra chụp dẻ. Nghĩa là, dù không ra tay hành động, con khỉ cũng thực hiện hành động đó trong đầu. Các nhà khoa học vô đồi ngạc nhiên. Dù khỉ *tự mình thực hiện hành động*, hay chỉ *nhìn người khác hành động* (nghĩa

là chỉ hành động trong đầu mà thôi), trong cả hai trường hợp, các tế bào thần kinh đều làm việc như nhau.

Xưa nay chưa có ai quan sát được sự kiện này. Leonardo Fogassi là người đầu tiên nhận ra ý nghĩa của sự kiện. Nhưng vinh quang là của cả nhóm. Rizzolatti sáng chế ra một từ ngữ mới, để đặt tên cho các tế bào thần kinh tạo ra tín hiệu trước các hành vi thụ động, đó là *Thần kinh phản chiếu* (Spiegelneurone). Một từ ngữ thần chú mới ra đời. Lập tức, các nhà khoa học ở Ý, sau đó ở các đại học và các trung tâm nghiên cứu đổ xô vào nghiên cứu Thần kinh phản chiếu. Nếu như não của con người cũng có những phản ứng như não khi trên đây (phát ra tín hiệu cả khi mình tự hành động cũng như khi mình chỉ quan sát và đồng cảm với hành động của kẻ khác), thì hẳn đây là chìa khoá để hiểu các hành vi xã hội của con người?

Các Thần kinh phản chiếu, dù sao đi nữa, cũng là những thành tố quan trọng. Chúng nằm trong vùng não trán (präfrontaler Cortex), vùng có tên là *Insel* (Ốc đảo). Ốc đảo này hơi khác với „trung tâm xã hội“ (vetromediale Region), mà chúng ta đã nói tới. Điều này cũng dễ hiểu, là vì các Thần kinh phản chiếu tuy có liên quan chút ít với sự đồng cảm vô thức, nhưng hoàn toàn không liên hệ gì tới công việc hoạch định tổng quát, tới công việc quyết định và ý muốn. Những vùng não này liên kết hoạt động ra sao, điều này chưa ai rõ. Thế giới chuyên môn đã giật mình, khi Rizzolatti sáu năm trước đây đã dùng màn ảnh máy đo chỉ cho họ thấy rằng, vị trí của các Thần kinh phản chiếu nơi con người nằm gần Trung tâm Broca; Trung tâm Broca vốn là một trong hai vùng não có trách nhiệm tạo ngôn ngữ. Mới đây, các nhà khoa học đại học Groningen ở Hoà-lan khám phá ra một liên hệ hấp dẫn giữa việc nghe tiếng động và việc phát tín hiệu của Thần kinh phản chiếu. Khi nghe tiếng động mở lon bia, Thần kinh phản chiếu cũng phản ứng i hệt như chính người đó đang mở lon bia. Chỉ cần nghe một tiếng động thôi, chúng ta đã có thể sống được hết kinh nghiệm của hoàn cảnh. Trong các thí nghiệm, những ai có bộ não đặc biệt năng động, những người đó đều đã trả lời rằng, họ rất dễ đồng cảm với người khác. Cùng lúc đó, nhiều nhà khoa học ở Hoa-kì tiến hành thí nghiệm nơi các trẻ em ít có khả năng phản ứng lại những lời nói của kẻ khác. Và họ nhận ra, các trẻ em bị chứng tự bế (Autismus) có vấn đề với các Thần kinh phản chiếu. Các thần kinh này hoạt động rất yếu hoặc chẳng phản ứng gì cả.

Có phải các Thần kinh phản chiếu là người đạo diễn các cảm giác của chúng ta hay không, hãy chờ xem kết quả của những khảo nghiệm tiếp. Công cuộc nghiên cứu chỉ mới bắt đầu. Nhưng người ta hi vọng nhiều vào việc tìm hiểu Thần kinh phản chiếu, chúng có thể là một thành tố quan trọng giúp giải mã cho sự đồng cảm, khả năng ngôn ngữ, lối hành xử xã hội và hành vi đạo đức của chúng ta. Nếu các Thần kinh phản chiếu phát ra tín hiệu cả trong những hành động chủ động lẫn thụ động (chỉ xem người khác hành động), thì ta dám suy đoán rằng, việc bắt chước các cảm giác người khác tùy thuộc vào khả năng cảm nhận của chúng ta. Ai nhạy cảm với chính mình, người đó có nhiều khả năng đồng cảm với tha nhân hơn. Nhưng người đó có sử dụng khả năng này hay không, thì lại là một chuyện khác. Các Thần kinh phản chiếu chỉ nói lên mặt „kỹ thuật“ của *khả năng* đạo đức tổng quát nơi con người mà thôi. Việc nghiên cứu chúng có thể giúp ta biết sự đồng cảm của chúng ta hoạt động ra sao; một diễn tiến mà Kant cho rằng không thể nào mô tả được. Nhưng câu hỏi: Tại sao sự đồng cảm là điều *đáng* làm, thì trước sau vẫn chưa có câu trả lời. Đồng cảm là điều thật đáng làm, đến nỗi ta từ đó có thể đưa ra những lời khuyên tổng quát cho việc hành xử của ta hay đề ra cả những quy tắc hành động bó buộc cho mình.

Trong lịch sử hình thành và phát triển loài người, Đạo đức, như đã nói, có nhiệm vụ điều hoà cuộc sống xã hội của một nhóm. Để có thể thực hiện được điều này, các thành viên trong nhóm phải có khả năng cảm được các cảm giác của tha nhân và có lẽ cả phải đọc được ý nghĩ của họ nữa. Ở đây, rõ ràng các Thần kinh phản chiếu có thể giúp họ về mặt Vị tha (Altruismus). Góc rể của lòng vị tha nằm rất sâu trong con người. Nó khiến họ không những nhân từ với tha nhân, mà hơn nữa còn nhận ra đó là điều đáng làm. Nó gây cho ta niềm vui, khi ta ôm, vuốt ve một em bé, dỗ em nín khóc, tạo lại nụ cười trên môi bé. Đồng cảm là một bản năng sẵn có trong mỗi con người bình thường. Hình như những cảm nhận đạo đức như thế xuất hiện trước, rồi sau đó mới nảy sinh những nguyên tắc đạo đức theo sau.

Nhưng cảm giác đáng làm xuất phát từ đâu? Cái gì làm cho ta hạnh phúc, khi ta làm lành? Và cái gì làm ta hài lòng, khi ta cư xử đạo đức? Hỡi nhà nào học, họ thường chỉ ngay vào một điểm rất nhỏ nhưng là một vùng rất đặc biệt của não, mà ta đã đề cập đến trong bài về các cảm giác, đó là Amygdala (hạch Hạnh nhân). Đây là trung tâm tạo ra khoái cảm và cảm giác hốt hắng tức tưng, một vùng đã được khảo sát khá kĩ. Nhiều nhóm nghiên cứu nhận ra, những khuôn mặt thân thiện dẫn tới những phản ứng mạnh nơi Hạnh nhân bên trái. Những phản ứng này đưa tới tâm trạng vui và khoái chí. Trái lại, những khuôn mặt cau có và đe dọa gây kích thích chủ yếu Hạnh nhân bên phải, chúng tạo ra lo sợ và chán chường. Những cảm giác đó có thể nhìn thấy được trên màn ảnh máy chụp (Kernspintomografie) và chúng rất dễ giải thích. Dĩ nhiên máy chụp chỉ cung cấp cho ta những lát chụp từng lúc, chứ không phải một cuốn phim. Dù vậy, rõ ràng khi ta làm cho người khác vui, ta cũng cảm thấy mình vui. Nụ cười và nét rạng rỡ của người khác tưởng thưởng việc lành của ta. Như vậy, làm lành thường tạo nên tâm trạng vui, nhất là khi ta thấy được hậu quả của hành động ta nơi nét mặt của tha nhân – hoặc ít ra có thể dường như ra được niềm vui của họ.

Như vậy, hành vi vị tha phần nhiều dựa trên sự tự tưởng thưởng mình. Làm lành là điều đáng cho tôi làm. Và điều gì đáng làm cho mỗi cá nhân, thì cũng đáng làm cho cộng đồng. Có lẽ đây là điểm mà Kant đã quá coi nhẹ. Vì ông cho rằng, tình thân thiện phát xuất từ cảm giác trách nhiệm mang nhiều tính đạo đức hơn cái thân thiện xuất phát từ xu hướng hay bản tính của con người. Kant bảo, ta không thể tin được các cảm giác khoái lạc. Điều này không hoàn toàn sai. Nhưng ngược lại, ta có thể tin được cảm giác trách nhiệm không? Trong trường hợp mập mờ, điều này xem ra còn đỡ hơn. Là vì niềm vui do hoàn thành trách nhiệm có khi không mạnh bằng niềm vui vì đã làm cho người khác vui.

Trước Kant, nhiều triết gia coi Đạo đức như một trách nhiệm đối với Thiên chúa. Ai sống và làm theo ý Thiên chúa, người đó đạo đức và họ có một đời sống đúng đắn. Nhưng Kant đã giải thoát Đạo đức ra khỏi trách nhiệm trước Thiên chúa. Thay vì trách nhiệm trước Thiên chúa, giờ đây trách nhiệm trước con người. Đó là đỉnh điểm của quan niệm „luật đạo đức trong tôi“ của ông. Nhìn theo khía cạnh tâm lí, điều này có nghĩa: Chuyện tôi có cư xử đạo đức hay không, chung quy chỉ là vấn đề *Tự trọng*. Điểm này, Kant rất có lí. Theo tôi nghĩ, thích làm lành có nhiều tính người hơn là có trách nhiệm làm lành. Nhưng một Đạo đức chỉ trở thành đạo đức, khi tôi, vì những lí do tự trọng, biến những kinh nghiệm vui thích này trở thành nền tảng cho những quy luật làm lành chung. Nhưng ở đây ta cũng phải nhìn nhận: Chuyện có đáng / nên làm lành hay không, cũng còn tùy vào xã hội nơi ta đang sống. Khi tôi đang ngồi tù, thì Mệnh lệnh nền tảng nhiều khi cũng chẳng có nghĩa gì. Trong trường hợp này, lòng tự trọng đan chéo với những khó khăn và nhu cầu *Tự khẳng định mình*. Dù vậy trên căn bản, khả năng đạo đức vẫn là một thành phần quan trọng của con người. Một xã hội không biết đến „đúng“ hay „sai“, nếu có một xã hội như thế, thì quả là một cái gì vô cùng ghê gớm.

„Lòng nhân“, vốn là một giá sản ki-tô giáo phương tây, đã đưa đẩy chúng ta đến chỗ coi Đạo đức là một yếu tố quyết định của loài người. Xem ra tự bản chất, con người không luôn luôn ác độc, mà cũng chẳng hoàn toàn tốt lành, nơi họ có cả hai mặt. Vết thương nơi đầu của Phineas Gage cho ta thấy có một cái gì như trung tâm điều khiển đạo đức trong não. Mặt khác, các Thần kinh phản chiếu cho thấy sự đồng cảm của chúng ta diễn ra trên bình diện tế bào thần kinh như thế nào. Nhưng chẳng có diễn tiến hóa học nào tự nó tạo ra thiện cảm, tình yêu hay trách nhiệm cả. Những thứ này chúng ta phải tự tạo lấy – ít nhất là vì chúng là điều đáng hoặc nên làm đối với chúng ta. Như vậy, câu hỏi quan trọng duy nhất mà chúng ta còn phải làm sáng tỏ, đó là: Phải chăng chúng ta học tập được Đạo đức qua kinh nghiệm sống? Hay Đạo đức vốn dĩ là một đặc tính bẩm sinh? Chúng ta thật sự sinh ra đời với một „luật đạo đức trong tâm“, như Kant nói? Đa số chúng ta thường có thể trả lời ngay, không chút suy nghĩ, hành động này là tốt và hành động kia là xấu. Phản ứng đó rõ ràng giống như một trực giác. Nhưng cái „trực giác đạo đức“ đó có nội dung ra sao?

- *Người đàn ông trên cầu*. Đạo đức là một đặc tính bẩm sinh?



Boston

***Người đàn ông trên cầu.***

**Đạo đức là một đặc tính bẩm sinh?**

Chúng ta hãy đặt mình vào hoàn cảnh sau đây: Một toa xe lửa mất tay lái đang lao thẳng vào năm người thợ sửa đường sắt. Và bạn là người duy nhất đang đứng ở chỗ ghi đổi đường xe. Nếu bạn bẻ ghi sang phải, bạn có thể cứu được năm mạng người vào giờ phút chót. Nhưng ngặt một cái, nếu bẻ sang phía đó, thì toa xe sẽ nghiêng lên một người thợ khác – chỉ một người thợ mà thôi. Trong trường hợp này, bạn quyết định như thế nào?

Nhưng khoan. Trước khi trả lời, bạn hãy nghĩ kĩ câu hỏi thứ hai này. Cũng là câu chuyện toa xe mất tay lái như trên, nhưng lần này bạn không đứng ở ghi, mà đang đứng trên một cây cầu bắc qua đường rầy. Nếu như lúc này bạn tìm được một cái gì ném xuống đường rầy, thì nó sẽ cản được toa xe, và năm mạng người kia sẽ được cứu sống. Nhưng quanh bạn chẳng có cái gì để thả xuống cả, ngoài một người đàn ông to lớn mập mạp cũng đang đứng trên thành cầu. Bạn chỉ cần tới sau ông ta, đẩy nhẹ một cái là ông ta rớt xuống, và toa xe sẽ dừng lại khi đụng vào vật cản to lớn đó. Bạn sẽ quyết định ra sao?

Hơn 300.000 người đã được hỏi như vậy. Người ra câu hỏi là nhà tâm lí Marc Hauser của đại học Harvard ở Boston. Ông đưa câu hỏi lên Internet để cho người được hỏi trả lời. Nhưng không chỉ những người vào Internet mà thôi. Ông còn hỏi những người Hoa-kì, người Trung Quốc và cả dân du mục nữa. Ông hỏi người lớn, con nít, người vô thần, kẻ có tín ngưỡng, đàn ông, đàn bà, thợ thuyền lẫn người học thức. Kết quả bất ngờ: Các câu trả lời gần như luôn như nhau – bất kể những đặc tính khác nhau trên đây.

Câu trả lời như thế nào? Câu hỏi 1: Gần như tất cả đều sẽ bẻ ghi sang phải. Hi sinh một mạng người mà cứu được năm mạng, là điều nên làm. Câu 2: Chỉ một phần sáu số người trả lời sẽ đẩy ông mập xuống đường rầy để cứu năm người. Đa số người được hỏi không làm điều đó.

Câu trả lời có lạ đời không? Tôi bẻ ghi hay đẩy một người xuống cầu, kết quả đều như nhau! Một người chết để năm người sống. Không có khác biệt giữa tổng số nhân mạng và người được cứu sống. Nhưng dù vậy xem ra có một sự khác biệt. Khác biệt rõ ràng giữa việc tôi chấp nhận cái chết của một người và việc tôi gây ra cái chết cho một người. Về mặt tâm lí, có sự khác biệt lớn giữa việc tôi gây ra cái chết một cách tích cực hay thụ động. Trong trường hợp sau - đẩy ông mập, tôi có cảm giác mình giết người, dù việc giết đó có thể cứu được năm mạng khác. Ở trường hợp đầu, tôi có cảm giác đây là số mệnh của người thợ. Giữa hành vi tích cực và sự vô í thụ động là một khoảng cách vô cùng lớn. Và luật pháp của gần như mọi quốc gia đều phân biệt rõ giữa những hành vi cố í và những hành vi sơ sót.

Hành vi tích cực, xét về mặt đạo đức, là cái gì khác - chẳng hạn - với việc ra một mệnh lệnh hay một quy điều. Các phi công thả bom nguyên tử xuống Nagasaki và Hiroshima về sau bị chứng bắt an; trong khi những vị chỉ huy của họ, cho tới tổng thống Truman là người ra lệnh, rõ ràng ít gặp vấn đề hơn. Chúng ta phân biệt giữa những thiệt hại cố í và những thiệt hại có thể lường trước. Chúng ta phân biệt giữa hành vi trực tiếp và gián tiếp. Và đa số trong chúng ta coi những thiệt hại xảy ra do sự đụng chạm cơ thể xấu xa hơn nhiều so với những thiệt hại không do sự đụng chạm cơ thể. Nhấn một chiếc nút để giết một người dễ hơn là cầm dao đâm vào tim người đó. Một hành vi tàn bạo càng trừu tượng thì xem ra càng dễ thực hiện hơn.

Hãy nhớ lại gốc gác Đạo đức của chúng ta xuất phát từ lối cư xử xã hội của các loài động vật có vú. Dù rằng ở đây không có các hành động trừu tượng, nhưng hẳn có sự khác biệt giữa hành động và bỏ qua. Khi người nào bỏ qua một hành động, ta không biết rõ người đó đã cố í làm điều đó hay không. Vì thế, ta cũng ngần ngại đánh giá cụ thể điều đó về mặt đạo đức. Trái lại, một hành động tích cực xem ra là một động thái rõ ràng, chẳng còn nghi ngờ gì nữa.

Nhưng Marc Hauser còn nhận ra nhiều thứ hơn trong đó. Nếu đa số con người ta trong cùng một hoàn cảnh cùng đánh giá tình hình như nhau và hành xử như nhau về mặt đạo đức, thì

phải chăng đó là bằng chứng cho sự hiện hữu của một hạt mầm đạo đức chung, vượt mọi biên giới văn hoá, trong mỗi con người chúng ta? Phải chăng chúng ta cùng có chung một bộ luật hành xử? Phải chăng chúng ta một cách nào đó đều hướng theo những nguyên tắc chung, như „Hãy đối xử công bằng với nhau!“, „Đừng làm hại ai!“ hay „Hãy cư xử thuận hoà!“? Hauser quả quyết, có những quy luật đạo đức trong tâm mỗi người chúng ta. Vì thường không ai í thức được những quy luật đó, nên chúng không thể truyền thừa được qua giáo dục. Chúng có thể nằm sẵn trong các di tử của chúng ta và đã được chúng ta nhập tâm cho mình trong những năm tháng đầu đời. Ông Hauser đoán rằng, chúng ta nhập tâm Đạo đức cũng như đã học tập Ngôn ngữ. Noam Chomsky cho hay, thoát tiên có sẵn một thứ Văn phạm phổ quát trong não ta, từ kho văn phạm này ngôn ngữ mẹ đẻ, tùy theo ảnh hưởng môi trường, đã dần phát triển lên trong mỗi đứa trẻ. Chúng ta không học được ngôn ngữ đầu tiên, mà đúng hơn, chúng ta đã sở hữu nó, như kiểu cánh tay ta cứ mỗi ngày dài thêm ra. Hauser cho rằng, trường hợp Đạo đức cũng giống như thế. Cả ở đây cũng có một thứ Văn phạm chiều sâu, nó giúp chúng ta sở hữu được những cấu trúc đạo đức của môi trường sống. Như vậy, mỗi người sinh ra với một giác quan về lành dữ, với một „trực giác đạo đức“. Như vậy, con người ta không học được Đạo đức chỉ từ tôn giáo hoặc hệ thống luật pháp, hay chỉ từ cha mẹ hoặc thầy cô – nhưng họ đã sẵn mang cảm giác đạo đức từ khi sinh ra. Cũng chính vì thế mà chúng ta chẳng gặp khó khăn gì hay phải suy nghĩ gì khi đánh giá một hành động là tốt hay xấu. Ngay cả một tay tội phạm cũng biết tự thâm tâm mình, hành động của mình là xấu hay tốt.

Phải chăng ông Hauser có lí? Phải chăng các nhà tâm lí đã tìm được chìa khoá mở ra cánh cửa Linh tính đạo đức, điều mà các triết gia đã không hiểu được bằng các mệnh lệnh và luật trừu tượng hay các nhà nghiên cứu não đã không thể thấy được bằng máy đo quang phổ? Kant khinh thường các cảm giác, vì ông cho rằng Đạo đức không xuất phát từ cảm giác. Theo ông, các cảm giác là kẻ thù, chứ không phải là đồng bạn của lí trí; chúng thay vì giúp thì lại cản trở và làm lu mờ sự đánh giá đạo đức của ta. Hauser, trái lại, xây dựng thuyết Đạo đức của mình trên nền tảng cảm giác. Tình cảm không nhất thiết là những bản năng thấp kém, nhưng chúng cũng dẫn tới những cảm giác cao thượng. Để chắc ăn với thuyết Trực giác đạo đức bẩm sinh của mình, Hauser nhờ sự giúp đỡ của người bạn thân. Cùng với Antonio Damasio, ông khám nghiệm các bệnh nhân bị thương tích ở miền ventromedial của vùng não trán, nghĩa là những người cũng bị mất một phần não như Phineas Gage trong bài trước. Cả những bệnh nhân này cũng được hỏi về chuyện toa xe mất tay lái trên đây. Kết quả minh bạch rõ ràng: Cũng giống như những người lành lặn, các bệnh nhân đều đồng ý nên bẻ ghi để cứu năm mạng người. Nhưng ở câu hỏi thứ hai, những bệnh nhân với triệu chứng thương tích như Gage thì lại không ngần ngại bảo rằng, nên đẩy ông mập xuống đường tàu. Nơi những người lành lặn, bản năng đạo đức trực giác đã ngăn cản không cho họ xô ông mập. Còn những người bệnh, vì đã mất đi bản năng này, nên họ đã không ngần ngại xô ông ta xuống, họ còn chỉ phán đoán thuần tuý theo lí trí.

Nếu tin vào thử nghiệm đó, thì Trực giác đạo đức nằm ở vùng não trán của con người. Đây là chỗ, chìm khuất trong miền ventromedial, đóng quân của hạt mầm đạo đức bẩm sinh. Nhưng trước khi đồng ý với nhận định này, ta cũng nên nhắc đến một số phản biện quan trọng: Câu hỏi về toa xe lửa và đường ghi quả thật rõ ràng và không thể hiểu lầm được. Nhưng câu hỏi thứ hai về người đàn ông trên cầu thiếu rõ ràng. Ta hãy một lần nữa hết sức thận trọng đặt mình vào hoàn cảnh đó: xô một người xuống cầu để cản toa xe lửa. Nếu người đó quay lưng lại với ta, ta sẽ dễ đẩy ông ta xuống hơn. Nếu ông nhìn ta, hẳn ta sẽ khó quyết định hơn. Nếu ông đó mặt mũi khó thương, ta dễ hi sinh ông. Nhưng nếu ông tốt lành dễ thương, đang mỉm cười với ta? Trường hợp này, có lẽ ta sẽ chẳng xô ông. Tất cả những cái đó chẳng ngược lại thuyết Trực giác đạo đức của Hauser. Nhưng chúng làm cho thuyết của ông thêm rắc rối. Là vì những cảm giác rất cá nhân của ta về cảm tình và vô cảm cũng có dính dáng đôi chút với Đạo đức trực giác của chúng ta.

Thí dụ toa xe với đường ghi cũng không khác. Năm trên sáu người được hỏi đều trả lời, họ sẵn sàng để một người chết để cứu năm người. Cho tới đây, không có gì đáng phân vân. Nhưng nếu người thợ duy nhất kia là một người bạn thân của tôi? Trong trường hợp này tôi có bẻ ghi về phía người đó không? Nếu đó lại là người mẹ, người chị, người em, đứa con của tôi? Còn ai dám

ra tay bẻ ghi! Ai sẽ dám bẻ ghi để cứu năm mạng người lớn trước một em bé đang nô giỡn trên đường ray? Trong một thí dụ khác, một số học sinh sẵn sàng xô ông thầy dạy toán đáng ghét của mình xuống cầu để cứu năm mạng người kia.

Trong trường hợp thứ hai còn thêm một số yếu tố chẳng đáng gì tới các bản năng cả. Nếu giờ đây tôi xô ông mập, đầu óc tôi có rung mình không, có ai bảo cho tôi hay là ông ta sẽ rơi đúng ngay trên đường ray hay không? Và nếu đúng, thì toa xe có dừng lại hay không? Nếu xe không ngừng, thì cái gì sẽ xảy ra? Không những mất năm mạng người, mà tôi còn thêm một tội giết người. Ai sẽ tin, là tôi đã xô ông với í hướng tốt? Tất cả những câu hỏi đó đều quan trọng đối với hành động của tôi. Và chúng chẳng phải là kết quả của những suy tư đắn đo lâu dài, nhưng trái lại chúng tới một cách chớp nhoáng. Chúng được hình thành từ các kinh nghiệm sống và như vậy giống như một thứ phản xạ văn hoá và xã hội.

Không dễ dàng phân biệt được giữa các bản tính di từ và kiến thức văn hoá. Cả hai quyện lẫn trong nhau. Những quyết định giống nhau trong các câu hỏi thử nghiệm của Hauser, mặc dù những người được hỏi thuộc nhiều văn hoá khác nhau, vẫn chưa chứng minh được rằng, Đạo đức là một đặc tính bẩm sinh. Cũng có thể các quan niệm về đạo đức đều rất giống nhau trong các nền văn hoá khác nhau, vì đâu đâu chúng cũng được coi là tốt hay ít ra có lợi. Như vậy, câu trả lời đúng đắn cho „bẩm sinh hay tập thành“ sẽ là: Quả thật chúng ta không thể phân biệt được! Chẳng hạn một số thiếu niên lớn lên trong sự giáo dục của Hitler về sau đã không trở thành những sĩ quan vô lại của Quốc Xã, sẵn sàng giết người vô tội không gớm tay. Cũng như việc học tiếng, những cảm nhận đạo đức của chúng ta không hoàn toàn bẩm sinh. Chúng ta không sinh ra với những giá trị bẩm sinh, nhưng được sinh ra với sẵn một chương trình giáo dục cho biết ta có thể thu nhận những thông tin nào, và với sẵn một số điều kiện cho phép ta tổ chức những thông tin đó.

Khả năng đạo đức này có thể được sử dụng rất khác nhau. Sự khác biệt của những quan niệm đạo đức con người là một bằng chứng. Các quyền tư hữu, đạo đức tình dục, các giáo lí tôn giáo và các lối cư xử hung hãn đã và đang được áp dụng rất khác nhau, khiến ta khó mà nói được, đâu là „đặc tính mẫu“ của con người. Cả trong xã hội chúng ta đang sống cũng có nhiều mảng không rõ. Có nền đạo đức hàng ngày, đạo đức nhóm đoàn, đạo đức trách nhiệm, đạo đức giai cấp, đạo đức giao ước, đạo đức tối thiểu hay tối đa, đạo đức kiểm soát, đạo đức tiên khởi, đạo đức cho đàn ông đàn bà, đạo đức xí nghiệp, đạo đức cho quản trị viên, cho các nhà thần học, cho các bà tranh đấu nữ quyền. Mỗi khi xã hội nhận ra một vấn đề mới, lại có thêm một đạo đức mới. Đạo đức mới, nhưng lại đặt nền trên những giá trị đã có sẵn: Nó kêu gọi tới lương tri, kêu đòi trách nhiệm, đòi hỏi có thêm bình đẳng và dân chủ, thêm tình huynh đệ.

Ai suy nghĩ theo hướng đạo đức, người đó chia thế giới ra thành hai lãnh vực: lãnh vực trọng kính và lãnh vực khinh ghét. Hơn hai ngàn năm các triết gia cứ loay hoay với việc kiểm tìm những minh chứng chắc nịch cho các tiêu chuẩn trọng khinh đó. Với một kết quả lạ lùng: Một mặt, nhờ ảnh hưởng của triết học qua nhiều trăm năm, nhiều quốc gia pháp trị với một hệ thống đạo đức tân tiến đã hình thành; mặt khác, toàn bộ cấu trúc đó lại tỏ ra quá mỏng manh (như trường hợp nước Đức), khiến chủ nghĩa Quốc Xã với nền đạo đức khắp khểnh đã xuất hiện dễ như trở bàn tay. Xem ra tiến bộ đạo đức trong một xã hội ít tùy thuộc vào lí trí hơn là tùy vào việc làm cho quảng đại dân chúng nhạy cảm với một vấn đề nào đó. Xúc động tình cảm mạnh cũng là nguồn lực của những biến cố xã hội. Hoặc là, như triết gia người Mỹ Richard Rorty đã có lần nói rất đúng: *„Tiến bộ đạo đức ... không tùy thuộc vào việc người ta thoát ra được khỏi tình đa cảm để tiến sâu vào lí trí. Nó cũng ít tùy thuộc vào việc, thay vì tiếp tục khiếu nại tại các toà án tham những của chính quyền cấp thấp, đâm đơn lên một toà án cấp cao, và toàn án cấp cao này lại có những quyết định thiếu tính lịch sử, dựa trên một luật đạo đức chẳng trói buộc cho nơi nào và cho nền văn hoá nào“.*

Như vậy, sau bảy chương về Đạo đức, có lẽ phải làm một tóm tắt như thế này: Người là một con vật có năng khiếu đạo đức. Khả năng đạo đức vốn bẩm sinh, nhưng bẩm sinh tới mức nào thì khó mà xác định được. Bộ não của loài có vú đã sắp sẵn cho những khả năng đồng cảm với người khác, và não này nhận ra những tương thưởng (hoá học thần kinh) cho những hành vi

„tốt“. Hành vi đạo đức là một thứ Vị tha phức tạp. Nó bao gồm những cảm giác lẫn những tính toán. Khác với điều Kant nói, không có „luật đạo đức“ trong tâm để bó buộc người ta làm lành lánh dữ. Nhưng người ta làm lành, là vì hành vi này thường mang lại điều tốt đẹp cho cá nhân và cho cả nhóm. Hành vi này được sử dụng nhiều hay ít, đây là một vấn đề tùy vào sự tự trọng, và tự trọng này lại tùy vào sự giáo dục.

Và như vậy với dụng cụ đó, giờ đây ta có thể vững vàng bước vào lãnh vực hành động. Chúng ta sẽ yên chí đi vào những vấn đề đạo đức cụ thể trong xã hội đang sống. Phải chăng, như đã thấy, có một *Quyền* đạo đức trên bình diện cảm thức cho phép ta giết người trong những trường hợp nhất định, như trường hợp người đàn ông trên cầu? Và phải chăng cũng có một *Bổn phận* đạo đức buộc ta giết người?

- *Nên để cô Ba sống*. Có được phép giết người không?

London

***Nên để cô Ba sống***

**Có được phép giết người không?**

Trời ơi, cô Ba của tôi! Cả cuộc đời cô đay nghiến hết người này đến người nọ. Cũng may cô không có con. Vì thế, cô mới làm tội làm tình em của cô là cha tôi. Mấy gia đình hàng xóm cũng khốn khổ với cô từ mấy chục năm nay, vì không ngày nào không có cãi cọ vì biên giới vườn tược và vì con chó của cô cứ sang làm bậy trong vườn người ta. Nhất là con chó! Một chú khuyển nhỏ hay cắn bậy, mà cô cứ thả cho nó nhảy ra xông tới người đưa thư bưu điện. Một bà cô đúng là trời đánh thánh đâm.

Tôi còn quên điều này: Cô có nhiều của nhiều tiền. Giàu nứt vách. Albert, người chồng chết sớm của cô, để lại cho cô một gia tài lớn. Và cô đã đầu tư đúng vào chuyện mua bán nhà cửa, vào công trái và chứng khoán. Cô Ba sở hữu nhiều triệu bạc. Điều may mắn nhất: chính tôi là người thừa kế. Cô năm nay bảy mươi tuổi, nhưng lại khoẻ như vâm. Cô không hút thuốc, không uống rượu, chẳng màng gì tới bánh ngọt. Cô không tha thiết gì khác ngoài chuyện tiền bạc. Chắc cô sẽ sống tới 90 hay 100 tuổi. Mà nếu cô sống tới trăm tuổi, thì tôi đã trên bảy mươi. Và như vậy, tôi còn biết dùng tiền đó làm gì nữa. Đôi khi tôi thậm chí mong cho cô Ba mau chết, chết ngay ngày hôm nay càng tốt.

Phải chăng có những lí do cho phép ta giết một người xấu, để làm một cái gì đó tốt hơn? Phải chăng có một triết thuyết đáng tin biện hộ cho việc chết sớm của cô Ba? Tôi chợt nghĩ ngay tới thuyết Duy lợi (Utilitarismus).

Jeremy Bentham sinh năm 1748 tại Spitalfields gần London. Ông xuất thân từ một gia đình giàu có với khuynh hướng bảo thủ về mặt chính trị và học trường Westminster School, một trường dành cho con cái của thành phần thượng lưu trong thành phố. Triết gia John Locke, kiến trúc sư Christopher Wren và nhạc sĩ sáng tác Henri Purcell cũng đều đã học ở trường này. Năm 1760, bố mẹ gởi cậu bé đầy tài năng, lúc đó mới 12 tuổi, vào đại học Queen's College ở Oxford. Cậu xong cử nhân luật lúc 15 tuổi. Năm 24 tuổi cậu mở văn phòng luật sư tại London, nhưng bước đường tương lai của cậu rồi đây sẽ rất khác, không như điều kì vọng của gia đình cậu. Bentham ca thán bức dọc về tình trạng luật pháp và toà án ở Anh giữa thế kỉ 18. Thay vì hành nghề luật sư, anh muốn cải tổ luật, muốn làm cho nó trở nên hợp lí và dân chủ hơn. Nhờ gia tài kếch xù của người cha để lại sau khi mất năm 1792, anh chẳng phải lo lắng gì về tình trạng tài chánh gia đình. Suốt bốn mươi năm dài anh chỉ có mỗi một việc viết sách, mỗi ngày viết từ 10 đến 20 trang giấy. Vì chán những khoản điều li chi của luật hiện hành, Bentham sai một học trò của mình chép lại những đề nghị cải tổ bộ luật dân sự của anh, rồi cho in những nội dung đó thành như một bộ luật mới. Bentham là một con người đầy thiện cảm và đáng cho ta để ý. Dân Pháp muốn qua cuộc Cách mạng của họ phá bỏ các giai cấp ưu đãi tăng lữ và quý tộc như thế nào, thì Bentham cũng muốn xã hội Anh phải được tự do và phóng khoáng như thế. Ông nghĩ tới các cải cách xã hội, dấn thân cho việc tự do ngôn luận, đưa ra đề nghị làm sao cho nhà tù trở nên nhân bản hơn và yểm trợ phong trào nữ quyền vừa chớm nở.

Điểm xuất phát của ông luật gia này rất đơn giản và quyền rũ: Hạnh phúc là tốt, bất hạnh là xấu! Nếu điều này đúng, thì Triết học và nhà nước cũng cần đi theo con đường đó. Mục tiêu của xã hội là phải giảm thiểu tối đa lượng bất hạnh và tăng gia hạnh phúc cho tất cả mọi người, hoặc ít ra cho đại đa số người. Một biện pháp càng tạo ra được nhiều hạnh phúc bao nhiêu, nó càng có ích và tốt bấy nhiêu. Nguyên tắc này Bentham gọi là *chủ nghĩa Duy lợi*. Khi ông chết già vào năm 1832, tên tuổi của ông đã được cả thế giới biết đến. Dù ông tự coi mình là người có khuynh hướng tự do, những nhà cách mạng Pháp và những người cộng sản Pháp sau này rất có cảm tình với thuyết của ông. Và ba tiểu bang ở Hoa-kì, New York, Nam Carolina và Louisana đã chấp nhận cho mình bộ luật mà ông đã khởi sự.

Hạnh phúc là tốt, bất hạnh là xấu, nguyên tắc này xem ra thật thuyết phục. Thế tại sao ta không dùng nó áp dụng cho cô Ba của tôi? Trước hết, bà cô tôi chẳng mang lại cho trần gian chút hạnh phúc nào cả. Cô chỉ có làm hại, chẳng hạn làm hại những gia đình bên cạnh và cho bác đưa thư. Số tiền trong nhà băng của cô cũng chẳng mang lại sự tốt lành nào. Giả như tôi có số tiền đó, tôi có thể làm được bao nhiêu điều lợi cho chính tôi và cho những người khác! Chẳng hạn tôi sẽ giúp cho ông bạn bác sĩ có bệnh viện chữa trị các trẻ em bị ung thư máu. Và giúp cho một cô bạn đang dần thân giúp cho các trẻ bụi đời ở Ba-tây. Nếu tôi có số tiền của cô tôi, tôi sẽ chuyển cho hai người đó trên một triệu đồng. Và như vậy, dùng một lúc, có biết bao nhiêu hạnh phúc nở dậy trong trần gian! Tôi như thấy trước mắt nụ cười của các em lành bệnh và của các em vô gia cư ở Ba-tây được đi học lại nhờ tiền tôi cấp.

Để giấc mơ đó được hiện thực, chỉ còn có một việc... Không, không những tôi được phép làm – mà tôi *phải* giết bà cô! Là vì nếu Bentham có lí, thì tôi phải loại cái vật cản già nua ấy đi. Chỉ có một điều duy nhất phải nghĩ ngợi, là làm sao cho cô bước qua thế giới bên kia một cách nhẹ nhàng êm thắm và không biết được kẻ chủ mưu. Ông bạn bác sĩ của tôi trên đây hẳn sẵn sàng cho cô một mũi chích, và biết đâu như thế sẽ tránh được cho cô một cái chết già đau đớn về sau. Chẳng còn ai phải khóc lóc. Và hẳn các gia đình nhà bên sẽ sung sướng, vì bà già chết tiết kia không còn nữa! Họ giờ đây an tâm làm vườn, bác đưa thư an tâm làm nhiệm vụ mình, ông bác sĩ cấp giấy chứng nhận đó là một cái chết bình thường, và chẳng ai quan tâm điều tra. Sự việc đơn giản và rõ ràng như ban ngày. Phải chăng trong trường hợp này, tôi phải giết một người vì bốn phận đạo đức?

Chúng ta cần thận lược lại luận chứng một lần nữa: Nếu tôi giết cô tôi, để cứu các em bé bệnh tật và nghèo đói, thì rõ ràng đó là tôi đã tạo ra một cân đối tối ưu giữa hạnh phúc và đau khổ của những người trong cuộc. Điều đó cũng có nghĩa: Hạnh phúc mở ra cho nhân quần đó biện minh cho việc làm xấu của tôi đối với một cá nhân. Tới đây, không có gì khó hiểu. Nhưng ông Bentham sẽ nói gì, khi tôi dùng lí thuyết của ông để biện minh cho việc giết người? Quái lạ, ông đã không viết một chữ nào về hậu quả rất gần gũi với triết thuyết này của ông. Tất cả những gì tôi biết, là (cho đến nay) ông đã không chủ trương đầu độc bà cô để hưởng gia tài, vì thật ra chẳng cần làm chuyện đó. Và ông cũng đã không viết những lời kêu gọi đánh đổ độc tài, đánh đổ đám đại diện chủ và bọn bóc lột bất nhân. Ông là người có tinh thần tự do, và ông đã để cho người ta tự do theo hay không theo thuyết của ông.

Nhưng với tôi, điều đó không đủ. Tôi cứ suy nghĩ mãi, không biết Bentham sẽ nói gì, khi người ta giết người chỉ vì sự cân nhắc giữa đau khổ và hạnh phúc.

Lúc tôi mười hai tuổi, lần đầu tiên được cha mẹ kể cho nghe về những trại tập trung của Quốc Xã, trong đó tám triệu mạng người đã bị giết tàn nhẫn. Lúc đó tôi tự hỏi, tại sao lại chẳng có mấy ai nghĩ tới việc giết quách Hitler, để ngăn cản cái đau khổ kinh hồn đó. Với quan điểm của Bentham thì chuyện như hai năm rưỡi mười: Được phép giết tên bạo chúa với những trại tập trung và chuyên gây rối hoà bình thế giới, bởi vì hậu quả bất hạnh do nó tạo ra lớn hơn bất hạnh cái chết của chính nó.

Quan điểm này có thể áp dụng cho trường hợp của cô tôi chứ? Cái chết của cô sẽ mở ra bao nhiêu là hạnh phúc chung. Nhưng ở đây có lẽ Bentham chỉ nhếch mép mỉm cười. Có thể ông sẽ hỏi tôi đã có khi nào nghĩ tới điều này chưa: Xã hội sẽ ra sao, nếu thí dụ bà cô của tôi được thiên hạ áp dụng tràn lan?

Hàng triệu người: những kẻ hưởng gia tài, những kẻ chống đối, những tay chính trị, các ông chủ xí nghiệp lớn và cả các tù nhân hay người tâm bệnh không có thân nhân sẽ phải lo lắng, không biết lúc nào đến lượt mình sẽ nhận được mũi chích nhẹ nhàng. Xã hội sẽ hoảng loạn chừng nào? Hoảng loạn đó sẽ đi vào quảng đại quần chúng như thế nào?

Có thể tôi gặp may, vì âm mưu của tôi đối với bà cô không bị tiết lộ. Nhưng khi tôi cho rằng, hành động của tôi là hợp lí, thì hành động đó phải được chấp nhận *trên nguyên tắc*. Và khi nó được chấp nhận trên nguyên tắc, thì nó phải có giá trị cho mỗi người. Và biết đâu, có ngày sẽ đến lượt tôi phải chết, vì thằng cháu muốn hưởng cái gia tài của tôi. Và cả tôi nữa cũng chẳng còn an tâm về cuộc sống của mình. Để nguyên tắc về hạnh phúc tốt và bất hạnh xấu có thể áp

dụng được một cách có í nghĩa, theo Bentham, trước hết phải rõ: Đau khổ và niềm vui không phải như những con tính đơn giản, cứ làm phép cộng trừ rồi ra quyết định về chuyện sống hay chết. Nếu như thế, xã hội sớm muộn sẽ sụp đổ.

Điều đó đúng. Nhưng phải chăng hai nguyên tắc căn bản trong triết thuyết của Bentham phù hợp với nhau? Một mặt, hành động tốt là hành động đưa tới một lượng hạnh phúc lớn. Mặt khác, Bentham lại coi việc giết người là một trường hợp ngoại lệ. Nhưng ông đã chẳng đưa ra những lí do đạo đức thật thuyết phục nào cho sự ngoại lệ đó. Như vậy, lí do chống lại việc giết hàng ngàn người phiến toái – và cả chống lại việc tra tấn người – chỉ là vì để giữ ổn định cho xã hội, chứ không phải là do Đạo đức cá nhân. Ngược lại với điểm này, Immanuel Kant đã gán cho mỗi người một *Nhân phẩm*, nhân phẩm này có giá trị vượt trên mọi giá trị khác. Theo đó, „*một mạng người không thể đem ra cân nhắc với một mạng người khác được*“.

Tính toán của Bentham về đau khổ và hạnh phúc và quan niệm của Kant về sự cao cả tuyệt đối của mạng người là những mâu thuẫn không thể dung hợp được. Nhưng cái nào trong hai thuyết phục hơn? Phải chăng vì đạo đức ta không được giết Hitler, dù để tránh được những đau khổ và bất hạnh? Phải chăng tín điều về nhân phẩm của Kant ở đây vẫn có giá trị tuyệt đối? Trong những trường hợp kém hại hơn, như trường hợp cô Ba, vấn đề lại khác. Ta có thể nói rằng, dù sao cô Ba không *tích cực* (aktiv) tạo ra quá nhiều thiệt hại. Và cái khác biệt giữa hành động tích cực và sự đều giả tiêu cực này không phải là chuyện nhỏ nhất, như trong bài trước cho thấy. Không phải là chuyện nhỏ, cả nơi việc đánh giá nạn nhân cũng như trong việc đánh giá thủ phạm. Nhưng đối với Bentham, không có sự khác biệt này – ít nhất về phía thủ phạm. Chắc chắn ông có thể sẽ làm cả hai: cả bẻ ghi lẫn xô người đàn ông trên cầu xuống. Bởi vì Duy lợi của ông chỉ quan tâm tới cái lợi đạo đức của một hành động mà thôi. Và như ta đã thấy, ở đây chẳng có khác biệt nào giữa việc chủ động giết người và việc phải chấp nhận cái chết. Nhưng con người rõ ràng không phải chỉ là một con thú lô-gích, như công thức lô-gích của Bentham. Còn có những nguyên tắc đạo đức khác quan trọng hơn sự công bằng / công lí – và chủ nghĩa Duy lợi còn phải giải quyết điểm này, là không ai được diễn giải công lí theo quan điểm riêng của mình (do mình cảm nhận). Nhưng dù sao con người vẫn có những trực giác không thể coi thường và chúng không thể dễ dàng tách khỏi Đạo đức được. Đạo đức và luật pháp không đặt nền trên các trực giác, nhưng dù vậy, chúng cũng không hoàn toàn tách biệt khỏi trực giác, nếu không chúng sẽ thành ra bất nhân.

Như vậy, hãy để cho cô Ba sống. Và ta nên tránh lấy thước lợi hại mà đo giá trị mạng sống. Nhưng vẫn còn câu hỏi gai góc chưa có trả lời rõ ràng, đó là làm sao biện minh Giá trị của cuộc sống một cách khác. Giá trị đó đến từ đâu? Và nó bắt đầu từ đâu?

- *Sự hình thành của Phẩm giá*. Phá thai là chuyện hợp đạo đức?

Trong da me

## ***Bước đầu của Nhân phẩm***

### **Phá thai là một hành động hợp đạo đức?**

Bạn thử đưa mình vào trường hợp sau đây: Bạn vào bệnh viện thăm một người bạn gái. Bạn bước vào thang máy, nhưng vì không nhớ bạn mình nằm ở đâu nữa, đành nhấn đại nút, và thang đưa bạn vào một tầng lầu, trong đó dành cho những người tự nguyện gắn thân thể mình vào một bệnh nhân thập tử nhất sinh để cứu sống họ, nếu không có sự giúp đỡ của người ngoài thì bệnh nhân phải chết. Nhưng bạn không rõ đầu đuôi ra sao cả. Sau một lúc ngồi trong phòng đợi, bác sĩ mời bạn vào và chích cho bạn một mũi thuốc gây mê. Khi bạn tỉnh dậy, thấy mình nằm trên một giường bệnh, nối đầy dây nhựa với một người bệnh nằm giường bên. Bác sĩ cho bạn hay, bệnh nhân đó là một nhạc sĩ vĩ cầm trứ danh, nhưng anh ta bị hoại thận, và chỉ có thể sống được khi được nối hệ thống tuần hoàn máu với một người cùng loại máu, và bạn chính là người có cùng loại máu đó. Bệnh viện cứ tưởng đây là một sự tự nguyện của bạn, họ rất tiếc cho sự hiểu lầm này. Nhưng họ sẵn sàng tháo dây, và như vậy người nhạc sĩ kia sẽ chết. Tuy nhiên cũng có một cách khác: Nếu bạn đồng ý giữ dây, thì sau chín tháng, anh kia sẽ bình phục và bạn có thể tháo dây an toàn. Bạn sẽ quyết định như thế nào?

Quả là một chuyện khó tưởng tượng, may ra chỉ có trong mộng mà thôi. Và bạn còn nói, bệnh viện nào dám khơi khơi chích thuốc mê người ta như thế. Đúng, bạn có lí. Nhưng, với những trường hợp đạo đức bế tắc do các triết gia và nhà tâm lí đưa ra như thế, thì vấn đề không phải là các chi tiết, mà quan trọng là chuyện nguyên tắc. Đây là câu truyện của bà Jarvis Thomson, giáo sư Triết đại học danh tiếng MIT (Massachusetts Institute of Technology), đã được sửa đổi đi đôi chút. Và đây là câu trả lời quan trọng quyết định: Bạn là người rất tốt, sẵn sàng tự nguyện – ở đây bạn hoàn toàn không bị bó buộc gì hết về mặt đạo đức - chấp nhận nối máu để cứu một người. Có lẽ sau khi đọc đầu đề của bài, bạn đã mừng rỡ ra phần nào. Đây không phải là chuyện của một nhạc sĩ giả tưởng nào cả, mà là một cái gì chung chung: Bạn bất ngờ, cực chẳng đã hoặc có khi bị bạo hành đưa đẩy vào một hoàn cảnh phải trực tiếp mang trách nhiệm thể xác đối với một mạng người khác. Và hoàn cảnh tương tự thường xảy ra nhất, đó là trường hợp mang thai ngoài ý muốn.

Một phụ nữ mang thai ngoài ý muốn, theo Thomson, cũng giống như trường hợp của người bất ngờ bị nối dây vào người nhạc sĩ. Bạn không buộc phải trách nhiệm cho sự sống của anh nhạc sĩ thế nào, thì người phụ nữ cũng không bị buộc trách nhiệm với bào thai ngoài ý muốn đang lớn lên trong mình thế ấy. Theo bà Thomson, ở đây quyền tự quyết của người đàn bà quan trọng hơn cái trách nhiệm cực chẳng đã đối với sự sống của một kẻ khác. Lập luận này đã trở thành rất phổ thông. Nó khơi ý cho phong trào nữ quyền đưa ra khẩu hiệu: „Bụng của tôi thuộc quyền tôi!“. Nhưng dù chính ta sẵn sàng chấp nhận khẩu hiệu đó, lập luận của Thompson cũng chưa hẳn vững. Ta thử tưởng tượng, có một người sắp chết đói trườn đến xin ăn trước cửa nhà ta. Với bà Thomson ta có thể nói rằng: Nếu ta cho người sắp chết đói chút gì để ăn, thì đó là điều rất tốt. Nhưng trong hoàn cảnh này ta hoàn toàn không buộc phải mang trách nhiệm gì đối với người xin ăn sắp chết đói. Chắc chắn có nhiều người sẽ không chấp nhận lập luận này. Và luật hình sự ở Đức cũng có một khoản kết án việc „cố tình từ chối sự giúp đỡ“ (unterlassene Hilfeleistung) này. Gặp phải một hoàn cảnh ngoài ý muốn, không phải là lí do *chính đáng* để ta từ chối trách nhiệm. Mà vấn đề phải tùy từng trường hợp. Tình trạng lưỡng nan với anh nhạc sĩ vĩ cầm như vậy sẽ dẫn tới bế tắc, vì nó không thật sự đưa ra được một nguyên tắc thuyết phục. Cái thiếu sót lớn nhất của thí dụ này là một lỗi chuyên môn quan trọng: Người nhạc sĩ ở đây là một người đã trưởng thành với đầy đủ các khả năng tâm trí. Còn một cái phôi hay bào thai thì thế nào? Với mức độ giác quan hạn chế như thế, chúng có một quyền sống bất khả xâm phạm không? Để trả lời câu hỏi này, dựa trên những kiến thức từ các bài trước, chúng ta có ba giải pháp: Khái niệm „Nhân phẩm“ của Kant, chủ thuyết „Duy lợi“ của Bentham và chủ trương „Trực giác đạo đức“ (intuitiver Moralsinn) của Hauser.



Hãy bắt đầu với Kant. Trong tác phẩm đồ sộ của ông chỉ có một câu đề cập tới thai phôi, mà lại là nơi ông bàn về luật hôn nhân. Kant viết: thai phôi là một thực thể với đầy đủ nhân phẩm. Nếu không như thế, thì ta sẽ phải xác định, đâu là thời điểm bắt đầu của tự do và phẩm giá của con người khi còn trong dạ mẹ. Vấn đề này rất ư là phiền toái. Là vì theo Kant, thiên nhiên không tự ý thức được mình, nên nó cũng không có tự do. Nhưng tự do và nhân phẩm đi vào con người lúc nào và như thế nào? Trả lời của Kant: Tự do của thai phôi dựa trên tự do của bố mẹ. Là vì bố mẹ đã tạo nên thai phôi một cách tự do trên nền tảng một giao kết tự do, đó là hôn nhân! Kết quả của kết hợp tự do này là một bào thai tự do. Lập luận này cũng có nghĩa: Chỉ có những thai phôi nào được tạo thành trong tự do qua hôn nhân mới có nhân phẩm đầy đủ và tự do. Với cái nhìn ngày nay, quan điểm này quả lạ lùng. Nhưng Kant đưa ra định nghĩa đó là để phản ứng lại một vấn đề của thời ông sống. Năm 1780 ông Adrian von Lamezan, thành viên Hội đồng tỉnh Mannheim đã đưa ra một câu hỏi có thưởng (100 đồng tiền vàng): Đâu là phương cách khả thi tốt nhất để chặn đứng việc giết trẻ em? Âm vang của 400 lá thư trả lời thật lớn, là vì trong thế kỉ 18 việc phá thai và giết trẻ sơ sinh là chuyện thường ngày. Lí do của đa số trường hợp này là do nạn con hoang của các ông chủ với đầy tớ gái của họ. Vấn đề phải giải quyết cấp bách, là vì lúc đó chuyện giết trẻ sơ sinh ngoại hôn là điều cấm kị, nhưng thực tế xảy ra thì ai cũng biết. Ở một chỗ khác bàn về luật, Kant tỏ ra thông cảm phần nào đối với việc giết trẻ này. Vì trẻ sơ sinh ngoại hôn không hoàn toàn tự do, nhưng „bị đưa (như một thứ hàng cấm)“ vào lòng mẹ, nên Kant coi việc giết trẻ này cũng ngang hàng với những tội giâm khinh khác, chẳng hạn như giết người trong một cuộc đấu kiếm tay đôi, nên ông đề nghị có một bản án nhẹ cho những trường hợp này.

Lập luận của Kant ngày nay khó có thể chấp nhận. Lí do chẳng phải chỉ vì có những đứa trẻ ngoại hôn được tạo nên trong tự do và những đứa trẻ do hôn nhân tạo ra ngoài ý muốn. Vấn đề là: Vì Kant chỉ căn cứ trên hôn nhân để biện minh cho nhân phẩm của đứa con trong bụng mẹ, nên ông đã không thể kết án việc giết các trẻ ngoại hôn. Và đôi khi cả không thể kết án việc giết những người ngoại hôn đã trưởng thành! Như vậy theo cái nhìn ngày nay, lập luận nhất thiết phải bảo vệ những thai phôi (do hôn nhân tạo ra) của Kant quả khiến cường. Mà cũng chẳng có ai, trong cuộc bàn luận về phá thai hôm nay, nại đến quan điểm của Kant về sự đánh giá khác nhau giữa thai phôi và trẻ sơ sinh trong hôn nhân và ngoài hôn nhân. Nhưng nếu không muốn áp dụng hệ luận của ông, thì tạo sao người ta hiện nay vẫn coi lập luận của Kant về nhân phẩm của các thai nhi (do hôn nhân tạo ra) là có giá trị? Lập luận này thật ra đã xưa cũ rồi và ta chỉ có thể hiểu nó theo thời đại lúc đó.

Bước sang giải pháp thứ hai, thuyết Duy lợi. Là một người duy lợi, tôi nêu lên cho mình hai câu hỏi: Thứ nhất: Phôi hay thai đã có khả năng cảm nhận đau đớn hay sung sướng chưa? Thứ hai: Cái gì quan trọng hơn, hạnh phúc và đau khổ của thai trong bụng hay hạnh phúc và đau khổ của người mẹ?

Để trả lời những câu hỏi đó, trước hết chúng ta phải đồng ý với nhau về giá trị của thai phôi. Không một kẻ duy lợi nào chia sẻ quan điểm của Kant về giá trị sự sống của thai phôi tùy thuộc vào cuộc hôn nhân tự do của bố mẹ cả. Như vậy, thai phôi có còn là một con người nhất thiết đáng được bảo vệ nữa không? Câu trả lời sẽ là: Không. Thai phôi chưa phải là một con người thuộc vào loại *Homo sapiens*. Nó chưa phải là một con người với đầy đủ giác năng đạo đức, nên nó không phải là một *con người*. Nhưng như vậy thì con người là gì? Do đâu tôi nhận biết đó là con người? Quan điểm về việc nhận dạng con người không do chính Bentham đưa ra. Đối với ông, bất cứ một hành vi nào mang lại hạnh phúc lớn nhất cho nhiều người nhất, thì hành vi đó là tối ưu, xét về mặt đạo đức. Bentham chẳng đề cập gì tới con người cả. Những người kế tiếp ông về sau nhận ra điểm yếu trong thuyết của ông và họ cố gắng sửa. Họ bắt đầu với câu hỏi, hạnh phúc là gì? Theo Bentham, hạnh phúc là kinh nghiệm khoái lạc trong nghĩa rộng nhất. Nhưng người học trò nổi danh nhất của ông, triết gia và nhà chính trị với quan điểm tự do John Stuart Mill, không tán đồng lập luận đó. Ông muốn giải thoát thuyết Duy lợi ra khỏi lời chê trách, là quan điểm Hạnh phúc của Duy lợi quá vật chất và mù mờ. Vì thế Mill đưa niềm vui tinh thần lên cao hơn thú vui thể xác: „*Thà là một Socrates bất mãn còn hơn là một con heo sung*

*suống*“. Nhưng khi đánh giá tinh thần cao hơn thú vui thuần thể xác, thì tinh thần của một con người trưởng thành với nhiều năng khiếu sẽ là một cái gì đó có giá trị hơn một trẻ sơ sinh hay một con ngựa, chẳng hạn. Và như vậy, chỉ có những ai với nhiều ước muốn phức tạp mới là „người“. Thế hệ những người duy lợi kế tiếp đưa quan điểm đó vào học thuyết của họ. Không những họ quan tâm đến những nguyện vọng sơ đẳng của các sinh vật, mà còn đánh giá những ước vọng phức tạp của *con người* rất cao, cao đến nỗi chúng *nhất thiết* phải được quan tâm. Trường phái Duy lợi này được gọi là *Duy lợi- Ưu điểm* (Präferenz-Utilitarismus). Và gần như tất cả môn đệ tân thời của Bentham đều coi mình thuộc trường phái này. Theo quan điểm của những nhà duy lợi vốn coi trọng những ưu điểm cao cấp (các ước vọng và í định), thì không ai được quyền giết một người (kể cả giết cô Ba!) – nhất là không được giết, bao lâu người đó còn có mong ước được sống.

Còn thai phôi trái lại không có những mong ước hay í định phức tạp. Có lẽ chúng có một bản năng muốn sống, nhưng bản năng này không khác chi bản năng của con tắc kè. Đối với những người Duy lợi –Ưu điểm, chẳng có gì ngăn cấm họ giết thai phôi cả. Hẳn nơi phôi, ở một giai đoạn phát triển nào đó, đã có một Í thức, nhưng Í thức này cũng không khác gì nơi con heo hay con bò, mà ta vẫn cứ giết để ăn thịt. Theo cái biết của chúng ta, phôi không có sự tự í thức theo nghĩa là có những í định và nguyện vọng phức tạp. Như vậy đây là nguyên tắc: Có quyền giết các phôi trong mọi giai đoạn phát triển của nó – nhất là khi việc giết đó đưa đến hạn chế tối đa sự đau khổ của người mẹ hoặc làm tăng hạnh phúc của bà.

Đó là chủ trương Duy lợi. Rõ ràng lập luận của họ sáng sủa hơn quan điểm về nhân phẩm của Kant nơi các phôi do hôn nhân tạo ra. Nhưng lập luận này cũng có nhiều điểm yếu. Ta có thể bảo rằng, thai phôi có lẽ cũng không khác gì con tắc kè về mặt tâm trí. Nhưng trong nó chứa đựng tiềm năng của một Albert Einstein. Nếu không bị giết chết, ngày nào đó nó sẽ là một con người với nhiều mong ước và í định. Phải chăng như thế nó đã có *tiềm năng* làm một con người? Đúng. Nhưng lập luận này thoát nhìn không có mấy khả năng thuyết phục. Là vì tiềm năng, nói chung, không phải là một tiêu chuẩn đạo đức đáng kể. Ai coi trọng tiềm năng sự sống con người, người đó phải kết án ngay chuyện thủ dâm và ngừa thai, như Giáo hội công giáo đang làm (dù rằng họ chỉ mới cấm từ một trăm bốn mươi năm nay). Thí dụ sau đây cho thấy rõ hơn sự khác biệt: Bạn có thật sự cho rằng, việc thả một con gà đang sống vào nước sôi cũng giống như thả một quả trứng vào đó không? Tiềm năng vì vậy không nói lên gì hết về cảm nhận hạnh phúc hay đau khổ hiện tại, và nó cũng chẳng tạo ra tình trạng í thức. Như vậy, nó thực sự không phải là một tiêu chuẩn trong liên quan với câu hỏi về đạo đức.

Nhưng cũng có những phản đối khác. Một thiếu sót lớn của Duy lợi là sự cân nhắc hậu quả của nó. Là vì, để có được một cân nhắc hợp lý giữa hạnh phúc và đau khổ, tôi phải quan tâm tới và *thấy rõ được* các hậu quả của quyết định của tôi. Nhưng việc này không dễ. Ngay trong các vấn đề riêng tư đơn giản đã khó mà nhận ra, đâu là điều tốt hơn (cho tôi) rồi: Tôi nay nên đi dự sinh nhật của anh bạn hay tới nghe nhà văn X nói chuyện? Làm sao biết được, cái nào rốt cuộc sẽ mang đến cho tôi nhiều niềm vui hơn? Nói chi đến những hoàn cảnh đạo đức phức tạp, thật khó mà nhìn thấy trước được những hậu quả của chúng. Ai biết được, một phụ nữ phá thai rồi sẽ hối hận vì việc mình làm? Có thể tâm thần chị ta sau đó sẽ trở nên vững vàng hơn? Còn người đàn ông tạo ra bào thai ấy sẽ nghĩ gì? Có thể việc phá thai sẽ làm cho liên hệ giữa hai người ra nặng nề hơn họ nghĩ? Đó là cái rủi ro trong cuộc sống, mà một nhà Duy lợi có thể phải trả lời. Nhưng đó nhất thiết không phải là một lập luận biện minh cho một cảm đoán phá thai chung.

Lập luận mạnh nhất chống lại quan điểm duy lợi: Nếu đúng là một thai phôi chẳng cần được bảo vệ chút nào, vì nó chưa có được những mong ước và í định phức tạp, và như vậy cũng không phải là một con người – thì phải chăng một trẻ sơ sinh cũng rơi vào hoàn cảnh như thế? Một đứa trẻ chỉ trở thành một con người tự do và đủ tự í thức, khi nó lên hai tới ba tuổi. Như vậy Duy lợi – Ưu điểm đã quên mất trẻ con và cho phép không những phá thai mà còn giết các trẻ em cho tới ba tuổi?

Phản đối này rất nặng kị. Trong thực tế có những nhà duy lợi-ưu điểm cổ võ cho giá trị sự sống bắt đầu từ hai tuổi. Nói vậy, nhưng không phải là họ cho phép giết vô tội vạ các em đến hai

tuổi, nhưng họ cũng đòi hỏi phải có những lí do chính đáng. Nhưng lí do chính đáng ở đây không nằm nơi giá trị vốn có của một con người. Chúng nằm nơi các hậu quả xã hội. Các trẻ nhỏ gần như luôn luôn có một giá trị lớn đối với bố mẹ và người thân của chúng. Và các trẻ không có được giá trị đó, chẳng hạn các em vô gia đình sống trong các viện mồ côi, cũng là những đối tượng cần giúp đỡ, chúng ít ra cũng có quyền được xã hội *bảo vệ*. Nhưng quả không dễ cho một người duy lợi-ưu tiên khi phải trả lời, tại sao sự bảo vệ các trẻ em này lại lớn hơn sự bảo vệ súc vật. Trong cả hai lãnh vực, ta có thể nói rằng, một xã hội không chăm sóc mà lại tỏ ra coi nhẹ các sinh vật, xã hội đó đang *trở nên thô bạo* một cách nguy hiểm. Nhưng đó không phải là một biện minh vững vàng cho quyền sống của các trẻ em. Tử huyệt của Duy lợi-Uưu điểm là chỗ này.

Ta bước sang giải pháp của Marc Hauser, người vốn chủ trương trong mỗi con người bình thường đều có sẵn một cái gì như giác quan đạo đức, một „trực giác“ đạo đức. Như ta đã thấy, chủ trương Duy lợi có một quan điểm rõ ràng trong việc phá thai. Nhưng chủ trương này tạo ra những hệ quả, mà nhiều người cảm thấy khó chấp nhận được, cụ thể là thiếu một sự bảo vệ phải có đối với các trẻ nhỏ. Khi nói đến „trực giác“, các nhà đạo đức học thường dựng tóc gáy. Các môn đệ của Kant và Bentham tức tức sẽ liên minh với nhau chống lại mọi thứ trực giác: Đối với họ, cảm giác là thứ chẳng đáng tin cậy, vì chúng khác nhau nơi từng người, tùy vào tâm trạng từng lúc và thay đổi theo từng nền văn hoá. Do đó, Triết học tây phương đã cố gắng dùng lối biện minh duy lí (với sự giúp đỡ của lí trí) để chống lại và để có thể áp dụng cho mọi người được.

Thái độ chống đối mạnh mẽ các cảm giác trong Đạo đức học là gia sản của cuộc chiến giữa Triết học và Giáo hội ki-tô giáo. Để thoát ra khỏi ảnh hưởng của tôn giáo, đa số các triết gia đi tìm những lối biện minh theo lí trí, cố tránh được cảm giác chùng nào hay chùng nấy và họ định nghĩa con người theo trí hiểu và lí trí. Cái nhìn thuần lí về con người, như ta đã thấy trong phần đầu, là sai. Thân xác và tâm thần không thể tách xa nhau, cũng như không có sự phân cách giữa í thức và vô thức. Vì Đạo đức luôn luôn có chút pha trộn với cảm giác, nên ta không thể đơn giản thanh lọc nó được. Dĩ nhiên một mình cảm giác không thể là khuôn thước giúp ta nên thánh. Nhưng một Đạo đức không chấp nhận trực giác và như thế không chấp nhận những nền tảng sinh lí của cảm giác đạo đức, thì Đạo đức đó chắc chắn sẽ tệ hơn cái Đạo đức bao gồm trực giác.

Phải chăng việc loại bỏ các cảm giác, như trong trường hợp câu trả lời của Duy lợi về chuyện trẻ con, quả thật là điều hợp lí, vì chúng không hợp với lối biện minh? Và nữa: Phải chăng việc đưa *cảm giác công lí*, như Duy lợi đã làm, lên ghế chánh án tối cao, là điều hợp lí? Điều đó có hợp với bản chất con người không? Một bà mẹ đứng trước căn nhà đang cháy, trong đó có đứa bé sơ sinh của mình và con chó dễ thương, và bà chỉ cứu được một trong hai thứ đó mà thôi; bất chấp mọi trực giác và cảm giác yêu thương và vì lẽ công bằng, bà sẽ cứu con chó, vì nó xem ra khôn và có nhiều ưu điểm phát triển hơn đứa con sơ sinh?

Nếu muốn đưa ra những quy định hành xử hợp lí, ta không thể bỏ qua trực giác được. Mọi nền Đạo đức học khách quan và biết điều đều cũng nghĩ như thế. Không có Đạo đức học nào mà không chứa trong nó những giá trị. Và tự bản chất, các giá trị không do lí trí nghĩ ra, nhưng được tạo nên bởi cảm giác. Khi tôi, cũng như nhà Duy lợi, coi công ích là một gia sản quan trọng, thì điều này có thể hiểu được. Nhưng đây không phải là kết quả của một sự suy nghĩ thuần lí. Mà đúng ra là một giá trị. Điều này trở nên rõ ràng, khi có người bảo, hấn là tên ích kỉ và công ích chẳng là cái thá gì cả đối với hấn. Mỗi quan tâm của tôi đối với tha nhân không chỉ đặt nền trên lí sự. Và í chí làm lành (muốn làm điều thiện) của tôi trước sau vẫn là một chọn lựa giá trị. Nền tảng cuối cùng của mọi quy luật đạo đức vẫn là một mong muốn chứ không phải là một nhận thức.

Nhiều triết gia hôm nay không muốn nói tới trực giác đạo đức, là vì khái niệm này nghe ra quá mang chất tôn giáo. Khi kêu gọi mọi con người thuộc loài *Homo sapiens* bảo vệ sự sống kể từ lúc thụ tinh, Giáo hội công giáo không dựa trên những lập luận lí trí. Họ dựa trên một cái gì thuộc cảm giác, cái đó là í muốn của Thiên Chúa. Chỉ ngật một nỗi là í Chúa có thay đổi. Giáo chủ Piô IX khẳng định việc thai phôi có linh hồn ngay từ lúc thụ tinh mới từ năm 1869. Trước đó, Giáo hội chủ trương hồn chỉ bắt đầu có, khi thai phôi biết cử động, cử động là dấu chỉ đầu

tiên có thể cảm được của sự sống. Điểm này cũng gần gũi với việc cảm nhận trực giác. Là vì sự sống cảm nhận có một tầm giá trị trực giác khác hơn sự sống đang có về mặt sinh lí, sự sống sinh lí này thường chẳng được bà mẹ để ý đến. Nhiều phụ nữ ngày nay vẫn không biết là mình có thai trong giai đoạn đầu. Giáo chủ Piô đã phản ứng dựa theo những hiểu biết mới của i khoa đương thời. Trong thập niên 1860' i khoa vừa mới bắt đầu có khả năng chẩn thai một cách khả tín. Giáo chủ đã cẩn trọng nhưng liều lĩnh mở rộng giáo lí của mình trên *suốt* hành trình phôi thai.

Từ gốc rễ hình thành, tôn giáo là sự thông dịch các trực giác ra thành hình ảnh và giới răn. Tiếp đến, chúng là một sự sắp xếp trật tự xã hội. Nhưng giáo điều về hồn của thai phôi đi ngược lại mọi trực giác. Nó phản trực giác. Nó không mang lại thuận lợi gì cho trật tự xã hội. Tầm quan trọng do linh cảm của giai đoạn đầu sự sống con người tùy thuộc vào giá trị, mà người mẹ và người cha (ít hơn) cũng như những người thân liên hệ gán cho nó. Thường thì phôi càng lớn lên, mối liên kết này càng mạnh hơn. Rồi nó lại càng thắt chặt hơn một lần nữa qua biến cố sinh nở. Đối với thai phôi thì đây là một bước nhảy sang một chiều kích mới. Đây là lần đầu tiên nó tự lập về mặt sinh lí, môi trường sống của nó hoàn toàn thay đổi, và trong não nó diễn ra một cuộc cách mạng. Và sự thường, một chiều kích cảm giác mới cũng xảy ra nơi người mẹ, người cha, các anh chị và ông bà, khi họ giờ đây nghe được, thấy được, sờ được đứa bé. Dù đã có một mối ràng buộc gần gũi trong thời gian thai nghén, hiếm có bà mẹ nào nói, mối ràng buộc với con sau khi sinh ra cũng *giống như* sự gần gũi lúc mang thai. Như vậy, mối giao cảm đạo đức của chúng ta phần lớn là một vấn đề liên quan tới kinh nghiệm giác quan và tới khả năng tưởng tượng do các cảm giác tạo ra. Các tôn giáo gìn giữ - giữ được nhiều hay ít, tốt hay xấu là còn tùy - cảm thức về „đạo đức trực giác“ này.

Duy lợi được trực giác điều chỉnh ở hai điểm. Trước hết, trực giác cho thấy, việc phá thai càng trễ càng khó khăn hơn. Hiểu theo đó, thì mức cho phép phá thai ở Đức trong vòng ba tháng đầu mà không bị coi là phạm pháp là có í nghĩa. Cho dù sự xê dịch từ ngày thứ 91 đến ngày thứ 92 không phải là một bước chuyển từ chiều kích này sang một chiều kích khác, thì chung chung cũng có thể nói được rằng, ba tháng đầu là giai đoạn tự nhiên trong đó thai phôi ở trong tình trạng „sống thực vật“, nghĩa là sống không có í thức. Thứ hai, trực giác cho biết, các trẻ sơ sinh và sơ nhi có một quyền sống buộc phải bảo vệ; là vì trực giác giúp ta cảm nhận được rằng, sự sống của các em có giá trị ngang hàng với sự sống của một con người. Vẫn có những người không có được những trực giác này, nghĩa là họ vô khả năng trách nhiệm về mặt tình cảm, nhưng điều này chẳng sao. Mọi nền Đạo đức đều gặp phải vấn đề này. Như đã nói, không phải ai cũng coi công ích là quan trọng; dù vậy các nhà duy lợi vẫn giả thiết có một cảm nhận (công ích) như thế; trong trường hợp này, nếu đem so sánh, thì các bản năng sinh lí trực tiếp có thể đáng tin hơn là các bản năng xã hội được rút ra từ đó.

Quyền sống, giá trị và phẩm giá của sự sống, như vậy, không bắt đầu từ hành vi giao phối giữa người nam và người nữ. Vì vậy chẳng có lí do gì để nói, không được phá thai trong ba tháng đầu. Phôi càng phát triển thì vấn đề càng trở nên rắc rối hơn. Sự phá thai càng trở thành một vấn đề đạo đức khó nghĩ hơn từ tháng này sang tháng khác. Riêng những trường hợp ngoại lệ bất khả kháng thì đã có những quy định của luật lệ. Ai cảm thấy cái rủi ro trước một đứa con tật nguyền về tinh thần hay thể xác quá nặng, và mình không thể nào chăm sóc nổi, người đó có thể sẽ nghĩ tới chuyện phá thai. Trường hợp này, đối với Duy lợi, họ sẽ đem những mong ước, í định và tiềm năng đau khổ của cha mẹ lẫn của đứa con lên bàn cân để quyết định; công thức này quả bất nhân, nhưng Duy lợi không có một giải pháp nào khác giải pháp đó. Quyết định lại càng khó hơn sau khi đứa con tật nguyền ra đời. Chẳng hạn như đứa trẻ ra đời với một bất túc tim mạch, khiến nó suốt đời phải sống lệ thuộc vào máy móc. Trường hợp này, có khuôn thước nào hay hơn, ngoài những cảm nhận của cha mẹ, nghĩa là ngoài giác quan đạo đức, và những mong ước hay í định của họ xuất phát từ đó, sau khi đã có được những lời tư vấn khôn ngoan và đầy tình tự? Nhưng những vấn đề như thế từ lâu đã không còn là vấn đề của phá thai nữa, mà chúng đã đụng chạm tới một lãnh vực hoàn toàn khác. Chúng đưa ta đến câu hỏi, đạo đức có cho phép ta để cho một người chết hoặc giúp họ chết theo yêu cầu của họ hay không? Nếu có, thì trong những hoàn cảnh nào?

- *Thời giờ sau hết. Có được phép trợ tử không?*

Berlin

***Thời giờ sau hết***

**Có được phép trợ tử không?**

„Warnemünde là một địa danh vui, dễ thương. Biển sóng dạt dào, không khí trong lành. Cách đây nhiều năm, hai mẹ con đã một lần ra nơi Biển Đông này rồi. Sắp tới, bà sẽ lại đưa con ra đó. Con bà không muốn nằm dưới đất nặng nghĩa trang.

Tờ quảng cáo về hải táng để trên đầu tủ lạnh. Marie-Luise Nicht cứ cầm lên đặt xuống. Mọi chuyện đối với bà vẫn còn xa. Con bà vẫn còn nằm trong căn phòng lớn và đẹp bên cạnh phòng bà. Nó còn thở, tim vẫn đập, người còn nóng. Thỉnh thoảng nó mở mắt. Đó không phải là một người đã chết.

„Con người đó”, bà Nicht cho hay, „là Alexander, đã chết cách đây bốn năm”. „Còn đây là một Alexander mới”. Đối với i khoa: đó là một con người không có cái Tôi, không còn cảm nhận, không còn khả năng giao tiếp – và cũng không còn cơ hội đổi khác nào cả. Còn với Marie-Luise Nicht: đó là đứa con yêu của bà.

Lúc đầu, thỉnh thoảng bà nắm chặt bàn tay mình trong túi vải, đầm con lia lịa, miệng hét: Con tỉnh lại, không thể bỏ mẹ một mình được! Giờ thì hết rồi.

Đứa con giờ đây xem ra chẳng còn đau đớn. Cơ bắp của nó mềm ra, chẳng tiết ra mồ hôi, có lẽ cũng chẳng cảm giác nữa. Từ lâu, bà mẹ đã quen nhìn cái miệng luôn luôn mở của con, thỉnh thoảng có những giọt nước miếng chảy ra. Bà có thể nói với con, có thể vuốt ve và thoa bóp cho nó, có thể mang nó lên xe lăn đưa ra ngoài, mỗi khi trời đẹp. Bà nghĩ có thể sống với con mãi mãi như thế. Dù vậy, bà muốn con bà được chết. Là vì bà biết chắc rằng, con bà không muốn kéo dài cuộc sống nhò vào dây chuyền thức ăn như kia.“

Tuần báo Der Spiegel số mùa hè 2006 đã viết về số phận của Alexander Nicht và bà mẹ của em như trên. Một đêm tháng mười năm 2002, cậu học sinh chuẩn bị thi tú tài ở Berlin vô tình bị một chiếc xe cán và bị chấn thương sọ não nặng. Cậu được đưa vào phòng cấp cứu bệnh viện. Một phần lớn vỏ đại não bị hư, không còn có thể cứu vãn. Gần bốn năm dài Alexander ở trong tình trạng hôn mê thức (Wachkoma), chẳng nói năng gì được và cũng chẳng còn hi vọng trở lại cuộc sống bình thường. Bà mẹ tin rằng, chắc chắn con mình chẳng muốn một cuộc sống như thế. Nhưng các bác sĩ bệnh viện cương quyết giữ sự sống đó, và pháp luật cũng không chấp thuận lời yêu cầu tháo dây của bà mẹ. Vấn đề pháp lí thật rắc rối, chứ không đơn giản như thoát nhìn. Theo luật, không bác sĩ nào ở Đức có quyền kéo dài cuộc sống ngược lại í muốn của bệnh nhân, nhưng với một người như Alexander thì làm sao biết được í muốn của em. Thay vì đáp ứng lời yêu cầu của bà mẹ, họ tiếp tục giữ Alexander sống.

Bệnh nhân hôn mê không còn có cơ tỉnh lại là một trong nhiều trường hợp khó xử cho luật pháp, cho những cân nhắc đạo đức và cho câu hỏi về í muốn và quyền của đương sự. Trường hợp này, ai được phép cùng quyết định? Đây là biên giới được phép của bác sĩ? Phải chăng bác sĩ có quyền chấm dứt sự sống của một bệnh nhân hết cơ may sống, bằng cách tháo dây chuyền thức ăn hay chuyền khí thở (*trợ tử tiêu cực*)? Họ được phép chích một liều thuốc giảm đau mạnh để bệnh nhân mau chết (*trợ tử gián tiếp*)? Bác sĩ được phép giúp bệnh nhân chấm dứt sự sống, thể theo lời yêu cầu rõ ràng của bệnh nhân (*trợ giúp tự tử*)? Và cuối cùng: Bác sĩ được phép, thể theo lời yêu cầu của bệnh nhân, cho họ một liều thuốc hay chích cho họ một mũi thuốc, để kết liễu đời họ (*trợ tử tích cực*)?

Luật ở Đức có những quy định rõ ràng đối với trường hợp *trợ tử tích cực*. Luật lên án lối trợ tử này. Điều 216 (giết người theo yêu cầu) của bộ luật hình sự có nội dung như sau: „Ai được xác nhận là đã giết người theo yêu cầu rõ ràng và khẩn thiết của người bị giết, người đó sẽ bị kết

án tù giam từ sáu tháng tới năm năm“. Bác sĩ nào quyết định cho chết mà không có lời yêu cầu của bệnh nhân, người đó có thể bị kết án tội sát nhân. Điều 216 không những bảo vệ cá nhân trước chính mình, mà đồng thời còn cản ngăn việc giết người theo ý riêng của mình, rồi sau đó khai với toà án rằng, chính người kia đã yêu cầu mình giết. Một rào cản pháp lý như thế rõ ràng là điều tốt. Nhưng có phải điều tốt trong *mọi* trường hợp?

Dù luật trong các nước Âu châu khác nhau, nhưng chẳng có nước nào cho tới nay trực tiếp cho phép việc trợ tử tích cực cả. Hoà-lan năm 2001 và Bỉ năm 2002 đã cho phép trợ tử tích cực cách gián tiếp. Theo đó, trợ tử tích cực vẫn bị cấm, tuy nhiên nó có thể „không bị kết án“ trong một số trường hợp thoả mãn được những đòi hỏi của luật định. Hoà-lan cho phép khoản này là để giải quyết tình trạng trợ tử tích cực vẫn diễn ra âm thầm từ năm 1969 trong một số phòng mạch bác sĩ nước này, trong khi đó đa phần dân chúng vẫn tán đồng việc cấm đoán chính thức. Đây là một biện pháp cũng giống như việc phá thai ở Đức: nguyên tắc là cấm, nhưng không bị án phạt, nếu thoả mãn một số điều kiện luật định. Từ năm 2001, một bác sĩ hành nghề ở Hoà-lan được phép giết một bệnh nhân, nếu 1) bệnh nhân rõ ràng muốn điều đó, 2) có một bác sĩ thứ hai làm cố vấn và nhân chứng và 3) bác sĩ thực hiện phải khai báo cho công tố viện, để cảnh sát có thể theo dõi sự việc.

Những người biện hộ việc cho phép hoặc không kết án trợ tử tích cực nêu lên quyền tự quyết của mỗi người để biện minh cho quan điểm của mình. Theo họ, tất cả những ai còn đầy đủ ý thức đều có quyền quyết định về sự sống và vì thế cả về cái chết của họ. Hiến pháp nước Đức nói tới „Phẩm giá con người“. Phẩm giá này như vậy gồm cả quyền tự quyết về sự sống lẫn tự quyết về cái chết. Điều lạ, cả hai phía chống và muốn trợ tử tích cực đều dựa vào lập luận của Kant. Phía chống nêu ra „sự bất xâm phạm“ tuyệt đối của sự sống con người, vì con người, theo Kant, mang trong nó mục đích tự tại. Không được phép „làm sai lạc mục đích“ (verzweckt) của con người. Cho phép một người nào khác giết mình, có nghĩa là mình không còn làm chủ trên mình nữa, mà là để cho một kẻ khác làm chủ trên mình. Từ một con người tự do, như vậy, trở thành một đối tượng sử dụng lệ thuộc của người khác. Và điều này, nói như Albin Eser, giáo sư hưu trí về luật hình sự ngoại quốc và luật quốc tế thuộc Viện Max Planck tại Freiburg, có nghĩa là „mục đích con người đã bị sai lạc“. Phải chăng có sự khác nhau thật sự giữa việc tự mình sáng suốt quyết định giết mình và việc mình nhờ một người khác giết mình, vì mình (chẳng hạn đang nằm trên giường bệnh) không thể tự làm được? Có phải người ta đang „làm sai lạc mục đích“ của tôi, khi họ không cho tôi chết, dù tôi yêu cầu được chết? Chúng ta biết, lúc về già Kant rất sợ chứng bệnh mất trí (Alzheimer) nguy hiểm đang tới với mình và đã quyết định, nếu rơi vào trường hợp đó thì sự sống chẳng còn ý nghĩa và giá trị gì nữa đối với ông. Vì thời đó chưa có các hình thức trợ tử gián tiếp tôi tân và việc chấm dứt chữa trị cũng không khiến một bệnh nhân mất trí chết ngay, ta có thể nghĩ rằng, Kant có lẽ hỗ trợ cho chuyện trợ tử tích cực, ít ra cho chính ông.

Một lí chứng rõ hơn biện minh cho việc trợ tử tích cực, đó là con số thống kê. Hàng năm „Deutsche Gesellschaft für humanes Sterben“ (DGHS), một hội ở Đức đòi hỏi việc trợ tử tích cực, nhờ các viện thăm dò lấy ý kiến người dân, và có tới 80% người được hỏi cho biết, họ tán đồng việc trợ tử tích cực. Đối với DGHS, đó là một tín hiệu rõ ràng. Họ yêu cầu các nhà chính trị nên thực hiện những gì đa số người dân muốn. Nhưng mệnh lệnh đạo đức và con số thống kê lại là hai chuyện khác nhau. Nhiều năm trước đây, đa số dân Đức chống lại đồng tính luyến ái. Vì thế, phải tống cổ những người đồng tính vào nhà tù, như chuyện đã xảy ra thật trong thập niên 60? Nếu đưa ra thăm dò sau biến cố 11.09.2001, hẳn đa số dân đã chống lại những tín đồ bảo thủ đạo Hồi và đòi đuổi họ ra khỏi nước, nhưng ngày nay thì không có chuyện này nữa. Số thống kê cũng phản ánh tình cảm cấp thời, và chúng lệ thuộc nhiều vào cách hỏi. Bốn năm trước, Deutsche Hospiz Stiftung, một quỹ hội phản đối trợ tử tích cực, cũng có một cuộc thăm dò. Quỹ này không những đưa ra câu hỏi về chuyện trợ tử tích cực, mà còn cố gắng giải thích cho người được hỏi về phương cách và đường hướng chăm sóc những người bệnh ở giai đoạn sau hết, để làm sao cho họ có thể trải qua giai đoạn này trong an bình và không đau đớn. Kết quả thăm dò ngược hẳn kết quả của DGHS. Chỉ có 35% những ai trước đó được nghe cắt nghĩa về chuyện trợ

tử tích cực và cách thức chăm sóc trên đây tán đồng việc cho phép trợ tử tích cực. 56% trái lại yêu cầu các bệnh viện nên có những biện pháp mạnh hơn cho phương pháp i khoa chăm sóc mới đó. Như vậy, chủ trương duy lợi, vốn đi tìm hạnh phúc và đau khổ của xã hội qua con số thống kê, quả là chuyện khó khăn.

Lí lẽ (gián tiếp) thứ ba được đưa ra để cổ vũ cho trợ tử tích cực ở Đức: luật lệ hiện nay quá mâu thuẫn nhau. Ở Đức mỗi năm có 800.000 đến 900.000 người chết, ít nhất hai phần ba số đó chết ở bệnh viện hay trong các viện chăm sóc, còn một số rất ít chết ở nhà, bên cạnh những người thân. Xem ra không có ai trong số đó chết vì trợ tử tích cực do tay một bác sĩ hay một nhân viên chăm sóc. Đó chỉ là xem ra mà thôi. Trong thực tế, trong vòng mười năm qua, có hơn 300 người mua vé một chiều từ Đức sang Thụy-sĩ, để nhờ những tổ chức như *Dignitas* hay *EXIT* chích thuốc để chết. Theo thuật ngữ luật pháp, đó là „trợ giúp tự tử“. Khác với Thụy-sĩ, ở Đức không được phép trợ giúp tự tử, mà cũng không cấm đoán chuyện này. Và việc bán thuốc độc cũng chưa phải là trợ tử tích cực. Một tay buôn độc được Zyankali chỉ bị kết tội vi phạm luật mua bán ma túy mà thôi. Như vậy, nền tư pháp Đức đứng trước một ngã cụt. Nó quá nghi ngờ các tổ chức trợ tử thương mại. Nhưng làm thương mại với chuyện tự tử thì lại hoàn toàn không cấm. Triết gia luật ở Mainz, Norbert Hoerster, nhận thấy có một vấn đề quan trọng trong khoảng trống luật pháp này; nó hoàn toàn đi ngược lại chuyện trợ tử tích cực, vốn là điều ông hỗ trợ, với điều kiện phải dựa đúng trên ý muốn tự do của người bệnh. Trong khi cổ vũ cho việc trợ tử tích cực có điều kiện đó, Hoerster đề nghị, người nào xui khiến hay trợ giúp một người khác tự tử, sẽ bị xử tù tới năm năm – trừ ra người đó rõ ràng hành động theo ý muốn tự do của người kia. Lí lẽ của Hoerster chủ yếu dựa trên các nguyên tắc duy lợi-ưu tiên, nhưng ông kín đáo đưa vào đây thêm một tiêu chuẩn thứ hai. Không chỉ các ước muốn và ý định của người muốn chết là quan trọng, mà cả *động cơ* của người giúp cũng quan trọng không kém. Là vì để xui khiến ai làm gì, tôi phải có một lí do nào đó, và lí do này có thể mang nhiều ý nghĩa khác nhau. Một khiếm khuyết thấy rõ của Duy lợi, là chủ trương này thường chỉ quan tâm tới những hệ quả của hành động, chứ không để ý gì tới động cơ của hành động đó. Một người lính nhận lệnh vị chỉ huy giết một trăm người trên trận địa và một tay tội phạm đánh chết một bà già để cướp của, tội của người lính nặng hơn? Một Đạo đức chỉ nhìn theo các hệ quả cho đương sự hay cho xã hội mà thôi, Đạo đức đó bất túc.

Gần như tất cả những người duy lợi-ưu tiên đều tán đồng việc trợ tử tích cực, vì điều này có thể là quyền lợi của người muốn chết, vốn thường là một bệnh nhân nan i, không còn hi vọng sống. Những người chống đối, lạ thay, cũng nhân danh quyền lợi của người muốn chết để biện minh cho quan điểm họ. Để hiểu điều này, cần nhìn vào trợ tử tiêu cực và trợ tử gián tiếp. Ở Đức, được phép *trợ tử tiêu cực*, nếu đó đúng là ước muốn của người bệnh. Không bác sĩ nào có quyền kéo dài sự sống của một bệnh nhân ngoài ý muốn của đương sự. Những khó khăn liên quan tới ý muốn của một bệnh nhân hôn mê ta đã có dịp tiếp cận qua trường hợp của Alexander trên đây. Ở Đức, *trợ tử gián tiếp* cũng được phép. Trợ tử gián tiếp hay xảy ra nhất trong trường hợp *terminale Sedierung* (an tử). Thuật ngữ này muốn nói lên rằng, bác sĩ chữa trị tiêm cho con bệnh chờ chết một liều thuốc giảm đau, chẳng hạn Morphin, thật mạnh, để con bệnh chìm vào cơn mê. Bác sĩ cố làm hết mình, sao cho con bệnh không đau đớn trong những ngày giờ cuối của họ. Đồng thời bác sĩ không cho con bệnh chuyển hay uống đủ nước. Sự thường, với liều trị khổ đó, con bệnh sẽ chết vì thiếu nước sau hai hay ba ngày. Theo lối hiểu của lối chữa trị đó, *terminale Sedierung* (an tử) không phải là một cách trợ tử tích cực.

An tử thường được hiểu như một biện pháp nhân đạo thay thế trợ tử. Ở Đức, nó cũng là một phương cách trợ tử gián tiếp thường được dùng, một phương cách nằm giữa vùng tranh tối tranh sáng luật pháp. Có bao nhiêu trường hợp được trị như thế? Không có số liệu, vì luật không buộc phải khai báo. Vì tranh tối tranh sáng như thế, nên đôi khi có những trường hợp nhập nhằng. Thời gian qua, một vài trường hợp cố tình lạm dụng an tử đã bị đưa lên báo, làm dấy lên những phê bình chỉ trích. Người ta muốn biết, bệnh nhân đã biết đến hậu quả đưa tới cái chết của liều trị giảm đau đó hay chưa, và con bệnh có chấp nhận hay có muốn cái chết đó không? Vì thế những người phê bình cho rằng, hàng ngàn vụ trợ tử gián tiếp này vẫn được âm thầm thực hiện ở

Đức chắc chắn còn nguy hiểm hơn là việc cho phép trợ tử tích cực nhưng với sự theo dõi gắt gao.

Như vậy, chúng ta đã nêu ra các chứng cứ quan trọng nhất cổ xúy việc cho phép trợ tử tích cực có kiểm soát trong một quốc gia pháp trị. Để tiện theo dõi, ta tóm tắt lại một lần nữa như sau: 1) Quyền trợ tử tích cực là một quyền căn bản của con người tự do, nó là một phần của quyền tự quyết của họ. 2) Trợ tử tích cực được đa số dân Đức tán đồng, coi đó như một phương tiện hợp pháp. 3) Trợ tử tích cực trong sáng hơn và dễ kiểm soát hơn là trợ giúp tự tử hay trợ tử gián tiếp, và như vậy nên chấp nhận nó như các phương tiện được phép khác.

Đối diện với ba lập luận thuận đó, có những luận chứng chống như sau: 1) Phải chăng tương quan tín căn giữa bác sĩ và con bệnh, trong một số trường hợp, sẽ bị phá vỡ, nếu cho phép trợ tử tích cực? 2) Trợ tử tích cực có phản lại quy điều danh dự „giúp đỡ và chữa lành“ của nghề bác sĩ không? 3) Có thể kiểm soát và xác định được một cách chắc chắn không, rằng con bệnh thực sự muốn trợ tử tích cực? 4) Ai bảo vệ được con bệnh mất trí hoặc kẻ hôn mê trước những hậu í ích kỉ của người thân, vốn vì một lí do nào đó chỉ muốn cho họ chết? Hợp pháp hoá việc trợ tử tích cực có khiến cho xã hội thay đổi cái nhìn đối với những người bệnh chờ chết, và như thế làm nguy hại tới những điều kiện của cuộc sống chung không? 5) Nó có gây ra một cuộc „vỡ đê“ không, khiến việc cho phép trợ tử tích cực trở thành một bó buộc gián tiếp trong việc sử dụng phương tiện này? Chẳng hạn để làm hài lòng thân nhân người bệnh hay để các hãng bảo hiểm sức khoẻ đỡ tốn phí thêm? 6) Như thế việc „tự do chết“ có bị biến thành „mất tự do sống“ không? 7) Cho phép trợ tử tích cực có dẫn tới việc nhà nước sẽ hạn chế xây dựng những phương cách chữa trị tốn kém nhưng nhân đạo hơn, chẳng hạn như đầu tư thêm cho ngành i khoa giúp an tử (Palliativmedizin)?

Lí do 1) và 2) về tương quan bác sĩ - bệnh nhân có thể trả lời ngay. Đây không phải là một vấn nạn triết học, nhưng nó xuất phát từ một hoàn cảnh tâm lí cá nhân. Và nó luôn khác nhau. Có thể tương quan này sẽ xấu đi vì chuyện trợ tử tích cực, nhưng không nhất thiết phải thế. Ngoài ra, nếu cho phép trợ tử tích cực, cũng không có nghĩa là mọi bác sĩ đều có nhiệm vụ hay bị buộc phải giết bệnh nhân. Lí do 3) và 4) về khả năng lạm dụng của người thân. Đây là nhiệm vụ của tư pháp. Tư pháp phải làm sao có được những biện pháp ngăn chặn hữu hiệu. Lí do 5) và 6) về hậu quả xã hội và về mong đợi quá lớn có thể có nơi bệnh nhân, đây là những vấn nạn triết học trong í nghĩa bao quát nhất. Ở đây mở ra một chiều kích đạo đức-xã hội lớn và quan trọng. Nhưng làm sao để trừ tính và đoán biết được những hậu quả xã hội? Ở Hoà-lan, từ năm 2001 có ba nghiên cứu lớn về chuyện trợ tử tích cực. Trong khoảng 140.000 người Hoà-lan chết ở bệnh viện, trên dưới 4500 người chết qua mũi thuốc của bác sĩ. Gấp bốn con số này chết nhờ an tử. Con số trong các năm qua ít thay đổi. Những người cổ xúy trợ tử tích cực coi đó là bằng chứng thuận lợi cho quan điểm của mình. Họ bảo, chẳng có „vỡ đê“ gì cả, vì số người muốn chết bằng trợ tử tích cực không tăng. Nhưng phía chống cũng nhìn số liệu đó thuận lợi cho mình. Là vì năm nào cũng có vài trường hợp nhập nhằng, khiến thân nhân và bảo hiểm sức khoẻ phải đưa nhau ra toà. Ngoài ra, người ta còn nghi có những vụ giết người mà không báo cáo. Như vậy, các số liệu thống kê cho tới giờ phút này không cho ta một câu trả lời rõ ràng gì về khía cạnh đạo đức của việc trợ tử.

Chỉ còn lí do 7). Hợp pháp hoá việc trợ tử tích cực hẳn sẽ làm chấm dứt các đầu tư vào những phương tiện chữa trị đắt đỏ? Một cách trực giác, đa số con người ta đều cho rằng, chết an tử là cách tốt hơn chết vì chích độc dược. Cảm nhận trực giác này đã là cái gì mọc rễ trong bản chất tự nhiên của con người, như Marc Hauser cho thấy trong thí nghiệm của ông (Xem *Người đàn ông trên cầu*). Giết người cách tích cực khác với để mặc cho chết, dù hai cách đó đều dẫn tới cùng một kết quả như nhau. Việc cấm giết người cách tích cực, như thế, không phải là hậu quả của giáo điều tôn giáo coi sự sống con người là „linh thiêng“. Đúng hơn, giáo điều này là hậu quả của một lịch sử phát triển loài người có rễ sâu nơi trực giác. Vì thế, việc coi thường „tính linh thiêng“ của sự sống, coi nó chỉ là một thứ sản phẩm của tôn giáo bất lực trong thời đại ngày nay, quả là một lí lẽ chẳng vững tí nào cả. Trước khi có Ki-tô giáo, lực cấm giết người tự nhiên này đã có rồi, dù nó thể hiện với nhiều luật trừ ở mọi thời và trong nhiều nền văn hoá khác nhau.



Điều đáng đề í, là hầu hết những người tán đồng trợ tử tích cực cũng thấy có sự khác nhau giữa hành vi tích cực và hành vi vô tình để mặc. Dù có những chỉ trích đối với trợ tử gián tiếp, chẳng có mấy ai trong hàng ngũ chủ trương trợ tử tích cực lại coi việc chích thuốc độc là phương tiện thật sự hay hơn. Vì thế, trợ tử tích cực chỉ là cực chẳng đã, nó là phương thức cuối cùng sau mọi phương thức khác.

Từ đó có hai hệ quả: Nhà nước phải bằng mọi cách hỗ trợ ngành i tế an tử và cố gắng làm sao cho việc trợ tử gián tiếp được thực hiện càng nhân bản và trong sáng chừng nào càng tốt. Làm như thế cũng là để góp phần loại trừ chuyện trợ tử tích cực. Là vì chuyện quan trọng nhất trong những ngày cuối của bệnh nhân chờ chết không phải những ưu tư về i khoa, mà là về tâm lí. Coi trọng quyền tự quyết của con người, ngay cả quyền họ tự định đoạt cái chết của mình, là đúng. Nhưng việc tìm hiểu các hoàn cảnh đưa đến việc muốn chết của họ cũng quan trọng không kém. Hoàn cảnh đưa đến í định muốn chết mới là điều quyết định, chứ không phải là quyền được trợ tử tích cực. Vì thế, lối trị giảm đau (Palliativmedizin: an tử) là con đường nhân bản hơn cho bệnh nhân và bác sĩ chữa trị.

Hệ quả thứ hai: Việc chấp nhận trợ tử tích cực có nguy cơ biến phương pháp cuối cùng này trở thành một phương pháp „bình thường“ như những phương pháp khác, đối với một số trường hợp không có lối thoát. Một số thân nhân có thể sẽ giảm nỗ lực chăm sóc người thân của họ. Và các bệnh viện có thể cũng chẳng nỗ lực thêm trong việc giúp bệnh nhân có được những ngày cuối đời nhẹ nhàng. Dù các con số thống kê ở Hoà-lan cho tới nay chưa xác nhận nỗi lo âu này – nhưng trước cảnh cạn kiệt ngân khoản i tế trong tất cả các nước Âu châu hiện nay, quyền tự quyết trên cái chết của mình có thể nhanh chóng đưa tới hậu quả ngược lại: gây ra nơi xã hội một chờ mong quá lớn, ít ra là nhằm bớt gánh nặng cho hệ thống bảo hiểm i tế.

Như vậy, vấn đề quan trọng nhất trong thời đại ngân quỹ i tế không ngừng bị cắt xén hiện nay là: Nhà nước và xã hội coi trọng việc an tử như thế nào? Chính thái độ này sẽ tương đối hoá mọi yêu sách mạnh mẽ nơi con người muốn đòi được tự do chết. Lúc này đây, việc cần kíp hơn là làm sao cải tiến từng trường hợp cá biệt đang diễn ra trong vùng tranh tối tranh sáng của trợ tử tiêu cực, tích cực và gián tiếp trong các bệnh viện, còn chuyện phải có một lập trường rõ ràng về mặt triết lí luật pháp và đạo đức cho chuyện trợ tử tích cực là điều không cấp thiết. Nhà triết học coi trọng tính hợp lí, không mâu thuẫn và sự minh bạch. Nhưng, đối với nhà chính trị, thì trách nhiệm đạo đức xã hội lại là yếu tố quyết định. Với họ, những nhập nhằng khó chấp nhận về mặt lí thuyết không quan trọng cho bằng những mập mờ có thể chấp nhận trong thực tế.

Như vậy, quyền tự quyết của con người sẽ bị hạn chế, một khi nó (có thể) tạo ra cho xã hội những hậu quả bất nhân và không thể chấp nhận. Nhưng ai là kẻ thuộc về „xã hội“ này? Phải chăng chỉ có chúng ta mà thôi? Chúng ta có thái độ nào, chẳng hạn, trước những sinh vật biết đau, nhưng chúng không thể nói ra sở thích và không thể đòi hỏi quyền của chúng? Chẳng hạn như các thú vật?

- *Không chỉ có thịt và sữa. Có được phép ăn thịt thú vật không?*

Oxford

***Không chỉ có thịt và sữa mà thôi.***

**Có được phép ăn thịt thú vật không?**

Thử tưởng tượng, một hôm nào đó có những thực thể lạ từ ngoài vũ trụ hạ cánh xuống hành tinh chúng ta. Những thực thể giống như trong phim *Independence Day* của Hollywood. Chúng vô cùng thông minh, vượt xa con người. Vì loài người không phải lúc nào cũng sẵn có một ông tổng thống Hoa-kì gan lì không sợ chết ngồi sẵn trong máy bay để giúp đỡ, và vì họ không có đủ khả năng tạo ra những loại vi khuẩn để chặn đứng máy tính của thực thể ngoài hành tinh, nên họ đã bị thực thể lạ này qui phục trong nháy mắt và tất cả đã bị chúng đẩy vào ngục tối. Một chế độ bạo ngược không tiền khoáng hậu bắt đầu. Thực thể ngoài hành tinh dùng con người làm vật thí nghiệm, chúng thuộc da con người để đóng giày, làm bọc ghế xe, làm túi đèn bin, chúng gom góp tóc, xương và răng con người để biến chế tiếp... Chúng ăn cả thịt người, nhất là thịt trẻ em và sơ nhi, vì thịt này ngọt và mềm.

Một anh người, vừa được chúng xách từ ngục tối ra để đưa vào lò thí nghiệm, la toáng lên:

*„Tại sao các người làm như thế? Các người không thấy chúng tôi có cảm giác và cũng biết đau à? Tại sao lại đem con cái chúng tôi ra để ăn thịt? Các người không thấy chúng tôi đau khổ à? Các người không biết, các người là những tên man rợ độc ác không thể tưởng tượng được chẳng? Các người không có lòng thương xót, không có đạo đức à“?*

Thực thể ngoài hành tinh gật gật đầu. Rồi một tên trong bọn nói:

*„Có thể chúng tôi hơi tàn nhẫn đấy. Nhưng chúng tôi là loài thông minh, hữu lý hơn các anh, chúng tôi làm được những thứ mà các anh không làm được. Chúng tôi thuộc chủng loại cao trọng hơn, trên hẳn các anh. Vì thế chúng tôi có quyền muốn làm gì các anh cũng được. So với chúng tôi, thì sự sống của các anh chẳng có giá trị gì. Dù lối hành xử của chúng tôi có thể xa lạ đôi chút đối với các anh, nhưng thịt của các anh ngọt ơ là ngọt, rất hợp khẩu chúng tôi“.*

Peter Singer là một thanh niên thích suy tư. Nhưng câu chuyện thực thể ngoài hành tinh và thói ăn thịt người của chúng trên đây không phải do anh nghĩ ra. Năm 1970, vừa mới học xong, anh từ Úc bay sang Anh quốc để dạy Triết tại Đại học Oxford. Hôm đó, anh đang ngồi trong phòng ăn lớn của đại học và đang nhâm nhi miếng thịt bò. Lúc còn trẻ, Singer chẳng tha thiết gì về chuyện triết học và về chuyện phải sống ra sao cho đúng cả. Bố mẹ anh trước ở Wien (Áo) và là gốc Do-thái. Cuộc truy nã man rợ người Do-thái của Quốc Xã ở Đức và Áo đã khiến ông bà đưa nhau trốn sang Úc vào năm 1938. Ông bà nội của Peter bị Quốc Xã bắt, đưa vào trại tập trung Theresienstadt và bị giết ở đó.

Singer rất quan tâm tới ngành học của mình, đặc biệt môn Đạo đức học. Anh muốn biết cái gì tốt cái gì xấu, sống thế nào là đúng thế nào là sai. Đang khi ngồi nhấm nháp miếng steak, anh quan sát thấy cậu sinh viên ngồi bên lấy muỗng đẩy miếng thịt ra một bên đĩa, không ăn. Anh hỏi người đó – cậu sinh viên này có tên Richard Keshen, về sau làm giáo sư Triết ở đại học Cap Breton ở Canada -, có phải thức ăn không ngon hay sao? Richard trả lời, anh chẳng bao giờ ăn thịt. Anh cho hay, anh là người chay trường, vì nghĩ rằng, ăn thịt thú vật là điều hoàn toàn sai. Singer giật mình vì thái độ dứt khoát đó. Và Richard yêu cầu ông thầy thử nêu ra cho anh nghe một luận chứng, chỉ cần một luận chứng thuyết phục là đủ, cho biết việc ăn thịt thú là điều hợp với đạo đức. Singer xin khất một thời gian để suy nghĩ. Ngày hôm sau, hai người gặp lại trong phòng ăn, và Singer đã cung cấp cho Richard câu trả lời theo yêu cầu. Rồi anh tiếp tục nhâm nhi miếng steak. Nhưng Singer đã không ngờ, đó là miếng thịt cuối cùng trong đời anh.

Trên đường từ đại học về nhà, Singer vắt óc suy nghĩ. Con người từ muôn đời vẫn ăn thịt. Thời hồng hoang, con người đã săn và giết thú để ăn. Sau này, khi đã định cư, họ chăn nuôi dê, cừu, heo, bò để ăn thịt. Nếu không có thịt, con người tiền sử và nhiều bộ tộc thiên nhiên đã không tồn tại. Nhưng mắt anh chợt sáng lên, vì những lí do mà anh đã nghĩ ra đó chẳng có liên can gì tới chính anh cả. Người xưa, hoặc dân Eskimos, phải săn hải cẩu để sống còn; nhưng đó

không phải là lí do để Peter Singer được phép ăn thịt thú. Là vì trong một nước như nước Anh, không cần phải có thịt, anh vẫn sống được, và sống như thế không nguy hại gì cho sức khỏe cả. Singer nghĩ tiếp: cho sói, sư tử, cá sấu cũng ăn thịt. Nhưng chúng chẳng lưu tâm gì tới chuyện chúng có được phép ăn hay không. Bởi vì nếu không ăn thịt, chúng sẽ chết. Khác với những loài đó, Singer trái lại có thể tự chọn lựa, muốn ăn thịt hay không, tùy ý. Có thể chọn lựa: đây là yếu tố làm anh khác với những loài thú khác. Chỗ đứng của anh cao hơn sư tử, cao hơn cả heo, bò, gà, mà anh hàng ngày được nhâm nhi thịt chúng trong phòng ăn. Loài người khôn ngoan và thông minh hơn thú vật, họ có một ngôn ngữ rất tinh tế, có lí trí và biết suy nghĩ. Nhiều triết gia thời cổ, thời trung và cả thời nay cũng đã nói: *Những cái đó* là lí do để người được phép ăn thịt thú vật. Con người biết điều, còn thú vật thì không. Con người có giá trị, còn con vật thì không. Nhưng có thật là loài tinh khôn có giá trị hơn loài kém tinh khôn không? Dù Singer không biết tới câu chuyện giả tưởng về các thực thể ngoài hành tinh, nhưng trong ông đã dấy lên một sự phẫn nộ, không kém nổi bật tức có thể có của nhiều độc giả khi đọc câu chuyện trên đây. Lí do là vì hành vi vô đạo đức của các thực thể ngoài địa cầu có khác chi lối cư xử của con người đối với loài vật đâu. Thông minh hơn chưa phải là mảnh bằng cho phép ta tự do làm những gì mình muốn. Ba năm dài Singer tiếp tục suy tư về cung cách cư xử của con người đối với thú vật. Năm 1975, ông cho ra đời cuốn sách *Animal Liberation* (Giải thoát loài vật). Sách bán chạy như tôm tươi. Hơn 500.000 ấn bản đã được bán ra.

Singer viết, yếu tố quan trọng nhất cho quyền sống của một sinh vật không phải là trí thông minh, khả năng biết điều hay khả năng nhận thức. Sự hiểu biết của một trẻ sơ sinh không bằng sự hiểu biết của một con heo, dù vậy, ta cũng không được phép ăn thịt đứa trẻ và không được dùng nó để làm vật thí nghiệm cho thuốc gỏi đầu. Một sinh vật được tôn trọng và có quyền sống, khi sinh vật đó có khả năng cảm nhận đau (khổ) hay sung sướng, đó là yếu tố quyết định nhất. Ở điểm này, Singer và Bentham cùng một quan điểm, khi vào năm 1789, thời điểm của Cách mạng Pháp, Bentham viết như sau: *„Rồi sẽ có ngày những sinh vật còn lại cũng sẽ dành lại được cái quyền sống, mà chỉ có bạo chúa mới cướp đi được của chúng. Ngày đó, người ta sẽ nhận ra rằng, số lượng chân cẳng hay lông tóc chưa đủ là lí do để đẩy một sinh vật biết cảm vào chung một số phận. Nhưng đâu là cái tiêu chuẩn trời vượt khác kia? Đó là khả năng biết nói chăng? Nhưng một con ngựa hay một con chó trưởng thành còn có khả năng hiểu và giải thông tin hơn một em bé mới sinh một ngày, một tuần hay một tháng. Nếu điểm này không đúng, thì đâu là lí do? Như vậy, vấn đề không phải là; chúng có biết nghĩ không? hoặc: chúng có biết nói không? Mà là: chúng có biết đau không?“* Singer tán đồng chủ trương duy lợi của Bentham: Hạnh phúc là tốt, đau khổ là xấu. Và yếu tố này không những đúng cho loài người, mà cả cho mọi loài sinh vật biết cảm nhận đau đớn. Và trên nguyên tắc, con người và các thú vật đều có khả năng cảm nhận đau đớn như nhau. Như vậy, câu hỏi có được ăn thịt „các thú vật khác“ không quá dễ trả lời: Không được! Chúng ta không được phép gây ra đau đớn khôn xiết cho loài vật chỉ vì lí do ngon miệng; chúng ta phải trả lại thân xác và sự sống cho các sinh vật đó.

Cuốn sách của Singer viết về cuộc giải thoát thú vật khỏi sự thống trị của con người gây ra nhiều chấn động. Một phong trào xã hội, *Phong trào bảo vệ quyền sống của thú vật*, ra đời ở Anh, Hoa-kì và Đức. Mục tiêu của các tổ chức như *Peta* hay *Animal Peace* còn đi xa hơn những đòi hỏi của các nhà đấu tranh cho thú vật lúc đó. Họ không những đòi dẹp bỏ việc nuôi thú hàng đàn trong chuồng, dẹp các trại chăn nuôi để lấy lông da, chấm dứt hành hạ thú vật. Họ đặt lại mọi vấn đề sử dụng thú. Theo đó, loài người không được ăn xúc xích và uống sữa thú nữa, không được dùng thú làm xiếc hay nhốt chúng trong các vườn bách thú, không được dùng chúng để thí nghiệm nữa. Họ đòi cho thú quyền tự do sống và tự do triển nở trong thiên nhiên.

Thoạt nhìn, các lí luận của Singer rất thuyết phục. Nhưng chúng bị nhiều triết gia phản đối. Là vì, nếu biên giới đạo đức không được tạo nên bởi khả năng hiểu biết, khả năng lí trí hay sự liên hệ vào chủng loại người (*Homo sapiens*), mà do chính khả năng cảm nhận đau đớn – thì biên giới đó thật sự nằm ở đâu? Ai cũng biết heo và gà có thể biết đau. Con heo kêu la khi bị chọc tiết, và con gà cũng thế. Nhưng với cá chẳng hạn, thì sao? Cá có biết đau không? Theo những nghiên cứu mới nhất, xem ra cá biết đau, nhưng chúng không thể diễn tả ra được. Còn

những động vật không có xương sống, như sò hến chẳng hạn? Chúng ta biết quá ít về khả năng cảm nhận đau của sò hến. Ngay con người cũng không biết, liệu cây cối có biết đau không. Cây xà-lách có run người lên không, khi nó bị nhổ ra khỏi luống đất?

Như vậy, không có biên giới rõ ràng trong việc cảm nhận đau. Và tiêu chuẩn này có vấn đề, một phần là vì ta không thể biết được một cách trực tiếp các tình trạng í thức của loài vật. Trong bài bàn về não, chúng ta đã thấy sự khó khăn của khoa học khi nhận diện các tình trạng í thức chủ quan của con người rồi. Tình trạng nơi các loài thú lại càng khó hơn. Năm 1974, nghĩa là cùng lúc Singer đang viết sách giải phóng loài vật của mình, Thomas Nagel, nay là giáo sư đại học luật ở New York, cho phổ biến một luận văn nổi tiếng: *Làm cách nào để trở thành một con dơi*. Nagel chẳng thích gì thú vật. Luận điểm chính của bài viết: Ta chẳng cần nhọc công đưa mình vào tâm trạng của những sinh vật khác, chẳng hạn vào loài dơi, đơn giản là vì không ai có thể làm được chuyện đó. Cái duy nhất mà người ta có thể làm được, là tự tưởng tượng ra một hoạt cảnh, trong đó mình đang bay sẵn cơn trùng ban đêm với một hệ thống dò tiếng dơi. Nhưng ai có thể biết chắc chắn, hoạt cảnh đó tương ứng đúng với những gì cảm nhận nơi con dơi lúc đó? Có thể chẳng tương ứng tí nào cả. Và đây là kết luận của Nagel: Í thức luôn luôn gắn liền với kinh nghiệm chủ quan, và vì thế không thể nào hiểu được dơi đang cảm nhận gì.

Nhưng, không biết được chính xác những gì diễn ra nơi loài vật không phải là một luận chứng thuyết phục chống lại quan điểm tôn trọng thú vật của Singer. Chúng ta không ai biết được đời sống nội tâm của tha nhân, và đó cũng không phải là lí do để chúng ta được phép hành hạ họ. Không một toà án nào cho phép tra tấn hay cố sát một người vì lí do kẻ chủ mưu không thể biết được cảm nhận của nạn nhân. Chúng ta chỉ cần biết, tha nhân có một trạng thái í thức tinh tế – chỉ cần điều đó thôi cũng đủ để ta kính trọng họ. Nơi thú vật, trái lại, nhiều nhà khoa học có khuynh hướng cắt nghĩa tâm trạng của chúng trên bình diện sinh học mà thôi. Nhưng một lối cắt nghĩa chỉ dựa trên kích thích và phản ứng như thế thì không ổn. Cách biến báo của con mèo biến là do bản năng hay cũng có phần chiến thuật trong đó? Hệ thống thứ hạng của các chú sư tử đực trong đàn mang tính chiến lược hay chỉ là một thái độ phục tùng chốc lát? Ai dám quả quyết là mình biết rõ những chuyện đó? Cả nơi con người, có phải ham muốn tình dục hay sợ đau đớn là do nhu cầu thể lí hay cũng có chủ í trong đó? Chúng ta không coi cảm nhận của con người chỉ là những phản ứng máy móc, điều này tại sao lại không đúng cho các thú vật? Dĩ nhiên chúng ta không ngây thơ phóng chiếu các cảm giác và í hướng của chúng ta vào đời sống nội tâm của thú vật. Nhưng ngược lại, nếu chỉ nhìn đời sống nội tâm của thú vật như là một bộ máy, thì điều này cũng ngây thơ không kém. Do đâu chúng ta biết, bản năng đùa giỡn của thú vật không hơn không kém chỉ là một guồng máy đáp ứng phận vụ? Những trò chơi giao phối của khi cùng với những cảm giác thích thú của chúng rõ ràng có thể giải thích dựa theo khía cạnh phận vụ, nghĩa là để đáp ứng bản năng truyền sinh của chúng. Nhưng những trò chơi đó *chỉ* mang tính cách phận vụ không mà thôi ư?

Ngay người Trung Hoa xưa đã hiểu rằng, chúng ta không thể biết được thú vật có những cảm nhận gì. Nhưng dù vậy, họ biết một cách tiếp cận đời sống bên trong của thú: đó là sự *suy diễn*. Một chuyện kể như sau: Tuân Tử dạo chơi với bạn là Hôi Tử. Họ đi qua một cây cầu bắc ngang sông Hào. Tuân Tử nhìn xuống nước và nói với bạn: „*Coi những chú cá tung tăng nhẹ nhàng và tự do. Chúng đang vui đó*“. Hôi Tử trả lời: „*Anh không phải là cá, làm sao biết được cá vui?*“ Tuân Tử: „*Bạn không phải là tôi, tại sao bạn lại biết là tôi không biết cá vui?*“.

Nghiên cứu não ngày nay cũng có những suy diễn như thế. Họ quan sát cách phản ứng trong não bộ con người, rồi đoán trong não của các loài thú có xương sống khác cũng có thể có những cấu trúc và cảm nhận tương ứng. Ở đây, các nhà não học không chỉ khảo nghiệm những tương ứng có thật và những điều dự đoán. Họ còn cố gắng tìm hiểu, tại sao chúng ta biết được loài thú này rõ hơn loài thú kia. Khi quan sát gương mặt cá heo, chúng ta nghĩ là nó đang cười. Thần kinh phản chiếu của ta lúc đó có phản ứng, là vì ta cho rằng, mình hiểu được động thái của cá heo. Và hầu như ai cũng coi cá heo dễ thương. Trái lại, những con vật có khuôn mặt „lạ“ chẳng gây ra kích thích nào cho thần kinh phản chiếu của ta. Khả năng đồng cảm của ta sẽ chẳng có phản ứng gì, nếu ta không thể liên tưởng được tới điều đã quen đã biết. Ta tin mình có thể

đồng cảm được vài động thái của chó. Nhìn vẻ vui nhộn của nó, ta cho rằng chó đang ở trong tình trạng vui sướng. Nhưng ta không thể hiểu hết được những động thái của chó. Chẳng hạn như Giacomo Rizzolati nói, *„chúng ta không hiểu tiếng chó sủa có ý nghĩa gì, nên thần kinh của ta chẳng phản chiếu được gì. Sủa không thuộc vào guồng máy sinh hoạt của ta. Con người có thể nhái tiếng sủa, có khi rất giống, nhưng họ không thể hiểu được tiếng sủa mang ý nghĩa gì!“*

Như thế, dù nghiên cứu não có nhiều tiến bộ, đời sống nội tâm của thú vật vẫn là một vùng đất xa lạ đối với con người. Về mặt luật pháp, triết học và ngay cả trong ngôn từ sử dụng hàng ngày, ta lại càng phải cẩn thận. Ở Đức, không loài thú nào có quyền đòi phải được con người đối xử đàng hoàng. Xét theo khía cạnh luật pháp, khi đột và bọ chét gần nhau hơn là người với khi đột. Người bị khống chế bởi hiến pháp và luật dân sự, còn khi đột chỉ bởi luật bảo vệ thú vật mà thôi. Khi đột và chuột nhũi cùng bị chi phối bởi những điều khoản như nhau. Không thể có một nền đạo đức nào lưu tâm đủ hết được những dữ kiện sinh vật.

Ít nhất, đối với những loài có xương sống phát triển cao như khỉ hoặc cá heo, ta không thể đơn giản đẩy chúng vào vùng vô luật được. Cũng như mọi nhà duy lợi-ưu tiên, Peter Singer coi „Tự ý thức“ là tiêu chuẩn để một sự sống cần được bảo vệ. Điểm này xem ra thuyết phục, dù ta phải công nhận rằng, Tự ý thức không phải là một phạm trù chắc chắn về mặt thần kinh học. Máy đo phổ quang không chụp được phạm trù này. Một số triết gia coi Tự ý thức cũng giống như Cảm giác cái Tôi. Vì thế đối với họ, khi không có Tự ý thức, và như vậy chúng không có quyền nhân danh đạo đức bắt con người phải bảo vệ chúng. Khoa nghiên cứu não ngày nay chưa nhận diện được Cảm giác cái Tôi. Nhưng, như ta đã thấy trong bài về „cái Tôi“, có nhiều trạng thái cái Tôi: *Tôi thể lý, Tôi phối cảnh, Tôi định vị...* Những cái Tôi đó hẳn cũng có nơi loài khỉ, nếu không thì sẽ có xáo trộn lớn về mặt xã hội.

Như vậy, một số loài có vú rõ ràng có một cái gì như Tự ý thức sơ đẳng. Nhưng ta nên đánh giá chuyện đó ra sao về mặt đạo đức? Chẳng hạn với loài voi. Ở Phi châu, những nhóm săn lậu địa phương tìm giết loài thú nhạy cảm này để lấy ngà bán, như vậy, ta có được phép bắn „đám săn lậu“ này không (Kenia cho phép giết các tay săn lậu)? Đối với Singer, tất nhiên không được phép bắn, vì người là loài có một Tự ý thức phát triển hơn voi. Nhưng nếu một người đã bắn hạ tới ba, năm hay mười con voi? Và đó là những con voi mẹ, để lại những voi con buồn rầu và hoảng loạn vì sợ? Trong trường hợp này, đối với Singer, bàn cân dần nghiêng về phía voi. Nhưng còn thân nhân của những tay săn lậu bị giết đó? Ta có thể suy diễn thí dụ này dài dài, và dù có những suy nghĩ cân trọng cách mấy, thì rồi ta cũng sẽ phải kết thúc với những dẫn đo khiến cưỡng. Ở điểm này, Duy lợi rơi vào những tình thế và hậu quả khó lường, mà họ không thể nào thoát ra được.

Khi coi „Tự ý thức“ là khuôn thước duy nhất để đo giá trị đáng sống của một sinh vật, thì điểm yếu lớn nhất của nó chính là những hệ quả phản trực giác của nó, mà chúng ta đã bàn tới trong bài về phá thai. Là vì, nếu giá trị sự sống của một sinh vật tùy thuộc vào khả năng có được những cảm nhận phức tạp và tùy vào cách hành xử của sinh vật đó, thì một trẻ sơ sinh hay một bệnh nhân tâm thần gia trọng hoặc những người giống như thế sẽ được xếp ngang hàng hay còn thấp hơn... một chú chó săn. Dĩ nhiên Singer không có ý coi thường trẻ sơ sinh hay người bệnh tâm thần. Ông chỉ muốn nâng giá trị của thú vật lên. Nhưng ông đã vô tình tạo ra vỡ đê. Nhiều đại diện của các hội người thương tật cho tới nay vẫn nhìn ông như một tay khiêu khích. Trong lãnh vực bảo vệ thú vật và phá thai, chỉ dựa trên khuôn thước công bằng mà thôi thì không đủ. Qua thí dụ về bà mẹ đứng trước quyết định cứu con hay cứu chó khỏi hoả hoạn, ta thấy rằng, không thể loại trực giác và bản năng ra khỏi Đạo đức học được.

Như vậy, câu hỏi phải xử xử như thế nào đối với súc vật không thể giải quyết bằng thuần lý trí, mà cũng còn phải dựa vào bản năng. Bản năng tự nhiên nói cho con người hay, họ phải đánh giá sự sống con người khác với sự sống thú vật. Các cảm giác đạo đức của ta cũng giống như việc ném hòn đá xuống nước, tạo ra những đợt sóng vòng tròn. Những vòng trong cùng nhỏ nhất là cha mẹ, anh chị em, con cái và bạn hữu ta. Các vòng tròn kế tiếp là người quen và có thể cả những con vật gần gũi của ta. Rồi đến những người chung chung. Và ở vòng ngoài cùng là những con gà, những con cá chép. Những vòng đạo đức này không thể kéo dài ra một cách tùy ý.

Nhưng tại sao lại có quá nhiều con vật có thể ăn thịt nằm ở vòng ngoài? Đây không phải là do luật tự nhiên, nhưng ngày nay đa phần là do hậu quả của việc đánh trống lảng và bị đánh lừa.

Đối chiếu cảm giác con người vào vấn đề ở đầu bài, thì câu hỏi đặt ra: Như vậy, có thể ăn thịt những con thú mà ta không thể tự tay giết? Do ảnh hưởng của nền văn minh phương tây hiện nay, đa số chúng ta chùn tay trước việc làm thịt một con heo hay một con bê, dù rằng chúng ta biết cách giết chúng. Nhưng đối với cá, thì nhiều người dễ dàng làm. Giết „trứng gà“ thì lại càng dễ. Xưa kia, con người giết thú dễ dàng hơn. Và các dân tộc sơ khai cũng chẳng mấy bận tâm chuyện giết thú. Nhưng Đạo đức cũng luôn là một vấn đề nhạy cảm văn hoá. Nó ít phụ thuộc vào một định nghĩa trừu tượng về con người hơn là vào mức độ cảm nhận của một xã hội. Và phải công nhận rằng, mức cảm nhận đó ở Tây Âu hiện đang ở vào một đỉnh điểm trong tiến trình phát triển của nhân loại. Cũng vì thế, kĩ nghệ chế biến thịt mới nghĩ ra những màn „ảo thuật“ che mắt. Đóng gói phải làm sao để khách hàng bớt nhận ra đó là đuôi bê hay giò lợn. Trực giác của chúng ta bị đánh lạc hướng, khiến ta dễ dàng đánh trống lảng trước thực tế. Đa số trong chúng ta không cảm thấy ngại ngần hay sợ hãi ăn thịt, vì họ không trực tiếp nhìn thấy sự đau đớn của loài vật. Thần kinh phản chiếu của chúng ta bị kích thích khi nghe con bò rống lên trong lò thịt, nhưng nó chẳng phản ứng gì cả khi nhìn những lát thịt xếp trong gói đẹp và sạch sẽ.

Nếu muốn ăn chay, mỗi người phải tự tìm cho mình những lí lẽ kiêng thịt. Suy nghĩ kĩ, ta thấy những lí do không ăn thịt xem ra hay và minh bạch hơn những lí lẽ biện minh cho việc ăn thịt. Đó là những lí lẽ của phái duy lợi cũng như lí lẽ dựa vào đạo đức. Kiêng thịt hay không, điều này tùy vào mức độ nhạy cảm vấn đề của mỗi người. Nói khác đi, nếu ta đưa việc ăn thịt lên bình diện tự trọng, ta hẳn sẽ bớt đi hoặc hết ăn thịt. Bài tiếp sau đây về loài thú lông lá gần gũi với con người sẽ giúp chúng ta thêm trong tiến trình suy nghĩ này.

- *Chú khỉ trong khu rừng nuôi.* Phải đối xử thế nào với vượn người.

## Atlanta

### **Chú khỉ trong rừng nuôi.**

### **Phải đối xử thế nào với vượn người.**

“Jerom mất ngày 13 tháng 2 năm 1996, mười ngày trước sinh nhật thứ 14. Nó là một thiếu niên, nhưng đã hết nhuệ khí, thân thể sưng phù, xuống tinh thần, kiệt sức, thiếu máu và bị tiêu chảy. Từ 11 năm nay, nó không còn nô đùa ở ngoài trời. Khi mới được 30 tháng tuổi, nó bị người ta cố í cấy vi khuẩn HIV-SF2 vào người. Lên bốn tuổi, bị chích thêm LAV-1, một loại vi khuẩn HIV khác. Một tháng trước sinh nhật bốn tuổi, nó bị cấy thêm NDK, một loại vi khuẩn HIV khác nữa.” Đó là những lời mở đầu bản tường trình của luật gia Steven Wise, giảng sư trường luật Harvard ở Needham, về chú vượn Jerom, một trong mười một con được dùng để thí nghiệm và bị nhốt trong phòng sắt kín mít trong *Chimpanzee Infectious Disease Building* thuộc Đại học Emory ở Atlanta. Wise là chủ tịch của *Center for the Expansion of Fundamental Rights* ở Boston, Massachusetts. Ông hằng hái đầu tranh để ba quyền căn bản sau đây cũng được áp dụng cho một số các loại vượn người lớn: Quyền sống bất khả xâm phạm, quyền thân thể được nguyên vẹn và quyền tự do phát triển nhân cách.

Yêu sách áp dụng các nhân quyền cơ bản cho khỉ đột (Schimpanse), vượn Bonobo, đười ươi (Gorilla) và khỉ Orang-Utan đã được gióng lên từ mười bốn năm trước. Tác giả của nó là Peter Singer và nhà đấu tranh cho thú vật người Í, bà Paola Cavalieri. Năm 1993, hai vị này đã đồng phổ biến một cuốn sách, cuốn sách đồng thời là một thứ tuyên ngôn cho một tổ chức mới mở: *The Great Ape Project*. Trong đó họ phát biểu rõ ràng quan điểm của mình về các loài vượn người: Vượn có một đời sống tình cảm và xã hội giống như con người, và trí khôn của chúng cũng chẳng khác chi trí khôn của con người. Dù vậy, chúng đã không được bảo vệ đầy đủ về mặt luật pháp. Theo Singer và Cavalieri, đó là điều không thể chấp nhận được.

Phải chăng hai triết gia này có lí? Chúng ta phải có một cái nhìn mới về các loài vượn người? Ngay Carl von Linné, dân Thụy-điển và là người khám phá ra các danh mục chuyên môn khoa học trong thế kỉ 18, cũng đã xếp người (*Homo sapiens*) và khỉ đột (*Homo Troglodytes*) vào chung một chủng. 230 năm sau, quan điểm của ông lại được lặp lại. Năm 1984 Charles Sibley và Jon Ahlquist, hai nhà sinh học phân tử thuộc đại học Yale, phổ biến kết quả các nghiên cứu DNS của họ về người và khỉ. Kết quả nghiên cứu của hai ông tới nay vẫn còn giá trị. Theo đó, người chỉ khác Orang-Utan có 3,6% tổng số di tử, đười ươi khác người 2,3%, người khác khỉ đột và vượn Bonobo 1,6%. Trong khi đó, khác biệt di tử giữa khỉ đột và đười ươi trên 2%, giữa hai loại vượn Gibbon khoảng 2,2%. Như thế, khác biệt giữa *Homo sapiens* và *Pan Troglodytes* (tên gọi ngày nay) quá nhỏ một cách khó ngờ: hai loài này có chung nhau tới 98,4% DNS. Và hai loài này cũng gần nhau giống như mức tương đồng giữa ngựa và lừa. Về mặt sinh học phân tử, chúng còn gần nhau hơn giữa chuột nhà và chuột nhắt, hơn giữa lạc đà hai u và lạc đà một u. Dựa trên những kết quả đó, nhà sinh vật tiến hoá Jared Diamond thuộc Đại học California ở Los Angeles tán đồng yêu sách cần phải sửa lại hệ thống sắp xếp các vượn người. Ông nói, trong tương lai, các nhà sinh vật có lẽ phải có “một cái nhìn hơi khác, phát xuất từ góc độ các loài khỉ đột: Theo đó, chỉ có một chút mâu thuẫn giữa các loài vượn người cấp cao (gồm ba loài khỉ đột, trong đó có cả ‘Vượn người Schimpanse’) và các loài thấp hơn (Gorilla, Oran-Utan, Gibbon). Lối phân loại truyền thống giữa Người và ‘Vượn người’ (được định nghĩa như là Schimpanse, Gorilla v.v.) không còn hợp với thực tế nữa”. Mức độ khả tín của các kết quả sinh học xem ra không còn chối cãi. Như vậy, đâu còn nghi ngờ gì nữa về gốc gác đồng chủng giữa người và vượn người, và chúng phải được đối xử như nhau.

Tuy nhiên vẫn còn có một nghi ngờ, và nó xuất phát từ chính Sinh học tiến hoá. Trong việc sắp xếp chủng loại, còn phải xét đến nhiều tiêu chuẩn khác nữa, chứ không phải chỉ dựa trên di tử mà thôi. Nhìn từ mặt lịch sử phát triển, cá sấu và bò câu chẳng hạn còn gần nhau hơn giữa cá sấu và rùa. Trong lúc đó các nhà sinh vật lại xếp cá sấu và rùa vào loại bò sát, còn bò câu thì không. Như vậy, mức độ bà con chưa phải là yếu tố quyết định cho việc sắp xếp trong hệ sinh

vật, mà còn phải lưu ý đến các yếu tố khác nữa, như khả năng thích ứng với môi trường và lối sống. Với cái nhìn đa yếu tố này, mức độ khác nhau giữa người và vượn người như thế nào? Phải chăng đúng như sự nghi ngờ của „ông tổ thú vật” Brehm giữa thế kỉ 19: „*Ác cảm của chúng ta đối với khỉ có lẽ dựa trên các khả năng thân xác và khả năng tinh thần của chúng. Chúng giống người về thân xác, nhưng chỉ giống ngoại hình mà thôi, còn tinh thần thì chẳng giống*”.

Chứng cứ về khả năng văn hoá của khỉ hình như được các nhà nghiên cứu động thái ở Nhật đưa ra trong những thập niên 50' và 60', khi họ quan sát một đàn khỉ mặt đỏ Makaken trên đảo Koshima. Không cần sự chỉ dẫn của người, một vài chú Makaken trẻ đã học được những động thái mà trước đó chưa có ai nhìn thấy được nơi các đàn khỉ trong thiên nhiên. Những chú khỉ này biết rửa khoai trước khi bỏ vào miệng, biết cách „đãi vàng“, nghĩa là tách các hạt cát và thóc ra khỏi bùn, và biết cách tìm những nguồn thức ăn mới như rong và sò ở biển. Những khả năng này đã được các con khỉ khác trong đàn sao chép lại và truyền thừa „văn hoá“ lại cho các thế hệ tiếp. Các quan sát nơi vượn người còn nổi tiếng hơn. Nhà nghiên cứu khỉ nổi tiếng người Anh Jane Goodall ghi lại trong những năm 60': Khỉ đột trong thiên nhiên tự động biết lấy lá cuộn lại để hút nước từ một rãnh nhỏ, biết lấy cọng cỏ để câu mối, biết bứt lá khỏi cành cây để tạo dụng cụ làm việc. Khi bà Jane Goodall trình thuật những quan sát của mình cho nhà nhân học tiền sử Louis Leakey hay, ông này đã đánh một điện tín nổi tiếng: „*Giờ đây chúng ta phải định nghĩa lại Dụng cụ hoặc định nghĩa lại Người hoặc phải chấp nhận Schimpanse (khỉ đột) là người*”.

Nhưng yếu tố nổi bật và quan trọng nhất để so sánh người và khỉ là ngôn ngữ, cụ thể hơn: ngôn ngữ con người. Không ai chối cãi là khỉ cũng có một hệ thống phát âm và truyền thông phức tạp. Cả khỉ cũng có vùng Wernicke (ở mang tai) để hiểu tiếng nói và vùng Broca (não trán) để phát âm và cấu trúc văn phạm. Nhưng tại sao chúng không nói được như người? Câu trả lời rất đơn giản. Bí mật ngôn ngữ của con người, như đã nói trong bài *Chú ruồi trong lọ*, nằm ở cuống họng. Cuống này nằm thấp hơn vài phân so với nơi khỉ, kể cả nơi vượn người. Có thể có sự ảnh hưởng hỗ tương giữa những thay đổi ở vùng cuống họng nơi giống *Homo sapiens* xưa và sự phát triển tiếp tục của những trung tâm não liên quan tới việc truyền thông tín hiệu. Tiến trình phát triển này đã không xảy ra nơi các loài khỉ.

Dù vậy, đã có vài thành công về các thí nghiệm ngôn ngữ. Trong thập niên 60', những thí nghiệm của Beatrice và Robert Gardner thuộc Đại học Nevada đã gây chấn động, khi họ dạy hai khỉ đột Washoe và Lucy học tiếng „Ameslan“, một thứ ngôn ngữ dấu hiệu dùng cho những người bị điếc. Theo ông bà Gardner, hai con Schimpanse này đã học được vài trăm từ. Vượn người có khả năng dùng các dấu hiệu trừu tượng ám chỉ các đồ vật, các hoàn cảnh và các hành vi để liên tưởng tới những người, thú vật và sự vật nào đó. Trong thập niên 80', nhà tâm lí Sue Savage-Rumbaugh cũng có được những kết quả như thế, khi bà thí nghiệm với chú vượn Bonobo có tên là Kanzi. Trong vòng hai năm, Kanzi đã sử dụng thành thạo bàn phím với 256 tín hiệu chữ, và đã có khả năng dùng bàn phím đó để thông đạt những yêu cầu đã học được, để xác nhận một sự việc nào đó, để bắt chước một điều gì, để chọn lựa một lời giải hay để diễn tả một cảm giác. Ngoài ra, Kanzi còn biết phản ứng lại vài trăm từ tiếng Anh đã được nghe. Các thí nghiệm của Lyn White Miles thuộc Đại học Tennessee ở Chattanooga với vượn Orang-Utan cũng đưa tới những kết quả tương tự.

Nhưng thành công của cô đười ươi Koko ở Wooside, phía nam San Francisco, còn vượt xa hơn. Sau 25 năm học tập ráo riết, cô đã thành thạo được trên một ngàn khái niệm của ngôn ngữ ra dấu (cho người câm điếc) của Hoa-ki và hiểu được khoảng 2000 từ tiếng Anh. Năm 1998 đã có cuộc nói chuyện trực tuyến đầu tiên với Koko trên mạng toàn cầu. Các câu nói của cô gồm từ ba tới sáu từ, có thể diễn tả cả thời gian và cả chuyện tếu. Hệ số IQ của Koko nằm trong khoảng 70 và 95. Hệ số của một người bình thường là 100. Koko còn biết gieo vạ: *do* với *blue*, *squash* với *wash*, biết tạo ra ẩn dụ như „ngựa-hổ“ cho ngựa vằn và „voi con“ cho một con búp-bê của Pinocchio. Trước câu hỏi: „Tại sao Koko không như những người khác?“, cô trả lời: „Koko Gorilla“. Trong ba mươi năm miệt mài học tập, bà già Koko giờ đây đã có được một khả năng ngôn ngữ của loài người mà xưa nay chưa loài vật nào có được. Patterson cho biết, qua Koko,



chúng ta biết được một chút gì tổng quát về tâm lí của loài đười ươi. Chẳng hạn: Gorilla nói gì khi gặp thích thú? – „Gorilla ôm“. Còn khi Gorilla bức bối? – „Cầu tiêu đồ quý“.

Sở dĩ Koko học được như thế, là nhờ nó được tách ra nuôi riêng một mình. Đười ươi trong thiên nhiên hay trong các sở thú, trái lại, chẳng màng gì tới việc học tiếng người, chúng có nhiều chuyện khác để quan tâm. Dù vậy, xem ra đười ươi nói chung khá thông minh, chứ không chỉ giỏi về khả năng tự nhiên định hướng môi trường sống và kiếm tìm của ăn mà thôi. Cũng như nơi con người, sự thông minh của mọi loài khi đều bắt nguồn từ nhu cầu và hoàn cảnh sống chung bầy đàn. Trong mọi thử thách của thế giới loài khi, các luật chơi của bầy đàn là thử thách gay go nhất. Và trí khôn của vượn người có bén nhạy hay không cũng là do sự phức tạp của các tương tác xã hội. Nhận định này đồng thời nói lên những hạn chế và khó khăn trong mọi thử nghiệm ngôn ngữ. Vượn chỉ học được những í nghĩa nào vốn có thể diễn ra trong hoặc liên quan tới thế giới sống của chúng. Những gì bên ngoài thế giới này, chúng „đương nhiên“ mù mờ, cũng như con người mù mờ trước nhiều hành vi của khi. Như vậy, trí thông minh gắn liền với cách ứng xử xã hội của mỗi loài. Tuy nhiên, người ta không làm thí nghiệm để so sánh khả năng của các con vượn này với các con vượn khác, mà là để so với con người. Qua những kết quả thí nghiệm trên đây, ta thấy khả năng của vượn ít nhiều tương đương với khả năng của một em bé hai tuổi. Khả năng giải đáp toán đố của chúng, như kết quả cách đây vài năm nơi cô khi đột Ai ở Kyoto cho thấy, tương đương với khả năng của các em trong tuổi nhà trẻ. Như vậy, vượn người có thể học được một số khả năng ngôn ngữ và tính toán, khi chúng được búng ra khỏi hệ thống giao tiếp và thông tin vốn có của chúng. Nhưng điều đó đưa tới hệ quả đạo đức nào?

Khả năng ngôn ngữ và làm toán nói chung không phải là tiêu chuẩn cho phép vượn trở thành thành phần của cộng đồng đạo đức con người. Những bệnh nhân tâm thần gia trọng và các trẻ sơ sinh không có được những khả năng đó. Dù vậy, họ vẫn được quyền hưởng đầy đủ sự bảo vệ đạo đức, còn các chú vượn thì gần như không. Một mặt, người ta xem ra muốn dùng khả năng đầu óc của khi đột và đười ươi trong các phòng thí nghiệm để đưa chúng vào vòng đạo đức của con người. Mặt khác, con người lại không coi trí thông minh là tiêu chuẩn để được bảo vệ đạo đức.

Dù vậy, các đại diện của *Great Ape Projekt* vẫn dùng khả năng trí tuệ của vượn người để biện minh. Họ bảo, không chỉ các di tử mà thôi, mà cả những đặc tính tinh thần căn bản như sự tự ý thức, trí tuệ, những hình thái truyền thông tế vi và các hệ thống xã hội nổi „các loài khi thường và các loài vượn người“ lại với nhau vào trong một cộng đồng đạo đức chung. Tiêu chuẩn để vào được cộng đồng này là khái niệm „Người“ của phái duy lợi-tru tiên. Vì vượn người có những ước muốn và ý định và vì chúng theo đuổi những quyền lợi riêng, nên chúng cũng là Người. Vì thế, theo nhóm *Great Ape Projekt*, chúng bắt buộc phải được bảo vệ, và không những thế, chúng cũng phải được hưởng những quyền căn bản: Vượn người có quyền không bị mang ra làm vật thí nghiệm hay bị giết thịt. Chúng có quyền không bị giam giữ trong các sở thú hay dùng để làm trò xiếc mua vui con người. Chúng có quyền được sống trong thiên nhiên, cũng giống những bộ lạc người bán khai được tự do. Chúng phải được Liên hiệp quốc quan tâm, chứ không phải được bảo vệ theo luật bảo vệ thú vật.

Lập luận chống lại những yêu sách này chẳng khó tìm gì: Nếu đã nói tới „quyền“ của vượn, như quyền bất khả xâm phạm thân xác, quyền được tự do triển nở nhân cách v.v., thì cũng phải nói tới „bổn phận“ của chúng nữa chứ! Nếu là một thành phần của cộng đồng nhân loại, thì các cô chú vượn cũng phải đóng thuế, phải thi hành nghĩa vụ quân dịch chứ! Nếu bỏ qua chuyện khôỉ hài này đi, thì vẫn còn những câu hỏi xác đáng: Nếu một chú vượn vi phạm nhân quyền, thứ quyền mà có lẽ chính nó không chấp nhận, nhưng lại được con người bảo vệ, thì phải làm sao? Làm sao đánh giá các „trận chiến“ giữa các ông khi đột, các „giết chóc“ và „ăn thịt lẫn nhau“ giữa các cô chú vượn người? Nếu một tay anh chị khi gây thương tích hay làm chết một người, thì phải xử ra sao? Sẽ xử chúng theo tiêu chuẩn của con người ư?

Một mắc mớ thứ hai nữa của *Great Ape Project* là tính mâu thuẫn về mặt luận lí của họ. Một đằng, họ cố xóa mờ đi làn ranh giữa người và vật, họ coi làn ranh này là kết quả của một thứ quan niệm „chủng loại“ quá khích. Theo họ, tiêu chuẩn của đạo đức không phải là chủng loại,

mà là khả năng có được những cảm nhận tinh tế cũng như có được những sở thích căn bản nơi một sinh vật. Vì thế, con người không được nhìn mọi sinh vật khác một cách quy ngã, mà phải học biết chấp nhận chúng, vì chúng cũng có đủ những yếu tố làm „người“. Cứ chấp nhận như vậy đi. Nhưng nếu vậy, thì tại sao cũng với những điều kiện như thế, *Great Ape Project* lại bảo rằng, chúng ta phải tôn trọng vượn người, vì so với các loài thú khác chúng là *loài vật giống loài người nhiều nhất*? Vì vậy, một số nhà tranh đấu cho thú vật đánh giá *Great Ape Project* là nửa vời, thiếu dứt khoát hoặc quá „quy nhân“. Cũng giống như những người bảo thủ chống lại *Great Ape Project*, vốn khẳng khái giữ biên giới giữa người và khi đột, những nhà tranh đấu cho thú vật này, thay vì quan tâm tới ranh giới giữa người và vượn, lại nêu lên câu hỏi, đâu là ranh giới khác nhau giữa các loài vượn Oran-Utan và Gibbon.

Phía *Great Ape Project* lập luận rằng, yêu sách của họ mang tính chất tượng trưng. Cả Peter Singer cũng muốn đẩy lùi ranh vượt trên cả vượn Gibbon, và ông cổ xúy cho việc tôn trọng quyền của tất cả mọi loài vật nào biết cảm thấy đau đớn hoặc sung sướng. Vì thế, ông coi yêu sách đòi nhân quyền cho mấy loài vượn lớn chỉ mới là bước đầu; và nỗ lực của ông đã có kết quả. Tháng 10 năm 1999 chính quyền Tân-tây-lan ra quyết nghị không được xâm phạm sự sống của các cô chú vượn người trên đất nước họ - có lẽ tổng số tất cả vào khoảng 30 con. Cả Anh quốc, từ năm 1997, cũng ra lệnh cấm dùng vượn người làm thí nghiệm. Phải chăng con người đã bắt đầu thay đổi quan điểm? Phải chăng làn ranh xưa nay giữa người và thú từ nay biến mất? Và giờ đây ta nên lấy khoa Nhận thức học để thay cho nền Đạo đức truyền thống? Như đã thấy, nghiên cứu não đã đưa ra những hệ cấp hoàn toàn mới trong tương quan giữa các kích thích và phản xạ, giữa các phản ứng và việc xử lí. Ngày nay chúng ta biết, con người không suy nghĩ thuần lí trí. Hầu hết những gì diễn ra trong thế giới của chúng ta đều đã được xác định trước khi có ngôn ngữ, chúng là hậu quả của những khả năng mà người và các thú vật khác đều có chung. Con người chẳng bao giờ hành động thuần lí. Vì thế, rồi đây ta sẽ coi các loại vượn người là người hay là thú, điểm này sẽ tùy vào cách định nghĩa của ta. Ở đây, chẳng có ai có được nhận định hay hơn giáo sư người Nhật Toshisada Nishida, nhà nghiên cứu vượn: „*Khi đột thật tuyệt vời theo cung cách của chúng. Ở một vài bình diện, chúng thua ta, nhưng ở một vài bình diện khác, chúng hay hơn ta*“. Dù sao chẳng nữa, những hiểu biết ngày nay về người và vượn người bắt chúng ta phải có những suy nghĩ mới. Nghiên cứu não càng ngày càng khiến cho làn ranh giữa người và vượn nhỏ lại. Nó xoá dần các kết quả hiện nay của khoa Tâm lí động thái, xoá luôn cả cái quan điểm xưa nay vẫn cho rằng, thú vật không biết chết là gì. Francine Patterson hỏi Koko của bà: „Chết là gì?“ Sau một chốc suy nghĩ, Koko đáp: „Thoải mái – Xuống hang – Tạm biệt“.

Khi đưa ra luận chứng nguồn gốc con người xuất phát từ thú vật, Charles Darwin đã do dự rất lâu trong việc gọi con người là một „con thú thông minh“. Và trong thế kỉ 20, nhà sinh vật tiến hoá nổi tiếng Julian Huxley, cháu của Thomas Henry Huxley vốn là bạn đồng chí của Darwin, đã tạo ra cho con người một sinh cư riêng „*Psychozoa*“. Nhưng nghiên cứu não đã lại kéo chúng ta ra khỏi chốn sinh cư cao quý đó và đưa ta về lại với các bà con loài thú của mình. Vượn người cũng không phải là những cỗ máy tự động hay là những thực thể „thấp kém“. Chúng cũng có một giá trị để chúng ta phải quan tâm. Nhưng giá trị đó bắt đầu từ đâu trong thiên nhiên? Phải chăng mọi thiên nhiên đều đáng được bảo vệ? Và phải chăng chúng ta quả thật phải gìn giữ hết thảy những gì sinh động chung quanh chúng ta?

- *Nỗi đau của cá voi*. Tại sao phải bảo vệ thiên nhiên?

Washington

## ***Nỗi đau của cá voi***

### **Tại sao phải bảo vệ thiên nhiên?**

Cá voi thông minh, có khiếu âm nhạc và nhạy cảm. Mẹ bú mớm con trong tám tháng đầu và tiếp tục chăm sóc con trong nhiều năm. Cá voi con trưởng thành ở tuổi 13. Cuộc sống xã hội và đa dạng của cá voi ít có loài nào sánh kịp, ngôn ngữ của chúng tế vi khó hiểu, chúng lo lắng cho nhau khá chu đáo. Những nhào lộn của chúng trông thật đẹp mắt. Cá voi có thể sống thọ đến 70, 80 tuổi. Kẻ thù duy nhất của chúng là đám dân chài Island và Phần-lan, kể cả đám dân ham học Nhật-bản. Không biết ham học cách gì mà mỗi năm dân Nhật cần cả ngàn con để nghiên cứu! Từ 20 năm qua, có tới 25.000 cá voi đã phải chết tức tưởi: bị phanh phôi, vỡ tim, chọc thủng hoành cách mô... dưới mũi lao thợ săn trên những con tàu săn chuyên biệt. 25.000 con đã chết! Tại sao ông Trời hay cộng đồng thế giới loài người được coi là rất biết điều lại để cho những chuyện như thế xảy ra?

Ủy Ban Quốc Tế Săn Bắt Cá Voi năm 1986 đã quyết định: Không ai được phép giết hại một con cá voi ở biển nào nữa, trừ những bộ lạc thổ dân ở nam và bắc cực, hoặc trừ việc giết để nghiên cứu tìm hiểu. Nhờ cái khoản luật trừ này mà từ đó Nhật trở thành dân nghiên cứu thịt cá voi và dân Phần-lan tự nguyện trở thành những bộ lạc thổ dân bắc cực! Trong thực tế, thật ra chẳng có cấm cản gì, ai muốn, người đó vẫn có thể giết cá voi. Và Ủy Ban Quốc Tế chỉ còn biết ngồi nhìn và gật đầu, như mới đây đa số thành viên trong Ủy Ban lại đồng ý cho phép giết tiếp.

Thật ra, việc đánh bắt cá voi chẳng thú vị gì – ngay người Nhật cũng biết như thế. Thịt cá voi cũng chẳng phải là món đặc sản gì - Những người Nhật nhạy cảm cũng ón thịt cá voi như những người Đức nhạy cảm. Nhưng, như người ta cho hay, săn bắt cá voi đã là một truyền thống từ thời trung cổ ở Nhật. Và truyền thống thì khó mà bỏ được, dù với lý do loài cá này sắp tuyệt chủng! Nhưng đó cũng chính là lập luận được phía đối lập nêu lên để bảo vệ loài cá này. Họ muốn bảo vệ, vì cá voi trở thành *hiếm hoi*, chứ không phải vì nhân danh *quyền sống* của chúng! Và vì vậy chỉ có một Hội Đồng Nhân Quyền Liên Hiệp Quốc, chứ chẳng có Hội đồng thú quyền LHQ; chẳng có bộ luật bảo vệ thú vật nào mang tính chất quốc tế. Luật dân sự Đức cấm không được phép coi thú như đồ vật. Và luật bảo vệ thú của Đức cấm mọi hình thức hành hạ thú vật một cách không cần thiết. Trên bình diện quốc tế chỉ có một Ủy Ban Săn Bắt Cá Voi hoặc – cao hơn hết – có nghị hội CITES: *Convention on International Trade in Endangered Species of Wild Fauna and Flora*.

Nghị hội CITES họp lần đầu tiên năm 1973 ở Washington, vì thế người ta cũng gọi đó là Thỏa Ước Washington Bảo Vệ Các Chủng Loại. Nhưng dù vậy, từ 1973 tới nay, con người đã huỷ diệt mất khoảng một nửa lượng các loài thú và thực vật có mặt vào thời điểm đó trên địa cầu. Tình trạng thật bi thảm. Trong mấy thập niên vừa qua con người đã phá hoại địa cầu nặng nề hơn lượng phá hoại trong toàn bộ thời gian từ khi con người có mặt cho đến thế chiến thứ hai. Mỗi năm có 5% diện tích rừng địa cầu bị thiêu rụi. Ngày nay còn khoảng 6% rừng nhiệt đới, vốn là không gian sinh tồn của đa phần thú và thực vật. Trong vòng không đầy ba mươi năm, diện tích rừng bị giảm xuống chỉ còn gần một nửa. Nếu cứ giữ đà phá rừng như hiện nay, thì cây gỗ nhiệt đới cuối cùng sẽ biến mất vào năm 2045. Mỗi ngày có vài trăm loài thú biến mất; đa số trong chúng chưa có danh xưng vì chưa được khoa học biết tới.

Ngày nay không ai biết được có bao nhiêu chủng loại thực và thú vật khác nhau có mặt trên địa cầu. 30 triệu là con số thường được nói tới, mà có thể cũng 100 triệu hay vón vện chỉ 6 triệu. Khác với thời đại Phần vôi (Kreidezeit), là lúc cao điểm xuất hiện các loài có vú sau khi các loài khủng long biến mất, nhịp độ diệt chủng hiện nay cao hơn nhịp độ phát sinh chủng loại trên dưới một triệu lần. Đã có tới một phần năm các loài chim được biết đến đã tuyệt chủng hay đang trên đà tuyệt chủng. Mỗi loài tuyệt chủng kéo theo sự biến mất mãi mãi từ một tới mười tỉ

cặp di tử căn bản. Việc truyền thông và chính trị cổ tình im tiếng trước thảm hoạ môi sinh này đang đẩy các thể hệ tương lai vào một bài toán vạn nan. Và điều cũng làm ta ngạc nhiên: Ở Đức chỉ có một ghế giáo sư đại học về môn Đạo đức môi sinh, trong khi có tới bốn mươi ghế giáo sư về Triết học thế kỉ thứ 18. Gần như chẳng có môn triết nào bị lơ là như môn Đạo đức môi sinh. Lại thật, tại sao nó không được nền đại học quan tâm? Nếu vậy, thì ta đi tìm những biện minh cho việc bảo vệ muôn loài ở đâu? Đây là lời giải cho câu hỏi, tại sao phải giữ cho muôn loài khỏi bị tận diệt, và với phương sách nào?

Thoạt nhìn, câu trả lời xem ra chẳng khó. Ta phải bảo vệ thiên nhiên là để bảo vệ chính ta: „Cây chết trước, rồi đến lượt người“. Có lẽ không sai, nhưng cũng không đơn giản như thế. Vấn đề hẳn sẽ rõ, nếu ta đặt ra câu hỏi, đâu là vị trí và ý nghĩa của môi sinh: Phải chăng môi sinh là một „giá trị“? Nó giữ một phận vụ cho sinh thái? Một sinh vật lớn? Đối với James Lovelock, ta *phải kính trọng tất cả mọi thứ gì sống động*. Lovelock là một nhà hoá học nổi tiếng người Anh kiêm kĩ sư và nhà vật lí địa chất, ông là tác giả của nhiều luận văn chuyên khoa và của nhiều bằng sáng chế. Nhưng vũ trụ quan của ông thật lạ. Với ông, sinh vật không chỉ gồm các cây cỏ và thú vật, mà gồm cả những chất chết như dầu hoả, đất màu, đá vôi và dưỡng khí; tất cả những thứ này phải được bảo vệ. Tất cả những thứ này là kết quả của những tác động tổng hợp hoá sinh dưới cường độ lớn. Ở Đức, tuy ít ồn ào hơn, các triết gia môi sinh, đặc biệt trong những năm 1980' và 1990', cũng đã đưa ra những tiền đề tương tự kêu gọi sự kính trọng và lòng trách nhiệm đối với toàn bộ thiên nhiên.

Quan điểm như của Lovelock, xem mọi thứ trong thiên nhiên đều có cùng một giá trị như nhau, dễ dẫn tới một vài kết luận kì quặc hoặc có thể trở thành bất nhân. Với cái nhìn của ông, xem ra chỉ có con người là thành phần phá hoại nguy hiểm trong một thế giới hài hoà và „quân bình động“ khá mong manh. Đối với cụ già 90 tuổi Lovelock, tai nạn lò nguyên tử Tschernobyl có thể lại là điều hay. Vì con người phải rời vùng đất chung quanh lò, nên cây cối và hoa cỏ, vốn ít bị nhiễm phóng xạ hơn người, tha hồ mặc sức mọc, mà không sợ bị ai phá hoại cả. Điều đó làm cụ hài lòng. Nhưng với những nạn nhân của thảm hoạ Tschernobyl thì sao? Vui sao được đối với một bà mẹ ngồi bên đờ con nhỏ bị ung thư máu vì nhiễm phóng xạ!

Thiên nhiên đẹp không hẳn là thiên nhiên tốt, và một khi con người biết được mặt trái của nó, thì nét đẹp kia cũng phai nhanh. Những tảng đá và thung lũng với vách đá thẳng đứng, những sa mạc và khe núi tuyết vời, những thứ mà con người hậu sinh chúng ta hôm nay có dịp chiêm ngưỡng, vốn là dấu vết còn lại của những thiên tai kinh hoàng. Những vụ nổ thiên hà, những tai ương núi lửa và vãn thạch vũ trụ, cũng như những thảm hoạ khác trong lịch sử địa cầu đã vùi chôn mãi mãi tới 99% sự sống trái đất trong tro bụi nóng chảy hay dưới lớp bùn băng hà. Như thế, địa cầu chẳng phải là thiên đường, mà cũng chẳng phải là chôn trầm luân. Thiên nhiên „tự nó“ chẳng tốt hay xấu, nó cũng chẳng biết cái gì là tốt cái gì là xấu.

Như vậy, bảo rằng thiên nhiên „tự nó“ có giá trị, thì đó là một chuyện. Khi hàng triệu loài thú bị huỷ hoại mà không do bàn tay con người – và các triết gia phương tây lại coi đây là một diễn tiến „hoà điệu“ của thiên nhiên – thì phải nói sao việc tiêu diệt thú vật hiện nay do bàn tay con người? Người cũng là một con vật, và loài vật này o ép hoặc tiêu diệt loài vật khác thì cũng là chuyện „thường“ thôi, chẳng có gì vượt ngoài quy luật tự nhiên, và mức độ tiêu diệt này làm sao sánh được với tiến trình huỷ hoại tự nhiên vẫn có. Nhìn như thế, thì loài *Homo sapiens* – một loài đã chiếm ngự địa cầu từ mấy ngàn năm nay và đã sinh sôi thành hàng tỉ đơn vị - cũng chỉ là một thảm hoạ sau bao nhiêu thảm hoạ khác trên địa cầu. Vốn là một thành phần sống sót sau cuộc trường chinh sinh học, chính con người giờ đây lại cùng thiên nhiên quyết định những mục tiêu tiến hoá: Ai được phép tồn tại, ai phải bị tiêu diệt.

Nhiều người vốn coi thiên nhiên có một giá trị lớn, nhưng giá trị này không phải là „vốn có“ hay „tự tại“ của nó, mà là giá trị *cho con người*. Đối với họ, sở dĩ phải phải bảo vệ muôn loài trong thiên nhiên, là vì *lợi ích sinh thái*. Tại Đức, chỉ trong vòng không đầy mười năm, những khái niệm mờ mờ như „sinh thái“ (Öko) hay „sản phẩm hợp tự nhiên (Bio) bỗng dưng biến thành ngôn từ thịnh hành thống lĩnh ý thức mọi người dân. Cũng từ ý thức này mà người ta cho rằng, cây chết trước thì người sẽ theo sau. Chúng ta cần rừng già cho bầu khí quyển, và chúng ta cần

biển sạch cho khí hậu và nguồn nước uống của chúng ta. Mọi thứ trên địa cầu đều liên hệ với nhau! Người ta bảo, thế giới là một hệ sinh thái lớn duy nhất, trong đó mỗi loài đều có chỗ quan trọng của nó. Nhưng có thật đúng như vậy không? Cả quan điểm này cũng khó thuyết phục. Là vì câu hỏi về ý nghĩa sinh thái của muôn loài vẫn chưa hoàn toàn sáng tỏ. Nói một cách giản lược, có hai quan điểm trái ngược nhau nơi các nhà sinh thái học: Ta hãy coi thế giới như một chiếc máy bay, chẳng hạn. Và như vậy, đâu là vai trò của các chủng loài cây cỏ và thú vật khác nhau? Một nhóm nhà sinh thái bảo, mỗi loài là một chiếc đinh vít quan trọng để giữ an toàn cho máy bay. Mất một loài cũng giống như mất một đinh vít, máy bay sẽ chòng chành và cuối cùng có thể rớt. Nhóm thứ hai trái lại, coi mỗi loài là một thứ hành khách dư thừa trong máy bay, càng bớt hành khách máy bay càng nhẹ nhàng.

Đúng sai đâu chưa biết, nhưng điều sau đây xem ra chắc chắn: Không phải bất cứ loài thảo mộc hay loài thú nào cũng nhất thiết cần thiết về mặt sinh thái! Điều này đặc biệt lại đúng cho những gia sản quý đẹp nhất của thiên nhiên. Hồ sa mạc Sibiri, hươu Okapi, gấu khoang Panda, vượn Orang-Utan và một vài loại cá heo, tất cả đang có cơ tuyệt chủng. Nhưng các cánh rừng đầm lầy ở Sichote-Alin, nơi độ ba trăm ông hồ quý cuối cùng đang sinh sống, sẽ chẳng mất theo khi ông hồ cuối cùng bị giết. Điều này cũng đúng cho hươu Okapi ở rừng già Ituri, cho gấu Panda ở Trung Quốc và vượn Orang-Utan trên đảo Sumatra và Borneo. Các bạn yêu cá heo cũng an tâm, biển cả sẽ không cạn đi, khi không còn các chú cá heo chạy nhảy tung tăng. Không biết sự tàn phá của loài người sẽ tạo ra hậu quả về lâu về dài nào – nhưng việc tuyệt chủng của một số loài chẳng đưa đến hậu quả nguy hại nào trước mắt. Có thể chỉ cần một vài loại thảo mộc cũng đủ giữ quân bình cho vòng luân lưu của khí các-bon trong rừng già. Có thể việc rải độc các nguồn nước uống và việc phá vỡ lớp ô-dôn sẽ gây ra những tai họa khó lường cho hệ tuần hoàn sinh thái của thiên nhiên. Nhưng cái chết của hồ quý, gấu khoang, hươu ngắn cổ hay vượn Orang-Utan sẽ chẳng đưa đến tai họa nào. Xem ra chúng ta muốn bảo vệ nhiều loại thú, mà thực ra chúng hoàn toàn không cần thiết gì cho hệ sinh thái cả. Con người đã và đang chi phí cho nhiều loại cảm thú vô bổ về mặt sinh thái quá nhiều tiền của và sức lực, hơn là để bảo vệ một vài thứ côn trùng, vi khuẩn và vi trùng thật cần thiết. Như vậy, sinh thái không phải là lí do duy nhất để phải lo lắng cho một vài loài thú đang bị đe dọa. Mà như thế cũng là điều tốt. Bởi vì, ai đánh giá giá trị sự sống qua vai trò của nó đối với hệ sinh thái, người đó sẽ gặp những hệ quả ghê gớm. Có một số vi khuẩn đóng vai trò quan trọng và lành mạnh cho sinh thái hơn là con người. Như vậy, trong trường hợp có mâu thuẫn, ta phải hi sinh con người để bảo vệ vi khuẩn? Và ta nên vui trước việc chết đói của bảy triệu con người mỗi năm, vì như thế tài nguyên thiên nhiên và các rừng già ít bị khai thác và phá hoại hơn, nhờ bớt được bảy triệu miệng ăn?

Một chủ trương sinh thái triệt để sẽ không có chỗ cho đạo đức. Không một người nào được tự do chạy lòng vòng ở Đức lại coi người khác chỉ là những bộ máy lọc khí thiên nhiên, có lẽ cả anh chàng mát dây Phineas Gage cũng không nhìn như thế. Nhưng ta kính trọng người khác, coi họ có giá trị khác với những miếng cao-su, là vì họ có khả năng *cảm nhận* rất tinh tế. Nhưng con chó, mèo, heo, hổ hay con voi cũng biết cảm nhận, biết đau, biết vui. Như vậy, sự khác nhau giữa quyền sống con người và quyền sống thú vật mang tính tiệm tiến, dựa vào mức độ tế vi của khả năng dự đoán về mức cảm nhận. Nhìn như thế, một chính sách bảo vệ muôn loài sẽ trở thành vô nghĩa, nếu chính sách đó không đề cập đến quyền sống của những sinh vật biết cảm nhận tế vi đó – quyền sống này mới là luận chứng đạo đức duy nhất. Và vì thế trong cuộc thảo luận của CITES nhằm giới hạn lượng săn bắt cá voi, ta không được phép chỉ bàn tới chuyện cơ nguy diệt chủng của hai loại cá voi xám (Grauwale) và cá voi lưng (Minkewale) mà dân Na-uy và Nhật thích ăn mà thôi. Cả trong cuộc thảo luận quy định phép săn bắn voi ở Phi châu cũng không thể bỏ qua được yếu tố này. Những người biện hộ cho việc phải giết bớt số thú thặng dư trong các khu rừng quốc gia hãy tự hỏi mình, như vậy có nên giết bớt số lượng người thặng dư, để địa cầu bớt quá tải không.

Chính sách bảo vệ muôn loài trong tương lai cũng không được chỉ dựa trên nền tảng lợi ích sinh thái mà thôi. Và lí do 'hiếm hoi' cũng không nhất thiết là một quan điểm đạo đức. Là vì mức độ hiếm hoi của một loại thú chẳng giúp gì cả cho khả năng cảm nhận đau của nó. Chắc

chăn hươu Okapi, hổ Sibiri và vượn Sumatra cũng muốn sống. Nhưng phải chăng cái gì nhất thiết đúng cho mỗi một cá nhân thì cũng đúng cho các loài? Ở điểm này, xem ra có một khác biệt, nếu người ta nhân danh đạo đức hay nhân danh kẻ bị thương tổn để lí luận. Một con thú có biết và cảm thấy đau trước cái chết của nó kéo theo sự tuyệt chủng của cả loài không? Nếu như hổ Sibiri trong những năm tới sẽ bị giết hết, thì việc tuyệt chủng của chúng có lẽ ít làm cho mấy chú hổ kia lo lắng bằng chúng ta lo lắng. Chúng ta cứu hổ không phải vì lợi ích của chúng, mà vì lợi ích của những người yêu thích hổ, họ không muốn bọn săn lậu mặc sức giết hết loài thú đẹp này để đổi lấy một ít đô-la hay đồng rúp. Nhưng ta có thể tranh luận về mức độ có thể chấp nhận của những cảm nhận thẩm mỹ, khi bàn tới việc bảo vệ lâu dài các loài thú và thực vật khỏi bị tuyệt chủng. Tại sao cứ phải để hổ sống trong rừng lầy Sichote-Alin? Sao không đưa chúng vào các sở thú để chúng sinh sôi nảy nở thêm nhiều? Phải chăng nhu cầu thẩm mỹ sẽ biến mất cùng với sự biến mất của những „giá trị“ mà ta đã nhận ra và không do chính ta tạo ra?

Không một triết gia hay nhà sinh thái nào có thể minh chứng cụ thể được lí do hiện hữu của hàng triệu loài thú trên địa cầu. Và họ cũng chẳng biện minh được lí do có mặt cả của con người. Luận chứng mạnh mẽ nhất cho giá trị của con người là khả năng cảm nhận hạnh phúc và đau khổ tinh tế của họ. Và nếu cá voi hay voi cũng có khả năng này, thì cũng không được giết và phá hoại các nền tảng sống của chúng. Không phải vì chúng hiếm hay đẹp, mà vì chúng cũng muốn sống, đó là điều chúng ta cần phải quan tâm. Và ta cũng nên cẩn thận đối với các loài kém khả năng nhận thức hơn trong thiên nhiên. Chúng ta biết quá ít về thế giới cảm nhận của ếch nhái và chim muông, của cây cối và sứa biển. Và con người hình như cũng chưa biết nhiều về chính mình và về những cái muốn của mình, những cái muốn mà họ gọi một cách dễ dãi là „quy nhân“. Thay vì gọi việc làm ô nhiễm biển cả, ô nhiễm không khí hay phá hoại tài nguyên là những hành động ngu muội, thì họ lại gán cho chúng một ý nghĩa „quy nhân“, nghĩa là chúng làm hại cho sức khoẻ và tương lai của con người.

Nhưng đâu là biên giới giữa cái mà con người, vì quyền lợi mình, có quyền làm biến đổi sinh thái thiên nhiên và cái không được làm? Chúng ta có quyền cải tạo thiên nhiên tới mức nào? Và thiên nhiên của chính chúng ta có hình thù ra sao?

- *Những quan điểm về sao sinh (nhân bản). Có được sao người không?*

Montreal

## ***Những quan điểm về sao sinh (Kloning)***

### **Có được sao người không?**

Giáo phái Raelinan đã làm gì? Cách đây vài năm ở Montreal (Canada), giáo phái hồ lớn vừa mang chất tư bản giết người, khoa học giả tưởng, mơ mộng Hippi vừa là một giáo hội khủng khiếp này tuyên bố đã sao sinh đứa trẻ đầu tiên và qua đó sẽ mở ra tương lai trường sinh cho loài người. Bé *Eve*, nếu quả thật đã được sinh ra, thì nay đã bốn tuổi, và hai trẻ thứ 2 và 3 đã được thông báo tiếp cũng có thể đã sinh vào tháng giêng năm 2003. Người sáng lập và là chủ của giáo phái, ông nhà báo thể thao người Pháp Claude Vorilhon, cũng cho hay, sẽ cho ra đời một loại đậu phụng đã được cải tạo di tử dành cho người bị dị ứng đậu phụng, nhưng tin này chẳng làm dư luận quan tâm. Nếu như nhà văn người Pháp Michel Houellebecq không ồn ào nhắc tới giáo phái kia, thì ngày nay chẳng còn ai biết đến sự tồn tại của nó. Raelinan chỉ là một trong nhiều kẻ lạ đời với những thế giới quan thay đổi như chong chóng.

Một kẻ lạ đời thứ hai là bác sĩ phụ khoa người Ý Severino Antinori. Ông này trong tháng tư năm 2002 khẳng định, đã sao sinh và cấy phôi vào dạ con của ba phụ nữ. Cuối tháng mười một năm đó, ông xác nhận trẻ sao sinh đầu tiên sẽ ra đời trong tuần đầu tháng giêng năm 2003. Nhưng chuyện trẻ sao sinh của Antinori đã bị con báo Raelinan che khuất, và sau đó chẳng còn nghe nói tới gì nữa. Dấu chỉ sống sót cuối cùng của Antonori trên báo chí là việc ông tuyên bố sẽ tuyệt thực vào cuối tháng giêng 2003 để chống lại bộ trưởng i tế nước Ý.

Và nhà khoa học người Mĩ Panayiotis Zavos thuộc Viện trị liệu bệnh đàn ông ở Lexington bang Kentucky đã làm gì? Hè năm 2004, ông này đã sao sinh một phôi người, nhưng sau bốn ngày đã giết chết phôi đó. Theo Zavos, đó chỉ là thử nghiệm ban đầu cho một dự án cấy phôi sao sinh vào dạ con của người mẹ nó. Câu chuyện sau đó thế nào, chẳng biết; có lẽ đã không thành, vì chẳng có thông báo nào nữa của Zavos.

Mười năm sau Dolly, con cừu sao sinh đầu tiên trong một trang trại ở Scotland, ra đời, vẫn chưa có một đứa trẻ sao sinh kín đáo hay công khai nào xuất hiện ở đâu cả. Cái viễn kiến vốn làm say mê một số người nhưng lại khiến đa số hốt hoảng, cho đến nay xem ra không thực tế. Nhưng tại sao việc sao người lại làm ta bức mình? Đây là điểm đáng suy nghĩ hay đáng lên án về mặt đạo đức nơi việc sao người? Và chính xác hơn: Bắt đầu từ điểm nào thì việc sao người trở thành vô đạo đức?

Sao người cách nhân tạo, theo lí luận của những nhà chống đối, là làm thương tổn đến nhân phẩm. Con người, như triết gia Kant nói, có „mục đích tự tại“, và vì thế không được làm mất đi cái mục đích đó. Và theo lập luận này, sao sinh có nghĩa là biến con người thành đồ vật và hạ thấp phẩm giá của nó. Để xác định lập luận này, ta cần tìm hiểu vào chi tiết. Những nhà di tử học ngày nay phân biệt hai khái niệm khác nhau: „sao truyền sinh“ (reproduktives Klonen) và „sao chữa trị“ (therapeutisches Klonen).

*Sao truyền sinh* là tạo ra một cơ thể sinh vật tương đồng tối đa về mặt di tử với người mẫu của nó. Để làm điều này, người ta lấy một tế bào cơ thể của con người, tách nhân của nó ra khỏi tế bào - trong mỗi nhân tế bào chứa đựng toàn bộ chất liệu di truyền -, rồi đưa nhân này vào trong một tế bào trứng cũng đã tách nhân của người nữ. Sau đó cấy tế bào trứng có nhân mới này vào lại tử cung của người đàn bà chấp nhận mang thai. Nếu thành công, đứa trẻ sinh ra sau chín tháng mang thai sẽ có những chất liệu di truyền gần giống hệt như chất liệu của người chủ của tế bào cơ thể trên đây. Cho tới nay, công đoạn đó đã thành công nơi chuột nhắt, chuột cống, bò, dê, heo, mèo xám, nai đuôi trắng, bò rừng, ngựa, chó và cừu – mà kết quả là nàng cừu Dolly nổi tiếng. Chưa thấy thành công nơi người.

Và số người muốn có con qua con đường sao truyền sinh cũng rất ít. Hầu hết các quốc gia đều đặt việc sao người ra ngoài vòng pháp luật, dù rằng Liên Hiệp Quốc cho tới nay vẫn chưa

thống nhất được một luật cảm chung cho chuyện này. Việc sao cây cỏ hoặc thú vật thường chẳng có chi đáng ngại. Từ thập niên 1990' trở đi, việc sao những thực vật và thú vật có ích được coi là hoàn toàn bình thường. Nhưng tại sao sao người lại đặt ra những ưu tư đạo đức, những ưu tư cả vừa hữu lý lẫn trực giác và đã không được đặt ra nơi sao thú vật?

Việc sao chụp chất liệu di truyền của một người để tạo nên một người khác làm cho nhiều người có cảm giác kinh dị. Thế giới phim ảnh và sách vở đầy dẫy những chuyện giả tưởng như thế, và thường thì bao giờ cũng là những chuyện gây sợ hãi và kinh hoàng. Ai ai trong chúng ta cũng đều cảm nhận rằng, mỗi người là *một đặc thù*, không ai giống ai cả. Và cái đặc thù của mỗi cá nhân này là một giá trị. Thế nên, việc cố í vi phạm „quy luật“ này là một tội ác. Nơi thú vật, trái lại, ta ít nhạy cảm hơn. Con chó của ta, con mèo của ta, con ngựa của ta xem ra cũng là những đặc thù. Nhưng mấy chú cá vàng bơi lội trong chậu cảnh chẳng đặc thù gì. Miếng thịt heo trên đĩa ăn có đặc thù hay không, chẳng mấy ai quan tâm. Như vậy, cảm giác đặc thù chỉ được đặt ra đối với một số sinh vật rất đặc biệt mà thôi.

Tại sao ta lại có cảm giác kinh dị trước việc sao người? Có nhiều lý do giải thích. Nhưng chỉ khi ta chấp nhận giá trị của sự đặc thù kia, thì những lý do này mới sáng tỏ. Để sao truyền sinh một sinh vật, phải cần rất nhiều tế bào trứng, vì chỉ có rất ít trong hàng ngàn trứng đã thụ nhân có thể kết thai và phát triển thành sinh vật khoẻ mạnh được. Tỷ số thành công sao sinh nơi thú vật – và cả nơi con người – như thế rất nhỏ. Mà nếu có thành công, thì đời sống của con người cũng có thể bị rút ngắn. Nàng cừu Dolly sống được sáu năm, bằng nửa thời gian trung bình nơi loài cừu. Trước khi Dolly chết vì viêm phổi vào tháng hai năm 2003, thân xác của nó đã không còn lành mạnh, nó bị chứng sưng khớp và chất liệu di truyền đã bị hư hại nặng.

Lý do dễ bệnh hoạn và chết sớm của Dolly quá rõ, nhưng đây không phải là lập luận vững chống lại việc sao người. Bởi vì, nếu mai đây chúng ta thành công loại được cái lỗi „kỹ thuật“ này thì sao? Và lý do bảo rằng không nên sao sinh, vì cần quá nhiều tế bào trứng, cũng chỉ có tác dụng nơi những ai chủ trương sự sống đã bắt đầu từ khi thụ tinh và sự sống này phải được triệt để bảo vệ ngay từ giây phút đó mà thôi. Tới đây, ta nên tạm dừng việc lập luận, và sẽ bàn tiếp sau. Bởi vì, câu hỏi về giá trị của một tế bào trứng con người dẫn chúng ta trực tiếp tới câu hỏi thứ hai liên quan tới sao sinh, đó là vấn đề lợi hay hại của việc „sao chữa trị“.

Điều đầu tiên cần nói ở đây là phải đổi ngay cái khái niệm này. Ngay khái niệm „sao truyền sinh“ cũng đã không chính. Đã là sao hay sao sinh thì đương nhiên là có yếu tố truyền sinh rồi, vì thế khái niệm này mang tính cách „trùng lặp“. Khái niệm „sao chữa trị“ khởi đi từ một giấc mơ của i khoa: mơ một ngày nào đó, nhờ các thai phôi, người ta sẽ có thể cấy được những mô tế bào hoặc toàn cơ phận để thay thế cho tế bào hay cơ phận bị hư hại nơi các người bệnh. Để làm chuyện này, các phôi sẽ bị phá hủy sau khi chúng đã trải qua một vài giai đoạn tự phân. Những tế bào riêng rẽ lấy ra từ các phôi đó sẽ được nuôi tiếp tục để tạo thành các mô tương ứng. Người ta còn hi vọng rồi đây sẽ có được các „tế bào gốc“, cấy chúng vào thẳng con bệnh, để chúng tiếp tục phát triển thành một cơ phận mới thay thế.

Đó là giấc mơ chữa bệnh bằng sao sinh. Nhưng dù mai đây tư tưởng này có thể thành tựu, điều thật ra không dễ tí nào, thì việc sao sinh này cũng chẳng phải „chữa trị“, mà đúng là „truyền sinh“, giống như „sao truyền sinh“. Sự khác biệt không nằm nơi *cách thức* sao sinh, nhưng ở nơi *mục đích* theo đuổi: Tôi muốn sao sinh để tạo ra một con người mới tương tự hay sao sinh vì mục đích i khoa. Như vậy, sao sinh chẳng bao giờ mang tính chữa trị cả. Vì thế, cần phải thay đổi ngay khái niệm „sao chữa trị“ thành *Sao sinh cho mục đích nghiên cứu*.

Một số nhà khoa học phản chấn trước vô số khả năng - về mặt lý thuyết - của các tế bào gốc ẩn chứa nơi phôi. Tế bào gốc ở phôi được ví như tuyết mới, chúng có thể mang mọi thứ hình thù và màu sắc. Các nhà di tở học gọi chúng là „toàn năng“ (totipotent), nghĩa là chúng có thể phát triển thành bất kỳ loại mô hay cơ phận nào, nhưng đó chỉ là lý thuyết, vì cho tới nay chưa có thành công gì nhiều. Một lực cản lớn nữa là phản ứng của hệ miễn nhiễm, chống lại tế bào gốc mới được cấy vào. Các thí nghiệm nơi thú vật cho thấy tỉ lệ khước từ vô cùng lớn và cũng có khả năng gây ra bệnh ung thư.



Như vậy, phải đánh giá sao sinh như thế nào? Hãy bắt đầu với lập luận Nhân phẩm. Tại sao một con người mới do sao sinh tạo ra lại bị đánh mất „mục đích tự tại“? Trường hợp này tương đối dễ hiểu nơi sao truyền sinh. Rõ ràng (dù có sự nghi ngờ của Ernst Mach) con người có nhu cầu tự nhiên coi mình là một nhân cách đặc thù, mỗi người có một cái „Tôi“ riêng, khác hẳn với người khác. Chúng ta coi đặc thù là tính chất đương nhiên của con người, và văn hoá của ta cũng đặt nền trên tính đặc thù này. Ai gặp khó khăn trong việc nhận diện cái Tôi của mình, người đó có vấn đề lớn về mặt tâm thần. Nhưng một người hình thành từ sao sinh có lẽ sẽ không cảm nhận được mình là một cá thể đặc thù, vì họ được hình thành từ một người khác. Thay vì là một đặc thù, họ bị coi là một bản sao. Trừ ra - và đây có lẽ là điều kiện tối thiểu nhất - người đó không bao giờ biết mình là một sản phẩm sao sinh và chẳng bao giờ biết đến người mẫu của mình.

Nhưng tại sao người ta lại muốn sao người để rồi đặt con người đó trước một hoàn cảnh tâm lý và xã hội đã man như thế? Ở đây, sự tò mò của một nhà khoa học, muốn biết thân xác và nhân cách của một sản phẩm sao sinh ra sao, có xứng với cơ nguy gặp phải bất hạnh về thể xác và tâm lý của người được sao sinh không? Hoàn toàn không. Trường hợp này, rõ ràng có sự đánh mất mục đích tự tại. Vì thế không lạ gì đa số người dân và đa số quốc gia chống lại việc sao người và đưa ra luật cấm. Hiện vẫn không có lý do thuận lợi quan trọng nào khác biện minh cho việc sao người.

Trường hợp sao sinh cho mục đích nghiên cứu thì lại khác. Các lý do chống lại sao người trên đây không thích hợp cho trường hợp này. Nói vắn gọn: Sao nghiên cứu không làm thương tổn tinh thần của ai cả; ở đây chỉ có việc huỷ hoại - hay giết chết - các phôi trong giai đoạn ban đầu lúc chúng chưa có ý thức.

Như ta đã thấy trong bài về phá thai, xét về mặt sinh lý, phôi rõ ràng là một sự sống con người. Nó là thành viên của giống *Homo sapiens*. Vì thế luật pháp ở Đức cấm dùng phôi để thí nghiệm. Nhưng chính luật cũng không coi phôi như một con người. Huỷ hoại phôi một cách trái phép hoàn toàn khác với việc giết chết một mạng người được sinh ra. Hình phạt huỷ phôi nhẹ hơn nhiều so với giết người. Sự khác nhau giữa hai hành vi này lại càng rõ rệt, khi luật pháp ở Đức cho phép một số nhà khoa học được dùng phôi để nghiên cứu. Ngược lại, luật pháp chẳng cho phép nhà nghiên cứu nào giết người cả. Như vậy, lập luận của các nhà lập pháp, coi phôi phải được tuyệt đối bảo vệ, xét ra không hoàn toàn thuyết phục. Mâu thuẫn này cũng như nơi trường hợp phá thai, một mặt luật pháp coi phôi là một con người về mặt sinh lý và đạo đức, mặt khác đồng thời lại cho phép giết phôi trong giai đoạn ban đầu.

Đó là chuyện nhân phẩm của phôi. Nếu cứ đi theo lập luận của bài trước, thì giá trị và phẩm giá của một sự sống không hề tại nơi sự sống này thuộc vào chủng loại nào, nhưng chúng tùy thuộc vào câu hỏi, sinh vật đó có ý thức, có một cái Tôi sơ đẳng và có sở thích hay không. Một tế bào trứng con người ở giai đoạn tự phân thành sáu hay tám tế bào nhỏ chắc chắn không có những yếu tố đó. Nhìn như thế, thì phôi chưa có nhân phẩm. Việc nghiên cứu tế bào gốc của phôi chỉ làm sai lạc mục đích tự tại của nó về mặt sinh học, chứ không về mặt đạo đức. Một khi không có phẩm giá, thì phôi chỉ là một tài sản hay hàng hoá, và người ta có thể dùng nó để chỗi chác với một tài sản hay hàng hoá khác. Dù giấc mơ dùng sao sinh để chữa những căn bệnh hiểm nghèo như bệnh đường, bệnh run (Parkinson) hay bệnh mất trí nhớ (Alzheimer) còn rất xa thực tế, ta vẫn có thể an tâm với sự tính toán theo lối duy lợi: có thể lấy hạnh phúc vô bờ của hàng trăm ngàn hoặc hàng triệu người lành bệnh để đổi lấy việc giết chết những cái phôi vô cảm.

Lập luận này rất nặng kị. Muốn cự lại được nó, phải có những phản biện hay. Phản biện mạnh nhất chống lại việc sao sinh cho mục đích nghiên cứu, lạ thay, lại là một phản biện mang tính duy lợi, chứ không mang tính cơ bản. Trong tám năm qua, người ta rầm rộ phản đối việc sao sinh phục vụ y học. Thành công chữa trị bằng sao sinh, trái lại, cho tới nay chẳng có bao nhiêu. Ở đây, ý nghĩ dùng các tế bào đã bị cải biến để ghép thay thế cho các mô bệnh hoạn là một ý nghĩ tốt. Nhưng câu hỏi đặt ra: Liệu việc dùng tế bào gốc của phôi để chữa trị có phải là phương pháp hay nhất trong lãnh vực này không?

Tế bào gốc không chỉ có nơi phôi. Mọi người chúng ta đều có tế bào gốc trong tủy, gan, óc, trong các hạch tụy tạng và da v.v. Các nhà khoa học gọi đây là tế bào gốc „trưởng thành“. Các tế bào gốc trưởng thành cũng đa dạng và đa năng (pluripotent), nghĩa là có khả năng phát triển lên thành nhiều loại mô hoặc cơ phận. Trong suốt cuộc sống của chúng ta, chúng luôn tạo ra cho cơ thể chúng ta những tế bào chuyên biệt mới. Yếu tố đa năng này các nhà nghiên cứu đã thấy được trong các phòng thí nghiệm. Nhưng các tế bào gốc trưởng thành không có được đặc tính toàn năng như các tế bào gốc của phôi. Một tế bào gốc của não có thể phát triển lên thành mọi loại mô thần kinh não, nhưng gần như chắc chắn không thể phát triển thành một tế bào gan. Nhưng có thể có những luật trừ: các tế bào gốc của nước ối, của máu nhau và của các răng sữa có thể mang tính toàn năng. Các nhà khoa học đang tìm hiểu thêm về điểm này.

Khác với tế bào gốc của phôi, việc sử dụng tế bào gốc trưởng thành không gặp trở ngại về mặt đạo đức. Nếu khoa học thành công dùng kích thích sinh hoá để tạo được tế bào gốc từ não của tôi, thì khi dùng chúng để cấy lại thay thế cho những phần não bị hư, chúng sẽ dễ được hệ miễn nhiễm của tôi chấp nhận, không bị phản ứng loại trừ. Cho tới nay, cũng chưa thấy có sự gia tăng khả năng bị ung thư. Từ thập niên 1960' i khoa vẫn dùng tế bào gốc của tủy để chữa chứng ung thư máu và chứng sưng hạch bạch huyết. Ngoài ra cũng có nhiều nghiên cứu i học liên quan tới việc chữa bệnh tim mạch bằng tế bào gốc trưởng thành. Cũng có những kết quả khả quan trong tiến trình hồi sinh những ca bị nhồi máu cơ tim và trong việc trị chứng bại liệt cũng như bệnh Parkinson. Nơi chuột, tế bào gốc trưởng thành chữa lành chứng ung thư não.

Hiện nay, việc nghiên cứu tế bào gốc trưởng thành đang mang lại nhiều triển vọng. Nếu i khoa thành công trong việc chữa trị chứng Parkinson trong vòng hai chục năm tới, thì tế bào gốc trưởng thành sẽ có được độ tin tưởng vượt xa tế bào gốc phôi. Nhưng trong thực tế, chúng ta cũng thường thấy có sự cạnh tranh ráo riết giữa hai lãnh vực nghiên cứu để thu hút tài trợ công và tư. Hỗ trợ việc nghiên cứu tế bào gốc phôi cũng đồng thời có nghĩa là ít quan tâm đầu tư vào lãnh vực tế bào gốc trưởng thành, một lãnh vực đang có nhiều triển vọng thực tế và việc sử dụng không tạo ra rắc rối về mặt xã hội. Tế bào gốc trưởng thành có thể an tâm tạo lập. Trái lại, việc tạo lập tế bào gốc phôi phải cần đến tế bào trứng của phụ nữ, và thường phải trải qua những thử nghiệm thụ tinh nhân tạo. Nhưng lượng tế bào trứng có giới hạn. Sợ rằng nhu cầu cần trứng có thể dẫn tới nạn thương mại hoá, trong đó phụ nữ ở các nước nghèo sẵn sàng bán trứng của mình để kiếm sống - và như vậy sẽ kéo theo vấn nạn đạo đức.

Nếu so sánh mức hứa hẹn thành công giữa tế bào gốc trưởng thành với tế bào gốc phôi và đưa chúng lên bàn cân theo kiểu duy lợi, thì xem ra tế bào gốc trưởng thành nặng kí hơn. Nhưng như vậy không có nghĩa là vì đạo đức ta không được phép thí nghiệm với tế bào gốc phôi; sở dĩ như thế, là vì sự tính toán duy lợi luôn chỉ đặt nền trên những thành quả *có thể có* mà thôi. Tuy nhiên điểm lợi trên đây đã tương đối hóa yêu sách, lí đương nhiên và í nghĩa xã hội của việc nghiên cứu tế bào gốc phôi, một lãnh vực đã tạo ra quá nhiều chống đối trong những năm gần đây.

Kĩ thuật cải biến di tử, như vậy, không chỉ là một vấn đề đạo đức cơ bản, nó còn mang một chiều kích quan trọng về mặt xã hội - đạo đức. Đây cũng là chiều kích chúng ta sẽ gặp trong bài tới, khi đề cập đến I sinh học (Biomedizin): vấn đề chẩn phôi trước khi cấy vào lòng mẹ. (Präimplantationsdiagnostik).

- *Trẻ ống nghiệm.* I học truyền sinh sẽ đi về đâu?

Gent

## ***Trẻ ống nghiệm***

### **I học truyền sinh sẽ đi về đâu?**

Gent là một thành phố cảng đẹp ở Bỉ, nổi tiếng với chợ hoa và những con đường hẻm trong phố cổ. Trong những năm 2002 và 2003 có thêm một lí do nữa để những đôi thanh niên trẻ tới thăm thành phố này. Ở Gent có phòng mạch của bác sĩ chuyên về khoa truyền sinh Frank Comhaire, người sẵn sàng giúp các đôi vợ chồng trẻ có được con gái hay trai theo í muốn, đổi lại phải trả cho ông những món tiền thù lao khá bộn. Khoảng 400 cặp đã có được con theo í muốn.

Comhaire làm việc chung với một phòng thí nghiệm ở Fairfax thuộc bang Virginia, Hoa-kì. Tinh trùng của các người cha trong cuộc được Comhaire chuyển sang Hoa-kì để nhờ máy phân lọc ra theo phái tính. Việc phân lọc này không khó, vì dưới ánh sáng của tia Laser, các nhiễm sắc thể nam (Y) ít chiếu sáng hơn các nhiễm sắc thể nữ (X). Sau khi các tinh trùng phân loại được chuyển lại về Bỉ, Comhaire cho chúng kết phôi trong ống nghiệm rồi cấy vào tử cung của người mẹ.

Phòng mạch của vị bác sĩ người Bỉ này là thành phần của một chương trình thử nghiệm i khoa lớn dưới sự giám sát của cơ quan i tế FDA Hoa-kì. Sáu mươi bệnh viện và bảy trung tâm truyền sinh quốc tế tham gia vào chương trình chọn phái tính này. Và khách hàng của họ là những người Tây-ban-nha, Bỉ, Hoà-lan, Anh, Bắc-âu, Pháp và Đức.

Điều kiện duy nhất cho những người tham gia là độ tuổi của người mẹ. Họ phải từ 18 tới 39 tuổi. Nếu các bà này đã có một con rồi thì càng tốt, vì như thế hi vọng sẽ có sự *quân bình gia đình* cho họ. Các yếu tố còn lại sẽ tùy vào thị trường. Thử máu: 1200 âu kim, phí chuyên chở và phân loại tinh trùng: 2300 âu kim, 6300 âu kim cho việc thụ tinh trong ống nghiệm và cấy vào tử cung. Ai muốn chắc chắn có được con theo í muốn, phải trả thêm 6000 âu kim. Giá thành cao như thế giúp Comhaire an tâm về mặt đạo đức. Ông bảo, nó sẽ làm chùn tay những ai muốn thương mại hoá, và càng khó tham gia, hi vọng càng ít gặp trở ngại về mặt đạo đức. Pháp lí mới là mặt đáng sợ hơn. Nước Bỉ không cấm việc tự do chọn phái tính con cái. Nhưng chương trình kế hoạch hoá gia đình của Comhaire bị truyền thông phản ứng mạnh, khiến quốc hội nước này đã ra luật cấm.

Các đồng nghiệp của ông ở Hoa-kì trái lại vẫn yên tâm, vì luật pháp hoa-kì xưa nay vẫn cho phép chọn phái tính con cái. Phương pháp *MicroSort* (phân loại tinh trùng) đã được cấp bằng sáng chế vào năm 1992. Thoạt tiên, phương pháp này là nhằm để phục vụ sức khoẻ cho dân, chẳng hạn để giúp cho một số gia đình có thể chọn con gái, hầu tránh được những chứng di truyền về máu trên phái nam. Năm 1995, đứa bé đầu tiên theo phương pháp này chào đời. Và kể từ 1998, công ti liên hệ mở rộng dịch vụ của họ ra cho cả những cặp vợ chồng khoẻ mạnh.

Ở Anh quốc năm 2003, trường hợp của một gia đình người Scotland làm thiên hạ xôn xao. Gia đình này đã có ba con trai, đứa con gái duy nhất của họ qua đời vì một tai nạn. Để tạo lại „chiều kích nữ giới“ trong gia đình, họ xin phép được thụ tinh một cháu gái qua ống nghiệm. Đơn bị từ chối, vì thiếu lí do i khoa. Các báo lá cải làm ầm lên, và khác với bên Bỉ, các báo Anh đứng về phe của gia đình trên. Tháng ba năm 2005, Uỷ Ban Khoa Học Và Kỹ Thuật của quốc hội yêu cầu sửa luật, theo đó, có thể chấp nhận việc thụ tinh chọn phái tính cho con nôi một số trường hợp đặc biệt. Qua Bạch thư tháng mười hai năm 2006, chính quyền Anh vẫn tiếp tục cấm, nhưng đã mở ra khả năng có thể chấp nhận trong tương lai.

Tiến bộ kỹ thuật càng tăng, càng có nhiều gia đình liều lĩnh tới với chương trình. Và một khi đã có thể chọn phái tính, thì họ cũng có thể chọn màu mắt hoặc cỡ lớn thân hình cho con. Viễn tượng đó làm cho không ít người hiểu biết về i học truyền sinh vô cùng âu lo. Họ sợ như thế sẽ biến trẻ em thành một thứ sản phẩm chế tạo theo đơn đặt hàng. „Ưu sinh di truyền thương mại“, „Trẻ em hàng mẫu“, các nhà phê bình đã la toáng lên như thế. Cũng như ngành giải phẫu thẩm mỹ, i học truyền sinh cũng có thể mau chóng trở thành một thị trường mang theo những quy chuẩn hoàn toàn mới vào thế giới. Những gia đình nào không kịp thời kiểm tra sức khoẻ và mỹ thuật cho con, có thể bị xã hội nhìn như là những thành phần hoặc là không đủ khả năng, hoặc là đã chệnh mảng để cho một đứa con xấu xí và thiếu cơ hội sinh ra trong một thế giới toàn mỹ. Điều này hiện còn là một viễn tượng, nhưng xem ra chẳng còn xa lắm.

Vì thế, chúng ta thử tìm hiểu các khả năng cũng như các cơ nguy của *khoa chẩn khám phôi trước khi cấy vào tử cung* (PID, Präimplantationsdiagnostik) từng bước một về mặt đạo đức. Tôi được tạo ra ở đâu: trên giường, ngoài đồng, trong xe hay trong ống nghiệm? Đó là một trong những câu hỏi quan trọng của con người. Quan trọng, không phải vì rồi đây tôi nhất thiết sẽ phải đối diện với vấn nạn đó, hay vấn nạn này sẽ là một gánh nặng cho tâm trí tôi. Nhưng đó là một câu hỏi nhức óc đối với các luật gia, các bác sĩ và những nhà đạo đức học: Chúng ta nghĩ gì về việc thụ tinh ống nghiệm? Chúng ta được phép biết gì về cái phôi vừa được tạo ra? Và chúng ta được phép lựa chọn những gì?

Ngày nay, việc thụ tinh ống nghiệm đã trở thành chuyện bình thường. Bác sĩ phụ khoa dùng kích thích tố tạo chín mùi trứng trong dạ người nữ rồi lấy ra một lúc từ 5-12 trứng, cho chúng kết hợp với tinh trùng đã được kiểm soát trước. Vì mức độ thành công chỉ vào khoảng 70%, nên người ta phải cho thụ tinh một lúc nhiều trứng để dự phòng.

Một phương pháp mới hơn, đó là dùng máy vi động bắn một tinh trùng (được tuyển chọn) vào trứng. Vào ngày thứ hai, khi trứng đã tự phân thành hai, người ta cấy hai phôi này vào tử cung người mẹ. Một cách thể khác thông dụng hơn: chỉ cấy phôi vào tử cung sau khi trứng đã thụ tinh được năm ngày. Số trứng thụ tinh dư thừa sẽ bị huỷ đi hoặc, như một số quốc gia cho phép, giữ đông lạnh trong môi trường nitơ lỏng. Hai tuần sau khi cấy, bác sĩ khám nghiệm xem kết quả. Mức độ thụ thai vào khoảng 40%.

Đó là nói về phương pháp. Ở Đức, khoảng một trên tám mươi đứa trẻ sinh ra đều do thụ tinh ống nghiệm. Thoạt tiên, người ta dùng phương pháp này cho hai nhóm người. Giúp những gia đình có nguy cơ lớn về bệnh di truyền kịp thời thử và loại những phôi bất thường, hầu có được những đứa con lành mạnh. Và giúp cho những đôi vợ chồng không thể có thai được theo lối bình thường. Với nhóm sau này, đôi khi phải cần tới tinh trùng của một người đàn ông khác hoặc trứng của một người đàn bà khác, chứ không phải của hai vợ chồng trong cuộc. Và có khi cũng cần thêm một người đàn bà khác mang thai giúp, vì chính người phụ nữ muốn có con không thể mang thai được. Luật Đức cấm phụ nữ tặng trứng và cấm việc mang thai giúp, nhưng cho phép đàn ông tặng tinh trùng.

Luật Đức cũng cấm việc chẩn khám chọn phôi (PID). Ở các nước khác, người ta cho phép lấy ra một tế bào từ phôi sau hai ngày thụ tinh ống nghiệm để khám xem có bị dị chứng di truyền nào không. Sau đó bác sĩ và cha mẹ sẽ quyết định, có muốn cấy phôi vào tử cung bà mẹ hay không. Ở Đức, không được chẩn khám bệnh di truyền của phôi *trước khi* cấy vào lòng mẹ, mà chỉ được khám *sau khi* đã cấy, trong trường hợp có nguy hiểm cho mẹ con. Và nếu phát hiện ra mầm bệnh tương lai và người mẹ tin rằng, bà không thể vượt qua nỗi thử thách, thì bà được phép phá thai cho tới lúc gần ngày sinh. Trường hợp bào thai vẫn sống sót, thì người mẹ phải chấp nhận đứa con với tất cả những thương tật do việc phá thai gây ra.

Những người biện hộ cho PID coi cấm đoán trên đây là điều vô lí. Họ bảo, việc cho phép chẩn khám phôi trong ống nghiệm sẽ tránh được những nguy hiểm phá thai về sau. Vì thế, không lạ gì các nước trong Liên Hiệp Âu Châu đã có những chính sách rất khác nhau về PID. Ở Anh quốc chẳng hạn, các gia đình giàu có thể cho chẩn khám con dễ dàng lúc còn trong ống nghiệm. Nhưng sự dễ dãi này cũng đã dẫn tới những ước muốn như kiểu gia đình ở Scotland, đã có ba con trai giờ đây muốn thêm một cháu gái. Mà việc tuyển chọn phôi vì lí do phái tính có phải là

chuyện xấu không? Trong trường hợp này, gia đình ở Scotland có thể sẽ hạnh phúc và chẳng người nào trong cuộc bị phạt cả. Những phôi dư trước sau gì cũng bị huỷ hoặc bị cho đông lạnh. Như vậy, việc cố ý chọn ra một phôi bào nữ, thay vì để cho ngẫu nhiên mang tới một phôi nam, có chi là xấu?

Ngay đa số các nhà phê bình cũng đều xác nhận, chuyện chọn phôi theo phái tính chẳng có gì trái đạo đức. Chỉ trừ những ai chống PID vì lí do tôn giáo, vốn cho rằng, đây là một hành vi do ý muốn của đôi vợ chồng, chứ không phải được định đoạt do bàn tay của Thiên Chúa. Sở dĩ người ta chống PID, là vì những hậu quả đạo đức và xã hội của nó. Nếu việc tự do chọn phôi trở thành chuyện bình thường, nó có thể tạo ra cơ nguy vỡ đê rất nguy hiểm. Thế nên, các nhà phê bình khó tính phản đối PID triệt để. Họ coi đó là sự chọn lựa giữa „cái đáng sống“ và „cái không đáng sống“, và đó là chuyện *hoàn toàn* vô đạo đức. Họ bảo, không một ai được quyền chọn lựa giữa đứa con khỏe mạnh và đứa con tật nguyền. Những nhà phê bình ít khe khắt hơn thì coi việc chọn phôi vì lí do y khoa chẳng có vấn đề gì. Đối với họ, sự lựa chọn sẽ trở thành vô đạo đức, chỉ khi nó *không đặt nền trên tiêu chuẩn y khoa*, như việc chọn phái tính, chiều cao hay thẩm mỹ thân xác.

Ta hãy xét quan điểm đầu tiên. Có gì xấu nơi việc phân biệt giữa một sự sống „đáng sống“ và một sự sống „không đáng sống“? Sự phân biệt này khiến ta liên tưởng tới chính sách man rợ của Quốc Xã Đức, chúng coi những người tật nguyền thể xác và tâm thần là *không đáng sống* và đem giết họ. Nguy hiểm, là khi một nhà nước trở thành quan toà quyết định giá trị sự sống của con người và nhà nước đó giết chết những người còn muốn sống. Cả hai trường hợp này nhất thiết phải bị kết án về mặt đạo đức. Đó là cái bắt công chống lại con người nặng nề nhất.

Hai vi phạm đạo đức trên đây có đúng cho PID không? Thừa không, là vì phôi mới phân thành bốn hay thành tám tế bào chưa phải là người. Và ở đây, không có sự lạm dụng của nhà nước, mà chỉ là sự chọn lựa của các cặp cha mẹ tương lai. Và nếu bỏ ra ngoài lí do tôn giáo, thì đâu là lí do để cho rằng, cha mẹ không có quyền có một đứa con lành mạnh, không tật bệnh? Lại nữa, khi quyền này có thể hành xử mà không làm hại ai hay giết hại ai? Việc tuyển chọn phôi khoẻ mạnh đi ngược lại quan niệm xưa nay chúng ta vẫn có về sự may rủi y khoa trong thai nghén. Nhưng xã hội con người đã có nhiều nỗ lực để giảm thiểu cái may rủi đó. Chúng ta đã tiết giảm được tỉ lệ tử vong nơi trẻ em và đã cải tiến khoa hộ sản. Thế thì tại sao ta lại cứ giữ vững quan điểm vốn có đối với PID? Phải chăng tiến bộ y khoa này mang lại nhiều hại hơn lợi, nhiều đau khổ hơn hạnh phúc cho con người?

Chúng ta bước sang quan điểm thứ hai. Đâu là lí do chống lại sự tuyển lựa phôi ngoài tiêu chuẩn y khoa? Những người phê bình sợ rằng, nếu cho phép, thì rồi ai ai cũng đòi cho mình được phép làm, nhất là những người có dư tiền của. Những gì trước đây được tạo thành do ngẫu nhiên, rồi đây sẽ tùy thuộc vào sở thích độc đoán của cha mẹ. Trong các quốc gia đang phát triển có thể rồi chỉ sinh toàn là con trai, như hậu quả đang thấy do chính sách một con đi liền với thói giết trẻ gái sơ sinh hiện hành ở Trung Quốc. Trong khi đó, tại các nước giàu Tây Âu, nhơn nhơn khắp nơi các trẻ em lành mạnh, tóc hung mắt xanh, cao ráo lực lưỡng. Và nếu tình trạng xấu nhất xảy ra, thì chỉ có con cái của lớp thượng lưu giàu có là tóc càng ngày càng hoe vàng hơn, thân thể trắng kiện hơn, trong khi con cái của giới nghèo vẫn mãi là thứ „đáng ghét“. Hoặc tình trạng trở nên ngược lại: Các trẻ em giới hạ lưu được lựa chọn theo thị hiếu đa số, nhưng chính vì thế trở thành thành phần ngoài lề xã hội, vì thị hiếu thay đổi. Là vì cái gì càng có quá nhiều, nó càng bị giảm giá trị. Chỉ những ai khôn ngoan mới nhận ra kịp thời và tránh không tham gia vào một thời trang này. Vì thế, phải ngăn cấm PID.

Viễn tượng đó làm cho nhiều người ớn lạnh, dù rằng tất cả hãy còn đang trong vòng khoa học giả tưởng. Nhưng, một khi đã có được những khả thể đó và chúng được phép làm cũng như được áp dụng, thì cảm giác ớn lạnh có thể sẽ dần nguôi đi. Biết đâu, sau một thế hệ trẻ con được tác tạo theo lối tuyển chọn này, một ngày nào đó phương pháp này sẽ được người ta cảm thấy bình thường và trở thành đương nhiên?

Trước đây mười năm, việc giải phẫu thẩm mỹ được coi là chuyện thương mại xấu xa. Ngày nay nó trở thành đương nhiên – ít ra trong một vài lãnh vực và nơi một một vài giai tầng xã hội

nào đó. Có bao nhiêu trẻ em rồi sẽ kiện cha mẹ chúng, vì chúng đã không được cha mẹ kịp thời „tối ưu hoá“? Là vì tiếp sau PID sẽ tới PIR (Prä-Implantations-Reparatur: Tu bổ trước khi cấy vào dạ con) và PIO (Prä-Implantations-Optimierung: Tối ưu hoá trước khi cấy vào dạ con). Trong một tương lai không xa, các tế bào phôi hư hại có thể sẽ được thay thế bằng những di tử lành mạnh. Phương pháp này có thể đơn giản hơn, nhiều triển vọng hơn và nhất là rẻ hơn so với việc chữa trị những người bị bệnh hoặc thương tật. Với PIO, những di tử tốt có liên hệ với những đặc tính nào đó sẽ được ghép vào. Cho tới hôm nay, hiếm có một di tử nào trực tiếp tạo ra một đặc điểm cơ thể hoặc nhân cách nào, nhưng hiếm không có nghĩa là không có. Màu mắt của ta được tạo nên bởi một di tử duy nhất. Nếu thay đổi di tử, mắt ta có thể sẽ chuyển thành nâu thay vì xanh, hoặc ngược lại. PIO đưa ta đến ngay cả ước mơ cải tiến giống người, biến chúng trở nên loài đạo đức và yêu chuộng hoà bình hơn; nếu đạo đức là con đẻ của một di tử nào đó, chỉ cần tìm ra và thay di tử này đi là mọi chuyện trở thành tối ưu.

Giấc mơ của con người rất lớn. Ba mươi năm sau ngày bé ông nghiệm đầu tiên Louise Joy Brown ra đời, I học truyền sinh đã biến thành như một „thế giới phép lạ“. Như vậy, ta có thể chấp nhận sự phân biệt giữa việc tuyển chọn hoặc tối ưu hoá theo yếu tố i khoa và ngoài i khoa. Việc tuyển lựa theo yếu tố i khoa hoặc tu bổ các di tử hư hại không làm hại ai, mà chỉ mang lại lợi ích cho cả cha mẹ lẫn con cái. Trái lại, nơi việc tuyển lựa hay tu bổ theo yếu tố thẩm mỹ, cha mẹ đẩy con vào một nguy cơ không thể lường trước được. Là vì ở đây, yếu tố quyết định là thị hiếu của cha mẹ, chứ không phải í muốn của con. Quyết định về sức khoẻ thì không có vấn đề, nhưng quyết định về thẩm mỹ thì nguy hiểm. Cái hôm nay được coi là đẹp, hai mươi năm tới có thể bị chê là loè loẹt hay nhạt nhẽo. Mà dù thị hiếu của tôi vẫn không đổi, thì chưa chắc con tôi cùng có một thị hiếu như tôi. Như vậy, việc cho phép tuyển chọn phôi vì lí do thẩm mỹ không mang lại ưu điểm nào cho xã hội. Trái lại, đúng hơn xã hội phải làm sao bảo vệ trẻ em thoát khỏi thị hiếu chuyên quyền của cha mẹ.

Ta có thể đồng ý như vậy. Nhưng ta cũng có thể hỏi, các nhà lập pháp có bốn phận phải can thiệp tới mức nào trong lãnh vực này? Bắt đầu từ thời điểm nào nhà nước có nhiệm vụ phải bảo vệ con người trước hành vi của chính họ? Và việc bảo vệ trẻ con khỏi những giá trị độc đoán của cha mẹ là một chuyện. Cách đây năm năm, bà Margot von Renesse, lúc đó là chủ tịch uỷ ban điều tra „Luật Pháp Và Đạo Đức Của Nền I Học Tân Tiến“ của Quốc hội Đức, đã tuyên bố như sau: *„Chẳng có người thứ ba nào, kể cả hai cha mẹ tương lai, có quyền quyết định về giá trị sự sống của một con người“*. Nhưng thực tế cho thấy câu nói này, cũng như nhiều lời hay í đẹp khác, chẳng đúng bao nhiêu.

Trong bài về phá thai, ta thấy điều ngược lại - ở đây, chính người mẹ quyết định trên quyền sống và như vậy trên giá trị sự sống của thai nhi. Điều tuyên bố của bà von Renesse chẳng phải là một nguyên tắc căn bản ở Đức và cả cho các nước Âu châu. Và có lẽ nguyên tắc này rồi đây cũng chẳng được quốc gia nào lưu ý và chấp nhận.

Nhưng trong khi đó, i học truyền sinh đã tạo ra nhiều phép lạ đáng ngờ mới tại nhiều nơi trên thế giới. Qua đó, nó đưa ta tới một lối tiếp cận hoàn toàn mới đối với thời gian. Tháng bảy năm 2005, một bà mẹ 45 tuổi ở California sinh hạ một đứa con, mà phôi của nó đã được đông lạnh cất giữ từ 13 năm trước. Như vậy, hai đứa con song sinh 12 tuổi của bà có thêm ba đứa em tam sinh, cả ba em này đều được thụ tinh cùng một phương pháp như nhau. Đối với bác sĩ truyền sinh người Hoa-kì Steve Katz thì đây mới là khởi đầu. Ông cho hay, tương lai có thể sẽ có những đứa con được sinh ra sau năm mươi hay một trăm năm đông lạnh, sau khi bố mẹ chúng đã chết.

Một vấn đề khác là việc nuôi cấy các cơ phận thay thế. Tháng bảy năm 2004, câu chuyện bé Joshua Fletcher ở Anh gây rúng động công luận. Joshua bị một chứng bệnh lạ về máu, thân thể của em không tạo ra đủ hồng huyết cầu, vì thế em khó có hi vọng sống lâu. Muốn cứu Joshua, phải có tế bào gốc của một thân nhân rất gần gũi với em. Vì cha mẹ và người anh của em không có di tử trùng hợp, nên người ta nghĩ tới việc tạo ra những đứa em cùng di tử với Joshua qua lối thụ tinh ống nghiệm, để rồi trích tế bào gốc của các em này để cứu Joshua. Chính phủ Anh cho phép như một trường hợp đặc biệt. Ở Đức, với luật lệ hiện hành, chuyện như thế chắc

chấn sẽ chẳng được chấp thuận. Kết quả chuyện Joshua như thế nào, chẳng ai biết, vì chẳng được tiết lộ gì thêm sau đó.

Một khả thể mới nữa của i học truyền sinh là đẩy lùi độ tuổi mang thai nơi các phụ nữ. Chuyện ồn ào xảy ra từ cuối thập niên 90' qua vụ gọi là chuyển huyết tương tế bào trứng. Để tế bào trứng của một phụ nữ đã lớn tuổi dễ dàng thụ tinh nhân tạo, nó cần phải được làm tươi bởi huyết tương tế bào trứng của một phụ nữ trẻ khác. Cha đẻ của phương pháp này là bác sĩ truyền sinh James Grifo, người Mỹ ở New York. Ông là người đầu tiên cho chuyển huyết tương của một người trẻ vào tế bào trứng của một người lớn tuổi, và nhờ đó tạo được các phôi bào nhân tạo. Phương pháp của ông thành công, và những đứa con đầu tiên của Grifo hiện đang sống tại Trung Quốc. Để tránh việc chờ đợi xin phép, Grifo nhảy sang thử nghiệm tại Trung Quốc, nơi hoàn toàn tự do trong lãnh vực này.

Sau đó chẳng bao lâu, người ta không cần phải sang Trung Quốc nữa. Một nhóm nghiên cứu quanh ông Jacques Cohen thuộc Viện I Học Truyền Sinh ở Lexington thuộc bang New Jersey cho hay, vào năm 2001 có 15 bé được sinh ra nhờ kỹ thuật chuyển huyết tương của họ. Có một điều không thấy Grifo nói ra, đó là huyết tương của người hiến tặng chẳng phải là một nguyên liệu trung tính. Nhưng nó chứa đựng nhiều thành phần tế bào của người tặng, trong đó có cả các Mitochondrien có chứa tế bào di truyền. Khi trộn Mitochondrien của người tặng với trứng của người mẹ, phôi được hình thành từ đó sẽ mang đặc tính của ba người: Người cha và mẹ trong di tử của nhân tế bào – cũng như của người mẹ và người tặng huyết tương trong các di tử Mitochondrien. Đứa bé do đó là một hỗn hợp di tử không phải của hai, mà là của ba người.

Tháng mười một năm 2005 Douglas Wallace thuộc Đại học California ở Irvine nhận ra một nguy cơ lớn nơi phương pháp chuyển huyết tương tế bào trứng. Nhiều con chuột được tác sinh bằng lối này không có khả năng sinh đẻ. Như vậy, nhiều đứa con của Grifo và Cohen có thể cũng ở trong tình trạng hiếm muộn. Các nghiên cứu cho thấy, những cuộc thí nghiệm áp dụng cho người của các nhà khoa học truyền sinh ở Hoa-kì đã không kinh qua chuỗi thử nghiệm với loài vật trước, như luật pháp vẫn quy định. Điều đó cũng cho thấy sự bất lực của ngành lập pháp trong nhiều quốc gia trước các màn ảo thuật của i học truyền sinh. Một vài quốc gia đã có được những biện pháp may mắn, nhờ dựa vào những phỏng đoán tình cờ.

Một khi đã nói rộng việc cho phép thí nghiệm phôi và PID, thì khó mà ngăn chặn được các lỗ hổng hoặc cấm được những kỹ thuật luôn luôn mới dựa trên những gì đã cho phép, nhưng kết quả của các kỹ thuật này phần nhiều lại đáng luận phạt. Và khi một phương pháp xem ra không có vấn đề mà lại đưa tới những kết quả có vấn đề, thì hệ quả pháp lí của chúng sẽ không lường. Chưa ai biết được mức độ rối loạn đạo đức và phí tổn toà án do chúng gây ra: Rồi đây một số người do Cohen và Grifo tạo ra sẽ kiện lại hai vị này, vì họ bị chứng hiếm muộn? Họ sẽ đòi hưởng gia tài hoặc sự chăm sóc của người mẹ vô tội thứ hai, kẻ đã hiến tặng huyết tương để làm tươi tế bào trứng của mẹ ruột mình? Hay chính bà mẹ thứ hai này lại đòi quyền nhìn mặt và chăm sóc đứa con mà bà không biết?...

Như đã nói, nhà nước không có nhiệm vụ cấm các bậc cha mẹ tương lai có những thị hiếu, quan điểm và viễn tưởng của họ. Một cấm đoán như thế sẽ đưa đến độc tài. Nhưng mặt khác, nhà nước có bổn phận phải làm sao loại trừ được những thiệt hại có thể lường được. Giữa tự do của cha mẹ và sự ngăn chặn những thiệt hại cho con là một cây cầu đạo đức và pháp lí bấp bênh, và các khả năng mới của i học truyền sinh luôn diễn ra trên đó. Nếu hôm nay hay mai đây được phép tuyển chọn con, thì hậu quả dây chuyền của nó sẽ không biết đường nào mà lường. Là vì một xã hội bị phân cắt như thế sẽ mất đi cái đặc tính cho tới nay vẫn mang tính bắt buộc và không thể tránh: Chấp nhận hoàn cảnh sống của mình!

Giải phẫu thâm mĩ hứa hẹn về đẹp cho khuôn mặt và thân thể. I học truyền sinh hứa hẹn loại trừ kịp thời những khiếm khuyết ngay từ đầu. Sức khoẻ và thâm mĩ, như vậy, sẽ tạo ra một đòi hỏi kép: Đòi hỏi của cha mẹ đối với con cái và của con cái đối với cha mẹ. Một xã hội như thế không những làm mất đi sự cảm thông và chấp nhận những khiếm khuyết và những khác biệt thiểu số, nó còn đẩy cha mẹ và con cái vào một hoàn cảnh khó xử. Con cái sẽ chấp nhận những

„cải tiến“ do cha mẹ tạo cho mình? Và chúng ngược lại cũng sẽ chấp nhận việc khước từ cải tiến của cha mẹ, để vì thế nó trở thành một hạng người bị xã hội đẩy ra lề?

Mỗi khả thể mới đặt ra cho lập pháp một yêu sách hầu như không thể đáp ứng nổi: phải cân nhắc giữa cái lợi và cái hại có thể xảy ra. Giả sử Joshua Fletcher có được một người em, và người em đó đã cứu mạng mình, trong lúc chính người em chẳng bị nguy hại gì. Nếu mai đây người em này biết được lí do tạo sao nó có mặt trên đời, thì sao? Cả chúng ta nữa, chúng ta cũng được sinh ra không phải chỉ do tình yêu vô vị lợi mà thôi. Và ai sẽ nói cho em kia biết, là em đã được tạo ra *chỉ* vì để cứu sống anh, chứ không phải vì cha mẹ muốn có thêm một đứa con nữa? Một khả thể không không dựa trên cái lợi cũng có thể sai về mặt đạo đức.

Mặt khác, một xã hội cho phép ưu sinh (Eugenik), cho phép tự do chọn lựa đặc điểm cơ thể sẽ đặt con người trước một bất an rất lớn. Cho dù, tùy từng trường hợp, ta không thể dùng lí do đạo đức để cấm được việc ưu sinh thương mại, nó chắc chắn vẫn tạo ra những nguy cơ về mặt công ích. Là vì đâu là hình ảnh chúng ta muốn có về con cái chúng ta? Phải chăng chúng ta muốn biến quyền chăm sóc của chúng ta đối với một sinh vật độc lập thành quyền sở hữu của chúng ta đối với một đối tượng do ta tạo ra? Nếu như thế thì ta phải hiểu ra sao về sự sống? Cũng chẳng nhất thiết có hại gì, nếu ta biết bằng, không phải tất cả mọi thứ của sự sống đều có thể tu bỏ được. Tuy nhiên, nếu so khả năng tu bổ của kĩ thuật di tử và của i học truyền sinh với ông khổng lồ đang ngủ: khoa nghiên cứu não, thì i học truyền sinh chỉ là một chú lùn.

- *Cây cầu bắc vào thế giới tinh thần.* Đây là biên giới của việc nghiên cứu não?



Cleverland

## ***Cây cầu bắc vào thế giới tinh thần***

### **Đâu là biên giới của khoa nghiên cứu não?**

*„Con khi đã có thể thấy được. Đôi mắt nó dõi theo tôi suốt căn phòng. Nó biết ăn, và khi ta đưa ngón tay vào miệng nó, nó có thể sẽ cắn“.* Robert White thích nói về những thí nghiệm khi của ông. Những cuộc thí nghiệm đó, cách đây ba chục năm, đã khiến nhà nghiên cứu não hiện 82 tuổi ở Cleveland thuộc bang Ohio một sớm một chiều nổi tiếng. Đặc điểm của câu chuyện khi biết căn này: Đầu của nó vẫn gắn liền với một thân xác, nhưng thân xác này không phải là thân xác của chính nó!

White không nhớ rõ nữa, có bao nhiêu con vật ở Đại học Case Western Reserve, Cleveland, từ ngày đó đã bị ông cắt lia đầu. Có thể đến vài trăm con. Mọi chuyện khởi đầu từ thập niên 1970'. Trong căn nhà ngang của Trường I Khoa, một toà kiến trúc minh mông theo hình bánh cưới với những chân cột cổ điển, White âm thầm tiến hành công việc của mình. Ông cẩn thận mở hết xương đầu và nối sọ của con khỉ này vào hệ tuần hoàn của một con khỉ khác đang sống. Cuộc thí nghiệm thành công, nhà giải phẫu thần kinh chuyển sang việc ráp nối đầu. Thoạt tiên ông cắt lia da, các bắp thịt và gân, rồi tới cuống họng, xương sống và tuỷ. Chỉ để lại sáu mạch chuyển máu lên óc. Chỉ trong vòng vài phút, ông nối đầu khỉ này với hệ tuần hoàn của một con khỉ khác đã được chuẩn bị sẵn. Chiếc đầu này sống được nhiều ngày. Rồi mặt nó sưng tấy lên, lưỡi dày lên cách kì lạ, và đôi mí mắt sung húp khép lại luôn. Hệ miễn nhiễm đã chống lại cơ thể lạ và hết hoạt động. Nhưng một kiến thức khác đã làm phẫn chấn nhà thí nghiệm gan lì này: Xem ra bộ óc được cơ thể mới chấp nhận, không bị đẩy ra.

Ông giáo sư khoa giải phẫu não trẻ nhất nước Mỹ lúc đó đã được sự hỗ trợ từ rất cao cho những thí nghiệm tai tiếng của ông. Là một tín hữu công giáo thuần thành với mười đứa con và là thành viên của Viện Giáo Chủ Khoa Học ở Vatican, ông thuộc vào thành phần khoa học gia ưu tú của thế giới và đã nhiều lần tiếp chuyện với giáo chủ Gioan Phaolô II. Nhưng hình như người kế vị của ngài, giáo chủ Bênêđict 16, không hài lòng lắm trước những thí nghiệm như thế. Nhiều lần trong những năm vừa qua, nhân vật „Frankenstein từ Ohio“ đã nói lên giấc mơ lớn của ông: mong muốn được ghép thay đầu hay não cho con người.

Giáo lý công giáo về linh hồn không trở ngại gì cho nghiên cứu của ông. White cho hay, khi *„chẳng liên hệ gì tới người cả, nhất là khi nói tới óc hay tinh thần của chúng“*. Nhưng khi ông giáo có cái đầu tròn mập phúng phính tuyên bố, ông muốn giúp những người như nghệ sĩ bán thân bất toại Christopher Reeve (nay đã chết) hay nhà vật lý liệt cột sống Stephen Hawking có được một thân thể mới, cả thế giới đã la toáng lên. *„Có gì khác giữa việc tôi thay gan, ghép cánh tay mới hay ghép thân thể mới cho một người?“* ông đã hỏi tôi như thế cách đây năm năm. *„Chẳng ai nghĩ tới việc đi tìm linh hồn ở gan hay ở cánh tay. Linh hồn chỉ ở trong óc“*.

Hình như giáo chủ Gioan Phaolô II không nghĩ như thế. Và ngài cũng không cần phải chi tiền cho dự án của White. Lúc đó, ông giáo cho tôi hay, ông chỉ còn thiếu bốn hay năm triệu đô-la nữa là có thể bay sang Kiev của Ukraine để nối chiếc đầu người đầu tiên. Dĩ nhiên „ca giải phẫu lớn nhất trong lịch sử loài người“ này sẽ không tránh được những khiếm khuyết thẩm mỹ. Bệnh nhân sẽ không cử động chân tay được, không nói, không nuốt và không tiêu hoá được. Rồi

White vừa cười nói: Dĩ nhiên anh ta cũng không phàn nàn gì được. Anh ta phải đợi khoảng hai mươi năm nữa, khi tuỷ sống đã nối được với nhau, thì mọi khiếm khuyết trên sẽ được giải quyết tất cả đồng một lúc. Tôi hỏi ông, thế ông có sẵn sàng hiến cơ thể mình cho người ta ghép không? Ông lại cười: „Dĩ nhiên – nhưng tôi thích cho cái đầu của tôi hơn, vì đầu có giá trị hơn“.

Robert White đã nhiều lần sang Ukraine, nhưng „cuộc giải phẫu lớn nhất trong lịch sử loài người“ tới nay vẫn chưa xảy ra. Các triết gia, bác sĩ và luật gia ngày nay không buộc phải trả lời câu hỏi, ông White đã ghép đầu hay ghép thân. Họ cũng chẳng phải bận tâm với chuyện, ai là kẻ trung gian giữa gia đình người hiến cơ thể và bệnh nhân sẽ được ghép cơ thể. Song vì dự án của White đã không thành sự, nên chẳng có ai phải lo lắng gì nhiều. Những thí nghiệm của ông chỉ được xem là ngọn của một tảng băng sơn. Là vì nghiên cứu não không chỉ là thách đố khoa học lớn nhất của thế kỉ 21 - mà nó còn là thách đố lớn nhất về mặt đạo đức. Thành công của chúng sẽ làm thay đổi khoa Sinh học thần kinh và làm thay đổi cái nhìn truyền thống của chúng ta về con người, và đồng thời nó tạo ra những khả thể và những nguy cơ hoàn toàn mới.

Trong số các khả thể mới đó, chắc chắn có nhiều cái mang lại cơ may. *Chỉnh hình thần kinh* (Neuroprothetik) là một ngành nghiên cứu tương đối trẻ, nó là một kết hợp giữa nghiên cứu não và khoa học kĩ sư. Những thành quả đã đạt của nó cho phép ta mơ tới những khả thể xa hơn. Chỉnh hình thần kinh giúp kích thích các cơ phận con người như tim, bàng quang, tai và tạo ra những hiệu quả quan trọng. Một thí dụ rất cụ thể là việc thay *Cochlea* cho người bị chứng nặng tai đến gần như điếc. Cochlea là khái niệm khoa học để chỉ bộ phận con ốc (Hörschnecke) trong tai. Và đây là diễn tiến: Gắn vào phía sau tai con bệnh một bộ xử lí âm thanh nhỏ, bộ xử lí này sẽ biến tiếng động của thiên nhiên thành các tín hiệu điện từ. Một cuộn dây điện sẽ chuyển tiếp các tín hiệu xuyên qua da tới Cochlea đã được ghép. Từ đó các kích thích được Cochlea chuyển tiếp tới thần kinh thính giác và cuối cùng được xử lí trong não. Thủ thuật của việc kích thích thần kinh này là khả năng chuyển đổi tiếng động của bộ xử lí âm thanh, nó chuyển đổi khéo léo đến độ các thần kinh phụ trách thính giác trong não có thể hiểu được, dù các thần kinh này thật ra đã chẳng „nghe“ được gì. Kích thích thần kinh là nghệ thuật làm cho não hiểu được những tín hiệu điện từ, mà chẳng cần gì tới cơ phận giác quan liên hệ đã bị hư hại.

Khả thể thứ hai là ghép *võng mô* cho người bị loạn nặng đến gần như mù. Cho tới lúc này, mới chỉ giúp bệnh nhân phân biệt được giữa sáng và tối. Một số thí nghiệm khác đang được tiến hành ở giai đoạn thử trước khi có thể áp dụng. Đặc biệt, các nhà nghiên cứu bỏ ra rất nhiều công sức cho các thí nghiệm giúp người bại liệt có thể đi đứng trở lại. Ở đây, người ta cũng dùng một phương pháp kích thích nhân tạo như trên. Đầu thập niên 90', các nhà nghiên cứu đã thành công dùng bộ cảm ứng để đo được chính xác tình trạng cử động của bệnh nhân. Người ta đã biết được ngôn ngữ của các thần kinh có liên hệ với các chuyển động. Vấn đề chỉ còn là có kiểm soát và điều tiết được sự chuyển động hay không mà thôi. Cách đây năm năm, một nhóm nghiên cứu ở München đã đạt được thành công lớn. Lần đầu tiên, một bệnh nhân bán thân bất toại đã dùng tay ra lệnh trên chiếc máy tính đeo trong túi xách sau lưng: „Đứng dậy!“, „Đi!“, „Bước lên bậc thang!“. Máy tính liên chuyển ra những tín hiệu tới các điện cực đã được gắn chặt nơi chân của bệnh nhân. Các tín hiệu quả thực đã sai khiến được các cơ bắp hành động theo lệnh, trong lúc đó các bộ cảm ứng khác đo diễn tiến và gửi kết quả về lại máy tính. Máy tính lại điều chỉnh các lệnh của nó theo các đòi hỏi cho bước đi.

Một khả thể khác nữa là ghép cơ phận giúp di chuyển. Cái này cũng được ghép dưới da giống như ghép Cochlea. Đã có nhiều bước thành công. Cho dù người bất toại mới chỉ bước đi được vài bước, triển vọng tương lai trong lãnh vực này rất lớn.

Ấn tượng nhất là những cuốn phim tài liệu cho thấy các con bệnh Parkinson và động kinh được khỏi bệnh nhờ các kích thích não bộ. Hai loại bệnh này có liên quan tới một vùng não nhất định. „Máy kích não“ tung luồng điện vào vùng não bị chấn thương, hãm bớt giao động của nó, khiến bệnh nhân tránh được cơn run hay động kinh. Con bệnh Parkinson vốn run tay không cầm được li nước, tức thì ngồi thành thoi xuống ghế và nâng tách cà-phê uống bình thường. Con bệnh động kinh í thức ngay được tình trạng kích ngất của mình. Khoa chỉnh hình thần kinh đã giúp cho người ta nghe và đi được, thì hi vọng nó cũng sẽ mở ra tương lai sáng lạn cho các bệnh nhân

tâm thần. Các điện cực trong não có thể ảnh hưởng trực tiếp trên các hệ tuần hoàn hoá học thần kinh. Nếu có một điện cực gắn trong đầu, người bị suy nhược thần kinh có thể lấy lại được tình trạng sáng khoái, nhờ vào kích thích của điện cực làm cho các chất tín hiệu „tích cực“ hoạt động.

Đó là những thành tựu tuyệt vời, chúng có thể mang lại những phép lạ như trong Kinh Thánh xưa: Người mù thấy lại, người què đi được, người câm nói được, người điếc thính tai trở lại. Như vậy thì phàn nàn gì nữa? Nhưng, bên cạnh những thành tựu mang lại may mắn, cũng có điều đáng lo: Người ta có thể lạm dụng những phương pháp chỉnh hình mới này cho những mục tiêu đen tối. Giờ đây con người đã biết được rằng, họ có thể ảnh hưởng mạnh hơn nữa trên não, hơn cả khả năng của các loại thuốc sinh hoá hiện thời đang tạo ra. Con cảm dỗ lạm dụng vì thế không nhỏ.

Kẻ lạm dụng quý quái nhất có thể sẽ là quân đội và tình báo. Họ dễ dàng dùng biện pháp kích thích não để tra tấn hoặc lạm dụng lời khai của các tù binh. Bấy năm trước đây, Daniel Langleben, một nhà thần kinh học Đại học Pennsylvania ở Philadelphia, đã nghĩ ra việc áp dụng máy chụp quang phổ não để tạo ra máy dò nói dối. Máy chụp quang phổ cho ta thấy những diễn tiến xảy ra trong não. Chỉ còn mỗi việc, là phải tìm ra địa điểm nào có liên quan tới nói dối. Địa điểm này, theo Langleben, nằm ở vùng Cortex tiền vận động, là vùng được kích hoạt khi ta gặp những xung đột khiến đầu óc phải đưa ra những đắn đo cân nhắc. Lí luận của Langleben rất giản dị. Theo ông, khi nói dối, người ta cần nhiều nỗ lực tính toán hơn là khi nói thật, vì thế, nói dối tất nhiên đưa tới nhiều hoạt động của não hơn: „Nói dối đòi nỗ lực“. Điều này có luôn luôn đúng không? Không chắc. Là vì đối với kẻ đã nói dối quen, họ ít cần năng lượng với những dối trá thông thường hơn là khi người đó phải cố gắng nhiều để nói lên sự thật. Dù vậy, hiện đang có hai công ti quảng cáo máy chụp dò nói dối của Langleben.

Hiện các toà án ở Hoa-kì đang có nhu cầu lớn về thứ máy móc này. Các ông bà chuyên gia sử dụng máy chụp dò nói dối đang giữ một vai trò quan trọng trong các cuộc điều tra toà án. Các nhà tâm bệnh thần kinh dùng máy để xác định khả năng í thức và hành động của những phạm nhân gia trọng. Nơi những phạm nhân hung dữ hoặc những tay giết nhiều người, vùng não dưới trán (ventromedialer Cortex) của họ thường bị hư hoặc không hoạt động – cũng không khác gì nơi anh Phineas Gage. Những ảnh chụp này không những giúp cho toà án dễ xác định tình trạng í thức của những tay giết người và hãm hiếp, chúng còn đặt ra cho các quan toà câu hỏi, phải có biện pháp nào đối với những tội phạm đó.

Có thể rồi đây, khoa giải phẫu não có thể chữa được những hư hại của vùng não có liên hệ với các hành vi tội ác. Nên giữ những tay tội phạm đó suốt đời trong bốn bức tường hoặc xử tử họ hay nên buộc họ phải giải phẫu chữa vùng não bị hư? Đây là biện pháp có lợi hơn cho phạm nhân và cho xã hội? Nhưng trong những trường hợp như thế, ai sẽ là người quyết định? Nhà tâm bệnh thần kinh, quan toà, phạm nhân hay thân nhân của họ? Và ai có thể cản được sự lạm dụng, khi người ta hành động theo quan niệm rằng, trong trường hợp tranh tối tranh sáng thì mổ óc còn hay và rẻ hơn là phải đổ tiền ra để giam giữ mấy tay đó suốt đời?

Tiềm năng lạm dụng kế tiếp là nơi đám buôn lậu quốc tế (Mafia). Càng biết nhiều về não, chúng ta càng thao túng nó hữu hiệu hơn. Những hoạt chất tâm thần, vốn là chất giúp cho các người bị bệnh quên có được sự chú ý tốt hơn, có thể giúp cho đám thanh thiếu niên nghiện ngập có được cảm giác lên mây. Nguy hiểm nhất là những tác dụng của chúng trên các cơ quan cảm nhận Serotonin và trên sự biến chất Dopamin (xem phần vụ của chúng nơi bài *Anh Bốc yêu*). Dopamin với nhân Phenäthylamin của nó có cùng cấu tạo hoá học như Mescaline và ma tuý (LSD). Nó tạo kích thích hoặc kích thích tối đa trên một số vùng não. Nó dễ bị lạm dụng cho việc đầu độc giới trẻ.

Mà dù không bị lạm dụng cho kĩ nghệ ma tuý, thì đâu là giới hạn hợp pháp của việc sử dụng các chất kích hoạt tâm thần này? Cho các bệnh nhân mất trí nhớ? Cho những người hay quên? Cho những ai khó tập trung tinh thần? Hay là có thể rồi đây các bà mẹ sáng sáng thấy vào chén sữa hay li nước của con một viên để nâng cao khả năng tập trung tâm trí trong các giờ học ở lớp? Một khi có thể nâng khả năng tập trung của trẻ dễ dàng như thế, thì đâu cần tới kĩ thuật di tử và khoa i học truyền sinh nữa? Các nhà chính trị và các quản trị viên mỗi ngày sẽ phân

làm việc 16 giờ mà chẳng mệt nhọc gì. Và các chú đua xe đạp Tour de France không những dẻo dai nhờ thuốc tăng lực thể xác, giờ đây còn có cả tăng lực tinh thần, để phân phân leo dốc.

Và văn phòng quảng cáo của các siêu thị, các viện dịch vụ quảng cáo và các chuyên viên họa kiểu của các mạng lưới truyền thông cũng đang hân hoan trước từng kiến thức mới gặt hái được về lãnh vực này. Khách hàng có khuynh hướng hướng về bên phải nhiều hơn khi bước vào các siêu thị ư, thì ta sẽ chất nhiều hàng và bày đẹp về phía ấy! Các nhà tâm lý màu sắc dùng máy chụp não để thử các tập danh mục của họ. Kỹ nghệ giải trí điện tử hay các nhà thiết kế trò chơi mạng dùng máy chụp não để tìm hiểu sở thích của khách hàng mình. Phải chăng tất cả những thứ đó đều vô hại? Những gì trước đây là sản phẩm của dự đoán hoặc của thăm dò dư luận, giờ đây được bắt nguồn từ hệ thần kinh trung ương con người.

Nhưng đâu là những hậu quả ngược của những ứng dụng to lớn đó? Môi trường sống rõ ràng không chỉ tác động lên não chúng ta, nó còn làm biến đổi các mạch nối thần kinh, có khi biến đổi mãi mãi. Việc chơi cờ giúp cho người chơi có được một số khả năng bén nhạy. Đó là điều tốt, miễn là người đó không rơi vào cơn nghiện. Nhưng chơi trò chơi bắn giết, mỗi ngày giết được hàng ngàn kẻ thù, thì sao? Dĩ nhiên các cô cậu này đúng là những tay chơi giỏi. Nhưng hàng ngàn hàng vạn phát súng mỗi ngày sẽ dẫn tới hậu quả nào trên não của họ? Phải chăng những cảnh phim nhanh hay những mẫu quảng cáo truyền hình ngắn ngủi chỉ phớt qua, mà không đọng lại, trong đầu óc con em chúng ta? Tất cả những ai có chút hiểu biết về nghiên cứu não đều chẳng an tâm tí nào.

Và việc áp dụng các thành quả của khoa tâm lý não nhằm không ngừng kích tăng cảm giác vẫn đang tiếp tục gia tăng. Có chẳng rồi đây chúng ta sẽ có dịp chứng kiến trận chiến giữa các nhà thiết kế trò chơi giải trí điện tử và các nhà tâm lý? Nhóm này muốn càng ngày càng có thêm những kích tăng mới; nhóm kia than trời, yêu cầu cấm đoán, vì đã nhận ra những thiệt hại ngắn hạn và dài hạn đối với con người? Cho tới nay, chưa có xã hội nào trừng phạt tội „ăn cướp sự chú ý“. Trong tương lai, ta có phải thay đổi quan điểm này không?

Ở điểm này, triết gia Thomas Metzinger thuộc Đại học Mainz đã đưa ra khái niệm „Dự đoán hậu quả nhân học“ (Anthropologiefolgenabschätzung). Theo ông, chúng ta đã có những dự đoán về hậu quả nguy hiểm của kỹ thuật trên xã hội thế nào, thì cũng cần có những dự đoán về nguy hiểm của nghiên cứu não trên xã hội như thế. Thử thách của nghiên cứu não đòi buộc chúng ta phải có một quan điểm hoàn toàn mới về những khả thể và những nguy cơ cho não chúng ta, nó đòi chúng ta có một nền „Văn hoá ý thức“ mới. Trong phạm vi giáo dục trẻ con, Metzinger đề nghị các trường học có những giờ học Suy niệm phi tôn giáo. Theo ông, con cái chúng ta phải học biết cách chống cự lại sự chú ý của những tên cướp đang ngày ngày không ngừng gia tăng vây quanh chúng, để giữ lại được khả năng chú ý, khả năng tập trung tinh thần và khả năng sưu tập của chúng. Trái lại đối với lãnh vực ý tế, ông đưa ra một danh mục điều cấm, bó buộc cho cả những nhà nghiên cứu não và những nhà kỹ thuật thần kinh: không hợp tác với quân đội, không được thương mại hoá một cách trái phép các thành tựu ý khoa, không lạm dụng trong việc tạo mô con người, không lạm dụng bệnh nhân cho mục đích ý khoa hoặc thương mại.

Những quy định như thế là điều cần phải có. Chẳng cần phải nghĩ tới những thí nghiệm rập đầu của Robert White ở Cleveland, mới thấy được sự nghiêm trọng của tình hình. Trong lãnh vực nghiên cứu chứng động kinh, hi vọng vài năm tới đây sẽ có những quy định quốc tế về giải phẫu ghép não, để thay cho những vùng não bị „hư“. Việc này chỉ có thể thành công, khi ý khoa có khả năng tái lập được những dây thần kinh và những điểm nối thần kinh đã bị hư hại qua cuộc giải phẫu. Nhưng khi làm được điều này, phải chăng chúng ta cũng đồng thời biết được cách thức để chế ra não mới? „Não nhân tạo“ là một đề tài kích thích trí tưởng tượng con người từ xưa nay. Dù sao, khoa „Chỉnh hình thần kinh“ và „Sinh kỹ thần kinh“ (Neurobionik, viết tắt từ Biologie và Technik) ngày nay có thể đem lại những hi vọng thực tế về khả năng „chỉnh hình não“.

Điều đó sẽ ảnh hưởng thế nào trên nhân sinh quan của chúng ta? Là vì „bộ óc mới“ được thay thế này sẽ không còn chết nữa, mà nó đúng là một bộ máy có tinh thần. Bộ óc này rồi sẽ làm cho người mang nó trở thành một siêu nhân không cần tới óc thường? Và như vậy có nghĩa

là khoa học đã giải đáp được yêu sách mà họa sĩ Franz Marc đã một lần đề ra cho trường phái Ấn tượng của hội họa: Xây một „cây cầu bắc vào thế giới tinh thần“?

Như vậy, thử thách đạo đức của nghiên cứu não và sự ứng dụng kết quả của nó mang tính lưỡng diện. Một mặt, nó phải bảo vệ con người khỏi bị lạm dụng. Mặt khác, nó phải đồng thời chuẩn bị cho xã hội có thể chấp nhận những yếu tố nhân sinh quan và vũ trụ quan có tầm quan trọng cho những cuộc giải phẫu não cần thiết. Cả ở đây nữa, ta cũng phải theo nguyên tắc của Kant: không được làm sai lạc mục đích của con người. Là vì mỗi một lạm dụng của quân đội và tình báo, kể cả của quảng cáo tiếp thị và của kỹ nghệ giải trí điện tử, đều ít nhiều làm sai lạc mục đích con người.

Hậu quả xã hội của tất cả những gì trên đây có thể rất lớn, và sự cân nhắc mang tính duy lợi giữa hạnh phúc và đau khổ có thể cũng rất khó thực hiện. Vì thế, xã hội cần được tư vấn cẩn kẽ, hầu kịp thời tiến hành những kiểm soát đạo đức và kịp thời điều động triết học, tâm lý học và xã hội học nhằm đánh giá cũng như tiên đoán hậu quả việc làm của các nhà nghiên cứu não cùng các đồng nghiệp sinh kỹ của họ.

Trước khi chúng ta từ giả những giới hạn hiện tại của kiếp người và từ cái nhìn vẫn có của chúng ta về con người, thiết tưởng ta nên tìm hiểu thêm vài điều về chính chúng ta. Chúng ta đã biết qua chút ít về khả năng nhận thức của mình và đã cân nhắc một vài vấn nạn đạo đức quan trọng. Chúng ta còn thiếu một cái nhìn về những mong muốn của con người, mà nếu không có những thứ này – ước vọng, vui mừng và khao khát, tóm lại: đó là Niềm tin, Tình yêu và Hi vọng -, thì ta đã chẳng phải là ta như đang có.

## ***Phần Ba***

### **Tôi có quyền hi vọng gì?**

Le Bec

#### **Tư tưởng lớn nhất của mọi tư tưởng Có Thiên Chúa không?**

Có Thiên Chúa không? Và có thể chứng minh được sự hiện hữu của Người không? Quan niệm hữu lý duy nhất mà ta có thể có về Thiên Chúa: Người là đấng lớn lao và toàn hảo vô cùng. Còn mọi thứ khác, một cách nào đó, đều không phải là Thiên Chúa, đó là hiểu theo Kitô giáo. Như vậy, có thể nói, Thiên Chúa là đấng vĩ đại vượt ngoài mọi trí tưởng của con người. Nhưng nếu Thiên Chúa được quan niệm là đấng có những đặc tính tuyệt diệu như thế, thì sự hiện hữu của Người cũng là một trong những đặc tính đó. Nếu như Người không hiện hữu, thì ít nhất *một* đặc tính sẽ thiếu nơi Người, đó là đặc tính *hiện hữu* – và như vậy Người sẽ không phải là Thiên Chúa. Cái vĩ đại vượt ngoài mọi sự vĩ đại mà ta có thể tưởng tượng ra, như vậy hẳn là phải có, vì nếu không, thì quan niệm này phi lý. Như vậy có thể kết luận: có Thiên Chúa!

Tôi không biết lập luận trên đây có thuyết phục bạn không. Nếu không, thì đừng trách tôi, vì tôi không phải là tác giả của lập luận đó. Tác giả của nó là một người Í, sống đa phần đời mình ở Pháp, nhưng lại mang tên của một thành phố Anh, đó là Anselmo ở Canterbury. Anselmo sinh khoảng năm 1033 tại Aosta miền bắc nước Ý. Năm lên 15 tuổi, cậu được đưa tới một tu viện gần nhà, nhưng người cha đầy cao vọng của cậu lại muốn quý tử thông minh của mình tiến thân trong đường chính trị. Từ năm 23 tuổi, Anselmo du lịch khắp nước Pháp suốt ba năm. Cậu đặc biệt say mê miền bắc nước này. Từ hơn một trăm năm nay, dân Norman đã đẩy dân Franken ra khỏi vùng bắc Pháp và đã hình thành nên một nền văn hoá trù phú. Họ đã thu nhận vào mình ngôn ngữ Pháp và cả đạo Kitô của dân Franken. Hơn 120 tu viện đã được thành lập trong vùng, đó là những trung tâm văn hoá, kinh tế và tinh thần phồn thịnh.

Vùng Normandie cũng là nơi có nền nghệ thuật tôn giáo phong phú. Những tu viện nổi tiếng gồm St. Wandrille, Mondaye, Jumièges, Hambye, tu viện Trappist ở Soligny và tu viện Biển-đức ở Le Bec. Khi Anselmo tới Normandie, người học trò nổi danh nhất của Le Bec là Lanfranc đã đưa tu viện này trở thành một trong những trung tâm tinh thần quan trọng nhất. Sau một thời gian do dự, năm 1060 Anselmo gia nhập tu viện. Ba năm sau, Lanfranc chuyển sang làm viện phụ của tu viện Caen lớn hơn, còn Anselmo thay thế ông lên làm bề trên Le Bec. Năm 1066, quận công Wilhelm (với biệt danh ‘Kẻ xâm chiếm’ – Wilhelm der Eroberer) mang quân sang chiếm nước Anh. Nhờ có mối liên hệ thắm thiết với quận công, Lanfranc được ông này đưa sang làm tổng giám mục Canterbury. Nhà thờ chính toà Canterbury lúc đó chỉ còn là đồng gạch vụn, hậu quả của cuộc xâm lăng của người Normandie. Lanfranc mang điều đã làm được ở Le Bec sang thực hiện ở Canterbury. Ông biến đồng gạch vụn thành một đại thánh đường kiểu Rôman. Trong lúc Lanfranc đang biến Canterbury thành một trung tâm văn hoá và tôn giáo quan trọng nhất tại Anh, thì Anselmo tiếp tục phát triển Le Bec.

Thời Trung cổ chỉ để lại một tấm hình duy nhất về con người tài năng Anselmo, với một khuôn mặt quyền quý, đầu sắc cạnh, mũi lớn, trán sồi, đầy lông trắng dài ở lưng. Le Bec càng ngày càng được phát triển phong phú. Nó trở thành một trung tâm đào tạo nhân sự với việc mở trường tu viện và nhờ vào những khoá học hùng biện. Và Anselmo bắt đầu soạn sách triết học và thần học của mình. Khoảng năm 1080, ông viết *Monologion* và *Proslogion*. *Proslogion* là một suy tư dài về thực thể Thiên Chúa, trong đó có đoạn trích dẫn trên đây.

Câu của ông viết: Thiên Chúa là đấng vĩ đại vượt lên trên mọi vĩ đại mà ta có thể tưởng tượng được - là một trong những luận chứng được bàn cãi nhiều nhất trong lịch sử triết học. Luận chứng của Anselmo được nổi tiếng như là *minh chứng đầu tiên về Thiên Chúa bằng bản thể luận* (ontologischer Gottesbeweis). Bản thể học là một lối chứng minh hoàn toàn bằng suy tư *trực tiếp và không qua trung gian* nào về sự hiện hữu của Thiên Chúa. Chúng ta hãy nhớ lại điểm nhấn: Thiên Chúa được xác định là đấng vĩ đại nhất trong mọi cái mà ta có thể tưởng tượng ra; như vậy Người không thể không hiện hữu. Là vì nếu Người không hiện hữu, thì điều này sẽ giảm thiểu sự vĩ đại của Người vào trong một mức không được phép. Khái niệm 'cái gì đó vĩ đại hơn mọi cái có thể tưởng tượng ra' sẽ thành ra mâu thuẫn, nếu như ta có thể nghĩ ra được cái gì còn vĩ đại hơn. Như vậy sẽ chẳng hợp lý, nếu tôi nghĩ rằng, Thiên Chúa không hiện hữu.

Luận chứng của Anselmo chỉ dài một trang giấy, nhưng nó có sức nặng rất lớn suốt thời Trung cổ và đầu Thời mới. Dĩ nhiên nó cũng gặp những phê bình dài dài. Người phê bình đầu tiên là Bá tước đất Montigni. Ông cự tu sĩ này đã trải qua một thời gian rợn tóc gáy trong tu viện Marmoutiers gần thành Tours bên bờ sông Loire, với tên Gaunilo. Tu sĩ Gaunilo viết cho Anselmo: Bằng cách chơi chữ, ta không thể kết luận được điều gì hiện hữu. Gaunilo chép lại luận chứng của Anselmo, rồi thay vì chữ „thực thể toàn hảo“ ông viết vào đó từ „hải đảo toàn hảo“. Bằng cách đó và cũng với những chữ của chính Anselmo dùng, ông chứng minh sự hiện diện của hải đảo. Ông kết luận: Thiên Chúa chứng minh sự hiện hữu vượt trội không có gì cao hơn của Người như thế nào, thì hải đảo cũng minh chứng sự hiện diện vượt trội không có gì hơn của nó như thế.

Anselmo bình tĩnh viết trả lời. Ông cho hay, lập luận của ông là một trường hợp đặc biệt, nó không áp dụng được cho hải đảo hay cho một thứ gì khác. Chỉ có thể áp dụng sự toàn hảo để chứng minh sự hiện hữu của một cái gì *nhất thiết* toàn hảo mà thôi, đó là Thiên Chúa. Theo ông, một hải đảo trái lại không bao giờ toàn hảo, và tự bản chất hải đảo cũng chẳng phải là thứ gì lớn vượt ngoài mọi khả năng suy tưởng cả. Anselmo coi phê bình của Gaunilo là nghiêm chỉnh, nên ông cho các tu sĩ chép luận chứng của mình kèm với lời phê bình của Gaunilo cũng như câu trả lời của mình để phổ biến chung. Lối cư xử đó quá đẹp và cuộc tranh luận về hiện hữu của Thiên Chúa lại càng làm Anselmo thêm nổi danh.

Khi Lanfranc mất vào năm 1089, viện phụ nổi danh của nhà Le Bec trở thành ứng viên đáng giá nhất cho vai trò tổng giám mục ở Canterbury. Nhưng Wilhelm II, con trai và là người kế vị Wilhelm cha, chần chừ việc bổ nhiệm suốt bốn năm dài, vì sợ không muốn mang một người thông minh và tự chủ như Anselmo sang Anh. Wilhelm II chần chừ có lý. Vì dưới thời Anselmo, nhà thờ chính toà Canterbury được xây lớn huy hoàng thêm ra và đời sống tinh thần cũng tiếp tục triển nở. Nhưng chỉ sau một thời gian ngắn, giữa ông vua sắc cạnh và ông tổng giám mục kiêu hãnh nảy ra cuộc xung đột kịch liệt về thế quyền và thần quyền. Sau bốn năm làm tổng giám mục, Anselmo hành hương viếng thăm Roma. Và ông sau đó đã phải ở lại Pháp, tá túc trong tỉnh Lyon ba năm dài, vì Wilhelm đã không cho ông trở về lại Anh. Chỉ sau khi Heinrich I lên kế vị Wilhelm II, Anselmo mới được trở lại Canterbury (1103) để tiếp tục lại bị phát vãng thêm bốn năm nữa. Năm 1107, ông về lại Canterbury, sống thêm hai năm và mất ở tuổi 76. Anselmo tin rằng, mình đã thực sự chứng minh được sự hiện hữu của Thiên Chúa. Và ông được Giáo hội phong thánh năm 1494.

Luận chứng của Anselmo, 150 năm sau, lại bị thử thách nặng nề bởi một nhà thần học kiêm triết gia còn nổi tiếng hơn Anselmo nhiều, đó là tu sĩ Tomas đất Aquino. Cũng như Anselmo, Tomas là người Ý, sinh khoảng năm 1225 trong lâu đài Roccasecca gần Aquino, con trai của một quận công. Khi lên 5 tuổi, Tomas được gửi vào tu viện và tới 19 tuổi, cậu nhập dòng Đa-minh. Tomas học và dạy ở Köln, Paris, Viterbo và Orvieto, và đã xây được một học viện Đa-minh gần Napoli vào năm 1272. Dù mất sớm lúc mới 49 tuổi (1274), ông đã để lại một lượng tác phẩm đồ sộ, và ta có thể nói rằng, không có một triết gia nào trong thời Trung cổ có ảnh hưởng trên lối nghĩ đương đại lớn như Tomas.

Từ thời Anselmo, các nhà thần học có truyền thống mở đầu tác phẩm mình bằng sự chứng minh cách hợp lý tối đa về sự hiện hữu của Thiên Chúa. Nhưng vị tu sĩ Đa-minh thần trí này

không bằng lòng với luận chứng của Anselmo. Ông phê bình cách lập luận của vị tiên bối, nhưng không nêu đích danh vị này. Ông bảo, khi ta nghĩ rằng, Thiên Chúa là đáng toàn hảo, thì có nghĩa là Thiên Chúa này chỉ hiện hữu trong trí tưởng của ta, chứ Người không thật sự hiện hữu cách khách quan. Và Tomas cho hay tiếp, ta không nên nói về cái „vĩ đại vượt ngoài mọi quan niệm“. Là vì cái vĩ đại đó hoặc sẽ quá lớn khiến ta không thể tưởng tượng được, hoặc lại quá bé. Khi cái vĩ đại đã là sản phẩm của đầu óc, thì ta cũng có thể nghĩ ra cái gì đó còn vĩ đại hơn. Tiếp theo sau con số lớn nhất đã biết, luôn có thêm một khả thể nữa là + 1. Như vậy, luận chứng của Anselmo đã thất bại ngay từ đầu, vì không có cái vĩ đại vượt ngoài mọi quan niệm.

Nhưng như thế không có nghĩa là Tomas muốn bài bác sự hiện diện của Thiên Chúa. Ngược lại: ông muốn cho thấy có thể có một lối minh chứng hay hơn. Khác với Anselmo, Tomas bảo rằng, bản chất của Thiên Chúa quá lớn đi, khiến trí óc ta không thể nào tưởng tượng nổi. Vì thế, nỗ lực chứng minh Thiên Chúa của ông được khởi đi bằng một lối khác. Tomas giải thích Thiên Chúa bằng luận lí nguyên nhân và hậu quả. Luận chứng của ông được gọi là *chứng minh Thiên Chúa bằng nguyên nhân* (kausaler Gottesbeweis). Đã có thể giới, thì tất nhiên nó phải được hình thành vào một lúc nào đó; nó không thể từ không mà có được. Phải có một nguyên nhân đầu tiên nào đó hình thành nên mọi sự hoặc đã tạo cho mọi sự chuyển động. Và cái nguyên nhân đầu tiên đó phải đứng yên – vì nếu không, nó sẽ không phải là cái đầu tiên, mà cũng chỉ là hậu quả của cái đầu tiên mà thôi. Như vậy, khởi đầu mọi sự là một thực thể nào đó „*gây chuyển động mà chính nó lại đứng yên*“, một khái niệm Tomas lấy từ triết gia Hi-lạp Aristoteles.

Nhưng làm sao để diễn tả cái gây chuyển động mà đứng yên đó? Thật ra, như đã nói, điều này vượt ngoài trí năng. Để hiểu được nó, ta phải gán cho nó những đặc tính, nhưng các đặc tính này lại không có trong thế giới. Nó phải là cái tuyệt đối, đời đời, có thực, vô cùng khôn ngoan và toàn hảo. Để có được một hình ảnh về Thiên Chúa, con người phải từng bước xóa đi những quan niệm đã thường có về Người. Càng vứt bớt được những cái đó bao nhiêu, màn đen vây quanh ta càng sáng ra bấy nhiêu. Tôi phải nghĩ tới một thực thể không do vật chất tạo thành và không lệ thuộc vào thời gian. Thiên Chúa uy quyền vô song và hiểu biết vô cùng, Người vô cùng tận và không thể thăm dò. Ích chí của Người tuyệt đối và toàn hảo, tình yêu của Người vô tận và Người chính là hạnh phúc.

Mục tiêu của các triết gia như Tomas đất Aquino là làm sao bác được nhíp cầu thuyết phục tối đa có thể có giữa Lí trí và Đức tin. Nghệ thuật của việc chứng minh Thiên Chúa là giải thích, bằng cách nào và do đâu con người biết được Thiên Chúa là ai hay là gì. Không một triết gia tầm cỡ nào trong thời Trung cổ nghi ngờ sự hiện hữu của Thiên Chúa. Người ta chỉ còn việc phải chỉ ra Thiên Chúa đã *tự tỏ* Người ra cho lí trí con người biết như thế nào mà thôi.

Nhưng đó chính là điểm mà Immanuel Kant đã tập trung phê bình trong *Kritik der reinen Vernunft* (Phê bình lí trí thuần túy, 1781) của ông. Mọi quan niệm của tôi có về thế giới, theo Kant, đều là những quan niệm trong đầu tôi (xem bài *Luật đạo đức trong tôi*). Nhờ giác quan, tôi có được kinh nghiệm, kinh nghiệm được lí trí của tôi cấu tạo thành những quan niệm, và lí trí của tôi giúp tôi sắp xếp và đánh giá chúng. Còn những gì nằm ngoài thế giới kinh nghiệm giác quan, thì tôi hoàn toàn chẳng biết gì cả. Và theo Kant, đây là điểm khó gỡ của mọi chứng minh về Thiên Chúa. Khi tôi quan niệm về một thực tại tuyệt đối toàn hảo, thì thực tại đó cũng chỉ là một sản phẩm của đầu óc tôi. Anselmo trước đây cũng lập luận như thế. Nhưng khi tôi dựa trên quan niệm trong đầu mà kết luận rằng, vì Thiên Chúa toàn hảo nên Người thật sự hiện hữu, thì đây mãi vẫn là một í nghĩ trong đầu tôi mà thôi! Điểm này rõ ràng Anselmo đã không nhìn ra. Với Anselmo, Thiên Chúa nhảy từ trong đầu ra thực tại. Nhưng trong thực tế, ông đã chỉ trình bày cách thức suy nghĩ trong đầu ông về sự hiện hữu tất yếu của Thiên Chúa mà thôi. Tất cả chỉ có thế. Nhưng những định nghĩa trong đầu này hoàn toàn chẳng ăn nhập gì với thế giới kinh nghiệm cả.

Lối chứng minh bản thể học đã khiến Kant đưa ra phê bình của mình. Ông biết lối chứng minh này qua lập luận của Descartes, một lập luận rất giống với Anselmo. Và ảnh hưởng của Kant lớn kinh khủng. Vì thế, lối minh chứng bản thể đã kể như bị loại trong một thời gian rất dài, dù sau đó vẫn có những nỗ lực minh chứng khác tiếp tục được đưa ra.



Điều lạ, là ngay nay vẫn còn có cuộc bàn luận khoa học về việc minh chứng Thiên Chúa. Kẻ đổ dầu cho cuộc bàn luận không ai khác hơn các nhà nghiên cứu não, vốn là những người rất thực tế. Không những việc nghiên cứu não tạo thêm lí lẽ cho việc chứng minh Thiên Chúa, mà một vài vị trong số đó còn tin rằng, họ đã lần ra được dấu vết của Người. Vị đầu tiên ở đây là nhà thần kinh học 62 tuổi người Canada, Michael Persinger thuộc đại học Laurentian ở Subury. Ngay từ thập niên 80' ông đã có những cuộc thí nghiệm kì lạ. Ông cho những nghiệm nhân ngồi trên ghế trong một căn hầm cách âm của đại học, cho họ mang kiếng màu tối đen và đội một chiếc mũ an toàn xe gắn máy có nam châm đã được cải biến đi đôi chút. Từ trường nơi mũ an toàn khá mạnh, không những nó có thể đo được những chuyển động của não, mà còn thao túng được chúng. Nhiều nghiệm nhân cảm thấy bỗng dưng như có một ai khác nữa hiện diện trong phòng, như có sự hiện diện của một „thực tại cao hơn“ hay một „hiện diện“ nào đó. Persinger kể, „một số người bảo rằng, họ cảm được như có thiên thần bản mệnh hay Thiên Chúa hay một cái gì đó tương tự bên họ“. Đối với Persinger, như vậy là đã rõ: Các cảm giác tôn giáo được hình thành rõ ràng do ảnh hưởng của các vùng từ trường. Persinger cho biết thêm, sự kiện trên càng rõ thấy, khi có những biến động đột ngột của vùng từ trường trái đất, chẳng hạn như khi có động đất. Đây là mức liên hệ thường có giữa các kinh nghiệm thần bí và các thiên tai? Đặc biệt những người có độ nhạy cảm cao ở vùng hai bên thái dương rất dễ bị ảnh hưởng bởi các từ trường. Theo Persinger, Thiên Chúa và từ trường trái đất như vậy tương tác gần gũi lên nhau. Tiếc rằng, cho tới nay, thí nghiệm Persinger vẫn là một sự kiện đơn độc, vì chưa có ai lập lại được thí nghiệm của ông.

Một đồng nghiệp trẻ của ông, Andrew Newberg thuộc đại học Pennsylvania, thành công hơn. Cuối thập niên 1990' vị bác sĩ khoa nội kiêm ứng dụng hạch tâm (Nuklearmedizin) và tim mạch hạch tâm (nukleare Kardiologie) đã tiến hành một loạt thí nghiệm, để tìm hiểu bí ẩn của niềm tin. Để thí nghiệm, ông chọn những người thật đạo đức, đó là các nữ tu Phan-sinh và các tu sĩ Phật giáo Thiên tông. Newberg cho các nghiệm nhân di chuyển qua ống máy chụp quang phổ (Kernspintomografie) và ông quan sát lượng máu trên não của họ. Các nghiệm nhân bắt đầu tịnh tâm chiêm nghiệm và đắm mình vào niềm tin của họ. Một khi đạt tới một tình trạng chiêm nghiệm hay xuất thần nào đó, họ bầm nút, và Newberg quan sát mức độ biến đổi của tấm hình trên màn ảnh. Ông nhận ra vùng chóp đầu và vùng trán là hai nơi có biến động nhiều nhất. Khi hoạt động của vùng đỉnh đầu giảm, thì hoạt động của vùng trán tăng. Newberg kết luận, chính vùng trán - ở Persinger là vùng thái dương - là nơi Thiên Chúa đụng chạm với con người.

Persinger còn tỏ ra thận trọng. Newberg trái lại thơ thới hân hoan. Ông cho hay, việc hiện diện của một trung tâm tôn giáo trong não không thể là chuyện ngẫu nhiên được. Còn ai nữa, nếu không chính là Thiên Chúa, đã tạo ra trung tâm đó và những khả năng của nó? Cuốn sách ghi lại những thí nghiệm của Newberg thuộc loại bán chạy (bestseller) ở Hoa-kì: *Why God Won't Go Away?* Bản dịch tiếng Đức mang tựa „Der Gedachte Gott“ (Thiên Chúa trong đầu). Thật ra, muốn đúng theo bản Anh ngữ, thì phải dịch là „Tại sao Thiên Chúa không rời xa chúng ta“. Vì đó chính là í của Newberg: Vì Thiên Chúa đã thả neo trong não ta, nên Người luôn ở lại với chúng ta. Chúng ta không thể xa Người được.

Trước đây – theo truyền thuyết – Diogenes đã giác ngộ khi ông đang ngồi trong thùng. Thì nay các tu sĩ đã gặp được giác ngộ, khi họ đang nằm trong ống máy quang phổ. Tuy nhiên, việc Persinger nhận ra vùng thái dương, và Newberg vùng trán, là trung tâm cảm nhận tôn giáo, chẳng phải là chuyện lạ lắm. Kết quả nghiên cứu não cho biết, vùng não thái dương đặc biệt nắm giữ nhiệm vụ điều hành việc nghe cũng như vùng Wernicke điều hành việc hiểu ngôn ngữ. Ngoài ra nó còn giữ một vai trò lớn trong việc ghi nhớ những gì rõ ràng minh bạch. Trái lại, vùng trán điều hành các cử động cũng như điều hành việc hoạch định các cử động và hành vi của chúng ta. Cả hai vùng này đều có chung trách nhiệm, nhất là đối với những sinh hoạt của tầng í thức „cao cấp“, nhưng lát cắt của chúng thì lại rất khác nhau.

Cũng như đối với Persinger trước đây, các nhà phê bình trách Newberg đã quá quả quyết trong việc tuyên bố kết quả thí nghiệm. Ông đã đưa ra những kết luận quá mạnh dựa trên một nền thí nghiệm quá mỏng. Phải chăng các cảm giác tôn giáo của chúng ta chỉ được tác động bởi

một vùng não mà thôi? Và nếu Newberg có thật sự đã tìm ra „hộp thư“ đi nữa, thì người gửi thư chưa chắc là „Thiên Chúa“, và chưa hẳn chính Thiên Chúa đã dùng cách đó để tỏ ý Người cho tôi biết và giúp tôi ngộ ra. Mà phải chăng đó cũng chỉ là những cánh „thư rác“ (Spams) vô thức hàng ngày tràn ngập trong tôi? Hay phải chăng đó là hậu quả của một trục trặc của tiến trình tiến hoá?

Việc chứng minh Thiên Chúa dựa trên thần kinh học cũng chưa tiến được xa. Quá lắm nó có thể cho ta biết rằng, sự hình thành các sự thật tôn giáo được cảm nghiệm là do hoá học thần kinh tạo ra. Nhưng có thật Thiên Chúa nói với con người không, điều này vẫn chỉ là một phỏng đoán. Vì cả cho dù có minh chứng được sự hiện diện của những trung tâm cảm nghiệm tôn giáo trong não, thì minh chứng này cũng không từ trong đầu nhảy thẳng vào thế giới siêu nhiên được. Như vậy, lời cảnh cáo của Kant cũng đúng cho trường hợp này. Theo ông, không được phép dùng lối chứng minh Thiên Chúa bằng kinh nghiệm riêng tư (trong đầu) để áp đặt cho thế giới khách quan.

Phê bình của Kant là để chống lại lối chứng minh bản thể về Thiên Chúa, nhưng nó cũng đúng cho lối chứng minh dựa trên thần kinh học. Nhưng nó có đúng cho lối chứng minh dựa trên nguyên nhân không? Như đã nói, lối chứng minh dựa trên nguyên nhân hoàn toàn không xuất phát từ những quan niệm. Nó đi tìm trả lời cho câu hỏi, tại sao lại có thế giới. Phải chăng chúng ta phải chấp nhận rằng, Thiên Chúa là nguyên nhân tạo nên sự chuyển động của mọi sự? Vâng, ta có thể chấp nhận, nhưng không buộc phải chấp nhận. Không có gì hình thành từ hư không cả, luận chứng này đưa tới việc phải có một nguyên nhân đầu tiên – nhưng nguyên nhân này phải chăng là Thiên Chúa?

Có những người dễ dàng nghĩ tới và tin vào một Thiên Chúa đòi hỏi hơn là một vật chất đòi hỏi. Có những người hoàn toàn ngược lại. Người ta biết có sự hiện hữu của vật chất. Nhưng sự hiện hữu của Thiên Chúa thì người ta không biết, chắc chắn không biết được bằng giác quan như họ biết vật chất. Ít tưởng cho rằng có thể có vật chất trường cửu đã khiến Bertrand Russell (xem bài *Chú ruồi trong lọ*) nghi ngờ sự có mặt của một nguyên nhân đầu tiên. Là vì theo ông, nếu mọi sự đều có nguyên nhân của nó, thì sẽ chẳng có khởi đầu. Không có khởi đầu của vật chất, mà cũng chẳng có Thiên Chúa „đầu tiên“. Russell bốn cột vẽ lên bức tranh có nhiều thiên chúa xếp hàng bên nhau, thiên chúa này tạo dựng nên thiên chúa kia.

Như vậy, luận chứng Thiên Chúa là nguyên nhân đầu tiên của Tomas không thật sự thuyết phục. Nếu như ông dứt khoát hơn khi đưa ra lập luận chống lại Anselmo thì có lẽ hay hơn: Theo ông, mọi quan niệm về Thiên Chúa trước sau gì cũng quá nhỏ. Điều gì kinh nghiệm của ta không nắm vững được hết, thì không nên xác quyết cách chắc chắn. Nhiều nhà thần học cũng dựa trên lí luận này để chối từ mọi lối chứng minh Thiên Chúa. Chẳng hạn Rudolf Bultmann, nhà thần học tin lành, nói: „Ai muốn dùng các chứng minh Thiên Chúa để nói lên điều gì đó về thực tại của Người, kẻ đó tranh cãi về một bóng ma“. Óc não của loài có xương sống chúng ta không được tạo dựng nên để có thể trực tiếp tiếp cận được với điều siêu nhiên – nếu tiếp cận được, thì đó chẳng phải là siêu nhiên nữa. Vì thế, Thiên Chúa là đáng hiển nhiên ta không thể nhận ra được, nhưng ta chỉ có thể kinh nghiệm - hoặc không kinh nghiệm - được Người mà thôi.

Dù vậy, vẫn còn cơ hội cho những ai muốn tiếp tục chứng minh Thiên Chúa. Nếu vì những lí do trên ta không thể chứng minh được cách trực tiếp, thì ít nhất ta còn cách minh chứng Người *cách gián tiếp*? Hiện nay ở Hoa-kì khoa „Thần học Tự nhiên“ đang mở ra một cuộc bàn luận rất hừng khởi về con đường này.

- *Chiếc đồng hồ của ông Tổng phó tế.* Thiên nhiên có một ý nghĩa?

Bishop Wearmouth

## ***Chiếc đồng hồ của ông Tổng phó tế*** **Thiên nhiên có một í nghĩa?**

Thật nguy cho Charles Robert Darwin. Đường đường là một sinh viên i khoa đại học Edingburg mà đầu óc cậu quá chậm, cậu chẳng quan tâm gì chuyện học. Những buổi thực tập mổ xác người làm cậu nôn mửa. Nhưng ngược lại, cậu say mê những cánh sao biển, những con ốc con sò bị sóng trôi dạt lên bờ, những chú chim nhảy bay trên đồng nội. Sau hai năm thấp thòm với cậu quý tử, người cha hết kiên nhẫn. Ông bắt cậu bỏ ngành i, chuyển về trường Christ College ở Cambridge, một trong những đại học tin lành sáng giá nhất trong nước Anh. Không làm được bác sĩ, thì may ra nó có thể là một mục sư được việc!

Năm 1830, Darwin khăn gói về Cambridge. Tại đây cậu được ở trong hai căn phòng nội trú thật đặc biệt. Một nhân vật rất nổi tiếng trước đây đã ở trong hai phòng này, đó là triết gia kiêm thần học gia William Paley. 25 năm sau khi qua đời, Paley được đại học Cambridge coi gần như là một vị thánh của họ. Các sách thần học của ông để lại là những kiệt tác mang giá trị xem ra muôn thuở. Các sách này đều có trong chương trình học của Darwin. Darwin còn chán thần học hơn cả i khoa, nhưng lại say mê đặc biệt các tác phẩm của Paley. Giờ rảnh, cậu rảo khắp núi đồi đồng nội sưu tập cây cỏ và các loại bọ rầy. Về phòng, cậu lại mang *Thần Học Thiên Nhiên* (Natürliche Theologie) của Paley ra đọc – cuốn sách nói về chương trình tạo dựng vũ trụ, về hệ thống lớn của thiên nhiên vốn được sáng tạo do một Đấng thiên tài tạo dựng muôn loài, và ta có thể nhận ra đầu óc thiên tài của vị này trong từng con bọ, từng con chim, từng cây cỏ. Nhưng nhân vật mà Darwin thần phục đó là ai? Tác giả của những cuốn sách minh chứng sự hiện hữu của Thiên Chúa tuyệt diệu kia là ai? Cho tới giữa thế kỉ 19 sách ông được coi là lời giải thích đầy đủ nhất của mọi giải thích.

William Paley sinh tháng 7 năm 1743 tại Peterborough, cha ông là một tư chức nhỏ làm việc cho Giáo hội (anh giáo). Lương của một người giúp việc nhà thờ chính toà đủ nuôi sống vợ, ba con gái và cậu con trai nhỏ. Nhưng nhờ biết tiếng Hi-lạp và La-tinh, bố của William được điều khiển thêm một trường tiểu học nhỏ ở Giggleswick, một làng quê phía tây Yorkshire. Lúc nhỏ, William thông minh trôi vượt bạn học, đầu óc nhạy bén, nhưng thân thể mảnh khảnh và không có khiếu thể thao. Lên 15, cậu được bố gởi vào Christ College ở Cambridge. Đại học này là lò đào tạo giáo sĩ và chính trị gia ở Anh. Bố hi vọng cậu con sẽ bước vào và tiền thân được trong một nghề, mà đời bố chỉ là mơ ước.

Paley là sinh viên nhỏ tuổi nhất ở Cambridge, nhưng khả năng của cậu quả thật không nhỏ. Trong thời gian học, cậu gây nhiều ngạc nhiên cho trường lớp. Tóc dài uốn công phu, áo mặc có nhiều dải ren, đôi vớ lụa đắt tiền... những thứ đó cho thấy cậu là người muốn nổi bằng mọi cách. Trong các cuộc tranh luận công khai ở trường, cậu là một khuôn mặt nổi bật, với những điệu bộ hứng khởi và thái độ đam mê quá đáng. Một số sinh viên coi cậu là tay gàn, nhưng đa số ngưỡng phục trí thông minh và tài ăn nói của cậu. Paley ra trường với điểm cao nhất trong niên khoá.

Vì trắc trở việc làm, Paley đành nhận dạy tiếng La-tinh cho một viện ở Greewich, cho tới khi nhận được lời mời làm giảng sư cho đại học cũ. Năm 1766 anh trở lại Christ College. Năm sau, anh được phong làm mục sư coi xứ của giáo hội Anh giáo. Cao vọng của Paley không dừng lại ở đó, anh muốn công danh bằng mọi giá. Anh mơ ước trở thành một trạng sư của pháp viện hoàng gia. Ngồi trong phòng trọ, anh một mình thao thao bất tuyệt với những bài biện hộ nẩy lửa. Có lần, anh tưởng mình đang đấu tay đôi với ông thủ tướng William Pitt và với những người có tài ăn nói nhất trong hạ viện. Nhưng với một người có xuất xứ tầm thường như anh, người ta chỉ cho anh coi sóc hai họ đạo nhỏ. Tháng 9 năm 1777 anh có thêm được họ đạo Appelby nữa, đây là địa điểm chính cuộc đời tương lai của Paley. Paley mơ ước tiền thân cao hơn, nhưng tiền coi ba xứ kia cũng đã đủ sống. Anh cưới con gái của một ông bán rượu giàu có. Họ có với nhau

bốn con gái và bốn trai. Vợ ít thấy chồng ở nhà. Năm 1780, giám mục giáo phận Carlisle, thủ phủ của một vùng sát biên giới Scotland, điều Paley về nhà thờ chính toà của mình, và hai năm sau, phong anh làm Tổng phó tế (Erzdiakon).

Chỉ vào tuổi 40, thế giới mới thấy được khả năng thật sự của Paley. Thay vì những bài biện hộ tay đôi trong hạ viện, giờ đây ông chứng tỏ tài biện hộ của mình qua các tác phẩm. Văn ông sắc bén, rất thuyết phục và dễ hiểu. Ông đi theo quan điểm (duy lợi) của Jeremy Bentham - vốn là một người Anh đương thời nổi tiếng-, và đưa chủ nghĩa của Bentham làm hoà lại với chủ trương của Giáo hội. Cũng như Bentham, Paley cho rằng, chủ đích của mọi triết học nằm nơi nguyên tắc căn bản này: tạo thêm hạnh phúc. Vì vậy, một người tốt hiểu theo nghĩa kitô giáo, không phải vì người đó mang trong mình kho tàng đức tin, nhưng họ tốt là do việc làm, do trách nhiệm và sự dân thân xã hội của họ. Thiên Chúa đã nghĩ ra trong thiên nhiên những guồng máy, những liên hệ và những móc nối liên kết với nhau như thế nào, thì mỗi con người cũng phải thích ứng vào môi trường xã hội của mình như thế, để có thể thực hiện được sứ mạng của mình.

Paley thành công: Giám mục ở London trao cho ông một chỗ lương cao ở nhà thờ chính toà St. Paul; giám mục ở Lincoln chỉ định ông làm tổng quản địa phận; giám mục ở Durham cấp cho ông một giáo xứ thoải mái và lương hậu ở Bishop Wearmouth. Tuy nhiên, vì thái độ phê phán giáo hội và vì quan điểm tự do chính trị của mình, ông không được đội mũ giám mục. Paley nhận tước tiến sĩ danh dự của Cambridge và dời về Bishop Wearmouth, một thành phố nhỏ hẻo lánh bên bờ Biển Bắc.

Đây là nơi Paley có giờ để viết tác phẩm để đời của mình. Đối với ông: tạo thêm niềm vui và tránh đau khổ là nguyên tắc quan trọng nhất và vẫn luôn có giá trị. Cuộc sống càng hướng về nguyên tắc cá nhân và xã hội này bao nhiêu, nó càng tốt đẹp bấy nhiêu. Nhưng làm sao để đưa tư tưởng này đi vào thế giới? Đây là mối liên kết tự nhiên giữa í định của Tạo hoá và phương châm sống của mỗi người? Từ phòng làm việc ở Bishop Wearmouth, cuốn sách nổi tiếng nhất của ông *Thần Học Thiên Nhiên* ra đời.

Công việc viết sách tiến hành chậm chạp. Con bệnh thận nặng đã khiến ông thỉnh thoảng phải gác bút nhiều tuần lễ. Nội dung dự tính xem ra khó thực hiện: phải đưa ra được một lí thuyết về vũ trụ dựa trên sự nghiên cứu chính xác các hiện tượng thiên nhiên. Paley bắt đầu sưu tập mọi thứ trong thiên nhiên. Ông góp nhặt lông cánh gà rơi trong sân, xương cá ở bờ biển, hái nhụy hoa cỏ trên đường đi, và bắt đầu nghiên cứu tài liệu về cơ thể học.

Từ khoá của tác phẩm mới của ông là „sự thích ứng“. Thiên Chúa đã xếp đặt cho hàng triệu sinh vật trong thiên nhiên như thế nào? Và các loài sinh vật đã thích ứng với í định của Người cũng như đã đan kết với nhau thành một thể thống nhất lạ lùng về mặt cơ thể và trí tuệ như thế nào? Năm 1802 sách viết xong. Một cuốn sách bán chạy như tôm tươi. Mãi năm mươi năm sau, *Thần Học Thiên Nhiên* của Paley vẫn được coi là sự minh chứng Thiên Chúa dựa trên thuyết chung quả (Teologie: mọi sự đã được thiết định trước) sáng giá nhất trong nền thần học tại Anh quốc. Như chính Paley đã ghi tiêu đề phụ cho cuốn sách: „Chứng minh về sự hiện hữu của Thiên Chúa, phản chiếu qua những thể hiện của thiên nhiên“.

Paley kính cẩn cúi đầu trước sự phức tạp của thế giới sinh vật. Ông biết, sự phức tạp này đòi hỏi phải có một lối giải thích đặc biệt nào đó. Lối giải thích của ông không mới và cũng không lạ. Hơn một trăm năm trước, vào năm 1691, nhà nghiên cứu thiên nhiên John Ray cũng đã có một nỗ lực như Paley, và nhiều nhà thần học lẫn triết học sau đó đã tiếp tục đi theo. Nhưng Paley đã trình bày luận chứng của mình rõ ràng và thuyết phục hơn những người đi trước. Điểm nổi tiếng nhất của cuốn sách - hình ảnh về người thợ đồng hồ - được trình bày nơi đoạn mở đầu. Có gì chính xác hơn sự vận động của các bánh xe và các cây kim đồng hồ? Cũng như có gì phức tạp hơn kết cấu của một chiếc đồng hồ? Nếu nhặt được nó trên bãi cỏ và nhìn vào sự chính xác tế vi của nó, dù không biết nó được cấu tạo như thế nào, ta cũng buộc phải đi tới kết luận, „*phải có một ai đó đã chế ra nó: ở một thời nào đó và một nơi nào đó đã có một hay nhiều người thợ đồng hồ giỏi; không những họ hiểu cách thức chế tạo máy, mà còn nhìn ra trước mục tiêu và sự ứng dụng của nó. Mọi dấu hiệu về việc hoạch định và mọi khám phá về một dự thảo nào đó nơi đồng hồ, ta cũng nhận ra được nơi những công trình trong thiên nhiên; chỉ với một khác biệt, là*

*trong thiên nhiên chúng lớn và nhiều hơn, lớn và nhiều tới mức vượt ngoài mọi suy đoán của chúng ta“.*

Hình ảnh người thợ đồng hồ của thiên nhiên từ đó gắn liền với tên Paley. Sách ông tái bản trên hai mươi lần và có rất đông độc giả. Hình ảnh người thợ đồng hồ không do ông nghĩ ra, nhưng được lấy lại từ sách của nhà thần học người Hoà-lan Bernard Nieuwentijdt. Mà Nieuwentijdt cũng không phải là người sáng tạo ra hình ảnh đó. Tác giả của nó là William Derham với tác phẩm *Người Thợ Đồng Hồ Khéo Léo* (Der kunstfertige Uhrmacher), viết năm 1696. Nhưng Derham lại cũng chỉ là kẻ đưa một hình ảnh đã có trong sách của Cicero *Bản Chất Các Thần Thánh* (Das Wesen der Götter) để diễn thành hình ảnh đương thời.

Nhưng dù không phải là tác giả chính, Paley đã dùng hình ảnh thợ đồng hồ nghiêm túc hơn các vị đi trước. Ông đi từ gốc tới ngọn, chỉ ra vai trò tương ứng của mỗi thành phần, của mỗi cơ phận nhỏ nhất đối với sự vận hành chung của cả đồng hồ. Ông thần phục nhất là đôi mắt người. Ông so sánh chúng với ống kính viễn vọng và kết luận, đôi mắt cũng như ống kính đều đã có một thiết kế viên nào đó nghĩ ra, mắt được tạo ra để nhìn, ống kính làm ra để hỗ trợ cho đôi mắt. Paley làm rõ lập luận của mình bằng vô số thí dụ. *„Nếu làm thay đổi bất cứ một cơ phận nào của cơ thể, chẳng hạn như lộn trái một móng tay từ trong ra ngoài, ta sẽ thấy nó thiếu thực tế và vô nghĩa biết chừng nào! Điều này cũng đúng cho trường hợp lông chim đại bàng hay cho cả toàn bộ hệ mặt trời. Đó là những công trình của một minh triết vĩ đại khôn lường“.*

Paley hoàn thành cuốn sách trong cơn đau kinh khủng của thể xác. Vì thế ông luôn tự hỏi, tại sao tạo vật tốt đẹp và toàn hảo của Thiên Chúa lại phải chịu đau khổ? Nếu Thiên Chúa tạo ra thật, tại sao Người lại không can thiệp nó đau và chảy máu? Câu trả lời của ông không rõ ràng. Đôi lúc ông biện minh rằng, rồi thì điều lành sẽ chiếu toả trên điều dữ. Có lúc ông hi vọng, tới một ngày nào đó cái xấu và đau khổ sẽ biến khỏi thế gian. Nhưng cơn đau thật của ông không biến mất, mà mỗi ngày mỗi tăng. Chiếc mũ giám mục, mà ông mơ tưởng bấy lâu nay, cuối cùng được giám mục ở Gloucester đề nghị cấp cho ông. Nhưng quá trễ, ông không còn sức để nhận. Những tháng cuối cùng ông nằm dí trên giường bệnh. Ông mất vì bệnh vào tháng 5 năm 1805 tại nhà riêng ở Bishop Wearmouth, mắt chẳng còn thấy gì, nhưng đầu óc vẫn còn minh mẫn.

Công trình của Paley đã thành sự. Ông tin rằng, với nguyên tắc *thích ứng*, ông đã mở được bí ẩn của tạo dựng. Ông cho rằng, Thiên Chúa dựng nên toàn bộ thiên nhiên sinh vật là có mục đích. Nhưng Paley đã không biết rằng, thần học thiên nhiên của ông chưa chấm dứt. Là vì ba mươi năm sau, chính nó lại là đề tài cho một lý thuyết „thích ứng“ mới, với một khuôn hoàn toàn mới.

Hai năm sau khi đọc *Thần Học Thiên Nhiên* của Paley, anh mục sư vừa ra trường Charles Darwin bước lên con thuyền nghiên cứu „Beagle“ để du hành sang Nam Mỹ. Những quan sát các loài động vật và những động vật đã hoá thạch trên những chuyến hải hành đã làm chao đảo cái nhìn vốn có về thế giới của anh. Quả thật, cây cối và thú vật thích ứng vào môi trường sống của chúng, như Paley đã viết. Nhưng chúng rõ ràng không chỉ thích ứng một lần mà thôi, nhưng mãi mãi vẫn tiếp tục thích ứng. Hình ảnh về chiếc đồng hồ thiên nhiên được người thợ lên giây điều chỉnh chỉ một lần thôi là chạy mãi, không còn đứng dưới con mắt của Darwin nữa. Tín lí của Giáo hội về sự hiện hữu của một Thiên Chúa cá vị hết còn khả tín đối với ông.

Darwin suy gẫm và do dự suốt hơn hai mươi năm dài. Và năm 1859 xuất hiện „*Về sự hình thành chủng loại qua lựa chọn tự nhiên*“, một tác phẩm lớn đối nghịch lại với sách của Paley. Darwin thờ dài nhận định: „*Chúng ta phải sớm kết luận rằng, cái lâu đài tuyệt đẹp của con sò hai mảnh không thể do một thực thể khôn ngoan tạo thành, như cái lâu đài một cửa của con người*“. Đối với Paley, thiên nhiên là một bức tranh hoà điệu lớn. Darwin trái lại coi đó là nơi „*đấu tranh để sống còn*“. Nếu thiên nhiên là thợ đồng hồ, thì với Darwin, ông thợ này mù: Thiên nhiên không có mắt và không nhìn ra tương lai. Thiên nhiên không hoạch định trước. Nó không có khả năng tưởng tượng, không đoán trước được, không thấy gì hết. Tên của ông tổng phó tế lừng danh chỉ được Darwin nhắc tới một lần duy nhất trong sách mình, nhân vì một quan sát đúng đắn của Paley: „*Sự chọn lựa tự nhiên nơi một loài không bao giờ có thể tạo ra một tác phẩm nào đó mang lại nhiều hại hơn lợi cho chính loài đó. Không một cơ phận nào, như Paley*

cho biết, có thể được tạo thành, để mang lại đau đớn và thiệt hại cho chủ của nó. Nếu đem cân đo giữa lợi và hại của bất cứ một chi thể nào mang lại, thì nhìn chung bao giờ cái lợi cũng hơn“.

Ảnh hưởng của Paley trên Darwin đã không ngăn cản được sự ra đời của thuyết tiến hoá về sự thích ứng tự động với thiên nhiên nơi các chủng loại. Thay vì Thiên Chúa là đấng tạo ra nguyên nhân và hậu quả, Darwin thay thế Người bởi thiên nhiên. „Thiên nhiên hành động“ (*Nature does*) là một trong những câu nói thường gặp nhất nơi ông. Nhưng một người đương thời, Jean Pierre Marie Flourens (xem bài *Vũ trụ của Tinh thần*), cũng đã phê bình sự bất cập của khái niệm tân tạo này: Thiên nhiên không phải là một chủ thể! Làm sao thiên nhiên hướng tới mục tiêu nào, khi chính nó không có mục đích? Thiên nhiên không biết nghĩ, thì làm sao nó có thể nghĩ tới mục tiêu hướng tới của nó? Chỉ trong vòng trên dưới ba mươi năm, thuyết thích ứng tự động của Darwin đã tạo được thế đứng vững vàng; dù vậy, nó cũng đã không tránh được một số khiếm khuyết nền tảng cho tới ngày nay. Những nhà phê bình ông ngày nay tập trung trong một chiến tuyến được gọi chung là trường phái *Intelligent Design* (Đồ án thông minh).

Người mở đầu cho phái này là nhà vật lý Ái-nhĩ-lan nổi tiếng thế giới Lord Kelvin. Những phê bình triệt để thuyết Darwin của ông giáo sư vật lý đại học Glasgow này rất nặng kị. Trước hết, ông cho rằng thời gian cần có cho sự thích ứng của muôn loài do Darwin đưa ra quá ngắn. Theo ông, trái đất mới chỉ có khoảng 98 triệu năm, về sau tính lại, ông thấy chỉ còn có 24 triệu năm. Kelvin lí luận, nếu quả đất già hơn, thì trong lòng nó không nóng như hiện nay. Nhưng Kelvin đã quên rằng, chất phóng xạ giữ cho sức nóng trong lòng trái đất kéo dài. Năm 1871, cùng năm Darwin cho xuất bản cuốn sách nói về nguồn gốc con người từ thú vật mà ra, Kelvin lí luận về sự hiện hữu của một *Intelligent and benevolent design*, một „Đồ án thông minh và tuyệt chính xác“.

Hiện nay, *Intelligent Design* vẫn là nơi tập trung của nhiều người cho rằng, Thiên Chúa chứ không phải thiên nhiên là nguyên ủy của những mối liên hệ sự sống phức tạp. Phát ngôn viên ảnh hưởng mạnh nhất của nhóm này là „Discovery Institute“, một cơ quan tư duy của giới công giáo bảo thủ đặt tại Seattle bang Washington. *Intelligent Design* là tập hợp của nhiều thuyết, nhưng chúng có chung hai quan điểm nền tảng: Tất cả đều cho rằng, vật lý và sinh vật học không đủ để giải thích thế giới. Và các đại biểu của họ tin rằng, chỉ có *một* lời giải thật sự thuyết phục cho vấn đề: chấp nhận có một Thiên Chúa thông minh đã an bài sẵn mọi sự. Đối với họ, sự hoà điệu chính xác lạ lùng của thế giới vật lý là sự minh chứng gián tiếp có Thiên Chúa. Chỉ cần một lạc điệu vô cùng nhỏ cũng đủ làm cho sự sống trái đất, trong đó có cả sự sống con người, ra bất khả.

Nhận định này rõ ràng đúng. Nhưng lấy đó mà kết luận là do tác động của Thiên Chúa, thì điều này còn tuỳ sự đánh giá của mỗi người. Phải chăng con người có mặt vì ngẫu nhiên? Điều này thật khó mà tin được. Nhưng đó phải chăng là một bằng chứng của sự tất yếu? Ngay cả những xác xuất vô cùng nhỏ, một trong muôn triệu đi nữa, thì chúng vẫn luôn là thứ có thể xảy ra. Một vài nhà khoa học tự nhiên nói, chúng ta cũng đừng đánh giá quá cao sự hữu đích (mang trong mình một mục đích) của thiên nhiên. Đặc biệt các nhà sinh học gặp khó khăn với quan điểm cho rằng, mọi sự trong thiên nhiên đã được sắp xếp rõ ràng đầu đó và chúng đều mang trong mình một mục tiêu hướng tới. Lịch sử trái đất trái lại cho ta thấy, nó đã trải qua năm thảm họa địa chất trong quá trình chuyển tuổi của nó với những cuộc tận diệt kinh hoàng hàng loạt các chủng loại cây cỏ và động vật. Và không phải mọi chi tiết, mà tiến hoá cho phép, đều tốt lành. Mọi loài động vật có vú đều có bảy đốt xương sống ở cổ, nhưng loài cá heo có lẽ sẽ thoải mái hơn, nếu nó có bớt đi một hay hai đốt. Khi nhìn con hươu cao cổ uống nước, ta thầm mong cho nó có thêm được vài đốt nữa. Giống heo đực ở Sulawesi có hai răng nanh cong đẹp, nhưng chẳng mang lại lợi lộc gì cho chúng cả. Những răng nanh này chẳng có mục đích gì. Chỉ biết là chúng chĩa gây trở ngại hoặc làm cho heo khó chịu.

Nhìn từ gần, xem ra tất cả chẳng phải là kết quả của một „đồ án thông minh“ nào. Chẳng phải trí tuệ của Thiên Chúa hay của thiên nhiên đã làm cho loài tôm sống dưới biển sâu có màu đỏ hoe. Nhìn chúng thật đẹp, nhưng đẹp cho ai? Lòng biển sâu không có ánh sáng, tối đen như mực. Ngay cả loại tôm này cũng chẳng nhận diện được màu sắc của mình. Màu đỏ không mang

lại cho chúng điểm lợi nào cả. Thuyết tiến hoá của Darwin cũng không cắt nghĩa được lí do màu đỏ đó. Tại sao hết mùa đẹp mái rồi, mà các cậu sáo vẫn tiếp tục bắt chước các âm thanh của điện thoại cầm tay hay tiếng sáo tuyệt vời, giọng hót của chúng đâu còn có mục đích ‘sinh tồn’ nữa đâu? Tại sao con người lại yêu người cùng phái với mình? Những câu hỏi đó làm cho thuyết tiến hoá ra ngớ ngẩn, một thuyết muốn giải thích mọi hiện tượng và mọi hành vi đều là một nỗ lực nhằm thích ứng với môi trường sống. Nhưng đó cũng không phải là kết quả của một ‘đồ án thông minh’. Là vì mỗi khi chúng ta chống lại sự hữu ích trong thuyết Darwin, thì đó đồng thời cũng là một chống đối lại thuyết đồ án thông minh.

Vì thế, giới sinh vật học ngày nay muốn thận trọng tương đối hoá quan điểm hữu ích. Thái độ của họ càng làm cho ngôi sao ‘đồ án thông minh’ thêm bớt sáng. Họ cho rằng, *sự sống là cái gì đó nhiều hơn tổng số mọi cơ phận riêng biệt gộp lại*. Thay vì nhìn sự việc đơn giản là chuỗi nguyên nhân và hậu quả, họ dùng một từ mới: *„Tự tổ chức“*.

Các cơ phận không chỉ lớn lên từ một tập hợp các nguyên tử và phân tử, nhưng chúng lớn lên trong trao đổi qua lại với môi trường sống của chúng. Nếu để dưới hầm tối, một củ khoai sẽ mọc mầm trắng và không có lá. Nhưng khi trồng trên nương rẫy, nó mọc mầm xanh với nhiều lá. Điều đó cũng đúng cho mọi loài sinh vật. Qua tương tác với những gì còn lại của thế giới, thiên nhiên luôn hiện hình một cách mới. Người ta đoán, sự sống có một cấu trúc quá phức tạp, thành ra phải cần một hình thể tổ chức hoàn toàn khác để mô tả nó. Sự sống là một tổng hợp nhiều hơn các thành tố của nó gộp lại. Các khái niệm và mô mẫu tư duy của khoa vật lí cổ điển cũng như lối giải thích bằng các nguồn gốc vũ trụ không đủ để diễn tả sự sống.

Albert Einstein trả lời năm 1929 trong một cuộc phỏng vấn: *„Chúng ta ở trong hoàn cảnh của một em bé bước vào một thư viện bao la với ngồn ngang sách vở thuộc nhiều ngôn ngữ khác nhau. Em biết là ai đó đã viết ra những sách đó. Nhưng em không biết viết như thế nào. Em không hiểu ngôn ngữ trong sách. Em mơ hồ biết có sự sắp xếp trật tự các sách kia, nhưng không biết theo trật tự nào. Theo tôi, đó cũng là quan điểm kể cả của những người thông minh nhất về Thiên Chúa. Chúng ta thấy một vũ trụ kết hợp với nhau cách tuyệt vời và nó tuân theo những quy luật nhất định, nhưng chúng ta chỉ hiểu mơ hồ những quy luật đó. Đầu óc hạn chế của chúng ta không thể hiểu được những lực kì lạ làm chuyển động vũ trụ“*.

Hãy bỏ qua chuyện Einstein cũng tin vào một Tạo hoá thông minh tạo ra những hằng số thiên nhiên, nghĩa là tin có một tác giả đã viết ra các sách kia. Điểm ông nói chung chung đúng, là sự hữu hạn của đầu óc con người. Dù ta nghiên cứu gì, ta cũng thiết kế chúng bằng phương tiện của chúng ta và theo khả năng tư duy của chúng ta. Nhưng não của loài có xương sống và thực tại khách quan không phải là những viên gạch hợp nhau. Là vì tất cả mọi cái mà ta gọi là ‘thực tại khách quan’ cũng đều do tự ta tạo nên. Và ‘thực tại đích thực’ vì thế mãi mãi vẫn là một đồ hình nhân tạo, và chỗ mà ta muốn dành cho Thiên Chúa thì tùy vào nhận định của mỗi người.

Các nhà sinh vật học sẽ còn phải làm việc lâu dài với câu hỏi: Ta nên giải thích thế giới bằng luận chứng nguyên nhân và hậu quả hay trên căn bản một sự ‘tự tổ chức’. Cuộc tranh luận ở đây chỉ mới bắt đầu. Điều lạ, là quan điểm ‘tự tổ chức’ của các nhà sinh vật học ngay từ đầu đã bị một kẻ lạ xuất phát từ giới xã hội học tấn công. Nhà xã hội học này có lẽ là vị nổi tiếng nhất trong hậu bán thế kỉ 20. Ta sẽ bàn tới ông trong bài sau, đặc biệt bàn tới lối giải thích của ông về một hiện tượng bí ẩn nhất bên ngoài tôn giáo – đó là Tình yêu.

- Điều vô cùng khó xảy ra nhưng lại thật bình thường. Tình yêu là gì?

Bielefeld

## ***Điều vô cùng khó xảy ra nhưng lại thật bình thường*** **Tình yêu là gì?**

1968 là một năm khác thường trong hầu hết đại học ở Đức. Phong trào chống phá của sinh viên đạt tới đỉnh điểm. Đại học Berlin và đại học Johann Wolfgang Goethe ở Frankfurt là hai trung tâm chống đối mạnh nhất. Đặc biệt nơi bộ môn „xã hội học“ ở Frankfurt xảy ra những cuộc tranh luận sát phạt giữa sinh viên và các giáo sư. Giáo sư Jürgen Habermas và Theodor W. Adorno là hai vị rất gần gũi với sinh viên về quan điểm chính trị, nhưng họ không tán thành những lí do chống phá của sinh viên. Họ cũng có một nhận định như sinh viên, là đất nước này đang trở thành „phản động“ và đang ở trong „thời kì cuối của tư bản“, nhưng họ không tin bạo lực đập phá có thể làm thay đổi cục diện quốc gia.

Náo loạn rồi cuộc nổ ra trong học khoá mùa đông 1968/69. Các giờ lớp của giáo sư Adorno bị phá rối. Ông giáo sư xã hội học kiêm triết gia lừng danh Adorno bị sinh viên cười nhạo, và „Viện nghiên cứu xã hội“ bị đám sinh viên cách mạng phong toả. Trước cảnh tượng đó, Adorno bỏ ngang mọi giảng khoá của mình. Đại học rơi vào khốn đốn. Làm sao trong một sáng một chiều tìm ra được giáo sư thay thế khi khoá học đã bắt đầu? Mà có ông bà điên nào lại dám nhảy vào nồi nước sôi Phân khoa xã hội học của Frankfurt lúc này? Nhưng thật ngạc nhiên, một tay vô danh 41 tuổi, chuyên môn về hành chánh học, từ Münster dám đầu đơn về, đó là Niklas Luhmann. Đề tài giảng khoá của ông: „Tình yêu như là đam mê“.

Một giảng khoá về tình yêu? Trong lúc cả bàn dân thiên hạ của các Ban nhân văn, xã hội ở đây đang hùng hực tranh cãi về hiện tại và tương lai „thời kì rầy chết của tư bản chủ nghĩa“? Cái ông ứng viên không biết sợ đó là ai? Trong lúc bên ngoài đang nổi lên la hét đập phá, thì mình ông với độ hai chục sinh viên hiếu kì và chán bãi khoá ngồi thảo luận về „Lí thuyết về sự thân mật“ trong một giảng đường mênh mông trên lầu hai đại học!

Luhmann sinh năm 1927 tại Lüneburg. Cha ông làm chủ một lò rượu bia, mẹ xuất thân từ một gia đình làm nghề khách sạn ở Thụy-sĩ. Lúc nhỏ, học ở trường trung học Johaneum. Sắp sửa thi tú tài thì phải nhập ngũ, phục vụ trong ngành không quân, và bị quân đội Hoa-kì bắt làm tù binh năm 1945. Năm 1946, cậu Luhmann thi lại tú tài, rồi ghi danh học luật ở Freiburg. Sau khi tốt nghiệp, năm 1953 Luhmann trở về làm việc trong toà án cao cấp tỉnh Lüneburg, sau đổi về Hannover. Chán công việc, ông xoay ra đọc sách, đọc hàng núi sách tìm hiểu mọi ngành và ghi lại những gì thích thú trong một hộp phiếu ghi chú cón con. Năm 1960, ông tình cờ biết được mình có thể xin học bổng du học một năm ở đại học Harvard, Boston.

Luhmann sang Harvard học môn hành chánh, và ở đó ông làm quen được Talcott Parsons, nhà xã hội học danh tiếng người Hoa-kì. Ông say mê „lí thuyết hệ thống chức năng“ (Funktionalismus) của Parsons. Về lại Đức, ông nhận một chỗ làm tầm thường trong Khoa hành chánh đại học Speyer, với chân thuyết trình viên. Chẳng ai biết được, đó là một thiên tài đang ngủ. Cho tới khi Luhmann cho xuất bản tác phẩm đầu tay *Funktionen und Folgen formaler Organisation* (Các chức năng và hệ quả của tổ chức bề ngoài), hai giáo sư xã hội học ở Münster mới để ý tới tài năng đặc biệt nơi anh chuyên viên hành chánh học này. Giáo sư Helmut Schelsky, một trong những nhà xã hội học hàng đầu lúc đó, nhận ra tiềm năng to lớn của anh. Bertrand Russell ở Cambridge nhận ra thiên tài Wittgenstein thế nào, thì Helmut Schelsky cũng khám phá ra thiên tài Luhmann như thế. Nhưng Luhmann gần như chẳng màng gì tới đường công danh đại học. Schelsky kiên nhẫn tìm cách kéo cho được Luhmann về Münster, để „cho anh công chức cao cấp không có bằng tiến sĩ đi vào lịch sử“. Năm 1966, ông công chức 39 tuổi trình luận án tiến sĩ với tác phẩm cũ đã viết ở Speyer. Trong làng đại học ở Đức, đây là một chuyện hi hữu. Trước đó, Wittgenstein cũng ở vào trường hợp tương tự, ông này cũng trình luận án tiến sĩ với một tác phẩm cũ đã viết. Ngạc nhiên hơn nữa, là cùng năm đó, Luhmann trình thêm luận án lên ngạch giáo sư (Habilitation). Schelsky cũng đã chuẩn bị sẵn cho Luhmann một ghế



giáo sư tại đại học vừa mở ở Bielefeld. Năm 1968, Luhmann được cấp tước giáo sư. Vì đại học Bielefeld lúc này chưa đầu vào đầu cả, nên Luhmann liền lĩnh nhận thể chân cho giáo sư Adorno, giải khuây giảng khoá 1968/69 ở Frankfurt. Sau đó ông về Bielefeld dạy cho tới lúc hưu năm 1993. Mười năm đầu, ông sống ở Bielefeld; sau khi bà vợ mất, ông dọn về Oerlinghausen, một thành phố nhỏ phụ cận trong vùng rừng Teutoburg. Khoá biểu sinh hoạt hàng ngày của ông rõ ràng. Từ sáng tinh sương tới chiều tối: viết sách; chỉ ban trưa đi dạo một vòng với con chó. Ông mất năm 1998, thọ 71 tuổi, vì chứng ung thư máu.

Schelsky hoàn toàn có lí: ông chuyên viên hành chánh Luhmann là một ông thiên tài trong ngành xã hội học. Trong sách này, tôi trình bày Luhmann như một triết gia về tình yêu. Điều này quả là chuyện xem ra nông nổi và đượm chút thủ đoạn. Song tôi dám chắc Luhmann hài lòng về thủ đoạn này. Là vì, như việc xuất hiện của ông trong giảng khoá 1968/69 ở Frankfurt chứng tỏ, Luhmann là một con người rất nhạy cảm và hài hước. Có thể lối trình bày của tôi làm ông hơi nhịu mày tình nghịch một tí, nhưng không sao. Rút ra chủ đề tình yêu từ các tác phẩm của ông, thì cũng giống như bảo Immanuel Kant thuần tuý là một triết gia tôn giáo hay bảo René Descartes là một bác sĩ. Nhưng việc làm của tôi hợp lí. Là vì một mặt, tình yêu là đề tài điển hình có thể dùng để trình bày toàn bộ công trình phức tạp của ông. Mặt khác trên thực tế, ông có một đóng góp quan trọng cho triết học về tình yêu. Tuy nhiên, cũng cần phải có một tóm tắt ngắn về toàn bộ chương trình của ông, trước khi có thể bàn sâu chuyện tình yêu.

Quan tâm của Luhmann là muốn tìm hiểu sự *hoạt động* của xã hội: Guồng máy xã hội hoạt động như thế nào? Mô hình hệ thống của Parsons là cánh cửa đầu tiên giúp Luhmann mở màn bí ẩn. Cánh cửa thứ hai là khoa Sinh vật học. Đây không phải là điều gì mới lạ: Ngay cha đẻ của môn Xã hội học Herbert Spencer, một người đồng thời với Darwin, đã hình thành nên môn học này từ khoa Tâm lí học, và Tâm lí học cũng đã được hình thành từ Sinh vật học. Nhưng Luhmann đã không đồng ý dùng mô hình lấy nơi các sinh vật đơn giản đem áp dụng cho một cơ cấu lớn là toàn bộ xã hội. Ông cho hay, ta có thể dùng các khái niệm của thuyết tiến hoá để giải thích sự phát triển của các hệ thống xã hội, như Parsons đã làm. Nhưng dù vậy, các hệ thống xã hội không phải là một thứ hình thái phức tạp đặc biệt của các hệ thống sinh vật, cho dù con người rõ ràng là những sinh vật. Tại sao? Theo Luhmann, là vì các hệ thống xã hội không phát triển trên nền tảng chuyển trao cho nhau chất và năng lượng như nơi các sinh vật, trái lại chúng dựa trên sự trao đổi *truyền thông* và *í nghĩa*. Truyền thông và í nghĩa là những gì hoàn toàn khác với Prôtêin, vốn là thứ nền tảng sinh học mà một nhà xã hội học chẳng cần phải quan tâm. Luhmann chẳng màng gì tới cái lập luận: Con người là những sinh vật, đó là những „sinh vật xã hội“. Điều ông học được từ sinh vật học là những thứ gì hoàn toàn khác.

Nhà nghiên cứu não người Chilê Humberto Maturana và học trò của ông Francisco Varela là hai nhân vật gợi ý suy tư cho Luhmann. Maturana là một trong những người lập ra môn „Sinh vật học lí thuyết“. Trong thập niên 1960', Maturana thao thức với câu hỏi: „Sống là gì?“ Và ông lí luận, sống là một „*hệ thống tự phát sinh và tự tổ chức lấy*“. Não bộ tự tạo ra chất để làm việc như thế nào, thì những cơ thể sinh vật cũng tự tạo ra những chất cần thiết như vậy, để giữ sự sống và nhờ đó tự phát sinh. Tiến trình đó Maturana gọi là *Autopoiese* (Tự tạo sinh). Năm 1969, khi Maturana công bố những suy tư đó trong một đại hội ở Chicago, thì ông giáo đồng tuổi Niklas Luhmann cũng bắt đầu lên lớp ở Bielefeld. Luhmann như bị hớp hồn, khi nghe được khái niệm Autopoiese của Maturana. Là vì Maturana không chỉ mô tả việc tự sinh của sự sống và não bộ mà thôi, ông còn định nghĩa lại mới khái niệm *Truyền thông*. Theo Maturana, người truyền thông không chỉ đơn giản đưa ra một thông tin mà thôi. Nhưng trước hết người đó dùng ngôn ngữ do mình tạo ra để tổ chức nên một hệ thống. Các vi khuẩn trao đổi với nhau để từ đó hình thành nên một hệ thống sinh môi. Các vùng não giao tiếp với nhau để qua đó tạo nên một hệ thống thần kinh, gọi là í thức. Như vậy, Luhmann lí luận tiếp, phải chăng các hệ thống xã hội cũng là một hệ thống tự tạo sinh, được hình thành do truyền thông bằng ngôn ngữ (nghĩa là bằng „biểu tượng“)?

Quan điểm dùng khái niệm truyền thông làm nền tảng mô tả các hệ thống xã hội của một xã hội đã có từ trước nơi Luhmann, chứ không phải đợi đến khi ông tiếp thu được những cái mới

nơi Maturana. Nhưng ông nhận ra nơi tự tạo sinh (Autopoiesis) của Maturana còn thiếu một viên gạch xây quan trọng. Về sau này, Maturana tỏ ra rất nghi ngờ tính chính xác của mô hình Luhmann. Dù thế, nhà xã hội học ở Bielefeld đã vượt xa nhà sinh vật học ở Chilê và những người gọi í khác. Luhmann không những là một trong những nhà quan sát các tiến trình xã hội sắc bén nhất trong hậu bán thế kỉ 20. Ông là một „đại lục học thức“, một thiên tài lập thuyết. Chỉ riêng khái niệm „Truyền thông“ của ông đã là một cuộc cách mạng rồi.

Cho tới lúc đó, các nhà xã hội chỉ nói tới con người, tới các định chuẩn (Normen) xã hội, các vai trò (Rollen), định chế (Institutionen) và hành vi/hành động (Handlungen) xã hội. Nhưng với Luhmann, không còn hành vi/hành động của con người nữa, mà giữa họ chỉ còn *diễn ra* truyền thông. Và ai truyền thông với ai, chẳng quan trọng. Chỉ cần biết: „Có được kết quả nào?“ qua sự truyền thông đó mà thôi. Trong xã hội con người không có những trao đổi về chất và năng lượng như ở các loài vi khuẩn, không có những trao đổi thần kinh như trong não bộ, mà chỉ có những *mong ước, chờ đợi*. Nhưng những mong đợi trao đổi với nhau như thế nào? Và cái gì đã phát sinh ra từ đó? Nói cách khác: Truyền thông đã giúp cho những mong đợi trao đổi với nhau thế nào, để tạo nên những hệ thống xã hội tân tiến; những hệ thống xã hội tân tiến này khá bền vững và hoạt động độc lập, không bị ảnh hưởng trên nhau: đó là những hệ thống như chính trị, kinh tế, luật pháp, khoa học, tôn giáo, giáo dục, nghệ thuật hoặc là – tình yêu.

Tình yêu cũng là một hệ thống xã hội, được tạo thành bởi những mong đợi. Hay rõ hơn: tạo thành bởi những *mật mã*, đây là những mong đợi vốn được chờ đợi và vì thế là những mong đợi đã được xác định rõ ràng. Tác phẩm *Tình Yêu Như Là Đàm Mê* – được Luhmann xuất bản 15 năm sau lần xuất hiện ở Frankfurt – là một cuốn sách nói về lịch sử và hiện tại của Mật mã-Tình yêu. Tình yêu, như chúng ta hiểu ngày nay, là một mật mã hơn là một cảm giác, đó là một mật mã mang tính chất rất tư sản, mới hình thành từ cuối thế kỉ 18 (Nghĩa là thứ tình yêu „lãng mạn“ mà chúng ta có hiện nay chỉ mới xuất hiện từ cuối thế kỉ 18; trước đó, tình yêu thường chỉ là một sự dàn xếp - chẳng hạn theo kiểu „môn đăng hộ đối“ - của xã hội, là vì lúc đó chưa có con người cá nhân. Người dịch chú thích). Là vì câu „Anh yêu em / Em yêu anh“ không chỉ đơn thuần là một phát biểu cảm giác như câu „Tôi đau răng“ chẳng hạn. „Anh yêu em / Em yêu anh“ là cả một hệ thống gồm những hứa hẹn và mong đợi. Ai khẳng định câu nói này, người đó hứa coi tình cảm của mình là đáng tin cậy và hứa sẽ lo lắng cho người mình yêu. Nghĩa là người đó sẵn sàng cư xử như một người yêu đúng với những gì mà đối tượng được yêu đang mong đợi.

Ở đây, nhu cầu tình yêu xuất phát từ một thứ Tự khẳng định mình (Selbstverhältnis). Con người càng ít bị xác định và ít bị cột buộc chỗ đứng bởi một khung cảnh xã hội chặt chẽ bao nhiêu, nó càng có nhu cầu cảm thấy chính mình như là một cái gì đặc biệt - nghĩa là như một cá nhân - bấy nhiêu. Nhưng các xã hội tân tiến không phải là môi trường dễ thở cho cá nhân. Xã hội tân tiến vỡ ra từng mảng hệ thống xã hội nhỏ, vốn là những thế giới tự tạo sinh chỉ với một ưu tư duy nhất: làm sao để hệ thống tiếp tục đứng vững. Như vậy, qua những mô tả của Luhmann, ta thấy các hệ thống cũng ứng xử giống như các cơ thể sinh vật trong điều kiện của thuyết Darwin. Chúng sử dụng những thứ sẵn trong thiên nhiên để tự sinh tồn. Ở đây không còn nhiều chỗ cho các cá nhân. Mười năm làm việc trong ngành hành chánh hình như đã giúp Luhmann í thức được rằng, cá nhân tính không có chỗ trong các hệ thống xã hội. Ngày nay, con người cá thể bị giằng co giữa các thành phần lãnh vực khác nhau: Họ là người cha hay người mẹ trong gia đình, họ đóng một vai trò trong nghề nghiệp, họ là cầu thủ túc cầu hay người chơi cầu lông, họ là hội viên của một cộng đồng mạng hay người hàng xóm, là người đóng thuế hay một người chồng, người vợ. Thật khó mà có được một căn cước thống nhất trong hoàn cảnh đó. Chỉ thiếu một sự chứng nhận, qua đó các cá nhân nhận ra được mình là một toàn thể trọn vẹn, nghĩa là một cá nhân.

Theo Luhmann, chính tình yêu sẽ cung cấp sự chứng nhận đó, nó sẽ giải quyết cái „tự trình bày“ hay „tự khẳng định“ đó - chức năng của tình yêu là đó. Tình yêu là một hình thức truyền thông rất hiếm và vì thế „xác xuất của nó rất nhỏ“, nhưng dù vậy nó vẫn là thứ rất bình thường. Tình yêu, theo đó, là một điều vô cùng khó xảy ra nhưng lại rất bình thường, „qua hạnh phúc của người khác tôi nhận ra hạnh phúc của chính tôi“. Khi yêu, cái hình ảnh mà ta có về người khác được tình yêu xác định và làm thay đổi đến độ ta không còn nhìn được người yêu dưới góc

độ „bình thường“ nữa. Đó là nét cá biệt không thể làm lẫn được của tình yêu: Người đang yêu chỉ thấy nụ cười, chứ không thấy chiếc răng sún của đối tượng. Luhmann diễn tả điều này một cách vô cùng thực tế: *„Điểm tựa bên ngoài bị tháo gỡ, những lời cuốn bên trong được mài bén (với nghĩa là: gia tăng thêm). Tình ổn định giờ đây phải được nuôi giữ bằng nguồn lực của cá nhân“*.

Dĩ nhiên tiến trình đưa các mong đợi của mình vào ăn khớp với nhau giữa hai kẻ yêu nhau này rất là bất ổn, vì thất vọng rất dễ xảy ra. Chính cái mật mã mỏng manh nhất trong các mật mã lại cần phải được nuôi dưỡng bằng sự ổn định cao nhất - và đây là mâu thuẫn của tình yêu. Khi hai kẻ yêu nhau cảm thấy các mong đợi của mình được ổn định chắc chắn bao nhiêu, thì lúc đó các quan hệ tình yêu lại càng hết căng thẳng bấy nhiêu - căng thẳng theo nghĩa tích cực lẫn tiêu cực. Khi các mong đợi giữa hai đối tượng („mong đợi của mong đợi“) hoàn toàn ăn khớp với nhau, chúng tạo nên sự tin cậy cho hai bên, nhưng cũng vì thế chúng chẳng còn quyền rũ gì nữa: chúng từ từ xoá mất đi cái xác xuất vốn tạo ra sự hấp dẫn. Một tình yêu lãng mạn, vốn được quan niệm như là một tổng hợp giữa cảm giác, dục vọng và nhân đức, theo Luhmann, vì thế luôn là một điều khó đạt được. Ông cho rằng, việc tìm ra được í nghĩa nơi thế giới của một người khác - dù chỉ là ngắn hạn - cũng là chuyện đã khó rồi.

Ở đây, ta cũng nên nêu lên câu hỏi mà Luhmann đã không có câu trả lời: Tại sao sự ham muốn cấp bách thường có trong giai đoạn đầu của một cuộc tình lại không bền lâu? Tạo sao nó phai nhạt dần? Phải chăng quả thật đó chỉ là kết quả của sự ăn khớp có thể tính trước được giữa các mong đợi? Phải chăng sự ham muốn cũng phai nhạt dần nơi các cuộc tình thiếu sự truyền thông tốt đẹp, nghĩa là không có sự ăn khớp giữa các mong đợi? Nghĩa là những cuộc tình lặn dần? Có thể có một nguyên nhân nào khác ngoài cái nhìn của Luhmann tạo nên sự phai nhạt này không, như nguyên nhân hoá sinh chẳng hạn?

Vì Luhmann không đếm xỉa gì tới sinh vật học và các ảnh hưởng của nó trên lãnh vực cảm giác của con người, nên ông đã gặp nhiều phê bình. Nhà nào học ở Bremen, ông Gerhard Roth, tỏ ra vô cùng ngạc nhiên, là tại sao một nhà xã hội học như Luhmann lại không nhìn con người như một cá nhân sinh vật. Lại nữa, đa số các nhà nào học đều coi kết quả nghiên cứu của Manturana và Varela, hai vị gợi í của Luhmann, là thứ không đâu vào đâu cả, vì chúng không thể nghiệm chứng được.

Luhmann rất thanh thản trước những phê bình đó. Ông phát biểu đại í như sau: Bao lâu việc nghiên cứu nào còn để cho các cụm thân kinh giao thoa với nhau trong não bộ, bấy lâu xã hội học còn có thể an tâm để cho các mong đợi, chứ không phải các cụm thân kinh, trao đổi với nhau. Đây chính là điểm, theo Luhmann, khác nhau về mặt chức năng giữa sinh vật học và xã hội học vốn là hai hệ thống độc lập: *Chỉ cái gì quan trọng cho một hệ thống thì cái đó mới quan trọng*. Tuy nhiên, cần ghi nhận rằng, nhìn từ góc độ sinh vật học, Luhmann đã trộn khái niệm Tình yêu lẫn với một lô tình trạng í thức rất khác nhau. Người ta có thể biện hộ cho ông bằng lí luận rằng, mỗi khái niệm tình yêu chỉ phù hợp cho một khung cảnh xã hội, và trong thực tế cuộc sống, ta không thể nào nhầm lẫn í nghĩa của chúng trong từng khung cảnh được. Nhưng dù vậy, khái niệm „Tình yêu“ mà Luhmann thường dùng như một nhu cầu „tự trình bày“ mình ra trước con mắt người khác, và khái niệm đó không những chỉ quan trọng về mặt sinh vật nhưng *cả về mặt xã hội* nữa, cũng chỉ là một trong nhiều trường hợp mà thôi. Khái niệm đó rõ ràng không đúng cho tình cảm yêu đương ban đầu. Mê một người nào không nhất thiết có nghĩa là người mê muốn có được một sự chứng nhận của đối tượng mình mê. Nếu như thế thì tình yêu của một cô cậu thiếu niên đối với một ca sĩ nhạc Pop ngay từ đầu lại càng vô nghĩa, vì thứ tình yêu này vốn dĩ đã vô nghĩa. Và cả cái nhu cầu thoả mãn tình dục thường được gắn liền với yêu đương cũng không nhất thiết là một nhu cầu tìm kiếm kinh nghiệm toàn vẹn. Có người lấy tình dục làm đỉnh điểm tình yêu. Nhưng có người lại cố tránh điều đó. Thay vì tìm kiếm sự chứng nhận cho bản thân, thì ngược lại, việc thích thú làm dáng bề ngoài thường có thể dập tắt sự kêu gọi tình dục.

Một phê bình nữa: Nếu tình yêu quả thật *chỉ* là một mật mã xã hội, thì khái niệm này không áp dụng được cho thế giới thú vật – điểm này tôi sẽ trở lại sau. Và nó cũng không thể dùng khi tiếp xúc với thú vật. Câu nói „Tôi yêu thú vật“ như vậy hoàn toàn chẳng có nghĩa gì cả.

Chữ „tình yêu“, trong cổ ngữ Đức có nghĩa là „điều tốt, dễ chịu, điều đáng giá“, như vậy cần phải xé nghĩa nó ra để dùng cho từng trường hợp. Điểm chung nhất trong các thứ tình yêu: tình yêu cha mẹ nơi loài người cũng như nơi thú vật, tình vợ chồng, tình anh chị em và tình bạn... là người yêu tỏ ra quan tâm cao độ tới một sinh vật khác, là người này đưa một ai đó „vào trong tim của mình“. Trong diễn tiến này có sự phân biệt giữa những cảm nhận yêu đương bằng giác quan và tinh thần, các tình cảm yêu đương phức tạp và cả một mệnh lệnh đạo đức nữa, chẳng hạn như giới răn kitô giáo: „Hãy yêu tha nhân như chính mình“. Tuy nhiên í nghĩa của giới răn này - trong các tôn giáo khác cũng có những mệnh lệnh giống như thế -, quả đáng ngờ. Yêu sách thường không thể tạo ra được các cảm giác tình yêu. Như vậy, các cảm giác tình yêu khó có thể bảo đảm được đạo đức. „Hãy kính trọng tha nhân, dù bạn không yêu họ“, mệnh lệnh này có lẽ dễ thực hiện hơn.

Loài thú có những cảm nhận yêu thương không? Thật khó nói. Khi ta không biết con dơi là gì (xem bài *Không chỉ có thịt và sữa*), thì làm sao biết được loài vật có tình yêu không. Về điểm này, có nhiều í kiến trái ngược nhau. Hiện nay, các nhà nghiên cứu động thái của loài vật vẫn không dùng tới khái niệm „tình yêu“, nhưng họ phân nó ra thành tình dục và „sự gắn bó“. Con người có được khả năng yêu đương đặc biệt, theo quan điểm chung của các nhà động thái học, duy nhất là nhờ con người có được cuộc sống đôi lứa đã ổn định từ rất lâu. Nói như thế, ta sẽ phải đứng trước ít nhất ba vấn đề: Thứ nhất, „Tình yêu cha mẹ - con cái“ là thứ hoàn toàn bị đẩy ra lề (vì thiếu yếu tố „đôi lứa ổn định từ lâu“. Ng. dịch). Người ta sẽ nghi ngờ sự „gắn bó“ trong mối liên hệ mẹ - con nhiều lúc thậm chí nơi một số loài vật cao cấp để sớm loại chúng ra khỏi bàn thảo luận. Thứ hai, tại sao lại không gọi sự chung sống cặp đôi suốt đời nơi một số thú vật là những liên hệ tình yêu? Phải chăng như thế các chú vượn (Gibbons) và các chim ưng có thể yêu đương (vì chúng sống cặp với nhau. Ng. dịch), còn các chú khỉ đột và con nhà vẹt thì không? Cuối cùng, ta thấy, ngay chính con người trước đây và ngày nay cũng không giữ cuộc sống đôi lứa một vợ một chồng. Có thể nói, ở thừa ban đầu nhân loại, khi người mẹ và con của bà đầu cần biết chồng cha mình là ai, thì đầu đã có đôi lứa. Định chế một vợ một chồng nơi con người có lẽ mới có sau này, khá lâu sau khi xuất hiện tình cảm yêu đương, chứ không thể ngược lại! Thuyết sinh vật học phổ cập cho rằng: Tiến hoá đã đặc biệt bày ra „tình yêu“ như là „mối ràng buộc xã hội“ để bảo đảm cho thời gian thai nghén và nuôi con lâu dài nơi con người. Thuyết này ngày nay đã bị nghi ngờ. Nhiều nhà sinh vật học giờ đây gỡ đầu gỡ tai, khi phải nói đến chuyện tình yêu. Họ bối rối là phải. Là vì trong khoa sinh vật học không có định nghĩa về khái niệm „tình yêu“. Thảng hoặc chỉ có mấy nhà nghiên cứu nào là còn dám liều lĩnh bàn tới tình yêu. Ít nhất người ta đã nhận ra được những vùng não điều khiển ước muốn tình dục nơi con người, trong đó thùy não (Hypothalamus) là cơ quan liên hệ quan trọng nhất. Nhưng cơ quan này lại có những tâm tác động khác nhau nơi đàn ông và đàn bà. Nơi đàn bà, *Nucleus ventromedialis* và nơi đàn ông, *Nucleus präopticus medialis* điều khiển cơn dục vọng. (Một số nhà sinh vật thần kinh học coi đây là lí do, tại sao đàn ông bị kích động bằng mắt mạnh hơn đàn bà). Những thí nghiệm bằng hình ảnh mới đây cho thấy, hai tâm đó cũng có liên hệ nhiều ít với cảm giác yêu đương. Như vậy, về mặt hoá sinh, yêu đương có liên hệ với bản năng. Nhưng cũng cần phải cẩn thận về điểm này. Bởi vì trong cuộc sống thực, bên ngoài ống máy chiếu điện (Tomograf), bản năng và yêu đương thường xuất hiện riêng rẽ. Ngay khi yêu đương thường đi liền với khoái lạc tình dục, thì ngược lại, tình dục không luôn đòi hỏi yêu đương. Nếu không, thì người thích xem phim con heo là người có nhu cầu yêu đương liên tục.

Kích thích tố *Oxytocin* giữ vai trò then chốt trong chuyện yêu đương. Khi nam nữ đam mê tình dục với nhau, cơ thể họ tiết ra Oxytocin. Tác dụng của nó có thể ví như một thứ thuốc phiện: Nó vừa tạo kích thích và ngất ngây, vừa một cách nào đó gây cảm giác an dịu. Sở dĩ Oxytocin còn được mang danh là „kích thích tố chung thủy“ hay „kích tố gắn bó“ là nhờ các thí nghiệm trên loài chuột đồng cỏ. Khác với loài chuột gặm tương tự nhưng sống trên núi, vốn mang trong mình ít cơ phận nhận Oxytocin hơn, loài chuột đồng cỏ sống cặp với nhau. Các nhà nghiên cứu người Hoa-kì chung quanh ông Thomas Insel, giám đốc Trung tâm nghiên cứu tại tiếng Yerkes (Yerkes Regional Primate Research Center) thuộc Đại học Emory ở Atlanta (xem bài *Chú khỉ*

trong rừng nuôi) đã phá hoại hàng loạt cặp chuột đồng hạnh phúc, bằng cách chích cho chúng chất cản Oxytocin. Chúng hết thủy chung. Chúng phản ứng giống hệt như loài sống trên núi, trở nên lang chạ lung tung. Ngược lại, khi các chú chuột núi được chích *Vasopressin* (chất rất giống Oxytocin), thì những cô cậu này lại trở thành những cặp chuột thủy chung.

Các cơ phận nhận Oxytocin có ảnh hưởng quan trọng trên ước muốn gắn bó và giúp tạo ra mối gắn bó nơi con người không? Có lẽ có. Nhà tâm lý Seth Pollack thuộc California States University ở Monterey cho biết, lượng Oxytocin nơi các trẻ em mồ côi thấp hơn nơi các em có sự gắn bó sâu đậm với cha mẹ. Oxytocin như vậy là một thứ keo giữ lâu. Nó tạo ra cơn đau đẻ nơi các bà mẹ, nó ấn định việc cung cấp sữa và gia tăng mối liên hệ với con. Nơi các cặp trai gái, nó là mối liên kết những cảm nhận tình dục ban đầu với sự gắn bó về lâu về dài.

Còn có sự tác động của các trung tâm và các chất hoá sinh khác nữa nơi não của hai kẻ yêu nhau, chứ không riêng gì Oxytocin. Đó có lẽ là vùng *cinguläre Cortex*, vùng liên quan tới việc gây chú ý; hệ *Mesolimbic*, được coi như một trung tâm khen thưởng; *Phenylethylamine*, chất giúp tạo ra những cảm giác „bay bổng“. Và dĩ nhiên cũng đừng quên mấy thứ vẫn còn ngờ vực khác (xem bài *Anh Bốc yêu*) như chất *Noradrenalin* gây kích động và *Dopamin* tạo hứng khởi. Khi lượng của hai chất này tăng, chúng thường kéo theo sự giảm thiểu của *Serotonin* là chất tạo ngái ngủ; ở trong tình trạng này, con người nhiều khi không còn tự chủ được hành động của mình nữa. Thêm vào đó, còn có sự tác động của một lượng chất nghiện tương ứng của chính cơ thể, như *Endorphin* và *Cortisol*. Cơn nghiện do các chất này gây ra, theo sự thường, sẽ biến mất sau một thời gian. Cảm giác yêu đương kéo dài tối đa ba năm, còn ra trung bình từ ba tới mười hai tháng. Theo số liệu thống kê quốc tế, thời gian li dị trung bình diễn ra sau bốn năm sống chung. Chiếc răng sún, trước đây không trông thấy, giờ đây lộ ra rõ mồn một. Về mặt hoá sinh, lúc này chỉ còn Oxytocin là chất giúp kéo dài cuộc sống đôi lứa.

Đứng trước những điều trên đây, ta nghĩ gì về tình yêu? Ta đã học được gì giữa các cơ phận nhận Oxytocin và „sự tự trình bày mình trước con mắt kẻ khác“? Sự thật nằm ở đâu giữa não bộ và Luhmann? Tất cả những gì lạ đều gây kích động, tất cả những gì bất chợt đều tạo kích thích – tiêu cực cũng như tích cực. Cái khó xảy ra kích động mạnh hơn cái có thể xảy ra. Nỗi bất an cũng tạo kích động không kém. Nghiên cứu não và thuyết hệ thống đều đồng ý với nhau ở các điểm đó. Cả hai đều cho rằng, tình yêu là một „khả năng hiếm khi xảy ra nhưng lại rất bình thường“: đó là một kinh-nghiệm-bất-thường, được điều giải bởi những những mô mẫu đã rõ về mặt hoá sinh cũng như bởi những mặt mã xã hội. Óc của chúng ta sợ sự nhầm chán, nên chính vì vậy xem ra nó ưa chuộng tình yêu. Vì thế, chẳng có gì đáng ngờ hơn cái yêu sách xem ra vô hại của Kitô giáo, một yêu sách mà mục sư Dietrich Bonhoeffer đã có lần diễn tả như thế này: „*Tình yêu không đòi hỏi gì cả nơi người khác. Nó muốn mọi thứ cho kẻ khác*“. Đáng ngờ, là vì ta vẫn thường nghĩ rằng, tình yêu phải có một mục đích! Nếu quả thật tình yêu là sự tự trình bày mình ra trước mắt kẻ khác, thì - dù ta có khiêm nhượng quên mình đến thế nào đi nữa - nó luôn phản chiếu cho chúng ta thấy một hình ảnh kích động duy nhất: cái Tôi của mình.

Cái „Tôi“ này là ai hay là gì, thật ra có mấy ai trong chúng ta đã thấu hiểu được nó! Nhưng dù vậy, chính cái Tôi này lại có liên quan nhiều tới các quyết định mà chúng ta đã và đang làm trong đời mình. Là vì như Luhmann nói, quyết định là những cái khác biệt làm cho cuộc sống của mỗi người trở nên khác nhau. Nhưng liệu chúng ta có được tự do quyết định không?

- *Do be do be do*. Tự do là gì?

Naxos

***Do be do be do***

**Thế nào là Tự do?**

Chora là khu phố cổ của Naxos. Cũng giống như nhiều thành phố ven biển khác ở Hi-lạp, Naxos nằm cheo leo trên một triền đá màu vàng da bò. Đâu đó lưng chừng triền đá có một khoảng đất với một quán nhậu. Những cây khuynh diệp đan xen giữa những mái nhà chen chúc, vươn ngọn màu rỉ sét lên trời. Thức ăn ở đó tạm được và tương đối rẻ. Vì thế, khu phố là nơi gặp gỡ hàng đêm cho đám du lịch ba-lô và các gia đình trẻ. Đó đây rộn tiếng ồn ào của người lớn, các cô gái khúc khích, trẻ em nhảy như sáo trên sân. Đó là nơi tôi dừng chân vào mùa hè 1985, nhân khi du lịch vùng này, và cũng chính là nơi khởi đầu cho những suy tư triết lý của mình. Lúc còn nhỏ, sau khi lỡ nuốt một hạt anh đào, tôi mất ăn mất ngủ với câu hỏi, liệu hạt đó có mọc cây trong bụng mình không. Và nỗi băn khoăn đó đã làm tôi đến với Sinh vật học, là môn học say mê đầu tiên của tôi. Nhưng điều dẫn tôi tới với Triết học, thì lại là vì một câu khắc trên đá. Ngay đêm đầu tiên nơi quán rượu ở Chora, tôi để ý tới một tấm đá gắn trên tường phố, trên đó có khắc những câu sau đây:

*To be is to do – Sokrates*

*To do is to be – Sartre*

*Do be do be do – Sinatra*

Về sau tôi hiểu ra, mấy câu tương đối nổi tiếng đó không do ai trong quán rượu sáng chế ra cả. Nhưng chúng rất mới lạ đối với tôi lúc đó. Chúng cứ đeo đuổi tôi mãi, không chỉ vì cảm giác ngộ nghĩnh ban đầu khi đọc chúng. Trong kì nghỉ đó, lần đầu tiên tôi đọc và tìm hiểu Sokrates. Có phải Sokrates đã nói: *hiện hữu là hành động* hay không, tôi không biết. Nhưng điều đó chẳng làm tôi bận tâm, là vì tôi đã hiểu ra rõ ý nghĩa của sự hành động nơi triết gia này. Câu thứ hai mới rắc rối: Có thật *hành động là hiện hữu* không? Tôi đã nghe nói tới Sartre. Tôi biết, ông ta là một người dân thân về mặt chính trị, đã có lần tới thăm Fidel Castro ở Kuba và thăm tay khủng bố Andreas Baader trong nhà tù. Nhưng điều đó chẳng soi sáng chút gì cho câu *hành động là hiện hữu* cả. Phải chăng con người phải có mặt (hiện hữu) trước đã, rồi mới có thể hành động chứ? Tôi thật không hiểu nổi câu trên. Có lẽ cũng có lí do để tôi không hiểu nó. Là vì giờ đây, tôi cho rằng cả hai ông, Sartre và Sokrates, đều lầm. Chỉ có Sinatra là đúng. Bài này sẽ bàn về cái đúng của Sinatra.

Sau lần du sơn du thủy ở Hi-lạp đó, tôi ghi tên học Triết tại đại học Köln. Ngay buổi học đầu, tôi quen với một cô gái cùng tuổi, tóc quăn đen và giọng nói thật trầm. Không biết cô có chịu cho tôi nêu tên ra ở đây hay không. Thôi thì cứ gọi cô là Rosalie. Lần đầu tiên bước vào phòng riêng của cô, với kệ sách một trẻ Ikea, các chậu hoa treo và chiếc giường nệm, tôi dán mắt ngay vào cuốn sách đặt trên bàn ngủ của cô: *Les mandarins de Paris* của tác giả Simon de Beauvoir. Trong sách đó, bà triết gia nổi tiếng và là bạn của Sartre kể lại những năm bị quan lạ lũng của Paris sau thế chiến thứ hai. Rất đông những người học thức ở Pháp, trong đó dĩ nhiên có cả Beauvoir và Sartre, đã có những buổi thảo luận thâu đêm về cái vô nghĩa của cuộc đời, về sự thiếu thông cảm giữa người với người, và họ ước ao giải quyết những cái đó bằng một hành động lớn. Cuốn sách thuộc loại bán chạy, và dù được viết ra hơn ba mươi năm trước, nó vẫn quyến rũ Rosalie. Trước hết, vì nó gọi lên khung cảnh tuyệt vời của Paris. Cho tới thập niên 80, Paris vẫn là thành phố kích động nhất tại Âu châu – ít ra là trong tâm tưởng của các cô cậu sinh viên. Chỉ sau khi bức tường Đông-Đức sụp vào năm 1989, đối với nhiều người trong chúng tôi, Paris đã bị Berlin thay thế. Mặt khác, Rosalie say mê cái quan niệm tự do tuyệt đối của cá nhân, mà cô ta đã đọc được nơi Sartre. Theo đó, mỗi cá nhân có quyền hoàn toàn tự do làm điều mình

muốn, nó chẳng bị ảnh hưởng chút gì bởi xã hội và dấu ấn tâm thần nào cả. Nó hoàn toàn trách nhiệm cho chính nó. Nó tự „khám phá“ ra nó là ai, là gì. Cái công thức mà ngày nay khắp nơi được xã hội kỹ nghệ tiêu thụ làm sống dậy, rằng chính mỗi cá nhân phải tự nhận diện ra mình một cách mới, là do Sartre bày ra: „*Bằng hành động, con người tạo ra khuôn mặt của mình*“ – *To do is to be*.

Tôi cũng thích tư tưởng này: Mọi quyết định của tôi đều nhất thiết xuất phát do nơi í chí không bị trói buộc (nghĩa là do nơi í chí tự do) của tôi. Nhưng cho tới lúc đó, cả tôi lẫn Rosalie ít khi vận dụng nó vào thực tế cuộc sống. So sánh với các quan lại (mandarins) ở Paris, thì cuộc sống của chúng tôi ở Köln khá nhàm chán. Phải chăng nhàm chán là vì mình hèn nhát trước cuộc sống (không dám sống sỗ chuồng tự do)? Tư tưởng này bắt tôi suy nghĩ, nó đồng thời khiến tôi khó chịu. Tôi mơ hồ thấy một cái gì đó không đúng. Phải chăng chỉ vì thiếu can đảm, hay còn có một cái gì ẩn tàng sau đó? Dù sao, nó đã làm thay đổi cuộc sống của Rosalie. Cô bỏ học, về Stuttgart ghi tên vào trường kịch nghệ. Nhưng kịch nghệ cũng chỉ là một nghề kiếm ăn. Rosalie tìm tới với những nhóm tự tìm hiểu bản thân, cô đi tìm cái „tôi“ bí ẩn của mình. Mỗi lần gặp nhau, tôi tìm cách sát phạt cô ta. Tôi nêu lên lí luận của Niklas Luhmann để tranh cãi. Nhà xã hội học Luhmann lúc đó rất nổi tiếng ở đại học Köln. Ông thầy, sau này đỡ đầu luận án cho tôi, lúc đó đã mang lí thuyết của Luhmann từ đại học Bielefeld vào phân khoa triết ở Köln. „Tôi là ai“, câu hỏi mà Rosalie bị tôi dồn dập tra khảo, (theo Luhmann) „*trước sau gì cũng dẫn chúng ta vào ngõ tối, từ đó ta lại nhận ra mình một cách giả dối*“. Lí lẽ của tôi chẳng thuyết phục Rosalie. Cô tìm tới bác sĩ chữa trị tâm lí. Tôi lại đẩy thêm một câu của Luhmann về chuyện chữa trị: „*Chẳng biết ảnh hưởng của các nhà chữa trị tâm lí trên mặt luân lí đạo đức ra sao, chỉ biết là họ chắc chắn sẽ làm cho mình khiếp sợ*“. Thời đó, tôi cho rằng việc chữa trị gần như là một điều gì trái ngược với công thức *To do is to be* của Sartre. Chữa trị là việc đi tìm một hiện hữu nào đó vốn có mặt trước mọi thứ khác. Và chính vì thế tôi xem đó như là một thứ gì không thật, một bóng ma.

Ngày nay, tôi nghĩ mình đã quá cứng rắn đối với Rosalie. Tôi đã vô tình đặt ra cho cô đúng cái tiêu chuẩn phán xét mà chính tôi vốn âm thầm ngờ vực, đó là: con người ta hoàn toàn tự do, chẳng bị một áp lực nội tại hoặc ngoại lai nào cả. Nếu con người đó đủ mạnh, thì chắc chắn hẳn ta có khả năng tự giải phóng mình khỏi mọi thứ trói buộc. Tôi đã khẳng định với Rosalie, là chỉ có hành động mới đáng kể, chỉ có hành động mới là tiêu chuẩn để đánh giá con người. „*Con người tạo ra khuôn mặt mình qua hành động*“. Đây phải chăng là những đòi hỏi vượt quá sức con người? Làm sao mà Sartre đã đi tới được kết luận đó?

Quan điểm: con người sinh ra là „*đề tự do*“ xuất hiện trong tác phẩm chính của Sartre: *Hiện Hữu Và Hư Vô* (L'Être et le néant). Cuốn sách là cuộc đấu lí với hai nhân vật gợi ý triết học cho ông, đó là Edmund Husserl và Martin Heidegger. Husserl là cha đẻ khoa *Hiện tượng luận*. Cái mới nơi khoa này, là Husserl không muốn giải thích con người và thế giới như là những thực thể (Wesen) lẫn trốn hay như là một „*hữu thể nội tại*“ (inneres Sein) mang trong mình một số quy tắc và luật lệ, nhưng ông đã đi con đường ngược hẳn với Kant. Như cách thức làm việc của một nhà nghiên cứu nào thời nay, Husserl đi tìm các điều kiện của kinh nghiệm con người. Kant có tìm hiểu các điều kiện nhận thức, nhưng đã không quan tâm tới những điều kiện của kinh nghiệm. Kant đơn giản coi kinh nghiệm là thứ phải có, nhưng đã không giải thích chúng rõ ràng. Ngược lại, Husserl đặt kinh nghiệm vào trọng tâm: Giác quan giúp ta nhận diện thế giới như thế nào? Vì không phải là nhà sinh vật học, Husserl đã dùng những hình ảnh và í niệm thật đẹp và sáng sủa để diễn tả nhận thức giác quan của chúng ta, đặc biệt diễn tả mối liên quan giữa thấy và biết. Martin Heidegger là học trò của Husserl; ông này là một khuôn mặt nhiều tai tiếng, ông đã dùng các tư tưởng của thầy mình để tạo ra một thứ triết lí cuộc sống, một thứ „*thái độ*“ đối với thế giới. Trong khi các í niệm của Husserl rõ ràng chính xác, thì ngược lại các chữ dùng của Heidegger khá tối tăm và huyền bí – mà cũng vì thế chúng có ma lực đối với nhiều người, trong đó có Sartre.

Năm 38 tuổi, Sartre cho ra đời tác phẩm quan trọng của mình. Đó là năm 1943, đang lúc Pháp bị quân đội Quốc Xã chiếm đóng. Chính những tay Quốc Xã được Heidegger ủng hộ này

lại là đối thủ của anh kháng chiến quân Sartre. *Hiện Hữu Và Hư Vô* là một trong những cuộc đấu lí âm thầm chống lại Heidegger, vốn là nhân vật trước sau vẫn được Sartre khâm phục. Có lẽ chẳng có gì lớn hơn cái mâu thuẫn giữa một bên là vị thức giả đầu đàn của Đệ tam Quốc Xã và một bên là ngôi sao mới xuất hiện trên bầu trời văn hoá Pháp. Bên này là một Heidegger xương xuong, trường giả và gấn bó nặng tình với quê hương, cộng thêm phong cách đạo đức giả cả về chính trị lẫn tình dục của một tay cơ hội – bên kia là anh chàng Sartre mảnh khảnh, cao không quá 1,56 mét, ghét cay ghét đắng môi trường trường giả, đứng ngoài mọi đạo đức giả về chính trị lẫn tình dục, luôn cố gắng sống thẳng thắn và chân thực.

Bước vào những năm 40, Sartre ngoái nhìn trở lại quãng đời thiếu niên ưu đãi và trường giả mà mình đã trải qua trong gia đình ông bà ngoại. Là con trai của một sĩ quan thủy quân mất sớm và mẹ là người Elsass, Sartre được ông bà thuê thầy dạy riêng và sau đó vào trường trung học dành cho những học sinh ưu tú. Trường học và một khoá biểu làm việc đều đặn đã giúp ông có được một vốn liếng kiến thức rất lớn. Ông đọc nhiều, làm việc mỗi ngày từ 9 tới 13 giờ và từ 15 tới 19 giờ, khoá biểu làm việc này ông giữ suốt đời. Về mặt triết lí, ông xác tín rằng, trong con người chẳng có gì đáng tin đáng cậy, chẳng có quyền lực nào cao hơn nó mà cũng chẳng có quy luật đạo đức cuộc sống nào cả. Xưa, ông cảm thấy dư thừa trong gia đình ông bà ngoại thế nào, thì nay cũng thế, ông coi đời người chỉ là ngẫu nhiên và vô vọng. „Bị ném vào đời“, câu nói của Heidegger về hiện hữu con người này được Sartre chứng thực qua kinh nghiệm riêng tư của mình. Simon de Beauvoir vừa là bạn vừa là người yêu của ông. Thịnh thoả hai người – lúc đó ông đang dạy trung học - làm những cuộc phiêu du qua nhiều tỉnh thành nước Pháp. 1933, năm Hitler lên nắm quyền, Sartre đang ở Berlin một năm và bắt đầu viết cuốn truyện đượm chất tiểu sử của mình: *Buồn Nôn* (La Nausée). Sau khi về lại Pháp, ông và Beauvois thực hiện cuộc sống „tự do“ của họ tại Paris. Họ sống chung, không cưới, mỗi người một phòng riêng trong một căn hộ khách sạn. Trong giai đoạn đầu cuộc thế chiến, kể cả trong thời gian nhập ngũ, Sartre khởi sự viết cuốn sách về thời đại khai sáng. Thời gian bị Quốc Xã bắt tù ở Trier ông cũng được đối xử tốt. Năm 1941, ông được thả sớm hơn vì đau mắt. Ông cùng Beauvois lập một tổ kháng chiến chống lại chế độ Vichy thân Đức của quân đội Pháp. Sartre viết các kịch bản, tiểu thuyết và bắt đầu khởi sự tác phẩm triết học chính. Sau khi quân Quốc Xã thua ở Stalingrad, ông liên lạc trở lại với Résistance và dần thân hơn về chính trị. Đầu năm 1943, dù lúc đó giấy khan hiếm, *Hiện Hữu Và Hư Vô* cũng được in, lúc này ông nổi tiếng lắm rồi, đã thành một nhân vật bản lề của giới thức giả Pháp lúc đó.

*Hiện Hữu Và Hư Vô* mang nội dung đơn giản. Theo Sartre, con người là loài vật độc nhất có khả năng sinh hoạt với những cái không hiện hữu. Các loài vật khác không có được khả năng suy tưởng phức tạp, chúng không thể nghĩ về cái đã qua hoặc chưa có. Con người trái lại, họ có thể nghĩ ra cái chưa hề có - họ có thể nói láo. Một sinh vật càng có khả năng suy tưởng bao nhiêu, nó càng tự do bấy nhiêu. Ngược lại, theo Sartre, điều đó có nghĩa là con người hoàn toàn trần trụi, chẳng có thực thể gì cả. Các loài vật khác hành động theo một khuôn mẫu nhất định và chúng được điều khiển bởi các phản xạ bẩm sinh. Còn con người thì không, nó phải tự tìm ra cho mình một mô mẫu hành động. „Hiện hữu có trước hữu thể“. Đây là điểm, theo Sartre, luôn luôn quên sót của các nhà thần học và triết học. Họ cứ đi tìm những mô mẫu và quy tắc để định nghĩa con người. Nhưng, vẫn theo Sartre, trong một thế giới chẳng có Thiên Chúa thì việc xác định con người bằng các giá trị và bằng các châm ngôn đạo đức bó buộc kia là điều vô nghĩa. Điểm nền tảng duy nhất nơi con người là những cảm giác của nó: buồn nôn, sợ hãi, âu lo, chán và cảm giác về cái phi lí. Sartre gọi triết học của mình là *Hiện sinh luận* (Existentialisme). Có lẽ do hậu quả kinh nghiệm chiến tranh, nên Sartre nói nhiều tới tới các cảm giác tiêu cực và ông triệt để chống lại tất cả những gì những người đi trước phóng chiếu trên con người. Nhưng tinh thần phản kháng lại tính trì trệ và nỗi hư vô nơi ông cũng mạnh không kém. Phải kháng lại (Quốc Xã) và dựng xây lên một cái gì mới. Về mặt triết học, cảm giác đó của Sartre được diễn tả ra bằng vô số những lời kêu gọi hành động: „Con người là sản phẩm của chính nó“ hay „Thực tại chỉ hiện hữu qua hành động“. Không thể chấp nhận được một con người chỉ biết ăn không ngồi rồi và mơ



màng luẩn quẩn. Đó là thái độ trốn chạy chính mình và trốn chạy trách nhiệm. Tất cả những thứ đó, theo Sartre, là tự dối mình.

Vì thế, triết gia hiện sinh có một vai trò thật lớn. Qua tác phẩm xuất hiện sau đó, *Chủ Nghĩa Hiện Sinh Và Chủ Nghĩa Nhân Bản* (L'Existentialisme est un humanisme), Sartre định nghĩa triết gia là người hướng đạo khai sáng. Vai trò của hắn là nhắc nhở người khác sống trong tự do để triển nở bản thân. Đối với Sartre, quan trọng nhất là cái „dự phóng“ mà mỗi người tự vạch ra cho mình: „Con người trước hết là một dự phóng; chẳng có gì có trước dự phóng đó, và con người tiên vãn là cái mà nó đã tự vạch ra cho mình“. Và ngược lại, cũng theo Sartre, í chí chỉ là cái đến sau dự phóng kia: Trước hết, con người vạch ra chương trình cho mình, sau đó nó mới đưa ra một í chí theo đuổi chương trình đó. Quả thật, Sartre đã xác quyết chính điều đó: „'Muốn' là một quyết định đầy í thức mà đa số người trong chúng ta dùng để đeo đuổi cái mà ta đã tự vạch ra cho mình.“ Tư tưởng này không những làm mê hoặc bạn gái Rosalie của tôi, nó còn gây hứng khởi cho cả một thế hệ hậu chiến, thúc đẩy họ tự đặt ra „dự phóng“ cho đời mình. Nhưng những dự phóng rất cá nhân này lại giống nhau lạ lùng: các cô cậu hiện sinh đều ăn mặc màu đen, thơ thần qua lại giữa các phòng trà nhạc Jazz tới giảng đường đại học, từ rạp xi-nê tới quán cà-phê - một mốt sống đồng phục lạ lùng.

Sartre mất năm 1980, chấm dứt một cuộc sống đầy kích động và lôi cuốn. Ông là vị học thức (trí thức) người Pháp quan trọng nhất của thế kỉ 20 và là một thẩm quyền đạo đức được nhiều người coi trọng. Nhưng quan niệm về Tự do của ông có thực tế không, cái đó còn phải xét lại. Phải chăng mỗi cá nhân hoàn toàn có tự do, không bị ảnh hưởng bởi các áp lực trong ngoài? Phải chăng mỗi cá nhân có thể tạo dự phóng cho mình, như người nghệ sĩ tạo ra một tác phẩm nghệ thuật? „Chương trình“ mà mỗi người tự lập ra cho mình phải chăng có trước í chí? Nếu Sartre có lí, thì con người không những có khả năng tự giải thoát khỏi mọi áp lực xã hội, mà còn làm chủ được các bản năng, thói quen, ước muốn, khuôn phép, các quan niệm đạo đức và những phản ứng được khắc ghi từ tuổi ấu thơ. Như vậy, người ta chỉ cần chút can đảm để vượt qua và xoay chuyển các hoàn cảnh bên ngoài và bên trong mà thôi. „Tự triển nở bản thân“, theo nghĩa của Sartre, như vậy trước hết là một thứ kiểm kê tâm thần. Dọn sạch các loại hàng ế động, rồi chất lên kệ những hàng mới. Tôi bị nền giáo dục tiểu tư sản ngăn cản ư? Thì đơn giản vứt nó đi, vì tôi thích sống cuộc đời kích động và lôi cuốn của một nghệ sĩ hơn! Kant cũng đã dành cho í chí một sức mạnh ghê gớm: Con người có tự do quyết định và họ quyết định cách hợp lí. Nhưng với Kant, hành vi quyết định tự do này đồng thời có nghĩa là hành động theo hướng tốt, nó tuân theo cái „luật đạo đức“ đã nằm sẵn trong con người; như vậy hành động này cũng đã bị hạn chế ghê gớm. Một cách nào đó, suy nghĩ của Sartre cũng không xa cái „luật đạo đức“ có sẵn của Kant. Tuy nhiên, phương trình của Sartre có dạng như sau: Tự do có nghĩa là tự quyết định lấy đời mình và hành động tự quyết này vốn là điều tốt.

Chỉ riêng vấn đề tự do í chí mà thôi, thì các nhà nghiên cứu não bộ ngày nay chủ trương hoàn toàn ngược lại Sartre (xem chương *Thí nghiệm Libet*). Đối với họ, con người không tự do. Thứ nhất, con người là một sản phẩm của toàn bộ cơ thể và kinh nghiệm của họ cũng như của nền giáo dục mà họ đã nhận. Và thứ đến: Chính vô thức, chứ không phải í thức, điều khiển những hành vi của con người. Ngay cả khi tôi thoát ra được khỏi nhiều áp chế từ bên ngoài, thì những mong muốn, í hướng và ước vọng của tôi, trong nhiều trường hợp, vẫn không tự do. Không phải tôi làm chủ các nhu cầu của tôi, nhưng các nhu cầu điều khiển tôi! Và chính vì thế mà tôi hoàn toàn không tự „khám phá ra mình cách mới“ được, đó là quan điểm của nhiều nhà nghiên cứu não bộ.

Quan điểm trên đây quả là một tin chẳng vui chút nào đối với thuyết Tự do đầy quyền rũ của Sartre. Trong cuốn tiểu thuyết mà tôi một thời say mê *Con Người Không Phẩm Chất* (Der Mann ohne Eigenschaften), tác giả Musil cho hay, bên cạnh „Cảm thức về thực tại“ (Wirklichkeitssinn) còn có một „Cảm thức về khả thể“ (Möglichkeitssinn) nữa trong cuộc sống. Từ thừa thiếu thời nơi vùng quê khủng khiếp của tôi cho tới nay, tôi vẫn luôn ước ao tìm ra được những phương cách nào đó để thay đổi tình trạng cuộc sống mình. Nhưng nếu không có tự do í chí để thực hiện điều đó, thì „Cảm thức về khả thể“ kia còn có nghĩa gì? Nếu kinh nghiệm, giáo

đục và học vắn của tôi quả thật dẫn tôi vào vòng lệ thuộc xã hội, thì hành động của tôi, trên thực tế, chỉ là lập lại những chương trình xã hội, chỉ là trò chơi vai trò, chỉ là chấp hành những quy tắc và làm theo một kịch bản xã hội mà thôi. Cái mà tôi gọi là *í chí của tôi, tư tưởng của tôi, tính thần của tôi*, tất thấy chỉ là phản ánh những í hệ và những mô mẫu văn hoá đã có. Nói khác đi: Tôi chẳng có một í chí và suy tưởng riêng nào cả, mà chỉ *sao chép* những thứ ấy cho mình mà thôi. Ông Gerhard Roth, nhà nghiên cứu não ở Bremen, cho hay, đó cũng là quan điểm của giới nghiên cứu não: chẳng có í chí và tư tưởng riêng. Cái mà tôi gọi là tự do í chí, thật ra chỉ là một sao chép, mà tôi lại gán cho nó chữ 'tự do' một cách trái phép. Sở dĩ như thế là vì í thức của ta quá tự kiêu. Điều mà vùng não trước (Cortex) nằm sau trán tôi coi là thành tích riêng của nó, thật ra đó chỉ là công tác phục vụ của một người giúp việc: „*Lí trí của chúng ta được ví như một ban chuyên viên để cho tâm não (Limbic) – cơ quan điều khiển động thái con người – sử dụng*“. Như vậy, những kẻ thật sự quyết định „bật công tắc“ cho các hành vi con người đều ngồi nơi tâm não. Chúng là những chuyên gia của kinh nghiệm và cảm xúc, là những người quản lí ngôi trong vương quốc cảm giác, mặc dù chúng chẳng hiểu chút gì về những suy nghĩ và tính toán rắc rối cả. Dù vậy, chỉ có Hệ Limbic là kẻ duy nhất ra lệnh cho chúng ta rốt cuộc phải làm gì, nghĩa là một mình nó quyết định đâu là điểm „có thể chấp nhận được về mặt tình cảm“ (emotional akzeptabel) để ta theo đó hành động.

Đúng là có sự can thiệp của quyền lực bóng đêm vô thức. Nhưng câu hỏi đặt ra: Cái gì diễn ra sau đó? Đối với ông Gerhard Roth, cái tự do mà ta đã trình bày trên đây là chuyện ảo tưởng. Có thể cho là như thế. Nhưng ta cũng có thể hỏi, phải chăng tự do í chí tồn tại hay sụp đổ tùy theo mức độ ta *thông suốt* những lí do đưa đến cảm xúc? Nói cách khác: Tôi phải thông suốt mình và kiểm soát mình tới mức nào, để ông Roth ít ra chấp thuận cho tôi có được một tự do í chí nào đó?

Hãy thử minh hoạ điều trên bằng một thí dụ: Trong khuôn khổ những khả thể giới hạn của tôi, tôi tin là tôi biết rất rõ về mình. Trước đây, tôi gặp rất nhiều khó khăn trong việc kiểm soát tình cảm, mỗi khi phải đối phó với một quan điểm triết học hay chính trị ngược lại với mình. Lúc còn ngồi trên ghế nhà trường, tôi thường hay bực bội và đam mê. Ngày nay, tôi thường có được bình tĩnh trong các cuộc tranh luận. Trước đây tôi ít muốn chế ngự cảm xúc trong tôi bao nhiêu, thì ngày nay các cảm xúc thường tuân theo í chí của tôi bấy nhiêu. Đó là nhờ kinh nghiệm. Ngày nay, mỗi lần bước vào một cuộc tranh luận, tôi luôn tự nhủ, mình phải bình tĩnh, và thường thì tôi giữ được bình tĩnh. Như vậy, có thể nói: Các cảm giác của tôi đã dần dà tuân thủ sự chỉ huy của lí trí. Phải chăng đó không phải là bằng chứng cho thấy, không những cảm giác ra lệnh cho lí trí, mà ngược lại, lí trí cũng chỉ huy cảm giác? Nếu đi vào chi tiết của thí dụ trên đây, dĩ nhiên ta thấy vấn đề phức tạp hơn. Là vì, khi tôi tìm cách ngăn chặn tính đam mê của tôi, thì đó chẳng phải là nhiệm vụ của lí trí mà thôi, mà các cảm giác hiển nhiên cũng có ít nhiều liên hệ trong đó. Phải chăng đã nhiều lần tôi giận mình, sau những cuộc tranh luận sôi nổi? Quyết định giữ bình tĩnh, như vậy, hoàn toàn là chuyện „có thể chấp nhận về mặt tình cảm“ hoặc nó là điều mong ước về mặt tình cảm. Dù lúc đó í chí của tôi cũng đồng thời ảnh hưởng trên tâm tính tôi. Tôi giữ bình tĩnh, cho dù có xảy ra những điều xem ra „không thể chấp nhận được“ về mặt tình cảm đối với tôi.

Điều quyết định trong thí dụ trên: Cảm giác là thứ có khả năng tập thành! Điều làm tôi lúc nhỏ sợ hãi, thì nay chẳng còn tác dụng gì nữa. Điều mấy tháng trước đây gây cho tôi phần chấn, nay trở thành chuyện thường tình. Và việc tập thành này của cảm giác tất nhiên có ít nhiều liên hệ với lí trí của tôi. Như vậy, cảm giác và lí trí thấm đượm suốt tiêu sử của tôi. Cái này hằn nét trên khung hình của cái kia. Ngay cho dù, trong một hoàn cảnh hành động cụ thể nào đó, có sự quyết định của cảm giác, thì về lâu về dài, lí trí trong hậu trường của tôi cũng tác động lên cảm giác của tôi. Dù rằng các phương pháp của khoa nghiên cứu não hiện nay chưa thể ghi nhận và mô tả được tiến trình ảnh hưởng hồ tương lâu dài đó, điều này không có nghĩa là tiến trình đó không xảy ra. Là vì, nếu không có cảm giác tập thành, thì người lớn, trong mọi hoàn cảnh, sẽ phản ứng và quyết định như trẻ con. Và như vậy, khắp nơi sẽ tràn đầy chêt chóc và tội ác!

Như vậy, ta có thể nói: Đúng, chúng ta cách nào đó có tự do, vì chúng ta hoàn toàn tự quyết định cho đời mình. Nhưng tự do này bị hạn chế bởi kinh nghiệm của chúng ta. Chúng ta bị bao vây bởi chính lịch sử cuộc sống của mình. Con người là khuôn khổ của chính nó. Nhưng trong khuôn khổ đó có thể có nhiều đổi thay xảy ra. Dù sao, cần coi chừng, không nên vẽ cái tự do đó quá lớn hoặc quá nhỏ. Là vì, ai không tin gì cả nơi mình, kẻ đó không thể trưởng thành. Và ai muốn thực hành hết cỡ cái tự do nội tâm như Sartre quan niệm, người đó sẽ chống cạn kiệt sinh lực. Con người không tự đặt chương trình cho mình, rồi sau đó mới khoác vào mình một í chí phù hợp với dự án. Vì thế chẳng lạ, chủ nghĩa hiện sinh, cũng như mô hình „yêu người như yêu mình“ của Kitô giáo và những đòi hỏi tâm thần quá mức của chủ nghĩa cộng sản (xã hội chủ nghĩa), đã sớm bị quên lãng.

Vì có sự tương thuộc mạnh mẽ nhưng rất cuộc ảnh hưởng trên nhau giữa lí trí và các cảm giác, nên ta không thể đoán trước được động thái của con người. Điều này cũng cắt nghĩa cho việc tại sao có nhiều tư tưởng hay mà chẳng ai thực hiện, và ngược lại cũng đã có những quyết định thật đẹp: Anh nghiện rượu nhất quyết chia tay nàng lưu li, người tư chức hiền ngang nói lên quan điểm của mình cho chủ biết. Những hành động này có thể gây bất lợi cho cá nhân, nhưng chúng cũng có thể có lợi cho toàn xã hội. Một thế giới, trong đó mỗi người muốn nhất nhất triển nở nhân cách mình theo í muốn riêng, thế giới đó sẽ chẳng phải là thiên đường. Và có lẽ ta cũng nên nghĩ rằng, có nhiều áp lực ngoại tại hẳn mang lại hiệu quả tích cực. Đối với nhiều người, chúng cung ứng cho họ sự ổn định và an ninh. Tìm mọi cách để loại chúng, không hẳn là điều có lợi cho tất cả mọi người. Thoát ra khỏi mọi trói buộc gia đình, mọi gắn bó với quê hương, mọi kỉ niệm thân thương chưa chắc là điều mà ai cũng muốn.

Như vậy, câu trả lời cho vấn nạn: Nền tảng tâm thần quyết định hành động hay hành động chỉ huy tâm thần, sẽ là: Cả hai đều quyết định trên nhau. Các hành động của tôi và các trạng thái não bộ của tôi giao thoa với nhau. Một chuỗi không ngót từ hành động và hiện hữu, hiện hữu và hành động: *Do be do be do*. Khả năng tự chủ hay lệ thuộc đó lớn hay nhỏ tùy vào mỗi người. Và chúng thay đổi tùy hoàn cảnh sống. Và nhân cách tôi có triển nở được không, điều này cũng còn tùy vào khả năng tài chánh của tôi nữa. Như vậy, chúng ta bước sang một đề tài mới cũng cần phải bàn trong liên quan với đề tài Hạnh phúc và Hi vọng: Tương quan giữa Tự do và Tự hữu. Tiền bạc giúp ta thêm tự do hay lại dìm ta trong lệ thuộc?

- *Rác rưởi của Robinson*. Chúng ta có cần tự hữu không?

Más A Tierra

## ***Rác rưởi của Robinson***

### **Chúng ta có cần Tư hữu không?**

Tôi là một người tốt và rất hào sảng. Tôi quyết định tặng cho Bạn cây trong vườn nhà tôi. Một cây anh đào lâu năm thân có nhiều đốt, mà tôi có nhiều kỉ niệm, và một cây liễu rũ tuyệt đẹp. Nhưng với một điều kiện: Bạn phải hứa, sẽ không chặt hoặc dùng chúng làm bất cứ chuyện gì khác!

Bạn trả lời sao? Bạn thất vọng về quà tặng? Vì có mà như không có? Đúng. Nhưng tại sao? Làm chủ một cái gì, mà mình không có quyền sử dụng nó, thì chẳng phải là làm chủ. Và còn sao nữa? Vì nó thuộc vào một ai khác. Một đồ vật, một sự vật hay cả một con vật được gọi là tài sản của tôi, khi tôi có toàn quyền sử dụng chúng. Bao lâu không có quyền sử dụng, chúng chưa phải là tài sản của tôi. Có lẽ Bạn có lí. Vậy tôi giữ lại cây của tôi, không tặng Bạn nữa. Chẳng lợi lộc gì cả, khi mang tiếng sở hữu một cái gì, mà lại chẳng có toàn quyền trên nó. Nhưng tại sao vậy?

Bạn bảo, tư hữu là cái gì đó thuộc về một người. Đúng. Đó là mối tương quan giữa chính mình với một sự vật, nó chẳng dính dáng tới ai khác. Cũng đúng. Và Bạn chỉ vào tấm áo đang mặc và nói: đây là áo *của tôi!* rồi chỉ vào chiếc xe đang đi: đây là xe *của tôi!* Cái nguyên tắc làm nền tảng cho quan niệm của Bạn về Tư hữu đã được một người Anh, Sir William Blackstone, viết ra rất rõ vào năm 1766 trong tập bình luận thứ hai của ông về luật pháp Anh Quốc: „*Chẳng có gì vượt trên trí tưởng tượng và làm con người mê say bằng luật tư hữu; đó là sự đòi hỏi toàn quyền làm chủ và sử dụng của một con người trên một đồ vật bên ngoài – và như vậy đó là quyền của một cá nhân trong vũ trụ này loại trừ một cá nhân khác*“.

Blackstone là một người tiên bộ. Và ông rất nổi tiếng thời đó. Cuốn sách được tái bản bảy lần khi ông còn sống, và suốt một thế kỉ sau khi xuất hiện, nó vẫn được coi là kim chỉ nam của ngành luật. Mục đích của Blackstone là lấy „Tự nhiên và Lí trí“, chứ không theo những quan điểm đã có, làm căn bản để giải thích hệ thống luật pháp. Và theo ông, *tư hữu là mối liên hệ giữa một người với một vật*. Và tôi đoán rằng, đó cũng chính là quan điểm của Bạn về tư hữu. Điều gì xảy ra giữa Bạn và tấm áo của Bạn đang mặc, chỉ có Bạn biết, chẳng liên can gì tới ai ngoài khác. Mà có thật đúng như vậy không?

Ta hãy xem cuốn sách của một người Anh khác. Tác phẩm này được viết năm 1719, nghĩa là gần năm mươi năm trước khi xuất hiện sách bình luận của Blackstone. Tác giả của nó là một thương nhân thất bại, ông Daniel Foe, và tên cuốn sách là *Đời Sống Và Cuộc Phiêu Lưu Lạ Lùng Của Robinson Crusoe*. Foe trải qua một cuộc đời rất thương tâm, và đã sáng tác „Robinson“ lúc ông sáu mươi tuổi. Ông tham gia cuộc nổi dậy chống nhà vua, bị tổng ngục, cuối cùng đi bán rượu và thuốc lá và đã tạo được một cuộc sống khá quan. Nhưng hạnh phúc kinh tế đó không lâu dài. Cuộc chiến tranh Anh - Pháp đã lấy đi của ông nhiều chuyến tàu hàng quý và đẩy ông tới khánh kiệt. Foe sau đó lập một lò gạch đồng thời thỉnh thoảng làm nghề kí giả để sống qua ngày.

Hai đề tài lớn của ông nhà báo Foe hay viết là tôn giáo và kinh tế. Ông là tín hữu của giáo hội Trưởng lão (do Jean Calvin và John Know lập trong thế kỉ 16); giáo hội này chống lại giáo hội Anh giáo đang nắm quyền ở Anh. Ông tranh đấu cho sự bao dung tôn giáo. Cuộc phá sản năm 1692 cứ ám ảnh ông hoài, khiến ông luôn nghĩ tới chính trị và những luật chơi của kinh tế. Trong nhiều bài tiểu luận, ông say mê biện hộ cho một nền tư hữu mới, dẹp bỏ những đặc ân của giới quý tộc đang hưởng và tranh đấu cho một trật tự sở hữu đất đai mới ở Anh. Ông đưa ra vô số những sáng kiến cải tiến kinh tế, xã hội và văn hoá; những đề nghị này được nhiều nơi mang ra thảo luận. Điều đó làm ông quá hãnh diện, đến nỗi ông tự đặt cho mình một cái tên quý tộc là De Foe (Defoe). Thật trớ trêu, một mặt ông chống lại đặc quyền của giới quý tộc, mặt khác, ông lại muốn bước vào giới này! Năm 1703, giáo hội và quý tộc lại thấy ông vào nhà tù một lần nữa, vì tội „viết bài châm biếm và xách động“. Nhưng lần tù này không lâu.

Ông viết cuốn sách nổi tiếng trên đây, sau khi gặp được anh thủy thủ Alexander Selkirk. Câu chuyện của Selkirk thời đó đã làm ồn ào công luận ở London một thời gian ngắn. Mùa thu năm 1704, anh thủy thủ Selkirk dấy lên cuộc nổi dậy chống lại vị thuyền trưởng. Con thuyền *Cinque Ports* bị hà báм đục lủng nhiều chỗ thân thuyền, và Selkirk dọa sẽ không tiếp tục hành trình theo con thuyền nguy hiểm này nữa. Lão thuyền trưởng phạt Selkirk bằng cách thả anh xuống một mình trên hòn đảo Más a Tierra trong quần đảo Juan Fernández ngoài bờ biển Chil-ley. Con thuyền sau đó bị chìm thật, và đoàn thủy thủ chết đuối gần hết. Selkirk sống sót một mình bốn năm bốn tháng trên đảo. Tháng hai 1709, anh được một chiếc thuyền vũ trang cứu. Oái ăm thay, lão thuyền trưởng trước đây cũng có mặt trên thuyền vũ trang này, nhưng giờ ông ta bị đẩy xuống làm anh thủy thủ quèn. Selkirk trở về London như một người hùng, trước khi tiếp tục cuộc sống hải hồ lênh đênh tiếp. Foe chóp câu chuyện của Selkirk, biến nó thành một tiểu thuyết mạo hiểm và giáo dục. Ông bắt nhân vật chính phải sống trên đảo 28 năm dài và thêu dệt vào câu chuyện rất nhiều những suy tư về tôn giáo và chính sách kinh tế. Một trong những đề tài quan trọng trong đó là quan điểm của ông về tư hữu.

Chúng ta hãy thử đưa mình vào nhân vật Robinson của Foe, để hiểu xem, vì sao quyền tư hữu lại quan trọng đối với ông đến như thế. Bạn cứ nghĩ mình là Robinson Crusoe và ở 28 năm trên Más a Tierra. Hòn đảo toàn là núi đồi. Ngoài một lạch bờ hẹp như sa mạc ra, còn lại đều là núi xanh với cây cối dày đặc. Những cây dương xỉ cổ thụ cao vút mọc theo triền núi. Khí hậu khá dễ chịu, không quá lạnh mà cũng chẳng quá nóng. Và khắp nơi trên đảo có nhiều dê, do những thủy thủ vô danh trước kia để lại và chúng tiếp tục sinh sôi. Sau khi làm một chuyến quan sát hải đảo và nhận ra rằng, đảo hoang chưa thuộc vào ai, Bạn liền nói: Cây dương xỉ này là *của tôi*, chú dê này thuộc *về tôi*, con kết kia thuộc *về tôi*. Suốt nhiều ngày nhiều tuần, Bạn cứ đi nhận diện từng thứ và tuyên bố đó là của Bạn. Bạn còn có thể tuyên bố: Bờ biển này là của tôi, biển kia là của tôi. Robinson Crusoe cũng đã làm i như thế. Nhưng để làm gì? Tất cả chỉ là chuyện khôi hài. Là vì bao lâu chưa có ai khác xuất hiện để giành giật với tôi những tài sản đó, thì chuyện đòi sở hữu của tôi quả vô ích.

Như vậy, Bạn đã rõ, là quan niệm về tư hữu chỉ có giá trị khi có người khác bước vào cuộc. Tôi không thể nói với chiếc điện thoại cầm tay của tôi: máy là sở hữu của tao. Nhưng tôi phải tuyên bố cho một người khác biết, điện thoại này là của tôi, nếu như người đó muốn bỏ nhe nó vào túi họ. Như thế, tư hữu không phải là vấn đề giữa người và vật, nhưng đó là một „khế ước“ giữa người với người. Blackstone cũng quan niệm như thế, khi ông nói tới việc „*loại trừ quyền của mọi cá nhân khác*“. Câu „*độc quyền làm chủ một mình*“ của Blackstone về tư hữu có thể đúng cho Robinson Crusoe, nhưng không đúng cho xã hội chúng ta ngày nay.

Miếng xô-cô-la tôi vừa mua đúng là sở hữu độc quyền và duy nhất của tôi. Tôi có quyền cắn ăn ngay, mà chẳng cần phải xin phép ai cả. Nhưng trong một thế giới không phải là hoang đảo, tôi không luôn luôn và bất cứ ở đâu đều có được tự do trên tư hữu của tôi, như Robinson Crusoe. Nếu Robinson cần phải vứt rác rưởi hay dầu cặn, anh ta có thể khơi khơi đổ chúng ra biển. Nhưng tôi thì không được phép đổ rác rưởi hoặc dầu cặn xe tôi ra biển, ngay đồ trong ao vườn nhà mình cũng không được. Hàng xóm có thể tố cáo tôi gây ô nhiễm môi sinh. Tôi không được khơi khơi bước vào căn nhà của tôi đã cho người khác thuê, nếu người đó không cho phép, hoặc ít ra, trong một vài trường hợp, nếu tôi không thông báo cho họ trước. Tôi cũng không được phép thuê nhà rồi để trống. Tôi không được đánh chó, nếu không, sẽ bị đưa ra toà về tội hành hạ thú vật. Mà tất cả những thứ đó: xe, nhà, dầu cặn, ao vườn, chó đều là tài sản của tôi.

Tư hữu là chuyện rắc rối. Câu „*Tư hữu là mối liên hệ giữa tôi và một vật*“ như vậy xem ra gần như chẳng còn đúng nữa. Bởi vì một đảng tư hữu là một khế ước giữa người với người. Đảng khác, vật kia chẳng phải đơn thuần là một vật. Mà đúng hơn, nó là một cái gì phức tạp, bao gồm cả quyền lẫn bổn phận. Hiến pháp Đức nói rõ điều đó: „*Tư hữu trói buộc!*“ Vậy là ta đã giải toả hết thắc mắc về tư hữu rồi chẳng? Thưa chưa.

Là vì trường hợp Crusoe còn lâu mới xong. Đừng tưởng Robinson là tay ngớ ngẩn, khi anh ta rảo khắp đảo tìm tư hữu và xác định tài sản. Khi tuyên bố những vật thân thương kia là sở hữu của mình, Crusoe hẳn biết là chẳng có ai tranh giành những thứ đó với anh cả. Có lẽ anh hiểu

rằng, tư hữu không chỉ là quan hệ giữa một người và một vật, như các luật gia muốn hiểu. Câu định nghĩa về tư hữu trên kia không hẳn là sai. Nhưng với việc xác định tư hữu, Robinson muốn nói lên quan hệ *tâm lí* của anh với các sự vật kia. Những gì của anh thì gần gũi với anh hơn là những gì không thuộc về anh. Những thứ thuộc tài sản của anh mới quan trọng, còn những thứ khác anh chẳng quan tâm.

Quan hệ tâm lí đối với tư hữu có thể xem là „tình yêu“ đối với cái gì thuộc về mình; đây là một chương ít được khám phá nhất trong cuốn sách tâm thần con người. Lại thật, thứ tình yêu đó - lòng ham muốn và sự chiếm hữu những thứ „thân thương“ - giữ vai trò rất quan trọng trong xã hội ngày nay, vậy mà không hiểu sao chẳng mấy ai quan tâm tìm hiểu nó. Người tìm hiểu đầu tiên trong lĩnh vực này là nhà xã hội học Georg Simmel ở Berlin. Ông này có cái mũi rất tinh về những sự kiện tâm lí. Bên cạnh nhiều hiện tượng xã hội khác, Simmel còn tìm hiểu liên quan giữa các vật sở hữu với niềm tự hào của con người.

Năm 1900, ông giảng viên tư ở đại học Berlin 42 tuổi Simmel cho phổ biến tiểu luận *Triết Lí Tiền Bạc* (Philosophie des Geldes). Tiểu luận này chẳng liên quan gì tới chuyện Robinson cả, nhưng nó là chìa khoá cho chúng ta hiểu hành động gom góp và xác định tài sản của anh chàng Crusoe trên đảo. Theo Simmel, khi một người mua sắm hay tậu mãi một thứ gì, có thể là sự tậu mãi tượng trưng như Robinson làm trên đảo, thì người đó muốn biến thứ mình tậu mãi thành gia sản riêng của mình. Ta cũng có thể nói, người đó chiếm hữu sự vật kia và biến nó thành một phần của cái Tôi của mình. Việc chiếm hữu này diễn ra theo hai hướng: từ đồ vật hướng tới Tôi và từ Tôi hướng đến đồ vật. Simmel nói: „*Một mặt, tư hữu kia tạo nên một số cảm giác và xung lực nào đó nơi tâm trí tôi, mặt khác, ảnh hưởng của cái Tôi toả trùm lên và đi vào trong cái đối tượng „bên ngoài“ đó*“. Như vậy, tư hữu hay tài sản là một cơ hội, để nhờ qua các đối vật đó, tâm thần tôi vươn rộng ra, hay nói như Simmel, để „mở rộng cái Tôi ra“.

Những sự vật chung quanh tôi trở nên sự vật *của tôi* và chúng trở thành một phần cái Tôi của tôi. Quần áo tôi đang mặc nói lên một phần nhân cách của tôi; và nhờ vào thái độ của bên ngoài, tôi nhận ra phần nào con người tôi. Chiếc xe tôi đang có cũng vậy. Mua chiếc xe là tôi đồng thời tậu cho mình một *hình ảnh tư cách*, một hình ảnh về tôi cho chính mình và cho cái nhìn của kẻ khác. Bộ bàn ghế kiểu trong phòng khách của tôi không những để trang trí căn phòng, mà còn để trang điểm cho con người của tôi nữa. Căn cước của tôi được nhận diện qua sở thích thể hiện ra bên ngoài. Lái chiếc Porsche, mang đồng hồ Sorex, đầu tóc xanh đỏ của anh chị bụi đời (Punker), đó là căn cước của những loại nhân cách.

Dù Robinson chẳng nghĩ tới chuyện tạo cho mình một loại nhân cách nào – loại bất cần đời để râu xồm, quần da thú với dù che nắng – thì anh vẫn đang thực hiện chính điều Simmel nói đến: mở rộng mình qua những thứ anh có. Sau khi làm xong nhà, Robinson mang niềm hãnh diện của một người làm chủ căn nhà. Sau khi bắt được dê và thuần phục chúng, anh có nỗi lòng sung sướng của một bác nông dân v.v. Trong mỗi niềm hãnh diện đó, Robinson dùng các tài sản để tạo nên một hình ảnh cho chính anh. Không có người khác làm tấm gương phản chiếu nhân cách, thì Robinson phải tự tạo nhân cách cho chính anh. Simmel viết: „*Cảm giác cái Tôi vượt khỏi giới hạn trực tiếp của nó để đi vào nằm lại trong những đối tượng chỉ có thể đụng chạm được cách gián tiếp; điều đó cho thấy chính tài sản chẳng có nghĩa gì khác, ngoài việc nhân cách đã đi vào trong nó và nhân cách này đã mở rộng địa bàn của nó nhờ vào việc làm chủ tài sản đó*“.

Nhưng tại sao con người lại „triển nở nhân cách“ mình (mức độ khác nhau) qua các tài sản mà họ tậu được? Và tại sao việc tạo mãi lại quan trọng hơn chính sự tư hữu? Thật ra, nếu trực tiếp so sánh giữa hai điều đó, thì sự tư hữu quả là chuyện chả thú vị gì lắm. Sự kích thích của việc tạo mãi (mua) cũng như động lực kèm theo của nó trên tình cảm con người là những đề tài cho tới nay hầu như chưa được nghiên cứu. Simmel cho hay, sự „nới rộng cái Tôi“ vào các đồ vật đã được bắt đầu với những dụng cụ và khí giới của thời hái lượm và săn bắn. Ngày nay, việc tạo mãi đồ đạc - và cùng với chúng là tạo mãi hình ảnh nhân cách - là một trong những nguồn tạo hạnh phúc quan trọng nhất trong thế giới kĩ nghệ hoá. Có thể nói, nó có liên hệ gần gũi với hai nguồn tạo hạnh phúc khác trong các quốc gia kĩ nghệ: đức tin tôn giáo và kể cả tình yêu. Phải

chẳng sự gắn bó tình yêu hôm nay không còn kéo dài là một hậu quả của lối ứng xử trong xã hội tiêu thụ, như người ta vẫn thường quả quyết: Tình yêu đã trở thành một chợ tình với những trả giá, thu mua và bỏ nhau chớp nhoáng?

Lối lí luận ngược lại cũng không kém đáng cậy: Vì tình yêu không bảo đảm cho sự bền vững, nên người ta quay ra chạy theo tiêu thụ - đơn giản là vì hàng hoá tiêu thụ được xem là thứ chắc chắn hơn. Với lập luận này, việc chạy theo tiêu thụ thái quá hiện nay có thể là một cái gì như dấu chỉ của sự âu lo về cuộc sống hoặc của sự thoái mái, hay cả hai thứ đó. Vì thế giới tình cảm của con người rắc rối quá, nên tôi thích quay ra thế giới hình ảnh và cảm giác của hàng hoá hơn. Một chiếc Mercedes, sau năm năm, vẫn là một chiếc Mercedes; còn một bạn đời, một người yêu, một người bạn sau năm năm chắc gì còn gắn bó với mình! Với lối lí luận đó, có lẽ ta cũng giải thích được, tại sao người già với cuộc sống yên ổn trầm lặng hơn thường thích những gì quý giá và lâu bền; còn lớp trẻ trái lại thích các loại mốt có thể đổi thay nhanh chóng, là vì tuổi này chưa có nhu cầu nhiều về sự chắc chắn tình cảm.

Nhìn từ mặt lịch sử văn hoá, „tình yêu đối với đồ đạc“ trong các quốc gia kĩ nghệ hiện nay đã đạt tới đỉnh cao như chưa bao giờ có. Như vậy, chúng ta đang tham dự vào một cuộc thí nghiệm xã hội lớn. Kinh tế của chúng ta đang hồi hải sống trong một nhịp thở gấp như chưa từng có: phải thật nhanh tìm ra cái mới và quên cái cũ. Xưa nay chưa có một xã hội nào – trừ các giáo phái – chối bỏ tư hữu. Ngay chính chủ nghĩa cộng sản, như các loại nhà nước xã hội chủ nghĩa trong các nước Đông Âu trước đây, cũng chẳng chống lại tư hữu một chút nào cả. Họ bảo, họ chỉ chống việc tư hữu các phương tiện sản xuất, là thứ giúp cho người sở hữu tạo ra „giá trị thặng dư“ theo kiểu tư bản chủ nghĩa và do đó sẽ gây ra việc phân phối thiếu đồng đều trong xã hội. Trong lịch sử nhân loại, chưa bao giờ có một xã hội với một lối sống được định nghĩa bằng việc *tạo mãi* tư hữu, như các xã hội hiện nay trong thế giới kĩ nghệ hoá.

Câu hỏi „Tư hữu là gì?“ như vậy chẳng phải thuần tuý mang tính cách luật pháp, mà nó cũng là một vấn đề tâm lí. Là vì tư hữu cung ứng cho ta một khả thể tương đối ổn định để nói rộng về mặt tình cảm - cho dù khả thể này đôi khi làm hại tới các khả năng nói rộng khác vốn có trong xã hội. Cái giá mà chính người tạo mãi tư hữu phải trả là đề tài cho tới nay ít được khoa tâm lí học nghiên cứu. Ngược lại, từ nhiều thế kỉ nay, người ta chỉ quan tâm tìm hiểu việc nỗ lực tạo mãi và làm chủ tư hữu đã gây ra những hậu quả nào phải gánh chịu cho những người khác trong xã hội. Khởi điểm của việc tìm hiểu này là một vấn đề triết học: Nếu tư hữu là kết quả của một khế ước, thì câu hỏi đặt ra, khế ước này đặt nền trên những nguyên tắc nào? Đây là những nguyên tắc của một trật tự xã hội sòng phẳng?

- *Trò chơi của ông Râu*. Thế nào là công bằng?

Boston

## ***Trò chơi của ông Râu***

### **Thế nào là Công bằng?**

Bạn và tôi cùng chơi một trò chơi, qua đó chúng ta thử tưởng tượng ra một xã hội thật trọn vẹn! Chúng ta có một bộ bàn cờ. Bạn và tôi là người người chỉ huy, có thể cùng nhau đưa ra những luật chơi, để sao cho cuộc chơi có được một kết quả trọn vẹn nhất. Trò chơi mở màn: một nhóm người sống trong một vùng đất khép kín, đó là bàn cờ. Vùng đất này có thể cung ứng mọi thứ cần thiết cho cuộc sống. Đủ cơm ăn, áo mặc, nước uống, chăn ấm nệm êm, có đủ chỗ cho mỗi người. Để cho xã hội toàn hảo của chúng ta có thể khởi đi từ con số không, chúng ta đồng ý với nhau, là tất cả cư dân trong vùng đều chẳng biết một tí gì về chính họ cả. Họ không biết họ là người khôn hay dại, khoẻ hay yếu, đẹp hay xấu, trẻ hay già, nam hay nữ. Chẳng ai biết về sở thích, đức tính vốn có hay khả năng của họ. Mỗi người là một tờ giấy trắng vô tiểu sử.

Các cư dân giờ đây phải tự làm sao cho cuộc sống chung được hài hoà. Vì vậy, họ cần có những luật lệ, để không rơi vào hỗn loạn. Mỗi cư dân trước hết dĩ nhiên tìm cách thoả mãn các nhu cầu cơ bản của mình: có nước uống, đủ ăn, đủ mặc. Các nhu cầu khác chưa được biết tới. „Màn u minh“ không cho họ nhìn và đoán ra các nhu cầu khác. Vì thế, họ cùng ngồi lại, tìm ra những luật lệ để có thể giúp nhau.

Theo Bạn, trước hết họ cần đặt ra nguyên tắc nào? Chuyện chẳng đơn giản, là vì do „màn u minh“ che khuất, họ không biết mình muốn sống như thế nào, không ai đoán trước được phải làm gì cho tốt nhất, không một sở thích của cá nhân nào có thể ảnh hưởng trên quyết định chung. Mọi người được bảo đảm đối xử sòng phẳng. Vì nghĩ rằng, điều kiện khởi đầu có thể chưa được tốt, nên ai nấy tự đặt mình vào vị trí của kẻ yếu kém nhất. Vì vậy, xã hội được khởi đi từ quan điểm chung chung với những luật lệ không để cho kẻ yếu bị thiệt. Để mỗi người không rơi vào nguy cơ thua thiệt, toàn cư dân đưa ra một danh sách các đề nghị về việc phân phối đồng đều của cái. Sau đó họ cùng nhau kê ra thứ tự ưu tiên, để ai ai cũng được bảo đảm mức tối thiểu về các tự do và các nhu yếu phẩm. Để tránh cảnh kẻ ăn không hết người lần không ra, họ đồng ý những quy tắc như sau:

1. Ai ai cũng được hưởng đồng đều những quyền tự do căn bản. Tự do của cá nhân chỉ bị hạn chế, khi nó va chạm tới tự do của kẻ khác.

2. Bất bình đẳng kinh tế và xã hội phải được giải quyết theo cách sau:

- a) Kẻ bất hạnh nhất cũng được hưởng mức tối đa có thể các phúc lợi do xã hội tạo ra.
- b) Bảo đảm sự đồng đều cơ hội cho mọi người. Kho của cải phải được mở ra cho mọi người.

Bạn hẳn đồng ý với những quy tắc trên chứ? Nếu thế, thì Bạn là người bà con tinh thần với ông John Rawls (*chúng ta gọi ông Râu cho dễ nhớ*), một triết gia người Hoa-kì và là kẻ đã nghĩ ra mô thức trên đây. Trước khi trở thành triết gia, cuộc sống ông Râu có nhiều nhiều dao động. Ông là người con thứ hai trong gia đình năm anh em. Hai em của ông mất trong vòng một năm vì bệnh kiết lỵ, đặc biệt người em út lây bệnh từ chính ông. Bố mẹ Rawls dấn thân nhiều trong chính trị. Mẹ ông hoạt động trong phong trào tranh đấu cho phụ nữ; cha là một luật sư, hoạt động cho đảng Dân chủ. Sau khi rời trường trung học tư thục khá tốn kém, Rawls vào đại học nổi tiếng Princeton. Nhưng rồi Hoa-kì bước vào thế chiến II. Rawls nhập ngũ, làm một người lính kỵ binh nơi Thái bình dương, chiến đấu ở Tân Guinêa và Phi-luật-tân. Khi đổ bộ vào Nhật, ông nhìn thấy cảnh tượng kinh hoàng do hai trái bom nguyên tử của Hoa-kì thả xuống Nagasaki và Hiroshima. Người ta cho ông cơ hội trở thành sĩ quan, nhưng ông xin giải ngũ ngay, vì quá xúc động trước cảnh đau thương của chiến tranh. Ông trở lại đại học, viết luận án về Đạo đức học với đề tài: Việc đánh giá nhân cách. Ông nổi tiếng là một triết gia lớn. Năm 1964 được bổ làm giáo



sư môn Triết lý Chính trị tại đại học Havard ở Boston, bang Massachusetts. Ông giỏi, nhưng không có khiếu ăn nói, hay cà-lăm và tỏ ra khép nép trước đám đông. Nhưng với đồng nghiệp, sinh viên và bạn hữu thì rất dễ thương, nhũn nhặn, luôn chăm chú lắng nghe người khác. Người ta thường thấy ông ngồi trên mép ghế bành trong phòng làm việc, chân không mang giày, cuốn sổ ghi chép đặt trên hai đầu gối. Khi nói chuyện với ai, ông luôn ghi lại nội dung, sau đó hoàn chỉnh lại và tặng cho người đối thoại. Ông chẳng bao giờ coi mình là một triết gia, mà chỉ là một người thích suy tư triết lý mà thôi. Năm 1995, ông bị tai biến mạch máu lần đầu, và những lần tai biến sau đó đã biến ông thành một phế nhân. Ông mất năm 2002, thọ 81 tuổi.

Rawls có bốn tác phẩm khá lớn và nhiều luận văn, nhưng đi vào lịch sử triết học với một cuốn sách độc nhất. Có thể nói đây là cuốn sách nổi tiếng nhất về Đạo đức học trong hạ bán thế kỷ 20: *A Theory of Justice*. Đề sách nghe khô khan, nhưng đó là một tác phẩm vĩ đại trong nỗ lực hình thành một nền triết lý đạo đức cho thời đại tân tiến ngày nay. Nội dung đơn giản và rõ ràng lạ thường: Điều gì sòng phẳng (fair) cho mọi người thì nó cũng công bằng! Một xã hội, như nó được những con người tự do và bình đẳng tự nghĩ ra cho họ, xã hội đó được xem là sòng phẳng và công bằng. Như vậy, một xã hội gọi là công bằng, khi nó có thể có được sự đồng thuận của tất cả mỗi người sống trong đó, và sự đồng thuận này diễn ra trước khi họ biết được mình sẽ giữ địa vị và vai trò nào trong xã hội đó.

Nguyên tắc thứ nhất của xã hội đó: Mọi người trong một quốc gia sòng phẳng đều được hưởng những quyền tự do căn bản như nhau. Nhưng vì năng khiếu và sở thích của những người sống trong đó khác nhau, nên trước sau gì xã hội đó cũng sẽ nảy sinh những bất bình đẳng kinh tế và xã hội. Người này khôn hơn, có khiếu làm ăn hơn, hay đơn giản gặp may mắn hơn, nên anh ta dần dà sẽ có được phần hơn kẻ khác. Điểm này đành phải chấp nhận, không thể sửa đổi được. Và để cho quốc gia vẫn tiếp tục có được những nền tảng sòng phẳng, Rawls thêm vào nguyên tắc thứ hai: Không thể tránh được bất bình đẳng kinh tế và xã hội, nhưng bất bình đẳng này chỉ có thể chấp nhận, khi những người kém may mắn nhất vẫn luôn có được phần tối đa có thể trên của cải và dịch vụ của xã hội đó.

Giáo sư Rawls về sau cho hay, ông viết sách đó là chỉ để cho một vài người bạn đọc mà thôi. Nhưng nó đã trở thành rất nổi tiếng, được dịch ra hai mươi ba thứ tiếng trên thế giới, và ngay ở Hoa-kì đã bán được trên 200.000 cuốn. Sự nổi tiếng quá lớn khiến ông tiếp tục khai triển lý thuyết của ông. Ba mươi năm dài ông cứ viết đi, sửa lại, thêm bớt hoàn chỉnh nó. Về mặt lịch sử triết học, tư tưởng của ông không có gì mới. Ngay triết gia người Hi-lạp Epikur (xem bài *Khu Vườn Kēpos*) cũng đã muốn có một quốc gia được xây dựng trên một *khế ước* hồ tương. Quốc gia lý tưởng là một quốc gia được mọi người sống trong đó cùng tự nguyện thỏa thuận với đầy đủ thức. Hai triết gia người Anh, ông Thomas Hobbes và John Locke trong thế kỷ 17 đã lấy lại tư tưởng này để hình thành nên những lý thuyết về Khế ước. Cả Rousseau cũng viết một *Khế Ước Xã Hội*. Ngược lại, trong thế kỷ 20, các lý thuyết về khế ước từ lâu đã rơi vào khủng hoảng quên lãng. Ông Wittgenstein còn ra sức tẩy sạch toàn bộ môn Đạo đức học ra khỏi Triết học. Đối với ông, những phát biểu về cách sống của con người (Con người phải sống ra sao?) là những câu vô lý và vì thế vô nghĩa về mặt triết học. Vì thế, việc giáo sư Rawls trở lại với truyền thống khế ước vào những năm 1960' là chuyện quả lạ thường.

Về mặt chính trị, khó mà giải thích được sự thành công của cuốn sách trong thời điểm khá giao động đó. Năm 1971 là năm cao điểm của chiến tranh Việt Nam. Khắp nơi biểu tình chống chính phủ hàng loạt. Khắp nơi trên thế giới phương tây xảy ra những cuộc tranh luận dữ dội về nhà nước, về quyền tư hữu, về các quyền công dân và về tự do cá nhân. Chủ nghĩa tư bản và cộng sản đối địch nhau như lửa với nước, cả hai đều để lộ bộ mặt nhơ nhuốc của chúng, ở Việt Nam lẫn Tiệp-khắc. Giữa tình hình đó, tác phẩm của giáo sư Rawls xuất hiện một cách thật vô tình, nó như một nỗ lực giải hoà quan trọng giữa hai thể chế. Nhưng cánh hữu chê hệ thống Rawls đưa ra quá tả. Còn cánh tả lại đánh giá Rawls là người chủ trương tự do mà lại quá e dè sợ sệt. Chính trong cảnh phân biệt chiến tuyến thù-bạn rõ ràng đó mà cuốn sách được soạn cẩn thận của Rawls trở thành ngôi nỏ triết học.

Những nhà phê bình bảo thủ cho rằng thể chế đó thiếu thực tế, vì nó được lập nên từ một tình trạng nguyên thủy giả tưởng. Nhưng đây rõ ràng chỉ là một mô hình hư cấu. Mô hình này trước đây đã được Rousseau áp dụng, nay tới lượt Rawls. Chúng ta có thể tranh cãi về giá trị nhận thức của mô hình. Theo các nhà phê bình, thực tế diễn ra hoàn toàn không như mô mẫu của Rawls, là vì công lí và sòng phẳng không phải là động lực đích thực của hành động con người. Theo họ, trong thực tế, con người hành động chủ yếu vì ích kỉ và vì nhu cầu được tự do triển nở nhân cách mà không bị cản trở, chứ không phải vì công lí và sòng phẳng. Hai động lực này chúng ta có thể nhận ra trong mọi xã hội. Phải chăng cũng vì thế mà triết gia đạo đức Adam Smith trong thế kỉ 18 đã khẳng định một cách thuyết phục, là chính ích kỉ đã đẩy xã hội phát triển, cả về mặt kinh tế lẫn đạo đức? „*Chúng ta chẳng mong gì có được miếng thịt rẻ do lòng nhân ái của lão bán thịt, nhưng hãy mong rằng lão ta nhận ra được chính những quyền lợi của lão*“. Để có lợi cho mình, người bán thịt phải cố gắng bán hàng với giá hoặc rẻ hơn kẻ khác hoặc ít ra hợp với túi tiền của khách mua. Một hệ thống công ích – hay „thị trường tự do“ cũng hoạt động như thế.

Trong tác phẩm *Lí Thuyết về Cảm Giác Đạo Đức*, Smith cho hay, tham vọng tư hữu „*như một bàn tay vô hình*“ hướng dẫn và giúp ta thăng tiến „*một cách không cố ý, cũng như nó chẳng cần biết đến quyền lợi của xã hội*“. Những người ủng hộ Smith trong thế kỉ 20, trong đó đặc biệt có giáo sư Robert Nozick vốn là đồng nghiệp của Rawls ở Harvard, vì thế biện hộ cho một xã hội hiện tại cân bằng tĩnh (Status quo). Bởi lẽ xã hội này luôn là kết quả khác nhau của những lực tác động đích thực của con người. Chính tham vọng tư hữu của con người, chứ không phải cái gì khác, đẩy xã hội đi tới. Vì thế, theo Nozick, việc Rawls áp đặt nguyên tắc sòng phẳng cho xã hội là điều sai. Ông cho rằng, xã hội chẳng cần những nguyên tắc như thế. Tại sao không để cho con người tự do vui vẻ chạy đua kiếm tìm những hoa trái khan hiếm của thiên nhiên và xã hội, tùy theo khả năng và những đức tính thiên phú cũng như theo lợi thế ngẫu nhiên của họ? Tại sao những thành công của họ lại luôn cần và phải chia cho những người khác? Đối với Nozick, Rawls là một tay xã hội chủ nghĩa trá hình, là một người hoàn toàn chẳng nhìn ra được bản chất thật của con người.

Phe xã hội chủ nghĩa, ngược lại, lại cười cợt Rawls. Phê bình của họ cũng khởi đi từ sự nghi ngờ tình trạng nguyên thủy giả tưởng nơi mô hình của Rawls. Dù màn u minh có che kín thế nào, tất cả mọi người trong xã hội đều là những con người mang nhân cách tự do. Tuy nhiên, dùng í chí của *những con người* để mở đầu cho một lí thuyết về công lí là chuyện không tránh khỏi bất cập. Rõ ràng, không phải mọi thành viên trong xã hội đều hoàn toàn tự do và tự quyết được. Chẳng hạn các trẻ em và những người bệnh tâm thần. Hai loại này không thể tự quyết, vì họ không hiểu gì. Nếu chỉ đặt trọng tâm nơi quyền lợi của những người trưởng thành mà thôi, thì đành phải loại hai hạng người kia ra chẳng, ít nữa là loại các trẻ em mồ côi và những bệnh nhân tâm thần không có thân nhân? Như vậy, lấy sự bình đẳng của mọi con người để mở đầu lí thuyết là chuyện nan giải, cho dù đó chỉ là một mô hình giả tưởng. Trên nguyên tắc, có thể mọi người đều có cùng những *quyền lợi như nhau*, nhưng chỉ có cùng quyền lợi không thôi cũng chưa làm cho họ *bình đẳng* với nhau.

Chuyện bình đẳng trở nên vô cùng khó khăn, khi ta áp dụng tình trạng nguyên thủy của ông Rawls cho các quốc gia hay vùng khác nhau. Giả sử một quốc gia nhờ áp dụng tiêu chí quyền lợi giống nhau của người dân mà trở nên thành công và phồn thịnh, thì quốc gia này có thể cũng nhân danh tiêu chí đó để từ chối giúp nước khác không? Peter Singer (bài *Không chỉ có thịt và sữa mà thôi*) cho rằng, dân của một nước giàu sẵn sàng chia nhau hoa lợi thặng dư của họ, chứ không sẵn sàng dùng của cải đó giúp cho dân các nước khác. Như vậy, theo ông, lượng quyền lợi giống nhau của mọi người trong mọi quốc gia quả không lớn như giáo sư Rawls tưởng. Và khái niệm tư hữu cũng là điểm gây tranh cãi. Trong khi ông Rawls bị đồng nghiệp Nozick coi là quá tả, thì phía tả lại chê ông quá hữu. Dù sao, Rawls xếp *quyền tư hữu* vào danh sách những quyền cơ bản chính trị. Tư hữu giúp cho cá nhân có được độc lập, nó vun đắp cho lòng tự trọng của họ. Và chỉ có ai tự trọng, người đó mới kính trọng kẻ khác, nghĩa là người đó mới hành động cách đạo đức. Một số người cánh tả phàn nàn Rawls đặt quá nặng quyền tư hữu. Nhưng phàn

này thiếu cơ sở. Cuốn *A Theory of Justice* có kê ra một mục lục sự kiện dài và chi tiết, nhưng trong đó chẳng thấy ông Rawls đưa từ „tự hữu“ hay „sở hữu“ vào.

Rawls cố gắng hết mình để làm sao có được một mô mẫu trung lập về mặt chính trị và đưa ra những nguyên tắc có thể áp dụng cho mọi người, nhưng ông đã không thể làm hài lòng được hết mọi người. Điều này chẳng phải là chuyện ngạc nhiên. Chưa bao giờ có một cuốn sách triết học làm vừa lòng hết mọi người. Và nếu có một cuốn như thế được viết ra, thì hẳn nó sẽ là cuốn sách vô tích sự. Khi nhìn lại ba điểm bị phê bình chính nơi ông Rawls, bỏ ra ngoài mọi màu sắc chính trị tả hoặc hữu, ta có thể nói rằng:

Điểm gây bất đồng đầu tiên là giá trị của một mô mẫu xã hội được xây dựng trên một cấu trúc giả tưởng: tình trạng nguyên thủy. Khác với trong các lý thuyết về khế ước khác, tình trạng nguyên thủy này không phải là tình trạng thiên nhiên, mà là một tình trạng xã hội. Trong tình trạng nguyên thủy của Rawls không có bạo lực, hỗn loạn, vô luật như trong tình trạng thiên nhiên nơi Thomas Hobbes chẳng hạn. Tình trạng nguyên thủy của Rawls vì thế được coi là một hợp tác xã có văn hoá cao. Nó khiến ta nghĩ tới Thụy-sĩ, chứ không nghĩ tới vùng sa mạc châu Phi hay nước Anh đói khổ trong thế kỷ 17. Mọi mặt trái của thiên nhiên cũng như mọi thiếu thốn đã được ông cẩn thận loại ra khỏi, để cho bản tính tự nhiên tốt đẹp nơi con người được cùng nhau triển nở. Giả như thiên tai hay thiếu thốn có xảy ra trong tình trạng nguyên thủy của Rawls, thì sự đoàn kết và cả „màn u minh“ chắc chắn cũng sẽ nhanh chóng loại trừ chúng. Ở đâu có bạo lực, ở đó người ta chẳng quan tâm tới chuyện đồng đều cơ hội, mà chỉ có giành giật nhau để có một chỗ trên thuyền cấp cứu.

Điểm thứ hai: Phải chăng Công bằng quả thực là một yếu tố quyết định của một xã hội? Trong tình trạng nguyên thủy của Rawls, Tự do được xếp vào vị trí đầu tiên. Tự do này bị hạn chế bởi Công bằng, nắm vị trí thứ hai. Công bằng được định đoạt bởi Đồng đều cơ hội và bởi sự Bù trừ (Cân bằng) xã hội. Rồi tới vị trí thứ ba là sự Hiệu năng và Phúc lợi. Rawls được vinh danh và lý thuyết của ông có được cảm tình, là vì ông đề cao Công bằng (Công lý). Đối với Rawls, một nhà nước phúc lợi (giàu có) nhưng độc tài – như ở Kuwait chẳng hạn – không giá trị bằng một nhà nước dân chủ nghèo. Những người phê bình ông, trái lại, coi những yếu tố khác quan trọng hơn: Tự do tối đa, Ổn định hay Hiệu năng. Đối với họ, thà bất công mà giàu và ổn định còn hơn một xã hội công bằng mà nghèo. Người duy lợi (Utilitarian) chủ trương: càng nhiều phúc lợi càng tăng hạnh phúc chung (xem bài *Hãy để cô Ba sống*). Rawls trái lại: càng nhiều công bằng càng tăng hạnh phúc. Châm ngôn của duy lợi: „*Cái gì tốt cho nhiều người, cái đó công bằng*“. Châm ngôn của Rawls: „*Cái gì công bằng, cái đó tốt cho nhiều người*“. Ta có thể mặc sức tranh cãi về những điều đó, nhưng sẽ chẳng có *giá trị* nào có được vị thế ưu tiên tuyệt đối. Có lẽ rốt cuộc chỉ có việc ta thích giá trị này hay không thích giá trị kia mà thôi. Là vì giá trị tự bản chất mang tính chủ quan chứ không khách quan. Ngay một lý thuyết tinh tế như của Rawls cũng không tránh được điểm này.

Điểm thứ ba là chuyện Lý trí. Là một triết gia, Rawls đứng ở vị trí của một nhà làm luật hiến pháp. Vì thế ông phải suy đi nghĩ lại điều hơn lẽ thiệt để có được một luật cân bằng chung có thể đáp ứng được nhu cầu của gần hết mọi người (trừ những bệnh nhân tâm thần gia trọng ra). Bên cạnh đó, ông cũng phải làm sao để những nguyên tắc ông đưa ra cũng có giá trị cho những người khác. Nhưng vấn đề là, liệu ai ai cũng khôn ngoan, lý sự và trong sạch như John Rawls? Trong mục lục sự việc của cuốn sách không có các từ khoá như „Cảm giác“, „Tình cảm“, „Tự hữu“ và „Của cải“ (nghĩa là ông không quan tâm tới những khái niệm đó). Trong sách, ông nói nhiều tới chuyện „tự hữu“; còn „cảm giác“ thì ông chẳng gán cho nó một vai trò nào cả. Ngạc nhiên hơn nữa, là toàn bộ lý thuyết của Rawls chỉ dựa trên mỗi một cảm giác, đó là Cảm giác công bằng! Đối với cư dân của Rawls sống trong tình trạng nguyên thủy với bức màn vô minh thì cảm giác công bằng này bắt nguồn từ tính vị kỷ. Vì sợ những bất trắc hiểm nguy có thể xảy đến cho mình, nên họ cần có những luật lệ chung, để được bảo vệ và tránh khỏi những lo sợ kia. Như vậy, phải chăng cảm giác công bằng là một cảm giác sợ đã được khai thông? Chúng ta không biết được, vì ông Rawls chẳng bàn gì về các cảm giác cả.

Thay vì đưa ra một cảm giác tương ứng để giải thích, ông Rawls chỉ đề cập tới mỗi một „Cảm thức công bằng“ (Gerechtigkeitssinn) mà thôi, và ông lại chẳng cho biết thật rõ ràng cảm thức này xuất phát từ đâu. Vì thế, các cảm giác cạnh tranh nhau như Ghen và Ganh tị trong sách ông cũng tạo ra những khó khăn tương tự. Rawls rất đố kỵ mình Sigmund Freud, vì ông này xây dựng thuyết Công bằng của mình cũng chính trên hai cảm giác đó: Chỉ có những kẻ thua thiệt mới kêu gào công lí! Nơi Rawls, trái lại, cảm thức đạo đức hình như là một bản năng tự nhiên của con người, cũng giống như cách nhận định của Marc Hauser (xem bài *Người đàn ông trên cầu*). Tiếc là Rawls đã không trưng ra những nghiên cứu liên quan tới bản năng được ông nêu ra đó. Có lẽ cũng là vì ông, một cách rất lạc hậu cũng như nơi triết gia Kant, coi bản năng này chẳng phải là một cảm giác, mà là một luật bẩm sinh của lí trí.

Công bằng và Phúc lợi, cái nào giá trị hơn? Đây là điểm khác biệt giữa Rawls và nhóm duy lợi. Những người duy lợi như Jeremy Bentham và John Stuart Mill loay hoay với câu hỏi: Làm sao một xã hội công bằng có thể hình thành được từ những quyền lợi hạnh phúc của các cá nhân tự do riêng rẽ. John Rawls ngược lại: Bằng cách nào một xã hội công bằng có thể đưa tới tự do và hạnh phúc cá nhân? Đối với Bentham và Mill, nhà nước là một định chế xấu xa nhưng cần thiết. Ngược lại, Rawls coi nhà nước là người lập pháp có đạo đức. Chính lẫn ranh này phân cách các chiến tuyến chính trị ngày nay. Công bằng trước hết là một nhiệm vụ của nhà nước, hay đó trước hết là một trách nhiệm tự lo của mỗi cá nhân? Bao lâu chỉ liên can tới quyền lợi cá nhân và những quyền lợi này không va chạm hay làm hại gì tới người khác, thì theo Bentham và Mill, nhà nước hãy đi chỗ khác chơi. Nhà nước đóng vai trò của một người gác đàn ban đêm, anh ta chỉ hô hoán báo động khi có hoạ hoạn mà thôi. Trái lại với John Rawls, nhà nước là một ông giám đốc khôn ngoan hay một nhà sư phạm kiên nhẫn, luôn dõi mắt đây đó để tìm cách cân bằng quyền lợi của dân. Sự tự do phát triển của một cá nhân – đây là đề tài nghiên cứu quan trọng cuối cùng của Rawls trước khi lìa đời – chấm dứt, khi tự do này đe dọa nặng nề tới tự do chung của toàn xã hội. Một nhà nước quá bao dung với mọi nhóm chính trị, í hệ hay tôn giáo, theo Rawls, nhà nước đó dễ có khả năng phá vỡ các nguyên tắc điều hành của mình. Nói khác đi: Đa nguyên tự nhân chấm dứt, khi nó phá vỡ đa nguyên chính trị.

Cả hai hướng lí thuyết chính trị (tả và hữu) đều cùng có một điểm chung nhất, đó là cả hai đều chống lại chủ trương cào bằng xã hội, như đã xảy ra trong nhà nước xã hội chủ nghĩa. Một xã hội chỉ biết nhắm tới công bằng mà thôi, nhà nước đó đi ngược lại bản chất con người, và trước sau gì nó cũng dậm chân tại chỗ hoặc sụp đổ. Cha đẻ của nhà nước xã hội chủ nghĩa là Karl Marx và Friedrich Engels cũng nói như thế trong bản *Tuyên Ngôn Cộng Sản*: „*Sự tự do phát triển của mỗi cá nhân là nền tảng sự phát triển của mọi người*“.

Cái hay của mọi lí thuyết về Công bằng, kể cả lí thuyết của Rawls, là chúng coi công bằng là một nền tảng của hạnh phúc – trong khi ngược lại, Triết học về Hạnh phúc hình như coi công bằng chỉ là một khía cạnh phụ thuộc. Cũng đáng chú ý ở đây là lối định nghĩa Hạnh phúc cách thẳng thắn và thực tế của Rawls: „*Vấn đề chính ở đây, hạnh phúc của một người là kết quả từ một chương trình sống hợp lí nhất và lâu dài đạt được trong những hoàn cảnh tương đối thuận lợi. Một người hạnh phúc, là khi anh ta đạt được ít nhiều thành quả trong việc thực hiện chương trình sống đó. Nói cách ngắn gọn, Tốt (Thiện) là sự thoả mãn những nhu cầu hợp lí*“. Quả thật lạ, khi ông Rawls dùng khái niệm Tốt để hoán chuyển với Hạnh phúc. Vì nếu Tốt có nghĩa là Hạnh phúc, thì đây quả là một cái nhìn thiếu sáng tạo rất lạ lùng về bản tính tự nhiên của con người. Về khía cạnh tâm lí, *Lí thuyết về Công bằng* hẳn còn cần phải cải tiến ở một số khía cạnh. Nhưng nếu hạnh phúc không xuất phát từ cái Tốt, cái Thiện, thì nó còn xuất phát do đâu nữa?

- *Những hòn đảo hạnh phúc*. Thế nào là một cuộc sống hạnh phúc?

## Vanuatu

### ***Những hòn đảo hạnh phúc***

### **Thế nào là một cuộc sống hạnh phúc?**

Những con người hạnh phúc nhất thế giới không cần đường trải nhựa. Họ cũng không cần nhiều tài nguyên khoáng sản. Họ không có quân đội. Họ là nông dân, dân chài hoặc làm công trong các quán ăn và khách sạn. Họ không hiểu nhau lắm. Đất nước họ là một quốc gia có nhiều ngôn ngữ nhất thế giới. 200 000 dân với hơn 100 ngôn ngữ khác nhau. Tuổi thọ của họ thấp, trung bình người sống lâu nhất trong họ tới 63 tuổi. „*Dân ở đây hạnh phúc, vì họ hài lòng với những gì ít ỏi họ có*“, đó là nhận xét của phóng viên một tờ báo địa phương. „*Cuộc sống của họ xoay quanh cộng đồng và gia đình, xoay quanh việc làm sao có thể làm ích cho kẻ khác. Đây là nơi người người chẳng phải lo âu cho chính mình*“. Họ chỉ âu lo về động đất và bão.

Nếu tin được vào *Happy Planet Index* (Bảng chỉ số hạnh phúc toàn cầu) do *New Economics Foundation* (NEF - Quỹ Kinh Tế Mới) phổ biến trong mùa hè năm 2006, thì Vanuatu là quốc gia hạnh phúc nhất thế giới. Vanuatu là một đảo quốc có nhiều núi lửa trong biển Nam Thái Bình, mà ít người biết đến. NEF đã phỏng vấn người dân ở đây về những mong đợi của họ nơi cuộc sống, về tình trạng hài lòng tổng quát và về thái độ của họ đối với môi trường. Trả lời của họ: Họ muốn được sống 17 người rải rác trên một cây số vuông, có được một thời tiết mát dịu, nhiều nắng và cây cối phong nhiêu; có được một tôn giáo trộn lẫn giữa tín ngưỡng thiên nhiên với Tin lành, Công giáo, Anh giáo và Tin lành Phục lâm; có được những việc làm vừa phải nhưng thành tín và càng nhiều tự lập kinh doanh càng tốt; có một nền dân chủ nghị trường với một thủ tướng mạnh, một tổng thống yếu và một hệ thống pháp luật như kiểu Anh. Nhưng tổ chức nghiên cứu, trong đó có cả *Friends of the Earth* (một tổ chức về môi sinh), lại chẳng quan tâm tới những điều trên. Mục đích nghiên cứu của họ là tìm hiểu xem: Con người cần phải phá huỷ thiên nhiên tới mức nào, để tạo điều kiện cho mình có được một cuộc sống hạnh phúc. Và trả lời của dân Vanuatu cho câu hỏi đó: chẳng cần phải phá thiên nhiên nhiều!

Theo bảng chỉ số trên, nước Đức, một quốc gia kĩ nghệ tiên tiến giàu có với mức tuổi thọ cao và nhiều cơ hội tiêu thụ và giải trí nhất, đứng hạng thứ 81, sau nước Í, Áo và Lục-xâm-bảo tại Âu châu. Các nước „thiên đàng“ bắc Âu: Đan-mạch (hạng 112), Na-uy (115), Thụy-điển (119) và Phần-lan (123) không hạnh phúc bằng dân Trung Quốc, Mông-cổ và Jamaika. Dân Hoa-kì, „đất nước của tự do và quê hương của những người hùng“ coi mình chẳng hạnh phúc gì (150), Kuweit với dầu hỏa và đá quý (159), Katar nơi người dân bản xứ chẳng phải làm gì cả, vì đã có quỹ hưu bổng của nhà nước chu cấp (166). Năm nước sau đây đội sổ 178 quốc gia: Nga, Ukrain, Kongo, Swasiland và Simbabwe.

Nhưng ta hãy tạm quên đi tương lai đen tối của Vanuatu, vì với đà ấm lên của địa cầu làm tan băng và dâng cao mực nước biển như hiện nay, quốc gia này sớm muộn gì cũng sẽ bị xoá tên khỏi bản đồ thế giới. Mà hãy tự hỏi: Chúng ta có thể học hỏi được gì từ dân tộc nước này? Bài học thứ nhất đơn giản, rõ ràng, và đây cũng là chủ đích các nhà nghiên cứu nhắm tới: Tiền tài, tiêu thụ, quyền lực và tuổi thọ cao không làm cho con người hạnh phúc. Đây quả là một tin vui, đặc biệt trong thời buổi mà thu nhập của đại đa số người dân trong các quốc gia âu châu giàu có không còn thật sự tăng. Có lẽ chính vì thế mà các viện kinh tế khôn ngoan như NEF muốn tìm hiểu, xem tiền bạc có đem tới hạnh phúc không, và thu nhập cũng như của cải có phải là các tiêu chuẩn thật sự phù hợp để đo lường hạnh phúc và thành công của một xã hội không. Trong chiều hướng đó, „Kinh tế Hạnh phúc“ (*Happiness Economics*) là một ngành nghiên cứu mới nhiều triển vọng và kiến thức có được của nó đáng cho ta suy nghĩ. Chẳng hạn các nhà nghiên cứu hạnh phúc, qua các cuộc phỏng vấn, đã nhận ra rằng, thu nhập thực tế và mức sống của người dân Hoa-kì đã tăng gấp đôi trong vòng 50 năm qua. Trong lúc đó, theo tự đánh giá của người dân, hạnh phúc không tăng, mà hầu như vẫn dậm chân tại chỗ suốt 50 năm. Kết quả tính toán của

một nghiên cứu khác cho hay, hạnh phúc không còn tăng tương ứng với thu nhập, kể từ mức thu nhập đầu người hàng năm từ 20 000 mỹ kim trở lên. Một giải thích cơ bản cho việc tăng hạnh phúc đó: việc tạo mãi có thể làm cho người ta hạnh phúc (chốc lát), nhưng của cải tư hữu thì không (xem bài *Rác rưởi của Robinson*). Đòi hỏi này được thoả mãn, thì lại nảy sinh ngay các nhu cầu khác, trong khi người ta mau chóng có thói quen coi những gì đã thủ đắc được là điều mình đương nhiên có. Như vậy, giàu sang chỉ là một khái niệm tương đối. Giàu hay nghèo là tùy theo cảm quan của mình, và thường do căn cứ vào sự so sánh với người khác. Một người sống nhờ trợ cấp xã hội ở Đức có thể nghĩ là mình giàu, khi anh ta „áo gấm về làng“ tại thôn xóm quê hương Việt Nam của anh.

Mà quái lạ, kết quả các nghiên cứu trên đây chẳng ảnh hưởng gì lên cuộc sống của chúng ta cả. Ước vọng độc lập về tiền bạc ngày nay vẫn luôn là một giấc mơ cuộc đời trong các nước kĩ nghệ. Chúng ta nai lưng ra cố làm chết bò và đầu tư hầu hết thời gian cuộc đời cho giấc mơ „độc lập“ đó, cho dù có mấy ai đạt được nó đâu. Tiền bạc và danh vọng đứng đầu mọi mức thang giá trị, cả trên gia đình và bạn bè. Trong khi đó, nấc thang giá trị của các nhà nghiên cứu hạnh phúc hoàn toàn ngược lại. Theo họ, không có cái chi tạo hạnh phúc cho bằng quan hệ với người khác, nghĩa là với gia đình, vợ chồng, con cái, bè bạn. Nấc thang thứ nhì là cảm giác phải làm cái gì có ích cho xã hội, hoặc tùy hoàn cảnh, đôi khi đó là sức khoẻ hay tự do. Cứ theo tiêu chí trên đây thì đa số người dân trong các xã hội tây phương giàu có đã quan niệm sai, khi đặt giá trị tiền bạc lên hàng ưu tiên: Đúng là họ đã chọn lầm quyết định. Họ muốn vươn tới một mục tiêu có lẽ sẽ chẳng bao giờ đạt được. Họ hi sinh tự do và quyền tự quyết cho một mức thu nhập cao hơn. Và họ dùng số tiền mà họ không có, để mua những thứ họ chẳng cần, chỉ để được tiếng với thiên hạ.

Ở đây không chỉ là vấn đề náo trạng cá nhân, mà cả xã hội đều rập khuôn suy nghĩ hướng về vật chất như thế. Trong thập niên 50, nhà văn Heinrich Böll đã viết một „Giai thoại giúp giảm bớt tinh thần làm việc“ thật hay: Anh ngư dân đang lim dim nằm tắm nắng trong một hải cảng miền biển Địa Trung. Một du khách cố thuyết phục anh nên ra khơi đánh cá. Anh ngư dân hỏi lại „Tại sao?“ – „Để có được nhiều tiền hơn!“ Rồi du khách giải thích: Cá nhiều, anh sẽ có được nhiều chuyến hàng, anh sẽ trở nên giàu và có được nhiều công nhân giúp việc. „Để làm gì?“, anh ngư dân hỏi tiếp. „Một khi đã giàu có, anh sẽ có thì giờ thoải mái nằm tắm nắng“. „Nhưng đó là cái tôi đang hưởng đây“, nói rồi anh ta tiếp tục lim dim tiếp.

Tôi nhớ câu chuyện đó, vì lúc còn ở trung học, chúng tôi đã phải làm việc với nó. Câu truyện ngắn được in lại trong cuốn giáo khoa môn Đức ngữ, nó làm cho bà giáo của chúng tôi khốn khổ. Đa số các bạn học sinh chúng tôi rất thấm thía câu truyện và trở nên biếng học. Bà giáo thì tìm mọi cách lí luận sao cho cốt truyện trở thành tích cực cho giờ lớp của mình. Bà bảo vệ lập luận của người du khách, và cố thuyết phục chúng tôi rằng, có nhiều tiền cũng có nghĩa là có bảo hiểm i tế và bảo hiểm hưu bổng tốt hơn. Nhưng câu truyện do ông Böll đặt ra, chứ không do hãng bảo hiểm sức khoẻ viết. Phải chăng ông Böll quả thật muốn khuyên người dân vào bảo hiểm để đề phòng rủi ro?

Các nhà kinh tế hạnh phúc học được nơi anh đánh cá nhiều hơn là bà giáo chúng tôi với các nhu cầu bảo hiểm. Với họ, các chỉ số li dị và thất nghiệp cho biết rõ về mức độ hạnh phúc của xã hội hơn là tổng thu nhập quốc dân. Và đề nghị của họ thật đúng đắn: Thay vì lấy thu nhập quốc dân làm thước đo mức độ hài lòng của dân và sự thành công của nhà nước, chúng ta nên vận dụng tới một thứ „Chỉ số hài lòng quốc gia“. Đây có lẽ là một cuộc tái định hướng đúng lúc. Người dân thân đặc biệt cho đề nghị trên là nhà kinh tế người Anh Richard Layard thuộc *Trường Kinh Tế Và Chính Trị London*. Layard quan niệm: Còn có nhiều thứ trong cuộc sống giúp ta đạt tới hạnh phúc, hơn là chỉ có ham mê của cải. Ai chỉ biết luôn tìm cách gia tăng của cải và danh vọng (so với người khác), kẻ đó đang rơi vào một tình trạng nghiện ngập thực sự. Tham vọng vật chất tạo nên tình trạng không hài lòng liên miên, như thế làm sao có nổi hạnh phúc lâu bền được.

Mục tiêu gia tăng tổng thu nhập quốc dân trong các nước kĩ nghệ như vậy không làm cho con người hạnh phúc. Trái lại, công dân họ phải trả giá đắt mà lại ít có được hạnh phúc. Cho dù chúng ta ngày nay có thêm nhiều của ăn, có xe hơi tốt và có thể bay du lịch tới các quần đảo, tình trạng tâm thần của chúng ta không cải tiến theo mãi lực của chúng ta, dù rằng chúng ta cứ thích

sống trong sự rồ dại đó. Theo Layard, như thế chỉ còn một hệ quả hợp lý duy nhất: Con người sợ mất mát nhiều hơn là của cải có thể mang lại cho họ hạnh phúc, vì thế chính quyền trong các nước kỹ nghệ phải nghĩ lại và thay đổi chính sách. Theo ông, tạo công ăn việc làm cho mọi người và an bình xã hội là điều quan trọng hơn việc gia tăng tổng thu nhập quốc dân. Thông điệp của ông: Hạnh phúc cho mọi người, thay vì tăng gia phát triển kinh tế.

Các yêu cầu của Layard có thực tế không? Ở đây, ta không bàn về điểm đó. Nhưng thông điệp đạo đức thật rõ ràng. Phúc lợi và tiền bạc, ngay cả tuổi tác, phái tính, ngoại hình, trí khôn và học vấn không quyết định lên hạnh phúc của chúng ta. Những yếu tố sau đây quan trọng hơn: tình dục, con cái, bạn bè, ăn uống, thể thao. Song quan trọng nhất là các liên hệ xã hội. Kết quả cuộc nghiên cứu lớn nhất trên thế giới về các giá trị văn hoá xã hội, đạo đức, tôn giáo và chính trị (*Word Values Survey*) cho hay, một cuộc li dị tác động tiêu cực lên hạnh phúc cá nhân cũng gần như cá nhân đó mất đến 2/3 thu nhập của mình. Bản tường trình đặc biệt cho biết, chỉ hi vọng có hạnh phúc thôi cũng làm ta hạnh phúc rồi. Là vì hiếm hoi ai sống trên đời mà lại không có cho mình một quan niệm về hạnh phúc và cố gắng nắm bắt cho được hạnh phúc đó. Giác mơ hạnh phúc luôn đồng hành với ta – và mặc dù giấc mơ này cũng chỉ như là một hình ảnh của cái ta thiếu, cái ta mất mát hay cái làm ta đau khổ.

Bỏ ra ngoài mọi con số thống kê về hạnh phúc, hạnh phúc vẫn luôn chỉ là một vấn đề riêng tư cá nhân. Ngạn ngữ có câu: Tôi phải đi tìm hạnh phúc *của tôi*. Triết gia người Đức gốc Do-thái Ludwig Marcuse viết trong tác phẩm *Triết Lý Hạnh Phúc* (1948): „*Hạnh phúc của tôi là giây phút ăn khóp sâu xa nhất với chính tôi*“. Nhưng vấn đề là nơi chữ ăn khóp. Nó khiến ta nghĩ tới cô Rosalie (bài *Do be do be do*). Là vì nếu quả thật không có cái Tôi, mà đó chỉ là các tình trạng bản ngã (tám thứ cái Tôi khác nhau?) mà thôi, thì làm sao có thể ăn khóp được? Ai ăn khóp với ai đây? Và một cách nào đó, tình trạng hạnh phúc „quan trọng“ hơn các tình trạng khác của tôi? Có thật hạnh phúc là lúc tôi gần với chính tôi nhất?

Ở điểm này ta nên quay lại hỏi ý kiến các nhà nghiên cứu não và nhớ lại một vài ông bạn của chúng ta: Serotonin và Dopamin (xem bài *Anh Bốc yêu* và bài *Một điều vô cùng khó xảy ra nhưng lại thật bình thường*). Những ai nằm tấm nắng đều không lạ gì chuyện hạnh phúc có liên hệ tới hoá học cơ thể. Tia sáng mặt trời làm cơ thể thêm phấn chấn: chúng thúc đẩy cơ thể tiết ra chất Serotonin. Vì thế không lạ dân ở Vanuatu dễ cười hơn dân Đức. Nhiệt độ xác định tính khí. Lắm khi chúng ta thường không để ý nhiều đến kết quả có được của khoa nghiên cứu não về guồng máy tạo hạnh phúc. Bán cầu não trái hoạt động, khi có những cảm giác tích cực. Trái lại, khi có cảm giác tiêu cực, bán cầu não phải hoạt động. Điểm này ít nhiều khiến ta nhớ tới bản đồ não sơ sơ trong tế kỉ 19. Thật ra, sự liên quan giữa cảm giác và ý thức, giữa hệ thống tâm não (Limbic) và vùng não sau trán (Cortex) chẳng phải là chuyện đơn giản. Chỉ có ảnh hưởng của một số chất như Cà-phê, Rượu, Nicotin và Kokain là khá dễ hiểu. Tất cả những thứ này làm tăng lượng Dopamin và cả Serotonin, khiến ta rơi vào một trạng thái vui vẻ và hải lòng ngắn hạn, chứ chưa có được những trạng thái hạnh phúc phức tạp và kéo dài. Ở những niềm vui tương đối đơn giản, như một bữa ăn ngon miệng, thì vị giác, khứu giác và mục giác mỗi thứ đều đóng một vai trò riêng, và ngay không khí chỗ ăn, việc mong chờ bữa ăn, niềm vui trước khi ăn v.v. cũng đều quan trọng cho cảm giác hạnh phúc.

Điểm hấp dẫn đáng sau đa số những hoàn cảnh hạnh phúc - như lúc tán tỉnh nhau, thực hiện tình dục, du lịch và đôi khi cả lúc chơi thể thao - là vai trò của *Mong đợi* và *Thoả mãn*. Đa số lý thuyết hoá học thần kinh về hạnh phúc đều dừng lại ở mặt dữ kiện, chứ không đi sâu tiếp. Xô-cô-la làm người ta hạnh phúc, vì nó kích thích tiết ra Serotonin; chỉ cần ngửi mùi nó mà thôi, cơ thể đã tiết ra những chất chống lại các bệnh tật; các loại mùi thơm đều giúp tiết ra Serotonin. Nhưng nếu tiếp tục tăng lượng xô-cô-la, tăng liều lượng các loại kích tố hay cho hít thở liên tục mùi hoa, thì kết quả sẽ ra sao, điểm này chưa được nghiên cứu. Vì thế chúng ta phải đi tiếp – tới những *mong đợi*. Người chạy bộ thể thao có được những tình trạng sảng khoái tinh thần („*Runner's High*“), vì việc chạy lâu làm tiết ra chất Endorphine. Nhưng anh ta sẽ có những cảm giác hạnh phúc hoàn toàn khác, nếu anh chạy kém hơn mức kỉ lục trước đây của mình hoặc anh đã thắng cuộc đua. Cái „*hơn*“ này không tới từ phản ứng tự nhiên của cơ thể khi chạy; nó tới nhờ

vào vùng não trước (Cortex), vì chỉ có vùng này mới biết được các con số kỉ lục. Sự thành công *tưởng thưởng* người lực sĩ và khiến anh ta hạnh phúc. Mong đợi của anh đã được thoả mãn.

Chẳng lạ gì, khi các nhà nghiên cứu não ngày nay quan tâm tới việc tìm hiểu điểm tác động tế vi giữa cảm giác và í thức. Là vì các cảm giác hạnh phúc thường không chỉ là tình cảm đơn thuần. Ngày nay có những „nhà chữa trị bằng tiếng cười”, vì cười có thể gây sảng khoái cho một số con bệnh khó tính, nhưng tiếng cười này không thể cắt nghĩa được bằng các phản xạ đơn thuần. Các nghiên cứu cho thấy, việc nghĩ tới kinh nghiệm xấu (mà mình có thể gặp) sẽ làm cho cơ thể của những người được thí nghiệm (nghiệm nhân) giảm lực đề kháng chống lại bệnh tật. Trái lại, nếu người hướng dẫn cố gắng tạo nên những kí ức tốt nơi nghiệm nhân, những người này tức khắc sẽ lên tinh thần và cơ thể họ tăng lực đề kháng.

Các cảm giác hạnh phúc là chuyện rất phức tạp. Một đàn ông, chúng được xem là những tình cảm tuyệt đối tích cực, là niềm vui lớn nhất, là sự sảng khoái và hứng khởi. Chúng liên hệ với sự gia tăng nhạy cảm; chúng đánh thức, mở ra và mài sắc các giác quan. Mặt khác cũng có những đóng góp lớn của í thức: nó làm người ta nhìn sự vật và khung cảnh tích cực hơn, nhận thức và hồi ức tốt hơn. Trong tình trạng yêu đương hay nơi một thành công lớn, tất cả các yếu tố đều cùng ảnh hưởng một lúc và mang chất tích cực. Trong đó có sự hoà lẫn giữa những í nghĩ trừu tượng về hài hoà, hoà hợp, cường độ, thống nhất, tự do và í nghĩa. Lúc đó sự hài lòng đột ngột gia tăng, niềm tự tin bùng dậy, khiến ta đôi khi phải chóng mặt. Dễ nhận ra một người trong tình trạng hạnh phúc qua động thái cởi mở của họ; họ thân thiện, tự nhiên, nhiệt tình, uyển chuyển, sáng tạo. Họ cảm thấy mình có thể dời núi lấp sông.

Nhưng sự hài hoà dữ dội đó không kéo dài. Có thể như vậy cũng tốt. Serotonin tiết quá nhiều sẽ khiến người ta đâm ra vô tình. Và hàm lượng Dopamin quá cao cũng khiến người ta bị ám ảnh, hám quyền, hoang tưởng và quẩn trí. Sau một thời gian ngắn, các mạch cảm nhận trong não bị cùn nhụt bởi các hoạt chất hoá học, và thuốc tiên sẽ dần hết hiệu nghiệm. Việc cố tình dùng chất kích thích để tạo ra trạng thái chóng qua đó sẽ kết thúc trong bi thảm: nghiện ngập, đàn độn trong tình yêu, bị khủng bố bởi ham muốn thành công liên tục.

Không ai có thể sống mãi trong tình trạng hài hoà tuyệt đối với chính mình. Các minh triết phương đông dạy: trong bất cứ giây phút cuộc đời nào, hãy nghĩ tới điều mình hiện tại đang làm, hãy để mọi thứ chung quanh mình, kể cả thời gian, trôi theo giòng chảy của chúng, đừng cầm neo ở đâu khác ngoài hiện tại lúc này và ở đây. Xét về mặt tâm lí, đó là điều đòi hỏi quá mức. Nhưng xét về mặt hoá học thần kinh, chúng biến tình trạng ngoại lệ trở thành thường lệ. Những cảm giác hạnh phúc lớn là những „hòn đảo hạnh phúc” trong biển cả cuộc đời. Nhưng những tình trạng đó dĩ nhiên không phải là toa thuốc có thể áp dụng chung cho một cuộc sống thành công, chúng là một mong ước thiếu thực tế.

Chỉ có thể đạt được hạnh phúc bền lâu, khi chúng ta mang trong mình những chờ đợi thực tế. Nếu các tình trạng hạnh phúc hay bất hạnh chủ yếu là do ta „tự tạo ra”, thì chúng phần nhiều có liên quan tới thái độ đối với chính mình. Nghĩa là liên quan tới sự chờ đợi của chính ta. Chỉ như thế ta mới hiểu được, tại sao những người sống trong hoàn cảnh khó khăn lại hạnh phúc hơn những người sống trong hoàn cảnh được ưu đãi. Câu nói của Ludwig Marcuse „ăn khớp với chính mình”, như vậy có nghĩa là: phù hợp với những mong đợi của chính mình. Và kể cả phù hợp với những mong đợi của tha nhân, mà ta vốn chờ đợi. Nói như Niklas Luhmann: „những mong đợi của mong đợi”.

Nếu chỉ hợp với mong đợi của mình mà thôi, thì cũng chẳng có ích gì nhiều. Mà phải hợp với cả mong đợi của người khác nữa. Đây là một trong những lí do cắt nghĩa, tại sao một số tư tưởng sống của đông phương lại không phù hợp với cuộc sống bên ngoài các tu viện.

Giữa thập niên 80, tôi gặp một anh cán sự xã hội. Anh đưa ra một nguyên tắc sống làm tôi thắc mắc mãi. Nếu tôi hiểu không sai, anh bảo rằng, mục tiêu tốt nhất cho cuộc sống mỗi người là làm sao giải thoát được khỏi mọi mong đợi. Trời đất! Yêu sách của anh cán sự thật quá đáng! Trong tất cả những ước vọng cuộc đời mà tôi có cho đến nay, có lẽ yêu sách đó là ước vọng lớn nhất và không tưởng nhất. Vì lẽ ai sống mà lại chẳng có ước vọng. Vấn đề không phải là giải trừ các ước vọng, nhưng làm sao để chúng phù hợp với mình. Vì thế có một minh triết khác: Ta nên



hạ thấp ước vọng của mình xuống được chừng nào hay chừng đó, để khỏi thất vọng. Có thể được đi. Nhưng đó không phải là một tư tưởng hay gì lắm. Vì ước vọng thấp tổ cáo hai điều: lo sợ quá đáng trước cuộc sống và rõ ràng gặp khó khăn trong việc đối phó với thất vọng. Phải chăng tốt hơn nên học cách ứng phó uyển chuyển hơn với những thất vọng? Vì ai ít ước vọng, cuộc sống người đó thường nhàm chán, không có gì mới.

Xem ra, các triết gia ủng hộ kiểu đạo đức tiêu cực với những ước vọng thấp bé đó. Hạnh phúc và vui sống hầu như chưa bao giờ là đề tài bàn luận của các triết gia xưa nay. Một vài vị may lắm mới bàn đến sự „hài lòng“ – cấp thấp và lâu bền của hạnh phúc. Immanuel Kant là một thí dụ. Đối với ông, hạnh phúc thực tế duy nhất là khi người ta hoàn thành trách nhiệm đạo đức của mình. Đây có lẽ là một cố gắng vụng về và e dè nhằm đơn giản nối hai mạch trách nhiệm và hạnh phúc lại với nhau. Ca sĩ Edith Piaf, trái lại, lại vui vẻ tách chúng thành hai điều riêng biệt: „Đạo đức là khi người ta sống theo cách, mà nếu cứ tiếp tục sống như thế thì chẳng thú vị gì“. Nửa sau cuộc đời buồn tẻ của Kant cũng chẳng cung cấp cho ta mẫu gương nào về một cuộc sống hạnh phúc.

Hạnh phúc và hài lòng không đồng nhất với nhau. Và hãy coi chừng, đừng biến việc tìm kiếm khoái lạc trở thành một chiến thuật né tránh đau khổ. Dĩ nhiên, đau khổ và khoái lạc đều có mặt trong cuộc sống, và cả hai ở đây mỗi thứ đều có một trọng điểm riêng. Trong cuộc sống, ta dễ dàng nhận ra trong số tha nhân, bạn bè và người quen có những kẻ chuyên „tìm khoái lạc“ và những kẻ ưa „tránh đau khổ“. Hẳn hai khuynh hướng này bị lệ thuộc rất mạnh bởi giáo dục và tính khí. Nhiều tôn giáo và triết gia coi việc tránh đau khổ quan trọng hơn tìm khoái lạc. Tại sao vậy, chẳng ai giải thích được. Và lớp người già thường đề cao sự „hài lòng“ với tất cả những ưu điểm của nó. Giới trẻ trái lại không thích thứ minh triết cuộc đời đó.

Martin Seligman, nhà tâm lý và là nhà nghiên cứu hạnh phúc nổi danh thuộc đại học Pennsylvania ở Philadelphia, cũng nhìn hạnh phúc như thế. Đối với ông, mọi thứ đều ít nhiều có mặt trong đó: Hạnh phúc là „chuyện hưởng thụ cá nhân“; là „chuyện liên quan tới những ước vọng mà người ta có“, và là việc „đạt tới những điều nào đó từ một bảng danh sách các mục tiêu hướng đến“. Niềm hạnh phúc đích thật là một tổng hợp tất cả những thứ đó: nó bao gồm *cuộc sống thoải mái*, nghĩa là sự hưởng thụ, bao gồm *cuộc sống tốt đẹp*, nghĩa là sự dấn thân và hoàn thành những ước vọng cá nhân, cũng như bao gồm *cuộc sống đầy ý nghĩa*, nghĩa là đạt tới một số những mục tiêu vốn hướng tới. Nghe ra hay và khả tín. Nhưng câu hỏi là làm cách nào để có được cuộc sống như thế. Tôi có thể tự do xây dựng hạnh phúc cho chính mình không? Và nếu có, thì bằng cách nào?

- *Khu vườn Kepos*. Hạnh phúc có thể học được không?

Athen

***Khu vườn Kepos.***

**Hạnh phúc có thể học được không?**

Người này bảo, ông là bộ óc khôn ngoan nhất trong các triết gia. Kể khác lại chữ ông là „đồ con heo“. Epikur sinh ra khoảng năm 341 trước tây lịch, trên đảo Samos của Hi-lạp. Lúc sinh thời, ông đã là một nhân vật thần tượng, sau khi mất lại càng nổi tiếng hơn. Còn nhiều điều không rõ về con người ông. Là vì gần như tất cả những gì chúng ta biết được về ông đều xuất phát từ một nguồn. Và người viết tiểu sử này lại sống sau ông cách 500 năm. Người ta kể, Epikur tới thủ đô Athen lúc ông 18 tuổi. Đó là thời Đại đế Alexander. Sau khi Đại đế mất, dân Athen nổi dậy nhưng bị dập tắt, và vì thế Epikur theo cha thầy tới miền Ephesos, nay thuộc nước Thổ-nhĩ-kì. Năm 35 tuổi, ông trở lại Athen, mua lại khu vườn *Kepos* nổi tiếng. Và khu vườn đã mau chóng trở thành trung tâm sinh hoạt của nền dân chủ tái khởi sắc của Athen. Dân chúng thuộc mọi tầng lớp gặp nhau tại gia trang Epikur. Một nhóm nhỏ hình thành, quần tụ tại nhà ông như một giáo phái và chung sống với nhau chẳng có tư hữu gì cả. Cả phụ nữ và nô lệ cũng được đón tiếp tại *Kepos* – sự kiện làm cho nhiều người Athen bức bối. Người ta xầm xì với nhau về Epikur và những thói tục lạ lùng trong nhà ông, họ đồn về những cuộc hành lạc tập thể trong gia trang. Nhưng ai đã vào gia trang của ông đều đọc thấy câu viết trên cửa lối vào: *„Hãy bước vào, hỡi những người lạ! Một người chủ thân ái đang chờ đón các bạn với bánh ăn và nước uống dư đầy. Ở đây, không ai kích thích dục vọng của các bạn, nhưng chúng sẽ được thỏa mãn“*. 30 năm dài ông làm chủ khu vườn, cho tới khi mất vào năm – 270. Nhưng *Kepos* là một định chế, nó còn hiện hữu mãi tới gần 500 năm sau.

Người ta chỉ biết được cách gián tiếp về cuộc sống thực sự của Epikur và những gì ông dạy trong khu vườn mênh mông, vì sách của ông chỉ còn lại những mảnh rời rạc. Nhưng sách của những người theo và chống ông cung cấp cho ta nhiều hiểu biết hơn. Tuy nhiên cái nhìn của những người này lại quá mâu thuẫn, nên khó mà phân biệt được cái đúng cái sai. Vì thế, thế giới hậu sinh, nhất là những Kitô hữu nhiều ngờ vực, đã gán cho ông một bộ mặt xấu xa.

Điểm cực đoan và tiến bộ vượt thời gian nơi học thuyết của Epikur là chỉ tin vào những gì khả nghiệm do giác quan mang lại. Đây là chuyện lạ trong truyền thống triết học. Ông không tin những gì vượt ngoài giác năng. Thần thánh, tôn giáo, và ngay cả cái chết nữa cũng chẳng quan trọng gì đối với ông. Epikur khuyên học trò: *„Anh hãy tập mà tin rằng, đối với chúng ta, cái chết chẳng có giá trị gì. Bởi vì tất cả những gì tốt, những gì xấu, đều là chuyện cảm nhận. ... Bao lâu chúng ta có mặt, cái chết vắng mặt, khi cái chết tới, thì chúng ta không còn có đó nữa“*. Epikur nhận diện thế giới chỉ qua những gì khả nghiệm thực sự. Ông đánh giá cao nhận thức luận lí, nhưng ông nói mọi nhận thức đó với tất cả những gì có thể cảm nhận và hiểu được bởi giác quan. Ông không đi vào những gì vượt qua thế giới kinh nghiệm. Cũng như nhiều triết gia hi-lạp trước đó, ông tránh đưa ra một lập đồ tổng quát về bản chất, sự hình thành và tình trạng của thế giới. Thật ra ông chẳng muốn giải thích tường tận điều gì, bởi vì đâu đâu ông cũng khám phá ra nhiều lỗ hổng kiến thức và không thể giải thích được. Thay vì đưa ra một lí thuyết nhận thức bao quát cho mọi vấn đề, ông chú trọng tới câu hỏi: Làm sao có được một cuộc sống thành đạt trong khuôn khổ những khả thể (*Möglichkeiten* / Possibilities) hạn chế của con người? Epikur dư khôn ngoan để hiểu rằng, khó mà có được trả lời cho câu hỏi đó. Vì ông biết, bản chất con người không đồng nhất, nhưng đầy mâu thuẫn.

Bản chất con người muốn có những cảm giác khoái lạc. Khoái lạc là tốt, chán chường là xấu. Cứ nhìn vào trẻ con thì rõ. Đối với chúng, mong mỏi khoái lạc là điều rõ ràng như „lửa thì nóng, tuyết thì lạnh, mật thì ngọt“ vậy. Cả người lớn cũng tìm kiếm khoái lạc. Nhưng đa số tình trạng khoái lạc – thưởng thức đồ ăn ngon, rượu bia, tình dục v.v. – đều không kéo dài. Không thể tạo nên lục địa bằng các hòn đảo nhỏ hạnh phúc. Những tình trạng khoái lạc đó quá hạn chế,

không thể là nền tảng cho một hạnh phúc lâu dài được; ta cần phải hưởng thụ chúng, nhưng chớ quan trọng hoá chúng. Ngoài ra, Epikur còn nghi ngờ những điều thái quá: Cái gì hưởng quá nhiều, sẽ sớm mất giá trị. Nhâm nhi từ từ một miếng phô-mát có thể thú vị hơn cả một buổi tiệc. Để khoái lạc cuộc đời được bền lâu, cần phải hãm bớt cái ham muốn thái quá nơi trẻ con. Như vậy, muốn khoái lạc được lâu dài, phải điều hoà các nhu cầu. Nhưng chỉ có lí trí mới giúp ta thực hiện được điều đó. Lí trí giúp ta thảo ra những chiến lược đáng cậy và bền vững, để ta không bị lệ thuộc vào cảm dỗ của những gói mì ăn liền.

Có một phương cách để thực hiện điều đó: Mài bén các giác quan và tận hưởng mọi khoảnh khắc lớn hay nhỏ có được trong cuộc sống. Một cách nữa là hạn chế âu lo. Dù không luôn tạo cho mình được những cảm giác lạc thú mạnh, thì ta cũng có thể cố gắng hạn chế bớt những cảm giác buồn chán: Hạn chế những âu lo không cần thiết về tương lai, giảm bớt cao vọng, hạn chế những nhu cầu xa hoa về tiền bạc và của cải. Những điều đó ít làm tăng niềm vui, nhưng giúp ta tránh được những lệ thuộc có hại: „... *Cả việc độc lập với những thứ bên ngoài là một điều rất hay ... bởi vì chúng ta tin chắc rằng, ai hưởng thụ sự dư dả nhiều nhất, người đó lại ít cần tới những thứ đó nhất, và rằng, mọi thứ tự nhiên đều dễ tạo ra, còn thứ vô ích lại khó tạo ra được*“. Theo Epikur, không phải của cải, mà là các mối liên hệ xã hội với người khác mới tạo nên hạnh phúc lâu bền: „*Trong mọi thứ khôn ngoan tạo hạnh phúc cuộc đời, việc có được tình bạn là điều quan trọng nhất*“.

Như vậy, người theo „môn phái“ Epikur là những con người cân bằng. Họ góp nhặt hạnh phúc từ những niềm vui nhỏ lớn trong cuộc đời, chiến thắng những âu lo và sống vui vẻ hoà thuận với những người khác. Chỉ sau này những kẻ thù của ông, nhất là những tín hữu Kitô giáo, đã xuyên tạc ông thành một tay ăn chơi và làm biến thể hoàn toàn học thuyết của ông. Về mặt tâm lí, học thuyết Epikur đi trước học thuyết Kitô giáo khá xa. Bởi vì ông nhận ra sự tương tác gắn bó giữa cơ thể và trí tuệ, giữa thân (Physis) và tâm (Psyche) và đã đưa sự tương tác đó vào trọng tâm triết thuyết của mình. Những gì ông dạy, ngày nay người ta lại nhận ra nơi quan điểm của khoa (mà tôi - người dịch - tạm dịch ra là) *Tâm Lí Cảm Tích* (Positiv Psychology = Tâm lí học về những Cảm giác Tích cực), một ngành nghiên cứu tân tiến được lập ra và tiến hành chủ yếu ở Hoa-kì. Những đại biểu của khoa này tìm hiểu đâu là các tiêu chuẩn phải thoả mãn để có hạnh phúc. Và họ đưa ra những chương trình thực tập để tạo thêm hạnh phúc. Họ cũng đồng ý với Epikur: Hạnh phúc không phải là cái gì tự có, nhưng nó có thể và phải được ta tạo ra. Chưa hẳn là đã có hạnh phúc, nếu ta không đau, không bị căng thẳng tinh thần và thể xác (Stress) và không phải lo lắng. Có biết bao nhiêu người chẳng gặp khó khăn lớn trong cuộc đời mà họ chẳng hạnh phúc tí nào, chỉ có buồn nản. Nói cách khác: hạnh phúc rất đẹp, nhưng nó đòi hỏi nhiều nỗ lực. Những nhà nghiên cứu hạnh phúc đã tóm tắt một chuỗi nguyên tắc thực hành, mà tôi – đôi điểm cũng không tán đồng lắm – ghi ra dưới đây.

Nguyên tắc thứ nhất: *Hoạt động!* Não chúng ta cần hoạt động. Ngưng đọng trí tuệ sẽ gây nên buồn chán. Chỉ một ngày tâm trí không làm việc, hàng loạt tế bào thần kinh chết. Ai không bắt trí óc làm việc, họ dần bị co cụm lại, một tiến trình đi kèm với những cảm giác chán nản. Không hoạt động, như vậy, sẽ mau chóng đưa đến tình trạng xuống tinh thần (Depression), vì lượng Dopamin không tiết ra đủ cho bộ máy kích tổ làm việc. Chúng ta không cần phải hoạt động liên li, bởi vì lệ thuộc thái quá vào sinh hoạt cũng chẳng có lợi cho hạnh phúc. Thể thao là một điều tốt, vì nhờ những nỗ lực thành công của cơ thể, trí óc chúng ta tự tưởng thưởng bằng cách tạo thêm tế bào thần kinh mới. Cả những sở thích cũng làm tăng niềm vui sống. Những hoạt động đều đặn thường ngày cũng có vài điểm lợi, nhưng về lâu về dài, chúng không làm cho ta hạnh phúc. Sinh hoạt thay đổi và mới lạ có thể là nguồn hạnh phúc. Wittgenstein, người vốn nghi ngờ chuyện tìm kiếm hạnh phúc, vì thế đã đi theo một phương châm ngược hẳn: „*Mặc, chẳng cần biết ăn cái đếch gì cả, quan trọng là luôn luôn vẫn một thứ đó*“ – đây là một hướng dẫn tìm tới bất hạnh!

Nguyên tắc thứ hai: *Hoà mình vào xã hội!* Epikur coi nhẹ việc quan trọng hoá chính mình, dù nơi cuộc sống riêng tư hay ngoài công luận. Nhưng ông nhận ra, chẳng có mấy nguồn hạnh phúc nào bền lâu hơn những liên hệ xã hội. Tình bạn, tình vợ chồng và tình gia đình có thể là

những khung cảnh nâng cao cuộc sống tinh thần. Kinh nghiệm hạnh phúc sẽ tăng, khi ta cùng trải qua một chuyện gì đó chung với bạn đời, với một người bạn hay với con cái. Khi cảm thấy được bảo bọc, đàn ông tiết ra kích tố Oxytocin, đàn bà tiết ra Vasopressin, là thứ kích tố của một loại chuột đồng mà ta đã bàn tới trong bài *Điều vô cùng khó xảy ra nhưng thật bình thường*. Ai sống trong vòng thân ái xã hội, người đó không phải lo toan hay gặp khó khăn một mình. Vì thế, một cuộc sống vợ chồng tốt đẹp với sinh hoạt tình dục đầy đủ quan trọng nhiều hơn tiền bạc và của cải.

Nguyên tắc thứ ba: *Tập trung tư tưởng!* Epikur dành nhiều thời gian để tập cho học trò mình biết thưởng thức những cái hiện tại trước mắt: thưởng thức hương thơm bông hoa, thưởng thức nét đẹp của các hình thể, nhâm nhi hương vị miếng phô-mát. Những thưởng thức chọn lọc và tập trung làm tăng niềm vui sống. Điều gì đúng cho sự vật, cũng đúng cho con người. Càng mở lòng ra cho người khác bao nhiêu, cảm giác và cảm thông càng đậm đà bấy nhiêu. Điều này, theo cái nhìn của giới nghiên cứu não, có nghĩa: Hãy thưởng thức những tình trạng í thức của anh đi, ít nhất là những tình trạng nào có lợi cho anh. Và khi tập trung vào một điều gì, thì hãy để hết tâm trí vào đó. Ai vừa ăn vừa nghĩ tới chuyện phì mập, vừa trò chuyện vừa liếc nhìn đồng hồ, người đó chẳng hưởng được gì cả. Thỉnh thoảng nghĩ đến tương lai, là tốt; nhưng cứ luẩn quẩn hoài với tương lai, thì giết chết hiện tại. Đối với đa số người ta, sống là cái đang diễn ra trong lúc họ đang ra công mê mải thảo phác cho mình những dự định khác.

Nguyên tắc thứ tư: *Có những mong đợi thực tế!* Hạnh phúc là điều người ta mong đợi. Nhưng điểm lầm lẫn thường hay xảy ra nhất, đó là mong ước quá lớn hoặc quá bé. Cả hai đều đưa tới bất bình. Ai ước vọng nhiều quá, kẻ đó rơi vào tình trạng căng thẳng tinh thần và thể xác không cần thiết. Ai ước vọng quá ít, cơ thể tiết ra ít Dopamin, khiến cho họ trở nên thiếu năng động và dửng dưng. Thiếu năng động có thể lại dẫn đến ít ước vọng. Vòng luẩn quẩn.

Nguyên tắc thứ năm: *Có những tư tưởng tốt!* Có lẽ đây là nguyên tắc quan trọng nhất. Epikur và Tâm lý học Cảm tích cùng chung một quan điểm: Hạnh phúc không phải là điều bất ngờ, nhưng là hệ quả của những tư tưởng và cảm giác „đúng đắn“. „Đúng đắn“ ở đây có nghĩa là những tư tưởng đưa đến lạc thú và giúp tránh chán nản. Các nhà tâm lý cung cấp cho ta một xảo thuật đặc biệt: „Hãy làm như thể bạn đang hạnh phúc, và bạn sẽ hạnh phúc!“ Nói thì dễ, mà thực hành không dễ. Khi đang chán nản thì còn sức đâu mà tỏ ra sung sướng được. Nhà văn người Nga và cũng là một nhà tâm lý sành sỏi, Fjodor Dostojewski, đã đẩy nguyên tắc thứ năm này tới tận cùng: „*Mọi sự đều tốt. Mọi sự. Con người bất hạnh, là vì nó không biết rằng nó hạnh phúc. Tất cả vấn đề chỉ có thể. Ai nhận ra điều đó, người ấy tức khắc có hạnh phúc ngay*“.

Điểm chính yếu ở đây, là dù sao tôi vẫn có một chút tự do tối thiểu nào đó để tự đánh giá các biến cố xảy ra trong đời tôi. Tự do nhiều hay ít, điểm này có thể bàn cãi. Tôi thích đọc các chương vui của đời tôi, mà cũng có thể thích gặm nhấm những chương buồn tẻ. Có người nhìn cuộc đời với đôi mắt màu hồng, nhưng cũng có người nhìn ra toàn màu đen. Để có được cái nhìn màu hồng đó, có lẽ họ đã đánh thức được vai trò của lí trí trong việc đánh giá các cảm giác của mình. Tại sao tôi lại dừng chân quá lâu nơi biến cố tiêu cực mà ngậm đắng nuốt cay với nó? Dĩ nhiên, tôi không có tự do để chuyển sự vật màu đen thành màu hồng hay ngược lại, nhưng tôi hẳn có một khoảng tự do nào đó để đánh giá các cảm nhận của mình. Khoảng tự do này tôi có thể tập thành được. Còn việc sắp xếp cũng như tương đối hoá một cảm giác và những cảm nhận của nó diễn ra ngay sau đó đòi hỏi một nghệ thuật cao, nhưng khả năng này cũng có thể học được (xem bài *Do be do be do*).

Người ta thường khuyên làm cách này: viết ngay ra những cảm giác tiêu cực. Có như thế, chúng sẽ được vùng não trước (Cortex) chụp quang tuyến kĩ lưỡng ngay từ đầu và nhờ vậy độ tiêu cực sẽ được làm giảm dịu đi phần nào. Cả việc viết ra một vài luận chứng hay để đối phó lại tiêu cực cũng là điều tốt. Ở điểm này, các nhà tâm lý cảm tích khuyến khích nên viết nhật kí hạnh phúc, để nhờ đó những điều tốt đẹp được dễ nhớ hơn. Một minh triết khác nữa của Tâm lý học Hạnh phúc là câu: „*Bạn đừng coi trọng mình, hãy cười cợt ngay cả về chính bạn*“. Câu này cũng vậy, nói thì dễ, nhưng làm không dễ. Phải chăng ai cũng biết và có thể làm được điều này rồi, giờ chỉ còn việc đem nó ra áp dụng trong cuộc sống nữa mà thôi? Câu phương châm này làm tôi

luôn nhớ đến ông bạn Lutz của tôi. Trong một lớp huấn luyện quản trị gia, nhà thực tập tâm lý yêu cầu các học viên phải tỏ ra tự nhiên hơn nữa. Anh bạn người Thụy-sĩ của bạn tôi liền rút ra cây bút và nắn nót viết xuống tập vở có kẻ hàng sẵn: „Hãy tự nhiên hơn nữa!“ Cười cợt được với chính mình là điều rất hay, nhưng đó là một mục tiêu rất cao xa, đi kèm với một mong đợi rất lớn về chính mình. Học cách tránh một số nguồn gây chán nản là điều dễ làm hơn. Một trong những nguồn thường xảy ra nhất, đó là thói hay so sánh. Ai so sánh, kẻ đó thiệt! đó là nguyên tắc luôn luôn đúng cho mọi nơi. Tôi không giống như cô người mẫu trong báo (Không biết cô mẫu kia trong thực tế có giống như trong hình không). Lương tôi không bằng thẳng bạn cùng lớp. Tôi không hài hước được như những người kia. Hoặc thậm chí hơn: Tôi không *hạnh phúc* như chị em tôi. Bao lâu bạn còn nghĩ như thế, bạn sẽ không trở nên khác hơn được.

Nguyên tắc thứ sáu: Đừng thái quá trong việc tìm kiếm hạnh phúc. *Thanh thân đối phó với bất hạnh* là một nghệ thuật lớn. Trong nhiều cái bất hạnh - nếu không nói là tất cả - đều có chút điều tốt nào đó. Nhiều người lâm bệnh nặng đã thối lộ như sau, từ khi phải liệt giường họ sống mãnh liệt hơn. Khủng hoảng, khó khăn hay cả những hoạn nạn cuộc đời có thể mang lại điều tích cực. Có những khủng hoảng đưa tới những khởi đầu mới tốt đẹp hơn, mà thường ta chẳng biết là „chúng tốt cho gì, cho ai“. Chỉ biết than thân trách phận, cho rằng đời chẳng có chi thay đổi cả, đó là căn bệnh rất phổ biến. Các nhà tâm lý cực lực cảnh cáo thói quen này.

Cuối cùng, nguyên tắc thứ bảy: *Vui vẻ làm việc*. Nguyên tắc này đi liền với với nguyên tắc đầu tiên: Hoạt động. Công ăn việc làm là dịp bắt con người hoạt động, và đa số người ta cần sức ép công việc để cơ thể hoạt động đầy đủ. Dĩ nhiên không phải tất cả, mà thường thì các công việc đều mang lại sức ép tích cực đó. Công ăn việc làm là cách chữa trị tâm lý hay nhất. Đau khổ khi thất nghiệp chính là vì thiếu lối chữa trị này. Ai không có việc làm, kẻ đó dễ cảm thấy thừa thãi và tàn tạ, vì cơ thể họ tiết ra quá ít Dopamin và Serotonin. Nhà tâm lý chiều sâu Sigmund Freud cũng quan niệm như thế. Đối với ông, hạnh phúc là „*có thể yêu và có thể làm việc*“.

Đó là tóm tắt bảy nguyên tắc. Xem ra vẫn gọn, nhưng chẳng đơn giản tí nào. Ta có thể còn phải bàn cãi về giá trị, và dĩ nhiên cả về công dụng, của mỗi nguyên tắc. Câu hỏi gay go nhất và cũng là điều mà các nhà nghiên cứu hạnh phúc cho đến nay ít quan tâm nhất, đó là: Đây là mức độ khả năng tự quyết của cá nhân tôi? Một mặt, các nhà tâm lý cảm tích tìm cách tận dụng mọi thành quả của khoa nghiên cứu não, nhưng mặt khác họ lại né tránh câu hỏi nền tảng: „Tôi có muốn được điều tôi muốn không?“? Dù các phương châm hạnh phúc trên đây có hay cách mấy, mà tôi hoàn toàn không có tự do để thực hiện chúng, thì cũng bằng thừa. Đây có lẽ là đề tài vô cùng hấp dẫn sắp tới cho các nhà nghiên cứu.

Như vậy, vấn đề hạnh phúc đã sáng tỏ? Về mặt triết học, có lẽ nó đã sáng tỏ. Nhưng về mặt tâm lý, còn nhiều điều cần phải khám phá thêm. Tại sao có những người sống một cách máy móc đến khó tin là họ đã thật sự sống? Tại sao lại có những người luôn biết rất rõ họ phải làm gì để đạt được thoải mái? Và tại sao đa số chúng ta lạc lối một cách nào đó trên bước đường đi tới? Có lẽ chẳng phải là vì người này hiểu rõ hạnh phúc hơn người kia... Phải chăng hạnh phúc được đánh giá quá cao? Hay chẳng một cuộc sống hạnh phúc rốt cuộc có lẽ cũng không hẳn là một cuộc sống thành công? Phải chăng còn có cái gì đó quan trọng hơn hạnh phúc?

- *Máy Matrix*. Phải chăng cuộc sống có một í nghĩa?

Utopia

**Máy Matrix.**

**Phải chăng cuộc sống có một í nghĩa?**

„Tôi muốn nói cho bạn biết, tại sao bạn ở đây. Bạn ở đây, là vì bạn biết một cái gì đó. Cái gì đó là điều bạn không thể giải thích được. Nhưng bạn cảm được nó. Suốt cả đời bạn, bạn cảm thấy có một cái gì không đúng trong thế giới này. Bạn không biết đó là cái gì, nhưng nó vẫn có đó. Nó như một cái dằm trong đầu bạn, làm bạn điên lên được. Vì cảm giác này mà bạn đã đến với tôi“!

Có một cái gì không ổn trong thế giới này, nhưng bạn đừng mất công đi tìm những câu trên đây trong một tác phẩm lịch sử triết học nào cả, vì bạn không tìm ra đâu. Người nói những câu đó là Morpheus, một nhân vật trong phim *Matrix* do anh em Andy và Larry Wachowski dàn dựng. Một cuốn phim đạt thành công lớn trong năm 2000 - thành công có lí do. Hiếm khi có một cuốn phim triết lí về hiện hữu và hư vô hay như thế, nó có thể sánh được với phim *Orphée* năm 1949 của Jean Cocteau.

Cuốn phim kể chuyện cuộc đời anh Nêô, là một người có tài phá vỡ cấu trúc phần mềm của máy tính (Hacker). Nêô nghe được Morpheus nói cho biết, là thế giới mà anh và tất cả mọi người khác đang sống trong đó, là một thế giới không thật, một thế giới ảo do hệ thống liên mạng máy tính *Matrix* tạo ra. Sau khi loài người làm cho địa cầu không còn là nơi muôn vật sinh sống được nữa, máy tính ra tay chế ngự thế giới. Chúng nắm dài chỉ huy, tạo ra các *Matrix* và dùng con người làm nguồn nhiên liệu. Để bóc lột con người, máy tính nhốt họ trong những bình chứa lớn đầy thức ăn lỏng, và cung cấp cho họ một cuộc sống thần tiên. Nhờ Morpheus xúi dục, Nêô đã thoát ra được khỏi *Matrix*, sau một cuộc đấu tranh lâu dài và khó khăn. Cuối cùng anh ta trở nên như một nhân vật Kitô, vị cứu tinh của nhân loại.

Cuốn phim dựa theo một số tác phẩm trước đó, đặc biệt hai cuốn tiểu thuyết *Sterntagebücher* (Nhật Kí Hành Tinh) và *Also Sprach Golem* (Như Golem Đã Nói) của nhà viết truyện khoa học giả tưởng người Ba-lan Stanislaw Lem. Đề tài cuộc sống trong một thế giới ảo cũng đã được trình bày trong tiểu thuyết *Simulacron - Drei* (Simulacron - Ba) của tác giả người Hoa-kì Daniel Galouye, cuốn sách được lên phim hai lần. Ngoài ra, *Matrix* cũng dựa theo tư tưởng của triết gia người Pháp Jean Baudrillard và lấy lại một loạt đề tài từ nhóm Ngộ giáo (Gnosis) trong lịch sử Kitô giáo. Nhưng bản quyền đích thực của tư tưởng cho rằng cuộc sống trên địa cầu chỉ là một cuộc sống ảo ảnh không thật, không phải là của anh em Wachowski, Galouye, Lem hay Baudrillard, nhưng là của triết gia Hi-lạp Platon.

Trong chương nổi tiếng „Dụ Ngôn Hang Động“, cuốn thứ bảy của *Politeia*, tác phẩm chính của Platon, ông này tả lại một cảnh tượng lạ lùng vào năm 370 trước tây lịch: Một nhóm người sống từ lúc nhỏ trong một hang động dưới đất. Tất cả họ bị trói gô vào thành đá, không thể cựa quậy cả đầu lẫn thân, chỉ biết nhìn thẳng sang vách đá đối diện. Tất cả ánh sáng trong động xuất phát từ một đốm lửa cháy phía sau lưng họ. Những hình ảnh và dụng cụ lần lượt được đưa ra giữa khoảng cách nhóm lửa và tù nhân. Ánh sáng hắt bóng những thứ đó lên tường đối diện, nên tù nhân chỉ nhìn thấy bóng của những vật đó, cũng như bóng của chính mình và của đồng tù mà thôi. Ngay cả khi người chuyển dịch các hình ảnh kia nói, thì tiếng nói cũng nghe như vang ra từ những bóng hình, chứ không phải của người thật. Vì chẳng í thức và cảm nhận được gì xảy ra phía sau mình, tù nhân hang động chỉ biết sống với hình bóng, coi đó là thế giới thật duy nhất của họ. Không thể có cách nào thoát ra được khỏi thế giới này. Một tù nhân may mắn thoát ra được khỏi hang tới với ánh sáng, thoáng nhìn xuống thấy được cảnh tượng dưới hang. Nhưng người này cũng không làm sao giải thích cho bà con dưới kia hiểu được, là vì những gì anh nói đều vượt ngoài trí tưởng tượng của họ. Người giác ngộ vì thế chỉ nhận được châm biếm và cười

nhạo; người ta khuyên „anh ta nên xuống hang trở lại cùng với cặp mắt hư hỏng của anh“. Và để không bị rơi vào số phận của người giác ngộ, họ bày mưu sấm kẻ bắt giết vị cứu tinh của họ.

Platon không đưa ra dụ ngôn kia để cho người ta quay phim hay viết tuyển thuyết trình thám. Mà ông muốn dùng nó để nói lên rằng, lí trí triết học phải từng bước thoát ra khỏi những cảm nhận giác quan, để có thể đi vào được trong bản chất thật của sự vật. Platon coi luận lí trừu tượng quan trọng hơn khả năng nhận thức của giác quan. Dù vậy, dụ ngôn hang động của ông đã trở thành cha đẻ của mọi viễn ảnh Matrix. Và ta hãy dừng lại thêm một chốc nơi những viễn ảnh này. Trong *Matrix*, Nêo vượt ra khỏi cuộc sống ảo của mình, cho dù cuộc sống của anh trong bình chứa không phải là không thoải mái. Nhưng tại sao? Ta có thể thêm thắt thêm trường hợp của Nêo: Cuộc sống trong Matrix, còn hơn phim trình bày, là một cuộc sống thiên đường. Con người bị cột trong *Matrix* có tự do chọn lựa cuộc sống nào mình muốn. Họ có thể là những đào kép nổi tiếng cho những cuốn phim Oskar. Họ có thể là Ronaldinho hay Kakar thắng trận banh xong đi bát phở với đào. Nhưng khác với cảnh trong phim *Matrix*, người bị cột trong thí dụ của chúng ta biết anh muốn điều gì - anh biết thế giới này không thật, mặc dầu nó vẫn cho anh cảm tưởng hoàn toàn thật. Theo í bạn, con người có muốn sống cả đời trong những khung cảnh tuyệt vời đó không?

Có lẽ bạn nghĩ ngay, đó là một cuộc sống may mắn hạnh phúc, một thứ *Second Life* tâm thân an toàn thoải mái. Nhưng nếu mãi mãi cả đời như thế thì sao? Một cuộc sống luôn mãi chỉ có thành công mà thôi, sẽ ra sao? Một thiên đường hạ giới luôn có sẵn những gì cần để cho ta được hạnh phúc. Một cuộc sống như thế quả thật đáng sợ!

Điều đó có nghĩa là còn có một cái gì quan trọng hơn hạnh phúc, vì một hạnh phúc quá chắc chắn sẽ khiến chúng ta buồn chán kinh khủng. Mọi thứ trong đời có giá trị của nó nhờ qua tương phản. Ta có thể ước mơ được nhiều hạnh phúc, nhưng có lẽ chẳng mơ ước một hạnh phúc kéo dài mãi mãi. George Bernhard Shaw, thi sĩ, kịch tác gia và là một triết gia tinh tế người Ireland, đã biết điều đó từ lâu: „*Hạnh phúc suốt đời! Mấy ai sẽ chấp nhận được điều đó; cuộc sống đó sẽ là hoả ngục trần gian*“. Nhưng không phải chỉ có sự khủng bố của cái hạnh phúc đơn điệu làm cho cư dân trong *Matrix* ngán ngẫm. Cái làm họ sợ hãi hơn, đó là không được tự do quyết định về cuộc sống của mình. Tự quyết là một tài sản quá ư quan trọng, đến nỗi đa số người ta sẵn sàng đổi sự hạnh phúc do người ngoài ban để lấy nó. Như vậy, mình phải tự tạo ra và làm nên hạnh phúc của mình, còn thứ hạnh phúc do người ngoài ban tặng chẳng có giá trị. Nếu không thể thua, thì thắng còn có í nghĩa gì? Một cuốn sách, mà mình biết tổng, là từ đầu đến cuối đều xảy ra những điều tốt đẹp như mình mong muốn, thì sách đó chán đến cỡ nào? Như vậy, như nhà văn người Nga Leo Tolstoi nói, hạnh phúc „*không phải là bạn có thể làm được điều bạn muốn, mà là bạn luôn luôn muốn điều bạn làm*“.

Tôi không biết, câu nói của Tolstoi có thuyết phục bạn không. Riêng tôi, tôi thấy câu trả lời của ông rất gần với cái mà người ta thích gọi là „í nghĩa cuộc đời“. Dù vậy, nhiều triết gia ngày nay không muốn quan tâm bàn về đề tài này, vì họ cho rằng, nó là một thứ gở rối tơ lòng của những nhà tư vấn mị dân hay thuộc vào loại huyền hoặc, tắt lại, nó được coi là đề tài giải trí. Tuy nhiên, xưa kia đề tài này đã một thời rất quan trọng. Cách đây hơn 2400 năm, khi người Hi-lạp đặt nền móng cho cái mà ngày nay người ta gọi là triết học tây phương, họ đã nỗ lực tìm cách trả lời câu hỏi đó. Tiếng Hi-lạp cổ không có từ tương đương với điều ta ngày nay gọi là „í nghĩa cuộc đời“, nhưng tự nền tảng, câu hỏi của họ đặt ra cũng cùng một í nghĩa: Đây là điều quyết định? Cái gì quan trọng hơn, cái gì ít quan trọng hơn?

Trong cuốn sách này, chúng ta đã gặp nhiều triết gia. Mỗi người theo cung cách riêng của mình, họ đã ít nhiều trả lời cho câu hỏi trên. Cũng như sau một buổi diễn kịch có màn các diễn viên kéo nhau ra chào khán thính giả, ở đây tôi muốn lược lại một số nội dung trả lời của các vị ấy liên quan tới đề tài.

Các triết gia trước Thời mới, như Descartes chẳng hạn, không đá động gì tới đề tài đó. Đối với họ, con người không cần thắc mắc gì về í nghĩa tổng quát của thế giới, vì đã có Thiên Chúa trả lời. Như vậy, những ai sống trong thời Trung cổ, thời Phục hưng và thời Ba-rốc không cần quan tâm tới câu hỏi về í nghĩa. Qua Giáo hội, họ biết Thiên Chúa đã có tư tưởng và í định nào

cho con người rồi. Chỉ sau khi bước vào giai đoạn con người đề cao lí trí của mình, thay vì tiếp tục chấp nhận trật tự do Thiên Chúa an bài, thì câu hỏi về ý nghĩa mới được đặt ra. Như vậy, câu hỏi về ý nghĩa cuộc đời mới được đặt thành vấn đề vào cuối thế kỉ 18 và đầu thế kỉ 19.

Với Immanuel Kant, nhiệm vụ của cuộc sống là thi hành bốn phận đạo đức của mình. Câu trả lời này quá mỏng. Jean Jacques Rousseau: Làm sao con người có thể và được sống theo bản chất tự nhiên của mình; con người không phải làm những gì họ không muốn. Jeremy Bentham: Mục tiêu cuộc sống là làm sao có được lạc thú tối đa cho mình và cho kẻ khác. William Paley: Càng làm được nhiều „việc ích lợi“, cuộc sống càng có ý nghĩa.

Giữa thế kỉ 19, câu hỏi mới có được một lô trả lời phong phú. Thế hệ triết gia kế tục Kant, Fichtes và Hegel rồi trí trước lượng tác phẩm đồ sộ của những vị đi trước. Triết học đã có những bước tiến vĩ đại và đã tự coi mình là môn học chính nhằm giải thích mọi câu hỏi về cuộc đời. Nhưng dù vậy, nó đã chỉ ra được rất ít phương cách làm sao để có được một cuộc sống thành đạt. Đó là những toà nhà tư tưởng mênh mông, nhưng chẳng có được bao nhiêu tư tưởng thực tế làm nền tảng cho cuộc sống.

Arthur Schopenhauer, Søren Kierkegaard, Ludwig Feuerbach và một cách gián tiếp cả Karl Marx giờ đây nỗ lực trả lời câu hỏi đó cách mới, mỗi người theo cách của mình. Schopenhauer phản đối thẳng thừng cái lí luận: con người sống „là để tìm hạnh phúc“. Vì con người vốn nô lệ và mãi mãi là nô lệ cho ý muốn của mình, nên khó mà nói chuyện về ý nghĩa tự do và cao thượng đối với họ. Chỉ có nghệ thuật, đặc biệt là âm nhạc, mới tạo cho con người một sự sáng khoái trời vượt. Friedrich Nietzsche và Sigmund Freud cũng tán đồng tư tưởng đó. Hai vị này cho rằng, chính câu hỏi về ý nghĩa cuộc đời nói lên sự yếu đuối cơ thể và tinh thần của một con người. Người lành mạnh, theo họ, chẳng cần ý nghĩa cuộc đời trời vượt nào cả. Để hạnh phúc, họ chỉ cần âm nhạc (Nietzsche) hoặc tình yêu và việc làm (Freud). Đối với Ernst Mach, câu hỏi ý nghĩa được giải đáp cùng lúc với câu hỏi về cái Tôi. Nếu con bướm không còn cùng một cái Tôi với con sâu, nếu đứa trẻ không còn cùng một cái Tôi khi về già, thì chẳng ích gì cả để bàn chuyện ý nghĩa chung cho cả cuộc đời. Như vậy, thay vì „ý nghĩa cuộc đời“ thì nên nói về cái cảm giác có được trước những câu hỏi thực sự quan trọng trong cuộc đời - mà Mach gọi đó là „Kinh tế tư duy“ (Denkökonomie).

Các bậc thầy tư tưởng trong thế kỉ 20 lần tránh câu trả lời rõ ràng cho câu hỏi, và họ tuyên bố không có trách nhiệm trả lời. Một thí dụ nổi bật cho thái độ đó là Ludwig Wittgenstein. Ông coi câu hỏi về ý nghĩa cuộc đời là một câu hỏi „vô nghĩa“. Theo ông, câu hỏi đó tự bản chất không thể có được một trả lời tích cực. „*Vì ngay chính những người đã hiểu ra ý nghĩa cuộc sống sau những ngò vực lâu dài*“ cũng „*không thể nói được đó là ý nghĩa nào*“. Trái lại, với Sartre, ý nghĩa cuộc đời nằm nơi việc tự hoàn thành nhân cách mình qua hành động. Vì toàn bộ thế giới chẳng có ý nghĩa gì cả, nên tôi được tự do kiến tạo ý nghĩa cho chính mình. Con người cá nhân sẽ tồn tại hay biến đi tùy theo hành động của mình. Nhưng Peter Singer lại coi việc tạo ý nghĩa của Sartre là chuyện thiếu tính xã hội. Đối với ông, làm thêm điều tốt và biến thế giới „thành chỗ tốt hơn“ mới là điều quan trọng.

Các nhà sinh học tiến hoá cũng giải thích về ý nghĩa cuộc đời, nhưng tốt hơn, ta nên tránh đừng bàn tới họ. Triết gia sinh học người Hoa-kì Daniel Dennett coi hai nguyên tắc tiến hoá „thích ứng và đột biến“ cũng đúng cho mọi câu hỏi về văn hoá nhân văn: Ý nghĩa của thiên nhiên cũng là ý nghĩa của con người. Nhưng nhà xã hội học Niklas Luhmann đánh giá lí luận đó là vô nghĩa, vì „ý nghĩa“ chỉ có được qua truyền thông. Ý nghĩa là một thành quả tiến hoá tế vi của riêng con người, bởi vì sự thông truyền biểu tượng qua ngôn ngữ không thể giải thích được bằng việc đấu tranh mạnh được yếu thua của các di tử (Gene) hoặc bằng sự truyền thừa thế hệ. Con người không phải đơn giản là thiên nhiên. Nếu con người là thiên nhiên, thì nó có lẽ ít có khả năng sử dụng kĩ thuật để tàn phá chính nền tảng sống của mình - đây là một mâu thuẫn rõ ràng chống lại luận chứng sinh học coi thích ứng là một nguyên tắc tổng quát của sự sống.

Các nhà nghiên cứu não dĩ nhiên không thể trả lời được câu hỏi về ý nghĩa sự sống. Là vì „ý nghĩa“ không phải là một đại lượng có thể cân đo đong đếm hay là một tiến trình cơ điện.



Ngày nay, câu hỏi về ý nghĩa cuộc sống chỉ có thể trả lời theo chủ quan. Đây là ý nghĩa của đời tôi? Chủ quan, đơn giản là vì ý nghĩa không phải là một đặc tính của thiên nhiên hay của thế giới, nhưng là một cấu trúc của riêng con người. „Ý nghĩa“ là một nhu cầu và là một tư tưởng trong đầu óc của loài vật có xương sống chúng ta. Như vậy, ý nghĩa không nằm sẵn đâu đó trong thế giới, nhưng là thứ chúng ta phải tạo ra cho mình. Câu hỏi về ý nghĩa vì thế là một câu hỏi thuộc về con người. Ngay cả khi ta được hỏi về ý nghĩa khách quan trong thế giới, thì câu trả lời của ta cũng lệ thuộc vào quan điểm riêng của mỗi người. Nó lệ thuộc vào ý thức của ta, nghĩa là lệ thuộc vào cách luận lý và ngôn ngữ của ta.

Tại sao ta có nhu cầu về ý nghĩa cuộc sống? Lí do quan trọng nhất có lẽ là do nhận thức rằng, mình rồi ra sẽ phải chết. Đối diện với sự tự huỷ diệt đang tiến tới hàng phút hàng giây, con người đâm ra thao thức về sự có mặt của mình. Một vài nhà cổ sinh vật học coi đây là ranh giới giữa con người và thú vật.

Câu hỏi về ý nghĩa cuộc sống như thế là một câu hỏi thuần túy do con người và của con người. Và cũng như mọi hiểu biết khác của con người, nó lệ thuộc vào kinh nghiệm mỗi người. Vì thế, giới lắm thì ta cũng chỉ tìm được ý nghĩa cho *riêng mình* mà thôi. Nhưng tại sao ta lại thích nói về ý nghĩa chung của cuộc đời? Và tại sao cuộc đời chỉ có *một* ý nghĩa đó mà thôi? Cả cái nhu cầu về một ý nghĩa duy nhất này cũng rất người. Rõ ràng, chúng ta dễ tâm suy nghĩ về ý nghĩa cuộc đời nhiều hơn là đặt câu hỏi, tại sao ta tìm nó và tìm nó theo những tiêu chuẩn nào. Nói cách khác: Chúng ta tìm kiếm mọi thứ, mà chẳng quan tâm gì tới chính việc tìm kiếm của mình. Có những thi sĩ cười cợt về điểm này cách í vị: „*Nếu không có ý nghĩa trong đời, thì ta tiết kiệm được bao nhiêu là thời gian, là vì rồi ra ta sẽ chẳng phải mất công đi tìm nó*“; đó là lời của Lewis Carroll trong truyện *Alice im Wunderland* (Alice Nơi Đất Thần Tiên). Và Ashleigh Brilliant, tác giả của những câu cách ngôn ngắn ngữ người Anh nhân mạnh thêm, khi ông nói: „*Tốt hơn, đời đừng có nghĩa gì cả, còn hơn là có một ý nghĩa, mà tôi lại không đồng ý với ý nghĩa đó*“.

Quan điểm cho rằng, cuộc đời có một ý nghĩa nào đó, như vậy có lẽ là một tư tưởng chẳng hay ho lắm. Việc tìm kiếm ý nghĩa cuộc đời thường thay đổi theo tuổi tác. Lúc trẻ, người ta tìm tới một ý nghĩa khách quan, như là một mục đích cuộc đời. Về già, người ta lại hay hỏi: *Đời tôi đã có một ý nghĩa?* Hay nói cách khác: *Tôi đã sống đúng?* Câu hỏi về „ý nghĩa“ này chẳng còn đòi hỏi lượng kiến thức lớn nào nữa. Từ một suy tư triết lý giờ đây người ta làm một tổng kết tâm lý, hoặc một lối chữa mình. Ở đây, „ý nghĩa“ không còn quan trọng bằng thành tựu, thành quả: *Tôi đã làm được gì trong đời, khiến mình sung sướng và luôn vẫn còn sung sướng?*

Nhiều nhà sinh vật có lẽ đồng ý với nhận định này: Mục đích cuộc sống là để sống. Thiên nhiên - nếu nó biết suy nghĩ - rõ ràng đã có ý định như thế. Nhưng Prôtêin và Axít Amin có những đặc tính khác với Ý nghĩa. Vì thế, câu trả lời khoa học tuyệt nhất có lẽ là câu trả lời trong cuốn tiểu thuyết *Per Anhalter durch die Galaxis* (Đón Xe Quá Giang Rảo Khắp Các Hành Tinh) của nhà văn khoa học giả tưởng người Anh Douglas Adams. Sách kể người ngoài hành tinh bày ra chiếc máy tính *Deep Thought* để có được câu trả lời cho mọi thứ câu hỏi „về cuộc đời, về vũ trụ và về mọi thứ khác“. Máy tính tính mãi. Sau một quá trình tính đúng 7,5 triệu năm, máy cho biết, câu trả lời sẽ không làm hài lòng các bạn. Cự chẳng đã nó bắn ra câu trả lời chung cho mọi câu hỏi: „Bốn mươi hai“! Cư dân ngoài hành tinh thất vọng. Nhưng *Deep Thought* cự nự. Câu hỏi nào bỏ vào máy cũng đều bị *Deep Thought* - dựa theo lối trả lời của Wittgenstein - bảo là câu hỏi đó vô nghĩa. Thành ra, đã không có câu hỏi chính xác thì làm sao có được câu trả lời phù hợp. Vậy phải làm sao đây để có câu trả lời? Chỉ vì để tránh náo loạn cho cư dân, cuối cùng *Deep Thought* đề nghị chế ra một máy lớn, mạnh hơn nữa, theo khả năng tưởng tượng của họ. Máy chế xong, bắt đầu tìm kiếm câu hỏi. Tiến trình tìm kiếm này, về sau rõ ra, chẳng có gì khác hơn là – trái đất. Nhưng trái đất đã chẳng bao giờ có được một câu hỏi đúng. Khi máy gần chạy xong chương trình, thì quả đất đã bị người ta cho nổ, để lấy chỗ làm con đường vòng giải quyết nạn ứ đọng giao thông.

Có lẽ ý nghĩa cuộc đời chỉ có nơi các nhà văn và các tác giả cách ngôn ngắn ngữ mà thôi. Nhà vật lý kiêm văn sĩ Georg Christoph Lichtenberg có lần nói: „*Tôi tin rằng, con người rút cuộc*

*là một thực thể quá tự do, đến nỗi không thể tranh tụng với họ được về những gì liên quan tới quyền và niềm tin của họ“. Và điều này cũng đúng cho chính câu hỏi về í nghĩa. Trong cuốn truyện tôi thích nhất hồi còn trẻ *Prydain Chronicles* của tác giả Lloyd Alexander, nhà ảo thuật giả Dalben giải thích cho đứa con tinh thần Taran, khi nó đang đi tìm í nghĩa cho đời nó: „Nhiều khi việc tìm câu trả lời quan trọng hơn chính câu trả lời“. Lúc còn trẻ, cũng giống như Taran, tôi đã hơi bực mình vì câu trả lời này. Tôi cho đó là cách trả lời hèn nhát. Một tay ảo thuật mà lại ăn nói như thế. Ngày nay tôi cho rằng Dalben có lí - ít ra cho một câu hỏi quan trọng như câu hỏi về í nghĩa cuộc đời. Vì những người duy nhất thực sự hiểu được í nghĩa của cuộc sống là *Monty Python* và cuốn phim cùng tên của họ: „Giờ mình nói chuyện í nghĩa của cuộc đời. Chẳng có gì đặc biệt ở đây cả. Hãy cư xử tốt với người khác, tránh ăn những thứ nhiều mỡ, thỉnh thoảng đọc một cuốn sách hay, lâu lâu gặp gỡ thăm hỏi kẻ khác và cố gắng sống hoà bình với mọi dân tộc và quốc gia“. Và nếu bạn hỏi tôi, tôi sẽ trả lời như sau: Hãy luôn giữ tính hiếu kì, hãy thực hiện những í nghĩ hay của bạn, và hãy lấy cuộc sống đồ đầy ngày tháng, chứ đừng lấy ngày tháng đồ đầy cuộc sống.*

*Dịch xong ngày 22.01.2012 (tức 29 tháng 12 âm lịch)*

*Phần Phụ bản gồm trên dưới 250 đầu sách tham khảo xếp theo từng bài trong sách. Không chép lại ra đây vì đây chưa phải là một bản dịch để in.*