

////// TỦ SÁCH //////////

BÙI VĂN NAM SƠN

"CHAT"

VỚI

RENÉ
DESCARTES

(1 5 9 6 - 1 6 5 0)

BÙI VĂN NAM SƠN



"CHAT"
VỚI
RENÉ
DESCARTES
(1596-1650)

BIỂU GHI BIÊN MỤC TRƯỚC XUẤT BẢN DO THƯ VIỆN KHTH TP.HCM THỰC HIỆN
General Sciences Library Cataloging--in--Publication Data

Bùi Văn Nam Sơn

“Chat” với René Descartes (1596-1650) / Bùi Văn Nam Sơn. - In lần thứ 1. - T.P. Hồ Chí Minh :
Trẻ, 2016.

278 tr. ; 20cm. - (Triết học cho bạn trẻ).

1. Descartes, René, 1596-1650. 2. Nhà triết học -- Pháp. I. Ts.

1. Descartes, René, 1596-1650. 2. Philosophers -- France.

194 -- ddc 23

B932-S70

TỦ SÁCH
BÙI VĂN NAM SƠN



"CHAT"
VỚI
RENÉ
DESCARTES

(1 5 9 6 - 1 6 5 0)



BÙI VĂN NAM SƠN

NXB ĐẠI HỌC QUỐC GIA TP. HCM
NHÀ XUẤT BẢN TRẺ

Mục lục

Lời nhà xuất bản	7
Đôi lời cùng bạn trẻ!	9
Danh mục tác phẩm của Descartes được trích dẫn	11
1 Từ chiếc nôi... kinh viện	13
2 Ba cơn mơ... định mệnh	22
3 Ngôi nhà mới	29
4 Từ “Những suy niệm” đến... Bà hoàng Thụy Điển!	38
5 Một lần nữa, xin hỏi... Cụ là ai?	48

PHƯƠNG PHÁP LUẬN

6 Hai mặt trận	56
7 Gỡ tấm mặt nạ cho... khoa học!	63
8 “Cái đơn giản” là gì?	67
9 Có thật là “không thể nghi ngờ?”	77
10 “Đại nghi đại ngộ” hay thế nào là sự hoài nghi có phương pháp?	84
11 Ba cấp độ hoài nghi	91
12 “Tà Thần”	97
13 Làm sao nổi được nhịp cầu?	101
14 Dự phóng ban đầu: giải thích hay hoài nghi?	106
15 Chuyển sang mô hình hoài nghi	112
16 Luận cứ “Cogito”: Tôi? Tư duy? Vậy? Tôi? Tồn tại?	117
17 Trên đôi cánh “ý niệm”	127
18 Có mấy loại “ý niệm”?	133
19 “Rõ ràng” và “phân minh”?	138
20 Ý thức	145

SIÊU HÌNH HỌC

21 “Nhị nguyên” hay “tam nguyên”?	156
22 Thế nào là “sự vật hoàn chỉnh” (Ens per se)?	164
23 Hồn & xác tương tác?	171
24 “Vòng tròn Descartes” (1)	179
25 “Vòng tròn Descartes” (2)	186
26 Hiện hữu là một thuộc tính?	192
27 Có chân lý vĩnh cửu không?	199

NHÂN HỌC VÀ ĐẠO ĐỨC HỌC

28 “Con ma trong cỗ máy”?	206
29 Từ ngôi thứ nhất, số ít...	212
30 “Thịt xương là sông núi?”	
(Ta - người khác - thú vật và máy móc)	218
31 “Bộ quy tắc đạo đức lâm thời?”	226
32 Triết học Descartes: mấy bước thăng trầm	233
33 Descartes ngày nay	241

Phụ lục 1	249
------------------	-----

Descartes và Bacon	249
--------------------	-----

Phụ lục 2	253
------------------	-----

Tóm lược lập luận trong “Những suy niệm siêu hình học” của Descartes	253
--	-----

Phụ lục 3	267
------------------	-----

“LES PASSIONS DE L'ÂME”: Một tác phẩm độc đáo khó xếp loại	267
---	-----

“PASSIONS” là gì?	270
-------------------	-----

Tình yêu là gì?	273
-----------------	-----

NIÊN BIỂU TÓM TẮT	275
-------------------	-----

Lời nhà xuất bản

Bạn đã bao giờ chứng kiến cuộc “đối thoại” kỳ lạ giữa một nhà nghiên cứu triết học thời nay với các triết gia quá cố chưa? Chuyện tưởng như đùa ấy sẽ trở thành... “sự thật”, khi chúng tôi xin lần lượt giới thiệu cùng bạn đọc các cuộc “chat” (tưởng tượng!) giữa nhà nghiên cứu triết học Bùi Văn Nam Sơn và các triết gia nổi tiếng trong quá khứ, trong đó tác giả Bùi Văn Nam Sơn sẽ nhập thân trong cả hai vai! Sau hai cuộc đối thoại đầu tiên với Hannah Arendt, khuôn mặt nữ triết gia nổi bật của thế kỷ 20; và John Locke, đại triết gia Anh thế kỷ 17; khách mời thứ ba sẽ là René Descartes, đại triết gia Pháp thế kỷ 17, tiền bối của John Locke, người được tôn vinh là “cha đẻ” của triết học Tây phương hiện đại. “*Chương trình giao lưu*” sẽ tiếp tục với các tên tuổi sáng giá khác.

Bùi Văn Nam Sơn là nhà nghiên cứu triết học đã đóng góp nhiều tác phẩm và công trình dịch thuật quan trọng thời gian qua. Trong loạt sách mới này, bằng ngôn từ giản dị, vui tươi, nhẹ nhàng nhưng không kém phần nghiêm túc, ông sẽ giới thiệu về cuộc đời, các giai đoạn tư tưởng và những tác

phẩm nổi bật của từng tác giả. Hy vọng hình thức giới thiệu sinh động này sẽ góp phần vào việc tìm hiểu lịch sử triết học và giúp bạn đọc có thêm cảm hứng để dẫn thân trên hành trình tư tưởng gian khổ nhưng đầy mê hoặc.

Xin trân trọng giới thiệu đến bạn đọc

NXB Đại học Quốc gia TP. HCM

NXB Trẻ

Đôi lời cùng bạn trẻ!

“Dĩ quân nhất dạ thoại, thắng độc thập niên thư”. Đọc sách mười năm không bằng một đêm được... “Chat” (tưởng tượng!) với các... cụ. Thật thế chẳng, thừa không dám chắc! Và làm sao có chuyện ấy được? Nhưng, vui và gây cảm hứng để các bạn tự tiếp tục lên đường, đó là mục đích của... *“chương trình phát sóng”* này. Mong Quý bạn vui vẻ đón nhận và chia sẻ!

Bùi Văn Nam Sơn

Danh mục tác phẩm của Descartes được trích dẫn

Trong sách này, tác phẩm của Descartes được trích dẫn thống nhất từ *ŒUVRES DE DESCARTES/ TÁC PHẨM CỦA DESCARTES* (11 tập, bản mới, được ấn hành ở Paris từ 1981) do Charles Adam và Paul Tannery ấn hành (nên thường được viết tắt là “AT”), kèm số tập và số trang, theo thói quen của giới nghiên cứu về Descartes.

Tên các tác phẩm chính thường trích dẫn sẽ được viết tắt sau lần giới thiệu đầu tiên:

Discours: Discours de la Méthode/ Luận văn về Phương pháp (AT VI)

Meditations: Meditationes de prima philosophiae (La-tinh)/ Những suy niệm về Đệ nhất triết học/ Méditations métaphysiques (bản dịch tiếng Pháp)/ Những suy niệm siêu hình học (AT VII)

Principia: Principia philosophiae (La-tinh)/ Les Principes de la philosophie (bản dịch tiếng Pháp)/ Những Nguyên lý triết học (AT VIII - 1)

Passions: Les Passions de l'âme/Những xúc cảm của linh hồn (AT XI)

Các bạn dễ dàng tìm các bản dịch tiếng Anh tương ứng trên mạng. Được khuyến khích đọc là bộ *The Philosophical Writings of Descartes* (do J. Cottingham ấn hành), Cambridge 1984-1991.

Trong tiếng Việt, có các bản dịch: “Phương pháp luận Descartes” (1973) và “Những suy niệm siêu hình học của Descartes” (1962) của Giáo sư Trần Thái Đình.

1

Từ chiếc nôi... kinh viện

▲ *Thưa Cụ, Cụ là một nhân vật lừng danh và thật đa diện! Ngay ở Việt Nam xa xôi của chúng tôi, ít ai đã học toán và tốt nghiệp trung học mà không một lần nghe đến đại danh của Cụ. Nào là "định lý Descartes", "tọa độ Descartes"... Nhưng có người còn ví Cụ với... nàng Mona Lisa¹. Nụ cười bí hiểm, phơ phất như khói như mây của nàng làm mọi người thần thờ, ái mộ, nhưng có mấy ai chịu khó đến bảo tàng Louvre ở kinh đô nước Pháp để tận mắt chiêm ngưỡng nàng? Số người nghiên cứu tận tường về... nụ cười ấy, bức tranh ấy càng ít hơn nữa! Thiên tài nhất thì, hay xin nói chính xác theo tinh thần của Cụ, hơn 400 năm đã trôi qua, mong Cụ cho một lần được chiêm ngưỡng... "Lư sơn chân diện mục"²!*

R.D: Quoi?

-
1. *Mona Lisa*: bức tranh nổi tiếng của Leonardo da Vinci (1452-1519).
 2. Thơ Tô Đông Pha: "Bất thức Lư sơn chân diện mục, chỉ duyên thân tại thử sơn trung" (Không biết hình dáng thật của núi Lư như thế nào, bởi người ngắm núi đang ở ngay trong núi).

▲ *Thưa Cụ, thì Cụ chẳng đã được hậu thế tôn vinh là Người Cha của triết học hiện đại, thậm chí của cả thời hiện đại đó sao? Cụ cũng đi vào lịch sử khoa học như người kết nối tư duy triết học với tư duy toán học và nghiên cứu tự nhiên. Nói gọn, Cụ là tất cả cùng một lúc: nhà nhận thức luận, nhà siêu hình học, nhà toán học, nhà triết học về tự nhiên, nhà khoa học luận, nhà nhân học triết học... Tất cả cùng một lúc như thế, không lạ lùng và... hấp dẫn sao được?*

R.D: Không chừng tôi trở thành nạn nhân của chính lối tư duy... “nhị nguyên” mà người ta thường hay nghĩ về tôi! Hiện nay, người ta còn hiểu tôi theo lối đó?

▲ *Thưa Cụ, quả có thế thật! Cụ đa diện quá, nên có khi buộc người sau phải nhìn Cụ từ nhiều góc độ như trong chiếc kính vạn hoa. Có hai hướng nghiên cứu khác nhau về Cụ hiện nay, thưa Cụ: một hướng là viết lịch sử tư tưởng theo truyền thống triết học phân tích Anh - Mỹ, đặt cuộc thảo luận về cấu trúc của lập luận và luận cứ - mà Cụ là bậc đại cao thủ! - lên hàng đầu. Tức là thảo luận về các luận cứ nổi tiếng của Cụ như “Tôi tư duy”, “Tà thần lừa dối”,... xem có ổn không. Hướng thứ hai xuất phát từ lịch sử khoa học, nghiên cứu mối quan hệ giữa sự phát triển về lý thuyết trong triết học và trong khoa học tự nhiên, từ bối cảnh lịch sử của nó. Thưa, làm sao có thể tìm hiểu Cụ như... chính bản thân Cụ?*

R.D: Tôi cũng không biết! Nhưng có lẽ tôi khác phần nào với ông bạn Hegel, trẻ hơn tôi gần... 200 tuổi! Ông

ấy bảo rằng triết học là những chân lý khách quan, độc lập với cá nhân nhà triết học: “Trong triết học của tôi, cái gì là “của tôi” thì là sai!”. Ông bảo thế! Mọi tình tiết về tiểu sử, do đó, chẳng có ý nghĩa gì hết! Tôi thì sống, suy nghĩ, làm việc trong những kích thích bình thường của con người, không “thần thánh” gì cả!

▲ *Thưa Cụ, Cụ sống trong thời kỳ đầy những biến động ghê gớm về chính trị và tôn giáo. Hơn nửa đời người, Cụ chứng kiến cuộc chiến tranh tàn khốc kéo dài suốt ba thập niên, gọi là cuộc chiến “Ba mươi năm”. Nhưng Cụ khéo léo tuân theo lời khuyên của thi hào La Mã Ovid: “Bene vixit, bene qui latuit”¹ (Muốn an cư thì hãy ẩn dật!), nên tránh được nạn binh hỏa. Tuy nhiên, Cụ lại tham gia tích cực vào các cuộc đảo lộn trong khoa học và triết học ở thời Cụ. Cụ thuộc thế hệ những nhà tư tưởng tiên phong của thời Cận đại sơ kỳ, tiến hành “cuộc cách mạng khoa học” vượt qua thế giới quan kinh viện kiểu Aristoteles để hướng về nền vật lý học cơ giới luận và nền siêu hình học “nhị nguyên”. Cuộc sống ẩn dật, không thêm để mắt đến “những tấn trò đời” như Cụ nói, lại cho phép Cụ... cách tân khoa học!*

R.D: Tuổi thơ tôi nhiều bất hạnh. Sinh ngày 31.03.1596 ở La Haye (nay mang tên tôi!), một làng nhỏ gần Tours, cùng lớn lên với hai chị gái. Mới mười bốn tháng tuổi, đã mất mẹ, phải về sống với bà ngoại, Jeanere Sein. Tuổi thơ ồm ỷ, ảnh hưởng nhiều đến sức làm việc sau này. Các thầy thuốc tiên đoán tôi khó sống được đến tuổi

1. Ovid, *Tristia* III, iv, tr. 25.



Chàng thư sinh Descartes.

trưởng thành! Từ đó có thói hư không tránh khỏi: suốt đời quen nằm “nướng” trên giường đến trưa trầy trụa, đọc sách cũng trên giường, suy nghĩ và viết cũng ngay trên giường!

▲ *Thế cha của Cụ? Chắc rất tự hào về Cụ?*

R.D: Trái lại thì có! Cha tôi làm cố vấn trong nghị viện ở Rennes, rất bận rộn, nên ít đoái hoài gì đến tôi! À, nhớ rồi. Sau khi tôi công bố *Discours de la Méthode*¹ (Luận

1. Từ đây viết tắt là: Discours.

vấn về phương pháp) năm 1637 được cả... thế giới công nhận, thì cha tôi chỉ bảo: “Trong đám con cái, tôi chán thằng này nhất! Chẳng lẽ tôi để ra thằng con để nó làm trò cười là chịu bó chặt cuộc đời trong tấm áo da cừu?”¹. “Áo da cừu” là... bìu sách đấy!

▲ *Chắc ông cụ muốn... mắng yêu thôi! Tấm áo da cừu ấy sẽ đáng giá nghìn vàng đấy, Cụ ạ! Thế Cụ được học hành thế nào, hử Cụ?*

R.D: Nhớ lại mà thấy sợ cho một thằng bé ốm yếu như tôi! Lên mười tuổi (1606) tôi vào học ở học viện dòng Tên ở La Flèche (Anjou) mới được vua Henri IV nổi tiếng thành lập hai năm trước đó. Tôi học ở đó suốt 8 năm liền, được hưởng một nền giáo dục nhân văn và kinh viện thật bài bản nhưng cũng thật vất vả!

▲ *Thời ấy, chương trình học ra sao hử Cụ?*

R.D: Năm năm đầu chỉ chuyên học ngữ pháp và tu từ tiếng La-tinh và cấm đầu cấm cổ đọc các nhà kinh điển cổ đại. Ba năm sau mới bắt đầu học triết học đúng nghĩa!

▲ *Học những gì hử Cụ?*

R.D: Thì năm thứ sáu học biện chứng pháp, năm thứ bảy học triết học tự nhiên, năm thứ tám học đạo đức học.

1. Adam, Charles, *Vie et oeuvres de Descartes*, Paris, 1910, tr. 433 và tiếp.

▲ *Hơi khác với cách học triết học ngày nay ở các nước Âu - Mỹ, thường bắt đầu với đạo đức học cho nó... cụ thể, rồi “trừu tượng” dần lên!*

R.D: Thế nên phải nặn óc ra mà học!

▲ *Cụ thể, học làm sao, thưa Cụ?*

R.D: Chỉ tập trung đọc và diễn giải các văn bản kinh điển theo phương pháp kinh viện quen thuộc! Chủ yếu là dựa vào bộ *Toàn thư* của cụ tổ sư Aristoteles (384-322 trước Công nguyên), nhưng chỉ theo từng đoạn trích và thường đọc chung với các bản chú giải có thẩm quyền. Thông thường là chú giải của Thomas Aquino, nhưng trong dòng Tên, chủ yếu là chú giải của Suárez, Toletus và Fonseca...

▲ *Thưa Cụ, sau này, khi thuật lại thời kỳ này, Cụ lại có cái nhìn đôi khi mâu thuẫn...*

R.D (cười): Lúc đầu quả tôi có phần bóp méo những gì được giảng dạy ở La Flèche, vì... bức quá!

▲ *Chẳng hạn, thưa Cụ?*

R.D: Tôi bảo rằng, theo học thuyết kinh viện thì đối tượng vật chất là gồm có mô thức và chất liệu. Tổ sư Aristoteles quả có dạy thế thật! Nhưng tôi giải thích mô thức như là một lực bí ẩn điều khiển và hướng đối tượng



Nơi sinh của Descartes.

đến một mục tiêu nhất định nào đó¹. Thật ra không phải như thế! Thứ nhất, mô thức hay hình thức (*forme*) là nguyên tắc đồng nhất và thống nhất hơn là một lực bí ẩn nào đó, và thứ hai, không có gì ở bên trong để điều khiển đối tượng một cách huyền bí cả, mà cùng lắm là quy định sự vật theo kiểu mục đích luận² thôi. Chỉ vì tôi muốn “bác bỏ” học thuyết kinh viện cho... nhanh ấy mà! Đôi khi, cách giải thích của tôi còn “đoạn văn thủ nghĩa”, tách vấn đề ra khỏi văn cảnh chung nữa!

1. AT VIII-1, tr. 322.

2. *Téléologique/teleological*.

R.D: Đúng thế đấy! Trong phần đầu của *Discours*¹, tôi tán dương việc dạy ngữ pháp và tu từ học đến nơi đến chốn ở ngôi trường cũ. Tôi có phê bình nặng lời thì không phải tôi khinh thường lối học kinh viện mà vì sự phiến diện và nhất là sự cổ hủ, không còn hợp thời của nó. Do quá muốn tìm hiểu Aristoteles và các bậc tiên hiền trong quá khứ, nên kinh viện học ít chú ý đến những vấn đề thời sự. Biết bao nhiêu vấn đề nóng bỏng và hấp dẫn - như của vật lý học và sinh lý học - đều được lý giải một cách gượng ép bằng mô hình Aristoteles cả, trở nên vô vị và thiếu thuyết phục. Khó lòng chờ đợi sự tiến bộ về triết học và khoa học nếu cứ tiếp tục như thế!

1. AT VI, tr. 6

2

Ba con mơ... định mệnh

▲ *Năm 1614, Cú rời La Flèche. Tiếp theo thế nào, thưa Cú?*

R.D: Tôi ghi danh học đại học Poitiers, hai năm sau có được mảnh bằng cử nhân (*licence*) về ngành luật. Nhưng tôi chẳng tha thiết với sự nghiệp chính trị hay luật pháp tí nào cả! Tôi quyết định “không đi tìm một tri thức nào bên ngoài những gì ở bên trong tôi hoặc trong quyển sách vĩ đại của thiên nhiên. Tôi dành phần còn lại của tuổi xuân để ngao du sơn thủy, tham quan các triều đình và các đội quân, giao du với đủ hạng người đủ loại tính khí và thành phần để thu thập thêm kinh nghiệm, gặp gỡ bất cứ ai do số phận đưa đẩy, và nhất là suy nghĩ về những điều chắc rằng sẽ có ích cho mình về sau”¹, như tôi đã nêu trong phần tự thuật của quyển *Discours*.

▲ *Tại sao lại tham quan “các đội quân” hử Cú?*

1. AT VI, tr. 9.

R.D: À, thời loạn lạc ấy mà! Lúc ấy cả châu Âu chia năm xẻ bảy bởi các cuộc xung đột gọi là Cuộc Chiến Ba Mươi Năm (1618-1646). Các đội quân đua nhau mời... tham quan để chiêu mộ binh sĩ!

▲ *Cụ gia nhập chứ?*

R.D: Có, ham vui thôi! Tôi đăng ký tòng chinh, lúc đầu theo quân đội của Maurice de Nassau của Hà Lan, sau đó là đội quân của công tước Maximilian xứ Bavaria [nay là tiểu bang Bayern, miền Nam nước Đức].

▲ *Cậu bé ốm yếu ngày nào bây giờ là một chiến binh! Nghe nói Cụ cũng tinh thông... kiếm thuật không thua gì... “ba chàng ngự lâm pháo thủ”, đúng không ạ?*

R.D (cười): Mang kiếm để... đón gió thu như *Hồng sơn liệp hộ* nhà anh thôi¹, chứ có muốn đâm chém ai đâu! Nhưng một lần suýt chết ở Hà Lan do bị bọn thủy thủ tấn công, nhờ mũi kiếm “thần sầu” ấy mà bọn chúng hoảng vía, bỏ chạy tán loạn đấy!

▲ *Cụ tham gia quân đội lâu không ạ?*

R.D: Việc binh không hợp với tôi! Chỉ vài tháng vào giữa 1618-1619 rồi tôi... cáo biệt!

1. Thơ Nguyễn Du: *Ký hữu*: “... Nhân để phù vân khan thế sự. Yêu gian trường kiếm quai thu phong...” (“... Chuyện đời ghé mắt mây lơ lửng/Gươm báu cài lưng gió hắt hiu...”, Quách Tấn dịch).

▲ Ở Hà Lan, Cụ có một duyên kỳ ngộ?

R.D: Lý do khiến tôi “giã từ vũ khí” đấy! Ngày 10.11.1618 tại thành phố Breda, Hà Lan, tôi thấy một áp phích viết bằng tiếng Hà Lan, tôi nhờ một khách qua đường dịch hộ. Té ra cáo thị ấy nêu một vấn đề hình học, tôi giải quyết cái rẹt, và người khách lạ đang kinh ngạc ấy là Isaac Beeckman, nhà y học và nghiên cứu tự nhiên. Thế là chúng tôi bắt đầu bàn đủ chuyện về khoa học. Ông bạn ấy kích thích tôi quan tâm đến nền tảng toán học của khoa học tự nhiên và vấn đề phương pháp luận. Ông ấy lại khuyên tôi nên theo đuổi cuộc đời lao động trí óc hơn là đời lính - nguy hiểm nhưng vô tích sự! Hai chúng tôi trở thành bạn thân kể từ dạo ấy, và năm sau, 1619, tôi tặng công trình đầu tay của tôi cho Beeckman làm quà năm mới. Đó là quyển *Compendium Musicae*, giải thích hòa âm trong âm nhạc dựa vào thuyết tỉ lệ trong toán học!¹

▲ Sau khi “giã từ vũ khí”, Cụ ngao du đến đâu?

R.D: Tôi sang Frankfurt để xem lễ đăng quang của vua Ferdinand II, rồi xuôi về miền Nam ở Bayern. Mùa đông ập đến sớm, tuyết phủ đầy trời, tôi kẹt lại ở Ulm suốt mấy tháng! Anh bạn biết thành phố Ulm chứ?

▲ Vâng, có biết! Thành phố cổ kính, xám xịt, buồn thiu xuong, gần Stuttgart ngày nay!

1. AT X, tr. 101.

R.D: Mấy tháng bị trói chân này quan trọng với tôi lắm!
Tôi có mô tả kỹ trong phần hai của *Discours* đó!

▲ *Thế nào ạ?*

R.D: Thì trong cảnh cô liêu, không bạn bè, lại chẳng bạn bực việc gì, tôi đắm chìm vào suy tư triết học trong căn phòng trọ ẩm áp, tha hồ ngao du trong thế giới tư tưởng!

▲ *Cụ khiến tôi nhớ đến cảnh Lý Bạch “nguyệt hạ độc chúc”, uống rượu một mình dưới trăng!*

R.D: Làm gì có rượu, có hoa như Lý Bạch!¹. Toàn bão tuyết và bão tuyết thôi! Sau một ngày nỗ lực suy tư, tôi mệt mỏi chìm vào giấc ngủ. Đó là đêm 10, rạng ngày 11.11.1619, không thể nào quên!

▲ *Giấc ngủ thì có gì đáng nhớ, thưa Cụ?*

R.D: Vì tôi trải qua ba cơn mơ sẽ định hướng cả đời tôi! Tôi ghi lại trong sổ tay, nay đã mất, nhưng được Adrien Baillet, người đầu tiên viết tiểu sử của tôi², ghi lại tận tường.

1. Lý Bạch, *Nguyệt hạ độc chúc*: “... Hoa gian nhất hồ tửu/Độc chúc vô tương thân...” (Giữa bụi hoa với bình rượu, uống một mình không có ai cùng cạn).

2. Adrien Baillet, *La Vie de M. Des-Cartes*, 2 tập, Paris, 1691.

▲ *Thú vị quá, xin Cụ kể lại cho nghe!*

R.D: Con mơ thứ nhất, tôi thấy mình bị một cơn gió lốc tạt mạnh vào bên trái, khiến không đứng vững được nữa. Tôi cố chạy vào ngôi nhà thờ bên vệ đường để tránh bão, nhưng không được. Bỗng nhiên tôi nghe như có ai gọi, và một người lạ mặt trong sân nhà thờ trao cho tôi gói quà nhờ trao lại cho ông N. nào đó. Quà tặng là một quả dưa từ vùng đất lạ. Tôi chợt tỉnh lại, thấy đau nhói bên trái và kinh hoàng suốt cả tiếng đồng hồ vì nghĩ rằng có vị ác thần nào đó muốn ám hại tôi.

▲ *Cụ ngủ lại được chứ?*

R.D: Vừa chợp mắt lại, cơn mơ thứ hai ập đến. Lần này còn kinh khủng hơn! Tôi nghe một tiếng sét đình tai và thấy mình bị mắc kẹt trong một căn phòng đầy lửa chớp sáng lòe. Tôi cố ngủ lại và may là cơn mơ thứ ba êm dịu hơn nhiều. Tôi thấy trên bàn có hai quyển sách, đó là một từ điển và một tập thơ. Mở tập thơ xem thử thì gặp câu của Ausonius: “*Quod vitae seetabor iter?*” (Tôi sẽ chọn nẻo đường đời nào đây?). Rồi bỗng một người xa lạ xuất hiện, trao tôi một bài thơ, bắt đầu với ba từ “*Est et non*” (Tồn tại và không tồn tại). Tôi đoán câu bí hiểm này cũng của Ausonius, muốn tìm lại tập thơ thì không còn thấy nữa. Người đàn ông cũng biến mất, và trong cơn mơ màng, tôi đã thấy mình bắt đầu tìm hiểu ý nghĩa của ba cơn mơ!

▲ *Thưa Cụ, “motif” của ba cơn mơ khá quen thuộc trong lịch sử triết học như là báo hiệu một sự... hồi đầu thị ngạn, quay đầu lại thấy bờ! Ta nhớ đến “thị kiến” của Rodophilus Staurophorus trong quyển Raptus philosophicus (công bố năm 1619), nhưng không thấy có liên quan trực tiếp nào đến Cụ. Bao nhiêu nhà viết tiểu sử về Cụ tìm cách giải thích nó, kể cả theo phương pháp phân tâm học, nhưng quan trọng là chính Cụ “đoán điềm giải mộng” như thế nào!*

R.D: Tôi thì nghĩ rằng hai cơn mơ đầu thức tỉnh tôi khỏi lối sống trước nay. Trong cơn mơ thứ nhất, tôi bị ngăn không cho đến được nhà thờ, có nghĩa tôi bị ngăn cản trước sứ mệnh thật sự của đời mình. Con báo là tà thần ngăn bước chân tôi. Quả dưa không nhận được tận tay đó là lời khuyến dụ nên sống cô đơn, ẩn dật. Tiếng sét và ánh lửa chớp sáng lòe trong cơn mơ thứ nhì là “dấu hiệu của chân lý”. Quyển từ điển trong cơn mơ thứ ba hẳn nhiên là biểu trưng của toàn bộ khoa học; tập thơ là biểu trưng cho triết học và sự hiển minh. Câu thơ “*Est et non*” của Ausonius - vốn là một nguyên lý của Pythagoras - biểu trưng cho việc đúng sai. Cả ba cơn mơ là dấu hiệu kêu gọi tôi... “đáo bỉ ngạn”, hãy sang bờ bên kia thôi!

▲ *Thế là Cụ dứt khoát giã từ binh nghiệp, bắt đầu chọn con đường lao động trí óc? Ba cơn mơ không chỉ làm thay đổi đời Cụ, mà còn thay đổi cả vận mệnh của triết học Tây phương đấy, Cụ à!*

R.D: Đúng thế, tôi sang Đức, Hà Lan, Ý, rồi năm 1625 về cư trú ở Paris, nơi có thể giao du với nhiều bậc thức giả. Ở đây, tôi gặp lại đồng môn ở *La Flèche* là Marin Mersenne, anh ấy thông tin cho tôi về bao ngành khoa học mới mẻ, và suốt đời tận tụy giúp tôi công bố tác phẩm.

▲ *Thưa Cụ, từ 1626-1628, Cụ lao mình vào nghiên cứu khoa học, từ quang học, đại số học đến lý thuyết về tri giác. Định luật khúc xạ cũng được phát hiện thời kỳ này. Nhưng đáng chú ý là Cụ bắt đầu khởi thảo công trình phương pháp luận đầu tiên: Regulae ad directionem ingenii (Các quy tắc để hướng dẫn lý trí) từ 1619-1620. Nhưng sao Cụ không hoàn tất và cho in vào lúc sinh tiền?*

R.D: À, do tôi phát minh nhiều thứ quá! Nào là trong hình học, đại số, vật lý học! Khó có thể tích hợp hết vào một tác phẩm duy nhất. “Tôi buộc phải phác họa một đề án mới, lớn hơn nhiều so với đề án ban đầu này, giống như kẻ đang làm nhà thì đột ngột giàu to, phải thay đổi thiết kế, vì ngôi nhà trước đã trở nên quá bé. Người ta không thể trách anh ta tại sao lại bắt đầu xây một ngôi biệt thự cho xứng với tài sản mới của mình!”¹.

1. AT I, tr. 138.

3

Ngôi nhà mới

▲ *Cụ dự định xây “Ngôi nhà mới” có hình thù ra sao ạ?*

R.D: Là... cả một “Thế giới” (*Le Monde*)! Đó sẽ là một đại công trình giải thích toàn bộ những hiện tượng tự nhiên trên cơ sở vật lý cơ học!

▲ *Cụ hoàn tất công trình vĩ đại này ngay tại Paris?*

R.D: Không, mới chỉ sơ thảo!

▲ *Thế tại sao vào cuối năm 1628, Cụ lại gần như vĩnh viễn rời bỏ Paris để sang Hà Lan định cư suốt hai mươi năm tiếp theo? Rời bỏ quê hương, nhất là Paris hoa lệ với học giới luôn sôi động ắt có lý do gì sâu xa, thưa Cụ!*

R.D: Tôi ít nói về chuyện này với ai, ngoài mấy lá thư cho bạn thân là Mersenne và luôn căn dặn ông ấy không nên công bố!

▲ *Hà Lan là quốc gia Tin Lành; Pháp, quê hương Cự, là Công giáo toàn tòng, Cự không định cải đạo chứ?*

R.D: Tuyệt nhiên không! Tôi chẳng suy nghĩ gì về đức tin và cũng chẳng muốn dính dáng đến sự xung đột tín ngưỡng và ý thức hệ! Dù sao, nước Hà Lan Tin Lành cởi mở và thông thoáng hơn nước tôi, tiện cho việc công bố các nghiên cứu khoa học rất nhiều! Cũng nên nhắc đến một biến cố chính trị: năm 1610, vua Henri IV bị ám sát. Chính sách ít nhiều khoan dung tôn giáo của vị vua này cũng có nguy cơ kết thúc. Nước Pháp trở nên ngột ngạt với tôi quá!

▲ *Thế sao Cự lại chọn thành phố Franeker nhỏ xíu, có ghi danh đại học, nhưng rồi lại thay đổi chỗ ở liên tục, hết Amsterdam, Leiden đến Haderwick, Haarlem và Egmond. Có người ví Cự như người Do Thái lang thang trên sa mạc! Làm khoa học cách xa các thành phố và các trung tâm khoa học lớn, thật khó hiểu, thua Cự?*

R.D: Tính tôi thích ẩn dật, muốn tìm nơi thanh vắng để sống và làm việc, ít bị ai quấy rầy! Nhưng sống cuộc đời của một học giả độc lập, vẫn làm việc được dù thường xuyên thay đổi chỗ ở, thậm chí giấu cả địa chỉ, lại là nét đặc sắc của thế kỷ 17!

▲ *Thưa Cự, vào cuối thời trung cổ, các đại học lớn đã được thiết lập như là trung tâm của nghiên cứu và giảng dạy. Ai muốn nghiên cứu và công bố khoa học phải làm giáo sư và thành viên của tầng lớp xã hội được ưu đãi.*

Tại sao tình hình bắt đầu thay đổi từ thế kỷ 16 và 17, thưa Cụ?

R.D: Đâu có gì lạ! Khi đại học trở nên xơ cứng, giáo điều, xa rời cuộc sống, thì giới học giả ngoảnh lưng lại thôi! Chúng tôi tiến hành nghiên cứu tại gia hay trong vòng thân hữu riêng tư. Một số người, như Pierre Gassendi¹ được một nhà hảo tâm bảo trợ, còn như tôi thì phải tự kiếm sống, khá bấp bênh, bù lại, được tự do thoải mái!

▲ *Thế làm sao công bố tác phẩm, thưa Cụ?*



Tượng Descartes ở Amsterdam, Hà Lan.

1. Pierre Gassendi (1592-1655).

R.D: Thời trước, phải công bố dưới dạng sách đại học, gọi là *Tổng luận* hay *Chú giải*, bây giờ chúng tôi công bố dưới dạng tự do hơn, bằng các chuyên luận nhỏ, bàn riêng về từng vấn đề. Học giả ở rải rác khắp Âu châu, không còn giao lưu qua kênh truyền thống của đại học nữa mà bằng con đường *thư từ* để trao đổi thông tin và hợp tác khoa học.

▲ *Hèn gì trong toàn tập của Cụ gồm 11 tập (gọi là Toàn tập Adam - Tannery), cả năm tập đầu toàn là thư từ khoa học. Nhiều chủ đề trọng yếu (chẳng hạn “các chân lý vĩnh cửu” hay phân loại các khái niệm cơ bản của siêu hình học) đều chỉ được bàn qua những bức thư!*

R.D: Đúng thế đấy! Các bạn muốn nghiên cứu về chúng tôi, không nên chỉ đọc các tác phẩm đã được công bố lúc sinh thời hay di cảo. Đừng quên đọc những lá thư nhé!

▲ *Trở lại với ngôi đại hạ “Thế giới”, thưa Cụ!*

R.D: Ngay khi sang Hà Lan, tôi tiếp tục nghiên cứu hình học, đại số, quang học, rồi tập trung vào sinh lý học và cơ thể học. Đi thăm các... lò mổ để tìm hiểu sâu về cơ thể học!

▲ *Cụ quên triết học rồi sao?*

R.D: Đâu có! Bên cạnh toán học và khoa học tự nhiên, ngay từ 1630, tôi đã bắt đầu đào sâu các vấn đề siêu

hình học. Trong thư gửi cho Mersenne, tôi thông báo dự định soạn một “khảo luận về siêu hình học”, bàn về sự hiện hữu của Thượng đế và sự bất tử của linh hồn, hai chủ đề nổi bật vào đầu thế kỷ 17 đối với triết học và thần học. Sau này, trong lá thư cho khoa thần học của đại học Sorbonne (Paris), tôi gọi đó là hai vấn đề trung tâm của quyển “*Những suy niệm siêu hình học*” (từ đây viết tắt là *Meditationes*) của tôi¹.

▲ *Vậy là không thể phân chia một cách máy móc “thời sơ kỳ” khoa học tự nhiên và “thời hậu kỳ” siêu hình học nơi Cụ, phải không ạ!*

R.D: Tùy anh bạn! Chỉ biết tôi luôn bận tâm về mọi thứ, và nghiên cứu theo nhu cầu tự thân!

▲ *Từ 1630 đến 1633, Cụ tích cực triển khai “Le Monde”. Phần một, Cụ bàn về cấu trúc của vật chất và các cơ sở của cơ học; phần hai về vũ trụ học và quang học. Nhờ các nghiên cứu về cơ thể học và sinh lý học, Cụ lại soạn Traité de l’homme (Luận về con người), bổ sung vào Le Monde. Cụ định công bố luôn một lượt, nhưng giờ chót lại đột ngột tạm ngưng! Sao thế Cụ? Hậu sinh chúng tôi nghi rằng việc này có liên quan đến vụ đại án của Galileo, đúng không Cụ?*

R.D (cười, khá cay đắng!): Có thể thật! Galileo bị kết án năm 1633 do chủ trương thuyết nhật tâm (trái đất quay

1. AT VII, tr. 1.

quanh mặt trời!). Vừa nghe hung tin, tôi viết thư ngay cho Mersenne, bảo rằng thế này thì chưa thể công bố *Le Monde* được rồi! Lý do khoa học: nếu quả trái đất quay quanh mặt trời là sai, thì toàn bộ cơ sở triết học của tôi cũng sai!¹ Nhưng lý do chính: tôi không muốn nhân nhượng, thà sách không in được còn hơn phải tự kiểm duyệt đến tan nát! Bảo tôi... hèn nhát cũng đành chịu!

▲ *Thưa Cụ, nhưng trong Le Monde, Cụ đâu có công khai đề xướng thuyết nhật tâm! Cụ nhấn mạnh rằng những nghiên cứu của Cụ chỉ “thuần túy là giả thuyết” thôi mà! Còn nhớ Cụ viết rõ ràng: “Mục đích của tôi không phải là giải thích sự vật đúng như trong thế giới hiện thực, mà chỉ là thế giới do tôi phác họa một cách tùy ý, trong đó không có gì mà kẻ có đầu óc bình thường nhất lại không hiểu được - tức một thế giới có thể được sáng tạo nên đúng như những gì tôi đã phác họa”². Cần thận đến thế mà Cụ?*

R.D: Thì phán quyết của Tòa án dị giáo đối với Galileo cũng đâu có khác gì? Galileo vẫn bị quy kết là sai lầm và lạc giáo, cho dù ông ta khẳng định rằng đó chỉ là một giả thuyết thôi!³

▲ *Thế “xoay xở” làm sao, hở Cụ?*

1. AT I, tr. 271.

2. AT I, tr. 306.

3. AT I, tr. 480.

R.D: Cũng có cách chứ! Tôi không những không từ bỏ nghiên cứu, mà còn tìm cách công bố... từng phần của *Le Monde*! Năm 1637, tôi in luôn một lượt ba quyển: *La Dioptrique* (Quang học), bàn cả về lý thuyết tri giác; *Les Météors* (Các thiên thể) xét các hiện tượng thiên nhiên riêng lẻ (ví dụ mây, bão tố và cầu vồng) và *La Géométrie* (Hình học), đặt cơ sở cho hình học giải tích. Tôi tận dụng tư liệu từ *Le Monde*, nhưng cẩn thận tránh đụng chạm đến nhà thờ! Khổ thế đấy!

▲ *Thưa Cụ, ba quyển ấy gây chấn động giới học giả quốc tế, thu hút rất nhiều các bình luận, điểm sách, cả phê bình của nhiều nhân vật nổi tiếng, như của nhà toán học Pierre Fermat về quang học và hình học; rồi của Gilles de Roberval, giáo sư toán học nổi tiếng của Collège de France (Pháp quốc Học viện)... Tuy nhiên, thái độ của Cụ lại...*

R.D (cười): Không xem ai ra gì chứ gì? Tôi trả lại thư của Fermat mà không thèm đọc! Thư ấy chỉ lặp lại những gì tôi đã viết trong *La Géométrie* mà thôi. Còn G. d. Roberval thì dốt đặc! Tôi nói riêng với Mersenne: “Người như thế mà cũng được gọi là sinh vật có lý trí thì lạ thật!”. Còn với mấy ông khác, như Pierre Petit thì đúng là “con chó con cứ lẳng nhăng sau chân!”. Thư của Jean de Beaugrand thì tôi bảo chỉ đáng dùng làm giấy... toilette!

▲ *Cụ... khó chơi thật đấy!*

R.D (*lại cười*): Tại tôi quá tự phụ và tự tin! Tuổi trẻ mà! Tôi viết cho Mersenne: “Này, mọi người không chỉ cần tin rằng tôi đã làm được nhiều chuyện quan trọng hơn bao người đi trước, mà còn phải nhớ rằng: bọn hậu sinh có khám phá được điều gì hay ho thì đừng quên tôi cũng thừa sức làm như thế, nếu tôi chịu khó bỏ chút công ra!”¹. Tôi dặn Mersenne chớ công bố mấy thư riêng này, bởi tôi biết, với tính khí như thế, khó còn ai muốn giao du với tôi!

▲ *Thưa Cụ, thế luận văn thời danh Discours de la Méthode của Cụ ra đời lúc nào?*

R.D: Nhan đề đầy đủ là thế này: “*Discours de la Méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences*” (Luận văn về Phương pháp để chỉ đạo tốt lý trí và tìm chân lý trong các ngành khoa học). Tôi viết và in thành Lời dẫn nhập khá dài cho bộ ba vừa nói đấy chứ ở đâu nữa!

▲ *Cụ cực kỳ nổi tiếng nhờ luận văn này, thưa Cụ! Cách viết cũng hấp dẫn lạ thường!*

R.D: Nội dung ta sẽ bàn sau. Nói ngay: tôi cố tình viết dưới dạng tự thuật với văn phong nhẹ nhàng, thoải mái cho đông đảo người đọc, chứ không dành riêng cho mấy ông bà chuyên gia! Tôi muốn mời gọi mọi người “hồi đầu thị ngạn” bằng *phương pháp* mới, vì kỳ cùng,

1. AT IV, tr. 2.

ai ai cũng có đầu óc giống nhau, ai ai cũng có hạt mầm chân lý nơi chính mình do tự nhiên ban cho cả!

▲ *Chưa bàn vội về nội dung của luận văn, nhưng xin Cụ giới thiệu sơ qua...*

R.D: Mở đầu, tôi tường trình chuyện bản thân mình đi từ những bối rối ban đầu sang con đường mới như thế nào. Rồi tôi không chỉ bàn sâu về Phương pháp mà còn nêu các luận điểm siêu hình học chủ yếu và bất biến của tôi: sự tồn tại của Thượng đế và sự bất tử của linh hồn. Tôi còn phác họa cả cương lĩnh về một “đạo đức học lâm thời”!

▲ *Cụ viết thật sáng sủa, dễ hiểu, tránh dùng các thuật ngữ chuyên môn. Và thật không ngờ, trong phần bốn của luận văn - chứ không phải trong quyển Meditationes cực kỳ nhức đầu - người đọc chúng tôi tìm thấy luận đề trứ danh của Cụ: “Je pense, donc je suis”! (Tôi suy nghĩ, vậy... là có tôi!)¹.*

1. AT VI, tr. 32 [cách dịch của cố Giáo sư Trần Văn Toàn, theo ghi lại của Phó Giáo sư Trần Hữu Quang] (xem Phụ lục 1 ở cuối sách: “Descartes và Bacon”).

4

Từ “Những suy niệm” đến... Bà hoàng Thụy Điển!

▲ *Cụ thật sự tập trung vào các vấn đề triết học lúc nào, thưa Cụ?*

R.D: Các năm 1637-1640, tôi tập trung ngày càng nhiều vào các vấn đề siêu hình học và nhận thức luận và tiếp tục hoàn tất đề án đã phát thảo từ 1630, đó là một “*Khảo luận nhỏ về siêu hình học*” bàn về sự hiện hữu của Thượng đế và sự bất tử của linh hồn. Thế là hình thành *Meditationes de prima philosophia* (Những suy niệm về Đệ nhất triết học) xuất bản ở Paris bằng tiếng La-tinh năm 1641, sau đó (1647) được dịch sang tiếng Pháp với nhan đề “*Les Méditations métaphysiques*” (Những suy niệm siêu hình học).

▲ *Sao Cụ không dùng lối văn nghị luận mà chọn lối “suy niệm”?*

R.D: Cách này thoải mái hơn, nhưng chính yếu là để phát triển tư tưởng từ “ngôi thứ nhất”. Tôi kêu gọi

người đọc chia sẻ và đồng hành với tôi trên từng chặng đường: “Tôi chỉ chuộng những người đọc thực sự cùng suy niệm với tôi một cách nghiêm chỉnh, những người mong muốn cũng như có thể trút bỏ hết mọi định kiến khỏi đầu óc và giác quan của mình”¹.

▲ *Quyển Meditationes có lối văn sáng sủa, trang nhã, nhưng thực ra rất khó đọc, Cụ ạ! Nó là một tác phẩm phức hợp, cực kỳ có hệ thống, chặt chẽ theo từng bước suy tưởng, Cụ gọi là “ordre des raisons”!² Nếu không tập trung và thiếu... định lực thì khó thấy chỗ sâu xa của nó! Nhưng có vẻ lần này thái độ của Cụ đã khác trước: sẵn sàng đón nhận ý kiến để trao đổi, đối thoại...*

R.D: Có thể! Tôi không hài lòng lắm với ấn bản thứ nhất nơi nhà Michel Soly ở Paris, nên chuẩn bị ngay ấn bản thứ hai, in tại nhà Elsevier ở Amsterdam, Hà Lan. Khác với ba tập trước đó, lần này, ngay trước khi in lần đầu, tôi đã gửi bản thảo cho nhiều nhà triết học và thần học tên tuổi và đề nghị họ cho ý kiến. Nhận được bảy bản chất vấn với nhiều thắc mắc, phản bác, tôi viết bảy bài trả lời rành mạch, chu đáo. Tôi cho in luôn sáu chất vấn và trả lời vào ấn bản thứ nhất, chất vấn và câu trả lời thứ bảy trong ấn bản lần hai. Rất sòng phẳng!

▲ *Nguỡng mộ Cụ! Xin Cụ kể chi tiết một chút về các vị này, còn nội dung... để dành sau...*

1. AT VII, tr. 9.

2. Xem Phụ lục 2 ở cuối sách: “Tóm lược lập luận trong “Những suy niệm siêu hình học” của Descartes”.

R.D: Đủ loại học giả với đủ loại tính khí! Nhà thần học kinh viện Caterius quan tâm đặc biệt đến các luận cứ chứng minh sự hiện hữu của Thượng đế. Ông này thật ra nêu thắc mắc để nhờ tôi làm rõ hơn là phản bác (Chất vấn 1). Chất vấn 2 và Chất vấn 6 đến từ một nhóm các triết gia và nhà thần học do Mersenne tập hợp lại; Chất vấn 3 đến từ “đại ca” Thomas Hobbes (1588-1679), triết gia Anh, hơn tôi 8 tuổi! Lý thuyết duy vật của “huynh” ấy về tinh thần tất nhiên trái ngược hẳn với thuyết nhị nguyên của tôi! Chất vấn thứ tư là của triết gia và nhà thần học Pháp Antoine Arnault, chủ yếu liên quan đến lý thuyết về các ý niệm và các hệ quả thần học của nền siêu hình học do tôi chủ xướng. Pierre Gassendi, triết gia và nhà nghiên cứu tự nhiên, chịu khó bình luận từng dòng một, từ quan điểm duy nghiệm của ông ấy (ảnh hưởng nhiều đến... chú em John Locke sau này!)¹, đã kích lý thuyết về các ý niệm bẩm sinh của tôi, đó là Chất vấn số 5. Sau cùng, là Pierre Bourdin, tu sĩ dòng Tên, tỏ ra chẳng hiểu tí gì về toàn bộ tư tưởng của tôi cả mà còn lên giọng mỉa mai nữa (Chất vấn 7)! Mấy ông khác đều được tôi trả lời nghiêm túc, riêng anh chàng Bourdin xấc láo này thì bị tôi mắng thẳng thừng! Tính tôi là vậy!

▲ *Thế Cụ có gặp rắc rối gì với... các “cơ quan chức năng” không?*

R.D (cười): Cũng lạ! Nhà thờ Công giáo chưa có ý kiến gì, trái lại kẻ lên tiếng phản bác dữ dội là các nhà thần

1. Bùi Văn Nam Sơn, “Chat” với John Locke, NXB Trẻ và NXB ĐHQG TP. HCM, 2016.

học và triết học theo giáo phái Tin Lành Calvin! Gay gắt nhất là ông Giáo sư Gisbert Voetius ở Đại học Utrecht, Hà Lan; ông này quy kết tôi theo thuyết duy vật, vô thần và hoài nghi, thậm chí so sánh tư tưởng của tôi với một kẻ “rối đạo” đã bị thiêu sống! Toàn là những cáo buộc “chết người” lúc bấy giờ! Khi ông này lên làm Viện trưởng đại học Utrecht còn kết án tôi và học thuyết của tôi một cách công khai nữa! Năm 1643, tôi buộc phải thảo bức thư dài (*Epistola ad Voetium*/ Thư gửi Voetius) để tự bảo vệ mình. Trong đó, tôi nhấn mạnh: vật lý học cơ giới của tôi và thuyết nhị nguyên siêu hình học không vi phạm tín điều thần học nào hết!

▲ “Mệt” thật, Cụ nhỉ! Còn ông đệ tử Regius của Cụ nữa!

R.D: Anh này là học trò tôi, rất nhiệt thành truyền bá triết học của tôi ở đại học Utrecht, rồi soạn một “Cương lĩnh” (*Notae in Programma*) tóm tắt những nguyên lý quan trọng nhất của tôi. Nhưng tóm tắt... trật lất! Bao nhiêu chỗ tinh tế trong lý luận đều bị bỏ qua, nhất là cơ sở siêu hình học của triết học tự nhiên, gây cảm tưởng rằng tôi không quan tâm gì đến vấn đề hiện hữu của Thượng đế và sự bất tử của linh hồn! Có “chết” tôi không chứ! Năm 1648, tôi buộc phải lên tiếng bác bỏ “Cương lĩnh” này!¹

▲ Trước tình thế ngày càng bất lợi như thế, Cụ đã làm gì, thưa Cụ?

1. Xem bài 32: “Triết học Descartes: mấy bước thăng trầm”.

R.D: Tôi phải soạn lại cho mạch lạc chứ làm sao nữa! Năm 1644, tôi công bố bộ *Principia philosophia*¹ (Những Nguyên lý của triết học) theo kiểu sách giáo khoa. Năm 1647 đã có bản dịch tiếng Pháp và tôi viết Lời tựa, trình bày cơ sở phương pháp luận của tôi. Lúc đầu định có 6 phần, gồm cơ sở siêu hình học, nhận thức luận, triết học tự nhiên và cả những thành tựu khoa học tự nhiên nữa, nhưng tác phẩm chưa thể hoàn chỉnh. Quỳn ngắn hơn *Recherche de la vérité par la lumière naturelle* (Đi tìm chân lý nhờ ánh sáng tự nhiên) dưới dạng đối thoại cũng cùng chung số phần.

▲ *Bản thảo nhỏ này chỉ tìm được sau khi Cụ mất và công bố năm 1701 bằng bản dịch tiếng La-tinh, Cụ ạ! Ngày nay, trong đại học, tài liệu chính yếu để giảng dạy về Cụ là quyển Principia. Thế còn có những cuộc tương ngộ nào đáng nhớ trong thời kỳ này không, thưa Cụ?*

R.D: Có hai cuộc! Một là trao đổi thư từ thường xuyên với Công chúa Elisabeth von Böhmen kéo dài nhiều năm. Cô công chúa mới 24 tuổi, đang tị nạn ở Hà Lan, rất quan tâm đến lý thuyết của tôi về linh hồn. Cô ấy muốn tôi đào sâu quan hệ giữa thân xác và linh hồn, nhất là việc hình thành và các chức năng của xúc cảm. Tôi tập hợp những trao đổi này vào tác phẩm sinh lý học tâm lý gọi là *Les passions de l'âme*² (Những xúc cảm của linh hồn) in năm 1641. Trong sách này, tôi phân loại các dạng xúc cảm khác nhau dựa vào thuyết nhị

1. Từ đây viết tắt là "Principia".

2. Từ đây viết tắt là "Passions". Xem Phụ lục 3 ở cuối sách.

nguyên hồn - xác. Tôi dành tặng bản tiếng Pháp của *Principia* cho Công chúa.

▲ *Còn cuộc thứ hai, thưa Cự!*

R.D: Là với một sinh viên trẻ người Hà Lan tên là Frans Burman vào tháng 4.1648. Burman nêu nhiều câu hỏi chi tiết và tôi đã nhiệt tình giải đáp. Sau này Burman ghi lại với nhan đề *Trò chuyện với Burman*. Nhiều chỗ tối tăm trong công trình của tôi được minh giải qua cuộc trò chuyện này!

▲ *Bấy giờ Cự đã 52 tuổi, Cự vẫn tiếp tục say mê nghiên cứu?*

R.D: Đúng thế, tôi cho cậu Burman biết ý định soạn một khảo luận về sinh lý học (sau này, năm 1664, công bố di cảo với nhan đề *Description du corps humain* (Mô tả cơ thể con người)), và tôi cũng rất thích thú với các công trình về vận hành của các thiên thể.

▲ *Thưa Cự, Cự sống ẩn cư thanh tịnh ở vùng quê hẻo lánh suốt 20 năm, chỉ quan hệ với bên ngoài bằng thư từ. Nhưng qua thư từ, cũng được biết Cự là người giàu tình cảm với người thân, bạn bè chứ đâu phải một nhà “duy lý” khô khan, suốt đời chỉ biết sách vở và nghiên cứu. Xin Cự kể một chút về đời tư của Cự...*

R.D: Không có gì nhiều để kể đâu! Tôi kết giao nhiều bạn hữu, nhưng chỉ thuần túy tinh thần! Một lần duy

nhất lạc bước vào... cái “*res extensa*”¹, đan díu với nàng Hélène, sinh ra cháu gái Francine dễ thương vô cùng vào năm 1635. Chúng tôi dự định sau này sẽ đưa cháu sang Pháp học hành, không ngờ cháu mệnh bạc, mất năm lên 5 tuổi, khiến tôi đau buồn và suy sụp vô cùng, thậm chí nghi ngờ cả lòng lành của Thiên Chúa và từ đó không còn có con cái gì nữa!

▲ *Xin thành thật chia buồn cùng Cụ! Chúng tôi nhớ mãi nhận xét của Cụ khi kết thúc quyển Les Passions de l'âme: “Nhưng sự hiền minh là cốt giúp ta việc sau đây: biết làm chủ được cảm xúc và khéo léo xử trí với chúng, khiến cho có thể chịu đựng được cái xấu do chúng gây ra và thậm chí, từ đó, có được niềm vui sống”². Và... thưa Cụ, rồi từ đâu có lời mời... oan nghiệt vào tháng 2 năm 1649?*

R.D (cười buồn): “*Cả nể cho nên hóa dở dang!*”³. Tháng 2 năm ấy, nữ hoàng Christina của Thụy Điển - trao đổi thư từ với tôi từ lâu và đã đọc thật kỹ quyển *Principia* của tôi - tha thiết mời tôi đích thân sang giảng dạy triết học cho bà. Ngần ngại lắm nhưng rồi cũng đồng ý! Thế là chớm thu năm ấy, tôi sang!

▲ *Chỉ vì “cả nể” thôi sao, thưa Cụ?*

1. “Bản thể vật chất có quảng tính!”. Xem bài 21.

2. AT XI, tr. 488.

3. Thơ Hồ Xuân Hương: *Chứa hoang*.



Descartes (phải) và Nữ hoàng Thụy Điển.

R.D: Thật ra, khi quyết định chấp nhận lời mời, tôi cũng... ấp ủ một hoài bão! Chính nhà ngoại giao Pháp Hector-Pierre Chanut, người chấp nối mối quan hệ giữa tôi và triều đình Thụy Điển, cho biết Nữ hoàng Christina có tham vọng xây dựng ở Stockholm một viện Hàn lâm Khoa học và Nghệ thuật tầm cỡ cho toàn khu vực Bắc Âu. Tôi không muốn bỏ qua cơ hội được góp sức mình vào việc lớn lao ấy, nên muốn... thử thời vận xem sao!

▲ À, đúng rồi, việc làm cuối cùng đáng ghi nhớ của Cụ là đã trao tận tay Nữ hoàng đề cương và quy chế xây dựng Viện Hàn Lâm Thụy Điển, nơi sẽ lừng danh với giải Nobel sau này! Vinh dự và niềm an ủi lớn cho Cụ!

Tuy nhiên, thưa Cụ, tài liệu ghi lại cho biết chuyến đi sang đất nước “của gấu, núi đá và băng tuyết” này cũng đã thật làm khổ cho Cụ! Quen ung dung thư thái, thức khuya, dậy muộn, nay cứ mới 4 giờ sáng đã phải lặn lội “vào châu” giữa cái giá lạnh Bắc Âu! Ngay mùa thu năm đó, Cụ đã ngã bệnh. Đến tháng giêng 1650, Cụ vẫn bắt đầu khóa dạy một tuần ba buổi vào lúc 5 giờ sáng cho Nữ hoàng. Non tháng sau, ngày 11.2, Cụ đã qua đời!



Mộ của Descartes ở Paris.

R.D (thở dài): Bọn triều thần còn bắt tôi... làm thơ chúc mừng sinh nhật Nữ hoàng nữa đấy! Ôi thôi...

▲ *Thương Cụ* bao nhiêu khi đọc những dòng nhật ký của Cụ: “Đầu óc bị đông cứng không khác gì nước trong mùa đông... Tôi không chịu nổi tình cảnh ở đây, chỉ mong được yên tĩnh và nghỉ ngơi - những báu vật mà không một hoàng đế hùng mạnh nhất nào trên trái đất có thể ban cho ta được, nếu bản thân ta không biết tự mình giữ lấy...”¹.

1. AT V, tr. 467.

5

Một lần nữa, xin hỏi...

Cụ là ai?

Thưa Quý vị và các bạn!

Lược qua đôi chút về hành trình trí thức của Descartes, ta đã thấy cụ không theo đuổi một đề án triết học duy nhất, có thể rút gọn vào vài luận điểm cơ bản, mà trải dài qua nhiều chặng đường. Cụ lại hoạt động trên rất nhiều lĩnh vực khoa học khác nhau. Câu hỏi đặt ra: ngày nay, nên tiếp cận cụ như thế nào, để vừa học hỏi được từ cụ về triết học, đồng thời đặt và hiểu sự nghiệp của cụ trong bối cảnh lịch sử đương thời?

Descartes, trước hết và trên hết, là đại triết gia về ý thức và là nhà nhận thức luận với luận cứ nổi tiếng về cái Tôi-tu duy (Cogito). Người chủ xướng cách hiểu này không ai khác hơn là Hegel! Hegel hào hứng: “Ở đây, ta có thể nói mình đã về đến nhà, và giống như những thủy thủ sau bao ngày lênh đênh trên biển cả đầy sóng gió, đã

có thể reo lên: *đất liền đây rồi!*"¹. Đất liền mà Hegel muốn nói chính là sự tự xác tín tối hậu của chủ thể. Có "tối hậu" thật hay không thì lại là vấn đề còn tranh cãi từ sau Hegel! Nhưng nhìn chung, hầu như ai cũng đồng ý như thế, dù theo hay chống Hegel! Trường phái Kant mới (ví dụ Paul Natorp) luôn xem nhận thức luận của cụ là nền tảng của triết học hiện đại. Tuy phê phán Hegel, nhưng Edmund Husserl² cũng đồng tình rằng sự hiển nhiên của "cái Tôi" là hạt nhân của cương lĩnh Descartes, bởi đó là điểm xuất phát của nhận thức vững chắc. Trào lưu triết học phân tích (Anh - Mỹ) - không thích Hegel lẫn phái Kant mới! - vẫn xem Descartes là người tạo nên được "cơ sở" (foundation), để từ đó xây dựng lên từng bước. Vì thế, theo họ, cần tái dựng và đánh giá từng bước các lập luận ấy (nhất là trong *Meditationes*). Đặc biệt, Richard Rorty vẫn xem nhận thức luận của cụ là "đệ nhất triết học mới mẻ", nhưng lại yêu cầu phải... chia tay với cụ, bởi việc cho rằng ta có thể ưu tiên tiếp cận một cách không thể nghi ngờ với chính mình là "hiểm họa" đối với triết học hiện đại³! Nhiều người không đồng ý với Rorty, nhưng ai cũng nhất trí rằng nhận thức luận là hạt nhân của cương lĩnh triết học của cụ, và muốn hiểu cụ, không thể bỏ qua lập trường và những hệ quả của nó (xem bài 31).

-
1. Hegel, *Vorlesung über die Geschichte der Philosophie III* (Các bài giảng về Lịch sử triết học III), tập hợp Tác phẩm, tập XX, Frankfurt/M, 1971, tr. 120.
 2. E. Husserl, *Cartesianische Meditationen* (Các suy niệm kiểu Descartes), Hamburg 1977, tr. 23.
 3. Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Oxford 1980, Chương 1.

Cách hiểu khá thống nhất như thế về cụ từ cả hai truyền thống (Âu châu lục địa và Anh - Mỹ) lại bị cách hiểu thứ ba công kích! Đó là từ các nhà nghiên cứu lịch sử khoa học. Theo cách hiểu này, chính những công trình về khoa học của cụ (toán học, vật lý học, sinh lý học, vũ trụ học...) mới quyết định triết học và nhận thức luận của cụ! D. Clarke thậm chí còn bảo: “Descartes là nhà khoa học tự nhiên thực hành, nhưng tiếc rằng [sic!] thỉnh thoảng cũng viết đôi cuốn ngắn ngủn và chẳng thú vị gì về triết học”! Nhận định... ngược đời và cường điệu ấy không phải hoàn toàn... vô lý, nếu chỉ xét về số lượng: các công trình toán học và khoa học tự nhiên của Cụ nhiều hơn hẳn các tác phẩm triết học! Vậy phải chăng cụ... lạc bước vào triết học và chỉ là một triết gia... nghiệp dư? Câu hỏi: “Cụ là ai?”, do đó, không phải... thất lễ mà từ lòng thành thật muốn tìm hiểu “chân diện mục” của cụ, như đã bày tỏ ngay từ đầu cuộc nói chuyện. “Có” cụ ở đây, sao không hỏi “đích thân” cụ nhỉ?

▲ Thưa Cụ, những câu hỏi nhận thức luận và siêu hình học - xin lỗi Cụ trước - phải chăng chỉ là... “thừa hư đàn sưỡi ca chim” như trong một câu thơ cổ của xú tô¹? “Thừa hư” là nhân lúc rảnh rỗi, nhàn hạ bàn qua “chút chơi”?

1. Desmond M. Clarke, *Descartes' Philosophy of Science*, Manchester, 1982, tr. 2.

2. Bích Câu kỳ ngộ: “Thừa hư đàn sưỡi ca chim. Nửa song đèn sách, bốn thêm gió trắng...”.

R.D (cười): Cậu sinh viên Hà Lan Burgman cũng đã từng hỏi tôi câu ấy đấy! Đúng là, trước nhu cầu thực tế, không nên suốt ngày đắm chìm vào những câu hỏi, tỉ như: “Thế giới có tồn tại không? Có thể nhận thức được nó không?”. Cứ thế thì không còn... “làm ăn” gì được cả! Nhưng không nên “đắm chìm” là một việc, còn không nên đặt những câu hỏi như thế lại là chuyện khác! Ta *phải* đặt ra chứ, chí ít thì cũng như là những “giả thuyết làm việc”, hay như tôi đã nói ngay đầu *Suy niệm thứ nhất*¹, ai ai cũng nên “ít nhất một lần trong đời” tự đặt mình vào trạng thái hoài nghi triệt để để tự thử thách và tự vượt qua!

▲ *Thưa Cụ, nói ngắn gọn, phải chăng có hai cụ... Descartes, từ đó có hai lối vào? Một Descartes của toán học và khoa học tự nhiên và một Descartes triết gia?*

R.D (lại cười): Các anh chị hậu sinh còn tư duy... “nhị nguyên” hơn cả tôi! “*Một tóc tơ nõ nhuộm xanh vàng?*”². Thôi, hãy cứ đọc kỹ mô hình quện chặt khoa học tự nhiên và triết học mà tôi đã viết trong Lời tựa ấn bản tiếng Pháp của bộ *Principia* đi!³ Tôi bảo thế này: “Toàn bộ các ngành khoa học có thể ví như một cây đại thụ. Rễ của nó là siêu hình học, thân của nó là vật lý học, còn các cành nhánh của nó là các môn học còn lại, chia làm ba nhóm chính: y học, cơ học và đạo đức học.” Anh bạn hiểu ý chứ?

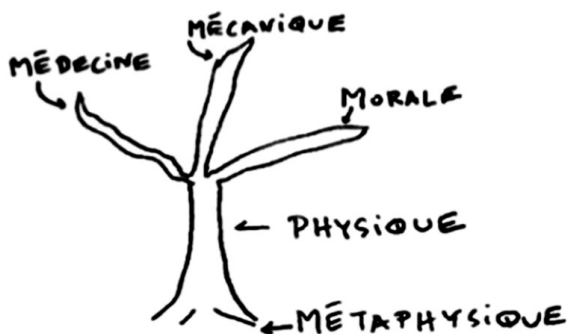
1. AT VII, tr. 17.

2. Tác giả khuyết danh, *Cáo thị Cần vương*.

3. AT IX - 2, tr. 14.

▲ *Thưa Cụ, hiểu mặt chữ, nhưng ý tứ thì... Tại sao lại ví với... cái cây ạ?*

R.D: Là ý nói rằng mọi ngành khoa học là một thể thống nhất. Không nên phân biệt kiểu... nhị nguyên một bên là khoa học tự nhiên và bên kia là khoa học nhân văn (triết học), một bên là khoa học thường nghiệm (*empirique*) và bên kia là khoa học không thường nghiệm! Ta chỉ có *một* thế giới và *một* cây đại thụ của tri thức mà thôi! Không được chuyên chú vào mục tiêu đặc thù mà lãng quên mục tiêu phổ quát, như tôi đã nói ngay từ lúc khởi đầu với quyển *Regulae*¹: “Không nên đánh giá một khoa học ở bản thân nó, mà ở trong sự đóng góp của nó cho sự hiển minh nói chung”!



Cây tri thức

▲ *Vâng, nhưng tại sao rễ vẫn là siêu hình học, không khác mấy với quan niệm cổ truyền?*

1. AT X, tr. 360.

R.D: Vừa giống, vừa khác! Tuy phản đối và đổi mới nhiều điểm trong truyền thống kinh viện Aristoteles, tôi vẫn không thấy có lý do để lay chuyển luận điểm trung tâm của nó: mọi khoa học riêng lẻ chỉ có ý nghĩa khi cùng xuất phát từ một cội rễ chung, đó là thức nhận về căn nguyên siêu hình học của tất cả.

▲ *Thưa Cụ, thú thật tôi vẫn chưa hiểu tại sao vật lý học được Cụ ví như thân cây, chứ không phải như một cây... độc lập, nếu Cụ không... cho một ví dụ dễ hiểu!*

R.D: Trong thư gửi Mersenne, tôi thường bảo *sáu Suy niệm* của tôi không gì khác hơn là cơ sở cho vật lý học của tôi đấy¹. Tại sao? Này nhé, anh có thể cứ nghiên cứu vật lý học, nhưng đừng quên rằng đằng sau nó vẫn là câu hỏi siêu hình học. Chẳng hạn, anh bạn không thể hiểu đối tượng vật lý có những thuộc tính nào, nếu trước đó không biết rằng nó chỉ là bản thể có quảng tính (*res extensa*) mà thôi. Nhầm lẫn nó với bản thể tư duy (*res cogitans*) - vốn khác về chất - là anh bạn mắc ngay sai lầm như trong quá khứ. Chẳng hạn các tác giả kinh viện thường xem trọng lượng là... “*một linh hồn nhỏ*”, kéo sự vật xuống đất đấy!² Họ quên rằng sự vật, *về nguyên tắc*, không có thuộc tính mục đích luận nào hết để phải nhờ đến... chú em hay cô em “*linh hồn nhỏ*” nào đấy! Cái gì có quảng tính thì chỉ có những thuộc tính hình học và vận động mà thôi!

1. AT III, tr. 297 và tiếp.

2. AT VII, tr. 441 và tiếp.

▲ *Xin lĩnh ý Cụ! Thế còn câu hỏi nhận thức luận, có liên quan gì hở Cụ?*

R.D: Khi anh bạn hỏi như tôi: có thể có một nhận thức không thể nghi ngờ về thế giới bên ngoài không, thì anh bạn phải hỏi tiếp: vì sao khiến ta nghi ngờ? Rồi, sau khi nghi ngờ thì còn lại gì không thể nghi ngờ? Như sẽ thấy, tôi cho rằng cái không thể nghi ngờ duy nhất còn lại chính là cái Tôi-tư duy (*Cogito*). Lại phải hỏi tiếp: cái Tôi-tư duy ấy là ai? Là cái gì? Và rút ra được gì từ nó một cách có phương pháp? Anh bạn thấy chưa, câu hỏi nhận thức luận - cũng như bất kỳ câu hỏi toán học, vật lý học nào khác... - không bao giờ là riêng lẻ, cô lập, phân mảnh mà tất cả sẽ tích hợp vào một toàn cảnh: nhận thức luận - siêu hình học - phương pháp luận.

▲ *Rút dây động rừng, theo cách nói của Việt Nam chúng tôi, thưa Cụ! Bây giờ, xin Cụ cho phép rút sợi dây... phương pháp luận trước, Cụ nhỉ, và sẽ không quên phía sau là cả một khu rừng!*

Phương pháp luận

6

Hai mặt trận

▲ *Thưa Cụ, phải chăng bài học đáng giá đầu tiên có tính phương pháp luận được rút ra là: quan niệm nhị nguyên trong siêu hình học là một chuyện, và người ta có thể tranh cãi về nó, nhưng áp dụng máy móc thành lối tư duy “nhị nguyên” cô lập, phân cắt lại là sai lầm...*

R.D: Đúng thế, người ta thường đổ oan cho tôi lắm đấy!

▲ *Vậy xin được lĩnh giáo tư duy phương pháp luận chính thức của Cụ! Phương pháp luận của Cụ đã có những đóng góp bất hủ vào tiến bộ của khoa học. Ngay sử học, nhân học... cũng chỉ trở thành khoa học nghiêm chỉnh từ khi tiếp thu phương pháp luận của Cụ!*

R.D: Công bằng mà nói, việc đổi mới triệt để phương pháp nghiên cứu khoa học là yêu cầu chung của cả thế kỷ 17 chứ không riêng gì của tôi. Từ 1620, Francis Bacon đã công bố tác phẩm chấn động “Đại Cách Tân” (*Instauratio Magna*) với hình ảnh ẩn dụ: con tàu nhận

thức chỉ có thể cập bến “*scientia activa*” khi vĩnh viễn bỏ lại sau lưng mảnh đất cũ xưa. Tôi chỉ là kẻ xung phong nhảy lên con tàu ấy thôi, vì tất cả chúng tôi đều khao khát cái gì mới mẻ sau những đêm dài ngái ngủ!¹

▲ Hình ảnh “con tàu” khiến tôi nhớ đến việc cụ Kant sau này cũng bảo phải khéo lái nó ra khỏi hai tảng đá ngầm chực sẵn hai bên bờ. Thời Cụ, hai tảng đá ngầm nào vậy, thưa Cụ?

R.D: Thời tôi, đó là hai phương pháp luận cựu truyền vẫn chi phối suốt thế kỷ 16 và đầu thế kỷ 17! Thứ nhất là phương pháp luận *thần bí* từ thời Phục Hưng, chịu ảnh hưởng của triết học Platon-mới, và thứ hai là phương pháp luận *diễn dịch theo logic hình thức*, chịu ảnh hưởng của triết học Aristoteles.

▲ Phương pháp luận “thần bí” là sao ạ?

R.D: Là không giới hạn việc nghiên cứu tự nhiên vào những thuộc tính được tri giác trực tiếp (như hình thể, màu sắc, mùi vị,...), mà muốn đi tìm những thuộc tính hay những lực bí ẩn, mạnh mẽ chi phối sự vật! Chẳng hạn, muốn giải thích vì sao một loại cây lá hay nam châm có quan hệ với các đối tượng khác hay với sinh vật khác thì lại đi tìm những thuộc tính bí ẩn đằng sau những thuộc tính khả giác và khả kiến. Tức phải vượt ra khỏi việc đơn thuần mô tả tự nhiên.

1. Xem Phụ lục 1 ở cuối sách: “*Descartes và Bacon*”.

▲ *Do họ hiểu giới tự nhiên bằng một lối khác, thưa Cụ?*

R.D: Đúng thế, đó là cách hiểu bí thuật (*hermétique*) của truyền thống Platon-mới. Với họ, tự nhiên có cấu trúc riêng, là một thứ mật ngữ cần phải từng bước giải mã. Nghiên cứu tự nhiên, do đó, không cần quan tâm đến bằng chứng và những dữ liệu biểu kiến, khách quan. Có khi lại lý giải cái biểu kiến theo cách huyền bí như trong y thuật của Paracelsus: ăn gì bổ nấy, cây, quả, củ có hình dáng ra sao sẽ chữa được bệnh nơi các bộ phận có hình dáng tương tự! Cũng... vui, nhưng bí hiểm quá!

▲ *Ý Cụ thế nào trước phương pháp luận “đặc dị” này?*

R.D: Tôi phản đối ngay từ đầu! Nghiên cứu tự nhiên phải bắt đầu với những hiện tượng được quan sát và được phân tích, kiểm chứng trực tiếp, không được phép xem “lực” bí ẩn nào đó như là một định đề! Tôi viết trong *Regulae*: “Có một điểm tôi muốn nhấn mạnh đặc biệt ở đây: ta cần phải tin chắc rằng các ngành khoa học - cho dù còn tối tăm, bí hiểm - không được phép hình thành từ những sự vật huyền bí, mà chỉ từ những gì hoàn toàn dễ dàng và sáng sủa”¹.

▲ *Ví dụ, thưa Cụ?*

R.D: Chẳng hạn, muốn giải thích tại sao có sự vận động từ điểm này sang điểm khác (của hòn đá), ta không được giả định một lực bí hiểm nào bên trong hay bên ngoài

1. AT X, tr. 402.

hòn đá, mà từ việc thay đổi vị trí với những đặc điểm rõ ràng: độ lớn, sức nặng,... Trả lời bằng lực vận động bí ẩn không khác gì không trả lời gì cả. Trái lại phải tìm những quy luật của sự vận động và đặt chúng vào trong những định luật tự nhiên nói chung. Mục đích của nghiên cứu khoa học là mô tả hiện tượng riêng lẻ, rồi thu gom nó vào dưới một định luật phổ quát (được diễn đạt kiểu toán học càng tốt)!

▲ *Vâng, đã hiểu ý Cụ! Còn phương pháp luận thứ hai?*

R.D: Là của các nhà kinh viện theo phái Aristoteles! Họ cho rằng cái biết chắc chắn và hiển nhiên là dựa vào những chứng minh không thể suy diễn dưới hình thức tam đoạn luận diễn dịch, ví dụ: “Mọi người đều là sinh vật/ Socrates là người/ Socrates là sinh vật!”. Kết luận ấy là đúng vì hai tiền đề đều đúng.

▲ *Cụ nghĩ sao ạ?*

R.D: Rõng tuếch và vô bổ! Thậm chí là “ngụy biện” (*petitio principii*) nữa! Và chẳng bao giờ mang lại được tri thức gì mới mẻ cả!

▲ *Lời phê bình nặng nề thật! Xin Cụ giải thích hộ Quy tắc 10 sau đây trong Regulae: “Để làm rõ hơn rằng nghệ thuật lập luận này chẳng đóng góp chút gì vào nhận thức chân lý cả, ta phải ghi nhớ rằng, với nghệ thuật của mình, các nhà biện chứng không thể xây dựng được bất kỳ tam đoạn luận nào với một kết luận đúng, ngoài việc*

họ đã có nội dung ấy ngay từ trước, nghĩa là ngoài việc họ đã biết tổng cái chân lý sẽ được suy luận ra”¹.

R.D: Dễ hiểu quá thôi mà! Làm sao biết được đại tiền đề: “mọi người đều là sinh vật” là đúng? Đó không phải là tri thức bẩm sinh, phải không? Vậy thì phải sở đắc nó bằng con đường quy nạp thôi. Nghĩa là, ta quan sát từng người, rồi tổng quát hóa nó lên. Muốn có quy nạp đầy đủ, phải dựa trên sự quan sát mọi trường hợp cá biệt, tức phải biết cá nhân ông Socrates là... sinh vật đã. Thế chẳng phải chân lý của kết luận nằm sẵn trong chân lý của tiền đề sao? Lối suy luận ấy đâu có mang lại tri thức gì mới mẻ đâu? Họa chẳng chỉ để minh họa cái tri thức đã sở đắc, mà đó thì thuộc về tu từ học chứ đâu phải triết học? Anh... giải thì bắt bẻ lại đi!

▲ *Thưa Cụ, không dám! Chỉ có điều ngay thời Hy Lạp hóa, Sextus Empiricus, rồi sau này, thuyết hoài nghi được tái dựng vào thời Phục Hưng cũng đã phê bình “tam đoạn luận” như thế. Nhưng các nhà kinh viện Aristoteles bác lại rằng đó không phải là do quy nạp, tức quan sát từng cá nhân riêng lẻ, mà do ta thu gom “loài” (art/species) vào dưới “giống” (genre/genus) thôi ạ! Trật tự ấy độc lập với từng cá nhân!*

R.D: Lại nguy biện thôi! Chẳng nhẽ loài và giống lại độc lập với từng cá thể? Cái phổ biến có thể tồn tại độc lập? Làm gì có! Nó chỉ là sự trừu tượng hóa từ những gì trực tiếp và hiển nhiên mà thôi.

1. AT X, tr. 406.

▲ *Cụ a! Cũng còn tùy... cách đọc mô hình tam đoạn luận của Aristoteles như thế nào. Thời Cụ - khao khát tri thức mới - thích đọc tam đoạn luận theo kiểu diễn dịch (deductif) để... dễ phê phán nó. Thế thì tam đoạn luận quả tỏ ra ngô nghê và vô bổ. Nhưng... đương thời, Aristoteles lại muốn đọc nó theo nghĩa diễn giải (explicatif), tức từ một sự kiện hiển nhiên (Socrates là sinh vật), ta đi ngược lại để tìm các tiền đề. Thế cũng bổ ích và cung cấp nhiều thông tin mới chứ a? Thêm nữa, về mặt sư phạm, việc cấu trúc hóa các dạng suy luận (Descartes chen vào: À, các nàng Barbara, Celarent, Darrii, Ferio... chứ gì?¹ Moa thuộc như cháo!), tuy không phải là “logic of discovery” (logic học khám phá), nhưng cũng rèn tập... “logic of presentation” (logic học trình bày), nếu được phép nói tiếng... Anh-lê, thưa Cụ! Còn muốn khám phá, phát minh thì phải dựa vào nghiên cứu thường nghiệm và... Topica², phải không a?*

-
1. Trong logic học hình thức, các loại mệnh đề được chia thành bốn loại: khẳng định phổ quát (mọi $S = P$) (biểu trưng bằng ký hiệu: a); khẳng định đặc thù (Một số $S = P$) (ký hiệu: i); phủ định phổ quát (không S nào $= P$) (ký hiệu: e); phủ định đặc thù (Một số S là không P) (ký hiệu: o). Để dễ nhớ các hình thức phối hợp mệnh đề trong tam đoạn luận, vào thế kỷ 13, người ta dùng tên các người đẹp đặt cho các suy luận hợp thức dựa trên các nguyên âm ấy thành các câu thơ; ví dụ như suy luận Barbara: “Mọi người đều phải chết/ Mọi người Hy Lạp đều là người/ Mọi người Hy Lạp đều phải chết”...
 2. Topica: trong bộ “*Công cụ*” (Organon) của Aristoteles: nghệ thuật suy luận từ những mệnh đề cái nhiên (có thể đúng) mà không gặp mâu thuẫn.

R.D: *Oui, d'accord!* Này, nói thật, tôi cũng thừa biết cần phải phân biệt câu hỏi về chân lý (*verité*) và câu hỏi về giá trị hiệu lực (*validité*) của suy luận. “Mọi người đều biết bay/ Socrates là người/ Socrates biết bay” là đúng về hình thức, nhưng trật lất về nội dung. Muốn bổ sung nội dung *đúng* cho hình thức *có hiệu lực* thì... thật ra không phải là nhiệm vụ của tam đoạn luận mà thuộc về nhận thức luận và khoa học luận. Tôi cũng có... nói oan cho tam đoạn luận, vì gán cho nó cái nhiệm vụ mà nó không đặt ra! (*cười*) Thôi tôi, sự khao khát “nội dung mới” đã đẩy lùi mối quan tâm về “hình thức hiệu lực”, anh bạn nên... thông cảm cho!

7

Gỡ tấm mặt nạ cho... khoa học!

▲ *“Hiện nay các ngành khoa học đang bị đeo mặt nạ. Gỡ nó ra, dung nhan khoa học sẽ lộ ngầy vô cùng!”¹. Câu nói ấy của Cự có lẽ là “sợi chỉ đỏ” xuyên suốt sự nghiệp của Cự...*

R.D: Đúng thế, việc “gỡ mặt nạ” cho khoa học, như tôi đã cho thấy, phải nhắm đến hai mục tiêu. Một, phải phát triển một phương pháp luận mới mẻ, bắt đầu từ những gì hiển nhiên, biểu kiến chứ không từ một định đề nào cả về những thực thể bí ẩn. Thứ hai, phương pháp luận ấy không dựa trên suy luận đơn thuần hình thức, mà phải thu hoạch được nội dung tri thức đích thực.

▲ *Đó chủ yếu là mặt “phá”, còn mặt “xây”, thưa Cự?*

R.D: Tôi nêu điều này trong Quy tắc đầu tiên của quyển *Regulae*: Ta cần có một phương pháp luận bao trùm và có thể áp dụng vào cho mọi lĩnh vực tri thức!²

1. AT X, tr. 215.

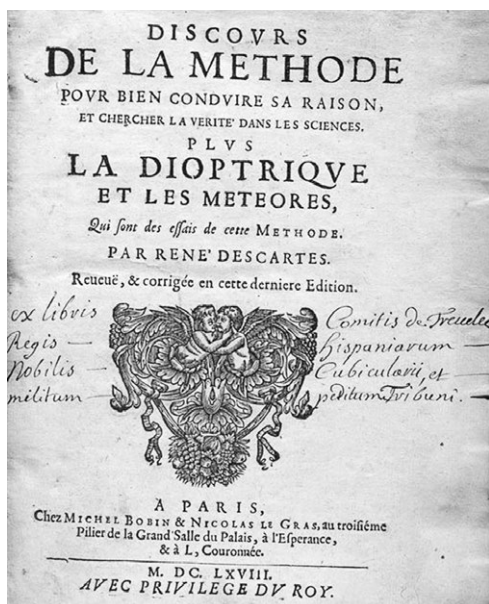
2. AT X, tr. 360.

▲ *Tham vọng quá cao không, thưa Cụ?*

R.D: Không! Thật ra khá... khiêm tốn: chỉ như thế mới có được những tiêu chí chung, thống nhất, giống nhau để kiểm tra sự vững chắc và tính chân lý của mọi kết quả nghiên cứu. Và cũng chỉ như thế mới ngăn ngừa được việc phân mảnh các ngành khoa học và cô lập hóa những đối tượng nghiên cứu.

▲ *Hay lắm, thưa Cụ? Thế mặt mũi của phương pháp luận mới mẻ này sẽ ra sao? Tôi hơi sốt ruột!*

R.D: Phương pháp luận, trước khi đi vào chi tiết, thì phải được các Nguyên lý hướng dẫn đã chứ? Trong phần 2 của *Discours*, tôi đã nêu bốn Nguyên lý cơ bản¹.



Luận văn về phương pháp (1637).

1. AT VI, tr. 18 và tiếp.

▲ *Xin Cụ cho nghe thật vấn tắt và ta sẽ đi vào chi tiết sau!*

R.D: Giản dị thôi! Không nhất thiết đúng nguyên văn nhé!¹

- (1) **Thứ nhất**, khi nghiên cứu, ta phải xuất phát từ những gì ta biết một cách thật sự và hiển nhiên. Phải tránh tất cả những gì là phỏng đoán và có thể bị nghi ngờ!
- (2) **Thứ hai**, ta phải “chẻ” vấn đề lớn ra thành những đơn vị nhỏ, tức bắt tay vào những gì có thể giải quyết ngay được!
- (3) **Thứ ba**, ta phải bắt đầu từ cái đơn giản và dễ nhận thức, rồi mới từng bước thâm nhập vào những gì khó khăn, phức tạp hơn, một cách có phương pháp!
- (4) **Và sau cùng**, phải kiểm kê lại đầy đủ mọi chi tiết, đừng bỏ sót chi tiết nào!

Anh bạn nhận ra chỗ hay ho nào trong đó chưa?

▲ *Thưa... chưa!*

R.D: Thì đây, bốn Nguyên lý, nhưng gồm hai bước phương pháp. Trước hết, là bước... lùi: lùi về cái gì đơn giản nhất, hiển nhiên nhất; rồi thứ hai là bước... tiến: từ cái đơn giản đi tới cái phức tạp và kiểm kê mọi kết quả đã đạt được. “Tuyệt chiêu” của tôi chỉ có thể thôi, như đã từng nêu ngay từ đầu trong quyển *Regulae*!

1. Xem Phụ lục 1 ở cuối sách: “*Descartes và Bacon*”.

▲ *Thú thật với Cụ, nghe sao... nhẹ như lông hồng! Từ dễ tới khó, từ đơn giản đến phức tạp, khác gì lẽ phải thông thường mà ai cũng nói được? Nhưng chắc tôi chưa... lường hết được sự biến hóa vô song của... tuyệt chiêu này!*

R.D (cười): “*Sự tại dị, nhi cầu chư nan?*”¹, nếu thấy dễ dàng sao không làm ngay đi mà mãi đi tìm chuyện khó khăn, rắc rối ở đâu đâu? Nhưng thật ra, không... dễ dàng lắm đâu, *mon cher ami!* Đây nhé, bắt đầu từ cái đơn giản, vậy thử hỏi cái đơn giản là gì nào? Làm sao nhận ra được cái gì là “đơn giản”? Rồi đi từ cái đơn giản lên cái phức tạp bằng những quy tắc nào?

▲ *Ồ, thế thì phải xin lĩnh giáo Cụ thôi!*

1. Mạnh Tử: “*Đạo tại nhĩ, nhi cầu chư viễn. Sự tại dị, nhi cầu chư nan?*” (Đạo nơi ta, sao tìm ở xa; việc dễ, sao tìm chỗ khó?) (Ly Lô thượng).

8

“Cái đơn giản” là gì?

▲ *Thưa Cụ, trong phần đầu của quyển Regulae, Cụ trình bày đề án phương pháp luận của Cụ. Cụ không nói chung chung, mơ hồ về việc phải đi từ cái đơn giản đến cái phức tạp, mà lại nêu ra hai quy tắc cơ bản, và còn khẳng định rằng không cần điều gì khác hơn ngoài hai quy tắc ấy. Tại sao Cụ không xác định ngay thế nào là cái đơn giản mà lại đề ra hai quy tắc cơ bản?*

R.D: Nói đến phương pháp luận thì phải nói đến quy tắc, nếu không, không biết đâu mà “lần” trên bước đường nghiên cứu!

▲ *Cụ tóm tắt hai quy tắc cơ bản của Cụ thành hai thuật ngữ: trực giác (intuition) và diễn dịch (deduction)¹. Ý Cụ là gì, thưa Cụ?*

R.D: Định nghĩa thôi thì... đơn giản lắm! Muốn có nhận thức đúng đắn, đáng tin cậy, ta phải làm hai việc.

1. AT X, tr. 368.

Thứ nhất, bắt đầu từ những gì được trực giác (hay trực quan) là đúng và không thể nghi ngờ. Thứ hai, rút ra một cách tất yếu từ những gì đã được trực giác, bằng sự diễn dịch.

▲ *Trực giác? Thưa Cụ, phải chăng đó là tiến trình tâm lý như khi tôi nói: “Tôi có trực giác hay linh tính về mối nguy hiểm đang cận kề!” chẳng hạn? Tức là “cảm nhận” trực tiếp, không bằng con đường phân tích và phản tư cận kề?*

R.D: Không phải thế! Diễn trình tâm lý không phải là điểm xuất phát thích hợp cho diễn trình phương pháp! Vấn đề không phải là nhận thức *như thế nào* (theo nghĩa bằng diễn trình tâm lý gì) mà là nhận thức *cái gì*. Trong nhận thức, điều quyết định là cái gì đúng.

▲ *Thế “trực giác” là gì, theo cách hiểu của Cụ?*

R.D: Tôi đã định nghĩa rất rõ: “Tôi không hiểu trực giác (*intuitus*) là sự thay đổi của giác quan hay sự phán đoán lừa dối của năng lực biểu tượng nối kết sự vật lại với nhau một cách sai lầm. Trái lại, tôi hiểu trực giác là sự nắm bắt *đơn giản và phân minh* của *tinh thần thuần túy* và chăm chú, để cho khi nhận thức, không còn gì nghi ngờ nữa”!¹

▲ *Định nghĩa ấy quá cô đọng, xin Cụ giải thích rõ hơn!*

1. AT X, tr. 368.

R.D: Anh bạn nên chú ý đến ba điểm trong định nghĩa ấy. Thứ nhất, trực giác không phải là hoạt động của giác quan hay của trí tưởng tượng mà của *tinh thần thuần túy*.

▲ “*Tinh thần thuần túy*”? *Khó hiểu Cụ nhỉ?*

R.D: “*Tinh thần thuần túy*” trái với “*tinh thần không thuần túy*”, tức không dính dáng đến thân xác và không dựa vào những ấn tượng giác quan. Vì sao vậy? Vì không chỉ có những đối tượng vật chất khả giác dành cho tri giác cảm tính (của giác quan) mà còn có những đối tượng khả niệm (*intelligible*) chỉ duy *tinh thần* mới nắm bắt được thôi.

▲ *Thưa Cụ, nếu tôi hiểu không lầm, đó cũng chính là truyền thống Platon - Augustinus khi cho rằng chỉ có “cái thấy của tinh thần thuần túy” mới mang lại nhận thức đúng đắn và không thể nghi ngờ. Nhưng tại sao, thưa Cụ?*

R.D: Vì để có được nhận thức chắc chắn và không thể nghi ngờ, ta phải bắt đầu với những đối tượng khả niệm! Lý do: những thông tin do giác quan mang lại đều đáng nghi ngờ, do những điều kiện tri giác luôn thay đổi, thiếu ổn định.

▲ *Còn điểm thứ hai, thưa Cụ?*

R.D: Trực giác ở đây, như đã nói, không có nghĩa tâm

lý học mà biểu thị một lĩnh vực nhận thức riêng biệt, đó là không thể nghi ngờ. Tất nhiên, tôi cũng bảo rằng trong trực giác, ta nhận ra sự việc ngay lập tức, trong một hành vi duy nhất mà không cần diễn trình tư tưởng dài dòng, nhưng yếu tố tâm lý ấy chỉ là thứ yếu, không quan trọng.

▲ *Xin Cụ một ví dụ!*

R.D: Khi giải một bài toán, về mặt tâm lý, ta phải tập trung chú ý và không được lơ đãng. Nhưng điều ấy dù sao chỉ là thứ yếu. Quan trọng là phải tìm cho ra lời giải đúng. Muốn thế, phải bắt đầu với cái gì không thể nghi ngờ về mặt toán học.

▲ *Lại phải xin Cụ một ví dụ khác nữa về điều gọi là “tinh thần nắm bắt một cách phân minh”!*

R.D: Đây là điểm thứ ba. Nhận thức *phân minh* (*distinct*) là khi tinh thần tháo rời cái phức tạp hay phức hợp, và bắt đầu với cái gì được phân biệt với mọi cái khác. Ví dụ nhé: ai cũng có thể dùng trực giác để biết rằng mình đang hiện hữu, đang suy nghĩ, rằng tam giác có ba góc...¹. Đó là mệnh đề đơn giản, phân minh, phân biệt với mọi cái khác và không thể tiếp tục tháo rời hay phân tích hơn được nữa. Từ đó, bằng con đường *diễn dịch*, ta tiếp tục có được những mệnh đề cũng không thể nghi ngờ từ những mệnh đề đầu tiên ấy. Chỉ có đi

1. AT X, tr. 368.

theo phương pháp như thế, ta mới đặt được nhận thức trên một cơ sở vững chắc.

▲ *Thế nhưng, thưa Cụ, câu hỏi đặt ra ngay ở đây là: làm sao đánh giá được rằng một mệnh đề là thực sự không thể nghi ngờ?*

R.D: Trong *Regulae* thời kỳ ban đầu ấy, tôi chưa trả lời câu hỏi này thật! Lý do là vì tôi vẫn tin theo Platon rằng những mệnh đề không thể nghi ngờ là tiềm ẩn sẵn trong bất kỳ con người nào từ khi sinh ra. Những hạt mầm đầu tiên của những tư tưởng hữu ích đã được gieo cấy ngay từ đầu¹. Muốn có mệnh đề không thể nghi ngờ, ta chỉ cần khởi động tiềm lực tri thức sẵn có và không cần kiểm tra.

▲ *Thời kỳ này, Cụ hay nhắc đến các mệnh đề toán học, tỉ như: “tam giác có ba cạnh”, “tổng ba góc bằng hai góc vuông” như là những ví dụ tiêu biểu của mệnh đề không thể nghi ngờ. Cụ cũng hiểu “diễn dịch” theo nghĩa suy ra một cách tất yếu, như cách làm quen thuộc của nhà hình học, nghĩa là không cần dựa vào kết quả thường nghiệm, cũng như vào tam đoạn luận hình thức. Cụ xem toán học là khoa học mẫu mực có tính hệ hình (paradigmatique)?*

R.D: Đúng, nhưng không nên hiểu là có thể toán học hóa mọi thứ và lược quy mọi khoa học vào toán học! Tôi chỉ muốn nói: xét về tính chắc chắn, không thể nghi

1. AT X, tr. 373.

ngờ, mệnh đề toán học (hình học lẫn số học) là mẫu mực của khoa học không-thường nghiệm, không dựa vào giác quan vốn bấp bênh, thể thôi.

▲ Nhưng còn cái “*mathesis universalis*” như Cự tha thiết?

R.D: “*Mathesis universalis*” không phải là một môn toán học phổ quát như là cùng đích của mọi khoa học, mà chỉ là nền khoa học bao trùm, được tiến hành một cách có phương pháp. Đối tượng của khoa học thật ra không quan trọng cho bằng phương thức tiến hành nó về mặt phương pháp.

▲ Thưa Cự, những mệnh đề đơn giản - từ ví dụ của hình học hay các bộ môn không-thường nghiệm khác - thì khá... dễ hiểu, nhưng với các bộ môn khoa học thường nghiệm thì sao ạ? Chẳng hạn, với nhà vật lý học, sinh lý học...

R.D: Thú thật, trong *Regulae* vào thời điểm 1619, tôi chỉ mới giới hạn vào “*mathesis universalis*” không thường nghiệm. Nhưng phương pháp luận chỉ hoàn chỉnh khi nó có thể áp dụng vào các khoa học thường nghiệm. Vì thế, thời điểm 1626, tôi đi vào câu hỏi của anh bạn. Vấn đề bây giờ là phải xác định *nội dung* của những mệnh đề đầu tiên và đơn giản ấy! Nội dung ấy sẽ là “*những bản tính đơn giản*”, và chính chúng mới là cơ sở vững chắc, không thể nghi ngờ của nhà khoa học tự nhiên.

▲ “*Bản tính đơn giản*”, thưa Cụ, thật ra là cái gì?

R.D: Tôi đã mô tả và phân loại chúng trong *Quy tắc 12* đấy!¹

▲ *Thế nào ạ?*

R.D: Gồm ba loại: (1) những bản tính đơn giản thuần túy tinh thần và chỉ do lý trí nắm bắt bằng một “ánh sáng bẩm sinh” nào đó, ví dụ: trạng thái đang nhận thức, đang nghi ngờ, hoặc đang không hiểu biết; (2) những bản tính đơn giản thuần túy vật chất và chỉ có thể được nhận thức trong những vật thể, ví dụ: hình thể, quảng tính, vận động; và sau cùng (3) là những bản tính đơn giản vừa tinh thần vừa vật chất, như: sự hiện hữu, sự thống nhất, quảng tính trong thời gian.

▲ *Hoi... rồi, Cụ nhỉ? Chúng thật ra là những thuộc tính sơ cấp hay là những khái niệm sơ cấp?*

R.D: Hai loại đầu có vẻ là thuộc tính, còn loại thứ ba là khái niệm, đúng không? Hai loại đầu là thuộc tính tinh thần (ví dụ: X đang nhận thức, đang nghi ngờ, đang không hiểu biết,...) và thuộc tính vật chất (ví dụ: Y có hình thể, quảng tính, đang vận động,...). Còn loại ba là khái niệm (ví dụ: “hiện hữu”, “thống nhất”,...), còn gọi là “châm ngôn” hay “khái niệm phổ biến” (ví dụ: hai cái bằng cái thứ ba thì bằng nhau).

1. AT X, tr. 418 và tiếp.

▲ Còn hơi khó hiểu, Cụ ạ! Thậm chí có vẻ nghịch lý! Nếu là thuộc tính, thì chúng cũng đâu phải “đơn giản” theo nghĩa của nguyên tử hay bộ phận nhỏ nhất của tự nhiên. Nếu là khái niệm, thì chúng đâu phải là “bản tính” hiểu theo nghĩa “*in natura*”, tồn tại độc lập với tinh thần. Hóa ra “bản tính đơn giản” không phải là “bản tính đơn giản”?

R.D: “Rối” và khó hiểu là do anh bạn ngộ nhận rằng đây là sự phân loại theo kiểu thuần túy bản thể học (*ontologique*)! Trong khi đó, tôi chỉ muốn tiến hành phân loại theo nghĩa nhận thức luận (*épistémologique*) mà thôi!

▲ Xin Cụ giải thích rõ thêm!

R.D: Tôi không xét chúng là gì nơi bản thân chúng, mà xét xem chúng là gì khi *được trực tiếp mang lại cho tinh thần của ta*! Tùy theo từng đối tượng nghiên cứu mà chúng có thể là những hiện tượng hoàn toàn khác nhau. Ví dụ nhé: khi nghiên cứu tâm lý học, cái mang lại cho ta một cách trực tiếp là những hành vi và trạng thái tâm trí (nhận thức, nghi ngờ,...).

Ngược lại, trong nghiên cứu sinh lý học hay vật lý học về vật thể thì các thuộc tính nhất định khác sẽ được mang lại (hình thể, quảng tính,...). Tiếp theo, trong cả hai sự nghiên cứu thì đối tượng nào cũng được mang lại cho ta như là cái gì hiện hữu, có tính thống nhất và có quảng tính trong thời gian,... đúng không? Cho nên, khi đi tìm những “bản tính đơn giản”, điều quyết định không phải

là đặt câu hỏi *bản thể học*: “đâu là những bộ phận cấu thành đơn giản nhất của sự vật?” hay “đâu là những khái niệm đơn giản nhất mà tôi có?”, mà là câu hỏi *nhận thức luận*: “Đâu là phương diện đơn giản nhất của đối tượng nghiên cứu được tôi nắm bắt, quan tâm?”. Câu định nghĩa then chốt của tôi ở đây là: “Vì ở đây ta chỉ làm việc với những sự vật, *trong chừng mực chúng được lý trí của ta nhận thức*, nên ta gọi chúng là đơn giản, khi nhận thức về chúng là rõ ràng và phân minh (*clair et distinct*), bởi chúng không còn có thể tiếp tục chia nhỏ thành những gì rõ ràng hơn được nữa”¹.

▲ Ô, thế là Cụ đã dứt khoát chia tay với truyền thống kinh viện?

R.D: Đúng về cơ bản! Truyền thống ấy cho rằng bất kỳ đối tượng *tự thân* nào - tức độc lập với nhận thức của ta - đều có những thuộc tính bản chất tạo nên nó. Ta chỉ hiểu và phân loại được sự vật sau khi đã nắm được những thuộc tính bản chất này. Chẳng hạn, ta chỉ hiểu con người là gì, khi biết đặc điểm bản chất của con người là có lý trí, bấy giờ ta mới có định nghĩa: “Con người là sinh vật có lý trí”. Đó chính là cách phân loại *bản thể học* của siêu hình học truyền thống, thâm gồm sự vật vào dưới loài/ giống nào đó, độc lập với nhận thức của ta.

▲ Cụ ạ, với câu viết: “Cần xét những sự vật riêng lẻ trong mối quan hệ với nhận thức của ta, khi ta nói về chúng

1. AT X, tr. 418.

rằng chúng thật sự hiện hữu như thế nào”¹, Cự đã mở đường cho hệ hình tâm thức luận của triết học hiện đại của Locke², Kant, dù giữa họ có khác biệt nhau đến đâu, thay thế cho hệ hình bản thể luận của triết học cổ truyền. Thay đổi cách đặt vấn đề, Cự đã xác lập vị trí bất hủ của mình trong lịch sử triết học, thua Cự! Tôi nhớ đến sự phân biệt giữa thuộc tính hạng nhất và thuộc tính hạng hai nơi Locke³ và sự phân biệt giữa vật-tự thân và hiện tượng nơi Kant...

R.D: Tôi có biết các... “cậu” Locke và Kant là ai đâu, nhưng nếu đúng như thế thì quả là một bất ngờ thú vị!

1. AT X, tr. 418.

2. Bùi Văn Nam Sơn, *Triết học cho bạn trẻ - “Chat” với John Locke*, NXB Trẻ, 2016.

3. Nt.

9

Có thật là “không thể nghi ngờ?”

▲ *Thưa Cụ, nếu tôi hiểu không lầm thì ta phải bắt đầu với những mệnh đề đơn giản. Nghĩa là, không phải với những mệnh đề có nội dung mang tính chất là một sự phân loại bản thể học như loài và giống hay liên quan đến các phạm trù kiểu Aristoteles như bản thể, lượng, chất,... Trái lại, phải là những mệnh đề đơn giản và trực tiếp được mang lại trong một nghiên cứu cụ thể nào đó...*

R.D: Đúng thế!

▲ *Nhưng thưa Cụ, tôi vẫn còn băn khoăn khi đọc quyển Regulae...*

R.D: Ở điểm nào?

▲ *Thứ nhất, tiêu chuẩn nào để xác định “những bản tính đơn giản” trong một trường hợp cụ thể? Rồi làm sao phân biệt cái đơn giản được mang lại một cách trực tiếp với cái phức tạp không được trực tiếp mang lại? Rồi lấy*

gì bảo đảm rằng ai ai cũng nắm bắt được “những bản tính đơn giản” giống hệt nhau?...

R.D (*trầm ngâm*): Đúng là trong *Regulae*, tôi chưa bàn sâu vào các thắc mắc ấy của anh bạn. Lý do có lẽ vì còn chịu ảnh hưởng của truyền thống Platon rằng ai ai cũng có “những hạt mầm đầu tiên của chân lý, vốn là bẩm sinh trong đầu óc con người”¹. Nói cụ thể, ai ai, từ khi sinh ra, đều có tiềm năng để biết thế nào là tư duy, quảng tính, vận động,..., rồi khi nhận thức, chỉ cần khởi động và hiện thực hóa tiềm năng bẩm sinh ấy, khi gặp những gì có tính tư duy, quảng tính hay vận động...

▲ *Thưa Cụ, thắc mắc quan trọng hơn: bản tính đơn giản xuất hiện ra cho ta có thật sự tương ứng với thực tại khách quan hay không? Có gì bảo đảm rằng những đối tượng vật chất cũng thật sự vận động, khi ta xem vận động là cái gì được mang lại cho ta một cách trực tiếp và hiển nhiên? Nói cách khác, có gì đoan chắc rằng trải nghiệm chủ quan của ta về sự hiển nhiên là có cơ sở khách quan trong thực tại?*

R.D: Thắc mắc ấy liên quan đến câu hỏi về *sự hoài nghi*, ta sẽ bàn sau. Tức hỏi rằng: những đối tượng *khách quan* biết đâu sẽ hoàn toàn khác với những gì *chủ quan* ta cảm nhận, đúng không? Một khi chọn lựa cách đặt vấn đề nhận thức luận thay vì bản thể học, nhất định sẽ gặp phải câu hỏi: đâu là *cơ sở* khách quan độc lập với

1. AT X, tr. 376.

nhận thức của ta? Anh bạn hãy kiên nhẫn; tôi sẽ bàn về nó trong các tác phẩm về sau!

▲ *Vâng, thưa Cụ! Cụ triển khai phương pháp luận chủ yếu từ toán học, được Cụ xem như khoa học dẫn đạo. Điều ấy không chỉ đúng với “trực giác” và “diễn dịch” như đã bàn, mà nhất là về phương pháp phân tích. Xin Cụ đi vào phương pháp quan trọng này...*

R.D: Phương pháp đúng, theo tôi, là bẩm sinh thôi. Tôi từng đưa ví dụ về toán học: “Chúng ta đều biết rằng các nhà hình học cổ đại đã sử dụng một loại “phân tích pháp” và áp dụng vào cho việc giải quyết mọi vấn đề, nhưng bị thất truyền”¹.

▲ *Ý Cụ muốn nói...*

R.D: Đó là phương pháp phân tích hay giải tích của hai nhà toán học cổ Hy Lạp vào thế kỷ thứ 3 trước Công nguyên là Pappus và Diophantus, nhưng đã bị quên lãng trong cổ đại hậu kỳ và trong thời trung cổ. Hạt nhân của phương pháp này là: để chứng minh một định lý (giải tích lý thuyết) hay đi tìm một đại lượng chưa biết (giải tích vấn đề), trước hết phải đi tìm những định lý đã được chứng minh hay những đại lượng đã biết vốn có liên quan. Rồi từng bước một đi đến những định lý và đại lượng khác, cho tới khi có được mọi định lý hay đại lượng, cần thiết cho việc giải bài toán.

1. AT X, tr. 373.

▲ *Thế bắt đầu từ đâu ạ?*

R.D: Tùy theo từng vấn đề toán học. Quan trọng là: đối với vấn đề cụ thể, ta không bắt đầu từ một định đề hay một tam đoạn luận với một đại tiền đề phổ quát. Đó là chỗ khác cơ bản với phương pháp *tổng hợp*, vốn chỉ dùng để trình bày lại tri thức đã có và quy những lời giải trở lại với những tiên đề nhất định nào đó.

▲ *Thưa Cụ, tại sao Cụ tin rằng chỉ có phương pháp phân tích mới mang lại tri thức mới?*

R.D: Vì ta, ngay từ đầu, không viện đến một hệ thống tiên đề, mà bắt đầu với vấn đề cụ thể, rồi qua cách đặt câu hỏi khéo léo, ta đi lùi lại những gì đã biết, sau đó tiến lên từng bước, cho tới khi có đủ toàn bộ những tiên đề giúp giải quyết vấn đề!

▲ *Nghe còn... trừu tượng quá, Cụ a! Và nhất là, đối với những vấn đề ngoài phạm vi toán học. Nhà vật lý hay sinh lý học phải làm gì đây, thưa Cụ?*

R.D: Tôi đã cho một ví dụ dễ hiểu trong *Quy tắc 8*¹. Chẳng hạn trong quang học, muốn tìm đường khúc xạ, ta phải đi lùi lại đến cái đã biết: góc tới và góc phản chiếu quan hệ ra sao khi khúc xạ tia sáng. Rồi câu hỏi này chỉ trả lời được, khi đặt câu hỏi cơ bản hơn nữa: sự khúc xạ ra đời thế nào, khi tia sáng gặp phải một vật thể trong suốt

1. AT X, tr. 393 và tiếp.

(ví dụ thấu kính)? Lại dẫn đến câu hỏi cơ bản hơn nữa: tia sáng hay ánh sáng nói chung là gì? Muốn trả lời câu hỏi ấy, lại phải hiểu rằng ánh sáng là lực tự nhiên (*potentia naturalis*). Thế là ta có được câu hỏi cơ bản hơn cả: lực tự nhiên là gì? Và khi đặt câu hỏi ấy, ta đã tìm ra được điều ta đã biết. Bởi ai ai cũng biết một cách rõ ràng nhờ vào trực giác của tâm trí thế nào là một lực tự nhiên. Ta đã đạt tới được một cơ sở *không thể nghi ngờ*, từ đó ta lại đi ngược trở lên những câu hỏi trước đó!

▲ *Thưa Cụ, Cụ cũng dùng phương pháp này về sau trong Meditationes?*

R.D: Chính thị! Từ câu hỏi: Tôi có thể biết điều gì một cách chắc chắn nhất? Trước hết, tôi đi lùi lại đến điều tuyệt đối không thể nghi ngờ, đó là sự kiện: tôi tư duy. Thế là, phương pháp phân tích đã dẫn tôi đến được mệnh đề đầu tiên, không thể nghi ngờ. Từ đó, tôi thu hoạch thêm các mệnh đề khác: tinh thần thật sự hiện hữu; tinh thần phải là cái gì khác với thân xác, rằng Thượng đế hiện hữu,... Từ những mệnh đề ấy, tôi tiếp tục rút ra: thế giới bên ngoài hiện hữu và nhận thức về nó là có thể có được, cho tới khi tôi phát hiện toàn bộ các lĩnh vực tri thức! Tôi kết luận trong phần trả lời cho chất vấn thứ hai trong *Meditationes*: “Phân tích là con đường đúng đắn để nắm bắt sự vật một cách có phương pháp và hầu như một cách tiên nghiệm”¹...

1. AT VII, tr. 155.

▲ *Thưa Cụ, Cụ bảo phương pháp phân tích là có tính “tiên nghiệm” (a priori), còn phương pháp tổng hợp hầu như chỉ có tính “hậu nghiệm” (a posteriori). Phải hiểu chữ “tiên nghiệm” và “hậu nghiệm” ở đây như thế nào?!*

R.D: Tôi không hiểu hai từ này theo nghĩa của Kant đâu nhé!

▲ *Vâng, đây là điểm quan trọng cần phải lưu ý, thưa Cụ! Với Kant, nhận thức phân tích hay “tiên nghiệm” thì phổ quát và tất yếu (ví dụ: tam giác có ba góc, người độc thân là người không lập gia đình,...), nhưng không mở rộng nhận thức. Muốn có nhận thức mới, phải có nhận thức tổng hợp hay hậu nghiệm, nghĩa là phải dựa vào kinh nghiệm. Cụ có cái nhìn ngược hẳn lại?*

R.D: Không phải ngược mà là khác! Sự đối lập giữa “tiên nghiệm” và “hậu nghiệm” nơi tôi chỉ duy nhất muốn nói đến *trình tự* của các bước nghiên cứu mà thôi. Phương pháp phân tích, *ngay từ đầu* (= “tiên nghiệm”) xuất phát từ một mệnh đề đầu tiên, không thể nghi ngờ, rồi dẫn đến những mệnh đề khác, cũng không thể nghi ngờ. Từ đó, ta có một nền tảng vững chắc của nhận thức. Ngược lại, phương pháp tổng hợp xuất phát từ một chuỗi những tiên đề và định nghĩa, rồi *sau đó* (= “hậu nghiệm”) mới viện đến một cơ sở. Nó tiền giả định ngay từ đầu một cơ sở nhận thức, vì thế không có đóng góp gì vào việc xây dựng một *hệ thống* tri thức *vững chắc*,

1. AT VII, tr. 156.

đáng tin cậy. Nói dễ hiểu, phương pháp tổng hợp chỉ làm công việc sắp xếp tri thức đã biết và trình bày lại một cách sơ đồ hóa. Khi đã thiết lập một cơ sở tri thức vững chắc rồi, ta mới có thể nêu các tiên đề và định nghĩa như “Thượng đế hiện hữu” hay “Tinh thần là một bản thể hoàn toàn khác với thân xác”. Nhưng chỉ làm được như thế, là *sau khi* ta đã tìm ra cơ sở của nhận thức. Do đó, sự tổng hợp không giúp tìm ra tri thức mới và không thể đặt tri thức đã có trên một nền tảng vững chắc!

10

“Đại nghi đại ngộ” hay thế nào là sự hoài nghi có phương pháp?

▲ *Thưa Cụ, “hoài nghi triệt để” có thể nói là... “thương hiệu” nổi tiếng nhất và gây ảnh hưởng nhiều nhất của Cụ! Nhưng tôi tự hỏi: điều gì ta cũng nghi ngờ, thì còn có thể làm được việc gì nữa? Nếu nhà vật lý bước vào phòng thí nghiệm mà trong lòng cứ băn khoăn không biết các định luật của cơ học có đáng tin không, thì khó mà yên tâm nghiên cứu...*

R.D (cười): Hãy cẩn thận! Cần phải phân biệt rõ giữa những nghi ngờ “nhỏ” trong đời sống thường ngày và mối “đại nghi” trong nghiên cứu siêu hình học và nhận thức luận. Nhà vật lý không nên và không cần băn khoăn như thế mãi! Cho nên tôi mới gọi mối đại nghi này là “hoài nghi có phương pháp”, “là hoài nghi... hyperbol”¹, không diễn ra mọi lúc và mọi nơi!

1. AT VII, tr. 89.

▲ *Thế lúc nào và ở đâu ạ?*

R.D: Là lúc ta nhận ra rằng biết bao điều sai trái được ta cứ tin là thật từ thuở ấu thơ và đi đến chỗ phải “*một lần trong đời, hãy đảo lộn tất cả từ gốc rễ*”¹ và thử có gan bắt đầu lại từ đầu! Còn ở đâu ư? Không phải trong đời sống thường ngày đâu, mà trong hoạt động tinh thần đặc biệt: kiểm tra cơ sở của mọi khoa học để sau đó không còn nghi ngờ nữa.

▲ *Thưa Cụ, sự hoài nghi triệt để như thế có thật sự cần thiết không, và tại sao ta không theo đuổi mục tiêu khiêm tốn hơn: chỉ thay những ý kiến sai lầm, đáng nghi ngờ bằng những ý kiến đúng hơn, đáng tin hơn? Nghi ngờ hết cả hóa ra là... hắt cả đĩa bé cùng với chậu nước tắm?*

R.D: Anh bạn cần hiểu rõ bối cảnh tư tưởng của vấn đề! Thứ nhất, việc tái phát hiện thuyết hoài nghi cổ đại vào thế kỷ 16 đặt câu hỏi triệt để về tiêu chuẩn tối cao của chân lý. Thêm vào đó là thuyết hoài nghi có động cơ tôn giáo trong bối cảnh phong trào Cải cách và Phản Cải cách: liệu cơ sở của nhận thức có còn đáng tin, khi bản thân những tín điều cơ bản của đức tin và chức năng của nhà thờ cũng được hiểu theo nhiều cách khác nhau. Ngoài lòng tin của mỗi cá nhân, còn có gì vượt ra khỏi phạm vi hạn hẹp ấy?

1. AT VII, tr. 17.

▲ *Hóa ra Cụ đề xướng sự hoài nghi triệt để là để phản bác thuyết hoài nghi tận gốc rễ chứ đâu phải để gieo rắc sự hoang mang như không ít người đã hiểu lầm Cụ!*

R.D: Việc tranh biện với thuyết hoài nghi cực truyền không hẳn là mục đích duy nhất, mà đúng ra là cơ hội để tôi phát triển các “chiến lược hoài nghi”, không chỉ bày tỏ sự nghi vấn với từng vấn đề hay ý kiến riêng lẻ mà với toàn bộ nhận thức.

▲ *Tôi rất thích từ “các chiến lược hoài nghi”! Xin Cụ minh giải thêm...*

R.D: Trước hết, đối với cấu trúc của toàn bộ hệ thống tri thức, tôi dùng... chiến lược so sánh¹. Giả thử ta có một giỏ táo và e rằng có một số quả hỏng. Làm sao giữ lại được các quả còn tươi ngon? Chỉ có cách đổ hết ra, lựa những quả tốt và bỏ lại vào giỏ. Không thể lấy ra từng quả, vì có thể còn sót những quả táo hỏng! Cũng thế, đối với tri thức, hãy dọn sạch hết *mọi* ý kiến ta có, rồi sau khi xác lập tiêu chuẩn của chân lý, mới tiến hành chọn lựa những ý kiến đúng và bỏ chúng lại vào “giỏ”. Xét từng ý kiến riêng lẻ là không đủ và tiềm ẩn nguy cơ lây nhiễm...

▲ *Thưa Cụ, so sánh của Cụ thật hay. Nhưng cũng có tác giả, như Anthony Kenny² cho rằng ý kiến hay tư tưởng thì*

1. AT VII, tr. 481.

2. Anthony Kenny, *Descartes: A Study of His Philosophy*, New York,

không thể lay nhiễm như những quả táo hồng... Những ý kiến sai lầm còn sót lại có thể được chỉnh sửa từng bước chứ đâu cần phải... “đổ hết ra” và làm lại!

R.D: Tôi không tin đó là giải pháp tốt! Ý kiến có thể “lay nhiễm” sang ý kiến khác chứ? Chúng là một mạng lưới phụ thuộc vào nhau. Ví dụ, nếu anh tin rằng mặt trời xoay quanh quả đất thì rất nhiều những ý kiến khác về mặt trời, quả đất và các thiên thể khác cũng phụ thuộc vào lòng tin ấy...

▲ *Thế thì phải làm sao, thưa Cụ?*

R.D: Theo tôi, cần tiến hành ba bước.

- 1 - Hãy nghi ngờ tất cả mọi ý kiến dù đúng dù sai, dù cơ bản hay không cơ bản.
- 2 - Lựa chọn, thẩm tra từng ý kiến đúng.
- 3 - Từ đó tiếp tục rút ra những ý kiến đúng khác nữa và từng bước xây dựng một hệ thống tri thức mới.

Không được bỏ sót ý kiến sai nào, bởi nó có thể lay nhiễm sang cả hệ thống.

▲ *Trong Regulae, Cụ đã cho rằng mọi tri thức chỉ có cơ sở vững chắc khi ta bắt đầu với những mệnh đề không thể nghi ngờ thông qua trực giác. Nhưng Cụ chưa cho thấy rõ phương pháp và tiêu chuẩn để biết thế nào là mệnh đề không thể nghi ngờ...*

1968, tr. 19 và trong “Descartes on the Will”, trong *Cartesian Studies*, R. J. Butler ấn hành, Oxford 1972, tr. 1-31.

R.D: Đúng thế, như đã nói trước đây, tôi xuất phát từ những ví dụ trong toán học, và tin rằng đó là những mệnh đề không thể nghi ngờ (ảnh hưởng của Platon mà!), nhưng quả là chưa ổn! Nhược điểm phương pháp luận ấy đã được tôi khắc phục trong *Discours* và trong *Meditationes* về sau. Phải chỉ ra rằng tại sao những mệnh đề đầu tiên này là không thể nghi ngờ? Muốn vậy, không thể “đổ hết ra” rồi chỉ lựa cho “vào giỏ” những mệnh đề toán học như trước được nữa. Trái lại, phải nghi ngờ tất cả mọi mệnh đề, *kể cả những mệnh đề toán học*, rồi mới thẩm tra chúng dựa vào một hay nhiều tiêu chuẩn về tính không thể nghi ngờ của chúng.

▲ *Thưa Cụ, trong thư gửi ông bạn Mersenne, Cụ từng bảo sáu Suy niệm của Cụ là nền tảng cả cho vật lý học của Cụ. Chắc cũng nằm trong “chiến lược” chung của Cụ?*

R.D: Không sai! Nếu theo sát các Suy niệm này của tôi, bạn sẽ... phá hủy được vật lý học kiểu Aristoteles đấy!¹

▲ *Thật thế hở Cụ?*

R.D: Vật lý học cổ truyền phát xuất từ chỗ cho rằng những đối tượng vật chất cho thấy hàng loạt những thuộc tính: hình thể, vận động, rồi cả màu sắc, mùi vị, trọng lượng,... Nghĩa là, họ tìm cách *định tính* đối tượng. Chẳng hạn, khi thấy hòn đá rơi xuống đất, ta phải xét xem những thuộc tính nào trong hòn đá

1. AT III, tr. 297 và tiếp.

“chịu trách nhiệm” cho việc ấy. Khi xác định được “thủ phạm” là trọng lượng, ta đã giải thích được nguyên nhân của hiện tượng! Tôi không... chơi theo kiểu ấy nữa! Trước hết, phải nghi vấn *mọi* ý kiến liên quan đến đối tượng theo kiểu định tính ấy đi! Hãy nghi ngờ hết: màu sắc, mùi vị, trọng lượng,... Rồi hãy lùi lại xem còn lại gì không thể nghi ngờ được nữa. Vậy chỉ còn hai sự kiện là tuyệt đối không thể nghi ngờ: một là đối tượng vật chất là có quảng tính và hai là nó khác hoàn toàn với những đối tượng tinh thần. Khi khẳng định được như thế, ta đã xác lập được những Nguyên lý cho nền tân-vật lý học và không còn tin vào những giả định hay nguyên lý định tính trước đây của vật lý học Aristoteles nữa.

▲ *Thưa Cụ, thật là một... đại dự án, nhờ cách đặt vấn đề triệt để và toàn bộ, chứ không phê phán và đánh đổ từng ý kiến riêng lẻ. Nhưng cụ thể là... làm thế nào, hỡi Cụ? Cụ phát triển sự hoài nghi của Cụ ra sao và đâu là những tiêu chí cho sự không thể nghi ngờ?*

R.D: Anh bạn phải phân biệt ba cấp độ hoài nghi có phương pháp, trong cương vị của ngôi thứ nhất, số ít là bản thân anh bạn như là người đang suy niệm...

▲ *Thế nào ạ?*

R.D: Thì đây:

- (1) *Hoài nghi chính cơ sở nhận thức của bạn:* mọi ý kiến có cơ sở vững chắc không hay chỉ dựa vào những thông tin không đáng tin cậy và mâu thuẫn?

(2) *Hoài nghi chính trạng thái nhận thức của bạn:*
những ý kiến của bạn là... mơ hay tỉnh, là... hồ điệp
hay Trang Sinh?

(3) *Hoài nghi về sự tự trị của sự nhận thức của bạn:*
bạn có những ý kiến ấy với tư cách là chủ thể độc
lập hay chỉ là con rối của một “tà thần” nào đó?

Cả ba cấp độ này gắn liền với nhau, nhưng phải biết
tách bạch chúng ra! Hãy dùng các chiến lược hoài nghi
khác nhau và sẽ có những hệ quả nhận thức luận và
siêu hình học khác nhau đấy!

11

Ba cấp độ hoài nghi

▲ *Xin Cụ nói về cấp độ thứ nhất, hoài nghi về cơ sở nhận thức, mà cụ thể là sự lừa dối của giác quan...*

R.D: Trong *Suy niệm thứ 6* và trong *Discours*, tôi nêu một vài ví dụ kinh điển: que thẳng đưa vào nước thấy dường như bị gãy; ngọn tháp tứ giác nhìn xa tưởng như tròn; pho tượng thật lớn nhìn xa tưởng như rất bé,...¹ Vì thế, tôi viết: “Những gì tôi tưởng là hoàn toàn đúng trước nay thì hoặc là do các giác quan hoặc thông qua các giác quan. Nhưng tôi luôn bị thất vọng, và lời khuyên của sự khôn ngoan là... một lần bất tín, vạn lần bất tin”².

▲ *Thưa Cụ, sự bất tín nhiệm như thế đối với giác quan luôn có mặt trong thuyết hoài nghi cổ đại, trung đại lẫn cận đại sơ kỳ. Nhưng phải chăng những ví dụ như thế chỉ cho thấy các giác quan mang lại những thông tin*

1. AT VII, tr. 76.

2. AT VII, tr. 18.

khác nhau là tùy theo hoàn cảnh, chứ không nhất thiết là sai. Có lẽ ta không nên đánh giá những thông tin của giác quan theo tiêu chuẩn đúng/sai mà phân loại theo hoàn cảnh và xem thử trong hoàn cảnh nào thì nó vận hành tốt nhất? Trong hoàn cảnh bình thường, chúng đáng tin cậy chứ?

R.D: Thế thì làm sao biết được đâu là hoàn cảnh bình thường? Nếu chọn sự hoài nghi triệt để làm chiến lược phương pháp thì không thể cho rằng ta có toàn là những ý kiến đúng. Theo tôi, *mọi* ý kiến đều đáng ngờ, bất kể chúng được hình thành trong hoàn cảnh nào!

▲ *Thưa Cụ, hình như Cụ không lưu ý đến sự đa tạp của các giác quan. Que bị gãy trong nước là đối với thị giác, chứ đâu phải với xúc giác? Giác quan này có thể bổ sung hay chỉnh sửa giác quan kia, rồi tập hợp chung lại, ta có thông tin đáng tin cậy...*

R.D: Tôi thấy lập luận này cũng không ổn! Tôi chưa thấy có cơ sở nào để tin vào xúc giác hơn thị giác¹. Muốn thế, ta phải có một tiêu chuẩn để so sánh những thông tin từ các giác quan khác nhau chứ? Tiêu chuẩn này tìm ở đâu? Ai hay cái gì mang lại cho ta? Tất nhiên, không thể từ giác quan, vì chúng chỉ cung cấp những thông tin khác nhau mà thôi. Vả lại, thật ra sự hoài nghi đối với giác quan vẫn chưa phải là hoài nghi toàn bộ và triệt để. Nó chỉ liên quan đến ý kiến dựa vào thông tin cảm tính, chưa đụng chạm gì đến những ý kiến phi cảm tính,

1. AT VII, tr. 439.

chẳng hạn của toán học và logic học. Càng chưa đụng chạm đến *sự hiện hữu* của bản thân những đối tượng vật chất. Cũng chưa đặt vấn đề nghi ngờ việc đối tượng quan hệ trực tiếp với ta và tạo ra trong ta những tri giác. Có mối quan hệ nhân quả ấy không giữa đối tượng và các ý kiến của ta?

▲ *Thưa Cụ, triết để hơn nhiều chính là cấp độ thứ hai của sự hoài nghi có phương pháp, đó là về tình trạng nhận thức. Cụ đặt câu hỏi... muôn đời: ta đang mơ hay tỉnh?*

R.D: Đúng thế! Tôi viết: “Khi suy niệm một cách chăm chú hơn, tôi càng thấy rõ rằng không bao giờ có thể phân biệt giữa trạng thái tỉnh và trạng thái mơ bằng những đặc điểm chắc chắn cả. Điều này khiến tôi rất kinh ngạc, và chính sự kinh ngạc này hầu như củng cố ý tưởng rằng tôi đang nằm mơ”¹.

▲ *Tôi thực sự chưa hiểu rõ lắm! Có rất nhiều đặc điểm (chẳng hạn sự rõ ràng, mạch lạc) trong trạng thái tỉnh giúp ta dễ dàng phân biệt với trạng thái nằm mơ chứ ạ? J. L. Austin² còn chịu khó kể ra đến gần năm mươi đặc điểm và kết luận rằng chiến lược hoài nghi như thế là thiếu thuyết phục, Cụ ạ. Xin nghe cao kiến của Cụ!*

R.D: Tôi cũng thừa biết rằng trong đời sống thường ngày, ta có vô số những đặc điểm để phân biệt giữa

1. AT VII, tr. 19.

2. J. L. Austin, *Sense and Sensibilia*, Oxford 1962, tr. 48.

mơ và tỉnh. Cuối *Suy niệm thứ sáu*, tôi nêu rõ một đặc điểm như thế: “Ta chỉ ở trong trạng thái tỉnh táo, khi ta khẳng định rằng có *sự nối kết* (đúng đắn) giữa những trải nghiệm khác nhau. Trong mơ, các sự kiện diễn ra, nhưng không có sự nối kết chặt chẽ như khi ta tỉnh.

▲ *Thế thì càng dễ phân biệt chứ ạ?*

R.D: Vấn đề là, trong sự hoài nghi triệt để, ta chưa thể viện đến nguyên tắc về sự nối kết như thế! Vì sao? Là vì nguyên tắc này tiền giả định rằng ta đã có sẵn năng lực nhận thức nhất định, đó là năng lực nối kết đúng đắn những trải nghiệm khác nhau. Thế nhưng, ta chỉ có thể nối kết đúng đắn, khi có một diễn trình nhất quán giữa những trải nghiệm riêng lẻ. Ví dụ, trong trải nghiệm, có một bóng người xuất hiện rồi trong trải nghiệm tiếp theo, người ấy đột nhiên biến mất, ta thấy rõ rằng chẳng có sự nối kết gì giữa hai trải nghiệm ấy cả. Sự nối kết chỉ có khi trải nghiệm thứ hai phải tiếp diễn sau trải nghiệm thứ nhất một cách nào đó.

▲ *Tôi vẫn chưa thật hiểu tại sao ta vẫn không thể viện đến nguyên tắc nối kết...*

R.D: Vì ai bảo đảm cho ta rằng ta thật sự có năng lực nhận ra diễn trình mạch lạc của những trải nghiệm? Rồi ai bảo đảm với ta rằng ta thực sự có thể sử dụng năng lực ấy một cách đúng đắn? Ta chỉ có thể viện đến nguyên tắc ấy, khi ta có sự bảo đảm về sự hiện hữu và về sự đáng tin cậy của các năng lực nhận thức nói chung.

▲ *Vâng, Cụ có lý! Thế khi nào thì ta mới viện dẫn được nguyên tắc này?*

R.D: Đó là sau khi đã chứng minh được sự hiện hữu của Thượng đế, bởi chính Ngài trang bị cho ta những năng lực nhận thức và cho phép ta sử dụng chúng một cách đúng đắn¹. Tôi không hề bảo rằng ta không thể phân biệt được giữa mơ và tỉnh. Điểm cốt lõi của tôi là: trong trạng thái hoài nghi triệt để, tức chưa có sự chắc chắn (về năng lực nhận thức của ta lẫn về Thượng đế), ta chưa thể áp dụng nguyên tắc ấy được. Biết đâu ta chỉ tưởng tượng rằng sự nối kết như thế là một đặc điểm đáng tin cậy? Biết đâu ta nghĩ ra đặc điểm ấy từ những năng lực nhận thức sai lầm?

▲ *Thế tại sao trong cấp độ thứ hai này, Cụ vẫn loại trừ các mệnh đề toán học ra khỏi sự hoài nghi? Cụ cho rằng “dù mơ hay tỉnh, dù ngủ hay thức thì $2+3$ vẫn là 5, rằng hình vuông không thể có nhiều hơn 4 cạnh². Thưa Cụ, trong mơ, giấc mơ, ta vẫn có thể... mơ đủ mọi thứ, kể cả $2+3$ không phải là 5, như Bourdin đã nêu ý kiến trong chất vấn số 6. Thật lạ khi các mệnh đề toán học lại hiển nhiên và không thể nghi ngờ ngay trong giấc mơ...*

R.D: Tôi đã trả lời chất vấn ấy như thế này: hễ bạn nhận thức một mệnh đề toán học một cách rõ ràng và phân minh (*clair et distinct*), thì bạn không thể nhầm lẫn

1. AT VII, tr. 90.

2. AT VII, tr. 20.

được! Chỉ có điều, bạn có thể nhầm nếu bạn chỉ *tưởng* rằng mình nhận thức rõ ràng và phân minh mà thôi¹.

▲ Ý Cú muốn nói rằng, dù mơ hay tỉnh, cần phải chú ý liệu ta có nhận thức một cách “rõ ràng và phân minh” hay không. Thỏa ứng điều kiện này, ta đã tách riêng được lĩnh vực không thể sai lầm. Đó chính là tiêu chuẩn quyết định cho chân lý, như Cú đã khẳng định trong Suy niệm thứ ba và thứ tư. Điểm thứ hai, Cú nhấn mạnh rằng ta phải đơn thuần tập trung vào nhận thức mang tính tinh thần (*percipere*) thì mới tránh khỏi sai lầm. Đúng thế không ạ?

R.D: Đúng! Khi bạn nhận thức *một cách thuần túy tinh thần* (mệnh đề toán học là ví dụ điển hình), bạn không thể sai lầm, dù mơ hay tỉnh. Vì sao thế? Vì có sự khác biệt cơ bản giữa nhận thức thuần túy tinh thần với nhận thức vừa cảm tính vừa tinh thần. Chỉ có loại trước mới không bị giác quan lẫn trí tưởng tượng làm cho lầm lạc. Nói cách khác, bạn có *trực giác trực tiếp* (*intuitus*) về đối tượng!

1. AT VII, tr. 461 và tiếp.

12

“Tà Thần”

▲ *Thưa Cụ, bây giờ xin đi vào cấp độ thứ ba, cấp độ hoài nghi bao trùm nhất và triệt để nhất! Cụ đặt câu hỏi: Có thể có một “tà thần” đầy quyền năng lừa dối tôi về mọi việc và từ đầu đến cuối?*

R.D: “Tôi muốn giả định rằng không phải Thượng đế lòng lành, nguồn suối của chân lý, mà một tà thần nào đó, cũng cực kỳ hùng mạnh và gian ác, tìm mọi cách để đánh lừa tôi. Tôi tin rằng trời, đất, không khí, màu sắc, hình thể, âm thanh và tất cả những gì bên ngoài tôi đều không gì khác hơn là hình ảnh trong mơ mà tà thần dùng để dối lừa sự nhẹ dạ cả tin của tôi”¹.

▲ *Thưa Cụ, với sự hoài nghi toàn diện này, tất cả đều trở nên đáng ngờ: (1) sự hiện hữu của thế giới vật chất; (2) mối quan hệ nhân quả giữa thế giới vật chất và tinh thần tư duy; (3) sự hiện hữu của chính thân xác tôi;*

1. AT VII, tr. 22.

(4) tính có thể nhận thức được của những chân lý toán học. Thế là, “tà thần” ấy không chỉ có thể lừa dối tôi về những đối tượng vật chất không hề hiện hữu, mà cả những đối tượng khả niệm nữa. Thưa Cụ, Cụ đã đi xa hơn nhiều so với các nhà hoài nghi cổ đại và phiên bản mới vào thế kỷ 16 và 17. Họ chỉ mất tín nhiệm đối với thông tin của giác quan, vì thế, khuyên ta nên gác lại mọi phán đoán, còn nếu phải nói, thì chỉ nên dùng hình thức: “đối tượng có vẻ hay dường như xuất hiện ra cho tôi như thế”, bởi họ vẫn không phủ nhận sự hiện hữu của thế giới bên ngoài...

R.D: Theo chỗ tôi hiểu, các nhà hoài nghi cổ truyền không quan tâm đến việc hoài nghi có phương pháp nói chung, mà chỉ hướng đến nhu cầu thực hành, đó là: làm sao tôi có thể sống hạnh phúc cho dù không thể dựa trên phán đoán đáng tin cậy nào cả, mà chỉ dựa trên những phát biểu của tôi về việc chúng *có vẻ* xuất hiện ra cho tôi như thế nào. Còn tôi, trước sự hoài nghi về sự hiện hữu của thế giới bên ngoài, tôi muốn đi tìm một cơ sở nhận thức chắc chắn. Quan tâm của tôi có tính nhận thức luận chứ không phải thực hành. Ngay cả giả định của tôi về “tà thần” thì tuyệt nhiên không có ngụ ý gì về thần học hết, mà chỉ sử dụng giả thuyết ấy về mặt *phương pháp* mà thôi.

▲ *Vâng, hẳn nhiên là thế! Nhưng dựa vào giả thuyết này, Cụ thật sự nghi ngờ điều gì và mong muốn chứng minh điều gì, thưa Cụ?*

R.D: Đơn giản thôi! Nghi ngờ tất cả, *ngoại trừ* sự kiện là tôi đang nghi ngờ! Tức tôi đang tư duy, bởi nghi ngờ là một trong những hoạt động của tư duy. Nội dung của những ý kiến, tư tưởng mà “tà thần” mang lại cho tôi đều đáng nghi ngờ, ngoại trừ việc tôi đang nghi ngờ, đang tư duy. “Tà thần” không thể dối lừa điều ấy được, và thế là cơ sở vững chắc của nhận thức đã được xác lập.

▲ *Cụ có thật sự nghi ngờ tất cả, ngoại trừ cái Cogito (Tôi tư duy) lòng danh của Cụ không ạ?*

R.D: Câu hỏi hay! Nói cho thật chính xác, thì không hẳn vậy, anh bạn thân mến ạ!

▲ *Hay quá! Xin Cụ “tiết lộ” thêm một chút bên lề...*

R.D: Có gì bí mật đâu, tự anh bạn có thể suy ra được mà! Ít nhất có ba điểm không thể nghi ngờ. Thứ nhất, không thể nghi ngờ rằng ý kiến của ta thì là đúng hoặc sai, tức nguyên tắc cơ bản của logic học hai giá trị, và mục đích của phương pháp luận là thiết lập cho được một hệ thống gồm những ý kiến đúng. Nghe giản dị vậy, nhưng chớ hiểu lầm! Khó khăn theo đuổi các mục tiêu khác về phương pháp đấy: chẳng hạn tập trung vào những ý kiến hữu ích hoặc được mọi người tán thành. Tôi thì không, tôi chỉ tập trung vào việc đi tìm cái đúng, cái “chân” mà thôi!

▲ *Thứ hai, thưa Cụ?*

R.D: Thứ hai là không thể nghi ngờ rằng có một hệ thống tri thức vững chắc mà ta phải nỗ lực hướng tới đó. Nghe cũng giản dị phải không? Không đâu! Khó gì người có chủ trương khác, thậm chí không tin rằng nhận thức có cơ sở gì cả hoặc bảo rằng không cần đến cơ sở nào hết, vì tri thức chỉ là mạng lưới đồng đẳng do nhiều ý kiến thêm dặt nên mà thôi, miễn là không có mâu thuẫn, gọi là thuyết nhất quán (*cohérentist*). Đó là niềm tin của họ, còn tôi thì theo tinh thần... bảo căn (*fondamentalist*), tức quan niệm tri thức phải có cơ sở.

▲ *Thưa Cụ, còn điểm thứ ba nữa! Có lẽ Cụ tin rằng nội dung của ý kiến hay tư tưởng vẫn cứ đúng, cho dù độc lập với thế giới bên ngoài và không có quan hệ nhân quả gì với thế giới này? Một thuyết “nội tại” (internalisme), chẳng hạn. Cho dù có nước hay không thì nước nhất thiết phải... lỏng, thưa Cụ? Nhiều người theo thuyết “ngoại tại” (externalisme) không đồng ý, Cụ ạ! Họ cho rằng ý kiến hay tư tưởng phải phụ thuộc vào yếu tố bên ngoài. Phải thật sự có nước đã, thì mới có thể có ý kiến rằng nước là lỏng!*

R.D:Ồ, thú thật tôi chưa nghĩ đến điều ấy đấy! Tôi vẫn cho rằng nhiệm vụ tự nhiên của phương pháp luận là phải cho thấy: ta có thể tạo nên cơ sở vững chắc cho hệ thống tri thức, *độc lập* với việc thế giới bên ngoài có tồn tại hay không! Tôi hiểu từ “*vững chắc*” theo nghĩa tuyệt đối không thể nghi ngờ, chứ không hiểu nó theo nghĩa đồng thuận tương đối.

13

Làm sao nổi được nhịp cầu?

▲ *Thưa Cụ, bây giờ đến lượt tôi có mối... “đại nghi”...*

R.D: Cứ nói!

▲ *Thưa Cụ, từ những Nguyên lý đầu tiên được Cụ xem là vững chắc nhất như: “Tôi tư duy, vậy tôi tồn tại” hay “Thượng đế hiện hữu”, làm sao tôi rút ra được vô số những sự thật thường nghiệm, chẳng hạn như: “Trái đất có 3/4 là nước”, hay “con người có bộ máy tuần hoàn, hô hấp hay tiêu hóa”, trong khi phải tìm cách “tách tinh thần ra khỏi giác quan” như lời kêu gọi của Cụ¹? Một quan niệm “duy lý” như thế làm sao cắt nghĩa được sự quan tâm và những thành tựu lớn lao của Cụ trong lĩnh vực nghiên cứu khoa học tự nhiên? Chẳng lẽ phải lặp lại câu hỏi: có hai cụ Descartes?*

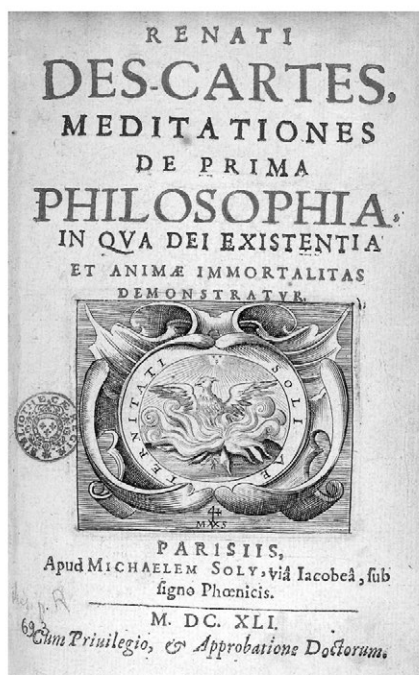
R.D (cười): Tôi đâu có mắc bệnh... tâm thần phân liệt! Tôi đã từng quan sát thủy triều, hiện tượng cầu vồng;

1. AT VII, tr. 12.

lặn lội vào lò mổ và nhà xác để nghiên cứu cơ thể học, từng phân tích các hình thức của thấu kính, thậm chí hướng dẫn chi tiết cách sản xuất thấu kính không thua gì kỹ sư chuyên ngành cho ông bạn Jean Ferrier là chuyên gia sản xuất các dụng cụ khoa học... Kể cho vui vậy thôi...

▲ *Thưa Cụ, thế lại càng khó hiểu! Làm sao tài năng kiệt xuất về khoa học tự nhiên lại có thể song hành với phương pháp luận... duy lý, theo đó tri thức đúng đắn chỉ được rút ra từ những Nguyên lý thứ nhất?*

R.D: Sẽ không còn khó hiểu, nếu anh bạn nhớ cho: việc thiết lập *cơ sở của nhận thức* thì phải quay về với những gì chỉ có Tinh thần mới nắm bắt được. Nhưng điều ấy không có nghĩa cứ mỗi lần muốn sở đắc hay thẩm tra tri thức thì chỉ được giới hạn trong phạm vi tinh thần. Việc *thiết lập cơ sở* của nhận thức chỉ cần xảy ra “*một lần trong đời*” là đủ rồi, như tôi đã nói ngay từ đầu quyển *Meditationes*. Khi đã thiết lập được rồi và tìm ra được sự bảo đảm cho sự đáng tin cậy của các quan năng nhận thức (*Suy niệm thứ sáu*), thì ta tha hồ đi đến với kinh nghiệm cảm tính để sở đắc những tri thức cụ thể. Xin nhớ kỹ trình tự và cấu trúc của quyển *Meditationes*: sự hoài nghi triệt để là ở ngay *Suy niệm thứ nhất!* Sau khi đã biết chắc rằng ta hiện hữu và có những năng lực nhận thức đáng tin cậy (trong đó có nhận thức cảm tính), thì bước thứ hai mới đi đến tri thức dựa vào những năng lực ấy. Không phải là “mặc dù”, mà là “bởi vì” phương pháp luận được tiến hành theo kiểu “duy lý” như thế,



Những Suy niệm Siêu hình học, nguyên tác tiếng La-tinh (1641).

ta mới yên tâm làm thí nghiệm khoa học, mà không “nơm nớp” với những tiền giả định không có cơ sở và chưa được thẩm tra cẩn kẽ.

▲ *Thưa Cụ, những gì được rút ra bằng con đường diễn dịch từ những Nguyên lý thứ nhất cần phải trùng hợp với những gì được quy nạp từ sự quan sát những hiện tượng tự nhiên?*

R.D: Đúng thế, ta luôn phải so sánh những kết quả không-thường nghiệm với kết quả thường nghiệm, và nếu cần thì xét lại nếu không có sự nhất trí. Tôi hoàn

toàn không thích lối làm việc ngược lại: bất chấp kết quả thường nghiệm, cứ rút bừa ra những nguyên lý như kiểu định đề! Những vấn đề khoa học bao giờ cũng xuất phát từ những kinh nghiệm cụ thể...

▲ *Ví dụ, thưa Cụ?*

R.D: Trở lại với ví dụ về đường khúc xạ. Khởi điểm của ví dụ này là một kinh nghiệm thường nghiệm: ta thấy hai tia sáng song song được phản chiếu và gặp nhau ở một điểm, nơi một số thấu kính này, chứ không phải nơi thấu kính khác. Từ đó mới có câu hỏi: phải mài thấu kính như thế nào để các tia sáng phản chiếu theo một cách nhất định. Không có sự quan sát và tự hỏi như vậy, sẽ không có câu hỏi xuất phát. Rồi nếu chỉ bằng suy luận suông chứ không quan sát các tia sáng và không đo được góc tới, ta sẽ không giải đáp được. Tóm lại, phương pháp của tôi cho phép đặt những câu hỏi cụ thể trong một trình tự chặt chẽ, có trật tự. Nếu không có trình tự này, ta chỉ tập hợp những dữ kiện thường nghiệm vô nghĩa mà thôi.

▲ *Thưa Cụ, thế còn mối quan hệ giữa đề án phương pháp luận và đề án siêu hình học?*

R.D: Chưa bàn vội, nhưng cần thấy ngay rằng những định luật tự nhiên tổng quát nhất thì có thể được diễn dịch từ các Nguyên lý đầu tiên, nhưng không thể biết những phân tử vật chất riêng lẻ có độ lớn bao nhiêu, vận động nhanh chậm ra sao và quan hệ với nhau như

thế nào. Nói cách khác, không thể xác định tính chất hay vận động cụ thể “chỉ duy nhất bằng lý trí”, trái lại, “chỉ có kinh nghiệm mới cho ta biết Thượng đế đã thật sự sắp đặt như thế nào”¹.

▲ *Vậy tóm lại, có sự “phân công” giữa tinh thần và giác quan, thưa Cụ?*

R.D: Có! Tinh thần và giác quan có sự cộng tác². Chức năng của tinh thần là:

- tạo ra cơ sở vững chắc cho tri thức bằng nhận thức về những Nguyên lý đầu tiên và không thể nghi ngờ;
- rút ra những Nguyên lý khác từ các Nguyên lý đầu tiên ấy;
- sắp đặt các câu hỏi một cách phân tích;
- phát hiện cấu trúc *khả hữu* của thế giới.

Còn của giác quan là:

- cung cấp thông tin để xây dựng hệ thống tri thức;
- kiểm chứng những Nguyên lý đã được rút ra;
- nêu được những câu hỏi cụ thể;
- phát hiện cấu trúc *hiện thực* của thế giới.

▲ *Thưa Cụ, cảm ơn Cụ đã minh định. Vậy là, “huyền thoại” về một cụ Descartes “duy lý” cực đoan đã được cải chính, cũng như... về một cụ John Locke “duy nghiệm” thô sơ và máy móc!*³

1. AT VIII-I, tr. 100 và tiếp.

2. AT VIII-I, tr. 242.

3. Bùi Văn Nam Sơn, *Triết học cho bạn trẻ - “Chat” với John Locke*, NXB Trẻ, 2016, phần Lời Kết.

14

Dự phóng ban đầu: giải thích hay hoài nghi?

▲ *Thưa Cự, như đã thấy, dự phóng nền tảng và nổi tiếng nhất của Cự về nhận thức luận là đặt vấn đề: nếu có thể có nhận thức vững chắc thì nó phải đặt trên nền tảng tuyệt đối không thể nghi ngờ và đứng vững trước mọi luận cứ hoài nghi. Thế nhưng, khi đọc Regulae và Le Monde - những công trình sơ kỳ của Cự - tôi chưa nhận ra điều ấy! Đường như ở đây, Cự chưa chọn phương pháp hoài nghi, mà theo đuổi mục đích khác? Nhận định như thế của tôi có nhầm lẫn không, thưa Cự?*

R.D: Anh bạn tinh ý đấy và không nhầm lẫn lắm đâu! Đúng là chỉ từ *Discours* và *Meditationes*, tôi mới nhận ra rằng không thể làm như cũ nữa. Tôi quyết định bác bỏ hết những gì “có thể gọi cho tôi sự nghi ngờ dù là nhỏ nhất, để xét xem liệu trong những ý kiến của tôi có còn sót lại cái gì hoàn toàn không thể nghi ngờ hay không”¹.

1. AT VI, tr. 31 và tiếp.

▲ *Thế trước đó, Cụ đã dự định làm gì?*

R.D: Vào thời kỳ *Regulae* và *Le Monde*, ý định chính của tôi là cố *giải thích* những tiến trình nhận thức trong khuôn khổ một lý thuyết nhất định về tri giác và sinh lý học!

▲ *Quine gọi thời kỳ này của Cụ là “Epistemology Naturalized” (Nhận thức luận tự nhiên hóa), Cụ nghĩ sao ạ?*¹

R.D: Tạm gọi thì được, nhưng không đúng mãi thế đâu nhé! Nhận thức luận tự nhiên hóa hay nhận thức luận duy nhiên là xem tiến trình nhận thức như là tiến trình tự nhiên, cần được giải thích một cách khoa học như mọi tiến trình tự nhiên khác, chứ không phải một tiến trình cần *được đặt cơ sở*. Nhận thức luận, hiểu như thế, không còn là bộ môn căn bản của triết học nữa mà của khoa học tự nhiên.

▲ *Tôi chưa thật hiểu chỗ mạnh và chỗ yếu của một đề án như thế, Cụ ạ!*

R.D: Muốn hiểu thì lại phải đặt nó vào trong bối cảnh cuộc tranh luận đầu thế kỷ 17 với mong muốn vượt qua đề án nhận thức luận kiểu Aristoteles đang thống trị lúc bấy giờ...

1. W. V. O. Quine, *Epistemology Naturalized*, trong *Ontological Relativity and Other Essays*, New York 1969, tr. 69-90.

▲ *Cụ thể như thế nào, thưa Cụ?*

R.D: Nhận thức luận Aristoteles xuất phát từ luận điểm rằng đối tượng vật chất gồm có *chất liệu* và *hình thức*, như tôi có nói qua trước đây. Muốn nhận thức được đối tượng, ta phải tách chất liệu ra khỏi hình thức và tiếp thu hình thức vào trong đầu óc mình, giống như khi ta... đóng dấu: hình thức của khuôn dấu hiện ra, chứ không phải ta chuyển chất liệu của khuôn dấu vào trong miếng tampon!¹

▲ *Tiến trình vật lý và tâm lý nào cần thiết cho việc ấy?*

R.D: Đó chính là điều được bàn vào hậu kỳ trung cổ. Việc khắc ghi hình thức là tiến trình gồm ba cấp độ. Chẳng hạn, khi ta nhìn cái cây, trước hết các thuộc tính có thể tri giác được của cái cây được chuyển sang cho người quan sát thông qua cái trung gian (ví dụ: không khí). Rồi những thuộc tính này của giác quan bên ngoài tiếp tục chuyển vào cho giác quan bên trong. Ở đó, chúng được nối kết với nhau, được xử lý để trở thành hình ảnh hay bản sao khả giác (*species sensibilis*) về cái cây cụ thể ấy. Sau cùng, lý trí sẽ làm công việc trừu tượng hóa, tách riêng hình ảnh khả niệm (*species intelligibilis*) ra, tức chỉ còn lại hình thức phổ biến của cái cây, không còn quan hệ với cái cây cụ thể ấy nữa. Hình thành được thực thể khả niệm này là ta đã hấp thu hay “đồng hóa” hoàn toàn hình thức của cái cây, và tiến trình nhận thức được hoàn tất².

1. Aristoteles, *De anima II*, tr. 12; 424 a 17 và tiếp.

2. Thomas Aquino, *Summa theologiae* [Tổng luận thần học], Ia, tr. 84.

▲ *Cụ nghĩ gì về mô hình kinh viện này, thưa Cụ?*

R.D: Tôi phản bác mô hình ấy về cả ba phương diện: siêu hình học, vật lý học và lý thuyết về tri giác!

▲ *Siêu hình học?*

R.D: Đúng thế, mô hình ấy xuất phát từ tiền đề siêu hình học về đối tượng vật chất gồm có chất liệu và hình thức, còn gọi là thuyết “hình-chất học” (*hylomorphisme*). Với tôi, đối tượng vật chất chỉ là... vật chất, còn hình thức chỉ là “ảo ảnh” mà thôi!¹ Do đó, không có chuyện “hấp thu” hay “đồng hóa” hình thức của đối tượng, trái lại, cùng lắm chỉ có mối quan hệ nhân quả giữa người tri giác và khối vật chất ấy mà thôi!

▲ *Thế lý do vật lý học?*

R.D: Theo mô hình ấy, đối tượng vật chất - ngoài những thuộc tính hình học và vận động - còn có những thuộc tính khả giác. Khi bảo màu sắc là một thuộc tính hiện thực được chuyển vào cho cơ quan tri giác là gán cho đối tượng điều mà nó không có! Cấu trúc vật chất của đối tượng chỉ có khả năng gọi nên những cảm giác nhất định - ví dụ như cảm giác về màu sắc - nơi người tri giác mà thôi². John Locke tiếp thu ý tưởng này của tôi đấy và gọi đó là “thuộc tính hạng nhì”!³

1. AT III, tr. 212.

2. AT XI, tr. 3-6.

3. Bùi Văn Nam Sơn, *Triết học cho bạn trẻ - “Chat” với John Locke*, Sđd.

▲ *Thế Cụ quan niệm thế nào về tiến trình tri giác?*

R.D: Là tiến trình thuần túy cơ giới! Không có chuyện chuyển trao những thực thể bí hiểm nào cả như mô hình kinh viện mà chỉ là sự kích thích các dây thần kinh. Tôi gọi các dây thần kinh đúng là... các sợi dây!¹ Kích thích thần kinh không gì khác hơn là kéo các sợi dây ấy: kéo càng mạnh, kích thích càng nhiều! Vì thế, muốn mô tả tiến trình tri giác, phải mô tả chính xác sự kích thích ấy, chứ không cần giả định những thực thể bí mật nào cả.

▲ *Thế Cụ xem những “species sensibilis”, những hình ảnh bên trong tương ứng với đối tượng bên ngoài, là thừa chăng?*

R.D: Về mặt thường nghiệm, đúng là thừa! Theo tôi, khi đối tượng bên ngoài tạo nên sự kích thích thì sự kích thích này tác động vào não bộ một cách cơ giới. Võ não sẽ mở ra các lỗ hổng để các “phân tử” (*esprits animaux*) tràn vào. Thần kinh càng bị kích thích, các phân tử ấy vào càng nhiều. Số lượng và trình tự của những phân tử này nói lên chất lượng và cường độ của sự kích thích. Vì thế, về lý thuyết, giả định về những hình ảnh hay bản sao bên trong là không cần thiết. Sự kích thích thuần túy bên ngoài làm sao có thể tạo ra hình ảnh bên trong giống hệt như đối tượng bên ngoài được? Chẳng lẽ hình ảnh bên trong về cái cây cũng... xanh như cái cây? Não bộ đâu phải là tấm vải để ta vẽ màu lên đó? Khi nhìn

1. AT XI, tr. 141 và tiếp.

cái cây màu xanh, không phải một “con mắt bên trong” nhìn một “hình ảnh bên trong” về cái cây, mà là người tri giác nhìn cái cây bên ngoài, bao lâu thần kinh thị giác bị kích thích và não bộ nhận được một thông tin nhất định.

15

Chuyển sang mô hình hoài nghi

▲ *Thưa Cụ, về mặt thường nghiệm, mô hình cơ giới luận của Cụ (kéo các dây thần kinh) ngày nay đã được thay thế bằng mô hình sinh hóa. Tuy nhiên, về mặt lý thuyết tri giác, lập luận của Cụ vẫn còn rất đáng chú ý...*

R.D: Tôi không biết về những tiến bộ mới trong nghiên cứu thường nghiệm! Nhưng trước sau câu hỏi xuất phát của tôi vẫn là: làm sao *giải thích* mối quan hệ giữa chủ thể tri giác và đối tượng tri giác? Nếu du nhập mô hình về “hình ảnh bên trong”, ta lại phải hỏi: làm sao giải thích mối quan hệ giữa chủ thể tri giác và hình ảnh bên trong này? Nếu du nhập thêm “con mắt bên trong” nữa thì lại phải hỏi: con mắt bí mật này là gì? Theo tôi, giả định về “hình ảnh bên trong” sẽ dẫn đến những hệ quả nghịch lý. Nếu chỉ có “con mắt bên trong” nhìn “hình ảnh bên trong”, hóa ra chủ thể không tiếp xúc trực tiếp với đối tượng? Vậy thì không bao giờ biết chắc được rằng hình ảnh bên trong là bản sao đúng đắn của đối

tượng bên ngoài! Vì thế, không thể có quan hệ “giống nhau” giữa hình ảnh bên trong và đối tượng bên ngoài, mà chỉ có quan hệ *nhân quả* thôi. Bản thân đối tượng bên ngoài, chứ không phải hình ảnh bên trong, mới là đối tượng tri giác trực tiếp của ta...

▲ *Thưa Cụ, thế tại sao trong Traité de l'Homme¹, Cụ lại bảo những phân tử tạo nên “những hình ảnh” (images) trong não bộ và chính những hình ảnh này “được linh hồn có lý trí quan sát trực tiếp, khi linh hồn kết hợp với “bộ máy” này (tức thân xác) và hình dung hay tri giác về một đối tượng”? Cụ quay trở lại với lý thuyết về hình ảnh?*

R.D: Không! Các “hình ảnh” này không được hiểu theo nghĩa đen như là những bản sao bên trong giống hệt với đối tượng bên ngoài! Chúng chỉ có chức năng của những gì *mang thông tin* mà thôi. Trong *Regulae*², tôi đã đưa ví dụ: khi não bộ có “hình ảnh” về màu trắng, xanh hay đỏ, chúng có thể được mô tả bằng mô hình hình học, ví dụ màu trắng là trình tự của những đường thẳng song song, màu xanh là trình tự những hình vuông, còn màu đỏ là những hình tam giác. Nghĩa là, “hình ảnh” cho màu trắng thì bản thân nó không... trắng! Hay nói cách khác, có một “mã” nhất định cho một thuộc tính có thể tri giác được. Đối tượng tri giác là một “mã” phức hợp gồm nhiều mã về những thuộc tính khác nhau. Quan sát những “hình ảnh” này thực chất là “giải mã”

1. AT XI, tr. 177.

2. AT X, tr. 413.

chúng. Trong *Diotrique*¹, tôi lại nêu ví dụ về người mù tạo nên “hình ảnh” về môi trường chung quanh bằng cách giải mã những gì chiếc gậy thông báo...

Tương phản với truyền thống kinh viện, tôi cho rằng việc nghiên cứu về tiến trình tri giác phải duy nhất dựa trên môn sinh lý học cơ giới mà thôi!

▲ *Thưa Cụ, thế tại sao từ quyển Discours, Cụ lại từ bỏ cách tiếp cận này để chuyển sang mô hình hoài nghi? Một sự thay đổi thật triệt để và cơ bản...*

R.D: Tôi bắt đầu nghi ngờ liệu tiến trình tri giác có cơ sở đáng tin cậy không? Phải chăng ta đang bị dối lừa? Ngay cả trong những tiến trình khác, kể cả tư duy toán học, ta cũng đang mơ hay bị một tà thần lừa dối? Tức là, tôi nhận ra rằng *giải thích* sự nhận thức là không đủ nữa, mà trước hết phải chứng minh dứt khoát rằng nhận thức - nhất là nhận thức chắc chắn, không thể nghi ngờ - là có thể có được. Muốn thế, phải xác định *cơ sở* vững chắc ấy bằng tiến trình *có phương pháp*, chứ không được tiếp tục giả định theo truyền thống một cách thiếu phê phán.

▲ *Thưa Cụ, thuyết hoài nghi có truyền thống lâu dài từ thời cổ đại. Ngay trong thời của Cụ, các trường phái hoài nghi nhấn mạnh đến tính chủ quan và sự tương đối của những ấn tượng tri giác, theo đó không thể đi từ nhận định rằng: “đối tượng X có vẻ xuất hiện ra cho tôi như thế” đến chỗ khẳng định “đối tượng X có thuộc tính như*

1. AT VI, tr. 85 và tiếp.

thể”. Bởi ta chỉ tiếp cận X trong những hoàn cảnh tri giác nhất định, ta không thể biết tự thân X là gì. Cụ đi xa hơn nhiều! Cụ không chỉ hoài nghi các khẳng định nào đó về đối tượng mà về sự hiện hữu của đối tượng nói chung. Chỉ nghi ngờ một cách triệt để như thế, mới hy vọng tìm được cơ sở... “miễn dịch” trước mọi sự nghi ngờ, kể cả sự nghi ngờ mạnh nhất về một “tà thần” lừa dối. Từ đâu khiến Cụ đặt vấn đề hoài nghi triệt để, thưa Cụ?

R.D: Trước hết có lẽ là từ khiếm khuyết của lối giải thích tự nhiên luận. Như đã nói, sự giải thích này giả định rằng do quan hệ nhân quả giữa chủ thể và đối tượng tri giác, các dây thần kinh được kích thích, qua đó hình thành thông tin trong hình thức mã hóa. Nhưng chỉ dựa vào quan hệ nhân quả thì có thể nảy sinh thông tin được không? Hai quả bóng chạm nhau, có quan hệ nhân quả, nhưng không tạo ra thông tin nào cả! Vậy phải lý giải cơ sở của việc đối tượng vật chất tạo ra thông tin khi tác động đến con người chứ không phải tác động đến đối tượng vật chất khác. Cần thiết phải đi xa hơn quan hệ nhân quả đơn thuần, chẳng hạn bằng các năng lực bẩm sinh hay những khái niệm được khởi động nhờ những ấn tượng tri giác. Tôi thử phác họa kịch bản khác hơn là sự truyền đạt thông tin. Nghĩa là, phải nghi ngờ cả sự tồn tại của đối tượng tri giác lẫn của bản thân thân xác của ta (kể cả những “mã” ở trong não bộ).

▲ *Sự không hài lòng với lối giải thích tự nhiên dẫn Cụ đến sự hoài nghi đối với bản thân quan niệm “duy nghiệm” về nhận thức?*

R.D: Đúng như thế! Quan niệm duy nghiệm cho rằng nhận thức dựa vào tri giác và luôn tìm cách giải thích tiến trình này. Nhưng không thấy rằng đâu phải *mọi* nhận thức đều dựa trên tiến trình tri giác! Nhận thức về sự hiện hữu của tinh thần của ta, về những chân lý logic hay toán học, về Thượng đế... không quy về những tiến trình tri giác được. Vì thế, tôi đặt vấn đề: phải “*tách tinh thần ra khỏi giác quan*”¹ để tạo nên cơ sở mới cho nhận thức. Chỉ sau khi xác định được cơ sở như thế cho mọi lĩnh vực nhận thức khác nhau, ta mới có thể quay trở lại với tiến trình tri giác.

▲ *Tức là đã chạm đến câu hỏi không thể tránh khỏi về siêu hình học?*

R.D: Quan niệm duy nghiệm luôn xuất phát từ tiến trình tri giác của thân xác và cho rằng tinh thần có thể giải mã những thông tin do tri giác mang lại. Nhưng nó lại không tra hỏi về sự hiện hữu của thân xác lẫn mối quan hệ giữa thân xác và tinh thần. Trước khi giả định về sự tương tác nào đó giữa thân xác và tinh thần, cần phải cho thấy một là thân xác và tinh thần thực sự hiện hữu; hai là sự hiện hữu của tinh thần là chắc chắn hơn sự hiện hữu của thân xác; và ba là thân xác và tinh thần thật sự khác nhau. Chỉ sau khi làm rõ ba điểm cốt yếu ấy - tức “thuyết nhị nguyên” - ta mới có thể trở lại phân tích tiến trình tri giác trong thân xác.

1. AT VII, tr. 12.

16

Luận cứ “*Cogito*”: Tôi? Tư duy? Vậy? Tôi? Tồn tại?

▲ Thừa Cự, nhờ sự hoài nghi triệt để, đặt mọi ý kiến về đối tượng - kể cả đối tượng toán học, thậm chí cả chính thân xác của mình - thành vấn đề, Cự đi đến cái không thể nghi ngờ được nữa, đó là sự kiện: “tôi tư duy”. Từ đó dẫn đến hệ luận: tôi tồn tại. Và theo Cự, như thế ta đã có được cơ sở vững chắc của nhận thức.

“*Cogito*” [Tôi tư duy] trở thành một trong những luận cứ nổi tiếng nhất trong lịch sử triết học. Tuy nhiên, câu tiếng La-tinh “*Ego cogito, ergo sum*” không xuất hiện nguyên văn như thế trong *Meditationes*. Ở đó, Cự viết: “*Ego sum, ego existo, certum est*” (Tôi tồn tại, tôi hiện hữu, đó là chắc chắn)¹, chưa thấy có chữ “*Cogito*” (Tôi tư duy). Câu La-tinh này chỉ xuất hiện mãi về sau trong *Principia*², nhưng lại đã có từ lâu bằng tiếng Pháp trong *Discours*: “Và khi tôi nhận thấy rằng chân lý này: “Tôi tư duy, vậy tôi tồn tại” (*Je pense, donc je suis*)

1. AT VII, tr. 27.

2. AT VIII - tr. 1, tr. 7.

là vững chắc và bảo đảm, khiến cho mọi giả định điên rồ của những nhà hoài nghi không thể lay chuyển được chân lý ấy, nên tôi mới không ngần ngại gọi đó là Nguyên lý thứ nhất của triết học mà tôi đã kiếm tìm”¹. Thưa Cụ, khi nối kết “Tôi tư duy” và “Tôi tồn tại” (theo nghĩa “tôi hiện hữu”) bằng chữ “vậy”, câu ấy quả nhiên là một luận cứ. Xin hỏi Cụ: đó là loại luận cứ gì và vai trò, chức năng của nó ra sao trong toàn bộ đề án nhận thức luận của Cụ?

R.D: Ngay từ đầu đã có người hỏi tôi như thế và tôi đã trả lời cho *Chất vấn thứ hai* ấy trong *Meditationes*². Người chất vấn cho rằng cấu trúc của luận cứ *Cogito* là đi từ một tiền đề cá biệt (*tôi*) rồi đi đến kết luận. Nhưng theo họ, thế là không ổn, vì phải xuất phát từ một đại tiền đề phổ quát đã chứ! Họ bảo rằng câu của tôi là một suy luận dưới hình thức tam đoạn luận bất toàn, lẽ ra phải được bổ sung như sau:

Tiền đề phổ quát: Mọi cái gì tư duy thì đều tồn tại

Tiền đề cá biệt: Tôi tư duy

Kết luận: Vậy tôi tồn tại

Tôi bác bỏ cách lý giải như thế, anh bạn chắc đã có thể nhận ra lý do tại sao chứ?

▲ *Thưa Cụ, nhớ lại những gì Cụ đã dạy trong phần Phương pháp luận³, tôi hiểu rằng đây là sự phê phán*

1. AT VI, tr. 32.

2. AT VII, tr. 140 và tiếp.

3. Xem “Hai mặt trận”.

LES
MEDITATIONS
METAPHYSIQUES

DE RENE' DES-CARTES
TOUCHANT LA PREMIERE PHILOSOPHIE,
dans lesquelles l'existence de Dieu, & la distinction réelle entre
l'ame & le corps de l'homme, sont démontrées.

Traduites du Latin de l'Auteur par M^r le D.D.L.N.S.

Et les Objections faites contre ces Meditations par diverses
personnes tres-doctes, avec les réponses de l'Auteur.

Traduites par M^r C.L.R.



A PARIS,
Chez la Veuve JEAN CAMUSAT,
ET
PIERRE LE PETIT, Imprimeur ordinaire du Roy,
rue S. Jacques, à la Toison d'Or.
M. DC. XLVII.
AVEC PRIVILEGE DU ROY.

Những Suy niệm siêu hình học, bản dịch tiếng Pháp (1647).

đối với sơ đồ “tam đoạn luận” hình thức. Theo Cự, với tam đoạn luận, ta chẳng chứng minh được gì và không đi đến nhận thức mới mẻ nào hết! Trong tiền đề phổ quát - tưởng rằng có thể rút ra kết luận từ đó - thật ra đã tiền giả định chính kết luận ấy rồi! Bởi làm sao có thể biết rằng “Mọi cái gì tư duy thì đều tồn tại”, nếu trước đó không biết trường hợp cá biệt, trực tiếp (Tôi tư duy)? Mệnh đề phổ quát chỉ được hình thành từ những mệnh đề cá biệt mà thôi. Nói khác đi, mệnh đề phổ quát thật ra chỉ là một sự phổ quát hóa những gì được nắm bắt

một cách trực quan. Cái đơn giản nhất, thậm chí trường hợp duy nhất ở đây, là việc “tôi tư duy”...

R.D: *Voilà!*

▲ *Nhưng thưa Cụ, nếu luận cú “Cogito” không phải là một suy luận kiểu tam đoạn luận, thì phải hiểu nó như thế nào? Tại sao một kết luận nhất định chỉ có thể đến từ một tiền đề cá biệt? Vậy chắc ta phải xét kỹ cái tiền đề này đã. Tôi... thấy nó vẫn còn có vẻ bất toàn! Thông thường ta không nói: “Tôi tư duy”, mà phải nói: “Tôi tư duy về điều gì đó” hay “Tôi tư duy rằng sự việc là như thế, như thế”, chứ à?*

R.D: Khi tiền đề chỉ trợ trợ là “tôi tư duy” thì tức là tôi không quan tâm đến nội dung của tư duy (ví dụ nghĩ đến con voi trong vườn hay người yêu trong tim...) mà chỉ quan tâm đến *hành vi tư duy thôi*. Hành vi tư duy mới quan trọng, còn nội dung của nó không thành vấn đề!

▲ *Thế theo Cụ, thế nào là “tư duy”?*

R.D: “Là cái gì nghi ngờ, hiểu, tán đồng, phủ nhận, muốn, không muốn, hình dung hay cảm nhận điều gì đó”¹, nói ngắn, cái gì *chỉ* do tinh thần tiến hành và thực hiện, cái đó là một hành vi tư duy!

▲ *Thật bất ngờ khi Cụ bảo: “cảm nhận” cũng là hành vi tư duy! Tôi vẫn nghĩ đó không phải là hành vi thuần*

1. AT VII, tr. 28.

túy tinh thần, mà... pha trộn cả với yếu tố thân xác chứ? Sau này, cụ Hegel cũng bảo ý muốn lẫn cảm nhận đều là hoạt động của tinh thần cả. Rõ ràng Hegel đã tiếp thu nhận định quan trọng này của Cụ!

R.D: Đúng thế, ở đây điều quan trọng là yếu tố tinh thần!

▲ *Thế, thưa Cụ, “tôi đi” hay “tôi thở”... có thể trở thành tiền đề được không?*¹

R.D (cười): Tuyệt nhiên không! Đố biết tại sao?

▲ *Chắc là từ luận cứ... Trang Sinh - hồ điệp của Cụ! Có thể tôi chẳng hề đi hay thở, mà chỉ tưởng rằng hay đang mơ rằng mình đang đi hay thở! Hoặc một ông tà thần nào đó lừa tôi rằng tôi có một thân xác để đi hay thở! Biết đâu tôi chẳng hề có... thân xác? Vì thế, mọi hành vi của thân xác đều đáng ngờ!*

R.D: Đúng rồi! Chỉ duy nhất việc tôi *tưởng* rằng tôi đang đi hay tôi đang thở mới là không thể nghi ngờ! Câu ấy có thể dùng làm tiền đề được đấy!

▲ *Cụ vừa dùng chữ “đang”. Thế tôi bảo: “tôi đã tư duy” hay “tôi sẽ tư duy” thì có được không ạ?*

R.D: Không! Chỉ có thể dùng ở thì *hiện tại* thôi thì mới đúng là không thể nghi ngờ! Vì sao? Vì có thể hôm qua

1. AT VII, tr. 352, AT II, tr. 37.

hay ngày mai tôi đã hoặc sẽ không hề hiện hữu! Hoặc ông tà thần ấy lừa tôi! Tôi nhấn mạnh: việc tôi tư duy chỉ chắc chắn “bao lâu tôi [đang] tư duy”!¹

▲ *Thưa, tại sao bắt buộc phải là... tôi? Khi cô Kiều: “Một mình nghĩ ngợi canh chầy, Đường xa, nghĩ nỗi sau này mà kinh” ác liệt và thống thiết đến như thế, ta vẫn có thể lấy việc cô “đang nghĩ ngợi” ấy làm tiền đề được chứ?*

R.D: Nói chặt chẽ thì rất tiếc là... không thể được, dù tôi cũng cảm thương cô Kiều không kém gì anh bạn! Tại sao ư? Vì trong trạng thái hoài nghi triệt để, tôi chẳng biết liệu có ai ngoài tôi không, và lại càng không biết có ai khác ngoài tôi đang... lã chã tư duy! Thậm chí có thể bảo: “Ông Descartes đang tư duy” không? Cũng không nốt: Biết đâu ông bạn tà thần ấy lừa dối, khiến tôi tưởng mình là... Từ Hải? Tôi không biết mình là kẻ mang tên “Descartes”! Cũng không thể lấy “tác giả của *Discours* đang tư duy” làm tiền đề! Điều duy nhất mà tôi biết một cách không thể nghi ngờ chỉ có thể là: tôi (dù mang tên gì hay danh hiệu nào) đang tiến hành *một hành vi tư duy*!

▲ *Thưa Cụ, vậy “tôi tư duy” quả thật là một tiền đề khác thường!*

R.D: Đúng thế! Nó rất đặc biệt nhờ có ba đặc điểm: (1) là *không thể nghi ngờ* và đứng vững trước sự hoài nghi triệt để nhất; (2) nó *tự kiểm chứng*, nghĩ là tôi biết “tôi tư duy” là đúng và không cần làm gì khác ngoài việc

1. AT VII, tr. 27.

tiến hành một hành vi tư duy (trong khi đó, câu “tôi đi”, “tôi thở”, muốn đúng... thì trước đó cần biết rằng tôi có thân xác và tôi đang bước tới đằng trước!), và (3) là *hiển nhiên*, nghĩa là không cần nhờ cái gì khác làm cho nó trở nên hiển nhiên (khác với câu: “Descartes là tác giả của *Discours*”, vì không có gì hiển nhiên rằng tôi là tác giả của nó cả, bởi phải... đi học triết hay ít nhất cũng phải... mua cuốn “*Chat*” này đã mới biết được!).

▲ *Có thể bảo: có lẽ tôi không hề tư duy, thưa Cụ?*

R.D: Thế là tự mâu thuẫn! Anh bạn bảo “có lẽ”, tức là đang băn khoăn, thắc mắc; điều ấy chứng tỏ anh bạn... đang tư duy. Băn khoăn, thắc mắc cũng là một hình thức của tư duy, đúng không?

▲ *Nhưng gay go nhất có lẽ là câu hỏi: tại sao từ tiền đề “Tôi tư duy” có thể dẫn tới kết luận “tôi tồn tại”? Tại sao không có các tiền đề khác bổ sung, thưa Cụ?*

R.D: Có thể có nhiều cách trả lời cho câu hỏi này! Một trong số đó là hãy xét vị từ “tư duy”. Tôi cho rằng “không thể có tư duy mà không có cái gì đó đang tư duy, vì cái gì đang tư duy thì không phải là hư vô”¹. Thế là, kết luận đến một cách tự nhiên, ngay từ cấu trúc ngữ pháp, chứ không phải như Hume sau này bảo rằng tư duy chỉ là một “bó” những hành vi tư duy. Khi biết có tư duy (nhớ là “đang” chứ không phải “đã” hay “sẽ”!) là biết ngay có cái đang tư duy. Khi biết tôi đang tư duy (chứ

1. AT VII, tr. 175.

không phải... cô Kiều đang nghĩ ngợi) là biết rằng bản thân mình là cái đang tư duy.

▲ *Thưa Cụ, đúng là không thể có tư duy nếu không có cái đang tư duy, nhưng điều ấy không có nghĩa rằng tôi “biết” được điều ấy và “biết” rằng từ tư duy sẽ dẫn đến hiện hữu. Căn bệnh nào cũng có nguyên nhân, nhưng muốn “biết” nguyên nhân ấy, tôi phải học hoặc đọc sách y khoa chứ ạ?*

R.D: Hỡi ác đày! Nhưng tôi cũng đã gặp chất vấn ấy rồi và đã trả lời Chất vấn số 6 trong *Meditationes*. Tôi không biết trả lời cách nào khác ngoài việc phải dựa vào nhận thức *bẩm sinh*! Ai ai cũng có tri thức bẩm sinh về tư duy và tồn tại, trong khi hiểu biết về nguyên nhân của một căn bệnh thì không phải bẩm sinh! Tôi viết về điều ấy như sau:

“Đúng rằng không ai có thể chắc chắn rằng mình đang tư duy và đang hiện hữu, nếu không biết tư duy và tồn tại là gì [...] Chỉ cần biết điều ấy bằng nhận thức *bên trong* là đủ. Nhận thức này có trước nhận thức phản tư và là *bẩm sinh* nơi mọi con người, khiến ta không thể làm gì khác ngoài việc có nó. Vì thế, khi ai bảo rằng mình đang tư duy và từ đó rút ra rằng mình đang tồn tại, thì không có cách nào khác ngoài việc biết rõ cả hai điều ấy, khiến có thể hoàn toàn hài lòng, cho dù trước đó có lẽ không hề tự hỏi tư duy và tồn tại là gì”¹.

1. AT VII, tr. 422.

Tri thức bẩm sinh thì mới... miễn dịch trước bất kỳ chiến lược hoài nghi nào!

▲ *Xin cung kính ghi nhận chủ thuyết về tri thức bẩm sinh của Cự, dù biết rằng có nhiều người không đồng tình, nhất là cụ Locke; cụ ấy mới 18 tuổi khi Cự mất nên chắc Cự chưa biết đến tên!¹ Bây giờ xin phép hỏi Cự: ta thu hoạch được gì từ luận cú “Cogito” như thế?*

R.D: Nhiều lắm chứ! Thứ nhất và quan trọng nhất: ta chặn đứng được mọi sự hoài nghi, dù là triệt để nhất. Thứ hai, cũng quan trọng không kém: ta đã tìm ra trường hợp điển hình của cái gì rõ ràng và phân minh (*clair et distinct*). Vì thế, tôi luôn trở lại với luận cú này từ đầu *Suy niệm thứ ba*, vì “cái gì được nhận thức một cách rõ ràng và phân minh thì không thể nào sai được”², qua đó, “rõ ràng và phân minh” trở thành tiêu chuẩn đáng tin cậy nhất của chân lý. Thứ ba là: ta có được cơ sở tuyệt đối vững chắc cho cả một hệ thống tri thức mới mẻ được xây dựng dần dần sau khi hệ thống cũ bị phá hủy bởi sự hoài nghi triệt để.

▲ *Thưa Cự, chức năng thứ ba này được thế hệ sau xem là trung tâm trong nhận thức luận của Cự. Theo đó, Cự thiết lập một “thuyết nền tảng” (foundationalism), từ đó có thể dẫn xuất ra những tri thức khác, chẳng hạn: Thượng đế tồn tại, Thượng đế bảo đảm sự hiện hữu của thế giới bên ngoài..., rồi cả một hệ thống tri thức đồ sộ...*

1. Bùi Văn Nam Sơn, *Triết học cho bạn trẻ - “Chat” với John Locke*, Sđd.

2. AT VII, tr. 35.

R.D: Nên cẩn thận! Không phải hoàn toàn như thế đâu! Không thể đơn thuần “diễn dịch” từ đó ra *mọi* tri thức khác được. Chẳng hạn, trong *Suy niệm thứ ba* và *thứ năm*, sự hiện hữu của Thượng đế cũng cần phải được chứng minh đấy! Ở đó, lập luận buộc phải vượt ra khỏi luận cứ *Cogito* (ví dụ cần giả định một lý thuyết về ý niệm, xác định mối quan hệ giữa nội dung biểu tượng của một ý niệm với nguyên nhân bên ngoài của ý niệm). Luận cứ *Cogito* không phải đơn giản là thần được trị bá bệnh, không phải là nguyên lý thứ nhất hay cơ sở từ đó có thể rút ra và chứng minh được mọi thứ:

“Tôi xin nói thêm: không buộc ta phải đi trở lại đến Nguyên lý đầu tiên, rồi quy giản mọi mệnh đề khác vào Nguyên lý này và qua đó có thể được chứng minh. Nguyên lý thứ nhất này chỉ làm công việc giúp ta *tìm ra* nhiều Nguyên lý hơn nữa, và rằng không có Nguyên lý nào khác khiến nó phải phụ thuộc, và không có Nguyên lý nào được tìm ra sớm hơn nó. Thế là đủ!”¹.

▲ *Vậy theo chỗ tôi hiểu, luận cứ Cogito chỉ là điểm xuất phát để xác định các nguyên lý tiếp theo. Chứ chỉ duy nhất với luận cứ Cogito, ta chưa thể thiết lập cả một hệ thống tri thức hoàn chỉnh được. Phải thế không, thưa Cụ?*

R.D: *Oui!*

1. AT IV, tr. 444.

17

Trên đôi cánh “ý niệm”

▲ *Tại sao “cơ sở tuyệt đối không thể nghi ngờ” lại vẫn không đủ để thiết lập hệ thống tri thức mới? Ta còn cần những gì, thưa Cù?*

R.D: Còn cần những ý kiến và quan niệm dựa trên cơ sở ấy giống như ngôi nhà không chỉ cần đến nền móng. Miễn là những ý kiến, quan niệm ấy phải đúng, chứ không phải sai lầm và khả nghi như trong hệ thống tri thức cũ.

▲ *Làm sao đạt được điều ấy ạ?*

R.D: Nhờ vào các ý niệm! Chúng là bộ phận cấu thành của ý kiến, quan niệm. Ý kiến, quan niệm đúng hay sai phụ thuộc vào việc có căn cứ trên ý niệm đúng đắn hay không.

▲ *Thế thì tôi hiểu lý do tại sao tiếp sau luận cứ về Cogito, Cù lại ra sức xây dựng học thuyết về ý niệm như là nhiệm vụ trung tâm của “hệ thống tri thức mới”. Nhưng thưa*

Cụ, Cụ sử dụng từ “ý niệm” (idées) với nghĩa khác nhau trong nhiều văn cảnh khác nhau khiến người đọc như tôi thấy khá rối rắm. Mong Cụ chỉ giáo!

R.D: Không phải không do lỗi của tôi! Nhưng tựu trung, cần hiểu cách tôi sử dụng từ “ý niệm” trong diễn trình tư tưởng, nhất là bước chuyển từ cách tiếp cận “tự nhiên luận” ít nhiều mang tính cơ giới sang cách tiếp cận hoài nghi luận¹. Nói ngắn gọn, ban đầu tôi hiểu “ý niệm” không gì khác hơn là các trạng thái của não bộ. Sau đó là năng lực bẩm sinh của tinh thần, và sau cùng, là hành vi (tác vụ) và trạng thái của tinh thần như là kết quả của năng lực bẩm sinh ấy.

▲ *Xin bàn lần lượt. Tại sao lúc đầu Cụ nghĩ ý niệm là trạng thái của não bộ?*

R.D: Vì nghĩ rằng các dây thần kinh dẫn truyền sự kích thích đến não bộ như tôi đã có lần đề cập. Thế là phải tìm chỗ khu trú và phát sinh của chúng. Tôi đã cho đó là ở *tuyến tủy*. Ý niệm, theo cách hiểu ấy, là những mã của thân xác, hình thành từ mối quan hệ nhân quả giữa người tri giác và đối tượng được tri giác.

▲ *Cụ vẫn giữ quan niệm này chứ?*

R.D: Trong các tác phẩm về sau, chẳng hạn trong *Passions*², tôi vẫn còn nhắc đến, nhưng thật ra đã thay

1. Xem lại bài 14.

2. AT XI, tr. 176 và tiếp.

đổi ý kiến sau bước chuyển nói trên. Một khi đã nghi ngờ - bằng các luận cứ hoài nghi - toàn bộ những trạng thái của thân xác, thì chỉ còn lại những trạng thái tinh thần là không thể nghi ngờ!

▲ *Khi quay về với lĩnh vực tinh thần, Cụ hiểu ý niệm như thế nào?*

R.D: Đó là nghĩa thứ hai của “ý niệm”. Bây giờ tôi xem chúng là những năng lực bẩm sinh của tinh thần, tức những năng lực ở dạng tiềm thể để hình thành và nắm bắt những khái niệm. Ngay cả đứa bé sơ sinh cũng có năng lực suy tưởng về... Thượng đế, dù nó chưa thật sự nghĩ về điều ấy!¹ Trong một lá thư khác², tôi ví tinh thần với ánh sáng. Ánh sáng luôn chiếu rọi dù có được ai nhìn thấy hay không. Cũng thế, tinh thần luôn có những ý niệm, dù ta đang hay không thật sự nắm bắt chúng. Khi ta ngủ hay bị bất tỉnh, ta không có những khái niệm tự giác, nhưng không vì thế mà bảo rằng tinh thần không có năng lực tiềm ẩn để sở hữu chúng. Không khác gì một gia đình có bệnh di truyền, mọi thành viên tuy chưa nhưng đều có khả năng mắc bệnh ấy.

▲ *Thưa Cụ, nhà triết gia duy nghiệm có lẽ cũng sẵn sàng đồng ý rằng mọi người đều có những năng lực tinh thần. Vậy Cụ khác họ ở chỗ nào để được hậu thế gọi là “duy lý”?*

1. AT III, tr. 423 (Thư tín).

2. AT III, tr. 478 (Thư tín).

R.D: Chính là ở chỗ: tôi cho rằng con người có những năng lực tinh thần đặc biệt để nắm bắt những khái niệm đặc biệt, chẳng hạn khái niệm về Thượng đế. Trong trường hợp ấy, ta không cần viện đến những ấn tượng của giác quan hay vất vả tiến hành các thao tác tư duy như trừu tượng hóa, khái quát hóa. Ta chỉ cần khởi động hay kích hoạt những năng lực tinh thần bẩm sinh và tiềm tàng.

▲ *Có thể nói rằng những năng lực ấy đang “ngủ vùi” ở trong ta?*

R.D: Đúng thế! Ai ai cũng được phú bẩm và hầu như được đặt sẵn những khái niệm nhất định vào trong tinh thần.

▲ *Xin lĩnh ý Cụ! Chỉ có điều tôi lấy làm lạ là Cụ còn cho rằng ta có cả những ý niệm bẩm sinh về sự vận động, sự đau đớn, âm thanh và màu sắc,...¹ Tôi có nhạc trong tai, tranh trong mắt mà không cần đến nhạc sĩ, họa sĩ?*

R.D: À! Đừng hiểu lầm! Hãy đọc trọn câu tôi viết: “Không có gì ở trong các ý niệm của ta mà không phải là bẩm sinh, ngoại trừ những điều kiện bên ngoài của kinh nghiệm”². Nghĩa là gì nào? Cố nhiên để có cảm giác về đau đớn hay màu sắc, âm thanh, cần có đối tượng tác động vào các giác quan và kích thích thần kinh của ta. Nhưng quan hệ nhân quả như thế là cần chứ chưa đủ!

1. AT XI, tr. 359.

2. AT VIII-2, tr. 358.

Phải có những năng lực bẩm sinh được kích hoạt để tiếp nhận và xử lý “đầu vào” ấy. Đó chính là chỗ khác biệt giữa con người với máy móc và sinh vật cấp thấp. Tôi nhấn mạnh yếu tố “bẩm sinh”. Ta cảm nhận sự đau đớn không phải do học hỏi hay sở đắc cách xử lý “đầu vào” bằng cách nào đó hay học được cách biểu lộ sự đau đớn. Trái lại, ta khởi động năng lực tự nhiên, bẩm sinh một cách tự động khi “đầu vào” có mặt!

▲ *Nhưng từ quyển Meditationes, Cụ hiểu ý niệm là kết quả của việc kích hoạt các năng lực bẩm sinh của tinh thần?*

R.D: Vâng, đây là nghĩa thứ ba của “ý niệm”. Kết quả ấy là các hành vi (tác vụ) và các trạng thái tinh thần.

▲ *Ví dụ, thưa Cụ?*

R.D: Khi anh bạn bảo: “mặt trời là lớn”, ta phân biệt hai phương diện. Phương diện thứ nhất là diễn trình tinh thần, tức hành vi suy tưởng, nói theo thuật ngữ chuyên môn là một thể cách (*mode*) của bản thể tinh thần. Phương diện thứ hai là nội dung biểu tượng, tức những gì được hình dung, gọi là phương diện khách quan của hành vi tư duy. Ở đây là “mặt trời lớn quá”, hay nói gọn, là “thực tại khách quan”¹. Nội dung biểu tượng không nhất thiết ở dạng lời nói hay câu. Nội dung “Thượng đế” hay “mặt trời” là đủ.

1. AT VII, tr. 40, tr. 161.

▲ *Hai phương diện này có nhất thiết song hành với nhau?*

R.D: Hầu như không thể thiếu nhau, có lẽ ngoại trừ vài hình thức nào đó của trạng thái xúc cảm, chẳng hạn, trầm cảm hay sợ hãi...

▲ *Tôi có thể hình dung như một bức tranh: nó gồm chất liệu gì và vẽ những gì?*

R.D: Được quá chứ! Ý niệm cũng thế. Nó được tạo ra từ hành vi tư duy nào? Và nó hình dung điều gì?

▲ *Thưa Cụ, sở dĩ tôi muốn so sánh ý niệm với bức tranh, vì đọc trong Suy niệm thứ ba rằng “Ý niệm hầu như là những hình ảnh tinh thần”!*¹

R.D (cười): Cẩn thận đấy! Đừng quên chữ “hầu như” của tôi! Ý niệm không phải là hình ảnh tinh thần, mà chỉ “hầu như” thôi. Nhiều người hiểu lầm tôi, cho rằng tôi bảo ý niệm chỉ là những hình ảnh bên trong về những đối tượng bên ngoài, và như thế, là cho rằng ta cùng lắm chỉ có cách tiếp cận gián tiếp đến sự vật bên ngoài mà thôi.

Quả thật tôi cũng đã từng hiểu lầm như thế, dù Cụ đã nhiều lần nhắc nhở²! Thật không thừa nếu Cụ chịu khó giải thích thêm cho thật rõ!

1. AT VII, tr. 37.

2. Xem lại bài 14.

18

Có mấy loại “ý niệm”?

▲ *Thưa Cụ, xin trở lại với sự hiểu nhầm rằng ý niệm là bức tranh bên trong của tinh thần và ngang bằng với đối tượng bên ngoài...*

R.D: Thật ra đây không phải là sự hiểu nhầm của riêng anh bạn! Chính bản thân tôi cũng từng mắc phải chính sai lầm ấy. Ở ngay đầu *Suy niệm thứ ba*, tôi đã thú nhận sai lầm chính yếu này của mình và từ nay tìm cách sửa chữa lại¹. Thử nghĩ xem, làm thế nào mà hình ảnh bên trong về Thượng đế lại ngang bằng và giống hệt với bản thân Ngài được? Thậm chí, hóa ra từng mỗi thuộc tính của Ngài cũng đều phải tương ứng với từng thuộc tính của hình ảnh bên trong ấy. Thế thuộc tính về sự công chính hay toàn năng tương ứng làm sao được với hình ảnh bên trong? Cho nên, như tôi đã từng rút ra kết luận², ý niệm không phải là những thực thể tinh thần được vẽ lên trên một tấm màn tinh thần nào đó.

1. AT VII, tr. 35.

2. Xem lại bài 13.

Dùng nội quan (*instropection*) để xem xét, chúng cũng chẳng là cái gì hết!

▲ *Thế rút cục, ý niệm là... cái gì, thưa Cụ?*

R.D: Ta chỉ có thể nói: đó là những gì ta có, hay đúng hơn, ta đang thực thi, tức những hành vi (tác vụ) của tư duy mà thôi.

▲ *Nghĩa là, kỳ cùng ta chỉ có thể nói: đấy là những tác vụ mang đặc điểm là có chứa đựng một nội dung biểu tượng, thưa Cụ?*

R.D: *Voilà!* Ta chỉ có thể “quan sát” hay chiêm nghiệm xem nội dung biểu tượng ấy là gì và ta đi đến được những ý niệm nhất định bằng con đường nào, bằng cách nào mà thôi.

▲ *Hay lắm, thưa Cụ! Thế là đã tìm ra được lối thoát nhờ cách đặt lại vấn đề, đồng thời làm nảy sinh những câu hỏi mới.*

R.D: Những câu hỏi nào, anh bạn thử nghĩ xem?

▲ *Thưa Cụ, theo thiển ý, ta ắt phải hỏi: tại sao các ý niệm, hay cũng đồng nghĩa như thế, tại sao các hành vi tư duy lại có thể có nội dung biểu tượng?*

R.D: Câu hỏi kế tiếp hiển nhiên phải là làm sao xác định nội dung ấy! Chẳng có phép lạ nào ngoài cách khảo sát và phân biệt các loại ý niệm (hành vi tư duy) khác nhau,

và tương ứng với chúng, là những loại nội dung biểu tượng khác nhau¹.

▲ *Xin Cụ cho nghe...*

R.D: Trước hết dĩ nhiên là những ý niệm được sở đắc, dựa vào các tiến trình tri giác. Khi anh bạn ngược lên nhìn mặt trời, sẽ hình thành ý niệm có nội dung biểu tượng là “mặt trời”.

▲ *Loại thứ hai, thưa Cụ?*

R.D: Là những ý niệm tự tạo, lắp ghép tùy tiện những biểu tượng của tri giác. Nội dung biểu tượng của chúng được xác định bởi đối tượng được hình dung: con rồng, con nhân mã hay tiên nữ là thuộc loại này.

Thứ ba, đáng chú ý nhất là những ý niệm bẩm sinh, ra đời chỉ từ việc kích hoạt các năng lực tự nhiên của tinh thần. Ở đây, ta không cần đến tri giác lẫn hành vi hình dung hay tưởng tượng. Ví dụ: ý niệm về Thượng đế, về Chân lý,... Nội dung biểu tượng của chúng được xác định bởi bản thân những khái niệm ấy. Ta có thể gọi những ý niệm này là bẩm sinh theo nghĩa hẹp, chặt chẽ, bởi thuộc về lớp hành vi tư duy có giới hạn, với nội dung biểu tượng được xác định chính xác², phân biệt với mọi ý niệm vốn đều mang tính bẩm sinh theo nghĩa rộng như là những năng lực tự nhiên³.

1. AT VII, tr. 37 và tiếp.

2. AT VII, tr. 38.

3. AT VIII- tr. 2, tr. 357.

▲ *Với sự phân biệt của Cú về các tiến trình khác nhau trong việc hình thành ý niệm, Cú khác rất rõ với thuyết duy nghiệm, tiêu biểu là của cụ John Locke¹, cho rằng sở dĩ mọi hành vi tư duy có thể hình dung những đối tượng bên ngoài là đều nhờ dựa vào các tiến trình tri giác...*

R.D: Tôi không biết “cậu” Locke viết gì (nghe anh nói, khi tôi mất, cậu ấy mới lên 18 tuổi!), nhưng nghe nói cậu ấy chống đối quyết liệt học thuyết về ý niệm bẩm sinh của tôi! Tôi đồng ý rằng mọi ý niệm đều có quan hệ nhân quả với những gì đã tạo ra chúng, bởi ý niệm không thể ra đời từ hư vô². Thế nhưng, không phải lúc nào cũng ở trong mối quan hệ nhân quả trực tiếp.

▲ *Vâng, theo chỗ tôi hiểu, tùy vào từng trường hợp. Nếu là những ý niệm sở đắc (ví dụ mặt trời), ta có quan hệ nhân quả trực tiếp. Cũng là ý niệm sở đắc, nhưng gián tiếp (con rồng, cô tiên). Đặc biệt là những ý niệm bẩm sinh. Chúng không cần quan hệ nhân quả trực tiếp hay gián tiếp nào với đối tượng bên ngoài tinh thần, mà chỉ cần kích hoạt năng lực bẩm sinh. Thuộc loại này là những đối tượng toán học, Thượng đế, chân lý...*

R.D (trầm ngâm): Có lẽ cũng nên trừ ý niệm về Thượng đế ra! Bởi Ngài là nguyên nhân của mọi nguyên nhân, là đáng sáng tạo ban cho ta những năng lực tinh thần bẩm sinh ấy...

1. Bùi Văn Nam Sơn, *Triết học cho bạn trẻ - “Chat” với John Locke*, Sđd.

2. ATVII, tr. 40.

▲ *Vâng, lại xin lĩnh ý Cụ! Thế thì rút cục, theo Cụ, không thể lý giải học thuyết nhận thức của Cụ bằng thuyết sao chụp đơn thuần, đúng không ạ?*

R.D: Đúng thế! Ý niệm chung quy là hành vi tư duy gắn với một nội dung biểu tượng. “Tôi có ý niệm về x” có nghĩa “tôi suy tưởng về nó”. Trong trường hợp sờ đất, “mặt trời” ở bên ngoài là nội dung biểu tượng của hành vi tư duy ấy. Tôi bảo “bản thân mặt trời” hiện hữu “một cách khách quan” trong tinh thần¹, chỉ vì chính nó là đối tượng của hành vi tư duy, chứ không phải “hình ảnh bên trong” theo kiểu sao chụp.

▲ *Thưa Cụ, với lập luận ấy, Cụ tránh được những hệ quả không mong muốn của “thuyết duy biểu tượng” (representationalism) có màu sắc duy ngã (solipsism)?*

R.D: Tôi không chắc có tránh được không, bởi vẫn còn nhiều người diễn giải tôi theo cách ấy! Ít ra, tôi muốn nói rằng, ta không cần “diễn dịch” một cách gián tiếp ra những đối tượng bên ngoài, bởi ta vẫn có cách tiếp cận chúng một cách trực tiếp, bằng cách hướng hành vi suy tưởng về chúng và biến chúng thành đối tượng cho tôi. Ý niệm kỳ cùng chỉ là *phương tiện* để tiếp cận đối tượng, chứ không phải là đối tượng *duy nhất* mà ta có thể tiếp cận trực tiếp. Tất nhiên, ngoại trừ những ý niệm bẩm sinh theo nghĩa chặt chẽ!

1. AT VII, tr. 102.

19

“Rõ ràng” và “phân minh”?

▲ *Ta cần có những ý niệm đúng đắn về đủ loại đối tượng khác nhau (vật chất, toán học, giả tưởng...). Nhưng đâu là tiêu chuẩn để có thể xác định rằng chúng là đúng đắn? Ở đầu Suy niệm thứ ba, Cụ có nêu quy tắc chung về “tiêu chuẩn của chân lý”, theo đó, “là đúng thật những gì tôi tri giác một cách rõ ràng và phân minh” (clair et distinct)¹. “Rõ ràng” và “phân minh” thật sự là gì, thưa Cụ?*

R.D: Trong *Principia*, tôi đã giải thích như sau: “Tôi gọi ý niệm là rõ ràng, khi nó hiện diện và bộc lộ đối với một tinh thần đang chăm chú”² [...], còn phân minh là khi nó - vốn đã rõ ràng - được phân biệt và tách rời khỏi mọi ý niệm khác, khiến cho nó không chứa đựng điều gì khác ngoài những gì rõ ràng”³.

1. AT VII, tr. 35.

2. AT VIII-1, tr. 22 [*Principes de la Philosophie* I,45]: “La clarté comme ce qui est présent et manifeste à un esprit attentif”.

3. Nt: La distinction comme “ce qui est tellement précis et différent

RENATI DESCARTES
P R I N C I P I A
P H I L O S O P H I Æ.

*Ultima Editio cum optima collata, diligenter
recognita, & mendis expurgata.
Collegii Jodnienensis Societatis 1674*



in 16752

A M S T E L O D A M I,
Ex Typographia BLAVIANA, M DC XCII.
Sumptibus Societatis.

Những Nguyên lý triết học (1644).

▲ Thưa Cụ, định nghĩa nổi tiếng trên đây của Cụ thật..."rõ ràng và phân minh"! Tôi thử hiểu nó bằng vài ví dụ nôm na như sau có được không ạ: rõ ràng là khi tôi hình dung một hình tam giác có ba góc hay một hình vuông có bốn cạnh bằng nhau. Nó đơn giản, chứ không... mù mịt như một hình thiên giác hay vạn giác! Vì thế, để hình dung cái sau, tôi cần chia nhỏ nó ra thành những hình tam giác đơn giản. Đó cũng chính là Quy tắc thứ nhất của Cụ về phương pháp...

de tous les autres [idées], qu'elle ne comprend en soi que ce qui paraît manifestement à celui qui la considère comme il faut".

R.D: Còn phân minh?

▲ *Thưa Cụ, là khi tôi làm thế nào để không thể nhầm lẫn giữa hình tam giác với hình vuông!*

R.D: Được lắm! Rõ như ban ngày! Thành thử Spinoza, mấy mươi năm sau khi tôi mất, trong *Đạo đức học* (Ethica, 1677) mới so sánh quy tắc này với ánh sáng: “giống như ánh sáng nhận ra được chính mình và nhận ra được bóng tối, nên chân lý là mẫu mực cho chính mình và cho sự sai lầm”!

▲ *Nhưng... thú thật với Cụ, tôi vẫn còn băn khoăn! Làm sao tôi biết được cái gì “hiện diện” (présent) và bộc lộ (manifeste) cho tôi, còn cái gì không? Làm sao tôi biết rằng ý niệm của tôi chỉ chứa đựng những gì rõ ràng? Tôi phải ở trong một trạng thái tâm lý thật đặc biệt? Tôi cần có một trải nghiệm tâm lý để lấy đó làm bằng chứng xác thực (évidence), để mượn một thuật ngữ của Edmund Husserl? Cách định nghĩa của Cụ đã khiến không ít người diễn giải nó như là tiêu chuẩn thuần túy tâm lý học với nhiều hệ quả trầm trọng...*

R.D: Hệ quả gì?

▲ *Thưa Cụ, thứ nhất, nếu chỉ là tiêu chuẩn tâm lý học, làm sao thiết lập được tiêu chuẩn có giá trị liên-chủ thể? Nó chỉ có giá trị cho cá nhân tôi thôi, và không ai có thể kiểm chứng được. Thứ hai, vì không phải là tiêu chuẩn khách quan về chân lý, sự rõ ràng và phân minh cùng*

lắm chỉ cho ta biết ý niệm được mang lại cho ta như thế nào, có hoặc không có bằng chứng xác thực, chứ không cho ta biết quan hệ của ý niệm với đối tượng nhận thức...

R.D: Anh bạn đã đọc kỹ *Suy niệm thứ ba* và *thứ tư* của tôi rồi chứ?¹ Ở đó, tôi khẳng định rằng đây là “tiêu chuẩn của chân lý” hẩn hoi: chỉ khi ta biết phân biệt giữa ý niệm rõ ràng và phân minh với ý niệm tối tăm và hỗn độn, ta mới có thể hình dung và trình bày được cái gì là đúng thật. Từ đó ta xây dựng hệ thống tri thức mới, còn yếu tố tâm lý chỉ giữ vai trò thứ yếu.

▲ *Vâng, có thể thật! Vậy làm sao sự rõ ràng và phân minh lại cho ta biết được ý niệm là đúng đắn hoặc sai lầm?*

R.D: Hãy trở lại với ví dụ của tôi về miếng sáp ong ở *Suy niệm thứ hai*! Giả thử trước mắt tôi là một miếng sáp ong cứng, màu vàng và có hương thơm. Nhưng nếu mang nó đến gần ngọn lửa, nó sẽ nhanh chóng biến dạng: hương thơm không còn, màu sắc và cả hình thể cũng thay đổi. Bây giờ anh bạn thử hỏi làm sao vẫn biết đó là miếng sáp ong, bất chấp mọi sự thay đổi? Bằng giác quan chăng?

▲ *Không được rồi, thưa Cụ! Với giác quan, ta chỉ nhận thức được những thuộc tính bất tất của sự vật (màu sắc, mùi vị...), chưa chắc đã là bản tính của nó, bằng chứng là chúng tiêu biến hoặc thay đổi khi bị đun nóng!*

1. AT VII, tr. 35, tr. 62.

R.D: Bằng năng lực hình dung được không, chẳng hạn cho rằng miếng sáp ong không phải hình vuông mà hình tròn, không phải màu vàng mà màu xanh?

▲ *E cũng không được, Cụ ạ! Năng lực hình dung bao giờ cũng có giới hạn. Ta luôn phải tự hỏi phải chăng năng lực ấy liệu có nắm bắt được bản tính của sự vật hay không. Vậy cách duy nhất còn lại là nhờ vào sự thức nhận của tinh thần như Cụ khẳng định?*

R.D: Đó là cách đúng đắn duy nhất! Nếu tri giác cảm tính và năng lực hình dung đều có hạn, thì sự thức nhận của tinh thần là không bị giới hạn¹, khi trong mọi trường hợp, ta nhận ra rằng miếng sáp ong bao giờ cũng có một *quảng tính*: bề dài, bề rộng và bề dày.

▲ *Ý Cụ muốn nói...*

R.D: Tôi chỉ nhận thức được miếng sáp ong một cách rõ ràng và phân minh, khi tôi chỉ nắm bắt những thuộc tính *bản chất* của nó, theo nghĩa, nếu không có những thuộc tính này, ta không thể nhận thức được nó. Nó có thể biến đổi thế nào đi chăng nữa và cho dù tôi tri giác hay hình dung nó ra sao, nó vẫn không mất đi thuộc tính bản chất là có *quảng tính*.

▲ *Ta có thể áp dụng tiêu chuẩn này như một phương pháp trắc nghiệm, thưa Cụ?*

1. AT VII, tr. 31.

R.D: Hoàn toàn có thể! Khi lược bỏ hết những thuộc tính bất tất, thứ yếu để chỉ giữ lại những thuộc tính bản chất, ta sẽ có những ý niệm rõ ràng và phân minh. Và hệ thống tri thức mới mẻ chỉ có thể được xây dựng trên cơ sở này. Và nếu hiểu tiêu chuẩn về sự rõ ràng và phân minh theo nghĩa ấy, nó là tiêu chuẩn của chân lý (*epistemic*), chứ không đơn thuần có tính tâm lý học.

▲ *Thưa Cụ, trong Suy niệm thứ sáu, Cụ nhấn mạnh rằng đối tượng có thể không hiện hữu giống như ta thấy trong những hoàn cảnh tri giác, bởi tri giác thường tối tăm và lẫn lộn, nhưng “ít nhất, trong chúng có những cái được tôi nhận thức một cách rõ ràng và phân minh, tức là, nói chung, tất cả những gì được chứa đựng trong đối tượng của toán học thuần túy”¹. Nói rộng ra, những đối tượng vật chất sẽ được nhận thức như là vật thể với những thuộc tính hình học và vận động. Màu sắc của nền tân vật lý học thời Cụ bộc lộ khá rõ. Xin hỏi, tiêu chuẩn về sự rõ ràng và phân minh cũng được áp dụng cho lĩnh vực phi vật chất, tức một tiêu chuẩn phổ quát?*

R.D: Hoàn toàn là một tiêu chuẩn phổ quát! Như khi anh bạn có ý niệm về Thượng đế hay về tinh thần của chính mình². Nói chung, một ý niệm chỉ rõ ràng và phân minh, khi nó hình dung bất kỳ đối tượng nào chỉ

1. AT VII, tr. 80.

2. AT VIII-1, tr. 33.

với những thuộc tính *bản chất*¹. Theo đó, ta chỉ có ý niệm rõ ràng và phân minh về tinh thần của chính ta, khi hình dung nó chỉ như là bản thể tư duy².

1. Vào thế kỷ 20, Edmund Husserl tiếp thu và phát triển quan niệm này của Descartes để xây dựng môn Hiện tượng học “như là khoa học về bản chất”, thông qua kỹ thuật biến thể (*Variation*) của trí tưởng tượng để đạt tới bản chất của hiện tượng. E. Husserl, *Ý niệm Hiện tượng học, Năm bài giảng* (1907), Bùi Văn Nam Sơn dịch và chú giải, NXB ĐHQG TPHCM và NXB Trẻ, 2016, và Trần Đức Thảo, *Hiện tượng học và chủ nghĩa duy vật biện chứng* (Phần I, Chương 1 và 2), Bùi Văn Nam Sơn và Đinh Hồng Phúc dịch và chú thích, trong *Hành trình của Trần Đức Thảo: Hiện tượng học và chuyển giao văn hóa*, NXB ĐHSP, Hà Nội, 2016.

2. Xem phần 3: *Siêu hình học*.

20

Ý thức

▲ *Thưa Cụ, mục từ “Ý thức” trong các từ điển triết học, chẳng hạn trong bộ từ điển đồ sộ nhất hiện nay (Từ điển lịch sử về triết học do Joachim Ritter làm chủ biên¹), hầu như đều khẳng định rằng khái niệm “ý thức” theo nghĩa hiện đại là do Cụ xác lập nên. Triết học của Cụ, do đó, còn được đời sau mệnh danh là “triết học (về) ý thức”, mở đường cho triết học thời cận đại như một bước ngoặt lịch sử, mang ý nghĩa vạch thời đại, thậm chí xứng danh là một trong ba “hệ hình” (paradigm) chủ yếu của triết học Tây phương (trước đó là “hệ hình bản thể học”, và sau đó là “hệ hình ngôn ngữ học”). Anthony Kenny, trong The Metaphysics of Mind, còn cho rằng mọi nghiên cứu về tinh thần luôn phải bắt đầu với ý thức, vì “ý thức là bản chất của tinh thần” (mind)², theo đó, trong học thuyết của Cụ, tinh thần thì luôn có ý thức hay đúng hơn, không gì khác hơn là ý thức. Nhưng... tìm sự giải thích chính xác của Cụ về ý thức lại không dễ dàng chút nào...*

1. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Tập 1, tr. 890, Basel 1971 và tiếp (J. Ritter và tập thể tác giả).

2. Anthony Kenny, *The Metaphysics of Mind*, Oxford, 1989, tr. 1.

R.D (*cười*): Thú thật, tôi rất thận trọng khi dùng khái niệm “*conscientia*” (hay “*cognitio interna*”)! Đúng là tôi đã tách từ này ra khỏi nghĩa liên tưởng (*connotation*) đến từ “*lương tâm*” trong đạo đức học, nhưng mỗi khi dùng nó, tôi không đồng nhất nó với từ “*tinh thần*”, mà dành nó chỉ để biểu thị cho tư duy thôi, như là một trong những hoạt động của *tinh thần*¹.

▲ *Thế Cụ có khẳng định “ý thức là bản chất của tinh thần” không ạ?*

R.D: Không! Tôi chỉ bảo ý thức (hay đúng hơn, việc “có ý thức”) *cho thấy* rằng tư duy là thuộc tính cơ bản của *tinh thần* mà thôi². “Thuộc tính” (*attribut*) thì đâu có đồng nhất với cái mà nó là thuộc tính, phải không?

▲ *Ồ, thua Cụ, thế thì phải xét khái niệm “ý thức” kỹ hơn mới được! Ít nhất phải trả lời hai câu hỏi: tư duy và ý thức quan hệ với nhau như thế nào? Và khi bảo ta có ý thức, thì ta “có” cái gì, hay ta “thực hiện” nó ra sao?*

R.D: Đúng thế! Để trả lời câu hỏi thứ nhất, ta cần phân biệt giữa tư duy trực tiếp và tư duy phản tư (*reflexive*)...

▲ *Xin Cụ nói đơn giản cho!*

R.D: Có gì khó hiểu đâu! Đứa bé cảm thấy đau, đó là nhận thức trực tiếp (*cognitio directa*). Ngược lại, người

1. AT VIII-1, tr. 7; AT VII, tr. 246 và tiếp.

2. AT III, tr. 273.

lớn cũng cảm thấy đau, nhưng biết ngay rằng cơn đau này trước đây chưa từng có hoặc khác với cơn đau ngày hôm trước, đó là nhận thức phản tư (*cognitio reflexiva*).

▲ *Nghĩa là...*

R.D: Khác nhau ở chỗ: đứa bé có ý thức về cơn đau, bởi nó không phải là cỗ máy vô tri. Nhưng nó chưa “khái niệm hóa” được. Nó chỉ đơn giản cảm nhận, chứ chưa suy nghĩ rằng nó đang đau, càng chưa nghĩ đến việc cơn đau này giống hay khác cơn đau trước đây, nhất là chưa phân loại thành những “phạm trù”: đau âm ỉ hay đau nhói! Người lớn thì vừa cảm nhận, vừa có thể suy nghĩ, so sánh, phân loại...¹

▲ *Vậy theo ý Cụ, khi bảo tư duy có ý thức thì không nhất thiết có nghĩa rằng lúc nào hành vi tư duy có ý thức cũng đều nhờ có hành vi phản tư?*

R.D: Tất nhiên là thế! Khi ta cảm nhận, hồi tưởng hay cân nhắc, tính toán..., ta không khác gì đứa bé cả. Ta chỉ cần sự tỉnh táo, hay nói mạnh hơn, sự tỉnh giác, nghĩa là chỉ cần sự chăm chú mà thôi.

▲ *Thế... có gì mới lạ lắm đâu ạ?*

R.D: Việc gì phải mới lạ? Tôi chỉ muốn nhấn mạnh: hoạt động tư duy có đặc điểm là ở trong trạng thái hoàn

1. AT V, tr. 220 và tiếp [thư gửi Arnauld].

toàn tỉnh thức, khác với khi bị hôn mê hay với... máy tính, thế thôi!

▲ *Hiểu thế nào định nghĩa của Cự về ý niệm như là “hình thức của một tư tưởng bất kỳ mà qua việc tri giác trực tiếp hình thức ấy, tôi có ý thức về tư tưởng này”¹?*

R.D: Hoàn toàn không có nghĩa rằng tôi phải tiến hành một hành vi phản tư về mỗi ý niệm để nhận thức được nó. Khi tôi có ý niệm về mặt trời, tôi không đồng thời phản tư rằng tôi đang có ý niệm về mặt trời. Trái lại, như câu ấy cho thấy, tôi có tri giác hay nhận thức *trực tiếp* về ý niệm ấy, và qua đó, có một ý thức *trực tiếp*. Nghĩa là, khi ấy, tôi biết một cách trực tiếp rằng tôi có ý niệm về mặt trời chứ không có ý niệm nào khác. Tôi đã thực hiện một hành vi có chủ ý hay có tính ý hướng (*intentionel*), nhắm đến mặt trời chứ không nhắm đến cái gì khác cả.

▲ *Cự vừa nói đến ý thức có chủ ý hay có tính ý hướng. Nó là gì, thưa Cự?*

R.D: Là hình thức khác của ý thức, bổ sung cho ý thức tỉnh giác vừa nói. Người trưởng thành có năng lực ngôn ngữ thì có thể hình thành ý niệm, tán đồng hoặc phản bác những ý niệm khác nhau và diễn đạt điều ấy bằng ngôn ngữ. Ta hình thành ý niệm “mặt trời” và có thể phát biểu: “mặt trời là lớn”. Đó là hành vi có chủ ý, có ý hướng, nhắm đến “mặt trời”.

1. AT VII, tr. 160.

▲ *Thưa Cụ, nhân đây, xin trở lại với câu hỏi mà lần trước quên đặt ra khi bàn về ý niệm và chân lý! Với những ý niệm rõ ràng và phân minh, ta vẫn chưa có được cả một hệ thống nhận thức, bởi hệ thống như thế cần đến nhiều ý kiến hay phán đoán như ví dụ Cụ vừa nêu: “Mặt trời là lớn”. Hệ thống ấy phải gồm những phán đoán đúng. Làm sao đi từ ý niệm đến phán đoán, thưa Cụ? Và phán đoán cần có điều kiện nào để có thể gọi là đúng. Tôi đang liên tưởng đến hành vi có chủ ý của Cụ...*

R.D: Câu hỏi này lẽ ra phải bàn từ trước, nhưng bây giờ đặt ra vẫn chưa muộn! Anh bạn xem lại *Suy niệm thứ tư* của tôi đi. Ở đó tôi cho rằng phán đoán hình thành từ sự tương tác giữa trí tuệ và ý muốn. Trí tuệ cung cấp ý niệm, còn ý muốn mang lại hành vi tán đồng hoặc phản bác như tôi vừa nói. Nếu ý muốn hay hành vi có chủ ý tán đồng một ý niệm rõ ràng và phân minh, ta có một phán đoán đúng và ngược lại.

▲ *Khác hẳn với truyền thống kinh viện, Cụ nhỉ! Truyền thống ấy quy việc phán đoán cho trí tuệ mà thôi...*

R.D: Đúng vậy! Những ý niệm do trí tuệ mang lại chỉ là những hành vi tư duy với nội dung biểu tượng. Phải có ý muốn hay ý chí bổ sung vào! Suy nghĩ đơn thuần rằng “mặt trời là lớn” khác xa với việc đưa ra phán đoán khẳng định rằng “mặt trời là lớn!”, phải không nào?

▲ *Vậy chỉ có ý muốn hay ý chí mới chịu trách nhiệm về những sai lầm của phán đoán?*

R.D: Chính thị!

▲ *Học thuyết của Cự về phán đoán ảnh hưởng mạnh đến đời sau, thua Cự! Bây giờ tôi mới hiểu tại sao Kant bảo sai lầm là do phán đoán chứ không phải do cảm năng hay tri giác cảm tính, và Hegel quan niệm rằng ý chí cũng là bộ phận không tách rời của tư duy nói chung. Cự cũng rất “hiện đại” nếu so với các nhà lý thuyết về hành vi ngôn ngữ ngày nay. Họ cũng bảo phải phân biệt giữa “nội dung mệnh đề” của phán đoán (mặt trời là lớn) với “thái độ mệnh đề”, tức phán đoán rằng “mặt trời là lớn!”. Cái sau cần đến một năng lực tinh thần đặc biệt!*

R.D: Đồng ý! Vì tôi từng nói: “ý chí vươn rộng và xa hơn trí tuệ”¹, nhờ đó ta mới có thể tán đồng hoặc phản bác!

▲ *Xin trở lại với hành vi phản tư. Ta vẫn có nó chứ, thua Cự?*

R.D: Chắc chắn có, nhưng không cần thiết trong mọi hoàn cảnh! Tôi khác với ông Bourdin ở chỗ đó². Là một thực thể biết tư duy, ta chỉ cần tư duy chăm chú và tỉnh thức là đủ. Ta làm vườn, làm toán, vẽ bản thiết kế... cần gì phải biết rằng mình đang làm vườn, viết hay vẽ!

▲ *Vậy nói tóm lại, ta “có” những gì khi ta “có” ý thức?*

R.D: Tùy từng cấp độ, anh bạn ạ! Bình thường, trẻ em

1. AT VII, tr. 58.

2. AT VII, tr. 559.

cũng như người lớn, chỉ cần ý thức tỉnh giác là đủ. Người lớn lại có thêm hành vi có chủ ý, đó là ý thức *trực tiếp* về nội dung của các ý niệm hay của hành vi tư duy. Trong trường hợp ngoại lệ mới cần đến ý thức phản tư: suy tưởng về hành vi suy tưởng, cảm nhận, hồi ức, cân nhắc..., nôm na, tôi biết rằng tôi đang biết, tôi biết rằng tôi đang đói... tức thực hiện những hành vi suy tưởng cấp cao hơn. Chúng không mang lại thông tin gì mới về hành vi thuộc cấp độ 1 hay về tinh thần của ta, nhưng là thói quen yêu thích và cũng đáng quý của... triết gia!

▲ *Thế Cụ nghĩ gì về câu hỏi nổi tiếng của John Locke: phải chăng có hai ý thức, ý thức lúc thức và ý thức lúc ngủ?*¹

R.D: Câu hỏi buồn cười! Ý thức không phải là một thuộc tính đặc thù của tinh thần, càng không phải là một thực thể đặc thù ở trong tinh thần. Không có chuyện có một hay hai ý thức “cư trú” trong tinh thần của ta. Nó chỉ là năng lực nhờ đó ta tiến hành hành vi tư duy cấp 1 và cũng có thể tiến lên các cấp cao hơn mà thôi.

▲ *Thưa Cụ, vậy ý thức có phải là một loại nội quan (instropection) như có người nghĩ như thế về Cụ?*²

R.D: Cũng không phải! Không có một thực thể đặc thù nào để ta “nhìn ngắm” như thể nó đang diễn ra trên

1. John Locke, *Essay II*, xxvii, tr. 334.

2. Xem Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Oxford 1980, tr. 61 và tiếp.

“sân khấu bên trong” của tinh thần cả. Khi tiến hành tư duy, ta chỉ ở trong trạng thái tỉnh táo hay tỉnh giấc, và nếu muốn, có thể vươn lên các cấp độ cao hơn, thế thôi.

▲ *Tôi chưa hiểu, thưa Cụ!*

R.D: Anh bạn hãy kiên nhẫn chờ đến phần sau khi ta bàn về cương lĩnh siêu hình học của tôi! Cương lĩnh ấy loại trừ cách đặt vấn đề như thế, bởi nó chỉ bao gồm những bản thể (*substances*) và thể cách (*modes*). Thể cách thì không phải là thực thể, mà chỉ là... thể cách tồn tại (*modi essendi*) nào đó của bản thể mà thôi. Khi bảo bản thể tinh thần có ý thức (về hành vi tư duy của mình), có nghĩa là nó có một thể cách, ví dụ như chăm chú hay lơ đãng.

▲ *Nói theo ngôn ngữ ngày nay, ý thức luôn phải được hiểu theo nghĩa “trạng từ” (adverbial), thưa Cụ?*

R.D: Đúng thế, nó không nói lên một thực thể hay một mối quan hệ đặc thù (kiểu nội quan) nào cả giữa tinh thần và đối tượng tinh thần.

▲ *Không thiết định hành vi phản tư như là thiết yếu gắn liền với mọi hành vi tư duy, Cụ tránh khỏi cái bẫy của việc quy thoái hay dẫn thoái đến vô tận như nhiều lý thuyết khác gặp phải. Cụ khiến tôi nhớ đến J. P. Sartre khi Sartre cũng không giả định một “cái tôi siêu nghiệm”!...*

1. J.P.Sartre, *La Transcendance de l'Égo*, 1934/1937; Bùi Văn Nam Sơn, *Triết học cho bạn trẻ - “Chat” với Jean-Paul Sartre*, (sắp xuất bản).

R.D: Sartre suy tư theo truyền thống... Descartes mà!
Tất nhiên có triết để hóa theo kiểu Husserl!

▲ *Thưa Cụ, câu hỏi chót: có thứ ý thức dành riêng cho việc tiếp nhận những phẩm tính khả giác, ví dụ cảm nhận chủ quan về màu sắc, mùi vị, tạm gọi là “ý thức hiện tượng” như đang tranh luận sôi nổi ngày nay?*

R.D: Tôi không dự kiến một thứ ý thức như thế! Lý do là vì những phẩm tính khả giác không phải chỉ do tinh thần trải nghiệm, mà do sự hợp nhất của tinh thần-thân xác.¹

Vì thế, trước hết phải xét mối quan hệ giữa tinh thần và thân xác đã, từ đó mới biết trải nghiệm chủ quan về màu sắc, mùi vị... từ đâu mà ra.

1. AT VII, tr. 436 và tiếp.

Siêu hình học

21

“Nhị nguyên” hay “tam nguyên”?

▲ *Thưa Cụ, đi vào lĩnh vực siêu hình học, tức nghiên cứu về sự tồn tại và phân loại về nó (các loại bản thể, tùy thể, thuộc tính, thể cách,... trong mối quan hệ thứ bậc và sự tùy thuộc giữa chúng với nhau), nên siêu hình học cổ truyền xoay quanh hạt nhân của nó là môn bản thể học hay hữu thể học (ontologie). Xin Cụ nêu ngắn gọn luận điểm chủ yếu của nền siêu hình học do Cụ chủ trương...*

R.D: Luận điểm chủ yếu của tôi là: thế giới do Thượng đế sáng tạo nên bao gồm hai bản thể. Bản thể thứ nhất là bản thể vật chất với tùy thể hay thuộc tính cơ bản là quảng tính (có bề dài, bề rộng, bề sâu, chiếm một vị trí trong không gian) (*res extensa*). Bản thể thứ hai là bản thể tinh thần với tùy thể hay thuộc tính cơ bản là tư duy (*res cogitans*). Hai loại bản thể này khác nhau một cách thực sự, chứ không phải chỉ được phân biệt về mặt khái niệm. Nhưng chúng có thể kết hợp với nhau, như nơi con người: con người không gì khác hơn là sự kết hợp của hai loại bản thể ấy. Tư tưởng này xuyên suốt các tác

phẩm của tôi, từ *Discours, Meditationes, đến Principia* và *Passions...*¹

▲ *Luận điểm lừng danh và cả... khét tiếng này của Cú không chỉ làm nhức đầu các nhà chú giải hiện nay mà cả ở các vị đương thời. Arnauld, Gassendi và nhiều triết gia khác đều sửng sốt và thắc mắc: không biết Cú làm thế nào chứng minh được rằng chỉ có hai loại bản thể và chúng thực sự khác nhau?*

R.D (cười): Tôi biết! Nhưng trước khi bàn về chuyện chứng minh, cần làm rõ một vài điểm để tránh hiểu nhầm.

▲ *Vâng, thưa Cú!*

R.D: Với luận điểm ấy, tôi chỉ muốn nói rằng có hai loại bản thể khác nhau cùng với những tùy thể hay thuộc tính riêng biệt của chúng. Chứ tôi không hề cho rằng có hai “thế giới” khác nhau, một bên là những đối tượng tinh thần (tư tưởng, cảm giác, ấn tượng, sự đau đớn,...) và bên kia là những vật thể (bàn ghế, cây cối, thân thể,...) như không ít người đã gán cho tôi.

▲ *Nghĩa là sao ạ?*

R.D: Nghĩa là một tư tưởng hay cảm giác (sự đau đớn...) không phải là đối tượng tinh thần, mà chỉ là một trạng

1. *Discours* (AT VI, tr. 32 và tiếp); *Meditations* (AT VII, tr. 78); *Principia* (AT VIII-1, tr. 7); *Passions* (AT XI, tr. 330).

thái hay hoạt động của bản thể tinh thần, tôi gọi là “thể cách (*mode*) của bản thể (*substance*)”. “Tôi bị đau” thì không có nghĩa rằng “tôi” (= đối tượng tinh thần) có mối quan hệ nào đó với sự đau đớn (= cũng là một đối tượng tinh thần). Trái lại, câu ấy chỉ nói: “tôi” (= bản thể tinh thần) có hay cảm nhận một cơn đau (= thể cách của bản thể tinh thần). Tức không có một đối tượng bên trong nào để cái tôi có thể quan sát hay nhìn ngắm, mà chỉ là những hoạt động hay trạng thái tinh thần đang “cải biến” trạng thái hiện nay của “tôi”. Khi tôi bảo có sự khác biệt thực sự giữa tinh thần và thân xác, tôi không muốn chỉ ra sự khác biệt giữa những đối tượng, mà chỉ liên quan đến sự khác biệt của hai loại bản thể mà thôi.¹

▲ *Thế là có hai loại bản thể khác nhau vì chúng hoàn toàn độc lập với nhau?*

R.D: Cũng không đúng, nếu nói một cách chặt chẽ! Bởi thật ra chỉ có một bản thể hoàn toàn độc lập, đó là Thượng đế! Mọi bản thể tư duy hoặc có quảng tính đều phụ thuộc vào bản thể tối cao này trong từng thời điểm hiện hữu của chúng.²

▲ *Như thế, thuyết nhị nguyên của Cụ đúng ra phải được gọi là... thuyết tam nguyên?*

1. Xem thêm: Baker, G và Morris, K.J., *Descartes' Dualism*, London & New York 1996, tr. 11 và tiếp.

2. AT VIII-1, tr. 24.

R.D (*cười*): Có thể nói như thế! Ta sẽ bàn sau khi đi vào khái niệm “Thượng đế” của tôi!

▲ *Vậy thật ra Cụ làm gì khi tiến hành sự phân biệt này?*

R.D: Trước sau tôi chỉ muốn tiến hành một sự phân loại nghiêm chỉnh mà thôi! Trước hết là phân loại phương thức hiện hữu của hai loại bản thể. Cả hai đều có đặc điểm chung là có sự hiện hữu phụ thuộc vào nhau và vào Thượng đế. Thứ hai, tôi phân loại dựa trên thuộc tính cơ bản của mỗi bên. Tôi sẽ cho thấy: các bản thể có thuộc tính (hay tùy thể) khác nhau thì thực sự khác biệt nhau.

▲ *Thưa Cụ, thú thật tôi vẫn chưa hiểu rõ lắm... động cơ của Cụ khi làm công việc này!*

R.D: Anh bạn muốn truy hỏi... động cơ của triết gia? Thì đây: động cơ thứ nhất là muốn thoát khỏi quan niệm kinh viện lưu cữu từ thời tổ sư Aristoteles! Truyền thống ấy cho rằng sự vật có phần chất liệu vật chất đi kèm với mô thức (*forme*) như thể một “linh hồn bên trong” để điều khiển nó¹. Từ đó, chư hiền triết theo phái Aristoteles mới nghĩ ra những điều hoang đường như “linh hồn thực vật” hay “giác hồn” điều khiển sự vận hành của sinh thể hữu cơ. Tôi thì nghĩ ngược lại: chỉ khi nhận ra rằng vật thể hay cơ thể không gì khác hơn là đối tượng vật chất chỉ vận hành theo những nguyên tắc cơ giới, thì ta mới mô tả chúng một cách chính xác được. Sinh thể hữu cơ cũng vận hành như thế, chỉ có điều dựa

1. AT III, tr. 648; AT VII, tr. 442.

trên sự sắp xếp những bộ phận vật chất tinh vi và phức tạp hơn mà thôi.¹

▲ *Cơ thể học, sinh lý học và những tiến bộ trong nền y học Tây phương ngày nay không quên ghi công Cụ đấy ạ!*

R.D: Đừng quên rằng trước đó người ta quan niệm rằng thân xác con người là linh thiêng, bất khả xâm phạm. Các bậc danh y Ả-rập phải lén lút giải phẫu như bọn tội phạm!

▲ *Và nhiều giai thoại buồn cười về Cụ: ra chợ mua gà, mua thỏ về nhà mổ sống để nghiên cứu khiến chúng la chí chóe! Cụ bảo đó chỉ là “tiếng ồn” không đáng quan tâm! Chẳng có gì “linh thiêng” sao Cụ?*

R.D: Họ đồn đại quá đáng về tôi! Còn “linh thiêng” ư? Có chứ, nơi con người! Con người không chỉ là sinh thể hữu cơ tự vận hành, mà còn có một linh hồn bất tử!²

▲ *Có thể xem đây là động cơ thứ hai của Cụ?*

R.D: Có thể nói như thế! Linh hồn chỉ bất tử khi nó là cái gì đó thêm vào cho thân xác vốn chỉ vận hành theo các nguyên tắc cơ giới. Cái ấy không thể là một thuộc tính của thân xác, bởi thân xác thì vô thường và hữu tận. Cho nên sự bất tử phải là một bản thể đặc thù, có sự hiện hữu không phụ thuộc vào thân xác!

1. AT XI, tr. 226.

2. AT VII, tr. 2 và tiếp.

▲ Theo chỗ tôi hiểu, với thuyết nhị nguyên về hai loại bản thể, Cự vừa muốn đặt cơ sở siêu hình học cho môn vật lý học và sinh lý học cơ giới luận của Cự, vừa bảo vệ sự bất tử của linh hồn trước mọi lý lẽ công kích. Hai công việc thật khó khăn! Thế luận cứ chứng minh của Cự ra sao cho luận điểm khá mâu thuẫn này? Xin bắt đầu được nghe lập luận của Cự...

R.D: Trước hết là phải chứng minh sự khác biệt thực sự giữa hai loại bản thể đã¹. Có thể gọi đó là “luận cứ hoài nghi”, tóm tắt như sau:

- (1) Tôi không thể nghi ngờ rằng tôi là vật thể biết tư duy;
- (2) Nhưng tôi hoàn toàn có thể nghi ngờ rằng mình không có thân xác, thậm chí không có vật thể nào trên đời này cả;
- (3) Vậy tôi là một vật thể biết tư duy;
- (4) Và tôi thực sự khác biệt với vật thể vật chất (nếu quả có vật thể như thế)!

▲ Xin Cự thứ lỗi cho! Lập luận của Cự rất đanh thép, nhưng e... khó thuyết phục, thua Cự! (nghĩ trong đầu thôi: Leibniz từng khá nặng lời khi “ngạc nhiên không hiểu tại sao một đầu óc kiệt xuất như thế lại tin vào một lập luận nguy hiểm vô lý thế được!). Chắc Cự còn nhớ ý

1. *Discours* [AT VI, tr. 33]; *Suy niệm thứ hai* [AT VII, tr. 26 và tiếp; *Principia* [AT VIII-1, tr. 7]. (Xem thêm: *Tóm lược lập luận trong “Những suy niệm siêu hình học” của Descartes ở Phụ lục 2 cuối sách*).

kiến phản bác của Arnauld¹ chứ ạ? Ông ấy bảo: lấy ví dụ một ai đó không hề nghi ngờ rằng có một tam giác vuông. Nhưng cũng chính người ấy lại có thể nghi ngờ rằng bình phương cạnh huyền bằng bình phương của hai cạnh còn lại của tam giác. Thế thì liệu có thể rút ra kết luận rằng điều bị nghi ngờ thì không đúng đối với hình tam giác và thực sự khác biệt với điều không bị nghi ngờ? Tuyệt nhiên không thể! Việc nghi ngờ hay không nghi ngờ chỉ nói lên hiểu biết của người ấy (ở đây là kiến thức hình học), chứ không nói được gì về đặc điểm của sự vật cả. Trong trường hợp của chúng ta, việc không nghi ngờ về sự hiện hữu của tinh thần và nghi ngờ về sự hiện hữu của thân xác cũng đâu có...

R.D: Tôi hiểu rồi! Ý anh bạn muốn nói làm sao từ một nhận định thuần túy nhận thức luận (có thể nghi ngờ hay không thể nghi ngờ) lại rút ra được một nhận định mang tính siêu hình học (tính chất và sự hiện hữu của tinh thần và thân xác) chứ gì? Thật ra, không phải tôi không thấy nhược điểm ấy trong lập luận. Trong *Lời Tựa* cho *Meditationes*, tôi đã nhấn mạnh rằng, trong *Discours* và trong *Suy niệm thứ hai*, tôi chưa muốn khẳng định “theo trình tự của chân lý” về sự việc rằng chỉ có bản thể tư duy là duy nhất hiện hữu, mà chỉ mới “theo trình tự của tiến trình nhận thức”².

1. AT VII, tr. 201.

2. AT VII, tr. 8

▲ *Nghĩa là cần đặt lập luận trên đây trong văn cảnh của nó?*

R.D: Đúng thế! Trong văn cảnh của *Suy niệm thứ hai*, tôi chỉ mới khẳng định rằng sự hiện hữu của tinh thần của chính tôi là không thể nghi ngờ, chứ chưa có gì chắc chắn: chưa có tiêu chuẩn của chân lý và chưa có Thượng đế như là người đảm bảo cho chân lý. Nghĩa là chỉ mới là luận cứ tạm thời chứ chưa phải chung quyết về sự khác biệt thực sự giữa tinh thần và thân xác.

▲ *Thưa Cụ, thế lúc nào mới có lập luận chứng minh chung quyết và tìm nó ở đâu?*

22

Thế nào là “sự vật hoàn chỉnh” (Ens per se)?

▲ *Thưa Cụ, trở lại với lập luận chung quyết của Cụ về hai bản thể. Cụ trình bày nó ở đâu?*

R.D: Ở cuối *Suy niệm thứ sáu* với hình thức ngắn gọn hơn, trong phụ lục cho *Hỏi đáp thứ hai* của tôi đối với chất vấn¹. Tóm lược như sau:

- (1) Tất cả những gì tôi nhận thức một cách rõ ràng và phân minh đều có thể là do Thượng đế sáng tạo nên đúng như tôi nhận thức;
- (2) Nếu tôi nhận thức một vật rõ ràng và phân minh mà không cần vật khác, thì nó cũng có thể do Thượng đế sáng tạo nên mà không có vật khác;
- (3) Tôi nhận thức bản thân tôi rõ ràng và phân minh như một vật tư duy, và tôi cũng nhận thức thân xác tôi rõ ràng và phân minh như một vật có quảng tính, không phải tư duy;

1. AT VII, tr. 78, tr. 169 và tiếp.

- (4) Từ (2) và (3) suy ra: Thượng đế có thể sáng tạo nên tôi, một vật tư duy, mà không có thân xác như là vật có quảng tính;
- (5) Nếu Thượng đế có thể sáng tạo nên hai vật tách rời nhau, thì chúng thực sự khác biệt nhau;
- (6) Vậy từ (4) và (5) suy ra: Tôi, vật tư duy thực sự khác biệt với thân xác, là vật có quảng tính.

▲ *Thưa Cự, lập luận thật “chỉnh” về mặt hình thức! Luận cứ nào trong đó cũng có nhắc đến nhận thức rõ ràng và phân minh, vậy có thể mệnh danh là “luận cứ về sự rõ ràng và phân minh” cho gọn ghẽ?*

R.D: Được!

▲ *Nhưng thưa Cự, rõ ràng và phân minh dù sao cũng chỉ là luận cứ về nhận thức. Ta gặp lại vấn đề cũ: từ dữ kiện nhận thức liệu có được phép suy ra khẳng định siêu hình học rằng Thượng đế đã hoặc có thể sáng tạo nên sự vật theo một cách nào đó? Tiền đề (1) về sự trùng hợp giữa những gì tôi nhận thức với những gì Thượng đế có thể sáng tạo nên có... mạnh bạo quá chăng?*

R.D: Mạnh mẽ thì có, nhưng không phải đột ngột và thiếu căn cứ! Lại cần đọc lập luận này trong văn cảnh của nó. Đây nhé: trong *Suy niệm thứ ba*¹, tôi đã cho thấy rằng chính nhờ có những ý niệm rõ ràng và phân minh, ta mới có được tri thức đúng. Tôi đã bác bỏ luận

1. AT VII, tr. 35.

điểm hoài nghi rằng ta có thể nhận thức rõ ràng và phân minh tất cả mọi thứ, dù đúng hay sai, dù do Thượng đế sáng tạo nên hay không. Tôi cũng đã chứng minh rằng ta có thể hoàn toàn tin cậy vào những ý niệm rõ ràng và phân minh bởi Thượng đế không muốn lừa dối ta và đã trang bị cho ta những năng lực nhận thức đáng tin cậy. Như thế, mãi đến cuối *Suy niệm thứ sáu* tôi mới viện đến việc nhận thức rõ ràng và phân minh sau khi đã chứng minh sự hiện hữu của Thượng đế, và qua đó cũng là sự hiện hữu của một sự đảm bảo cho năng lực nhận thức.

▲ *Xin lĩnh ý Cụ! Điểm thứ hai, từ việc Thượng đế có thể sáng tạo nên hai sự vật tách rời nhau, liệu ta có được phép suy ra rằng chúng thực sự khác biệt nhau? Cái “có thể” tách rời hay khác biệt nhau đâu có nhất thiết “thực sự” tách rời hay khác biệt nhau, thưa Cụ!*

R.D: Ta cần phải hiểu cho đúng thế nào là sự “thực sự khác biệt” (*distinctio realis*). Tôi không hiểu nó như sự tách rời giữa cái bàn và cái ghế mà là thế này: cái này có thể hiện hữu mà không cần đến sự hiện hữu của cái kia¹. Tính có thể tách rời khác với việc bị tách rời! Điều này quan trọng lắm khi áp dụng vào việc giải thích về con người. Tinh thần hay linh hồn không thực sự tách rời với thân xác trong cuộc sống này, nhưng nó có thể hiện hữu mà không cần có thân xác. Đó là điểm cốt yếu để chứng minh sự khác biệt giữa tinh thần và thân xác, từ đó, sự bất tử của linh hồn!

1. AT VII, tr. 162.

▲ Tôi còn nhớ đến lý lẽ chất vấn của Caterus¹ nữa, Cụ ạ! Ông ấy bảo: khi tôi nhận thức rõ ràng và phân minh về vật này mà không có vật kia, thì đâu có nhất thiết rằng cả hai thực sự khác biệt nhau. Bên cạnh sự khác biệt thực sự, còn có sự khác biệt hình thức nữa (*distinctio formalis*), thưa Cụ! Chẳng hạn có thể tôi chỉ thấy “phương diện” này mà không thấy “phương diện” kia của sự vật. Tôi chỉ mới thấy... Cụ là đại triết gia, nhưng đừng quên rằng Cụ còn là nhà toán học, nhà sinh lý học, nhà nhân học... đại tài. Tất cả đều thống nhất làm một! Vậy những gì ta nhận thức tách rời có khi chỉ là sự khác biệt về hình thức chứ không phải thực sự!

R.D: Caterus lẫn anh bạn đều thấy một mà không thấy hai! Khác biệt về hình thức là gì? Nó chỉ mới là sự khác biệt về tình thái hay thể cách (*modal*) mà thôi!

▲ Nghĩa là sao ạ?

R.D: Là sự khác biệt giữa một thể cách (*mode*) này với một thể cách khác, ví dụ giữa việc có hình vuông và có sự vận động hoặc là sự khác biệt giữa một thể cách với một bản thể, ví dụ giữa thể cách là hình vuông với bản thể là miếng sáp ong. Ở đây, tôi có muốn nói thế đâu!

▲ Vậy là sao ạ?

R.D: Này nhé, thể cách chỉ là một thuộc tính phụ thuộc vào bản thể, nên còn gọi là tùy thể. Trái lại, khi ta nhận

1. AT VII, tr. 100.

thức vật gì một cách rõ ràng và phân minh mà không cần đến vật khác, “ta nhận thức mỗi cái trong chúng như là một vật “hoàn chỉnh” (*ens per se*), khác biệt hẳn với bất kỳ vật nào khác”¹.

▲ *Làm thế nào ạ?*

R.D: Là không nhận thức nó bằng những thuộc tính bất tất (không tất yếu), mà bằng những thuộc tính bản chất. Ví dụ chẳng? Đó là: hãy nhận thức tinh thần như vật có tư duy, còn thân xác như là vật có quảng tính. Không có thuộc tính nào “bản chất” hơn thế! Đó cũng là cách tôi trả lời cho Arnauld khi ông ta nêu ra ví dụ về hình tam giác nói trước đây. Theo ông ấy, biết về tam giác vuông và biết rằng bình phương cạnh huyền bằng bình phương hai cạnh còn lại chỉ là hai mặt hay hai “thuộc tính” của cùng một tam giác chứ chúng đâu có thực sự khác biệt nhau. Tôi bảo sự so sánh ấy là khập khiễng, không ổn! Tại sao? Vì trong ví dụ này, ta chỉ nhận thức các thuộc tính khác nhau của tam giác chứ không phải về *bản thân* hình tam giác, nghĩa là không nhận thức hình tam giác như một vật “*hoàn chỉnh*”, “*tự nó*” (*per se*) với những thuộc tính bản chất. Tôi nhấn mạnh: khi ta nhận thức về bản thân ta, ta không nhận thức ta như là một thuộc tính, mà như là vật hoàn chỉnh! Mà cũng chẳng cần đến mức ấy, hãy lấy ví dụ đơn giản hơn nhiều: giả thử anh bạn chạy xe máy (thời tôi... chưa có và hình như anh bạn cũng không dám chạy!) và có nhận thức rõ

1. AT VII, tr. 120, tr. 121.

ràng và phân minh về nó như một vật hoàn chỉnh, có bao giờ anh bạn băn khoăn rằng nó không thực sự khác biệt với các phương tiện giao thông khác hay không?

Các bạn thân mến!

Xin để cho cụ Descartes... nghỉ ngơi một tý, và chúng ta trao đổi thêm với nhau vài điều:

- 1. Hai giả định của Descartes về nhận thức rõ ràng và phân minh đều gây tranh cãi. Ta có thể hỏi: khi nhận thức rõ ràng và phân minh, liệu ta có nhận thức được một “vật hoàn chỉnh”? Thưa, chưa chắc! David Hume¹ từng nêu thắc mắc ấy: trong thực tế, ta không nhận thức một “vật hoàn chỉnh” nào cả, mà chỉ nhận thức một “bó” những hành vi và trạng thái tinh thần ở từng thời điểm khác nhau mà thôi.*
- 2. Ngay cả khi ta tưởng rằng đang nhận thức một “vật hoàn chỉnh”, phải chăng ta chỉ nhận thức một bộ phận hay một phương diện của nó, bởi nó không thể hiện hữu mà không có bộ phận khác. Ta không thể nhận thức vật gì (ví dụ Hệ mặt trời) một cách hoàn chỉnh cả và như thế chỉ có thể cung cấp những mô tả bộ phận?*
- 3. Tôi nhận thức thuộc tính bản chất “duy nhất” của tôi như là vật có tư duy, hay chỉ mới nhận thức một trong nhiều thuộc tính còn ẩn giấu với tôi? Và phải chăng thuộc tính bản chất ấy còn dựa trên thuộc tính còn có tính bản chất hơn nữa mà tôi chưa biết? Thuộc tính*

1. David Hume, *Treatise of Human Nature*, Oxford 1978, I, iv, tr. 252.

*ấy chỉ đích thực là bản chất khi có sự bảo đảm của...
Thượng đế. Nhưng giả định này, đến lượt nó, lại cần
phải chứng minh.*

4. Vấn đề khác nữa: tinh thần và thân xác, cho dù thực sự khác biệt nhau đi nữa, liệu từ đó có thể suy ra rằng linh hồn là bất tử? Descartes cũng nhận ra vấn đề này và tìm cách giải quyết trong phần tổng quan về các Suy niệm¹. Giải đáp của cụ: thân xác gồm những bộ phận, nên có thể biến đổi và tiêu vong. Ngược lại, tinh thần hay linh hồn là “bản thể thuần túy”, không có các bộ phận, nên không thể tiêu vong!

Giải pháp ấy có thỏa đáng không? Phải chăng chỉ có một hay có nhiều cách tiêu vong khác nhau?

Thuyết nhị nguyên của Cụ xuất phát từ một sự bất đối xứng giữa hai bản thể (nơi con người là giữa linh hồn và thân xác) lưu lại nhiều vấn đề lý thú và nghiêm trọng cho đời sau và cả đến ngày nay.

1. AT VII, tr. 13 và tiếp.

23

Hồn & xác tương tác?

Linh hồn (hay tinh thần) và thân xác tương tác với nhau như thế nào là vấn đề được tranh cãi sôi nổi từ thế kỷ 17. Nếu hồn và xác là hai bản thể thực sự khác biệt nhau, đồng thời cùng cấu tạo nên con người, vậy ắt phải có mối quan hệ đặc thù giữa chúng. Nếu cả hai tác động lên nhau, quan hệ đặc thù này phải là một quan hệ nhân quả. Nói cụ thể: khi nhìn cái cây, thần kinh thị giác được kích thích và não bộ được kích hoạt (theo sinh lý học của Descartes, sự kích hoạt này là ở chỗ sự kích thích thần kinh tạo nên dòng chảy của những “phân tử” gọi là “*esprits animaux*” ở trong não bộ!), vậy phải có quan hệ nhân quả để tinh thần có thể tạo nên ý niệm về cái cây. Rồi nếu tinh thần muốn sờ cái cây, ắt cũng có quan hệ nhân quả để thân xác làm theo ý muốn ấy. Quan hệ nhân quả ấy là gì, ra sao, khi hai bản thể khác biệt (với các thuộc tính khác nhau) lại quan hệ được với nhau? Bao lâu chưa giải thích được điều này, nhất là trong các trường hợp cụ thể từ hai phía như trên, thuyết nhị nguyên về bản thể chưa đủ sức thuyết phục!

Lạ là, Descartes hiếm khi trả lời trực tiếp câu hỏi này! Khi Burman đặt câu hỏi tương tự, Descartes chỉ trả lời ngắn gọn: “Điều này rất khó giải thích. Nhưng ở đây, kinh nghiệm là đủ rõ ràng để cho thấy rằng sự tương tác là không thể phủ nhận được!”¹. Ông cũng bảo phải dựa vào kinh nghiệm bản thân khi trả lời cho Arnauld, Clerselier và công chúa Elisabeth².

Cụ không giải thích vì cụ... bí, như không ít người nhận định?³ Thật ra, đọc kỹ tác phẩm của cụ, nhiều người mới nhận ra rằng: với cụ, tuyệt nhiên không có vấn đề ấy, và đặt câu hỏi như thế là đặt sai, tạo nên vấn đề giả! Thử xét hai “vấn đề” cốt yếu sau đây:

1. Nơi “khu trú” của quan hệ nhân quả hồn - xác. Nhiều nhà nghiên cứu đặt câu hỏi: hồn và xác tác động lên nhau ở đâu? Ở nhiều nơi trong các tác phẩm, Descartes bảo đó là tuyến tủy (một tuyến nhỏ giữa tiểu não và đại não)⁴. Ta có cảm tưởng như đã tìm được “trú xứ” của linh hồn! Nhưng té ra không phải thế. Bởi nói như thế là vô lý! Nếu linh hồn (hay tinh thần, tâm trí), theo định nghĩa, là bản thể với thuộc tính bản chất là tư duy, thì làm sao nó khu trú trong một bộ phận nhất định của thân xác được? Lý do

1. AT V, tr. 163.

2. AT V, tr. 222; AT III, tr. 693; AT IX-1, tr. 213.

3. Xem Gilbert Ryle, *The Concept of Mind* (1949), tr. 66; Anthony Kenny, *Descartes, A Study of His Philosophy*, New York (1968), tr. 222; D.Radner, “Is There a Problem of Cartesian Interaction?”, *Journal of the History of Philosophy* 23 (1985), tr. 35-49.

4. AT III, tr. 19, tr. 47 và tiếp; tr. 263 và tiếp.

giản dị: cái không có quảng tính thì không thể khu trú trong cái có quảng tính. Kết luận: nếu hai bản thể không thể gặp nhau nơi một chỗ nhất định, hóa ra giữa chúng không có mối quan hệ nhân quả. Vậy quan hệ ấy là gì?

Như vừa nói, theo Descartes, vấn đề đã được đặt sai! Tinh thần không thể cư ngụ trong tuyến tòng hiểu theo nghĩa đen. Tuyến tòng hẳn nhiên có tầm quan trọng riêng của nó, có thể như là nơi mọi trạng thái của não bộ được phối hợp, khiến cho tinh thần có thể phản ứng đối với những trạng thái của não bộ. Vì thế, Descartes nhấn mạnh: tinh thần “xét như cái toàn bộ, có mặt trong toàn bộ thân xác và trong bất kỳ bộ phận nào của thân xác”¹. Để có thể “có mặt” như thế, cùng lắm tinh thần và thân xác có một sự nối kết hay tạo ra một “sự thống nhất thực thể” (*unité substantielle*²). Nhưng tinh thần, về nguyên tắc, không thể có quảng tính được. Càng không thể có “trú xứ” cố định trong thân xác. Đặt vấn đề quan hệ nhân quả là “sai”, có chăng chỉ nên hỏi về *điều kiện* cho mối quan hệ ấy: những trạng thái não bộ nào được phối hợp bởi tuyến tòng cần phải có để tinh thần - có mặt trong toàn thân xác - có thể có một trạng thái nào đó?

2. Vấn đề thứ hai là về sự dị loại (*hétérogène*) giữa tinh thần và thân xác. Thuộc hai bản thể khác nhau, liệu chúng có thể tác động lên nhau hoặc chuyển trao cái

1. AT VII, tr. 442

2. AT III, tr. 508; AT VII, tr. 228

gì đó sang nhau không? Tuyệt nhiên không thể, từ nguyên tắc nhị nguyên của Descartes!

Descartes xem đây cũng là vấn đề giả vì câu hỏi được đặt sai¹. Quan hệ giữa tinh thần và thân xác không thể được hiểu một cách ngây thơ như là sự tiếp xúc vật lý của hai sự vật. Vậy Descartes nghĩ như thế nào? Trong *Principia*: cảm xúc hay tư tưởng “tiếp diễn” (*consequentes*)² theo trạng thái nhất định của não bộ, hay tinh thần có thể được thân xác “dẫn đến” (*possit impelli*)³. Trong *Traité de l'Homme*: những trạng thái của não bộ “tạo cơ hội” (*donnerons occasion*)⁴ cho tinh thần hình thành những ý niệm. Vậy cũng giống với vấn đề trước, Descartes xem câu hỏi đúng đắn phải liên quan đến *điều kiện* của mối quan hệ: thân xác phải có những trạng thái nào để “tạo cơ hội” cho những trạng thái của tinh thần “tiếp diễn”.

Từ đó đã sáng tỏ phần nào khái niệm “kinh nghiệm” của Descartes: điều kiện cho quan hệ hồn - xác phải được xác định một cách thường nghiệm (ví dụ để hình thành ý niệm về cái cây chứ không phải về cái bàn), chứ không bằng một khẳng định thuần túy lý thuyết.

Tuy nhiên, không phải Descartes không có... lý thuyết! Nếu phải hiểu mối quan hệ nhân quả giữa hồn - xác như là sự đối ứng (*corrélation*), thì lại phải hỏi: sự đối ứng này ở đâu mà ra? Tất nhiên, cần phân biệt giữa sự

1. AT V, tr. 404.

2. AT VIII-1, tr. 320.

3. AT VIII-1, tr. 320.

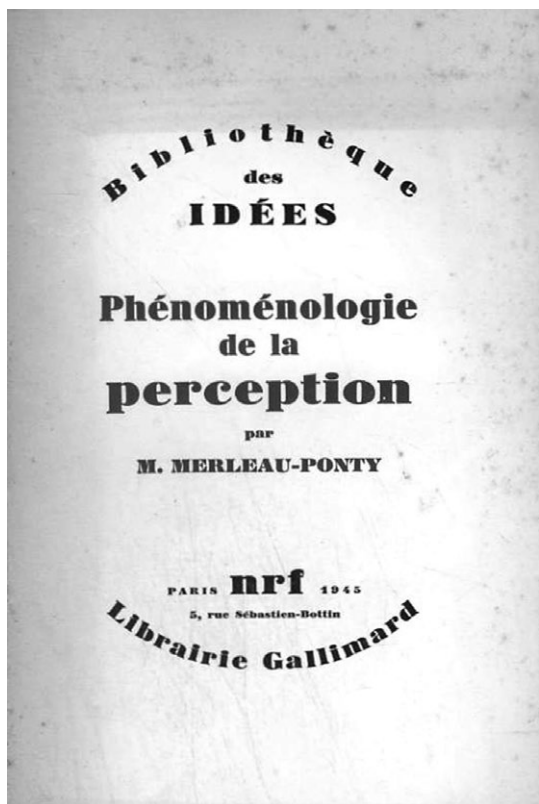
4. AT XI, tr. 149; AT VIII-2, tr. 359.

đối ứng ngẫu nhiên hay bệnh lý với sự đối ứng tự nhiên. Nhưng ngay cả sự đối ứng tự nhiên (thần kinh thị giác và ý niệm về cái cây) có... tự nhiên không? Descartes trả lời: không! Trong *Suy niệm thứ sáu*, ta bắt gặp khi đọc câu: “Bản tính của con người có thể được Thượng đế thiết kế theo kiểu: cùng một vận động trong não bộ chỉ ra cho tinh thần một cái gì khác hẳn”¹. Nghĩa là: sự đối ứng tự nhiên không phải là một đối ứng tất yếu! Vì sao? Theo Descartes, mọi sự đối ứng tự nhiên chỉ có giá trị bao lâu Thượng đế muốn như thế! Nếu muốn, Thượng đế có quyền năng thay đổi mọi thứ, kể cả những chân lý logic và toán học!

Khuôn khổ thần học như là giải đáp tối hậu thật rõ ràng trong tư tưởng Descartes. Tuy nhiên, quan hệ đối ứng hồn - xác không phải là hoàn toàn bị động: mỗi trạng thái của tinh thần và thân xác đều là “cơ hội” (*occasio*) cho hành động can thiệp thường trực của Thượng đế². Descartes chỉ muốn nói: tinh thần và thân xác luôn “chủ động”; và khi sự vật vật chất tác động vào thân xác ta và tạo nên những kích thích cảm tính, thì tiến trình này đã tạo cơ hội (*eidedit occasionem*) cho việc sản sinh những ý niệm. Không phải đích thân Thượng đế hành động và tạo ra những trạng thái ấy! Ở Descartes chưa có “thuyết duy cơ hội” (*occasionalisme*) chặt chẽ và toàn diện như nơi N. Malebranche, người kế tục trực tiếp.

1. AT VII, tr. 88.

2. AT VIII-2, tr. 359.



Hiện tượng học về tri giác (1945), Merleau-Ponty.

Từ cái nhìn hiện tượng học: “tôi là thân xác tôi” & “tôi có cơ thể tôi”

Triết học hiện tượng học (Husserl, Sartre, Plessner), nhất là Merleau-Ponty có một sự phân biệt lý thú giữa “*thân xác*” và “*cơ thể*”¹ với mong muốn khắc phục quan niệm phiến diện rằng thân xác chỉ đơn thuần là bản thể vật chất. “*Cơ thể*” là món quà vô giá của tự nhiên (thông qua cha mẹ) ban cho tôi, nhưng “*thân xác*” mới là chính tôi và được trải nghiệm từ bên trong, đồng thời là bộ phận cấu thành của ý thức. Ở Husserl, “*thân xác*” là điểm định hướng của tri giác, và giống như ở Scheler, thân xác có vai trò đặc biệt trong việc cấu tạo nên thế giới chung quanh.

Cách nhìn này có dụng ý chống lại thuyết nhị nguyên hồn - xác của Descartes, nhưng như đã thấy ở *Suy niệm thứ sáu* và *Passions*, Descartes không hề chủ trương một

-
1. Merleau-Ponty, trong *Phénoménologie de la perception* (Hiện tượng học về tri giác) (1945), dùng từ “*corps*” để chỉ “cơ thể” tự nhiên xác thịt và “*corps propre*” là “thân xác của chính tôi”, thường được dịch sang tiếng Anh là “*body*” và “*body-subject*”. Tiếng Đức may mắn có hai từ riêng biệt tương ứng là “*Körper*” và “*Leib*”. Trong tiếng Việt, tạm dùng: “cơ thể” và “thân xác” (hay cũng có thể: “thân thể” và “thân mình”?).

thuyết nhị nguyên cực đoan. Ông không xa lạ với cách nhìn hiện tượng học để nhận ra sự thống nhất thiết yếu giữa tinh thần và thân xác ở ba cấp độ như đã trình bày. Tuy nhiên, Merleau-Ponty đã góp phần làm rõ hơn: trong ý thức - tri giác, ý thức này không được hiểu như là tính nội tâm thuần túy, mà như là ý thức “thân xác”. “Thân xác hiện tượng” có cương vị là chủ thể đích thực của tri giác, như là kích thước thứ ba bên cạnh hai kích thước quen thuộc (đơn thuần khách quan: thế giới đối tượng và đơn thuần chủ quan: tư duy). Bàn tay này xoa vào bàn tay kia cho thấy sự đan quện giữa chủ thể cảm nhận (bàn tay xoa) và đối tượng cảm nhận (bàn tay được xoa): thân xác, với cảm nhận về sự việc, đồng thời cảm nhận chính mình trong sự việc. Tổ chức của tri giác không tách rời với tổ chức của thân xác. Như thế, khác với quan niệm cổ truyền, ý nghĩa trực tiếp của đối tượng không phải là ý nghĩa “trí tuệ” (qua việc ban cho ý nghĩa), mà thoát thai từ sự thân thuộc của thân xác tôi với chúng. Cái “*res cogitans*” với những thuộc tính thuần túy tinh thần cần gắn bó với những thuộc tính thân xác nữa.

Cách nhìn hiện tượng học bác thuyết duy nghiệm: chủ thể tri giác không phải được kích động bởi đối tượng riêng lẻ, trái lại, cái riêng lẻ luôn ở trong mối quan hệ với những đối tượng khác. Đồng thời bác cả thuyết duy lý và duy trí: ý thức không phải là kẻ tiếp nhận thụ động những ấn tượng hay kích thích, cũng không phải có sẵn những cấu trúc trí tuệ về đối tượng (tức các ý niệm). “Những ý niệm vĩnh cửu” khó có thể còn được dùng để lý giải về nhận thức nữa! “Hiện tượng học về thân xác” có tham vọng vượt bỏ sự lưỡng phân hồn - xác, chủ thể - khách thể.

24

“Vòng tròn Descartes” (1)

Các bạn thân mến,

Trong lịch sử triết học, người ta hay nói đến thành ngữ: “vòng tròn Descartes” (cercle cartésien). Đó là: sau khi nêu rằng “Tôi tư duy, vậy tôi tồn tại” (còn gọi là “luận cứ Cogito/ Tôi tư duy) là không thể nghi ngờ, Descartes lại phải chứng minh điều ấy bằng cách dựa vào luận cứ bản thể học kiểu Anselm Canterbury (có biến cải): bản thân tôi không hoàn hảo, nhưng lại có hình dung về một Thượng đế hoàn hảo. Hình dung này không thể đến từ tôi, nên phải do Thượng đế ban cho. Tuy nhiên, suy tưởng về Thượng đế mà không có sự hiện hữu của Ngài là vô nghĩa, bởi như thế hóa ra Thượng đế cũng không hoàn hảo. Do đó, Thượng đế hiện hữu. Và vì Ngài có lòng lành, nên không lừa dối tôi. Cho nên, Ngài bảo đảm cho sự đúng đắn của nhận thức, suy luận,... của tôi, kể cả cho luận cứ về Cogito. Tôi có sự đảm bảo rằng tôi có thể nhận thức thực tại đúng như bản thân nó. Lập luận này thường bị phê phán là có tính lẫn lộn (vòng

tròn Descartes): luận cứ Cogito bảo đảm cho sự hiện hữu của Thượng đế, rồi Thượng đế lại bảo đảm cho sự đúng đắn của luận cứ Cogito. Ta sẽ có hai buổi trao đổi với Cụ về... "vòng tròn" này!¹

▲ *Thưa Cụ, Thượng đế giữ vị trí trung tâm trong đề án nhận thức luận và siêu hình học của Cụ. Tiến trình lập luận trong quyển Meditationes cho thấy rõ điều ấy. Sau sự hoài nghi triệt để ở Suy niệm thứ nhất, hai điều được Cụ khẳng định: (1) Tôi tư duy, đó là điều không thể nghi ngờ; (2) Cũng không thể nghi ngờ rằng tôi hiện hữu, bao lâu tôi tư duy. Nhưng liệu... thân xác tôi và thế giới bên ngoài cùng những quy luật logic lẫn toán học có hiện hữu không, thì chưa có gì chắc chắn cả! Để bảo đảm cho sự hiện hữu của những thực thể ấy, Cụ cầu viện đến Thượng đế. Và khi chứng minh rằng Thượng đế hiện hữu thì cũng tức là chứng minh được rằng có một Hữu thể toàn năng duy trì sự hiện hữu cho vạn vật. Cụ đặt nặng vấn đề Thượng đế như thế, thì... xin thành thật hỏi Cụ, Cụ nghĩ sao khi có người cho rằng đó chỉ là những lập luận để... che mắt thiên hạ về một ông Descartes vô thần?*

1- Xem thêm đoạn "Phụ lục" rất hay của triết gia Trần Đức Thảo về "vòng tròn Descartes" trong *"Hiện tượng học và chủ nghĩa duy vật biện chứng"* (1951), tiểu đoạn 222-227 (Bùi Văn Nam Sơn và Đinh Hồng Phúc dịch), in trong *"Hành trình của Trần Đức Thảo. Hiện tượng học và chuyển giao văn hóa"*. Kỷ yếu Hội thảo về Trần Đức Thảo tại Trường Sư phạm cao cấp phố Ulm (ENS), Paris, 2012 (tập thể dịch giả: Bùi Văn Nam Sơn, Đinh Hồng Phúc, Phạm Anh Tuấn, Phạm Văn Quang), NXB Đại học Sư phạm, Hà Nội, 2016.

R.D (*la to*): Không có bằng chứng nào như thế cả nhé! Lập trường và lập luận triết học của tôi đều rành mạch, không ai được... chụp mũ! Không có Thượng đế, toàn bộ tòa nhà lý luận của tôi sẽ sụp đổ hết!

▲ *Xin Cụ bớt giận! Tôi biết Cụ đã khổ sở thế nào trước cáo buộc này! (Xem bài 30) Tôi chỉ muốn được nghe tường tận lập luận chứng minh cho lập trường triết học của Cụ thôi ạ!*

R.D: Thôi được! Nói về lập luận minh nhiên của tôi chứng minh sự hiện hữu của Thượng đế, cần phân biệt hai loại: luận cứ chứng minh bằng lý thuyết về ý niệm và luận cứ chứng minh bản thể học. Cái trước ở trong *Suy niệm thứ ba*; cái sau ở trong *Suy niệm thứ năm*. Cuối *Suy niệm thứ ba*, tôi cũng có đề cập ngắn về luận cứ dựa vào tính nhân quả. Ở đây, ta chỉ nên bàn về hai luận cứ chính mà thôi.

▲ *Vâng, thưa Cụ! Luận cứ thứ nhất dựa vào lý thuyết về ý niệm thì hơi dài, gồm đến cả 10 bước. Xin Cụ cho phép lần lượt đi vào từng tiền đề một. Tiền đề thứ nhất (1): “Ý niệm nào cũng có một thực tại khách quan”. Cụ hiểu “thực tại khách quan” là gì ạ?*

R.D: Là nội dung biểu tượng của ý niệm, như tôi đã nói trước đây đấy thôi! Các ý niệm khác nhau là do nội dung biểu tượng, dù chúng đều là những thể cách (*mode*) của tinh thần.

▲ Vậy “khách quan” ở đây là xét về nội dung biểu tượng khiến chúng khác nhau, chứ không có nghĩa là sự hiện hữu hay tồn tại “khách quan” của đối tượng nằm bên ngoài tinh thần theo cách hiểu thông thường?

R.D: Đúng thế! Anh bạn có thể hình dung nhiều sự vật như con nhân mã, con rồng... với nội dung biểu tượng không trùng hợp với bất kỳ sự vật nào bên ngoài tâm trí cả!

▲ Tiền đề thứ hai cũng rất ngắn gọn: (2) “Ý niệm nào cũng có nguyên nhân”. Tại sao, thưa Cụ?

R.D: Rất dễ hiểu! Không có gì là được ra đời từ hư vô (*ex nihilo*) cả!¹

▲ Nguyên lý ấy... chung chung quá! Với ý niệm thì phải như thế nào?

R.D: Đúng! Vì thế phải cụ thể hóa bằng tiền đề thứ ba: (3) “Ý niệm có bao nhiêu *thực tại khách quan* thì nguyên nhân của nó cũng phải có bấy nhiêu *thực tại hình thức*!”

▲ Nghe hơi khó hiểu. Cụ nhỉ!

R.D (cười): Chỉ là thuật ngữ thôi mà, dù mới nghe có vẻ khác thường! Trước hết cần hiểu sự đối lập giữa “*hình thức khách quan*”, sau đó mới hiểu thế nào là sự trùng

1. AT VII, tr. 41.

hợp giữa nguyên nhân (thực tại hình thức) và kết quả (thực tại khách quan).

Thực tại hình thức (= thực tại thực tồn) là thực tại của đối tượng độc lập với nhận thức. Cái bàn - độc lập với việc nó có được nhận thức hay được ai hình dung hay không - có thực tại hình thức của một bản thể; và hình vuông của nó hay được làm bằng gỗ - cũng độc lập với nhận thức - có thực tại hình thức của một thể cách (*mode*).

▲ *Tôi phải tập làm quen với hệ thuật ngữ... khác thường của Cự!*

R.D: Không... khác thường lắm đâu! Nên làm quen, nếu không anh bạn sẽ không hiểu được phạm trù “thực tại” (*Realität/ réalité*) trong bảng phạm trù sau này của Kant đâu! Ông ấy... mượn của tôi đấy!

▲ *Vâng, hy vọng sẽ rõ dần, thưa Cự! Vậy theo Cự, “thực tại” có mấy cấp độ ạ?*

R.D: Câu hỏi đúng lúc! Có ba cấp độ thực tại¹: (a) Thể cách (*mode*) có cấp độ thực tại hình thức thấp nhất (ví dụ có hình vuông hay đứng yên). Thể cách lấy bản thể của nó làm tiền đề và luôn hiện hữu phụ thuộc vào bản thể ấy. (b) Cấp độ thứ hai là bản thể thụ tạo (= được sáng tạo nên), như cái bàn hay cái cây. Một bản thể như thế tuy hiện hữu độc lập với những bản thể khác, nhưng lại

1. AT VII, tr. 165 và tiếp; tr. 185.

đều phụ thuộc vào sự hiện hữu của Thượng đế. Nó chỉ hiện hữu được là nhờ Thượng đế, trong từng giây phút, duy trì sự hiện hữu ấy. (3) Thực tại hình thức ở cấp độ sau cùng và cao nhất chính là Thượng đế, là sự hiện hữu duy nhất không được thụ tạo. Thượng đế hoàn toàn độc lập trong sự hiện hữu của mình.

▲ *Phải chăng sự vật có nhiều thực tại hơn khi đứng ở cấp độ cao hơn như trong học thuyết Platon - mối về sự lưu xuất (enamation)¹, thưa Cụ?*

R.D: Không! Tôi chỉ nhấn mạnh đến sự độc lập và sự phụ thuộc. Càng độc lập, càng ở cấp độ thực tại cao hơn!

▲ *Vậy điểm cốt yếu trong lập luận của Cụ là gì ạ?*

R.D: Là sự trùng hợp hay nhất trí giữa cấp độ của thực tại hình thức và cấp độ của thực tại khách quan. Nói dễ hiểu: phải có sự trùng hợp giữa phương cách hiện hữu của đối tượng độc lập với nhận thức (như là thể cách,

1. *Lưu xuất (enamation)*: là mối quan hệ giữa Thượng đế (hay Cái Một) với mọi tồn tại khác theo Plotinus (204-270) và phái Platon-mới: trên đỉnh của toàn bộ vũ trụ theo trật tự thứ bậc là Cái Một. Kế đó là Tinh thần (*nous*), rồi đến tinh thần thế giới và sau cùng là tinh thần cá biệt. Ở cực đối lập là vật chất, là cái tuyệt đối không tồn tại và vô phẩm tính. Cấp cao hơn (có mức độ hoàn hảo lớn hơn) sản sinh ra cấp thấp hơn, nhưng không vì thế mà suy giảm hay mất bớt đi sự hoàn hảo hay bản thể của mình (nếu không, ắt Cái Một sẽ phải đi ra khỏi sự an tĩnh và nhất thể) (ví dụ: mặt trời chiếu sáng vạn vật nhưng không làm suy giảm chính mình [?!]).

bản thể thụ tạo hoặc bản thể sáng tạo) với phương cách hiện hữu khi nó được hình dung ở trong nhận thức (cũng với tư cách là thể cách, bản thể thụ tạo hoặc bản thể sáng tạo). Ví dụ nhé! Nếu anh bạn có ý niệm về cái bàn, tức có ý niệm mang thực tại khách quan của một bản thể thụ tạo, thì nguyên nhân của ý niệm ấy ít nhất cũng phải là một bản thể thụ tạo (tức cái bàn có thực ở ngoài đời). Nguyên nhân không thể có độ thực tại thấp kém hơn kết quả.

▲ *Tôi bắt đầu... lò mờ hiểu được dụng ý trong lập luận của Cụ!*

25

“Vòng tròn Descartes” (2)

▲ *Thưa Cụ, Cụ cho rằng mỗi ý niệm với một nội dung biểu tượng nhất định (Cụ gọi là “thực tại khách quan”) thì đều phải có một nguyên nhân tương ứng ở bên ngoài tâm trí (Cụ gọi là “thực tại hình thức”). Thế con nhân mã hay con rồng thì sao? Ý niệm về nó - ý niệm với thực tại khách quan về một bản thể - đâu có tương ứng với con nhân mã nào ngoài đời thực, có sự hiện hữu với thực tại hình thức của một bản thể? Xin Cụ thứ lỗi, tôi có thể cũng nói như thế với ý niệm về Thượng đế? Tôi có thể hình dung về một bản thể sáng tạo, nhưng liệu bản thể ấy có thực tại hình thức tương ứng?*

R.D: Tôi biết nghi vấn ấy, và đã bác bỏ nó bằng một chuỗi các luân cứ tiếp theo¹:

- (4) Tôi có ý niệm về Thượng đế, tức có ý niệm với thực tại khách quan về một bản thể độc lập, vô hạn, toàn tri và toàn năng;
- (5) Bản thân tôi không có những thuộc tính hay phẩm tính hoàn hảo vốn chứa đựng trong thực tại khách quan của ý niệm về Thượng đế;

1. AT VII, tr. 45 và tiếp.

- (6) Tôi không có đủ thực tại hình thức tương đương với thực tại khách quan có trong ý niệm về Thượng đế;
- (7) Từ (3) và (6) suy ra: Tôi không thể là nguyên nhân của ý niệm về Thượng đế được;
- (8) Ý niệm về Thượng đế phải có một nguyên nhân sở hữu tất cả những phẩm tính hoàn hảo ấy, mới có thể có sự trùng hợp giữa thực tại hình thức và thực tại khách quan;
- (9) Nguyên nhân của ý niệm về Thượng đế phải là chính Thượng đế, bởi chỉ Thượng đế mới có những phẩm tính hoàn hảo ấy;
- (10) Kết luận: vậy Thượng đế hiện hữu.

Anh bạn nhận ra đâu là luận cứ quyết định trong chuỗi lập luận này chứ?

▲ *Thưa Cụ, hình như... là luận cứ (6): “Tôi không có đủ thực tại hình thức tương đương với thực tại khách quan có trong ý niệm về Thượng đế”!*

R.D: *Voilà!* Đây chính là chỗ tôi bác bỏ việc xem ý niệm về con nhân mã hay con rồng trong trí tưởng tượng là tương tự với ý niệm về Thượng đế! Vì sao? Vì tôi chỉ có thể tưởng tượng và đưa vào trong thực tại khách quan của ý niệm những gì bản thân tôi có mà thôi! Sở dĩ tôi có thể tưởng tượng ra con nhân mã - dù sao vẫn là một bản thể hữu hạn với quyền năng hữu hạn - vì bản thân tôi cũng là một bản thể như thế. Thực tại hình thức của tôi tương ứng với thực tại khách quan của ý niệm ấy. Nhưng tôi lại không thể nào tưởng tượng ra được một bản thể vô hạn, không được thụ tạo, bởi điều ấy đòi hỏi tôi phải

có nhiều thực tại hình thức hơn những gì tôi thực sự có. Tôi phải “thăng hoa”, phải vượt lên khỏi cương vị bị giới hạn của một bản thể thụ tạo, làm sao tôi có thể làm nổi? Cho nên, muốn nguyên nhân của ý niệm này là nguyên nhân có thực tại hình thức tương ứng, nguyên nhân ấy phải là một bản thể sáng tạo, không phải thụ tạo!

▲ *Rất thuyết phục, thưa Cụ! Về... hình thức! Vì tôi vẫn băn khoăn...*

R.D: Như thế nào?

▲ *Thưa Cụ, sức mạnh thuyết phục của toàn bộ chứng minh phụ thuộc vào sức mạnh thuyết phục của từng tiền đề. Trước hết, về tiền đề (2): “ý niệm nào cũng có một nguyên nhân”. Tôi nghĩ đến luận điểm hoài nghi nổi tiếng của David Hume¹: làm sao ta biết được rằng bất kỳ ý niệm hay sự vật nào cũng có nguyên nhân? Ta biết ý niệm hay kết quả, nhưng đâu thể quan sát được quan hệ nhân quả? Càng khó có thể nói đến việc “phải”! Cùng lắm chỉ quan sát được sự đối ứng (có x thì thấy có y), nhưng không có cơ sở để khẳng định sự tất yếu. Thêm nữa, làm sao ta biết có sự tương ứng về cấp độ thực tại giữa nguyên nhân và kết quả như tiền đề (3) đã khẳng định? Tất nhiên, “trồng dưa được dưa, trồng đậu được đậu”, nhưng từ nhiều trường hợp suy ra mọi trường hợp là điều bất khả, có chăng là phải kiểm tra một cách hậu nghiệm bằng giả thuyết chứ khó có thể khẳng quyết một cách tiên nghiệm được. Sau cùng, thưa Cụ, bản thân*

1. David Hume, *Treatise*, I, iii, tr. 3.

ta đâu nhất thiết phải hoàn hảo mới hình dung được những phẩm tính hoàn hảo trong ý niệm về Thượng đế như trong tiền đề (5) và (7)? Ta có thể trừu tượng hóa khỏi sự giới hạn nào đó, rồi khái quát hóa sự hoàn hảo như khi ta hình dung về những nhân vật thần tiên. Tại sao ta không thể làm tương tự như thế với ý niệm về Thượng đế? Để có thể hình dung một cái gì hoàn hảo, bản thân ta có cần phải hoàn hảo?

R.D: Trước hết, anh bạn đừng tưởng rằng “tôi có thể nhận thức cái vô hạn chỉ bằng việc phủ định cái hữu hạn, chứ không phải bằng một ý niệm đúng đắn”!¹ Ta không thể nhận thức cái vô hạn chỉ bằng việc trừu tượng hóa khỏi cái hữu hạn. Trái lại, nó phải được nắm bắt như cái gì thật sự *phân minh*. Nghĩa là không thể đơn giản đi từ nhiều cái hữu hạn, rồi trừu tượng hóa mà có được ý niệm về Thượng đế.

▲ *Thưa Cụ, tại sao cái vô hạn lại là cái gì phân minh? Tại sao nó không chỉ là sự kết hợp của mọi tính hoàn hảo vốn tìm thấy riêng lẻ trong những vật hữu hạn?*²

R.D: Trong *Principia*³, tôi đã phần nào giải đáp thắc mắc ấy bằng cách phân biệt giữa cái vô hạn (*infinitum*) và cái vô định (*indefinitum*). Chỉ duy nhất Thượng đế mới là vô hạn, bởi ta không chỉ không thấy sự giới hạn nào nơi Ngài, mà còn trực tiếp thấy rằng Ngài tuyệt

1. AT VII, tr. 136.

2. AT VII, tr. 45.

3. AT VIII-1, tr. 15.

nhiên không có giới hạn về phương diện nào cả. Trái lại, nơi những vật hữu hạn, sở dĩ có khi ta không thấy ranh giới, chỉ vì ta không đủ sức nhận biết ranh giới của chúng ở đâu, nhưng chắc chắn rằng chúng có ranh giới hữu hạn. Vậy rõ ràng ta có nhận thức khác nhau, tức có những ý niệm phân minh, về cái vô hạn và cái hữu hạn. Ta nhận rõ rằng chỉ duy nhất Thượng đế mới là vô hạn, còn sự vật thụ tạo, hữu hạn đều cùng lắm chỉ là *vô định* mà thôi!

▲ *Thưa Cụ, nếu tôi hiểu không lầm, Cụ xác lập một sự khác biệt rạch ròi, gọi là sự khác biệt mang tính phạm trù (catégorique/categorical) giữa cái vô hạn (hay cái tuyệt đối) với cái hữu hạn (hay cái tương đối)?*

R.D: Đúng thế! Luận cứ chứng minh của tôi cho thấy chỉ có cái vô hạn tuyệt đối này mới là cái phân minh - chứ không phải đơn thuần phủ định cái hữu hạn - và là nguyên nhân của ý niệm về cái vô hạn. Nếu ta trừu tượng hóa từ những cái hữu hạn, ta cũng chỉ hình dung ra được một cái hữu hạn khác mà thôi và không bao giờ khắc phục được sự khác biệt mang tính phạm trù này cả!

Thưa các bạn thân mến,

Tất nhiên ta có thể hỏi tiếp: từ đâu Descartes biết rằng cái vô hạn thật sự là cái phân minh và khác về phạm trù với cái hữu hạn? Thậm chí hỏi như Hegel sau này: cái vô hạn độc lập và loại trừ cái hữu hạn, liệu bản thân nó không trở thành cái hữu hạn, vì không bao trùm được tính toàn thể? Quan niệm cứng nhắc, “siêu hình” về cái

vô hạn, tuyệt đối ấy sẽ là động cơ để Hegel triển khai quan niệm “biện chứng” về cái tuyệt đối¹.

Trở lại vấn đề, ta thấy luận cứ chứng minh sự hiện hữu của Thượng đế bằng lý thuyết nhân quả về ý niệm của Descartes chưa đủ sức thuyết phục! Hình như cụ cũng biết thế, nên trong Suy niệm thứ năm, cụ bổ sung bằng một cách chứng minh khác, từng được lược thảo trong Discours². Từ khi bị Immanuel Kant đánh đổ trong Phê phán lý tính thuần túy³, luận cứ này nổi danh trong lịch sử triết học với tên gọi: “luận cứ chứng minh bản thể học về sự hiện hữu của Thượng đế”(ontologischer Gottesbeweis). Nhưng bản thân Descartes không gọi như thế, mà chỉ gọi đơn giản là luận cứ “tiên nghiệm” (a priori)⁴. “Tiên nghiệm” vì Descartes không đi từ kết quả đến nguyên nhân như luận cứ trước (như thế là “hậu nghiệm”/a posteriori), cũng không dựa vào kinh nghiệm cảm tính. Trái lại, luận cứ bản thể học dựa từ đầu trên sự phân tích về bản chất của (khái niệm) Thượng đế, độc lập với mọi kinh nghiệm. Luận cứ này độc lập với luận cứ trước đây, thậm chí trong Principia⁵, nó được đặt lên trước! Bây giờ, xin hãy tiếp tục trao đổi với cụ về luận cứ mới này.

1. Xem Mục từ: “Tuyệt đối” (cái) trong Từ Điển Triết học Hegel, Michael Inwood, tập thể dịch giả, Bùi Văn Nam Sơn chủ trương và hiệu đính, NXB Tri Thức, 2015.

2. AT VI, tr. 36.

3. Kant, *Phê phán lý tính thuần túy*, B620-630, Bùi Văn Nam Sơn dịch và chú giải, tr. 938-950.

4. AT V, tr. 152.

5. AT VIII-1, tr. 10

26

Hiện hữu là một thuộc tính?

Thưa Cụ, luận cứ bản thể học có vẻ đơn giản và ngắn gọn¹, nhưng đã gây tranh cãi rất lớn trong lịch sử triết học. Cũng xin bàn lần lượt từng tiền đề một. Trước hết:

- (1) *“Do bản chất của nó, bất kỳ vật nào cũng tất yếu có những thuộc tính nhất định”.*

R.D: Tôi lấy một ví dụ nhé: hình tam giác, do bản chất (hay bản tính) của nó, luôn có một số thuộc tính nhất định, ví dụ tổng của ba góc bằng hai góc vuông hay cạnh dài nhất đối diện với góc rộng nhất. Vì là *tất yếu*, nên ta không thể hình dung hình tam giác mà thiếu những thuộc tính ấy, bất kể nó còn có bao nhiêu những thuộc tính không tất yếu khác (to nhỏ, màu sắc,...). Từ đó, ta có thể nêu tương tự về bản chất của Thượng đế như sau:

- (2) *“Do bản chất hoàn hảo của mình, Thượng đế tất yếu có những thuộc tính hoàn hảo”.*

1. AT VIII-1, tr. 10 [*Principia*].

▲ Đúng là nếu những thuộc tính này của Thượng đế là tất yếu chứ không phải bất tất, ta không thể hình dung về Thượng đế mà không có những thuộc tính ấy. Nhưng... thưa Cự, tại sao Cự có thể quy sự hoàn hảo cho Thượng đế?

R.D: Thì... từ chính từ định nghĩa của tên gọi, như tôi có nói ở *Suy niệm thứ ba*¹ đấy thôi! “Thượng đế” không có nghĩa gì khác hơn là “Hữu thể hoàn hảo”! Ai hiểu từ “Thượng đế” thì hiểu ngay rằng từ đó muốn nói đến một Hữu thể hoàn hảo, cũng như ai hiểu từ “tam giác” thì hiểu ngay đó là một hình thể hình học với ba cạnh và ba góc!

▲ Vâng, thưa Cự! Nhưng chính các tiền đề mặc nhiên tiếp theo mới thật sự... có vấn đề, Cự ạ:

(3) “Hiện hữu là một thuộc tính hoàn hảo”.

(4) “Từ (2) và (3) suy ra: “Do bản chất hoàn hảo của mình, Thượng đế tất yếu phải có thuộc tính là sự hiện hữu;

(5) Vậy Thượng đế hiện hữu.

Thưa Cự, tôi có thể hiểu... “con thần mã của Thánh Gióng” là “con ngựa sắt biết bay”, nhưng ngoài truyền thuyết ra, tôi không dám kết luận rằng có thật một thần mã như thế! Gay go nhất ở đây là tiền đề (3). Trước cả Kant trong Phê phán lý tính thuần túy, Gassendi, người đương thời với Cự, đã nêu chất vấn trực tiếp với Cự: không thể xem hiện hữu là một thuộc tính đương nhiên được, thưa Cự!

1. AT VII, tr. 45.



Pierre Gassendi (1592-1655)

R.D: Tôi đã trả lời ông ấy rằng tôi không hiểu tại sao “sự hiện hữu lại không là một thuộc tính giống như sự toàn năng, một khi ta dùng từ “thuộc tính” cho bất kỳ tùy thể (*attribut*) nào cũng như cho tất cả những gì có thể biểu thị một sự vật...”¹.

▲ *Cụ a, Gassendi đã nêu một ý thật hệ trọng²! Khi ta mô tả một thực thể hoàn hảo, ta không được phép nói: “thực thể x ấy là toàn tri, toàn năng, toàn thiện,... và hiện hữu!”. Theo Gassendi, hiện hữu không phải là một thuộc tính mà x ấy có bên cạnh những thuộc tính khác để ta có thể liệt kê ra. Bởi “hiện hữu” ở đây là cái gì bản thân x có và mọi thuộc tính hoàn hảo khác đều có, thể hiện qua hệ từ “là” (vì thế, trong logic học hiện đại, người ta*

1. AT VII, tr. 382 và tiếp.

2. AT VII, tr. 323.

dành cho sự hiện hữu một biểu trưng gọi là lượng từ (quantor), chứ không bằng một thuộc từ biểu thị một thuộc tính của sự vật cá biệt). Sự hiện hữu, khác với “toàn năng”,... không dùng để mô tả sự vật. “Thượng đế là toàn năng” không gì khác hơn là: “Có một hữu thể x có thuộc tính là toàn năng”. Còn “Thượng đế hiện hữu” chỉ có nghĩa là: “Có Thượng đế” hay rõ hơn: “khái niệm “Thượng đế” không phải là khái niệm rỗng”, vậy thôi!

R.D: Logic học hiện đại thì cố nhiên tôi không biết, và thú thật lúc bấy giờ tôi cũng chưa thấy hết chỗ thâm thúy trong nhận định của Gassendi! Trở lại vấn đề... con thần mã của Thánh Gióng (bên tôi là con *Pegasus*, ngựa trắng có đôi cánh của đại bàng trong thần thoại Hy Lạp!), tôi từng hồi đáp như sau¹: ta không có gì để đảm bảo cho sự hiện hữu của linh vật ấy, vì lẽ sự hiện hữu theo nghĩa thực tồn vốn *không bao hàm sẵn* trong sinh vật thần thoại ấy. Ngược lại, “Thượng đế” là “thực thể hoàn hảo đang hiện hữu”, vì “hoàn hảo” vốn đã bao hàm “hiện hữu”. Ta không thể nhận thức điều này mà không có điều kia! Điều này, theo tôi, không phải là do năng lực hình dung hay tưởng tượng của ta như đối với con thần mã, mà do mối quan hệ bao hàm lẫn nhau, độc lập với quan năng nhận thức của ta. Tôi nhắc lại: không phải do tư duy của ta tác động hay áp đặt, mà do sự tất yếu của bản thân sự việc, tức chính sự tất yếu của sự hiện hữu của Thượng đế buộc ta phải suy tưởng như thế!²

1. AT VII, tr. 166 và tiếp.

2. AT VII, tr. 67.

Thưa các bạn thân mến!

Cho dù khi phân tích định nghĩa hay khái niệm về Thượng đế cho thấy có một quan hệ bao hàm nào đó đi nữa, và ngay cả thừa nhận rằng “bản thân sự việc” buộc ta phải suy tưởng về Thượng đế như một Hữu thể hiện hữu, thì kết luận rút ra chỉ có thể là: ta phải suy tưởng hay tư duy như thế, chứ không đủ căn cứ để kết luận rằng Thượng đế hiện hữu độc lập với tư duy. Điều này thì Caterus đã vạch rõ trước cả Descartes:

“Ngay cả giả định rằng Hữu thể tối cao, hoàn hảo có sự hiện hữu do bản thân tên gọi ấy, thì cũng không kết luận được rằng sự hiện hữu này là cái gì hiện tồn (actuelle) ở trong tự nhiên. Ta chỉ có thể kết luận: khái niệm về sự hiện hữu gắn liền với khái niệm về một hữu thể hoàn hảo mà thôi”.¹

Ta chú ý chữ “khái niệm”! Khái niệm là sản phẩm của tư duy. Định nghĩa về con ngựa thần chỉ buộc ta suy tưởng rằng nó hiện hữu trong tư duy. Nhưng nó không thể tác động ở bên ngoài tư duy để sáng tạo nên một hữu thể hiện thực được. Đó sẽ là sự phân biệt quan trọng của Kant sau này giữa tư duy và nhận thức: tư duy thì tha hồ, nhưng nhận thức thì có điều kiện, đó là phải có kinh nghiệm thường nghiệm ở trong thế giới hiện thực.

Tổng kết tất cả các luận cứ rải rác trong lịch sử rất lâu dài của triết học và thần học, Kant đã quy về ba luận cứ chủ yếu chứng minh sự hiện hữu của Thượng đế: luận cứ bản thể học; luận cứ vũ trụ học và luận cứ thần học - vật lý (còn gọi là luận cứ mục đích luận).

1. AT VII, tr. 99.

(1) *Luận cứ bản thể học*: xuất hiện muộn nhất nhưng có chất lượng triết học cao nhất, xuất phát từ khái niệm (thuần túy) về Thượng đế. Người đề xướng đầu tiên là Anselm Canterbury (1033-1109): “Thượng đế là Hữu thể mà ta không thể suy tưởng có hữu thể nào lớn hơn (hoàn thiện hơn) được nữa” (aliquid quo maius nihil cogitari potest). Thượng đế mà có sự hiện hữu là được tăng thêm, lớn hơn, hoàn hảo hơn một hữu thể hoàn hảo mà không hiện hữu!

Phiên bản thứ hai là của Descartes như ta đã biết. Kant phê phán:

- Phải phân biệt “thực tại” (reality) trong phán đoán (tư duy) và “hiện hữu” (existence) trong hiện thực. “Thực tại” thuộc phạm trù “chất” (quality), trong khi “hiện hữu” thuộc phạm trù “tình thái” (modality). Tam giác có ba góc là “thực tại” trong đầu óc, còn nó “hiện hữu” thật không trước mắt tôi lại là chuyện khác! Xóa bỏ cả khái niệm tam giác lẫn ba góc của nó thì không có gì mâu thuẫn cả!

- “Thượng đế hiện hữu” là phán đoán phân tích hay tổng hợp? Nếu là phân tích, nó chỉ nói lên những nội dung bao hàm trong khái niệm ấy ở trong đầu óc; trong khi “hiện hữu” là mệnh đề tổng hợp, phải có hiện thực trong kinh nghiệm kèm theo. “100 đô-la trong đầu với đủ mọi thuộc tính đầu phải là tờ 100 đô-la có thật trong túi để tiêu xài!”.

(2) và (3): hai loại luận cứ còn lại (tiêu biểu là của Thomas Aquino (1225-1274)) đều bị Kant phê phán rất đanh thép, mời các bạn tìm đọc trong *Phê phán lý tính thuần túy* (bản dịch và chú giải của Bùi Văn Nam Sơn, tr. 951-983).

Cả ba loại luận cứ đều đầy thiện ý và đáng kính trọng, nhưng tất yếu thất bại vì đã dùng lý luận suông (Kant gọi là “lý tính thuần túy”) (hòng chứng minh sự hiện hữu hoặc cả sự... không hiện hữu của Thượng đế!). “Hồ sơ” về môn “thần học thuần lý” này, theo Kant, phải được xếp lại, để nhường chỗ cho những cách tiếp cận khác, hoặc từ niềm tin triết học dựa trên sinh hoạt đạo đức, nhân sinh hoặc từ trải nghiệm của đức tin tôn giáo đúng nghĩa. Nhưng cuộc tranh cãi bằng “lý tính thuần túy” này không phải vô bổ, trái lại, vừa cho thấy sự hữu hạn của lý trí con người, vừa nói lên khát vọng muôn đời của nó.

27

Có chân lý vĩnh cửu không?

▲ *Trong siêu hình học của Cự, Thượng đế không chỉ bảo đảm sự tồn tại của vạn vật mà cả cho chân lý nữa. Tôi muốn nói đến chân lý của những quy luật logic và toán học, chẳng hạn. Tại sao, thưa Cự?*

R.D: Đơn giản thôi! Vì chính Thượng đế đã sáng tạo nên những chân lý ấy!

▲ *Như “ $1+2=3$ ” và “tổng các góc của tam giác bằng hai góc vuông”?*

R.D: Đúng thế, không có Thượng đế, ắt không có những chân lý vĩnh cửu ấy. Tôi từng bảo với ông bạn thân Mersenne: “Anh đừng ngại gì mà không thông báo công khai cho thiên hạ biết rằng chính Thượng đế đã ban bố những định luật như thế cho tự nhiên, không khác gì nhà vua ban hành pháp luật cho vương quốc của mình!”¹.

1. AT I, tr. 145.

▲ *Như ông vua, thưa Cự? Nghĩa là toàn quyền? Và cũng có nghĩa là muốn làm gì thì làm, kể cả có quyền ban bố những luật lệ hoàn toàn ngược lại, như $1 + 2 = 3$ là sai¹? Thưa Cự, nhiều người đương thời với Cự và cả chúng tôi ngày nay không khỏi kinh ngạc: thế thì tại sao Cự lại bảo chúng là “những chân lý vĩnh cửu”², khi chúng được Thượng đế sáng tạo nên vào một lúc nào đó? Cái gì được sáng tạo nên thì khó bảo là vĩnh cửu, thưa Cự! Thêm nữa, làm sao có thể bảo chúng “tất yếu” là đúng, trong khi chỉ đúng hoặc sai một cách ngẫu nhiên tùy theo ý muốn của “ông vua”? Hay là với Thượng đế thì không có gì là tuyệt đối đúng hay tuyệt đối tất yếu? Thật khó hiểu quá, thưa Cự! Và tôi phỏng đoán chắc có những lý lẽ gì đằng sau những khẳng định... lạ thường ấy!*

R.D: Tôi và “ông vua chuyên chế” ấy không hỷ nộ thất thường, càng không... điên như tác giả H. Frankfurt³ lo ngại đâu! Quả có lý lẽ đấy!

▲ *Xin Cự chỉ dạy!*

R.D: Trước hết là lý lẽ có tính thần học. Thứ nhất, nếu Thượng đế là hoàn hảo (như luận cứ bản thể học đã nói) và toàn năng, thì ắt không bị cái gì ngăn trở, kể cả những định luật logic, toán học hay tự nhiên! Nếu không như thế, chẳng lẽ còn có hữu thể hoàn hảo hơn, toàn năng

1. AT V, tr. 224.

2. AT I, tr. 149.

3. H.G. Frankfurt, *Descartes on the Creation of the eternal Truths*, trong *Philosophical Review* 86 (1977), tr. 36-57.

hơn? Thứ hai, Thượng đế là sự thống nhất giữa nhận thức và ý chí; không thể chỉ nhận thức mà không muốn những chân lý ấy được xác lập!

▲ *Còn lý lẽ nào nữa chứ ạ?*

R.D: Còn lý lẽ mang tính siêu hình học nữa! Nếu những chân lý ấy tồn tại độc lập với thế giới vật chất lẫn với Thượng đế, hình thành một vương quốc của “những chân lý vĩnh cửu” thì là điều thậm vô lý! Bởi như đã biết, bên cạnh Thượng đế là bản thể duy nhất tự tồn, chỉ có hai loại bản thể (tư duy và quảng tính), tức hai loại “vương quốc” mà thôi! Thượng đế không thể chấp nhận một vương quốc thứ ba nào nữa cả!¹

▲ *Lý lẽ của Cự khá đanh thép, nhưng hình như Cự vẫn chưa trả lời cho câu hỏi: làm sao gọi những chân lý ấy là vĩnh cửu khi chúng từng được sáng tạo ra vào một thời điểm nào đó?*

R.D: Hiểu nhầm một cách nông cạn quá đấy! Sáng tạo đâu có nghĩa là một biến cố có ngày tháng hẳn hoi đâu! Tôi đã từng trả lời cho cậu sinh viên Burman: “Vĩ lẽ Thượng đế đã có quyền năng từ vĩnh cửu, nên có lẽ chẳng có gì ngăn cản Ngài không sử dụng quyền năng này từ vĩnh cửu!”. Không phải từ một thời điểm nhất định nào đó, và càng vô nghĩa khi hỏi Thượng đế đã làm gì trước khi sáng tạo ra những chân lý vĩnh cửu ấy! Vì thế, hoàn toàn không phải là tự-mâu thuẫn khi nói về

1. AT I, tr. 149 và tiếp; AT IV, tr. 119.

những chân lý vĩnh cửu mà được sáng tạo ra. Từ “được sáng tạo” chỉ biểu thị việc phụ thuộc (từ vĩnh cửu!) của những chân lý này vào Thượng đế, chứ không phải nói về thời điểm xác định nào cả!

▲ *Vâng, chỉ biết linh ý Cụ,... nhưng xin nhắc lại: làm sao bảo chúng tất yếu là đúng khi lệ thuộc vào Thượng đế và có thể bị thay đổi bất cứ lúc nào? Câu hỏi nông cạn, xin Cụ miễn chấp!*

R.D: Không sao! Tôi không ngạc nhiên trước câu hỏi ấy vì nó tự nhiên mà! Tôi cũng đã từng dàn dựng một cuộc đối thoại giả tưởng (kiểu “Chat” của anh bạn đấy!) cho anh bạn thân Mersenne trong một bức thư. Muốn nghe không?

▲ *Còn gì bằng, thua Cụ!*

R.D: “Có người sẽ nói với bạn: nếu quả Thượng đế đã ban bố những chân lý ấy, thì Ngài cũng có thể thay đổi chúng như ông vua thay đổi luật lệ. Bạn sẽ đáp: - Vâng, đúng thế, nếu ý chí của Ngài có thể tự thay đổi. - Nhưng tôi hiểu chúng là những chân lý vĩnh cửu và bất biến kia mà! - Thì tôi cũng nghĩ giống hệt như thế về Thượng đế! - Nhưng ý chí của Ngài là tự do, anh nói sao vậy! - Đồng ý, nhưng quyền năng của Ngài là khôn lường và không tài nào thấu hiểu được!”¹.

Anh bạn hiểu được đoạn... “Chat” này chứ?

1. AT I, tr. 145 và tiếp.

▲ Theo ngu ý, nếu Thượng đế có thể thay đổi những chân lý này, biến chúng thành sai, hóa ra chúng không bất biến và cũng không tất yếu. Nên Cụ đáp lại rằng: điều ấy chỉ xảy ra, nếu bản thân Thượng đế cũng không bất biến!

R.D (cười): Khá thông minh! Nhưng Thượng đế là bất biến, đúng không? Ngài tuy có thể làm, bởi Ngài là toàn năng, và những gì Ngài có thể làm thì... “không thể nghĩ bàn”, vượt khỏi năng lực suy tưởng của con người. Song, Ngài sẽ không làm, bởi Ngài là bất biến. Cho nên những chân lý do Ngài ban bố là tất yếu chứ không đơn thuần là bất tất, tùy tiện!

▲ Cám ơn Cụ đã... rộng lòng ban khen! Vậy rút cục, có thể hình dung có hai loại tất yếu: (1) những chân lý bất biến do Thượng đế ban bố, không thể chuyển thành sai; (2) Nhưng hành động của Thượng đế thì không tất yếu, theo nghĩa Ngài tuyệt đối tự do; nếu muốn, Ngài vẫn có thể thay đổi. Có nhiều người gọi đó là: những chân lý là tất yếu, nhưng không phải tất yếu một cách tất yếu!

R.D: Được lắm! Có thể nói như thế! Có sự khác biệt cơ bản giữa chân lý tất yếu: “ $1+2=3$ ”,... và không tất yếu như ta đang... “chat” với nhau! Đồng thời, Thượng đế toàn năng, nhưng không tùy tiện như ông vua... tùy hứng!

▲ Cụ khiến tôi nhớ đến truyền thống... kinh viện: quyền năng tuyệt đối (*potentia absoluta*) không đồng nghĩa với quyền năng thực thi theo một “trật tự” nhất định (*potentia ordinata*). Một khi đã ban bố, Ngài đã chọn

lựa một trật tự nào đó rồi, và không tùy tiện can thiệp vào! Câu hỏi cuối, thưa Cú: Thượng đế có thể... âm thầm thay đổi những chân lý vĩnh cửu mà con người không hề hay biết?

R.D: Hoàn toàn không có chuyện ấy! Ngài không sáng tạo một thế giới bí nhiệm khiến con người không thể nhận thức được!

▲ *Thật thế chứ Cú? Sao biết được ạ?*

R.D: Vì những chân lý ấy đều là bẩm sinh trong đầu óc con người¹ như đã nói trước đây. Nghĩa là không phải những chân lý được sở đắc về sau. Chỉ cần sử dụng các quan năng nhận thức của ta một cách đúng phương pháp và kích hoạt những tố chất bẩm sinh. Ngay cả khi ta tưởng rằng mình đột ngột nhận thức được những chân lý mới mẻ (ví dụ hình học phi Euklid,...), thật ra ta chỉ kích hoạt và phát huy những tố chất sẵn có mà thôi!

Thưa các bạn!

Mấy câu sau cùng của cụ nói lên nét cốt lõi của cái gọi là “thuyết duy lý của Descartes”! Bất chấp mọi khác biệt giữa những cá nhân về chủng tộc, văn hóa, xã hội..., ai ai, về nguyên tắc, cũng có thể nắm bắt những chân lý như nhau. Hay ho hơn nữa, khi những chân lý ấy được diễn đạt bằng nhiều ngôn ngữ khác nhau, ta có quyền yên tâm đọc... các bản dịch, miễn là dịch đúng!

1. AT I, tr. 145.

Nhân học

và

Đạo đức học

28

“Con ma trong cỗ máy”?

▲ *Thưa Cự, sau khi không thể nghỉ ngơi về sự hiện hữu của bản thân mình trong Suy niệm thứ hai, Cự tự hỏi: “Vậy tôi là ai?”. Cự còn nhớ câu trả lời của Cự lúc ấy chứ?*

R.D: Nhớ! “Đó là một vật (biết) tư duy. Nghĩa là gì? Là một vật nghỉ ngơi, hiểu, đồng ý, không đồng ý, muốn, không muốn, có biểu tượng và cảm giác”¹!

▲ *Hoi... lạ, Cự nhỉ! Ai cũng nghĩ con người đâu chỉ là “vật tư duy”, mà còn là một “nhân cách” (personne) toàn diện. Tôi cũng là tôi khi ăn, ngủ, đi lại, làm việc, yêu đương... nữa chứ? Nghĩa là còn có thân xác! Hay là chính thuyết nhị nguyên của Cự khiến Cự không nhìn con người như một nhất thể phức hợp mà chỉ là sự hỗn hợp đơn giản của hai bản thể, và Cự có phần thiên về một phía? Nhiều tiếng nói phản bác Cự, thậm chí Gilbert Ryle² còn bảo Cự chỉ xem con người như “một con ma trong cỗ máy”! Có người nặng lời hơn, bảo thuyết*

1. AT VII, tr. 28.

2. Gilbert Ryle, *The Concept of Mind*, London 1949.

nhị nguyên của Cự nhất định dẫn đến “sự cáo chung của nhân học”! Xin được nghe cao ý của Cự!

R.D: Lại thêm một sự ngộ nhận khiến người đời sau hiểu tôi lệch lạc hết cả!

▲ *Cách nói của Cự cũng... có phần hơi cực đoan?*

R.D: Thật ra không phải thế! Nếu bảo là “cực đoan” thì chỉ nhằm giải quyết nhiều khó khăn do truyền thống kinh viện Aristoteles đang đặt ra mà thôi.

▲ *Xin Cự nói rõ hơn về bối cảnh tư tưởng lúc bấy giờ!*

R.D: Ngắn gọn thôi nhé, nếu không thì cuộc “Chat” vui vẻ sẽ trở thành một giáo trình khế nệ về lịch sử triết học mất thôi! Anh bạn biết rằng, theo truyền thống Aristoteles, con người (nhân cách) là một bản thể tự nhiên, gồm “mô thức” và “chất liệu”, gọi là “thuyết hình-chất” (*hylomorphisme*). Linh hồn là mô thức hay hình thức, còn thân xác là chất liệu². Mô thức là gì? Không có nghĩa rằng linh hồn là thực thể đặc thù, được thêm vào cho thân xác, mà là “nguyên lý sự sống” làm cho khối chất liệu trở thành cơ thể sống đang vận hành. Giải thích con người là giải thích nguyên lý sự sống này (nguyên lý ấy là gì để con người có thể thực hiện những chức năng của một sinh thể, như dinh dưỡng, vận động, tri giác,...).

1. Stephen Voss, *The End of Anthropology*, trong *Reason, Will and-Sensation*, Oxford 1994, tr. 273-306.

2. Aristoteles, *De anima/Về linh hồn II*, 1; tr. 412 a 6 và tiếp.

▲ *Hay quá, chứ Cui!*

R.D: Hay chứ! Thứ nhất, quan niệm ấy hiểu con người như một thể thống nhất sinh học, giống như động vật và thực vật có những hoạt động cơ bản của sự sống. Khác chẳng là nguyên lý này nơi con người phức tạp hơn nên có thể có những hoạt động cao cấp hơn...

▲ *Thế... “vấn đề” nằm ở đâu ạ?*

R.D: Ở chỗ này: nếu con người không gì khác hơn là cơ thể sống, còn linh hồn chỉ là nguyên lý của sự sống, nó sẽ tiêu vong cùng với thân xác, còn đâu là sự bất tử của linh hồn! Các nhà bình giải Ki-tô giáo nhận ra ngay khúc mắc này!

▲ *À ra thế! Vậy họ làm như thế nào?*

R.D: Các nhà thần học vào hậu kỳ trung cổ lật lại sách của tổ sư Aristoteles (*De anima III*, 5; 430a 10 và tiếp), nhất là lý thuyết về trí tuệ, rồi phát triển thêm! Bằng cách nào à? Chẳng có cách nào khác ngoài việc phân biệt các bộ phận khác nhau của linh hồn! Những bộ phận thấp tạo nên nguyên lý của sự sống và sẽ tiêu vong cùng với thân xác. Riêng bộ phận cao (trí tuệ) thì có sự hiện hữu độc lập và bất tử. Thomas Aquino có công đầu trong việc này, khi khẳng định: “trí tuệ là mô thức tự tồn bởi chính mình” (*forma per se subsistens*)¹. Trí tuệ không gắn liền với thân xác, dù có mặt trong thân xác cùng với những bộ phận khác của linh hồn.

1. Thomas Aquino, *Summa theologiae/Tổng luận thần học* la. 75, tr. 6.

▲ *Thế là... vện cả đôi đường: sự thống nhất của sinh thể và sự bất tử của linh hồn?*

R.D: Nhưng còn ẩn tàng nhiều sự nan giải lắm!

▲ *Mãi đến cuối thời Phục Hưng, đầu thời cận đại vẫn còn tranh cãi, phải không, thưa Cụ! Tôi nhớ đến phê phán nổi tiếng của Pietro Pomponazzi¹. Ông ấy bảo: một mặt, linh hồn là nguyên lý sự sống, tức cái qua đó thân xác có sự sống (quo est); mặt khác, một bộ phận lại tự tồn (quod est). Làm sao linh hồn vừa là cả hai được? Sự bất tử của linh hồn chưa được giải đáp thỏa đáng! Cụ chắc có đọc ông Pietro này chứ?*

R.D: Lâu quá, không nhớ nữa! Nhưng tôi không lạ gì việc này, bởi nghe nói còn cãi nhau đến tận thế kỷ 17, 18!

▲ *Thế giải pháp của Cụ?*

R.D: Phải bảo vệ sự bất tử của linh hồn bằng cách khác! Đó là khẳng định rằng: linh hồn không phải đơn giản là nguyên lý của sự sống (thân xác có sự sống ngay từ những tiến trình thuần túy sinh lý học), mà là một bản thể phân minh, phân biệt với thân xác! Nó có sự hiện hữu độc lập với thân xác và không tiêu vong cùng với thân xác.

1. Pietro Pomponazzi, *De immortalitate animae/ Về sự bất tử của linh hồn*, 1516.

▲ *Thưa Cụ, thuyết nhị nguyên của Cụ quả đã làm được công việc ấy, thế nhưng như thế có khác gì từ bỏ điểm đặc sắc trong lập trường kiểu Aristoteles: sự thống nhất của con người nhân cách? Nếu con người gồm hai bản thể tách biệt và độc lập, đâu còn sự thống nhất, mà cao lắm chỉ là sự hỗn hợp, thưa Cụ?*

R.D: Tôi vẫn có cách bảo vệ sự thống nhất nơi con người như các triết gia theo phái Aristoteles! Trong *Suy niệm thứ sáu*, há tôi đã chẳng từng bảo: linh hồn ở trong thân xác không đơn giản như vị thuyền trưởng ở trên con tàu, hay không hề là “con ma trong cỗ máy” như cáo buộc mới đây của Gilbert Ryle! Trái lại, linh hồn “hợp nhất cực kỳ chặt chẽ với thân xác”¹, tạo nên một “nhất thể thực thể”², thậm chí có khi tôi còn gọi như Aristoteles, là mô thức của thân xác³! Xin nhắc lại ở đây lá thư tôi gửi cho môn sinh là Regius: “Hễ có dịp và trong khuôn khổ riêng tư cũng như công cộng, trò cứ thừa nhận rằng con người là một *ens per se* đích thực, chứ không phải một *ens per accidens*, và tinh thần là thực tồn, hợp nhất với thân xác một cách thực thể - không phải bởi tình huống hay tư thế - mà bởi một thể cách (*mode*) đích thực của sự thống nhất...”⁴

1. AT VII, tr. 81.

2. AT VII, tr. 219, tr. 228 và tr. 585; AT III, tr. 493 và tr. 508.

3. AT VII, tr. 356; AT III, tr. 503 và tr. 505; AT IV, tr. 373.

4. AT III, tr. 493.

▲ Thừa Cự, “ens per se” và “ens per accidens” ở đây hiểu như thế nào cho đúng? Phải chăng trong thuyết nhị nguyên về bản thể của Cự vẫn có một mối quan hệ đặc thù giữa hai loại bản thể ấy? Chúng là những bộ phận cấu thành của một nhất thể chứ không phải là hai bản thể cô lập? Và qua đó vẫn giữ vững được “con người nhân cách” một cách toàn diện?

29

Từ ngôi thứ nhất, số ít...

▲ *Trở lại với sự đối lập giữa “ens per se” và “ens per accidens”, thưa Cụ...*

R.D: Khi hai bản thể gắn kết với nhau một cách ngẫu nhiên và có thể tiến hành những hoạt động độc lập với nhau, chúng chỉ hình thành một sự hỗn hợp - tổng số của hai bộ phận cấu thành - gọi là “vật tồn tại từ cái khác” (“*ens per accidens*” hay “*ens per alio*”). Ngược lại, khi hai bản thể không thực hiện mọi chức năng của mình một cách độc lập với nhau, ta có sự thống nhất bản chất, một “*ens per se*” (tồn tại tự mình) như là một phức hợp, nhiều hơn hẳn tổng số của các bộ phận. Đó chính là sự kết hợp giữa thân xác và linh hồn.

▲ *Không phải độc lập trong mọi chức năng?*

R.D: Đúng thế! Có một số chức năng (chẳng hạn tri giác và cảm giác) không do một phía đơn độc mà có được, mà phải do cả hai kết hợp lại. Có thể nói, tinh thần và

thân xác, theo một nghĩa nào đó, là hai bản thể chưa hoàn chỉnh¹! Chúng chỉ trở nên hoàn chỉnh trong sự thống nhất bản chất.

▲ *Cụ có thể giải thích rõ hơn bằng một ví dụ?*

R.D: Lấy tri giác làm ví dụ. Trong tri giác, ta thấy có ba cấp độ khác nhau². Cấp độ thấp nhất là thuần túy thân xác, khi đối tượng tác động vào thân xác, tạo nên sự kích thích thần kinh. Ở người hay thú vật đều giống nhau, chưa cần sự kết hợp giữa tinh thần và thân xác.

▲ *Cấp độ nào mới là cấp độ quyết định, thưa Cụ?*

R.D: Là cấp độ hai sau đây! Đó là sự hợp nhất giữa tinh thần và thân xác: “trong việc nhận biết sự đau đớn, đói, khát, cũng như màu sắc, mùi vị, âm thanh, nóng lạnh,...”³

▲ *Còn cấp độ ba?*

R.D: Là cấp độ thuần túy tinh thần, khi phán đoán được hình thành về đối tượng bên ngoài đang tác động lên thân xác.

▲ *Phân tích của Cụ có những hệ quả gì cho việc mô tả về con người, thưa Cụ?*

1. AT III, tr. 460; AT VII, tr. 222.

2. AT VII, tr. 436 và tiếp.

3. AT VII, tr. 437.

R.D: Có những chức năng quan trọng cần sự kết hợp bản chất giữa hai bản thể. Chung quy lại có ba loại chức năng cần mô tả:

- Chức năng thuần túy thân xác (ví dụ kích thích thần kinh, hoạt động tiêu hóa, tuần hoàn,...);
- Chức năng thuần túy tinh thần (ví dụ phán đoán, tư duy toán học, triết học và khoa học nói chung);
- Chức năng kết hợp (ví dụ cảm giác, tri giác...)

Vì thế, ta phải dành cho ba loại này ba “quan niệm cơ bản” (*notions primitives*) khác nhau¹. Một cho thân xác, một cho tinh thần, và một cho sự kết hợp cả hai. Quan niệm thứ ba không đồng nhất với hai quan niệm trước mà là quan niệm độc lập.

▲ *Tôi chưa hiểu lắm, thưa Cụ!*

R.D: Cần hiểu rõ vì hệ trọng lắm! Tuy tinh thần và thân xác (nói gọn: hồn - xác) là hai bản thể khác nhau, nhưng hình thành sự thống nhất chức năng, và sự thống nhất này - chính là “con người” (*personne*) - là một quan niệm độc lập, nghĩa là không thể giản lược hay quy giản vào một phía nào. Anh bạn thấy đấy, tôi không hề quy giản mọi thứ vào tinh thần, và như thế, không hề từ bỏ khái niệm “con người”. Thế thì đâu có thể quy lỗi cho tôi đã dẫn đến “sự cáo chung của nhân học”!

▲ *À, tôi nhớ đến ví dụ nổi tiếng của Gilbert Ryle trong*

1. AT III, tr. 665.

The Concept of Mind có thể giúp tôi dễ hiểu hơn điều Cụ vừa nói...

R.D: Thế nào?

▲ Ông ấy dạy học tại đại học Oxford, nên lấy ngay đó làm ví dụ! Muốn mô tả đại học này, ta cần ba khái niệm. Trước hết về các phân khoa của nó. Thứ hai là khái niệm về đội ngũ giáo chức và sinh viên. Và thứ ba là khái niệm về “đại học” như là sự thống nhất chức năng. Chính các phân khoa và đội ngũ thầy trò kết hợp và thống nhất lại thành đại học. Nhưng “đại học” lại không phải là một thực thể thứ ba bổ sung vào hai thực thể trước. Chẳng ai đến đại học Oxford, sau khi tham quan các phân khoa và gặp gỡ thầy trò ở đấy, lại hỏi thế “đại học” ở đâu? Thật vô nghĩa nếu hỏi như thế! Tuy không phải là một thực thể thứ ba, ta vẫn cần một khái niệm độc lập về “đại học”. Cũng giống như thế với khái niệm “con người”, Cụ nhỉ? Chỉ với khái niệm này, ta mới biết tại sao sự kết hợp giữa tinh thần và thân xác không phải là một sự hỗn hợp đơn thuần và tại sao cả hai có thể thực hiện các chức năng của mình.

R.D: Anh ấy có hiểu nhầm tôi về vụ “con ma trong cỗ máy”, nhưng ví dụ để so sánh này khá hay đấy!

▲ Thưa Cụ, nói về “con người” cũng tức là nói về “bản thân tôi” theo... ngôi thứ nhất, số ít. Có thể có một “ngôi thứ ba” nào khác?

R.D: Có sự khác biệt rất lớn giữa tôi và người quan sát từ bên ngoài! Người quan sát bên ngoài - như người nhà sĩ thăm khám và phân tích cơn đau răng của tôi chẳng hạn - chỉ có thể mô tả các trạng thái. Còn chính tôi mới cảm nhận trọn vẹn cơn đau của mình như là trạng thái hợp nhất liên quan đồng thời đến thân xác và tinh thần. Tôi từng so sánh người quan sát (ngôi thứ ba) với một “thiên thần” nào đó: “Giả sử có một vị thiên thần nào đó ở trong thân xác tôi, ắt không thể cảm nhận như tôi mà chỉ xác nhận những vận động nào đó do bên ngoài gây ra, và vì thế, vị thiên thần không phải là con người hiện thực”¹!

▲ *Cụ cũng có một câu rất hay trong Suy niệm thứ sáu: “Qua sự đau đớn, đói, khát, thiên nhiên đã dạy cho tôi biết rằng tôi không quan hệ với thân xác tôi như viên thuyền trưởng với chiếc thuyền”²! Vậy rõ ràng tôi không chỉ đơn giản là người quan sát thân xác tôi từ một góc nhìn trung lập, mà từ “ngôi thứ nhất” như là “con người” chứ không như sự hỗn hợp của hai bản thể!*

R.D: Bởi chỉ có thể tôi mới biết lo chăm sóc và phòng vệ cho chính thân xác của mình!

“Tính chủ thể”, hay nói đơn giản, góc nhìn “chủ quan” ấy cần hiểu thế nào cho đúng, thưa Cụ?

1. AT III, tr. 493.

2. AT VII, tr. 81.

R.D: Tất nhiên không thể đồng nhất cái chủ quan với cái gì có thể mô tả khách quan. Nhưng cũng không thể xem góc nhìn chủ quan là cái duy nhất thích hợp như không ít người đã... đổ oan cho tôi! Cần phải đi liền và kết hợp với cách nhìn từ “ngôi thứ ba”. Hiển nhiên thôi, bác sĩ hay nha sĩ hiểu rõ căn nguyên cơn đau hơn tôi! Toàn bộ mục tiêu mà suốt đời tôi theo đuổi là nhấn mạnh đến tầm quan trọng và lợi ích của khoa học như là sự mô tả khách quan đó thôi.

▲ *Nghĩa là cần có hai cách tiếp cận...*

R.D: Đúng thế! Không có lĩnh vực “riêng tư” đặc thù nào cả, mà chỉ có hai cách tiếp cận đối với cùng một lĩnh vực! Nha sĩ tiếp cận bằng sự quan sát, mô tả, còn tôi tiếp cận bằng cách... rên rỉ và ôm lấy hàm răng của mình! Anh bạn đọc thêm trong *Traité de l'Homme* và sau đó, trong *Passions* để thấy tôi quan tâm biết bao đến sự hợp nhất hồn - xác, từ đó nảy sinh những cảm giác và xúc cảm. Tôi cương quyết phản đối mọi thứ quy giản luận: mô tả sinh lý học và mô tả tâm lý học phải song hành và gắn chặt với nhau!

30

“Thịt xương là sông núi?”¹
(Ta - người khác - thú vật và
máy móc)

▲ *Thưa Cự, “chiến lược hoài nghi” của Cự trong Suy niệm thứ nhất chỉ cho phép khẳng định tinh thần của bản thân mình là không thể nghi ngờ. Ngoài ra đều đáng ngờ cả. Vì thế, trong Suy niệm thứ hai, Cự bảo khi nhìn qua cửa sổ, tất nhiên ta nghĩ mình đang thấy người đi trên đường, nhưng... “tôi thấy gì nào, vì ngoài mũ áo ra, biết đâu trong đó chỉ là những con... rô-bốt?”². Ngay cả ở cuối quyển Meditationes, sau khi tìm được sự bảo đảm rằng thế giới bên ngoài cũng hiện hữu, thì vẫn không thể biết gì về sự hiện hữu của những người khác!*

R.D: Thế đấy! Tôi chỉ biết là có những thân xác khác, chứ làm sao tôi biết được những thân xác ấy cũng gắn liền với tinh thần?

1. Huy Cận, *Trình bày*: “...Tôi đâu biết thịt xương là sông núi. Chia biệt người ra từng xú cô đơn...”.

2. AT VII, tr. 32.

▲ *Vâng, nếu chỉ biết về tinh thần của chính ta thôi, tức không biết được gì về người khác, hiểu như sự thống nhất bản chất giữa thân xác “và” tinh thần, thì cùng lắm chỉ có thể “phỏng đoán” thôi. Từ đó, “tâm hồn” hay “tinh thần” của người khác trở thành vấn đề triết học rất hóc búa (the problem of other minds) và Cụ đã phải hứng chịu rất nhiều sự đả kích về điểm này!*

R.D (cười): Tôi không cực đoan đến thế, cũng như không làm cho nhân học phải “cáo chung” như cáo buộc trước đây! Nếu đọc kỹ văn bản của tôi, sẽ thấy tôi đã nỗ lực giải quyết vấn đề quả rất hóc búa ấy!

▲ *Cụ đã giải quyết như thế nào?*

R.D: Ít nhất bằng hai luận cứ. Luận cứ thứ nhất ở trong phần năm của *Discours* bàn về sự khác biệt con người và thú vật. Có hai sự khác biệt chủ yếu: năng lực sử dụng ngôn ngữ và năng lực hành động theo lý trí.¹

▲ *Sự khác biệt ấy sẽ giúp ta nhận ra... tinh thần của người khác?*

R.D: Đúng vậy, nhất là ở năng lực sáng tạo trong sử dụng ngôn ngữ. Tức biết kết hợp những từ ngữ đã học và hình thành những câu mới, khác hẳn con vẹt tập nói! Nơi đâu phát hiện có sự sáng tạo về ngôn ngữ, ta biết ở đó có hiện diện một “tinh thần”, đúng không?

1. AT VI, tr. 57.

▲ *Thưa Cụ, ngôn ngữ học hiện đại cũng tán đồng với Cụ và xem sự sáng tạo trong ngôn ngữ là đặc điểm của con người*¹.

R.D (*chép miệng*): Tôi vẫn cho rằng máy móc thì không thể có khả năng này. Đâu ngờ khoa học kỹ thuật phát triển nhanh khủng khiếp như thế! Thời tôi làm gì có máy tính và máy dịch như các bạn bây giờ! Thành thử, nếu không xác định thế nào là sử dụng ngôn ngữ một cách sáng tạo (chỉ sáng tạo từ vựng và cú pháp hay cả ngữ nghĩa và dụng học?) thì luận cứ này cũng không chắc giúp được gì nhiều!

▲ *Ở đây, Cụ còn nói một ý quan trọng: nhờ ngôn ngữ, “có thể làm cho người khác hiểu được tư tưởng của mình”. Nói cách khác, theo định nghĩa của Cụ về ý niệm, để diễn đạt và hiểu, tức có ý niệm ở đằng sau từ ngữ diễn đạt. Nói từ “mặt trời” là có ý niệm về mặt trời. Khác với con vẹt và máy tính ở chỗ đó? Nhưng thưa Cụ, làm sao biết ai đó là “có ý niệm”? Ý niệm đâu phải là cái gì công khai?*

R.D: Đúng là tôi chưa đi sâu vào điểm này! Tôi chỉ khẳng định: ngôn ngữ là “dấu hiệu chắc chắn cho một tư tưởng ẩn giấu trong thân xác”².

▲ *Thưa Cụ, “tư tưởng ẩn giấu” bị ông triết gia lòng danh*

1. Xem: Noam Chomsky, *Cartesian Linguistics, A Chapter in the History of Rationalist Thought*, New York & London, 1966.

2. AT V, tr. 278.

thời nay là Ludwig Wittgenstein¹ phê phán, bởi theo ông ấy, ta cần nghiên cứu việc sử dụng ngôn ngữ trong ngữ cảnh - gọi là “các trò chơi ngôn ngữ” - chứ không cần viện tới “tư tưởng ẩn giấu” để phân biệt với thanh âm đơn thuần của cỗ máy tự động...

R.D: Tôi chưa biết đến đại danh của Wittgenstein! Tôi gọi tư tưởng là “ẩn giấu” chỉ theo nghĩa là nó ở trong tinh thần vốn phi vật chất và không thể nhìn thấy được, nhưng đúng là nó phải thể hiện ra bên ngoài qua những diễn đạt bằng ngôn từ. Nó không “ẩn giấu” theo nghĩa là cái gì thuần túy “riêng tư”, bất khả tiếp cận từ bên ngoài. Tư tưởng có đặc điểm là người khác cũng tiếp cận được.

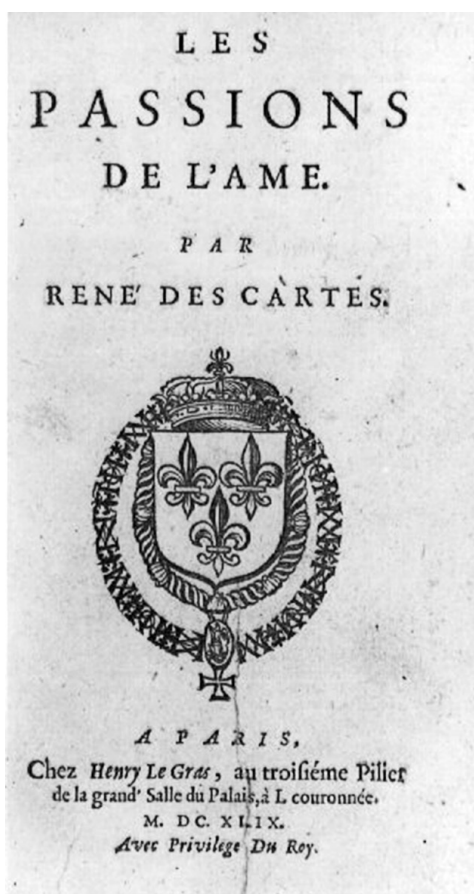
▲ *Cụ cũng không khác với Wittgenstein là mấy, thưa Cụ! Nhưng Cụ vẫn còn một luận cứ khác cho thấy có thể nhận biết được “tinh thần khác” và người khác!*

R.D: Ừ nhỉ! Trong *Passions de l'âme*, tôi có phân biệt ba loại nhận thức khác nhau, và chính loại thứ ba chỉ liên quan đến “tâm hồn”, đó là các xúc cảm² như vui, buồn, giận, ghét... Tôi cho rằng mọi xúc cảm đều có “dấu hiệu bên ngoài” để người khác nhận biết hay đồng cảm³ như đỏ mặt, xanh mặt, run rẩy, thở than,... Tôi đào sâu chi tiết từng loại biểu hiện hay triệu chứng. Những “khám phá” ấy - dựa trên sinh lý học cơ giới, chẳng hạn đồ

1. Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen/ Các nghiên cứu triết học* I, tiểu đoạn tr. 331 và tiếp.

2. AT XI, tr. 347.

3. AT XI, tr. 411.



Những xúc cảm của linh hồn (1649).

mặt vui vẻ là do “mở” các cơ tim khiến tăng tuần hoàn máu,... - ngày nay có thể bị vượt qua, nhưng vẫn nói lên được hai điểm cốt yếu...

▲ *Xin Cự cho nghe...*

R.D: Thứ nhất, xúc cảm không chỉ là trạng thái thuần túy tinh thần, mà gắn liền với thân xác; thứ hai, cần có hai cách tiếp cận khác nhau với xúc cảm. Một là vị thế ưu tiên của người trực tiếp trải nghiệm; hai là người khác có thể nhận ra qua dấu hiệu bên ngoài một cách gián tiếp. Con người “không chia biệt thành những xứ cô đơn”! Có thể có những khó khăn, trở ngại (ví dụ thái độ quá kín đáo hay giả vờ...), nhưng về nguyên tắc, con người có thể giao cảm, hay nói rộng hơn, có thể có được sự hiểu biết về con người!

▲ *Thế đối với thú vật thì như thế nào, thưa Cụ? Nhiều người thất kinh khi thấy Cụ so sánh thú vật với cỗ máy tự động, chẳng hạn với chiếc đồng hồ¹ và nhiều giai thoại về việc Cụ... mổ sống thú vật để nghiên cứu! Phải chăng thú vật không phải là sinh vật, trái với truyền thống Aristoteles?*

R.D: Tôi lại phải cực lực cải chính! Vả lại, các bạn không nên quá tin vào những “giai thoại”! Không phải không có phần do hiểu nhầm tôi khiến nhiều người đương thời xem thú vật là những “*bêtes-machines*”! Nhưng thật đáng tiếc khi bảo tôi lược quy thú vật thành máy móc. Việc tôi so sánh thú vật với chiếc đồng hồ chỉ nhằm nói lên tính chức năng được tổ chức của các bộ phận thuộc cơ thể mà thôi. Còn ngoài điều ấy ra, thú vật bao giờ cũng là những sinh vật, khác rất nhiều so với cỗ máy tự động. Bằng chứng đây nhé! Trong thư

1. AT VI, tr. 59.

gửi cho Henry More, tôi khẳng định: “Tôi không hề phủ nhận sự sống nơi thú vật, vì tôi tin rằng sự sống ở ngay trong sự ấm nóng của trái tim. Tôi cũng không phủ nhận cảm giác nơi chúng, trong chừng mực cảm giác phụ thuộc vào một cơ quan của cơ thể”¹. Trong thư cho Marquis de Newcastle, tôi nói rõ “thú vật có thể biểu lộ sự sợ hãi, niềm vui và lòng hy vọng”², và cố nhiên, cả sự đau đớn nữa.

▲ *Cám ơn Cụ đã minh định! Vậy rút cục, có thể nói gì về sự khác biệt giữa con người và thú vật?*

R.D: Có chăng chỉ là sự phân biệt giữa những cảm giác cấp thấp như là những phản ứng của cơ thể trước những trạng thái của cơ thể nơi thú vật và những cảm giác cấp cao nơi con người như là những phản ứng tinh thần với những trạng thái thân xác và/hay tinh thần. Chẳng hạn, con vật phản ứng tự phát trước cảm giác đói, trong khi con người có thể chế ngự cảm giác này bằng sức mạnh tinh thần.

▲ *Vậy trái với định kiến về sinh lý học cơ giới nơi Cụ, không thể xem thú vật là đối tượng đơn thuần để tha hồ bạc đãi và hành hạ?*

R.D: Thậm chí phải nói ngược lại mới đúng! Vì thú vật chỉ có những cảm giác cấp thấp, không thể phản tỉnh hay suy lý được, nên chúng hoàn toàn bất lực và bị bản

1. AT V, tr. 278.

2. AT IV, tr. 574 và tiếp.

năng chi phối, chúng càng cần đến sự giúp đỡ, bảo vệ của con người. Càng có nhiều lý tính và năng lực tinh thần, con người càng có thêm trách nhiệm chứ không phải ngược lại. Đừng quên rằng từ “*conscientia*” nơi tôi không chỉ dành cho ý thức, mà trong truyền thống Augustinus về ý nghĩa của từ này, còn là lương tâm đạo đức. “Lương tâm” này áp dụng cả cho thú vật!

▲ *Thưa Cụ, quả là một lưu ý đáng giá cho cuộc trao đổi sau cùng về chủ đề đạo đức học!*

31

“Bộ quy tắc đạo đức lâm thời?”

▲ *Thưa Cụ, cũng như nơi mọi đại triết gia, người đọc chờ đợi nơi Cụ một nền đạo đức học hoàn bị, xuất phát từ những định nghĩa thật chân xác về các phạm trù đạo đức cơ bản như thiện, ác, công chính, thưởng phạt,... Chúng tôi khá... thất vọng khi không tìm thấy chúng trong khối trước tác mệnh mông của Cụ...*

R.D (cười): Nhưng ít nhất anh bạn cũng đã tìm ra được chút gì chứ?

▲ *Những gì tìm được khiến chúng tôi càng thêm ngạc nhiên! Trong lời tựa cho bộ Principia đồ sộ, khi diễn giải cách hiểu của Cụ về khoa học, Cụ khẳng định: khoa học tìm thấy cao điểm của mình trong “nền đạo đức tối thượng và tối hoàn hảo, lấy tri thức hoàn chỉnh của các ngành khoa học khác làm tiền đề và thể hiện cấp độ tối hậu của sự hiển minh”¹. Đánh giá cao như thế về vị trí và vai trò của đạo đức học (một quan niệm sẽ*

1. AT IX-2, tr. 14.

ảnh hưởng rất lớn đến triết học từ thế kỷ 18), chúng tôi không thấy Cụ phát triển một lý thuyết tương xứng với sự đánh giá ấy...

R.D: Tôi không còn cơ hội và điều kiện để làm được điều ấy nữa! Vả chăng, trong quan niệm của tôi về hệ thống khoa học, lý thuyết về hành động đạo đức không phải là một lý thuyết bên cạnh những lý thuyết khác như về siêu hình học, nhận thức luận... Nó chỉ có thể được xây dựng trên thành quả của các lý thuyết ấy. Nó sẽ... đến sau, hơn là có thể được triển khai một cách độc lập và riêng biệt!

▲ *Thành thử Cụ đành tạm hài lòng với một “đạo đức học lâm thời” (la morale provisoire) trong phần ba của Discours, mười năm trước bộ Principia đồ sộ, bao lâu chưa có một lý thuyết chung tất?*

R.D: Cũng có thể nói như thế!

▲ *Vậy xin trao đổi với Cụ để hiểu thêm “đạo đức học lâm thời” vốn quá ngắn gọn, chỉ gồm vắn vắn bốn “châm ngôn”(maxime)¹:*

- *Nên tôn trọng luật pháp và phong tục của đất nước mình và gìn giữ đức tin tôn giáo vốn có;*
- *Trong hành động, cần kiên quyết và triệt để cho dù chưa có được cơ sở tri thức tuyệt đối chắc chắn;*
- *Phấn đấu làm chủ chính mình hơn là làm chủ số*

1. AT VI, tr. 22-28.

phận mình; nỗ lực thay đổi những dự vọng của mình hơn là thay đổi trật tự của thế giới;

- *Nên phát triển lý trí của mình và ra sức vươn tới nhận thức về chân lý.*

R.D: Thấy thế nào? Cứ nói thật lòng!

▲ *Thưa Cụ, bốn châm ngôn khái quát cố nhiên chưa thể hình thành một lý thuyết về hành động lẫn đặt cơ sở cho nó. Thoạt nhìn, thú thật có vẻ như là những lời giáo huấn thông thường vốn khá phổ biến vào thế kỷ 17, thời đại của Cụ. Nhưng tôi ước đoán có những dụng ý sâu xa đằng sau những lời dạy tưởng như giản dị ấy... nhiều điểm lý thú, thưa Cụ!*

R.D: Chẳng hạn?

▲ *Không thấy Cụ viện dẫn đến cơ sở thần học nào cho những châm ngôn ấy cả! “Đạo đức lâm thời” hầu như hoàn toàn tập trung vào các nguyên tắc hành động cho mỗi cá nhân. Khác với truyền thống đạo đức học thịnh hành thời trung cổ và sơ kỳ cận đại đặt mọi mục đích cuộc sống vào “thiên phúc ở đời sau” (beatitudo)¹, Cụ hiểu nó là hạnh phúc ở đời này, trong việc vun bồi tính cách cá nhân và sử dụng đúng đắn lý trí. Thư Cụ viết cho công chúa Elisabeth: “hạnh phúc là sự thỏa mãn hoàn toàn của tinh thần và sự an lạc nội tâm”². Khá bất ngờ nữa là giọng điệu cực kỳ... ôn hòa trong châm ngôn thứ*

1. Thomas Aquino, *Summa theol* [Tổng luận thần học] I-IIae, 2-3.

2. AT IV, tr. 264.

nhất: giữ vững cái “nguyên trạng”(statue quo) về luật lệ, phong tục và tín ngưỡng! Không thấy có “tiềm lực phê phán” nào trong quan niệm này và nghe khá... “bảo thủ” trong tai của chúng tôi ngày nay...

R.D: Anh bạn nên đặt mình vào vị trí của tôi. Trọn đời, do bản tính thích ẩn dật, tôi muốn làm “kẻ chứng kiến hơn là người hành động trước mọi tấn trò đời”¹. Tôi lánh sang Hà Lan ẩn cư là vì thế! Châm ngôn này có lẽ dành riêng cho tôi thôi! Lẽ thứ hai có tính lý thuyết: mọi phê phán đòi hỏi một thế đứng “tuyệt đối” để so sánh và đánh giá, không hề dễ dàng! Thứ ba, hoàn cảnh đặc thù đầy biến loạn và bạo động của thời tôi sống (Chiến tranh ba mươi năm) khiến tôi khao khát hòa bình và không thích bạo lực...

▲ *Châm ngôn thứ hai cũng có vẻ trái với “chiến lược hoài nghi” quen thuộc của Cú! “Kiên quyết, triệt để dù chưa có nhận thức tuyệt đối vững chắc”?*

R.D: Có người trách tôi rằng “sự nghi ngờ phổ quát có thể gây nên sự nhu nhược và đòi phong bại tục”². Tôi trả lời: không thể đánh đồng sự hoài nghi lý thuyết với sự hoài nghi thực hành, nếu không muốn trở nên cực đoan và bất lực. Trong đời thường, ta không cần sự xác tín tuyệt đối, chỉ cần “sự xác tín đạo đức” thôi!³ Tôi khác với “nhà hoài nghi cực đoan” ở chỗ đó!

1. AT VI, tr. 28 (*Discours*).

2. AT II, tr. 35.

3. AT VIII-1, tr. 327 và tiếp.

▲ *Thưa Cụ, đối với châm ngôn thứ ba và thứ tư, việc đề cao những khả năng hành động của cá nhân có xem nhẹ những điều kiện hành động bên ngoài không?*

R.D: Đúng là việc sử dụng lý trí khác nhau tùy theo bối cảnh, nhưng theo tôi, bối cảnh bên ngoài không quyết định việc sử dụng lý trí. Mỗi cá nhân có thể có cách sử dụng lý trí thích hợp, cho dù gặp bất kỳ cảnh ngộ nào. Tôi viết cho công chúa Elisabeth: “quy tắc đầu tiên của đạo đức là nỗ lực sử dụng tinh thần của mình một cách tối đa để biết phải làm gì và không nên làm gì trong mọi cảnh huống”¹.

▲ *Như thế, bốn châm ngôn của Cụ không chỉ là những lời giáo huấn thông thường, mà nói lên quan niệm “duy lý” của cụ về hành động đạo đức. Nhưng đồng thời, những nguyên tắc hành động ấy luôn phải được phát biểu phù hợp với năng lực và điều kiện khác nhau của mỗi cá nhân. Không có một lý thuyết chung quyết xác định những nguyên tắc hành động cho tất cả mọi người một cách “nhất thành bất biến”. Cụ giống các nhà khắc kỷ khi bảo sống là phải phù hợp với “bản tính tự nhiên” của mỗi người?*

R.D: Quả đúng như thế! Đạo đức học không phải là một hệ thống những chuẩn mực hay nguyên tắc, mà đúng hơn phải mang tính “trị liệu”(thérapeutique) tùy thuộc vào việc phù hợp hay không phù hợp với bản tính mỗi người. Tôi vẫn thường trích dẫn và khuyên

1. AT IV, tr. 265.

công chúa Elisabeth nên đọc Seneca, nhà khắc kỷ hiền minh thời cổ, với tác phẩm *De vita beata* (Về cuộc sống hạnh phúc)! Mục tiêu của sự “trị liệu”, như tôi trình bày trong *Passions*, xuất phát từ quan niệm rằng “không ai quá yếu đuối đến nỗi, nếu được hướng dẫn đúng, lại không thể có sức mạnh tuyệt đối đối với những xúc cảm của mình”¹.



Seneca và *De vita beata*.

▲ *Con người liệu có “sức mạnh tuyệt đối” đối với xúc cảm, thưa Cụ?*

R.D: Tôi không nói lúc nào ta cũng có thể kiểm soát xúc cảm, mà chỉ nói rằng, khác với thú vật, con người có ý chí tự do để phản ứng lại xúc cảm tự phát một cách “duy lý”!

1. AT XI, tr. 368.

Hệ quả nào cho đạo đức và đạo đức học khi bàn về xúc cảm theo cách như thế?

R.D: Hệ quả thứ nhất có bối cảnh của thuyết khắc kỷ: nếu “sống thiện hảo” là “sống hợp với bản tính tự nhiên” của chính mình, thì việc mưu cầu nó phải bắt đầu với chính bản tính. Bản tính ấy định hình bởi sự tương tác giữa thân xác và tinh thần. Phải hiểu sự tương tác này để không thụ động chịu đựng nó!

Thứ hai, ai làm chủ được xúc cảm của chính mình bằng ý chí tự do, người ấy sẽ đạt tới trạng thái tự trọng và “quảng đại” (*générosité*), tức biết tôn trọng người khác như là chủ thể hành động tự do và tự quyết¹.

Tóm lại, “đạo đức học lâm thời”, theo một nghĩa nào đó, sẽ không bao giờ nên được thay thế bằng “đạo đức học chung quyết” cả, vì không thể có một thứ như thế, giống như ta có vật lý học hay siêu hình học!

▲ *Thưa Cụ, cuộc trao đổi cũng đã dài! Nếu lấy Principia làm bộ cương yếu cho toàn bộ triết học của Cụ, gồm có bốn phần, thì Cụ đã dành thời gian trao đổi về hầu hết các nội dung ấy, chỉ còn phần thứ ba (sự vận động của thiên thể, của vũ trụ và trái đất) là chưa đề cập. Thật hết sức biết ơn Cụ về lòng quảng đại đối với thế hệ hậu sinh và hậu học! Xin phép tạm bái biệt Cụ, cầu mong Cụ mãi tiêu dao nơi non Bồng nước Nhục, tận hưởng thú vui ẩn dật của mình!*

1. AT XI, tr. 446.

32

Triết học Descartes: mấy bước thăng trầm

Giữa thế kỷ 18, Descartes được tôn vinh là “cha đẻ của triết học hiện đại”. Danh xưng vẻ vang này được Th. Reid trong *Inquiry into the Human Mind* (1764) và L.S Mercier trong *Éloge de René Descartes* đề xướng lần đầu tiên và được tán đồng cho đến tận ngày nay mỗi khi giới thiệu, đọc và diễn giải triết học của ông. Descartes được đồng thanh trình bày như là triết gia đã đoạn tuyệt với truyền thống trung cổ, mở ra thời đại mới của triết học Tây phương, thời đại lấy chủ thể nhận thức chứ không phải sự tồn tại nói chung làm điểm tựa để suy tưởng. Dưới cách nhìn ấy, Descartes xuất hiện chủ yếu như nhà nhận thức luận, hơn là nhà siêu hình học hay nhà toán học và khoa học tự nhiên. Thiệt thòi cho ông, nhưng cũng làm cho ông xuất hiện như một vì sao sáng, vằng, ngôi sao Bắc Đẩu trên... “triết đàn” với những lý thuyết độc đáo: sự hoài nghi có phương pháp và những ý niệm bẩm sinh. Chen vào dàn đồng ca ấy là một tiếng nói châm biếm “như thường lệ” của Voltaire: “Descartes

của chúng ta được sinh ra để phát hiện những sai lầm của thời cổ đại và để thay vào đó bằng những sai lầm của mình...!”¹.

Voltaire quen nói “độc miệng” vậy thôi, chứ từ khi qua đời cho đến suốt thế kỷ 18, môn đệ của Descartes nhiều như sao trên trời hay cát trong sa mạc! Bên ngoài đại học, sách của ông lan tràn và được đón đọc nồng nhiệt. Nhất là tại Hà Lan, nơi ẩn cư của ông. Các đại học Breda, Utrecht, Groningen và Leiden là những cứ điểm của trường phái Descartes. Nhưng rồi cũng có không ít phản ứng bất lợi. Ngay lúc sinh thời, như ta đã biết qua tiểu sử, môn đệ Regius, giáo sư tại đại học Utrecht, hầu như là người thay mặt ông để truyền bá tư tưởng, thu hút sự phê phán mãnh liệt của G.Voetius, nhà thần học phái Calvin. Kết quả: học thuyết Descartes bị lên án ở đại học Utrecht năm 1643. Tiếp sau là đại học Leiden năm 1647. Voetius cáo buộc các triết gia phái Descartes hai “trọng tội”: đề xướng thuyết vô thần và thuyết hoài nghi!

Năm 1643, Descartes viết thư ngỏ cho Voetius để cải chính và phản bác các cáo buộc. Nhưng cuộc tranh cãi không thể giải quyết được vấn đề mấu chốt: làm sao hai bản thể khác nhau có thể tạo nên sự thống nhất bản chất, và không ngạc nhiên khi vấn đề hồn - xác trở thành vấn đề chủ yếu của triết học Descartes trong thế kỷ 17. Thuyết “cơ hội” của Malebranche là mô hình tránh được mối quan hệ nhân quả khó lý giải giữa hồn - xác, nhưng lại quy toàn bộ vấn đề nhân quả ấy vào tay Thượng đế một cách còn bí hiểm hơn. Mô hình này sẽ

1. Voltaire, *Lettres philosophiques* XIII, 1965, tr. 38.

dần được thay thế bằng mô hình của Leibniz về sự hòa điệu tiền lập, không cần sự can thiệp thường xuyên của Thượng đế nữa!

Một vấn đề khác nảy sinh từ phê phán của Voetius: làm sao giải thích được việc đối tượng thuộc về một loài nào đó, với tính thống nhất và đồng nhất, nếu nó chỉ đơn thuần là một mảnh vật chất với những thuộc tính hình học và vận động? Phái bảo thủ đòi quay trở lại với khái niệm về “mô thức bản thể” của siêu hình học Aristoteles. Phái khác (đại biểu là Leibniz) không chấp nhận bước lùi ấy, nhưng vẫn thấy khái niệm này là thiết yếu, do đó cần cải tiến, bổ sung cho vật lý học cơ giới của Descartes.

Descartes không chỉ gặp khó khăn từ phía thần học Tin Lành, mà cả từ phía thần học Công giáo, chung quanh giáo lý về “sự chuyển đổi bản thể” (*transsubstantiation*): trong thánh lễ, mình và máu Chúa Ki-tô hiện diện trọn vẹn trong bánh và rượu, chứ không chỉ có tính biểu trưng. Theo đó, chỉ có bản thể thay đổi, trong khi quảng tính cũng như những thuộc tính khác của bánh và rượu là bất biến. Làm sao mô hình về bản thể vật chất của Descartes (bản thể thay đổi, mọi thuộc tính cũng thay đổi) có thể phù hợp với giáo lý chính thống?¹ Phép lạ có thể xảy ra trong thánh lễ nhờ thần khí, nhưng khó có thể xảy ra cho Descartes trong đời thực, dù ông tìm mọi cách để biện hộ và muốn tránh mọi xung đột với giáo hội! Hậu quả: giáo quyền lên án học thuyết của Descartes là “rối đạo”, đưa tác phẩm của Descartes vào danh sách cấm (1663). Tiếp

1. AT VII, tr. 248 và tiếp.

theo là biện pháp hành chính: khi thi hài của Descartes được đưa từ Stockholm về Paris an táng, nghi lễ và điều văn bị ngăn cấm vào giờ chót. Năm 1671, sắc lệnh của triều đình cấm truyền bá học thuyết Descartes tại đại học Paris, sau đó, tại các đại học khác. Các giáo sư theo phái Descartes bị cấm giảng dạy trong toàn quốc.

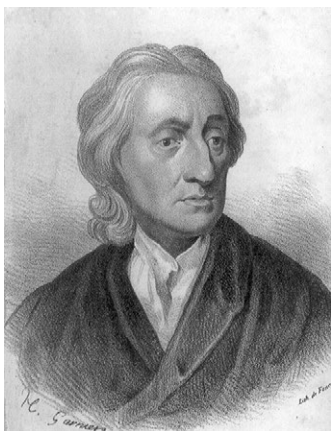
Dẫu vậy, học thuyết Descartes vẫn âm thầm lan truyền mạnh mẽ. Nhiều nhà thần học tên tuổi như Arnauld ủng hộ ông và nhiều trung tâm không chính thức đã ra đời. Nhưng ngay trong những trung tâm này, chẳng hạn ở Port Royal, sự ủng hộ cũng không trọn vẹn. Nhiều người nồng nhiệt tiếp thu lý thuyết về ý niệm và ngôn ngữ của ông, nhưng phê phán mạnh vật lý học và siêu hình học.

Theo họ, Descartes không có sáng tạo đột phá nào trong hai lĩnh vực này, tiêu biểu là P.D. Huet (trong *Censura Philosophiae Cartesianae/ Phê phán triết học Descartes*), theo đó, Descartes chỉ lấy lại ý tưởng của tiền nhân: phương pháp hoài nghi từ các nhà hoài nghi cổ đại, luận cứ *Cogito* (Tôi tư duy) từ Augustinus, luận cứ bản thể học chứng minh sự hiện hữu của Thượng đế từ Anselm Canterbury... và chỉ “tô điểm” lại theo kiểu bình cũ rượu mới. Huet không đếm xỉa gì đến cách tái xử lý và những chỗ thực sự mới mẻ của Descartes!

Nhìn chung, từ thế kỷ 18 đến tận ngày nay, Descartes được tiếp nhận chủ yếu như nhà nhận thức luận. Nhân học, triết học tự nhiên và cả quan hệ phức tạp với truyền thống thần học, sau sự ồn ào vào thế kỷ 17, hầu như bị che khuất. Có mấy lý do giải thích cho việc này:

1. Ảnh hưởng mạnh của John Locke khi phê phán thuyết bẩm sinh của Descartes¹ (*Essay concerning Human Understanding*, 1689), và tiếp theo đó của Leibniz (*Nouveaux essais sur l'entendement humain*, 1703; in năm 1765). Cả hai đưa vấn đề vị trí của ý niệm và sự bẩm sinh vào trung tâm của nghị luận triết học, hình thành trận tuyến đối lập giữa thuyết duy nghiệm (Locke) và thuyết duy lý (Descartes, Leibniz) như là “thành tựu lớn nhất của triết học thời đại” (Kant).
2. Khi Th. Reid tôn vinh Descartes là “cha đẻ của triết học hiện đại” như đã nói trên, thật ra là ông... chê hơn là khen! Đúng hơn, Reid muốn cảnh báo “nguy cơ” của lối tư duy (*ways of ideas*) lấy “ý niệm” làm trung tâm cho cuộc tranh cãi của triết học dưới ảnh hưởng mạnh mẽ của của các lý thuyết nhận thức đương thời (Malebranche, Locke, Leibniz). Theo Reid, thoát ly khỏi truyền thống kinh viện Aristoteles là tốt (không còn xem nhận thức như là tiếp thu các “mô thức” mà là kiến tạo các ý niệm). Nhưng “*the ideal philosophy*” (“*ideal*” ở đây có nghĩa là “ý niệm” chứ không phải là... “lý tưởng”) chỉ làm việc trực tiếp với “bản sao tinh thần” (ý niệm, theo Reid, không gì khác hơn là bản sao bên trong) hơn là với thế giới vật chất, không thể tránh khỏi rơi vào thuyết hoài nghi. Việc cảnh báo ấy có đúng hay không là chuyện khác, nhưng qua đó, nghiêm nhiên xem Descartes là nhà nhận thức luận hàng đầu, xem nhẹ phần nhân học và triết học về tự nhiên của ông.

1. Bùi Văn Nam Sơn, “*Chat*” với John Locke, Sđd.

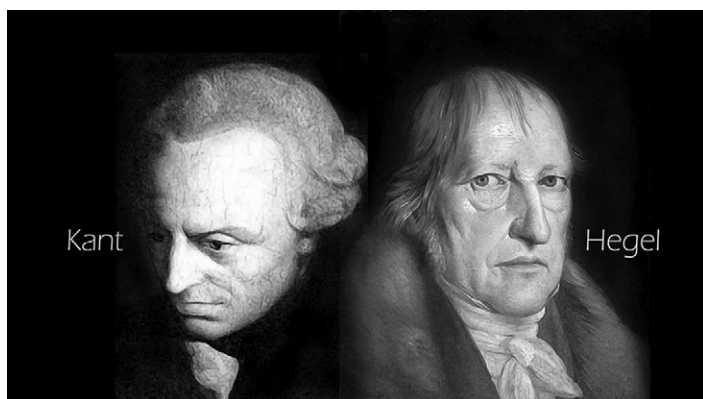


Locke



Leibniz

3. Nhấn mạnh một chiều đến nhận thức luận còn do đánh giá thấp các thành tựu của Descartes về khoa học tự nhiên, nhất là trước những đột phá của Newton và Leibniz. Trong bộ *Bách khoa thư danh giá* (1751), d'Alembert nhận định: “Ta có thể xem Descartes là nhà toán học hay triết gia”. Vậy là, Descartes có những đóng góp bất hủ về toán học, nhưng là “triết gia” (theo nghĩa rộng lúc bấy giờ bao gồm cả nhà khoa học tự nhiên) thì ông “có lẽ cũng vĩ đại, nhưng kém may mắn”. Ý muốn nói, Descartes chỉ mới là nhà tiên phong trong khoa học hiện đại với nhiều khuyết điểm và lầm lẫn.
4. Sau cùng là sự bùng phát mạnh mẽ của triết học duy tâm Đức vào cuối thế kỷ 18 và đầu thế kỷ 19.



Kant và Hegel.

Descartes giữ vai trò thứ yếu dưới mắt Kant. Chính David Hume mới có công “đánh thức” ông khỏi “giấc ngủ giáo điều”, còn Descartes chỉ là đại biểu cho thuyết duy tâm “thường nghiệm” hay “nghi vấn”¹ bị Kant bác bỏ ngay. Dù Kant có khen ngợi “tiêu chuẩn về sự rõ ràng và phân minh” của Descartes, nhưng phải đợi đến các người kế tục Kant mới bắt đầu đánh giá cao Descartes. Jacobi thừa nhận công đầu của Descartes với công thức “Tôi tư duy” mở đường cho tự ý thức siêu nghiệm của Kant. Descartes đặc biệt được đề cao là nơi Hegel. Hegel bỏ qua nhà toán học và nhà vật lý Descartes chỉ để tập trung vào “nhà triết học về ý thức”, người có công du nhập cái “*Cogito*” như là nguyên lý đầu tiên của triết học, và qua đó, làm rõ sự thống nhất giữa tư duy và tồn tại, trở thành

1. Kant, *Phê phán lý tính thuần túy*, A 367 và tiếp.

“ý niệm lý thú nhất của triết học cận kim nói chung”¹, và Descartes “đích thực là người khởi đầu của triết học hiện đại”. Chỉ từ Descartes mới bắt đầu có sự tập trung triệt để vào chủ thể tư duy. Cách đánh giá này không chỉ được các triết gia phái Hegel mà cả các nhà Kant-mới tiếp thu và phát triển.

1. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (Các bài giảng về lịch sử triết học), Tác phẩm, tập 20, tr. 136.

33

Descartes ngày nay

“Thuyết nhị nguyên của Descartes có một lịch sử bản thủ khiến ta phải quay mặt đi mỗi khi ngửi thấy mùi của nó”. John Searle, tác giả nổi tiếng về “hành vi ngôn ngữ” (*speech acts*) đã viết như thế trong *The Rediscovery of the Mind* (1992). Cùng năm, Alan Musgrave, trong *Common Sense, Science and Scepticism*, xem di sản của Descartes, dưới con mắt ngày nay, chỉ còn là “một nhận thức luận phá sản”.

Không phải không có lý do cho cách đánh giá tiêu cực và thái độ phê phán “sạch tron” như thế! Thử điểm lại xem:

- Luận điểm nhị nguyên chủ yếu của ông bị đả kích nặng nề. Nhiều triết gia (nhất là trong truyền thống “triết học phân tích” Anh - Mỹ) bác bỏ việc xem tinh thần là bản thể thực sự khác biệt với thân xác. Muốn giải thích tinh thần, phải xem những trạng thái tinh thần được “thực hiện” như thế nào trên cái nền vật chất, phải xét chức năng của chúng trên cái nền ấy và đặt vấn đề phải chăng có thể quy giản hay lược quy chúng vào

những trạng thái vật chất. Tiếng nói bảo vệ Descartes ngày càng yếu ớt. Thêm vào đó, sự phê phán triết học càng có thêm sức nặng khi dựa vào những thành quả nghiên cứu thường nghiệm về não bộ. Mô hình cơ giới luận của Descartes - lẫn quan niệm rằng tuyến tủy là “giao điểm” giữa tinh thần và thân xác - bị bác bỏ.

- Công thức khét tiếng của Gilbert Ryle trong *The Concept of Mind* (1949) rằng cần phải từ bỏ “huyền thoại Descartes” về tinh thần như là “con ma trong cỗ máy” (thân xác), như đã thấy, dựa trên sự ngộ giải và xuyên tạc về Descartes, nhưng đã gây ảnh hưởng rất lớn, hầu như “định hình” cách hiểu quen thuộc ngày nay về Descartes. Anthony Kenny, trong *The Metaphysics of Mind* (1989), trong chiều hướng ấy, cho rằng khái niệm phù hợp về tinh thần nhất thiết phải mang tinh thần “phản Descartes”.

- Nghiêm trọng hơn, Descartes còn bị quy trách nhiệm về sự khai thác thiên nhiên vô độ và là “chính danh thủ phạm” về tư tưởng trong việc hủy diệt môi trường sống qua định nghĩa: đổi mới khoa học sẽ giúp con người trở thành “*maîtres*” và “*possesseurs*” đối với giới tự nhiên¹. “*Maîtres*” đã bị hiểu là “chủ nhân ông” hay “kẻ thống trị” (như trong quan hệ chủ - nô), thay vì được hiểu đúng trong văn cảnh là “bậc thầy” trong sự thành thạo về tự nhiên như người thợ giỏi. “*Possesseurs*” bị hiểu như “người chủ sở hữu” toàn quyền, thay vì là kẻ nắm vững tri thức về các tiến trình tự nhiên, để “không chỉ được hưởng những hoa trái và tiện nghi của trái đất”, mà còn để “khuyến khích việc duy trì sức khỏe, tài

1. AT VI, tr. 62.

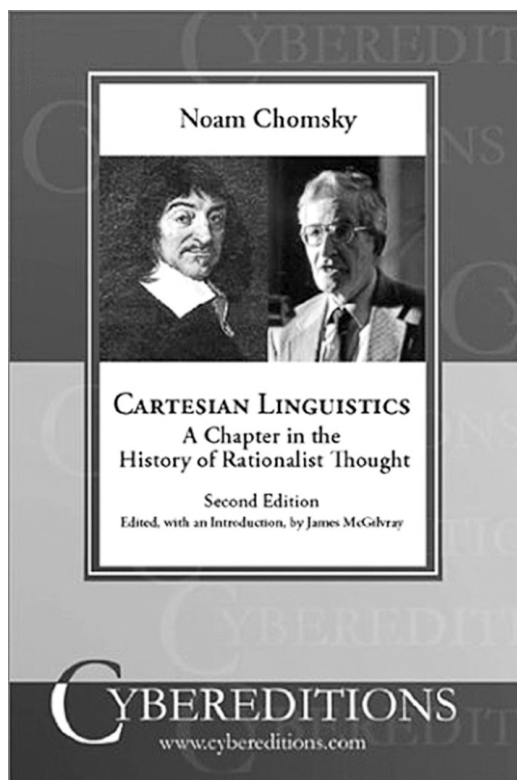
sản đầu tiên và cũng là cơ sở cho mọi thứ tài sản khác”¹. Tiến bộ trong phương pháp canh tác và phương pháp điều trị (y khoa) không đồng nghĩa với bóc lột tự nhiên và bạc đãi động vật và thực vật, như ta đã phân tích. Và đừng quên rằng định nghĩa trên đây chỉ xuất hiện ở phần 6 và là phần cuối của *Discours*, sau khi tác giả tin rằng người đọc đã thành thạo với bốn quy tắc “đạo đức lâm thời” đã được trình bày ở phần 3 trước đó! Các quy tắc đạo đức ấy không chỉ áp dụng cho đồng loại mà cả cho thiên nhiên và vạn vật.

“Hồ sơ Descartes” chưa bị đóng lại và ông không dễ dàng bị phai mờ như một kỷ vật trong viện bảo tàng! Chỉ xin đơn cử vài ví dụ trong khuôn khổ rất giới hạn này:

- Ngay từ 1966, dù dưới ảnh hưởng còn rất mạnh mẽ của G. Ryle, Noam Chomsky, trong *Cartesian Linguistics* (1966), đã tìm cách “khôi phục” Descartes trong lĩnh vực ngữ học và triết học ngôn ngữ. Chomsky cho rằng lý thuyết ngôn ngữ dựa trên cơ sở duy lý của Descartes cho thấy có không ít điểm còn giá trị mà các nghiên cứu duy nghiệm và hành vi học thường bỏ qua. Thứ nhất, lý thuyết ngôn ngữ không chỉ quan tâm đến hành vi ngôn ngữ đang diễn ra mà cả năng lực ngôn ngữ vừa có phần sở đắc vừa có phần bẩm sinh. Nghiên cứu về sự sáng tạo và tính sáng tạo trong ngôn ngữ không thể dừng lại ở “đầu vào” và “đầu ra” như trong thuyết hành vi, cũng như chỉ nghiên cứu cơ sở thường nghiệm của người nói (ví dụ sự kích thích tri giác), mà cả năng lực hay tổ chất thuần lý có tính bẩm sinh để hình thành những ý

1. AT VI, tr. 62.

niệm và diễn đạt phong phú bằng ngôn ngữ. Thứ hai, cần phân biệt hai cấu trúc ngôn ngữ: cấu trúc bề mặt của lời nói và câu viết cùng với ngữ pháp của một ngôn ngữ tự nhiên nhất định nào đó, và cấu trúc bề sâu trong việc nối kết các ý niệm vốn là nền tảng của lời nói và câu viết. Đó cũng chính là điều đã được Descartes nhận ra trong mối quan hệ giữa phương diện “bên ngoài” và phương diện “bên trong” của ngôn ngữ.



Cartesian Linguistics, Noam Chomsky.

- Cuộc tranh cãi về thuyết hoài nghi trong nhận thức luận phân tích và môn “*Philosophy of Mind*”. W.V.O. Quine, trong “*Epistemology Naturalized*” (1969)¹, theo đuổi đề án nhận thức luận duy nhiên, muốn thay câu hỏi của Descartes: “Trước sự nghi ngờ triệt để, làm sao tôi có thể đặt cơ sở cho việc tôi có được nhận thức vững chắc?” bằng câu hỏi (loại trừ thuyết hoài nghi): “Làm sao tôi có thể *giải thích* một cách sinh lý học-tâm lý học rằng tôi có nhận thức vững chắc (hay ít ra là tương đối đáng tin cậy)”. Hilary Putnam, trong *Reason, Truth and History* (1981) phản đối dự án duy nhiên luận ấy bằng thử nghiệm tư duy sau đây: thử tưởng tượng bộ não của ta bị một nhà khoa học tàn ác tách ra khỏi cơ thể, đặt vào trong một bể chứa có đủ chất dinh dưỡng. Nối các đầu thần kinh vào một siêu máy tính gây nên kích thích tri giác và ta thấy mọi việc diễn ra như bình thường. Ta thấy cây cối, thú vật và tưởng rằng chúng có thật! Nhưng thật ra ta chỉ là con rối trong tay nhà khoa học. Một phiên bản mới của vị “tà thần” (*genius malignus*) trong *Suy niệm thứ nhất* của Descartes! Descartes và Putnam đều hỏi: có chắc rằng ta không phải là nạn nhân của “tà thần” hay nhà khoa học tàn ác? Câu hỏi về việc “đặt cơ sở” cho nhận thức, tưởng đã “lạc hậu”, nay trở nên không thể tránh né hay bác bỏ được! Nhưng khác với Descartes viện dẫn đến “cơ sở” là sự hiện hữu của bản thân tôi và sự hiện hữu của Thượng đế, Putnam lấy chính thử nghiệm tư duy này và

1. Trong *Ontological Relativity and Other Essays*, New York, 1969, tr. 69-90.

khảo sát tính chặt chẽ của nó. Ông hỏi: liệu có thể (về mặt logic chứ không phải sinh lý học) rằng ta chỉ là “bộ não trong bể chứa”? Không thể được, vì bản thân thử nghiệm tư duy này là một giả thuyết tự mâu thuẫn. Ta không thể hình dung và suy tưởng về cây cối, thú vật... mà không có quan hệ nhân quả trực tiếp hay gián tiếp với chúng. “Tính ý hướng” (hướng ý thức đến một cái gì) không được mang lại cho tư tưởng của ta như một lực thần bí nào đó, cho dù đó là tà thần hay nhà khoa học toàn năng, ngoài quan hệ nhân quả đích thực với thế giới bên ngoài. Giống như Descartes trong *Suy niệm thứ ba*, Putnam tin rằng tư tưởng không đến “từ hư vô” (*ex nihilo*). Ta phải ở trong quan hệ nhân quả với sự vật thì các ý niệm của ta mới có nội dung biểu tượng nào đó, tức lại đặt vấn đề về nguyên nhân của ý niệm. Không có quan hệ ấy, không “tà thần” nào có đủ sức là nguyên nhân của ý niệm!

- Descartes cũng đã “sống lại” trong cuộc tranh luận chung quanh lý thuyết về ý thức và tính chủ thể. Câu hỏi về “ý thức” tưởng như đã bị đào sâu chôn chặt từ lâu và bị thay thế bằng phương pháp quy giản, nhất là trong truyền thống triết học phân tích. Chẳng hạn, câu hỏi: “cảm giác có ý thức về màu đỏ hay về cơn đau đón là gì?” được quy giản vào việc xem những trạng thái ấy được thực hiện thế nào về mặt vật chất. Tình hình đã và đang thay đổi khi nhận ra rằng vấn đề ý thức phức tạp hơn nhiều và không dễ bị giản lược một cách ngây thơ. Nổi bật là câu hỏi: làm sao những cảm giác mang tính hiện tượng (như đau đón), vốn chỉ tự trải nghiệm, có

thể được nắm bắt và lý giải một cách thích đáng từ viễn tượng của “ngôi thứ nhất, số ít”? Đây có thể giản lược viễn tượng này vào viễn tượng của “ngôi thứ ba” quan sát, mô tả cơn đau răng của tôi từ phía người nha sĩ.

Như đã thấy, vấn đề này, về cơ bản, đã được Descartes nhận ra từ lâu! Trong *Meditationes*, Descartes đã cho thấy: phải tiếp cận những trạng thái ý thức một cách toàn diện, từ viễn tượng ngôi thứ nhất *lẫn* ngôi thứ ba. Tất nhiên, ít còn ai thừa nhận sự khác biệt thực sự giữa tinh thần và thân xác như Descartes nữa, nhưng rất nhiều triết gia ngày nay (như Thomas Nagel, McGinn...) nhìn nhận sự cần thiết phải phối hợp hai viễn tượng, nhất là tầm quan trọng và độc đáo của khía cạnh “chủ quan” trong ý thức và tự-ý thức. Thomas Nagel, trong bài báo thời danh “*What is It to Be a Bat?*” (1974), cũng tiến hành một thử nghiệm tư duy: doi là loài có vú, sử dụng thính giác để định hướng. Giả thử ta biến thành con doi, cũng dùng tai, treo ngược lên khi ngủ và ăn muỗi, liệu ta có được “tâm hồn” của con doi, ngoài cuộc sống và hành vi bên ngoài của nó?

- Sau cùng là cuộc tranh luận về các khả năng và ranh giới của nhận thức luận. Hai yếu tố trong mô hình Descartes còn được quan tâm: nhận thức phải dựa trên cơ sở không thể nghi ngờ và chỉ có thể có được là nhờ vào những biểu tượng tinh thần, tức những ý niệm. “Hệ hình” tư duy ấy khiến ta nhầm tưởng rằng nhận thức chỉ là tiến trình sao chụp và “phản ánh giới tự nhiên”. Nhiệm vụ của nó chỉ còn là nghiên cứu tiến trình phản ánh cùng những tiêu chuẩn đúng đắn của việc

này. Richard Rorty, trong *Philosophy and the Mirror of Nature*, xem cách làm ấy là phiến diện, bởi bỏ quên kích thước thông diễn và hành dụng của nhận thức.

Nhiều mô hình mới chắc chắn sẽ tiếp tục được đề xuất, vừa giữ khoảng cách với Descartes, vừa không ngừng lấy cảm hứng từ Descartes.

Mà như thế thì khác gì lại mời ông vào phòng khách như một người đồng thời và một người đối thoại nghiêm chỉnh. Thế đấy, cái “thú” của việc học, đọc và làm triết học chính là ở mối duyên nợ dằng dai: “*đã chôn điếu xuống, lại đào điếu lên!*”.

Phụ lục 1

Descartes và Bacon

RENÉ DESCARTES (1596-1650)

“LUẬN VĂN VỀ PHƯƠNG PHÁP” (1637)

Luận văn gồm 6 phần:

1. Vài nhận xét chung
2. Các quy tắc chính của Phương pháp
3. Các quy tắc “đạo đức lâm thời” (Xem bài 28)
4. Chứng minh sự hiện hữu của Thượng đế và sự bất tử của linh hồn
5. Vài vấn đề vật lý học liên quan đến y học
6. Lòng tin vào sự tiến bộ của nghiên cứu khoa học

Ta tập trung vào phần 2. Sau khi tìm được Nguyên tắc đầu tiên như “điểm tựa Archimedes” là “tôi tư duy, vậy tôi tồn tại” để xây dựng tòa nhà mới về chân lý, Descartes đề ra *bốn quy tắc chính yếu* của Phương pháp:

- (1) *Không bao giờ chấp nhận điều gì là đúng, trừ khi đã nhận thức nó là đúng như thế, nghĩa là: cẩn trọng*

tránh mọi thành kiến và tiên kiến, không đưa vào trong kết luận những gì bản thân không rõ ràng và phân minh và không còn nghi ngờ gì nữa;

- (2) Phân chia mỗi điều khó khăn gặp phải thành những bộ phận càng nhỏ càng tốt, để dễ tìm được giải pháp;*
- (3) Suy nghĩ một cách có thứ tự, bắt đầu với những gì đơn giản nhất và dễ hiểu nhất, rồi từng bước tiến lên nhận thức phức tạp hơn, kể cả sắp xếp trong đầu những điều vốn không có trật tự;*
- (4) Đánh số đầy đủ, duyệt chung lại một lần nữa để chắc chắn không bỏ sót điều gì.*

FRANCIS BACON (1561-1626):

“CÔNG CỤ MỚI CỦA KHOA HỌC” (NOVUM ORGANUM SCIENTIARUM) (1620)

Là phần 2 của bộ sách khổng lồ dự kiến gồm sáu phần, gọi tắt là “Đại Canh tân” (*Instauratiomagna*), nhưng tập 5 và 6 không có!

Công cụ mới gồm 2 “quyển”. Quyển 1 phê phán tam đoạn luận cổ truyền là phương pháp suy luận diễn dịch vô bổ, cảnh báo 4 loại sai lầm thông thường (gọi là 4 “ngẫu tượng” (*Idols*) của đầu óc con người¹:

1. Bùi Văn Nam Sơn, *Trò chuyện triết học*, các bài: “Đừng tin vào ngẫu tượng”; “Con cóc trong hang”; “Lưỡi không xương”; “Bịt mắt bắt dê”, NXB Tri Thức, 2012; 2014, tr. 119-134

- (1) “*Ngẫu tượng bộ lạc*”: thuộc “*phần cứng*”, tức nằm trong bản tính tự nhiên của bất kỳ ai: phản ánh méo mó thực tại, giản lược hóa mọi chuyện, không dám nhìn thẳng vào sự thật...
- (2) “*Ngẫu tượng cái hang*”: đặc điểm và chiến lược tư duy sai lầm của từng cá nhân: tầm nhìn hạn hẹp, cực đoan trong đánh giá, thấy cây không thấy rừng hoặc ngược lại, mù quáng giáo điều, tự cao tự đại...
- (3) “*Ngẫu tượng cái chợ*”: sai lầm do ngôn ngữ và truyền thông gây ra: mắc bẫy ngôn ngữ, trùu tượng hóa vội vã, nhẹ dạ cả tin vào tuyên truyền, quảng cáo...
- (4) “*Ngẫu tượng sân khấu*”: những hệ thống tri thức đều chỉ là những vở kịch nhiều hồi được dàn dựng để đánh lừa những ai không có óc phê phán và sự suy nghĩ chín chắn...

Quyển 2 đề ra phương pháp chống lại các nguy cơ ấy: “khoa học đích thực giống như cái thang, từng bước tiến lên không ngừng nghỉ, đi từ những cái riêng lẻ lên những tiên đề cấp thấp, rồi lên những tiên đề cấp trung, sau cùng đạt tới tiên đề phổ quát nhất”. Vậy “Phương pháp mới” gồm:

- (1) *Tích lũy những sự quan sát cá biệt;*
- (2) *Từ đó, bằng quy nạp, đi tới tiên đề cấp thấp (= giả thuyết);*
- (3) *Tiếp tục bằng con đường quy nạp lên tiên đề cấp trung (= lý thuyết);*
- (4) *Đề xuất những khái niệm, quan niệm ngày càng phổ quát hơn.*

SO SÁNH

Giống nhau

- Là hai trong số những người tiên phong dám nghi ngờ và xét lại di sản tư tưởng, nhất là phương pháp luận của quá khứ;
- Đề xuất phát từ sự hoài nghi để đi đến chỗ xác tín;
- Đề tin vào nguyên tắc chung: cần chia nhỏ vấn đề thành những bộ phận;
- Ủng hộ và bảo vệ tư duy mới trong khoa học.

Khác nhau:

- Descartes đi từ những nguyên lý như là những tiền đề, rồi bằng con đường *diễn dịch* (*deductive*), xây dựng hệ thống tri thức mới (*top-down*)! (Ông mê toán, nên thích chứng minh, diễn dịch!).
- Bacon bắt đầu với quan sát thường nghiệm, rồi bằng con đường *quy nạp* (*inductive*) đi tới những tiên đề cao hơn (*bottom-up*) (ông học luật, nên chuộng bằng chứng xác thực!).

Descartes và Bacon là hai tượng đài của hai Phương pháp khoa học phổ biến nhất ngày nay. Khác nhau trong “đấu pháp”, hai ông là hiện tượng...“song kiếm hợp bích” tuyệt đẹp, mở đường cho tư duy toán học, triết học, khoa học tự nhiên và thực nghiệm cũng như kỹ thuật - công nghệ hiện đại.

Phụ lục 2

Tóm lược lập luận trong “Những suy niệm siêu hình học” của Descartes

“Những suy niệm về đệ nhất triết học” (nhan đề phụ: *“Chứng minh sự hiện hữu của Thượng đế và sự bất tử của linh hồn”*) công bố năm 1641 bằng tiếng La-tinh. Bản dịch tiếng Pháp năm 1647 với nhan đề: *“Những suy niệm siêu hình học”*.

Gồm sáu *Suy niệm*, dàn dựng thành sáu ngày, mỗi suy niệm tiếp theo suy niệm của “ngày hôm trước”. Thật ra, sách được soạn từ 1639, được giới thiệu sơ bộ trong phần 4 quyển *“Discours”* (1637) và tổng hợp lại trong *Principia* (1644) dưới dạng “giáo trình triết học”. Sau đây là tóm lược các bước lập luận (gồm các luận cứ), không đi vào chi tiết và bình luận.

SUY NIỆM I: Sự nghi ngờ phổ quát

(gồm ba luận cứ: luận cứ giác mơ; luận cứ Thượng đế đối lừa; luận cứ “tà thần”)

1. Luận cứ giác mơ:

- Tôi thường có những tri giác giống như khi đang mơ;
- Không có căn cứ để phân biệt mơ và tỉnh;

- Vậy có thể tôi đang mơ và mọi nhận thức của tôi là sai, giả.

Phản bác:

- Những hình ảnh trong mơ chỉ là sự kết hợp những mảnh ghép những kinh nghiệm trong đời thực bằng một cách khác mà thôi (mỹ nhân ngư = người đẹp + cá; tranh mới vẽ cỡ nào thì màu sắc là từ đời thực!);
- Vì thế, có thể nghi ngờ những vật phức hợp, nhưng không thể nghi ngờ những bộ phận cơ bản ở trong kinh nghiệm như hình thể, số lượng, kích thước, thời gian... (có thể nghi ngờ những khoa học phức hợp như y học, thiên văn học, vật lý học, nhưng không thể nghi ngờ những khoa học dựa trên cái đơn giản như số học và hình học).

2. Luận cứ: phải chăng Thượng đế dối lừa?

- Ta tin rằng có Thượng đế toàn năng sáng tạo ra ta;
- Vì là toàn năng, Ngài có thể làm cho ta bị lừa, ngay cả đối với chân lý toán học mà ta tưởng là rõ ràng;
- Vậy có thể ta bị dối lừa về mọi sự;

Phản bác:

- Ta nghĩ rằng Thượng đế toàn thiện nên không dối lừa ta;
- Một số người lại không tin rằng Thượng đế hiện hữu;

Hồi đáp:

- Nếu Thượng đế toàn thiện, Ngài ắt không để cho ta bị dối lừa;

- Nếu không có Thượng đế, kẻ sáng tạo ra ta ắt kém hoàn hảo, ta càng có lý do nghi ngờ tất cả!

Luận cứ “tà thần”:

- Thay vì Thượng đế, vậy phải giả định có một tà thần có thể dối lừa ta;
- Vậy vẫn có lý do để nghi ngờ tất cả!

SUY NIỆM II

(Gồm hai luận cứ: sự hiện hữu của ta (“*Cogito*”: “tôi tư duy”); nhận biết về tinh thần chắc chắn hơn về thân xác)

1. Luận cứ về sự hiện hữu của chính ta:

- Cho dù có tà thần lừa dối, thì việc tôi bị lừa dối cho thấy tôi hiện hữu;
- Nói chung, từ bất kỳ trạng thái tư duy nào (tưởng tượng, cảm giác, lý luận, muốn, không muốn...) suy ra: tôi hiện hữu. Tôi có thể bị dối lừa về nội dung khách quan của tư tưởng, nhưng không thể bị dối lừa rằng tôi hiện hữu;
- Vì tôi chỉ có thể biết chắc về sự hiện hữu của mình, bao lâu tôi tư duy, vậy tôi chỉ biết về sự hiện hữu của tôi như một vật (biết) tư duy (*res cogitans*).

2. Luận cứ: biết về tinh thần chắc chắn hơn biết về thân xác:

- Mọi nhận thức về đối tượng bên ngoài có thể sai do bị tà thần lừa dối, nhưng tôi không thể bị dối lừa về sự hiện hữu của tôi như là vật tư duy;

- Ngay cả vật thể cũng được nhận thức chắc chắn bằng tinh thần hơn bằng thân xác. Ví dụ: luận cứ về miếng sáp ong:
- Mọi thuộc tính của miếng sáp ong được nhận thức bằng giác quan (của thân xác) đều thay đổi khi nóng chảy;
- Nhưng miếng sáp ong vẫn là miếng sáp ong trong bản thể có quảng tính của nó;
- Vì thế, ta biết về miếng sáp ong bằng tinh thần và năng lực phán đoán, chứ không phải qua giác quan và trí tưởng tượng;
- Và mọi hành vi nhận thức rõ ràng và phân minh về vật thể vật chất mang lại bằng chứng chắc chắn về sự hiện hữu và bản tính của ta như là vật tư duy;
- Tóm lại, ta biết về tinh thần của ta rõ ràng và phân minh hơn biết về thân xác.

SUY NIỆM III

(Gồm hai luận cứ: sự hiện hữu của Thượng đế và học thuyết về ý niệm)

Tổng kết những gì biết chắc và những gì còn đáng nghi ngờ: biết chắc ta hiện hữu như vật tư duy; chưa chắc về giác quan và trực quan về chân lý toán học, vì Thượng đế vẫn có thể khiến ta bị dối lừa dù ta tưởng rằng mình biết chắc.

Vậy phải xét sự hiện hữu của Thượng đế xem Ngài có thể dối lừa không.

Sau đó, bàn sơ bộ về “ý niệm”:

- Tôi có những ý niệm như những hình ảnh về sự vật. Nguyên nhân gây ra sai lầm nhiều nhất là phán đoán

rằng những ý niệm ấy là tương tự với sự vật ở bên ngoài tôi;

- Có ba loại ý niệm: ý niệm bẩm sinh, ý niệm do tôi tạo ra và ý niệm do cái gì bên ngoài tôi gây ra. Ta quan tâm đến loại thứ ba này. Cho dù chúng đến từ bên ngoài, không có gì bảo đảm rằng chúng tương tự với nguyên nhân tạo ra chúng;
- Vì thế, nguyên tắc để phán đoán rằng ý niệm tương tự với đối tượng bên ngoài dường như là sai.

1. Luận cứ về sự hiện hữu của Thượng đế từ sự kiện rằng tôi có ý niệm về Ngài:

- Bên cạnh “thực tại hình thức” là nguyên nhân của ý niệm, ý niệm còn có “thực tại khách quan” tương ứng với thực tại của sự vật hay đối tượng mà nó hình dung;
- Thực tại phải ngang bằng nhau trong nguyên nhân cũng như trong kết quả. Điều này áp dụng cho thực tại khách quan (nội dung biểu tượng) lẫn thực tại hình thức (đối tượng);
- Tôi không cần giả định một nguyên nhân nào lớn hơn tôi để có được ý niệm về bản thể vật chất, về người khác lẫn về thiên thần, vì tất cả đều hữu hạn và là vật thụ tạo như tôi;
- Nhưng tôi có ý niệm về một Thượng đế hoàn hảo: ý niệm này có nhiều thực tại khách quan (các sự hoàn hảo) hơn bất kỳ ý niệm về bản thể hữu hạn nào khác;
- Ý niệm về Thượng đế không thể bắt nguồn từ tôi, bởi tôi là bản thể hữu hạn; vì thế, Thượng đế phải hiện

hữu như là nguyên nhân duy nhất khả hữu cho thực tại khách quan có trong ý niệm của tôi về Ngài.

Phản bác:

- (1) Có lẽ ý niệm của ta về Thượng đế đến từ sự trừ tượng hóa hay từ sự phủ định những thuộc tính hữu hạn của ta;
- (2) Ý niệm về Thượng đế có thể sai lầm và lẫn lộn;
- (3) Có lẽ tôi hoàn hảo hơn tôi tưởng và có những sự hoàn hảo tiềm năng được gán cho ý niệm về Thượng đế.

Hỏi đáp:

- Cho (1): Ta phải có ý niệm về sự hoàn hảo trước khi có ý niệm về sự giới hạn;
- Cho (2): Ý niệm về Thượng đế là ý niệm rõ ràng và phân minh nhất trong những ý niệm của ta;
- Cho (3): Thực tại tiềm năng là không đủ để tạo nên thực tại khách quan cho ý niệm, và tôi sẽ không bao giờ có sự hoàn hảo hiện thực cần thiết, bởi tôi là một hữu thể hữu hạn, luôn phải hoàn thiện.

2. *Luận cứ từ sự hiện hữu của tôi:* phải giả định có một nguyên nhân hoàn hảo hơn tôi để giải thích việc tôi hiện hữu và tiếp tục hiện hữu. Nguyên nhân này phải là Thượng đế.

Phản bác:

- (1) Tại sao hữu thể hoàn hảo hơn - là nguyên nhân của ý niệm của tôi về Thượng đế cũng như của sự hiện hữu của tôi - lại được xem là Thượng đế?

(2) Tại sao không thể có nhiều nguyên nhân bộ phận cho sự hiện hữu của tôi?

Hỏi đáp:

- Cho (1): Mọi nguyên nhân hữu hạn phải do nguyên nhân khác và sự quy thoái (*regress*) phải dừng lại ở một điểm nào đó là nguyên nhân vô hạn hay hoàn hảo;
- Cho (2): Sự thống nhất hay nhất thể là sự hoàn hảo chủ yếu trong ý niệm của tôi về Thượng đế; do đó nguyên nhân phải là một hữu thể thống nhất, duy nhất.

Tóm lại, Thượng đế không thể bị xem là dối lừa, vì Ngài là hoàn hảo, trong khi sự dối lừa phụ thuộc vào khiếm khuyết nào đó.

SUY NIỆM IV: Giải thích khả năng phạm sai lầm

1. Tôi biết rằng Thượng đế không dối lừa và đã sáng tạo nên tôi cùng mọi năng lực của tôi. Tôi cũng biết rằng mình thường phạm sai lầm. Sự sai lầm không thể là do việc vận hành đúng đắn những quan năng được Thượng đế ban cho tôi, bởi như thế hóa ra làm cho Thượng đế thành dối lừa. Vì thế, tôi phải tìm hiểu xem tại sao tôi phạm sai lầm, mặc dù tôi là sản phẩm của Thượng đế lòng lành;
2. Sai lầm là do thao tác cạnh tranh giữa ý chí và trí tuệ. Trong trí tuệ thì không có sai lầm. Sai lầm là trong ý chí, trong những phán đoán của nó, vượt ra khỏi những gì trí tuệ nhận thức rõ ràng và phân minh;

3. Ta không thể phiến trách Thượng đế đã ban cho ta ý chí tự do hay vô giới hạn để ta có thể lạm dụng và rơi vào sai lầm;
4. Cách tránh sai lầm là hãy gác lại phán đoán cho đến khi trí tuệ nhìn thấy chân lý một cách rõ ràng và phân minh.

SUY NIỆM V: xét những thuộc tính nào mà ta biết là thuộc về bản chất của sự vật vật chất, và để chứng minh cách khác về sự hiện hữu của Thượng đế, thử xét những thuộc tính nào ta biết là thuộc về bản chất của Thượng đế

1. Xét những ý niệm về vật thể vật chất một cách phân minh và không lẫn lộn, ta thấy những thuộc tính sau đây liên quan đến quảng tính và sự trường tồn: bề dài, bề rộng, bề dày, kích thước, hình thể, vị trí và vận động;

- Khi tôi phát hiện những sự vật cá biệt với những thuộc tính này, dường như thể tôi nhớ lại những gì mình đã biết, những gì đã ở bên trong tôi;
- Dù vậy, tôi không phải là nguyên nhân của chúng: chúng có bản tính của riêng chúng và vẫn như thế dù tôi có hiện hữu hay không, hay liệu có đối tượng nào tương ứng với những ý niệm ấy hay không;
- Những ý niệm này không đến với tôi thông qua giác quan: tôi có thể hình thành một ý niệm mà không tài nào tưởng tượng hay cảm nhận được (như hình thiên giác, vận giác, sẽ nói trong *suy niệm VI*) và

không thể chứng minh nhiều chân lý tất yếu về bản tính của nó.

2. Luận cứ bản thể học về sự hiện hữu của Thượng đế:

- Nguyên tắc chung: khi xét một ý niệm, tất cả những gì tôi nhận biết rõ ràng và phân minh như thuộc về thực thể ấy thì quả thực thuộc về thực thể ấy;
- Tôi nhận biết rõ ràng và phân minh rằng sự hiện hữu tất yếu là thuộc về bản chất của Thượng đế;
- Do đó, sự hiện hữu thực sự thuộc về bản chất của Thượng đế, cho nên Thượng đế hiện hữu.

Phản bác:

- (1) Trong mọi trường hợp khác, ta tách biệt sự hiện hữu với bản chất;
- (2) Cho dù ta không thể suy tưởng về Thượng đế mà không có sự hiện hữu, nhưng tư tưởng của ta không thể làm cho Ngài hiện hữu;
- (3) Ta không cần giả định rằng Thượng đế có mọi sự hoàn hảo, kể cả sự hiện hữu;

Hồi đáp:

- Cho (1): Không thể quan niệm một Hữu thể hoàn hảo mà không có một sự hoàn hảo là hiện hữu;
- Cho (2): Chính sự tất yếu của sự hiện hữu của Thượng đế đặt định sự tất yếu lên tư tưởng của ta, và không có cách nào khác cả;
- Cho (3): Không thể quan niệm một Hữu thể Tối cao mà lại không dành mọi sự hoàn hảo cho Ngài.

3. *Vai trò của Thượng đế: làm cho nhận thức có thể có được:*

- Dù ta thường xem những điều ta nhận biết rõ ràng và phân minh là đúng, nhưng nếu không biết về Thượng đế, ta vẫn có lý do để nghi ngờ;
- Nhất là tôi có thể nghĩ rằng bản tính mình có đặc tính là luôn bị dối lừa về những gì vốn đã nhận biết một cách hiển nhiên;
- Một khi có ý thức về sự hiện hữu của Thượng đế và rằng Ngài không để ta bị lừa dối về những gì đã nhận biết rõ ràng và phân minh, ta sẽ không bị dối lừa khi nhận biết rõ ràng và phân minh;
- Vì thế, chân lý và sự chắc chắn của mọi khoa học phụ thuộc vào nhận thức về sự hiện hữu của Thượng đế.

SUY NIỆM VI: Phân biệt tinh thần, thân xác và sự hiện hữu của đối tượng vật chất

1. *Sự hiện hữu của đối tượng vật chất:*

- Tôi biết rằng chúng hiện hữu khi chúng là đối tượng của toán học thuần túy, bởi tôi nhận biết rõ ràng và phân minh những thuộc tính toán học của chúng;

2. *Phân biệt trí tưởng tượng và trí tuệ:*

- Khi tưởng tượng, tôi trực quan rằng vật ấy hiện diện cho tinh thần tôi, khác với tư duy khi tôi suy nghĩ mà không trực quan nó (ví dụ tôi có thể suy tưởng về hình vạn giác mà không cần trực quan hình ảnh của nó); thêm nữa, tưởng tượng cần cố gắng, tư duy thì không;

- Do vậy, trí tưởng tượng là không thiết yếu, ta có thể sống mà không có nó. Trong tư duy, tinh thần hướng đến những ý niệm của ta; trong trí tưởng tượng, tinh thần hướng đến thân xác; vì thế, trí tưởng tượng có vẻ cần đến sự hiện hữu của thân xác, nhưng chỉ là phỏng đoán. Ta chưa thể nói chắc rằng thân xác hiện hữu.

3. *Bằng chứng về sự hiện hữu của vật thể vật chất từ giác quan:*

- Lý do để nghĩ rằng những ấn tượng của giác quan về những thuộc tính hạn chế của đối tượng cho thấy chúng hiện hữu: - những ý niệm này xuất hiện ngoài ý muốn của tôi; - chúng sinh động hơn những ý niệm do tôi tưởng tượng ra; - mọi ý niệm từ sự tưởng tượng đều gồm những thành tố đến từ giác quan; - tôi cảm nhận sự đau đớn và thích khoái trong thân xác tôi, chứ không phải trong đối tượng bên ngoài tôi.
- Lý do để nghĩ ngờ chúng lại cho thấy sự hiện hữu của đối tượng vật chất: - giác quan thường không cho nhận thức đúng về đối tượng (tòa tháp vuông thành tròn khi nhìn từ xa); - có khi có cảm giác đau đớn ở phần tứ chi đã bị cắt bỏ, cho thấy cảm giác không phải bằng chứng về sự hiện hữu của phần ấy; - tôi có thể đang nằm mơ; - có thể do quan năng nào đó không được biết đến ở trong tôi đã tạo ra những ý niệm ấy, ngoài ý muốn của tôi.

4. *Luận cứ phân biệt tinh thần và thân xác (từ đây gọi tắt: hồn - xác) và sự hiện hữu của đối tượng vật chất:*

- *Luận cứ từ sự nhận thức:* - tinh thần và thân xác khác nhau nếu nhận biết rõ ràng và phân minh; - tôi biết chắc mình là vật tư duy, trong khi không chắc về sự hiện hữu của thân xác; - vì thế, tôi là vật tư duy chứ không là gì khác. Tinh thần của tôi khác biệt với thân xác tôi.
- *Luận cứ từ quảng tính:* - tôi là vật tư duy chứ không phải vật có quảng tính; - tôi có ý niệm phân minh về thân xác như vật có quảng tính; - vì thế, hồn khác với xác.

5. *Luận cứ về sự hiện hữu của đối tượng vật chất:*

- Tôi có thể nhận biết chính mình mà không cần trí tưởng tượng và giác quan, nhưng tôi không thể hiểu trí tưởng tượng và giác quan mà quy chúng về cho vật biết tư duy; - vận động là một năng lực của tôi, nhưng vận động là năng lực chỉ có ở vật có quảng tính;
- Do đó, dù tôi về bản chất là vật tư duy, nhưng tôi không chỉ như thế. Ít nhất có vẻ tôi cũng có thân xác có quảng tính: vậy làm sao có thể chắc chắn về điều ấy?
- Tôi không chỉ có năng lực thụ động để xem xét những nội dung của tinh thần, mà có cả năng lực chủ động tạo ra những ý niệm trong tôi. Năng lực chủ động này không thể ở bên trong tôi vì hai lẽ: - không cần đến trí tuệ cho năng lực chủ động; - những ý niệm này đến với tôi trái với ý muốn của tôi;

- Do đó, năng lực này là ở trong một bản thể khác với tôi; - bản thể này phải có thực tại nhiều bằng thực tại của những ý niệm do nó tạo ra;
- Cho nên, bản thể này phải: hoặc chính là Thượng đế, hoặc chính là vật thể có quảng tính ở bên ngoài; - trong khi đó, Thượng đế thì không dối lừa; Ngài sáng tạo ra tôi và ban cho tôi xu hướng tin rằng những ý niệm này đến từ vật thể vật chất; - vậy nếu chúng không đến từ đối tượng bên ngoài, hóa ra Thượng đế dối lừa, đó là điều phi lý;
- Tóm lại, đối tượng vật chất hiện hữu nhưng không phải thông qua giác quan.

6. *Mối quan hệ hồn - xác:*

- Tôi có quan hệ gắn bó với thân xác tôi. Cảm nhận (đau đớn và thích khoái) là những thể cách lẫn lộn của tri giác nảy sinh từ sự hợp nhất với thân xác;
- Ta có nhiều ý niệm từ giác quan, nhưng không được phép kết luận gì về chúng cho tới khi trí tuệ kiểm nghiệm. Nhận thức chân lý là do tinh thần, chứ không phải từ sự kết hợp tinh thần - thân xác;
- Vì thế: - giác quan chỉ cho ta biết những gì cần thiết cho sự an toàn của việc kết hợp hồn - xác; - còn đối với bản chất của sự vật, giác quan thường nhầm lẫn (có khi giác quan mách bảo sai lầm đối với sự an toàn và sức khỏe: nhiều thứ độc hại rất hấp dẫn với giác quan!).

7. *Vậy có nên phiên trách Thượng đế đã khiến giác quan dẫn ta vào sai lầm và nguy hiểm?*

- Thân xác giống như một cỗ máy; - hồn và xác khác nhau: hồn thì bất khả phân, xác thì khả phân;
- Tinh thần chỉ bị tác động bởi bộ não; mọi tín hiệu đến từ thân xác phải chuyển lên não;
- Cho dù việc này là cách sắp xếp tốt nhất để bảo vệ thân xác, nhưng vẫn có thể do sự rối loạn nào đó trong thân xác chứ không phải từ bên ngoài. Do đó, không thể phiên trách Thượng đế.

8. *Phòng tránh sai lầm:* có ý thức về sự sắp xếp ấy, ta có thể sử dụng ký ức và trí tuệ để phòng tránh sai lầm bằng cách hạn định sự phán đoán vào những gì ta nhận biết rõ ràng và phân minh.

Phụ lục 3

“LES PASSIONS DE L’ÂME”: Một tác phẩm độc đáo khó xếp loại



Công chúa Elisabeth von Böhmen (Bohemia), 1636.

Từ năm 1643, Descartes bắt đầu qua lại thư từ mật thiết với công chúa Elisabeth xứ Boehmen (Bohemia) để trả lời các câu hỏi về đạo đức, nhất là về hạnh phúc và “*passions*”. Descartes soạn *Les passions de l’âme* như là công trình tổng hợp về các vấn đề này, hoàn tất năm 1649 như là công trình công bố sau cùng, dành tặng riêng cho công chúa.

Descartes tiếp tục truyền thống nghiên cứu lý thuyết về *passions* của các vị tiền bối danh tiếng như Augustin, Thomas Aquino và Thomas Hobbes. Tuy nhiên, tác phẩm của Descartes có nhiều nét độc đáo riêng.

Tư tưởng khoa học thế kỷ 17 quan tâm đến việc tìm hiểu sự vận hành của tự nhiên. Vì thế, chỗ độc đáo của Descartes là không bàn về *passions* với tư cách là nhà đạo đức học hay tâm lý học, mà trong viễn tượng khám phá phương pháp để tiếp cận chúng như một hiện tượng tự nhiên. Trong lá thư gửi cho người biên tập ngày 14.8.1649, Descartes cho biết “ý định của tôi không phải là giải thích *passions* như nhà rao giảng đạo đức, cũng không phải như triết gia, mà như nhà vật lý học”. Thế là Descartes đã không chỉ chia tay với truyền thống Aristoteles (xem linh hồn là nguyên nhân gây nên những vận động của thân xác) mà cả với truyền thống khắc kỷ và Ki-tô giáo xem *passions* là những lầm lạc của linh hồn và cần phải nhìn nhận chúng đúng như thế. Không, theo Descartes, chúng là tự nhiên và tốt lành; điều cần tránh là không lạm dụng chúng một cách thái quá.

Descartes xem thân xác là cỗ máy tự động, vận hành độc lập với linh hồn. Ông phát triển học thuyết của mình về *passions* từ quan niệm sinh lý học về thân xác: những gì trước đây bị xem là lệch lạc, bất bình thường, nay phải được giải thích một cách khoa học.

“PASSIONS” là gì?

Nếu linh hồn hay tinh thần, theo Descartes, là bản thể tư duy (*res cogitans*) thì nó không có tính thân xác; trong khi đó, thân xác là bản thể có quảng tính (*res extensa*), tức không tư duy, và chỉ có thể được xác định qua hình thể và những vận động của nó. Quyển *Les Passions* khám phá sự lưỡng phân (*dichotomie*) khá bí hiểm giữa linh hồn và thân xác.

Từ “*Passions*” khá khó dịch! Nhìn chung, chúng tương ứng với từ *émotions* (những xúc cảm) trong tâm lý học hiện đại. Tâm lý học hiện đại thường xem xúc cảm là cảm giác diễn ra bên trong chủ thể và do chính chủ thể tạo ra. Trong cách hiểu ấy, “*passions*” là những “đam mê”, hiểu như là những xúc cảm mạnh mẽ, những ham muốn cuồng nhiệt hay những xu hướng mãnh liệt. Nhưng, nơi Descartes, có sự phân biệt quan trọng. *Passions*, theo từ nguyên là *pastior*, chỉ có nghĩa là “chịu đựng”, “chấp nhận”, “cho phép”. Như thế, *passions* ở đây, theo bản tính, là sự chịu đựng, chấp nhận như là kết quả của một *nguyên nhân bên ngoài* tác động lên chủ thể. Descartes định nghĩa *passions* là “những cảm giác, tri giác của linh hồn, thuộc về linh hồn, nhưng

được tạo ra, duy trì và tăng cường bởi sự vận động của những “*esprits animaux*” (“những tinh thần sống”). Vậy, những “*esprits animaux*” (*animal spirits*) này là gì? Đây là khái niệm cơ bản để hiểu sinh lý học của Descartes, có chức năng tương tự như “hệ thần kinh” trong y học hiện đại. Những “tinh thần sống” này được tạo ra trong máu, là kích thích vật lý làm cho thân xác vận động. Chẳng hạn, khi tác động vào bắp thịt, chúng khiến thân xác vận động theo mọi cách khác nhau. Mỗi quan hệ giữa hồn - xác thông qua cơ quan vật chất là tuyến tủy. Như thế, trong thực tế, những “*passions*” này là tác động của thân xác lên linh hồn. Linh hồn “chịu đựng” ảnh hưởng của thân xác và hoàn toàn phục tủy ảnh hưởng này của những *passions*, qua việc những “tinh thần sống” kích thích trên tuyến tủy, tạo nên những “xúc cảm” có mức xáo trộn mạnh yếu khác nhau trên linh hồn.

Sau khi nghiên cứu bản tính của *passions* ở phần 1, Descartes dùng phương pháp chia nhỏ vấn đề thành những bộ phận cấu thành của nó để khảo sát những loại *passions* cơ bản ở phần 2, và tiếp tục đi vào chi tiết ở phần 3 của quyển sách.

Có sáu loại *passions* cơ bản: ngạc nhiên, yêu, ghét, ham muốn, vui và buồn. Mọi *passions* khác là sự kết hợp của ít hay nhiều những *passions* cơ bản trên hay là những tiểu loại của chúng. Chẳng hạn, sự khinh bỉ và đánh giá cao là hai loại xúc cảm bắt nguồn từ xúc cảm

cơ bản là sự ngạc nhiên, ngưỡng mộ. Trong số nhiều xúc cảm, Descartes xem trọng nhất là lòng quảng đại (*générosité*), bởi nó sẽ tác động tích cực lên con người.

Mặt khác, là tác động của thân xác, nên không có gì gây tác hại cho linh hồn và cho tiến trình tư duy bằng thân xác. Nhưng điểm mới mẻ và “hiện đại” của Descartes lại là ở cách giải quyết sự xung đột nghiêm trọng giữa một bên là bản tính tư duy “duy lý” của linh hồn và bên kia là sự tác động của xúc cảm có nguy cơ đe dọa chính nền tảng tư tưởng này của ông. Xúc cảm (*passions*), theo Descartes, tự chúng, không nguy hại và cần phải đè nén, loại trừ như trong quan niệm cổ truyền. Vì thế, để bảo đảm sự độc lập, tự quyết của tư duy trong việc nhận thức thế giới, ta không cần tìm cách ngăn cản xúc cảm mà phải thấu hiểu chúng, biết làm chủ sự phân ly giữa linh hồn và thân xác, qua đó kiểm soát và sử dụng xúc cảm một cách thích hợp nhất. Quyển *Les Passions de l'âme*, trong chùm mục ấy, được không ít người xem là tác phẩm quan trọng nhất và thú vị nhất của Descartes! Ta cũng không dễ sắp loại nó vào lĩnh vực “triết học thực hành” như thói quen đối với nhiều triết gia khác, bởi Descartes không bàn ở đây về đạo đức học, lý thuyết hành động hay triết học chính trị. Có chăng, với tất cả sự dè dặt, ta có thể sắp nó vào nhân học hay tâm lý học thường nghiệm?

Tình yêu là gì?

*“Làm sao cắt nghĩa được tình yêu
Có nghĩa gì đâu một buổi chiều
Nó chiếm hồn ta bằng nắng nhạt
Bằng mây nhè nhẹ gió hiu hiu...”¹*

Hầu như ai cũng dễ dàng đồng ý như thế với Xuân Diệu, trừ... Descartes! Ông tin rằng có thể *cắt nghĩa* được nó trên cơ sở... sinh lý học cơ giới, như một trường hợp điển hình.

Yêu là khi thấy một đối tượng là tốt. Ngược lại, ghét khi thấy đối tượng là xấu. Tình yêu là xúc cảm của linh hồn được “những tinh thần sống” (*esprits animaux*) gây ra (*“chúng chiếm hồn ta”*, theo cách nói của Xuân Diệu!), khiến ta quan tâm đến đối tượng. Ghét làm cho ta quay lưng hay tránh xa đối tượng. Vì “thủ phạm” ở đây là “những tinh thần sống”, nên xúc cảm độc lập với ý muốn của ta. Khi yêu, ta cảm thấy mình hợp nhất với người yêu thành một toàn thể; còn ghét là thấy bản thân mình là một toàn thể!

1. Xuân Diệu, *Vì sao*.

Descartes phân biệt tình thương đầy thiện cảm với tình yêu say đắm. Nhưng cả hai thật ra chỉ là một, vì đó chỉ là sự mô tả về tác động khác nhau của cùng một bản chất: ta muốn cùng tồn tại bên nhau với đối tượng. Ham muốn là tình yêu chiếm hữu, còn tình yêu “đúng đắn” là chỉ mong muốn điều tốt lành cho đối tượng và được chia sẻ. Có nhiều loại tình yêu: *thiện cảm* là xem đối tượng có “giá trị” kém hơn ta; *hiến dâng* là xem đối tượng có giá trị nhiều hơn ta; *tình bạn* là đồng giá trị. Ngược lại, ghét chỉ có một loại!

Yêu và ghét đều xuất phát từ nhận thức, từ sự hiểu biết về đối tượng. Yêu bao giờ cũng tốt hơn ghét, vì nó mang lại niềm vui và không bao giờ là... quá nhiều! Nó hoàn thiện ta, kết nối ta với cái tốt và nâng cao ta lên.

Bạn đồng ý với Descartes chứ?

NIÊN BIỂU TÓM TẮT

- 1596 Descartes sinh ngày 31.3 tại La Haye (nay là Descartes), gần Tours
- 1606-1614 Học tại trường Jesuite ở La Flèche; đào tạo triết học kinh viện
- 1615-1616 Học luật và có lẽ cả y khoa tại đại học Poitiers
- 1618 Tham gia đội quân của Hoàng tử Nassau; soạn *Compendium Musicae* làm quà tặng cho Isaac Beeckman
- 1619 Du hành sang Đức, ghé Ulm, quyết định theo con đường học thuật. Phác họa kế hoạch đầu tiên về Phương pháp
- 1619-1620 Soạn *Regulae ad directionem ingenii* (Các quy tắc hướng dẫn lý trí), bỏ dở và soạn lại từ 1626-1628)
- 1622-1628 Ngụ tại Paris; kết thân với Marin Mersenne và giới trí thức; nghiên cứu quang học, hình học và lý thuyết tri giác

- 1628 Sang Hà Lan ẩn cư nhiều nơi trong suốt 20 năm
- 1630 Dọn lên Amsterdam; hoàn tất sơ thảo *Dioptrique* và *Météors*; cắt đứt quan hệ với Beeckman
- 1632 Lại dọn nhà đến Deventer để ở gần môn sinh Henri Reneri. Soạn *Traité de la Lumière*
- 1633 Hoàn tất *Le Monde* và *Traité de l'Homme* nhưng chưa công bố (có lẽ do vụ án Galileo). Trở lại Amsterdam
- 1637 Công bố *Discours de la Méthode*. Lại dọn đến Leiden, rồi Haarlem
- 1640 Trở lại Leiden; con gái yêu Francine qua đời, rất đau buồn. Xung đột công khai với Voetius, nhà thần học Calvin (Tin Lành)
- 1641 Công bố *Meditationes* (nguyên bản Latinh) cùng với sáu phản bác và hồi đáp
- 1643 Công bố *Epistola ad Voetium* (Thư ngỏ gửi Voetius), phản bác cáo buộc chủ trương thuyết vô thần và hoài nghi. Bị đại học Utrecht lên án; bắt đầu thư từ qua lại với Công chúa Elisabeth xứ Böhmen; nghiên cứu lý thuyết về xúc cảm

- 1644 Công bố bốn phần của *Principia philosophiae* (Nguyên lý Triết học) (dự kiến sáu phần)
- 1647 Công bố bản dịch tiếng Pháp của *Meditationes* và *Principia philosophiae*; bị đại học Leiden lên án
- 1648 Phê phán môn đệ cũ là Regius trong *Notae in Programma*; đàm thoại với sinh viên trẻ Burman; trở về lại Hà Lan sau chuyến thăm ngắn Paris
- 1649 Công bố *Passions de l'âme*; dọn sang Stockholm theo lời mời của Nữ hoàng Thụy Điển Christina
- 1650 Mất ngày 11.2 do bị viêm phổi

“Chat” với René Descartes

Bùi Văn Nam Sơn

Chịu trách nhiệm xuất bản:

Giám đốc - Tổng biên tập NGUYỄN MINH NHỰT

Chịu trách nhiệm bản thảo: NGUYỄN PHAN NAM AN

Biên tập và sửa bản in: ĐÀO THỊ TÚ UYÊN

Bìa: KIM DUÂN

Trình bày: VÕ BÁ HOÀI LINH

NHÀ XUẤT BẢN TRẺ

Địa chỉ: 161B Lý Chính Thắng, Phường 7,

Quận 3, Thành phố Hồ Chí Minh

Điện thoại: (08) 39316289 - 39316211 - 39317849 - 38465596

Fax: (08) 38437450

E-mail: hophubandoc@nxbtre.com.vn

Website: www.nxbtre.com.vn

CHI NHÁNH NHÀ XUẤT BẢN TRẺ TẠI HÀ NỘI

Địa chỉ: Số 21, dãy A11, khu Đầm Trấu, Phường Bạch Đằng,

Quận Hai Bà Trưng, Hà Nội

Điện thoại: (04) 37734544

Fax: (04) 35123395

E-mail: chinhanhhanoi@nxbtre.com.vn

CÔNG TY TNHH SÁCH ĐIỆN TỬ TRẺ (YBOOK)

161B Lý Chính Thắng, P.7, Q.3, Tp. HCM

ĐT: 08 35261001 – Fax: 08 38437450

Email: info@ybook.vn

Website: www.ybook.vn

TỦ SÁCH BÙI VĂN NAM SƠN



...Bốn trăm năm sau Descartes, nhiều mô hình tư duy mới được đề xuất, vừa giữ khoảng cách với Descartes, vừa không ngừng lấy cảm hứng từ Descartes.

Mà như thế thì khác gì lại mời ông vào phòng khách như một người đồng thời và một người đối thoại nghiêm chỉnh. Cái “thú” của việc học, đọc và làm triết học chính là ở mỗi duyên nợ dằng dai: “đã chôn điếu xuống, lại đào điếu lên”!.

SỬ DỤNG TEM THÔNG MINH - Chương trình chăm sóc khách hàng và khuyến mãi của NXB Trẻ. Cào tem và đăng ký bằng 1 trong 2 cách:

1. Truy cập <http://cskh.nxbtre.com.vn/Active/> và đăng ký/đăng nhập tài khoản để nhập mã số

2. Dùng smartphone quét QR Code và đăng ký/đăng nhập tài khoản để nhập mã số. Để được hỗ trợ xin liên hệ: Hotline: 0932.260.062 - Email: cskh@nxbtre.com.vn



QR Code

www.nxbtre.com.vn