

HỢP TUYÊN THẦN HỌC

TẬP PHỔ BIẾN THẦN HỌC, PHÁT HÀNH KHÔNG ĐỊNH KỲ

Số 8

Năm III (1993)

Khoa Học và Đức Tin

**Thiên Chúa và
Chủ Nghĩa Duy Khoa Học**

**Thần Học Hệ Thống (II)
Năm phương pháp
nghiên cứu đang thịnh hành**



THIÊN CHÚA VÀ CHỦ NGHĨA DUY KHOA HỌC

*Juan Luis Ruiz de la Peña*¹

Bài viết này nhằm hai chủ đích: một đằng là để nêu rõ sự kiện hiện vẫn còn gặp thấy nào trạng duy khoa học ở trong một phần lãnh vực các sách báo khoa học viết cho giới độc giả không chuyên môn; và đằng khác là để minh chứng cho thấy rằng chủ trương duy khoa học là một chủ trương thiếu hẳn căn bản lý sự, không hợp lý, nhất là khi phải xử sự với các vấn đề triết học và thần học.

Thế nên, sau khi trình bày về hiện tượng duy khoa học, và về tính cách thiếu lý sự từ bản chất của khuynh hướng ấy, bài viết sẽ thử phân tích ba tác phẩm tiêu biểu cho hiện tượng kia, cũng như sẽ nhận định phê bình về những giải đáp mà các tác phẩm này đã đưa ra để trả lời cho những thắc mắc về Thiên Chúa.

1. Chủ nghĩa duy khoa học: khởi phát và suy tàn

1.1. Khởi phát

“Thưa Bệ hạ, giả thuyết Thiên Chúa là chuyện bằng thừa đối với hệ thống của tôi.” Có thật hay không thì câu Laplace trả lời cho Napoléon cũng minh họa cho thấy hết sức rõ ràng, thái độ ngày nay thường được gọi là chủ nghĩa thực chứng duy

1. J.L. Ruiz de la Peña hiện là giáo sư thần học tại Phân khoa Thần học Bắc Tây Ban Nha; nguyên văn bài viết bằng tiếng Tây Ban Nha, mang tựa đề *Dios y el Cientifismo Resistente*, đăng trong tạp chí *Salmanticensis* 39(1992) 217-243.

khoa học. Như đã biết, chính A. Comte là người đầu tiên đã hệ thống hóa chủ thuyết ấy;² nhưng có điều ít người biết đến, đó là phản ứng mà các ý kiến của Comte khơi dậy tại Anh Quốc, cộng với vụ tranh luận chung quanh vấn đề gọi là biện chứng “hai văn hóa” (văn hóa khoa học và văn hóa nhân bản) do Thomas H. Huxley khởi động và còn tiếp tục sôi động cho tới giữa thế kỷ này.³

Đứng giữa hai mốc giới này — tức là giữa hệ thống của Comte và cuộc tranh luận tại Anh Quốc về hai văn hóa— là *Bản Tuyên Ngôn* tiếng tăm do Hội (trí thức) thành Viên (Áo Quốc) đưa ra năm 1929, và do ba soạn giả H. Hahn, O. Neurath và Carnap viết.⁴ Chủ ý của ba soạn giả này là nêu bật cho thấy cần phải vượt bỏ cho được lối diễn đạt mập mờ của triết học, và thay vào đó, thì dùng ngôn từ dựa theo nội dung và phương pháp của các ngành khoa học tự nhiên; vì theo họ, đó là những khoa học duy nhất có khả năng giúp cho có được một vũ trụ quan (*Weltanschauung*) nghiêm túc, chính xác, tức là tất một lời, có tính cách khoa học; và có thể, thì mới tránh xa được tình trạng mập mờ của “siêu hình học và thần học,” thì mới đủ sức mang lại ảnh hưởng tốt đẹp cho mọi lãnh vực của cuộc sống thực tế: kinh tế, xã hội và chính trị.

Luận đề then chốt của *Bản Tuyên Ngôn* thành Viên là “khoa học chống lại siêu hình học”; nhưng họ lại hiểu *siêu hình học* như là bất cứ những gì trí tuệ sản xuất ra mà không phù hợp với thực nghiệm. Biết “quan niệm một cách khoa học” về thực tại, sẽ giúp cho kiểu suy luận thuần lý thoát ra khỏi được mọi thứ mây mù của triết học giả hiệu. Thật vậy, khoa học làm cho “sáng tỏ,” “minh bạch” (còn siêu hình học thì trái lại, chỉ biết đồn xò đến với “những là bóng tối viễn tưởng, những là vực sâu thăm thẳm khôn dò”). Hơn nữa, khoa học còn có một lãnh

2. Xin xem D. Negro Pavón, *Comte: positivismo y revolución* (Madrid 1985).

3. Liên quan đến các diễn biến đó, xin đọc C. P. Snow, *The Two Cultures and the Scientific Revolution* (Cambridge 1959).

4. *Wissenschaftliche Weltanschauung. Der Wiener Kreis* (Wien 1929); xin xem A. Pérez de Laborda, *La razón y las razones* (Madrid 1991).

vực hoạt động rộng vô hạn, vì *tất cả mọi sự* đều nằm trong tầm tay khoa học. Cái gọi là “chiều sâu” của thực tại chỉ là một trong những chuyện phịa tày trời đã từng được các triết gia bịa đặt dựng đứng lên: chỉ có bề mặt, và sau mặt nổi ấy thì *không còn có gì nữa cả*. “Mọi sự đều là không gì khác ngoài bề mặt.” Nếu thế, thì *không có gì* gọi là mầu nhiệm cả; *chỉ có* những vấn đề. Mà các vấn đề thì có thể được trình bày, nghiên cứu và giải đáp một cách sáng tỏ rõ ràng; thế nên, cần phải vạch trần bất cứ một nghi vấn nào cưỡng lại cách tiến hành như thế, coi đó chỉ là “vấn đề giả hiệu,” là “chuyện giả tưởng hay là ảo ảnh của vấn đề.” Các nhà siêu hình học, thần học và các người thần bí chỉ là những người làm nghệ thuật, chứ không phải là những người làm khoa học; họ làm thơ, sáng tác ra huyền thoại, chứ không phải là trình bày những luận chứng có giá trị vững chắc. Họ khẳng định về những điều không thể kiểm phối được bằng thực nghiệm, và *vì thế, không ứng đáp được với thực tế*. Bởi vì, “thực tế là tất cả (và chỉ) những gì có thể hòa nhập vào trong toàn bộ cơ cấu của thực nghiệm.” Một điều khẳng định tự cho là vững chắc về mặt thuần lý, có thật đúng hay không là tùy ở chỗ có được thực nghiệm xác nhận hay không. Do đó, *chỉ được nhận là thực tế và đúng thật, những gì có thể minh xác được bằng thủ nghiệm*.

Trước khi *Bản Tuyên Ngôn* nói trên đây ra mắt, thì L. Wittgenstein đã cho xuất bản cuốn *Tractatus Logico-Philosophicus*,⁵ trong đó, tác giả đã gia công đưa thể thức diễn đạt của triết học vào trong một khuôn khổ có hệ thống, bằng cách phân tích cho thật chặt chẽ ngôn từ được dùng tới; vì có thể, thì mới có thể xác định rõ được tầm mức ý nghĩa của những gì muốn biểu đạt. Mở đầu và kết thúc cuốn sách, có một câu châm ngôn đã được dùng tới, đó là: “Tất cả những gì có thể nói ra được, thì có thể được biểu đạt một cách rõ ràng; và những gì không thể bàn đến được, thì cứ câm lặng đi là hơn.”⁶ Nói cách khác: chính ngôn ngữ đặt định giới mức cho thể thức biểu đạt tư

5. Tôi dựa theo bản song ngữ do E. Tierno Galván xuất bản (Madrid 1973) và đã được J. Muñoz-I. Reguera tu chỉnh lại (Madrid 1987).

6. *Tractatus...* Lời nói đầu, và Ch.7 (tr. 203).

tượng, đến độ những gì nằm bên kia giới mức ấy, đều là không hơn không kém, “vô nghĩa” (*unsinnig*).⁷ Cũng thế, một mệnh đề có ý nghĩa, là một mệnh đề có sức đối sánh với thực tế; và hơn nữa, đó là một mệnh đề đúng thật (xác thực), nếu nó ăn khớp với chính thực tế ấy. Chúng ta đưa ra những cách thức trình bày thực tại, nhưng chính thực tại mới đủ tư cách để xác định về tính chất đúng hay sai của các cách thức biểu đạt ấy. Thế thì, duy nhất có ý nghĩa là những mệnh đề đề xuất bởi các ngành khoa học tự nhiên, vì chỉ có các mệnh đề đó mới có thể thử nghiệm được để đối chiếu với thực tại. Hơn nữa, một khi đã được xác nhận (bởi thử nghiệm đối chiếu), thì lúc đó, các mệnh đề ấy *nói lên điều duy nhất có thể nói ra được*.⁸ Như vậy, lẽ ra triết học cần phải giới hạn hoạt động của mình vào trong việc đơn thuần lặp lại những gì các ngành khoa học đã nói, và tránh phát biểu gì thêm ngoài những điều ấy: “hể có ai muốn phát biểu điều gì có tính cách siêu hình học, thì cần phải chứng minh cho cá nhân ấy thấy rằng trong các mệnh đề chính mình đưa ra, mình đã không xác định được ý nghĩa của một số biểu tượng dùng đến. Tất nhiên là phương pháp này sẽ làm cho nhiều người bất mãn, khó chịu... tuy nhiên, đó là phương pháp hoàn toàn đúng đắn, có một không hai.”⁹

Trên đây là phần lược trình về các loại ý thức hệ kiểu mẫu của não trạng duy khoa học. Ảnh hưởng mà chúng gây được, trước tiên là đối với các nhà khoa học và triết học của tiền bán thế kỷ này, và (tất nhiên là không tránh được) đối với đại chúng qua ngã các phương tiện truyền thông cùng các sách báo phổ thông: ảnh hưởng ấy đã nhồi vào trong tâm thức công chúng

7. Ibid. 4.003.

8. Ibid. 4.11: “Toàn bộ các mệnh đề xác thực là chính toàn bộ tự nhiên học (hay toàn bộ các ngành khoa học tự nhiên).”

9. Ibid. 6.53. Chuyện lạ - và đây ý nghĩa - là luận đề này giống y hệt luận đề Comte đã chủ trương một trăm năm về trước: “Mệnh đề nào mà rút cuộc không thể giản hóa được để trở thành biểu đề của một *sự kiện* riêng biệt hay tổng quát, thì cũng không thể mang lại một ý nghĩa nào cho thực tế và cho có tính cách lý tính được cả” (*Cours de Philosophie Positive* IV, Paris 1969, 647); như thế mới rõ là cả một thế kỷ cũng xem ra không đủ để chủ nghĩa duy thực nghiệm tiến thêm cho được một vài bước đáng kể.

xã hội Tây phương, một quan niệm nhất nguyên hai chiều kích: chiều kích khoa học luận và chiều kích hữu thể. *Chủ thuyết nhất nguyên khoa học luận* quan niệm rằng: chỉ những gì có tính cách khoa học mới được gọi là hợp lý, vì chỉ một mình khoa học mới phát hiện được chân lý; chỉ được coi là hiển nhiên, những gì có thể minh xác được bằng phương pháp thực nghiệm; muốn có ý nghĩa, thì ngôn ngữ cần phải đi theo con đường hiển nhiên ấy. *Chủ thuyết nhất nguyên hữu thể* thì cho rằng: tính hợp lý khoa học là hợp lý tính duy nhất đáng được tín nhiệm, bởi vì thực tại duy nhất đích thực là thực tại-đối tượng của khoa học. *Phýsis* (sự vật) chính là cái thực sự hiện hữu; xét cho cùng, toàn bộ thực tại chính là thực tại *vật lý*, và vì thế, tất cả những gì có thể biết được, đều có thể —và phải— được giải thích bằng các định luật vật lý. Vũ trụ là một đại thể có giới hạn, có thể nắm trọn và thấu hiểu hoàn toàn được. Khoa học vật lý (tức là lời *lógos* bàn về *phýsis*) sớm muộn gì rồi cũng có thể giải quyết xong những gì còn chưa hiểu được; vì việc giải quyết và làm cho sáng tỏ như thế là việc làm nằm trong tầm tay của khoa học; chỉ cần có một chương trình nghiên cứu cho đầy đủ và thích đáng là được.

1.2 Suy tàn

Không chối cãi được là chủ trương “thực chứng mới” của Hội thành Viên đã gây được một ảnh hưởng thu hút mạnh; tuy nhiên, cũng không thể che dấu lâu dài được những nhược điểm lộ liễu của nó. Chủ trương nhất nguyên hai chiều kích nói trên (lý tính = khoa học; khoa học = vật lý học) áp đặt một quan niệm giản lược lên hai bình diện: bình diện của suy luận lý tính, và bình diện của chính thực tại. Tác giả Popper đã cố gắng làm cho mức lệch lạc trầm trọng của hình thái nhất nguyên thứ nhất, tức là chủ thuyết nhất nguyên khoa học luận, bớt trầm trọng đi, bằng cách lấy *phương thức làm cho sai lệch (falsacionismo)* mà thay thế cho *phương thức xác kiểm bằng thử nghiệm (verificacionismo)*;¹⁰ nhưng mức độ trầm trọng ấy vẫn

10. K.R. Popper, *Conocimiento objetivo* (Madrid 1974) 22tt, 77tt, 175tt; xem Pérez de Laborda, 216t.

hiện rõ qua hệ quả tất yếu của hình thái nhất nguyên này, tức là qua thái độ thần thoại hóa tầm hiểu biết của khoa học; được coi là thẩm quyền duy nhất nắm độc quyền suy luận lý tính, khoa học tự nhiên trở thành cội nguồn độc nhất của chân lý, của xác thực tính và của giá trị. Và như thế, khoa học được khoác cho những đặc tính toàn năng, toàn tri và bất khả ngộ mà ngày trước chỉ dành cho Thượng Đế. Nhưng, có lẽ hậu quả bi thảm nhất của *lệnh bức chế* tốc hành có tính cách khoa học luận ấy, là thái độ quyết liệt trong việc bất hợp pháp hóa các phán đoán luân lý: *chủ thuyết duy khoa học cấm không được đánh giá một điều nào đó là tốt hay là xấu cả*. Thật vậy, theo các tiền đề của thuyết này, thì đạo đức học thuộc phạm vi của các khoa siêu hình học, thần học hoặc thần bí học; các phán đoán của đạo đức học không lẫn thoát ra ngoài những đòi hỏi kiểm phối của phương thức duy thực nghiệm được, và vì thế, *không có được một ý nghĩa nào cả*.

Có một thời, trường phái Frankfurt và nhóm các người mác-xít nhân bản đã lên tiếng phản đối việc giải trừ uy thế của đạo đức học, theo cách kiểu vừa nói.¹¹ Hiện nay, có một cuốn sách rất giá trị, đã dùng một cách lý luận minh bạch chặt chẽ và một tầm kiến thức uyên bác, để bác bỏ thái độ duy khoa học dám tự phụ tuyên bố loại các phán đoán luân lý ra khỏi vòng thực tại, ra khỏi vòng của chân lý và của giá trị.¹² Tác giả cuốn sách lưu ý rằng chưa bao giờ “Hệ thống” (chủ nghĩa thông dụng) lại tự đắc cho đến mức độ như thế; trước thời chủ nghĩa thực chứng duy khoa học xuất hiện, những lời tố cáo chống lại các sai lệch của “Hệ thống” thường thì có thể được những người chủ trương luận thuyết đón nhận, bởi vì họ đều công nhận giá trị của các phạm trù luân lý *công chính-bất chính*. Nhưng, bây giờ thì không còn có thể nói lên những lời tố cáo như vậy được nữa, vì chủ nghĩa này sẽ bóp chết chúng *ngay từ trong trứng*

11. T. W. Adorno, *Minima Moralia* (Frankfurt a.M. 1951); id. *Negative Dialektik* (Frankfurt 1973, 4 ed.); L. Kolakowski, *Tratado sobre la mortalidad de la razón* (Caracas 1969).

12. J. P. Miranda, *Apelo a la razón. Teoría de la ciencia y crítica del positivismo* (Salamanca 1988).

nước, bằng cách đưa ra lý thuyết chặn đầu cho rằng cầu viện đến đạo đức học là “phản khoa học” hay là “phi lý.” Và tác giả Miranda kết luận rằng: lý thuyết đã như thế, thì hành động áp bức tất không còn biết đến giới hạn, vì mọi cách thức kháng cự có thể có, đều bị phá hủy tận căn ngay trước khi chớm nở; và làm thế: nhân danh “tính hợp lý.”

Hình thái giản lược thứ hai ngầm ẩn trong thái độ duy khoa học (hình thái nhất nguyên hữu thể) cũng lệch lạc trầm trọng không kém gì hình thái thứ nhất, bởi nó yểm trợ cho việc cắt xén thực tại một cách rất là tàn bạo. Như đã nói ở trên, theo hình thái nhất nguyên hữu thể, thì chỉ có *bề mặt*, tức là thực tại *khách quan*.—có thể đo lường được— của vật lý học. Một thứ vũ trụ quan ngây ngô đến thế, thì làm sao mà không bị các lý thuyết gia lừng danh ngày nay về vật lý học thẳng tay khai trừ được; chỉ cần gợi lại dây tên tuổi của một Bernard d'Espagnat thì cũng đã đủ: theo ông, ngoài “thực tại thực nghiệm” (là lãnh vực chuyên biệt và độc quyền của các ngành khoa học về *phýsis*), thì còn có “thực tại tự nó,” hay “thực tại độc lập,” “thực tại nội tại” nằm ngoài tầm tay của phương pháp khoa học, và vì thế cũng gọi là “thực tại tàng nặc”¹³; hoặc thêm nữa, là của một Ilya Prigogine: khoa học gia này thú nhận rằng “khoa học không mở đường dẫn lối cho chúng ta đến được với các màu nhiệm trong vũ trụ,” thế nên, “nếu phải chấp nhận vũ trụ quan của chủ thuyết thực chứng, thì khoa học sẽ đánh mất đi phần lớn sức hấp dẫn của mình.”¹⁴

Hơn nữa, việc thu gọn toàn bộ thực tại vào trong khuôn khổ của thực tại có thể đo lường được, gọi là *khách quan*, sẽ không hơn không kém, dẫn thẳng tới kết luận phủ nhận thực tại *chủ quan*, coi đó chỉ là một sản phẩm trống rỗng của lý thuyết suông; quan niệm như thế sẽ để lại những di hại thảm khốc như thế nào thì đã quá rõ. Nhân học cấu trúc đã khai thác ngay những

13. B. d'Espagnat, *À la recherche du Réel. Le regard d'un physicien* (Paris 1979); id. *Un atome de sagesse. Propos d'un physicien sur le réel voilé* (Paris 1982).

14. Ilya Prigogine-Isabelle Stengers, *La Nouvelle Alliance* (Gallimard, Paris 1986).

hậu quả khốc hại ấy, để huênh hoang tuyên bố rằng khái niệm *nhân vị* theo tư thế là chủ thể có trách nhiệm, và ngay cả khái niệm *con người*, cũng đều là không hơn không kém, những chuyện bịa đặt phù du chỉ mới được phịa ra đây thôi. Con người chỉ là “một sự vật giữa các sự vật,” là chiếc giá chịu tải (chứ không phải là *chủ thể*) của các mối quan hệ, là thành phần vi phân của một cấu trúc vô danh, mà sớm muộn gì rồi cũng đành phải đi đến chỗ diệt vong không cách nào chạy chữa được.¹⁵

Chính L. Wittgenstein, cũng đã chứng tỏ cho thấy rõ ràng là không thể nào chấp nhận những giả định duy khoa học như thế kia được. Như đã biết, phía tác giả cuốn *Tractatus* thì không bao hài lòng với các giả định ấy,¹⁶ còn phía các đồng nghiệp của ông ở trong Hội thành Viên, thì đối lại, không mấy hưởng ứng những đóng góp ông đưa ra.¹⁷ Ngoài ra, còn cần phải lưu ý đến một điểm quan trọng khác nữa là chính L. Wittgenstein cũng đã ý thức được rằng bên kia thế giới các sự kiện, còn có *một cái gì đó khác nữa*, một cái gì đó vượt ra ngoài ranh giới của thực tại thực nghiệm: “chắc chắn là có cái không thể biểu đạt ra được, cái tự *biểu hiện* chính mình ra; đó chính là cái bí nhiệm.”¹⁸ Tuy nhiên, vì đó là cái tuyệt đối khôn tả (không thể nói ra bằng lời được), nên “tốt hơn là lặng thinh, đừng phát biểu gì về nó cả.” Chuyện lạ là trong cuốn *Tractatus*, thì tác giả tự quy định cho mình là “tốt hơn phải lặng thinh,” nhưng Wittgenstein lại viết về những “điều khác” ấy trong cuốn *Notebooks* (1914-1916) và trong cuốn nhật ký riêng của mình; như thế, rõ ràng là *cái gì khác đó* chính là cái làm cho *con người* ông lưu tâm đến nhiều nhất, dù cho thái độ lý thuyết của *nhà triết học* ở trong ông có là gì khác đi nữa.¹⁹ Về những sự kiện vừa nói, có thể tìm thấy

15. Xem J. L. Ruiz de la Peña, *Las nuevas antropologías. Un reto a la teología*, 2ed. (Santander 1985) 34-50.

16. Đ. Marconi, “Wittgenstein y las ruedas que giran en el vacío” trong G. Vattimo-P. A. Rovatti, (eds), *El pensamiento débil* (Madrid 1988)229tt: “Thuyết xác kiểm (*verificacionismo*) của Wittgenstein không giả thiết là phải chấp nhận những nguyên tắc và những động cơ cơ bản của chủ thuyết thực chứng mới, cũng như không cùng tán đồng ... với Hội thành Viên về các nguyên tắc khoa học luận do Hội chủ trương.”

17. Pérez de Laborda, 23t. và J.P.Miranda trên đây.

18. *Tractatus*, 6.522; 6.44-45.

ít nhất là một vết tích còn lưu lại ở trong cuốn *Tractatus*: “Chúng ta cảm thấy rằng ngay cả khi hết mọi vấn đề khoa học *có thể có* đều đã được giải quyết xong, thì các vấn đề cốt tử của chúng ta cũng vẫn chưa được bàn tới.”²⁰

Những phản ứng ngày càng bất lợi đối với các chủ đề duy khoa học, đã trong một thời gian tương đối ngắn, đưa chủ nghĩa ấy đi đến chỗ tàn lụi một cách ly kỳ (không sao tránh được) trong thế giới của những khoa học gia và triết gia sáng giá nhất. Ở đây, xin được miễn bàn đến chủ đề này, vì đã được đề cập tới ở một chỗ khác.²¹ Tuy nhiên, và đáng tiếc thật, thì cũng phải nhận là dù đã suy tàn.—và theo tôi nghĩ, không ai có thể chối cãi được sự kiện đó— thì tâm thức duy khoa học ấy cũng vẫn chưa biến mất hẳn. Dưới dạng thức một loại tâm trạng, chủ thuyết duy khoa học vẫn còn tồn tại trong nhiều lãnh vực của văn hóa, và thường được phổ biến qua các *phương tiện truyền thông đại chúng*. Chẳng những thế, lạ lùng hơn nữa là vẫn còn thấy chủ thuyết ấy tồn tại nơi một số nhà tư tưởng và khoa học gia chuyên môn.

Trong phần kế tiếp sau đây, bài viết sẽ thử tìm hiểu tại sao lại có những tiểu tổ còn nằm ở trong một vài môi trường sách báo khoa học, vẫn tìm cách kháng cự để bảo vệ cho chủ thuyết duy khoa học; nói cho rõ hơn là: trong môi trường các sách báo, bàn về *phýsis* (thiên nhiên) theo cách lấy sự kiện (giả định) Thiên Chúa hiện hữu làm điểm quy chiếu khởi đầu, hoặc là làm hậu cảnh diễn xuất.

2. Chủ nghĩa duy khoa học ở thế kháng cự và giả thuyết-Thiên Chúa

Trong thập kỷ trước ba tác phẩm đã xuất hiện có thể được

19. Muốn hiểu thêm về thái độ lưỡng diện của Wittgstein, diện con người và diện triết gia, xin xem J. Alfaro, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios* (Salamanca 1988) 109-156; và A. Tornos, “Wittgstein y lo religioso” trong *Instituto Fe y Secularidad. Memoria 1987-88*, 28-35.

20. *Tractatus*, 6.52.

21. Xin xem Ruiz de la Peña, *Teología de la creación* (Santander 1988) ch. 7.

coi là điển hình cho loại sách báo khoa học nói trên đây. Dù mỗi tác phẩm đều có những đặc điểm riêng, thì cả ba cũng cho thấy có nhiều nét chung, như: được viết theo thể loại văn học dành riêng hẳn cho mục tiêu đại chúng hóa khoa học; được viết ra bởi những tác giả mà vì lý do này hay lý do nọ, đã được rất nhiều người biết đến cùng ưa chuộng; đã đạt được một số lượng xuất bản đáng kể; cuối cùng.—và là điểm cần lưu ý nhất—không chút che đậy, chúng tỏ rõ cho thấy mối ưu tư đối với các vấn đề thần học, đến độ có trường hợp một cách nào đó, Thiên Chúa đã được gọi lên ngay nơi đầu đề cuốn sách.

Tiếp thay, xem ra sự việc ba tác phẩm kia từng được các phương tiện truyền thông và đại chúng tiếp đón rất là nồng hậu, đã không lay động được chút nào các nhà thần học; chỉ trừ một số rất ít, còn đại đa số các nhà thần học đều chủ trương giữ thái độ không biết đến (bất tri bất can). Nếu thật sự thái độ đó là một thứ chiến lược (chứ không phải là một sự thiếu sót vì không tha thiết hoặc là vì vô ý), thì e rằng đó không phải là một thứ chiến thuật hay tốt và thích đáng cho lắm. Theo thiên ý của tôi, thì thật ra, tương lai của đức tin, ít là tại một số môi trường văn hóa, có lẽ “được ăn cả hay ngã về không” là tùy chính ở chỗ thần học có đủ khả năng hay không, để đưa ra những sáng kiến phê bình nhằm hiệu chỉnh cách suy luận và các luận đề trong nội dung của các loại tác phẩm như thế kia lại cho đúng. Vì chóng hay chầy rồi cũng phải đối diện với một trong hai thực trạng: hoặc là tạo được tín nhiệm *trong lãnh vực ấy*, hoặc là việc loan báo Tin Mừng cho xã hội loài người sẽ phải chịu thiệt thòi nặng nề; nếu các tín hữu chỉ biết trùm chăn thu mình vào trong *tháp ngà* trí thức, thì đừng có ngạc nhiên khi những người vô tín coi đức tin như chỉ là chuyện không đáng cho tri thức lưu ý tới. Dù sao, vì muợn còn hơn không, thì bây giờ cũng nên lưu ý đến nội dung của những gì ba tác phẩm kia muốn nói với thời đại hôm nay, bởi lẽ đó là việc làm có thể mang lại những lợi ích đáng giá. Để ứng đáp cho chủ đề của bài viết, thì chỉ cần dựa theo những nét chính của các tác phẩm mà lần bước theo những đường nẻo lý luận các tác giả đã đi, là đủ, chứ không cần phải phân tách tỉ mỉ nội dung của từng cuốn một.

2.1 Thiên Chúa cũ của vật lý học mới

Paul Davies, một nhà vật lý học của đại học Newcastle, đã viết nhiều sách để phổ biến kiến thức khoa học cho đại chúng. Một trong các cuốn sách đó đang làm cho chúng ta chú ý đến ở đây, bởi vì, ngay từ đầu đề, tác phẩm ấy đã đi thẳng vào trong cuộc tranh luận về chủ đề “khoa học và tôn giáo.”²² Tác giả cuốn sách đã tức tốc đặt các con bài của cuộc đấu ra ngay giữa mặt bàn, tức là sòng phẳng vào đề ngay từ nơi Lời tựa. Luận đề đưa ra rất đơn giản: vì phải lựa chọn giữa tôn giáo và khoa học (“hai hệ thống tư tưởng lớn của loài người”), nên đành phải đứng về phía khoa học *đổi lập* tôn giáo. Lựa chọn như vậy là vì những lý do sau đây:

a) Ảnh hưởng của tôn giáo đối với xã hội đã đem lại những hậu quả tai hại cho nhân loại. “Một khi trở thành thể chế, thì từ đó tôn giáo đã để tâm lo cho quyền thế và chính trị, hơn là cho các vấn đề lành dữ.” Trong thực tế, quyền hành “tàn nhẫn” mà Giáo hội cầm giữ và sử dụng suốt trong dòng lịch sử, đã dồn xô Giáo hội đến bên bờ vực thẳm “băng hoại luân lý,” và làm cho Giáo hội biến thành “một giữa các lực lượng phân hóa mạnh nhất trong xã hội.”²³

b) Nội dung giáo lý của tôn giáo thì không những lạc hậu, mà còn đi ngược lại với tinh thần và nội dung của kiến thức khoa học, cũng như phương hại đến tính hợp lý phê bình. Đa số các tín ngưỡng tôn giáo “đều mang tính chất phi lý một cách trơ trẽn, và là những lối thờ tự sai quấy, vô nghĩa lý,” căn cứ theo một loại “mạc khải” bất khả ngộ và bất di bất dịch, vì thế không có khả năng tiếp nhận những tư tưởng đang chuyển biến và những chân lý mới đã được nghiêm túc xác minh; do đó, “từ bản chất nội tại, khoa học và tôn giáo đối địch và tương khắc nhau.”²⁴

c) Con đường khoa học mở ra để dẫn đến với Thiên Chúa, thì ưu việt hơn con đường của tôn giáo. Davies đã đề xuất ý

22. P.Davies, *Dios y la nueva física* (Barcelona 1986).

23. *Ibid.*, 4 s.

24. *Ibid.*, 6 s.

kiến bất ngờ này theo kiểu nói *bao gồm*, ở đầu và cuối cuốn sách.²⁵ và như thế, tác giả đã muốn giới thiệu cuốn sách như là bản chỉ dẫn về một lộ trình mới trong nỗ lực “tìm kiếm Thiên Chúa.”²⁶

Tuyên bố xong mục tiêu, tác giả khai triển chủ đề cuốn sách theo hai giai đoạn. Phần đầu có nhiệm vụ nghiên cứu để xem những lãnh vực nào trong thực tại sẽ cần đến “Thiên Chúa của tôn giáo”; đó là những lãnh vực bàn về nguồn gốc của vũ trụ, về túc lý của nó, về hiện tượng sự sống, về trật tự trong vũ trụ, hoặc giả là về cả sự hiện diện (hữu) có thể của một ý định tối thượng. Phần hai trình bày nhu cầu cần thiết phải tố giác tính cách bất nhất vô lý nơi các hình ảnh quy ước được dùng làm biểu trưng cho Thiên Chúa, và gây dựng ra một hình ảnh mới khả dĩ ăn khớp với các định luật vật lý, cũng như nói chung, với tầm mức kiến thức mà khoa học đạt tới được.

Thế thì, tác giả Davies đã đề nghị những gì? Thử bắt đầu từ các điểm tiêu cực: Thiên Chúa của tôn giáo, không bao giờ có ai gặp thấy, ngay cả tại những nơi mà khoa biện giáo đã kể ra để gọi là chứng minh nói là có: lập luận với lý chứng rút ra từ vũ trụ, cũng như lập luận dựa theo tính chất *bất tất* (*contingentia*) đều không chứng minh được sự việc. Vậy, Thiên Chúa không thể được coi là cần thiết cho hiện tượng này hay hiện tượng nọ (như: hiện tượng *big bang*, việc sự sống xuất hiện, sự kiện xuất hiện của trí tuệ có khả năng tự ý thức về chính mình. v.v...): cần thiết như là nguyên nhân tác thành, cũng không, mà như là nguyên nhân cứu cánh hay như là túc lý, cũng không luôn.

Đối với Paul Davies, chuyện vũ trụ xuất phát từ một vụ nổ nguyên thủy là một sự kiện hiển nhiên;²⁷ hơn thế nữa, đâu đâu,

25. Ibid. ch. VII: “Dù có vẻ là lạ lùng, nhưng theo thiện ý của tôi, khoa học dẫn đường đến với Thiên Chúa an toàn hơn là tôn giáo”; “để tìm kiếm Thiên Chúa, thì tôi nghĩ rằng khoa học dẫn lối an toàn hơn là tôn giáo” (ibid. tr. 272)

26. Ngôn từ nguyên văn: ibid. 255, 271, 272.

27. Đại đa số các nhà khoa học vũ trụ học- đều chấp nhận giả thuyết ấy, cho dù S. Hawking hiện đang quan niệm theo một cách kiểu khác.

Ông cũng dùng danh từ “*tạo dựng*” để chỉ về vụ nổ ấy. Nhưng, cuộc *tạo dựng* này lại không đòi hỏi phải có (không cần đến) một *đấng tạo hóa*; vì cả vật chất lẫn năng lượng cũng như không gian cùng thời gian đều đã có thể xuất hiện “cách tự phát,” “không cần đến một nguyên nhân nào,” như là thành quả của một bước “chuyển tiếp lượng tử” (*transición cuántica*), tức là có khả năng làm phát sinh ra những hạt cơ bản “từ bởi không không.” Tất một lời, “toàn bộ Vũ trụ đã phát sinh từ bởi không không, tuyệt đối theo đúng những định luật của vật lý học lượng tử, và trên đường tiến phát, thì đã tạo nên tất cả vật chất cùng năng lượng cần cho việc kiến tạo Thế giới mà chúng ta hiện đang thấy”; vì vậy, thế giới “mang trong mình lời giải thích về chính mình, nói qua ngôn ngữ của các tác dụng qua lại giữa các vật thể tự nhiên.”²⁸

Tuy nhiên, Paul Davies cũng đã thú nhận rằng nguồn gốc của sự sống “vẫn còn là một trong những mầu nhiệm lớn đối với khoa học.” Theo ông, lý thuyết gọi là “xúp tiền sinh học” (*pre-biotic soup*), không mang lại được một lý chứng nào có sức thuyết phục cả, bởi lẽ, mức độ cái nhiên trong việc hình thành tự phát từ bởi thứ xúp tiếng tăm ấy, của một nhóm ADN (axít dezoxiribonucleic), thì “hẳn là số không.”²⁹ Nếu thế thì chẳng phải đó chính là lãnh vực làm đối tượng cho việc *chứng minh* về sự hiện hữu của Thiên Chúa hay sao? Tuyệt nhiên không phải thế: hành động của Thiên Chúa “không thể được coi là cần thiết đối với sự sống hơn là đối với sự việc làm nên các vòng sao Thổ chẳng hạn.” Không phải là vì chưa nắm được chìa khóa

28. Tr. 58; tr.257: “thế giới lượng tử cứ theo tập tính mà thường xuyên làm phát sinh một cái gì đó từ bởi không không”; “dựa vào trọng lực lượng tử, chúng ta có thể tạo ra được mọi vật từ bởi không không.” Độc giả có thể tự hỏi không biết việc đặt quan hệ tương tự như thế giữa nguồn gốc của các hạt cơ bản và nguồn gốc của vũ trụ, có thực sự nghiêm chỉnh (đúng đắn) hay không; cái *hư không* từ đó các hạt cơ bản phát sinh ra, có thực sự là *hư không* hay không? Nó có *hư không* giống như cái *hư không* mà giả thuyết cho là “đã có trước” vụ nổ *big bang* làm phát sinh ra không gian và thời gian, năng lượng và vật chất, hay không? Xin xem thêm các chú thích số 28 và 55 sau đây.

29. Rồi sẽ thấy trong phần trình bày dưới đây, quan điểm của ông R. Dawkins về vấn đề này.

để thấu hiểu hết những bí ẩn, nên có quyền cầu viện đến hành động can thiệp lạ lùng của Thiên Chúa. Paul Davies đã nói tới các cuộc thử nghiệm do Prigogine tiến hành để nghiên cứu về các “hệ thống tự tổ chức” (theo học thuyết “cấu trúc phân tán” / “*structures dissipatives*”), và đã coi đó như là bước mở đầu đầy hứa hẹn cho việc giải đáp câu hỏi trên đây, theo đường lối tự nhiên.³⁰ Dù sao, nếu không cần cầu viện đến Thiên Chúa để giải thích sự sống, thế tất cũng chẳng cần đến Ngài để giải thích về sự sống *có trí tuệ*; trí năng, bản ngã có khả năng tự ý thức về mình — từ ngữ tôn giáo gọi là “linh hồn” — không phải là sản phẩm của hành động Thiên Chúa sáng tạo, mà chỉ là thành quả của một quá trình tiến hóa *tự nhiên*.³¹

Cuộc khảo nghiệm ấy đã đưa Paul Davies đến chỗ khai trừ Thiên Chúa ra khỏi một số lãnh vực trong đó, thần học truyền thống vẫn thường đọc thấy rõ sự hiện diện của Ngài. Tuy nhiên, còn cần phải tìm hiểu không phải là trong một lãnh vực nào đó, nhưng là trong toàn bộ vũ trụ, về tổng thể vũ trụ hiện hữu. Trong tư thế là một tổng thể, vũ trụ cho thấy mình đang vận hành theo một *trật tự* hoàn hảo lạ lùng. Tại sao lại lạ lùng? Tại vì đã từng giả thiết cho rằng tình trạng nguyên thủy là một tình trạng hỗn độn. Tình trạng hỗn độn có thể nhờ các tiến trình biến hóa vật lý tự nhiên mà làm phát sinh ra thứ tự hay sao? Theo Davies, thì định luật trọng lực đi ngược lại với một giả thuyết tương tự; “những hệ thống vận hành quay quanh theo sức hút của trọng lực thì có khuynh hướng làm thành những tập hợp không thuần nhất,” trong khi đó qua quan sát, chúng ta nhận thấy là vũ trụ “đồng đều một cách lạ lùng.” Hơn nữa, vũ trụ hiện tại đã có được là nhờ ở một sự định lượng hết sức

30. Ibid., tr. 79 các trang tiếp sau. Muốn tìm hiểu thêm về vấn đề “cấu trúc phân tán,” xin xem Prigogine-Stengers, *La Nouvelle Alliance...* ch. 5 và 6. Chính ông Prigogine cũng đã thú nhận rằng: “Vấn đề nguồn gốc sự sống vẫn còn là một vấn đề gai góc, và chúng tôi không tin là có thể tìm thấy được một câu giải đáp đơn giản (ibid., tr. 23.” Liên quan đến việc áp dụng các giả thuyết nhiệt động vào trong lãnh vực sinh học, xin xem A. Peacocke, *God and the New Biology* (London 1986): “Thermodynamics and Life,” tr. 133-160.

31. Ibid., tt. 223, 225.

chính xác giữa sức bành trướng của *big bang* và sức hút của trọng lực. Cuối cùng, còn có những nhân tố gọi là “hằng lượng cơ bản” (*constantes fundamentales*), những độ sáng biểu kiến căn bản của quá trình biến hóa vũ trụ và của các định luật vật lý: tất cả những thứ ấy đã được ghép thành đôi một cách tinh vi để có thể trở thành tương hợp với nhau. Với tất cả những dữ kiện ấy, thì thật khó lòng mà “tránh để khỏi ghi nhận cảm tưởng này là cơ cấu hiện tại của vũ trụ... đã được dự kiến và dự tính trước, một cách tỉ mỉ, trong tất cả mọi chi tiết.” Tất một lời, trong trật tự của vũ trụ, “chúng ta gặp thấy được bằng chứng có sức xác minh mạnh nhất, để chấp nhận là cần phải có một kế hoạch vĩ đại cho toàn bộ.”³²

Thế thì, ở vào chặng cuối của cuộc hành trình tìm hiểu này, chúng ta chạm trán với không phải là Thiên Chúa của tôn giáo (kitô giáo), mà là với *trật tự* đòi phải có một vị đã xếp đặt. Nhưng thực ra, Đấng Thiên Chúa mà cuối cùng rồi Paul Davies cũng đành vén mở cho thấy, chỉ là một con tạo (=kiến trúc sư) thì đúng hơn là một Đấng tạo hóa. Những trang kết trong cuốn sách của Davies được dành để biểu họa hình ảnh của vị ấy, như là để làm cho trọn lời hứa đưa ra trong những trang đầu: giới thiệu khoa học như là môn nghiên cứu có khả năng thay thế cho *thần học*. Chung quy rồi cũng chẳng có gì khác ngoài giấc mơ cũ của Comte ngày trước, mong thấy được ngày kiến thức khoa học chiếm hẳn chỗ đứng của niềm tin tôn giáo, coi đó là mức thành tựu sung mãn mà tiến trình muôn thuở của tư tưởng loài người nhắm tới.

Vậy, Thiên Chúa của Davies là như thế nào? Trước hết, như vừa nói trên đây: không phải là đấng tạo hóa đã dựng nên mọi sự từ *không không*; phận vụ của đấng ấy thu gọn vào trong công tác “uốn nắn và sắp xếp vật chất.” Là “kiến trúc sư thiên hà,” là “siêu kỹ sư tinh tú,” đấng thượng đế-con tạo ấy cũng có thể có những đặc tính vĩnh cửu và vô hạn hết như chính vũ trụ. *Tuy nhiên, đấng ấy không phải là một đấng toàn năng*: “không có khả năng hành động ngoài phạm vi của các định luật tự nhiên.”

32. Ibid., 223, 225.

Còn về các ưu phẩm khác của Thiên Chúa, những ưu phẩm có tính cách cá vị hơn, thì không thấy nói đến; một đấng thượng đế được giới thiệu qua hình ảnh như thế, tất không có gì là dễ thương hấp dẫn đối với tâm tình tôn giáo cả, nhưng xem ra Paul Davies không cảm thấy chút gì là ngại ngùng đối với chuyện đó cả; dù sao thì mục tiêu nhắm tới vẫn là tìm cách thay thế cho được tôn giáo. “Chúng ta có thể gọi hữu thể ấy là thượng đế tự nhiên, thay vì siêu nhiên”; cũng có thể quan niệm “ngài” như là một loại “siêu trí tuệ,” hiện hữu từ đầu cuộc sáng tạo, và đã đảm nhận “tác vụ biến đổi tình trạng *Big Bang* hỗn độn thành Vũ trụ hoàn bị và thứ tự như chúng ta đang thấy.” Và dĩ nhiên là tất cả những điều đó đã xảy ra “trong khuôn khổ các định luật vật lý.”³³

Sở dĩ vũ trụ có được trật tự như thế, chính là vì ngay từ đầu cũng như suốt trong quá trình biến hóa, hằng có mặt “trí tuệ hoàn vũ” ấy “trong khắp nơi để trực tiếp điều khiển Vũ trụ.” Hình như chỉ trừ có một mình Paul Davies ra, không ai là không nhận ra rõ cái vị “thượng đế tự nhiên” ấy giống hệt cái “thượng đế” xuất thân từ những suy luận tư biện theo vũ trụ quan của phái Stoa, về một *Lógos* (Trí) hoàn vũ và nội tại hằng truyền sức sinh động cho mọi sự và điều khiển mọi sự. Mối quan hệ thân cận ấy càng hiện rõ qua sự việc rốt cuộc tác giả đã đi đến chỗ đồng nhất hóa vũ trụ với một đấng thượng đế chuyên lo trật tự: “Vũ trụ là một trí tuệ, một hệ thống tự tổ chức có khả năng tự quan sát lấy chính mình.” Vì thế, có thể coi vô số trí tuệ trong loài người như là “những hòn đảo ý thức nằm giữa một biển cả trí tuệ.”³⁴ Như thế là một lần nữa, chúng ta lại được thấy tái xuất một ý tưởng cũ khác trong triết học Hy Lạp: ý tưởng về mô thức trí năng được coi như là phần tử thông dự trong tổng thể của *noûs* (trí tuệ) hoàn vũ.

Tại sao rốt cuộc, Paul Davies cũng đã nhận ra là cần phải cầu viện đến giả thuyết-Thiên Chúa, cho dù thượng đế của ông chỉ là một đấng rất là kỳ lạ đối với tâm thức tôn giáo thông

33. Ibid., 248-250.

34. Ibid., 250.

thường? Chính tác giả đã với một nhận xét sắc bén (mà chúng ta sẽ có dịp bàn đến trong phần phân tích về tác phẩm của Hawking), cho thấy lý do của sự việc cầu viện đó: có thể là khoa vật lý cuối cùng rồi sẽ tìm ra được công thức toán học có sức bao hàm toàn bộ thực tại vào trong cùng một định luật duy nhất. Tuy thế, Paul Davies cũng nhận là cả trong hoặc chính trong trường hợp ấy, câu hỏi to lớn và chung quyết càng trở nên bức bách hơn: “tại sao lại phải cần đến *siêu định luật* ấy?” Như thế có nghĩa là vật lý học có thể giải thích về nguồn gốc, về cấu trúc và cách vận hành của vũ trụ, *nhưng lại không có đủ sức để giải thích các định luật hay siêu định luật của chính mình*. Các định luật này “phải có mặt ở đây ngay từ đầu thì Vũ trụ mới có thể xuất hiện được.”³⁵ Nói cách khác: theo một lối tiên lượng hết sức lạc quan, thì nhiều lắm là đi đến chỗ tìm ra được *một* công thức vật lý toán học có sức gồm hàm *tất cả* các hiện tượng tự nhiên vào trong cùng một định luật duy nhất. Công thức ấy có thể giúp cho hiểu trọn được toàn bộ thực tại, *nhưng cũng vẫn không thể làm cho thực tại hiện hữu được*.³⁶

Tóm lại, dù có tìm ra được một công thức ôm trọn toàn bộ thực tại, thì cũng không phải vì thế mà có thể gạt bỏ được sự hiện hữu của Thiên Chúa. Bất quá thì giống như kiểu Davies quan niệm, công thức ấy cũng chỉ “làm cho ý niệm về một Thiên Chúa-tạo hóa trở thành dư thừa, chứ không thể phủ nhận cho là không có một trí tuệ hoàn vũ được: một trí tuệ làm thành

35. Ibid., 258: “luật vật lý lượng tử (một cách nào đó) phải có sẵn, thì một bước chuyển tiếp lượng tử mới có thể làm phát sinh ra Vũ trụ được.” Lời khẳng định này đi ngược lại với một lời khẳng định khác phát biểu trước đây: xin xem chú thích số 28 trên n đây y.

36. Đối với việc có thể có một công thức như thế, ông Davies cũng như nhiều nhà bác học tiếng tăm khác đều giữ một thái độ nghi ngờ ra mặt. Lý do là vì tất cả các thuyết vật lý học xưa nay được coi là có giá trị hoàn toàn chắc chắn, thì đều đã lần lượt trở thành cổ lỗ. Giả định cho là có thể có được một lý thuyết *chung quyết hoàn hảo* là một giả định đi ngược lại với logic của đà nghiên cứu khoa học hằng cố tiến tới mãi; đó cũng là quan điểm của Popper trình bày trong cuốn *The Open Universe* (London 1982); đó là nhan đề của cuốn ghi lại cuộc đời tự thuật của chính Popper, *Unended Quest* (Lasalle, Ill. 1974), cũng thật là đầy ý nghĩa...

phần của Vũ trụ vật lý duy nhất này. Tức là một thượng đế tự nhiên, chứ không phải là siêu nhiên.”³⁷

Tác phẩm được đem ra phê bình trên đây, đã đứng trên một phương diện tổng quát mà đề cập đến những vấn đề thực tại (nguồn gốc và ý nghĩa) đặt ra. Viễn ảnh toàn diện ấy đã giúp cho bài viết này có được một cái nhìn bao quát về phía các chiều kích chính đáng của vấn nạn mà các ngành khoa học tự nhiên đặt ra cho vấn đề Thiên Chúa hiện hữu. Còn tiếp sau đây, thì công sức tìm hiểu sẽ được dồn vào trong một khuôn khổ thu hẹp hơn: viễn tượng tổng quát sẽ được cụ thể hóa ra trong hai phạm vi lớn của thực tại, tức là trong lãnh vực của sinh học, tìm hiểu về nguồn gốc cùng ý nghĩa của sự sống, và trong lãnh vực của vật lý học, tìm hiểu về nguồn gốc cùng ý nghĩa của vũ trụ. Thế nên, trong phần dưới đây, bài viết sẽ trình bày về công tác lần lượt phân tích các tác phẩm đã viết về những vấn đề thuộc từng phạm vi một của hai ngành khoa học vừa nói, cũng như sẽ đào sâu thêm về lối nhìn tổng hợp của Davies về các vấn đề ấy.

2.2. *Thợ đồng hồ mù thay vì Thiên Chúa*

Richard Dawkins là một nhà tập tính học nổi tiếng của đại học Oxford, và đã từng được dư luận rộng rãi biết đến, qua tác phẩm *The selfish gene*; trong đó, ông đã trình xuất một hình thái giảm nhẹ của khoa xã sinh học (*sociobiologia*) do đồng nghiệp người Bắc Mỹ của ông là E. O. Wilson đề xướng. Cuốn sách vừa nói có thành công về phương diện xuất bản, thì chính là nhờ sức hậu thuẫn của một cuốn sách khác (*Thợ đồng hồ mù*) mà sau đây chúng ta sẽ thử gia công phân tích: trên đầu đề cuốn sách.—hệt như trong trường hợp cuốn sách của Davies—cũng thấy có bóng Thiên Chúa hiện diện, dù chỉ là dưới một hình thái tình lược.³⁸

37. Kết quả là cuộc nghiên cứu ông Davies đã phát minh ra được một loại học thuyết phiếm thần được ráp lắp lên với những nhân tố vay mượn từ các hệ thống tư tưởng của Stoa và Aristốt; vì thế, tiêu đề: “vật lý học mới tìm ra một thượng đế cũ” đã được chọn để đặt tên cho phần trình bày này.

38. R. Dawkins, *The blind Watchmaker* (Longman, London 1986).

“Cuốn sách này đã được biên soạn với niềm thâm tín chắc chắn: đôi lúc được giới thiệu như là mầu nhiệm lớn nhất trong các mầu nhiệm, nhưng thực ra, cuộc hiện hữu của chúng ta không còn được hiểu là mầu nhiệm như người ta đã từng tưởng, vì mầu nhiệm đã được giải quyết rồi.” Và thế là, với niềm xác tín sáng khoái ấy, cộng với thái độ ăn chắc hồ hởi, tác giả đã khởi đầu cuộc suy tư của mình. Vào thời nào, cuộc hiện hữu của chúng ta đã được hiểu như là “mầu nhiệm lớn nhất trong các mầu nhiệm”? Vào thời mà khoa minh giáo đã không biết bao lần, luận chứng dựa theo tính cách cho là bí ẩn của sự sống để đi đến kết luận quả quyết nói rằng câu trả lời duy nhất có giá trị cho điều bí ẩn đó chính là sự hiện hữu của Thiên Chúa. Dawkins cho biết là hình ảnh “thợ đồng hồ” dùng trên đầu đề cuốn sách của ông, đã được mượn từ lối diễn đạt của W. Paley, một thần học gia người Anh sống hồi thế kỷ 18, là người đã dùng chiếc đồng hồ làm thí dụ để giúp đại chúng thấu hiểu được rằng kế hoạch theo đó vũ trụ vận hành, là chính bằng chứng cho thấy Thiên Chúa hiện hữu: thấy chiếc đồng hồ là tự nhiên nghĩ đến sự việc phải có một người thợ đồng hồ; thì cũng vậy, nhận ra cơ cấu tổ chức vô cùng phức tạp của sự sống tất phải nhận là Thiên Chúa hiện hữu thật.

Đối lại với luận chứng nói trên, một luận chứng đã được nhắc đi nhắc lại dài dài suốt trong cả cuốn sách, Dawkins đưa ra luận đề như sau: “người thợ đồng hồ độc nhất hiện hữu thật trong thiên nhiên, là chính sức năng đui mù của thực thể vật lý.” Thuyết tiến hóa của Darwin, “một quá trình tự phát, đui mù và vô ý thức,” là “lời giải thích về sự hiện hữu và về mọi hình thái của sự sống.” Nhân vật mệnh danh là thợ đồng hồ ấy chỉ là một “thờ đồng hồ mù,” bởi “chẳng có trí não, mà đầu óc tưởng tượng cũng không.” Tác giả thú nhận là đã không hiểu tại sao lại có thể có những người vô thần trước năm 1869 (là năm Darwin cho xuất bản cuốn *Nguồn gốc các giống loài*), vì tưởng rằng trước thời Darwin, luận chứng của Paley đã thực sự có giá trị vững chắc. Nhưng, để bù lại, ông cũng chẳng hiểu nổi tại sao sau thời ông tổ của thuyết tiến hóa, cũng vẫn còn có những người tin vào Thiên Chúa.

Con đường lý luận chạy dài theo sau vấn đề đặt ra như thấy trên đây, cũng chẳng có gì gọi là độc đáo; tác giả chỉ giữ tư thế của người trình bày theo cách cập nhật quan niệm của Darwin về hiện tượng sự sống. Đại để, trong quá trình tiến hóa, có hai điểm cần phải giải thích: a) sự kiện xuất hiện của các cá thể hữu cơ theo một đà tiệm tiến, để trở thành ngày càng phức tạp thêm lên, và với những khả năng hoạt động ngày càng cao hơn; b) nguồn gốc của sự sống dưới một dạng thái nguyên thủy nhất.

a) Lối lập luận của Paley và sức thuyết phục của phương thức ấy được xây dựng trên cơ sở của một sự kiện thực nghiệm: các sinh vật, đặc biệt là các loài sinh vật phát xuất từ những giai đoạn tiến hóa gần đây nhất, đã làm cho chúng ta kinh ngạc vì cấu trúc phức tạp mà có thứ tự của chúng, đến độ cứ nhìn cấu trúc ấy là trí óc làm như tức tốc hướng theo trực giác để nghĩ về giả thuyết nói rằng đã có sẵn trước mộ đồ án dành cho chúng. Darwin cho rằng cầu viện đến ngẫu nhiên để giải thích (theo kiểu giáo sư Monod), là một việc làm quàng vội và nông cạn. Theo ông, thì chính ở điểm này, đã xảy ra một “sự nhầm lẫn đáng tiếc” giữa hiện tượng chọn lọc tự nhiên và ngẫu nhiên. Đã đành là các vụ đột biến xảy ra trong quá trình tiến hóa — tức là trong sự kiện chuyển thông mã di truyền — đều là ngẫu nhiên; tuy nhiên, hiện tượng chọn lọc tự nhiên thì không phải là ngẫu nhiên; và còn hơn thế nữa, đó là một hiện tượng “trái ngược hẳn lại với ngẫu nhiên,” vì những lý do sau đây:

Thật vậy, những sinh vật quá phức tạp, quá vị tất và được cấu trúc theo một đồ án quá hoàn mỹ như thế, thì làm sao đã có thể nảy sinh bộc phát một cách ngẫu nhiên được! Vậy thì chúng đã phát sinh bằng cách nào? “Qua trung gian của nhiều đợt đột biến tuần tự... đi từ những khởi điểm sơ đẳng.” Tách riêng mà xét, thì mỗi một đợt đột biến là một bước tiến rất đơn giản, đơn giản đến độ có thể xảy ra một cách ngẫu nhiên. *Thế nhưng, toàn bộ liên tràng của các đợt đột biến như thế thì khác biệt rất xa so với một tiến trình hoàn toàn ngẫu nhiên:* “tiến trình tích lũy (các đợt đột biến đơn giản) đã được chi phối và hướng dẫn bởi một “sức sống sót không ngẫu nhiên.” Nói cách khác: hiện tượng chọn lọc tự nhiên không phải là chuyện may

rủi, mà là một quá trình tiến hành theo một tiêu chuẩn mẫu chốt, tức là khả năng sống sót, là “bước thành công trong đường sinh sản” đưa tới việc phát sinh ra nhiều hình thái đột biến, là một cái gì có sức cải tiến và tăng cường những khả năng sinh tồn lâu bền của chúng. Theo Dawkins thì chính điều đó và chỉ có điều đó mới cất nghĩa được bước nhảy vọt từ một mức hết sức đơn giản lên đến một mức hết sức phức tạp. Thế nên, không có một đồ án hay chủ định nào cả: trung hạn cũng không mà dài hạn cũng chẳng có; là đui mù, ông thợ đồng hồ không thể nào dự kiến được những gì sẽ xảy ra trong quá trình tiến hóa cả; vì thế, không như Paley nghĩ, chẳng có gì là bí nhiệm, là lạ lùng trong quá trình tiến hóa ấy cả; nhưng dù sao thì đó cũng không phải là một tiến trình ngẫu nhiên.³⁹

Tổng kết chuỗi lý luận của mình, Dawkins đã hết lời nồng nhiệt tán dương cái “bước nhảy vọt nho nhỏ” kia. Cuộc tiến hóa *đã phải* đi qua con đường của những đột biến từng tí và từng bước. Tại sao lại như thế? Bởi vì, nếu không (nếu phải đi qua những bước đột biến lớn hơn), thì nguy cơ chết mất đi cũng sẽ lớn hơn đối với các cá thể đột biến; bước nhảy vọt càng nhỏ thì càng dễ được hệ thống sinh thái đồng hóa.⁴⁰ Như thế, chỉ có hiện tượng tích lũy những bước nhảy vọt ngắn nhỏ thì mới có được *hệ số sống sót* khả dĩ — tựa như một thứ hộ chiếu sinh học — giúp cho đà tiến hóa vượt qua được những đoạn đường dài rộng hơn.

Tổng kết lại: con mắt kỳ diệu của con người, con mắt mà Paley từng hết lời ca tụng, không thể nào do ngẫu nhiên mà có được; nhưng rồi nó cũng chẳng cần đến một đồ án hay chủ định tiên quyết nào để mà có. Để giải thích kỳ công nơi con mắt, thì chỉ cần đi từ một thực thể X hết sức đơn giản, rồi tiếp đó, cứ

39. Cũng nên nhắc lại đây là nhiều nhà sinh học và triết lý khoa học rất tiếng tăm đã nhất quyết thẳng tay gạt bỏ ý kiến của Dawkins, và chấp nhận nguyên tắc mục đích tính (hoặc nội tại hoặc ngoại tại), thí dụ: F.J. Ayala-T. Dobzhanski (eds), *Estudios sobre la filosofía de la biología* (Barcelona 1983); J. Ruffié, *De la biologie à la culture* (Flammarion, Paris 1983); A. Peacocke, *God and the new Biology* (London 1986).

40. Về điểm này, các nhà khoa học còn tranh luận và còn có nhiều quan điểm khác nhau.

dần dần gài ghép thêm cho nó những đột biến liên tiếp, những đột biến có được nhờ những bước nhảy vọt tuần tự và có sức tích lũy. Mỗi bước nhảy vọt là một bước của ngẫu nhiên. Kết quả cuối cùng (con mắt) thì lại không phải là ngẫu nhiên: những cơ chế (cố nhiên là đui mù và vô ý thức) của bộ máy chọn lọc tự nhiên đã dùng chiếc màng lọc hệ số sống sót, mà điều khiển toàn bộ quá trình triển phát ấy.

b) Còn phải đề cập đến một vấn đề gai góc hơn nữa, đó là: *sự sống đã phát sinh bằng cách nào?* Bàn về *bước đầu* ấy trong quá trình sinh học khổng lồ là một việc làm có tiếng là rất khó khăn trong lãnh vực các sách báo chuyên môn⁴¹ Không chút tránh né vấn đề, Dawkins đã giải thích cho độc giả của ông hiểu rõ về vấn nạn gai góc vừa nói. Một trong những đặc tính của sinh vật là khả năng sinh sản. Vậy, để có thể tiến hành được, thì tiến trình sinh sản (phân đôi) phải nhờ đến một cơ chế phức tạp. Chưa đủ: để làm cho cơ chế ấy vận hành, thì cần phải có một chất xúc tác. Cuối cùng (và đây là điểm nghịch biện với *bước đầu* của vấn đề cần bàn đến), việc chất xúc tác ấy nảy sinh một cách tự phát là một điều hết sức vị tất (khó lòng mà xảy ra), *trừ phi có ảnh hưởng dẫn lối của một thực thể khác có khả năng sinh sản tự phân đôi.*

Nói cách khác: giả thuyết thợ đồng hồ mù là một giả thuyết hết sức vững chắc, với điều kiện là đã có sẵn *bước đầu* kia rồi; *còn để cho có được bước đầu ấy, thì giả thuyết kia hoàn toàn bất lực, không giúp được gì.* Vì thế, Dawkins thú nhận là dù sao thì cũng vẫn có người nghĩ rằng xét cho cùng, ông thợ đồng hồ cũng không đến nỗi mù lòa cho lắm. Và rốt cuộc, cũng phải nhờ vả đến *Chuyên viên soạn đồ án*: tuy không trực tiếp can thiệp vào việc hình thành con cọp, con chiên, nhưng chính vị này “đã lắp ráp nên cơ chế nguyên thủy của khả năng sinh sản phân đôi” và truyền cho thực thể đầu tiên có khả năng sinh sản phân đôi, sức năng cần thiết để khởi động quá trình biến hóa. Tuy nhiên, Dawkins lý luận rằng nhu cầu cần đến Chuyên viên

41. Xin xem Ilya Prigogine-Isabelle Stengers, *Entre le temps et l'éternité* (Fayard, Paris 1988) chẳng hạn.

soạn đồ án như vừa nói, “tự triệt tiêu đi,” bởi vì còn có thể hỏi thêm rằng: ai đã soạn ra đồ án để dựng nên ông Chuyên viên soạn đồ án? Nếu cứ tiếp tục trả lời là *luôn luôn đã có sẵn* thực thể ấy, thì tại sao đã không thể trả lời ngay như thế đối với chính sự sống hay đối với cả ADN nữa?

Không cần cầu viện đến một thượng đế-chuyên viên soạn đồ án, tất phải cần nhờ tới ngẫu nhiên? Xem ra không còn có một lối thoát nào khác. Dẫu sao, thì cũng còn có thể cân lường liều lượng cho khôn ngoan được: “Tỷ lệ may rủi nào, phân lượng phép lạ nào thì vừa cho yêu cầu ấy?” Dawkins đã tự hỏi như vậy; và làm thế là chuyện dễ hiểu, bởi vì, cần phải hợp lý hóa *số lượng* của những *bất ngờ* cần đến, để khỏi rơi vào thế buộc phải cầu viện đến thuyết hữu thần.

Có một biến thiên trong phép tính xác suất này giữ phạm vụ giải quyết vấn đề nêu ra để xem có phải sự sống chỉ hiện diện trên hành tinh này không thôi, hay là hiện diện cả ở những nơi khác trong vũ trụ nữa?⁴² Giả dụ sự sống chỉ có mặt ở trên quả đất này mà thôi, thì xác suất tính ra được của nó, là ở mức “một phần (trên) một trăm tỷ tỷ.” Giải thích cho những ai rùng mình choáng váng trước con số kinh hoàng cao vút ấy, tác giả đã đưa ra hai nhận định: con số ấy làm cho chúng ta kinh hồn, vì chúng ta tính với những thước đo xác suất quá ngắn, chỉ tương ứng với quãng đời con người, chứ không theo tỷ lệ của các tiến trình trong vũ trụ. Thực ra, con số khổng lồ ấy có thể giảm xuống được rất nhiều. Làm thế nào?

Theo thiên ý của tôi, hơn bất cứ phần trình bày nào khác, đoạn viết về cách thức Dawkins trả lời cho vấn nạn vừa nêu, nói lên rõ tính chất mong manh trong lối triển khai lý luận bấp bênh của ông; chính Dawkins cuối cùng rồi cũng phải chịu nhận điều đó. Sau khi loại bỏ lý thuyết một thời oanh liệt, cầu viện đến cái gọi là “xúp enzim” (thực thể có trước sự sống mà cả

42. Monod cho rằng hiện tượng-sự sống đã chỉ xảy ra có *một lần không thôi* (trên quả đất này), vì xác suất của nó nhỏ kinh khủng. Xem S.N. Bosshard, *Erschafft die Welt sich selbst?* (Freiburg 1987); F.Hoyle, *El universo inteligente* (Barcelona 1984).

Davies cũng loại bỏ) —lý do là vì các cuộc thử nghiệm trong phòng thí nghiệm để tìm hiểu về nó, đã không tìm lại được “mã xích đánh mắt” (tức là khởi điểm của việc sinh sản phân/nhân đôi), Dawkins đã chọn lý thuyết khoáng chất vô cơ do G. Cairns-Smith đề xướng. Theo lý thuyết này, thì sự sống đặt cơ sở nơi những tinh thể vô cơ có khả năng (như là silicat chẳng hạn) sinh sản tự nhân đôi lên, và sáp nhập vào trong cấu trúc của mình những phân tử hữu cơ (đặc biệt là axit nucleic), để các phân tử này làm cho khả năng chọn lọc lũy tích của mình bội tăng lên. Thêm một bước đột biến khác —tất nhiên là nhờ những đột biến hóa li ti và từng nấc— đã giúp hội đủ điều kiện để đạt đến quy mã ADN, là tác nhân có khả năng sinh sản lớn mạnh hơn, tức là có sức để lần lượt thay đổi và loại bỏ các nhân tố vô cơ kia đi.

Dawkins nhận rằng giả thuyết ông đề xuất, là một lý thuyết nằm trên tầng xanh của nghệ thuật tư biện; những bước nhảy vọt li ti (hiện tượng chọn lọc lũy tích) của các tác nhân vô cơ có khả năng sinh sản nhân đôi, đúng là “những phi vụ tí hon giả tưởng”; toàn bộ công trình ráp nối cuốn phim giả định về tiến hóa như thế kia thật không khác gì một thiên “khoa học viễn tưởng, và có thể là đã không tránh hết cho được những cảnh tiết gượng gạo.” Nhưng ông cũng nói thêm (để may ra có an ủi cho ai được phần nào) rằng “có thể coi tất cả các giả thuyết khác bàn về nguồn gốc sự sống, đều là gượng gạo và khó mà tin cho được”: *sặc cả mùi màu nhiệm*. Nhưng, “là những khoa học gia, không nhiều thì ít, chúng ta cũng cần phải lo đặt lại vấn đề, nếu thực sự chúng ta không nhận thấy có gì là bí nhiệm ở nơi nguồn gốc của sự sống cả,” không coi đó là một hiện tượng “cô cùng lạ lùng.” Chính thế, dù là thế nào đi nữa, thì lý thuyết mà chúng ta đang cố công xây dựng, cũng vẫn có bốn phải đảm bảo cho toàn vẹn tính vị tất cực độ (hay mức xác suất cực tiểu) của việc sự sống xuất hiện, phải chấp nhận đối diện với lý luận nghịch biện này là: để được coi là *đáng tin*, thì lý thuyết “cần phải cho thấy rằng mình đề xuất những điều khó mà tin được đối với sức tưởng tượng có hạn của con người.” Và Dawkins kết luận: “dù sao, chúng ta cũng chưa biết được một cách chính

xác là tiến trình chọn lọc tự nhiên đã bắt đầu trên quả đất này như thế nào”; giả thuyết đề nghị trên đây “chỉ nhằm mục tiêu khiêm tốn này là đơn thuần giải thích về cách thức theo đó, tiến trình ấy đã có thể xảy ra được.”⁴³

Như đã thấy, lạc quan hồ hởi lúc mở đầu cuốn sách (màu nhiệm “không còn là màu nhiệm nữa”), bây giờ thái độ ban đầu ấy của tác giả đã trở thành thận trọng, dè dặt; tuy nhiên có thận trọng dè dặt, thì cũng không cần nổi nổi niềm chua chát đã làm cho tác giả cay cú kết luận với một lời nói bóng mĩa mai cay độc chống lại thuyết hữu thần; theo ông, cầu viện đến một đấng Thiên Chúa để giải quyết một điều bí ẩn là một việc làm vô căn cứ, dư thừa, nhất là thái độ cầu viện ấy còn giả thiết thêm rằng Thiên Chúa can dự vào trong vũ trụ bằng cách “lúc nào cũng bắt chước từng ly từng tí những gì có thể nhờ gương máy chọn lọc tự nhiên mà xảy ra ở trong đà tiến hóa.” Nhưng, thử hỏi: ai bắt chước ai? Sao mà ông Dawkins lại không thấy rằng luận chứng kia cũng có thể đảo ngược được: có phải Thiên Chúa đã hóa dạng âm thầm làm đà tiến hóa tự nhiên... hay là ngược lại, qua tài khéo tay của thợ cả hóa trang Dawkins, đà tiến hóa tự nhiên đã cố giả dạng đóng vai Thiên Chúa?

2.3 Lịch sử của thời gian

Cả tác phẩm lẫn tác giả đều nổi tiếng. Ngoài ra, khác với hai cuốn sách bàn tới trên kia, cuốn sách của Hawking đã gây không

43. Trước kết quả nhỏ nhoi ấy, độc giả sẽ tự hỏi tại sao lại phải soạn ra cả một cuốn sách dài như thế; có phải đơn giản và - theo phương diện trí thức mà nói - chân thành hơn không, nếu chỉ cần - cùng với Monod, Popper, Thorpe, Prigogine, và nhiều nhà khoa học khác... - thú nhận thẳng thắn rằng “điều bí ẩn phả đấm” về nguồn gốc sự sống thật là “một hàng rào chặn đứng, không sao khoa học vượt qua được nổi” (Popper, *The Open Universe* (London 1982), bởi vì, “không thể diễn dịch/phân tích mã di truyền được mà không phải dùng đến một số hậu quả của chính việc diễn dịch ấy.” Hoặc là cùng với Hoyle đánh cuộc để quả quyết rằng sự sống đã phát sinh từ một hành tinh khác; nhưng rồi cũng vẫn phải đưa ra giả thuyết về một thượng đế theo kiểu của Davies: một thứ trí tuệ hướng dẫn và điều khiển đà tiến hóa, xét vì “tỷ số xác suất quá nhỏ để có thể cho là đà tiến hóa chọn lọc vô tri có khả năng sản xuất ra được một kết quả hữu tri (có trí thông minh).” (*El Universo inteligente* 216, 236-344).

ít sóng gió làm dấy lên một số thiên bình luận phản ứng từ giữa giới triết gia và thần học gia.⁴⁴ Vì thế, ở đây, chỉ xin trình thuật rất vắn tắt về nội dung của cuốn sách.

Trong lời đề tựa, chính C. Sagan đã nhấn mạnh nói rằng đó là một cuốn sách thuộc lãnh vực *thần học*: “đây là một cuốn sách viết về Thiên Chúa... hoặc, cũng có thể nói là viết về sự vắng mặt của Thiên Chúa. Từ *Thiên Chúa* được dùng tới nhiều trong các trang của cuốn sách.” Thật vậy, chủ ý của Hawking là đề xuất một kiểu mẫu vũ trụ làm sao để khỏi cần phải cầu viện đến *hành động tạo dựng của Thiên Chúa*. Để được thế, thì cần loại bỏ *vụ nổ big bang* ra khỏi kiểu mẫu ấy, vì vụ nổ này đòi phải chấp nhận một khởi điểm tuyệt đối cho thời gian, cũng như cho chính toàn bộ vũ trụ, và do đó, đòi phải dành một chỗ cho Thiên Chúa.⁴⁵ Trái lại, theo tác giả, một vũ trụ vô thủy vô chung thì không cần đến Thiên Chúa, và sẽ làm cho Thiên Chúa trở thành thừa thãi, vô dụng.⁴⁶

Nếu thuyết tương đối đúng và đầy đủ, thì cần phải có một *big bang* (một hiện tượng ngoại thường/có một không hai) vào lúc khởi đầu của thời gian (của vũ trụ); đó là điều mà Penrose và Hawking đã chứng minh hồi năm 1970, và với điều đó, họ đã xác nhận là các dữ liệu quan sát được, đã nói lên dấu chứng của vụ nổ lớn ấy của thời nguyên thủy. Hawking công nhận rằng “ngày nay, hầu như hết mọi người đều giả thiết cho là vũ trụ đã khởi đầu với một hiện tượng ngoại thường như kiểu *big bang*.” Chuyện mĩa mai là bây giờ, chính ông Hawking lại đi tháo dỡ luận thuyết mà chính ông đã từng góp phần củng cố.⁴⁷

44. S.W. Hawking, *A brief history of time* (Bantam, London 1988). Muốn tham khảo thêm về con người và tác phẩm của Hawkins, xin xem J. Boslough, *El universo de Stephen Hawking* (Barcelona 1986); F.J. Jiménez Ríos, *Dios y la historia del tiempo*, (Pont. Univ. Gregoriana, Roma 1991).

45. Chính vì thế, mà, theo Hawking, “năm 1951, Giáo hội Công giáo đã chính thức tuyên bố cho rằng [mô mẫu *big bang*] là mô mẫu ăn khớp với Kinh Thánh.” Không biết Hawking đã tìm ra “lời tuyên bố” ấy ở đâu!

46. Thời Trung cổ, các triết gia (như Tôma Aquinô chẳng hạn) đã từng vạch trần lối nguy hiểm này rồi.

47. Penrose cùng với đại đa số các nhà vũ trụ học vẫn tiếp tục bênh vực giả thuyết *big bang*; xin xem R. Penrose, *The Emperor's New Mind* (Oxford Univ. Press 1989).

Để đạt tới tiêu đích mình nhắm, và sau khi lưu ý cho biết về tính chất *bất toàn* của thuyết tương đối nới rộng, tác giả đề nghị nên bổ sung nó bằng một lý thuyết khác, bằng một đại lý thuyết riêng phần, tức là lý thuyết cơ học lượng tử, hầu có được “một lý thuyết độc nhất có giá trị vững chắc,” “một lý thuyết tổng hợp và toàn diện, khả dĩ diễn tả được hết mọi hiện tượng trong vũ trụ”.⁴⁸ Có thể có được một lý thuyết như vậy trong thực tế hay không? Hawking cho là có thể, và còn cho rằng trong thời đại chúng ta, điều đó có thể được coi là khá cái nhiên. Lý do là vì chuỗi dài của các lý thuyết ngày càng có uy thế và càng tinh vi được liên tiếp đề xuất, rồi cũng “phải dừng lại ở một giới mức nào đó” và cuối cùng rồi cũng phải hướng dồn về “một lý thuyết chung quyết nào đó.” Chương 10 của cuốn sách được dành cho việc xây dựng lý thuyết ấy và theo tôi, đó là chương mấu chốt của cuốn sách; trong chương này, tác giả đã cố nối kết các giả thuyết lại với nhau, và đem hết tài trí mình ra hầu thử tìm cách tuần tự chữa trị cho từng khó khăn riêng của mỗi một giả thuyết.

Và cuối cùng, tác giả đã đề nghị những gì? Thì đây: thuyết tương đối nới rộng đã không biết đến nguyên lý bất xác của cơ học lượng tử. Sở dĩ nguyên lý ấy đã không đưa đến chỗ phát hiện những sai biệt so với khảo sát thực nghiệm, thì chính là vì những hấp dẫn trường khảo nghiệm của chúng ta thuộc vào loại quá nhẹ. Nhưng lại có hấp dẫn trường rất mạnh trong hai trường hợp sau đây: các lỗ hổng đen và *big bang*. Trong các trường hợp này, những hệ quả mà thuyết lượng tử tiên đoán, sẽ rất là quan trọng. Thế nên, việc dùng lý thuyết lượng tử (nguyên lý bất xác) mà nghiên cứu các lỗ hổng đen, cho thấy được điều khả dĩ này là khi những hạt cơ bản di động trong một quăng ngắn, với một tốc độ nhanh hơn tốc độ ánh sáng, thì chúng sẽ vượt xuyên qua chân trời các biến cố và thoát ra khỏi lỗ hổng đen. Và thế là có những hạt cơ bản ở trong khoảng “trống” (phía ngoài chân trời các biến cố của lỗ hổng đen); vì thế, cần phải nhận rằng chung quy rồi các lỗ hổng đen cũng

48. Thật sự thì không phải là tác giả chỉ muốn *diễn tả* không thôi, mà còn muốn *thấu hiểu* cùng *giải thích* mọi sự đang xảy ra chung quanh chúng ta và cả chính sự hiện hữu của chúng ta nữa.

“không đến nỗi đen” như chúng ta tưởng, vì chúng có phát xạ. Điều này cho phép suy diễn ra rằng hiện tượng suy sụp trọng lực mà thuyết tương đối nơi rộng tiên đoán, thì không đến nỗi một chiều như người ta đã tưởng.

Tóm lại, việc phối kết cơ học lượng tử với thuyết tương đối nơi rộng, cho thấy là lý thuyết này chưa đầy đủ, và cho phép quan niệm về không-thời gian như là một khối lớn có bốn chiều kích, *hữu hạn* nhưng lại *bất tận*, tức là không bờ bến (giống như diện tích trái đất: hữu hạn về mặt chiều kích, nhưng không có bờ mép ngăn lối dẫn vào quầng trống). Thật ra, trái với thuyết tương đối nơi rộng, thuyết lượng tử trọng lực chẳng những không đòi phải có một trạng thái tỷ trọng tột độ nguyên thủy có sức phun phóng ra vụ nổ *big bang* (khởi điểm của thời gian), mà còn cho phép quan niệm về một kiểu mẫu vũ trụ có sức phối hợp trọng lực với ba loại năng lực kia, và như thế là có thể nghĩ đến một thứ “thời gian tương tượng,” “phối kết làm một với các chiều kích của không gian,” *có thể đảo ngược* — tức là có thể đi từ tương lai về lại trong quá khứ— và thực ra, còn thật hơn cả cái thường được gọi là “thời gian thực” (đúng ra thứ thời gian này “chỉ là ảo tưởng”). Thời gian thực có đầu và có cuối, có những đặc tính, tức là những biên giới; còn thời gian tương tượng thì không có như vậy. Và như thế, có thể hình dung ra được một vũ trụ *hữu hạn* về mặt chiều kích, nhưng cùng lúc lại *không có biên giới (bất tận)* không-thời gian. “Vũ trụ hoàn toàn tự túc” ấy không có khởi điểm cũng chẳng có chung cục, “không được tạo dựng nên, cũng chẳng bị tiêu hủy đi. Vũ trụ ấy chỉ có việc *hiện hữu*: đơn thuần là thế thôi.” Thế nên, tìm hiểu về nguồn gốc vũ trụ là một việc làm vô nghĩa, hoặc nói cách khác, giả thuyết về một thượng đế tạo hóa là một giả thuyết hoàn toàn dư thừa.

Hawking đã nhắc đi nhắc lại rằng trình thuyết của ông “chỉ có tính cách thuần nhất là một đề xuất,” không phải đã được diễn dịch ra từ một nguyên lý nào, và khó mà xác minh được qua con đường thực nghiệm. Cao lắm thì giả thuyết này mong có được một chỗ đứng ở trong lãnh vực toán học, cũng như có

được khả năng “đề xuất những tiên kiến khả dĩ ăn nhập với những gì quan sát được”: chỉ thế thôi.

Kết thúc trình đề, chính tác giả đã nêu ra một câu hỏi mấu chốt như sau: vì đây chỉ là một giả thuyết vật lý-toán học (một tổng thể những quy tắc và phương trình), thì thử hỏi “cái gì sẽ chuyển sức linh động cho các phương trình, và có đủ sức tạo nên một vũ trụ có thể được diễn tả bởi chính các phương trình ấy?... Có phải là cái lý thuyết tổng hợp có sức thuyết phục như thế kia, đã có đủ sức để làm cho chính mình hiện hữu? Hay là phải cần đến một đấng tạo hóa?” Như vậy, Hawking đã đặt lại vấn đề về một điều mà chính ông đã khẳng định trước kia, cho là: vũ trụ, theo kiểu mẫu ông đề ra, thì có đủ sức để tự túc (*self-contained*), chứ “không phải là đã được tạo dựng... Nó chỉ có việc *hiện hữu*: đơn thuần là thế thôi.”

Dù sao, thì cũng đừng nên quên rằng thách đố Hawking đưa ra, cần được đánh giá không phải là từng phần, nhưng là theo kiểu được ăn cả ngã về không. Nếu thực sự giả thuyết ấy đúng, thì có thể được áp dụng cho toàn bộ thực tại, “kể cả bất cứ cơ thể phức tạp nào, chẳng hạn như là con người với khả năng quan sát lịch sử của vũ trụ.” Như thế, theo tác giả, khoa học vật lý sẽ có khả năng thay thế cho triết học, bởi khoa nghiên cứu này làm như đã từ bỏ nhiệm vụ của mình (là lo ra sức trả lời cho câu hỏi *tại sao?*), và như thế có lẽ là vì đã không thể “tiến bộ nhanh bằng các thuyết khoa học.” Tất một lời, nếu Davies đã thử đem vật lý học thay thế cho tôn giáo, thì Hawking đã đề nghị lấy vật lý học mà thế chân cho cả tôn giáo... lẫn triết học.

3. Những thiếu sót trong cách «khoa học» suy tư về Thiên Chúa

Giữa những ý nghĩ ghi nhận được khi đọc các tác phẩm trên đây, có lẽ điều suy nghĩ hiển nhiên nhất là điều này: câu hỏi về ý nghĩa (của thực tại) đã từng bị chủ nghĩa duy thực chứng mới (cho rằng “tìm hiểu về ý nghĩa của thực tại- là một việc làm vô nghĩa”) trực xuất ra khỏi trí sở tự nhiên của mình (tức là ra

khỏi các ngành khoa học nhân văn), thì bây giờ lại bất ngờ gặp được thái độ tiếp đón ân cần của các môn khoa học “rắn chắc.” Quả thật, điều đó cho thấy rằng câu hỏi về nguồn gốc (của vũ trụ, của sự sống), hiểu theo như kiểu đã được các tác giả bàn đến trên đây đặt ra và giải quyết, không chỉ dừng lại và chấm dứt ở nơi chính mình mà thôi, nhưng còn bao gồm cả đến câu hỏi về mục đích, tức là về ý nghĩa nữa; vì cuối cùng rồi, chính câu hỏi *tại sao* và/hoặc *để làm gì* là những gì cần được làm cho sáng tỏ khi gia công tìm hiểu để trả lời cho câu hỏi *từ đâu*.

Biện giải cho sự kiện di dịch của câu hỏi về ý nghĩa, đi từ các ngành khoa học nhân văn bước qua lãnh vực của các môn khoa học tự nhiên, một nhà khoa học rất mực sáng suốt (Prigogine) đã nói như sau : “chúng tôi (các khoa học gia) cảm thấy nhu cầu cần phải thoát ra cho khỏi vòng ảnh hưởng của hình ảnh... về một thứ hợp lý tính khoa học cố giữ thế trung lập”; ông nói thêm: “khoa học không thể tự tách mình ra khỏi cuộc mạo hiểm của loài người được..., trái lại, hết như mọi lãnh vực sinh hoạt khác trong nhân loại, khoa học cần phải biết ra sức tham dự vào trong công cuộc làm nên ý nghĩa”.⁴⁹

Sở dĩ có thể xác định được rằng chung quy, tất cả các tác phẩm phân tích trên đây đều đã đặt vấn đề về ý nghĩa, chứ không phải chỉ nêu lên câu hỏi về nguồn gốc, chính là vì điểm quy chiếu chung của tất cả các tác phẩm ấy, là không gì khác ngoài câu hỏi về Thiên Chúa. Dù một số người có nghĩ khác, thì cũng không phải là để để não trạng khoa học ngày nay quẳng bỏ đi cho xong được câu hỏi về Thiên Chúa. Trường hợp của ba tác giả bàn đến trên kia càng làm cho cảm nhận thấm thía hơn lời cảnh cáo chí lý và khôn ngoan sau đây của triết gia Zubiri: không những người có lòng tin, mà cả người vô thần nữa, cũng cần phải xây dựng cơ sở vững chắc cho lập trường của mình, và chứng minh cho quan điểm ấy, chứ không nên tự mãn đóng đô trong cái thế *conditio possidentis* (*tư thế sở hữu chủ*) ngây ngô để chỉ coi như phía đối lập mới có bốn phận cần phải chứng minh (còn mình thì không).⁵⁰ Một khi đã đặt vấn

49. Prigogine-Stengers, *Entre el tiempo...*, 20, 212.

để tìm hiểu về toàn bộ thực tại, thì không thể nào tránh né được vấn đề Thiên Chúa, hoặc Thiên Chúa đặt thành vấn đề. Dù kết luận của họ có giá trị vững chắc hay không, thì các tác giả Davies, Dawkins và Hawking cũng đã gây được tín nhiệm về mặt trí thức vì đã không tránh né nhìn thẳng vào trong nơi sâu thẳm tận cùng kia của vấn đề nguồn gốc và cứu cánh của thực tại.

Dĩ nhiên là các tín hữu sẽ không cảm thấy hài lòng cho mấy về những thành quả mà các cuộc nghiên cứu do ba tác giả thực hiện, đã mang lại, đặc biệt là vì trong đó, họ nhận ra ba thiếu sót quan trọng và phương hại nặng đến giá trị cùng uy tín của chính các cuộc nghiên cứu ấy; các thiếu sót đó là: chủ nghĩa duy khoa học, nhân quan siêu hình học quê kệch, và kiến thức thần học sai sót.

a) Chủ nghĩa duy khoa học

Thái độ bám chặt vào não trạng duy khoa học được thấy ở nơi các tác giả trên đây, là một yếu tố mà theo thiên ý của tôi, chỉ riêng tự nó không thôi, cũng đã quá đủ để làm cho việc trình bày luận đề của họ bị mất hẳn giá đi rồi. Chẳng hạn: Davies đã chủ trương đem vật lý học thay thế cho tôn giáo, lý luận rằng làm như thế thì có lợi hơn cho chính tôn giáo, kể cả cho việc tìm kiếm Thiên Chúa. Dawkins thì hứa hẹn là sẽ dùng các cơ chế sinh học hàng điều hành quá trình tiến hóa mà mình giải trọn vẹn về “màu nhiệm cuộc hiện hữu của chúng ta.”⁵¹ Trong ba tác giả nói trên, chỉ có Hawking là có thái độ quả quyết nhất trong chủ trương cho rằng khoa học có khả năng tìm ra một “lý thuyết thống nhất,” “lý thuyết chung quyết,” “lý thuyết toàn

50. X. Zubiri, *El hombre y Dios* (Madrid 1984) 12, 283.

51. Những cơ chế sinh học ấy không là gì khác ngoài việc áp dụng “các định luật vật lý” cho các sinh vật: tức là Dawkins coi các sinh vật chẳng khác chi là các máy điện toán. Chủ thuyết giản lược duy vật lý hiện là một giữa các vấn đề sôi bỏng nhất trong triết lý về khoa học: xin xem Peacocke, *op.cit.* ch. 1: “The sciences and reductionism” và ch.2: “Is biology nothing but physics and chemistry?”; J. Núñez de Castro, “El lenguaje de la bioquímica: discurso de lo humano?” trong M. Morales-M. Guirao, *El universo del cuerpo humano* (Granada 1991).

diện,” khả dĩ giải thích được *tất cả*. Như thế, vật lý học loại không những tôn giáo mà cả triết học nữa, ra ngoài cuộc, và làm cho chúng ta hiểu thấu được “tư tưởng của Thiên Chúa.” Tóm lại, cả ba tác giả đã ngang nhiên đội một thứ lối tiêu biểu nhất của *forma mentis (não trạng)* duy khoa học, cho rằng chỉ có lý tính *khoa học* mới đáng được coi là lý tính, và chỉ lý tính ấy thôi mới có đủ tư cách để giữ độc quyền trên mọi lãnh vực của thực tại.

Hậu quả tất yếu của thiên kiến ấy là lập trường cho rằng tôn giáo và khoa học không thể nào đội trời chung với nhau được, và để làm bằng cho quan điểm đó, một số phát ngôn thiếu chính xác và không mấy vô tư đã được trưng ra. Chương một trong sách của Davies cho thấy rõ về điểm này. Cũng thế, lập luận ủng hộ quan điểm tiến hóa của Dawkins ban đầu đã chuyển biến thành những lời đả đay chỉ trích chống lại quan điểm sáng tạo, với thành kiến quê kệch đến độ đã lẫn lộn đồng nhất hóa giáo lý kitô về công trình sáng tạo với lối nhìn sáng tạo méo mó theo kiểu “chủ thuyết sáng tạo khoa học”.⁵² Cùng một cách kiểu ấy, Hawking đã bỏ công trình thuật gọi là để cố gắng độc giả, một loạt những mẫu truyện vô vị về Vaticanô; nhưng tiếc thay không mẫu nào là không đẩy đẩy những điểm hoàn toàn trái với sự thật lịch sử.

Dường như không còn nghi ngờ được nữa, thời đại ngày nay đang chứng kiến một cuộc tái xuất lỗi thời của hiện tượng duy khoa học. Tuy nhiên, để cho công bằng thì cũng cần lưu ý ngay là chủ thuyết duy khoa học này chỉ thuộc vào loại *ôn hòa* mà thôi. Chẳng thế mà dù có khăng định với những kết luận dứt khoát, thì các tác giả cũng đều mờ mờ tỏ tỏ, cho thấy rằng các nhận định họ đưa ra chỉ có tính cách *thuần túy ước đoán*. Là những nhà bác học thành thạo và chân tâm, họ nhìn nhận là đường lối khảo sát của họ chỉ có tính cách phỏng định, dọ dẫm, “tiệm cận.” Davies thú nhận rằng “dù khoa học ngày nay có

52. Về sản phẩm kỳ quặc *made in USA* này, xin xem A. Montagu (ed.), *Science and Creationism* (Oxford 1984); D. Lindberg-R.L. Numbers (eds.), *God and Science* (Berkeley 1986).

thu lượm được những thành công lấy lòng, thì không phải vì thế mà khỏi bị coi là phi lý - để không nói là điên rồ - khi cho rằng khoa học có khả năng giải đáp cho hết mọi câu hỏi căn bản".⁵³ của cuộc hiện hữu. Còn Dawkins, như đã thấy, thì công nhận rằng tự bản chất cố hữu của chính vấn đề sự sống, mọi cố gắng để "giải thích" về nguồn gốc của nó, đều đưa dẫn đến chỗ cảm nghĩ cho rằng đó là một điều vị tất đến tột độ (không thể nào tưởng là đã có thể xảy ra/là "phép lạ"). Hawking nhấn mạnh rằng "bao giờ thì lý thuyết vật lý học cũng là tạm thời, cũng chỉ là giả thuyết: *không bao giờ có thể chứng minh được*".⁵⁴ Chính vì thế, ông đã tự hỏi không biết "lý thuyết tổng hợp" (= "chung quyết và toàn diện") giả định ấy có thể làm cho mình hiện hữu được hay không, và nếu có, thì rồi lý thuyết ấy có thực sự hữu hiệu hay không. Cuối cùng, cả Hawking lẫn Davies đều đã nhìn nhận rằng một lý thuyết khoa học "có thể phát nguyên từ sức gợi ý của những lý do thẩm mỹ hay siêu hình," tức là "của vẻ đẹp và của những gì là tinh vi trong thiên nhiên mà khoa học muốn tìm hiểu"; và nhìn nhận vậy tức là chấp nhận rằng khoa học cũng được cấu thành bởi những nhân tố không "khoa học," nghĩa là vượt ra ngoài lãnh vực của khoa học.

Tóm lại, may mắn là đã tiêu hút mất rồi cái thái độ tự tin tự đắc, đầy khiêu khích mà chủ nghĩa duy khoa học thuần túy cứng nhắc thường có ngày trước; thứ chủ nghĩa duy khoa học còn sót lại ngày nay, đã đánh mất hẳn niềm xác tín ấy đi rồi, không còn đủ khả năng để tin vào chính mình nữa. Nhưng dù có liên hồi gióng lên lời nhắc nhở nói rằng những nhận định mình đưa ra chỉ có tính cách tương đối mà thôi, thì qua cách thức trình bày chắc chắn các đề xuất của mình, gán cho chúng một tầm cỡ toàn diện, coi chúng có quyền độc chiếm toàn bộ tính hợp lý trên tất cả, các tác giả khoa học nói trên cũng đã làm cho các độc giả bỡ ngỡ khó chịu không ít, vì thấy làm thế là chướng.

53. *Dios y la nueva física*, 259.

54. *Op. cit.* 28.

b) *Nhãn quan siêu hình học*

Như mọi người đều biết, trong bất cứ công việc nào, thì cũng đều có ít nhiều méo mó nghề nghiệp. Trong trường hợp của các tác giả chúng ta đây, điểm méo mó nghề nghiệp hiện ra rõ nhất ở nơi hình thái siêu hình học thô sơ làm hậu cảnh cho lối lập luận của họ. Sau đây là một số thí dụ về trường hợp vừa nói:

— Tiêu chuẩn khoa học luận về việc phân ranh giữa các bình diện *vật lý và siêu hình* trong tiến trình suy lý, đã bị hoàn toàn bỏ quên. Cả ba tác giả đều cứ thông dong rảo bước từ bình diện này sang bình diện khác mà không chút để ý đến nguyên tắc liên tục cần phải tôn trọng. Nhờ chiến thuật đánh lạc hướng tư tưởng nhằm hợp thức hóa hành động vi phạm vừa nói, họ biện bạch cho rằng sở dĩ như thế, chính là vì chỉ khoa học mới có độc quyền về mặt lý tính, và vì vật lý học đã hấp thu trọn bộ siêu hình học vào trong lãnh vực của chính mình rồi. Nhưng, cả lý tính lẫn thực tại đều kháng cự lại hành động áp đặt có tính cách giản lược như thế. Vậy, khi Hawking hứa hẹn là sẽ giải thích *tất cả (toàn bộ thực tại)* — kể cả “chính sự sống chúng ta” — hoặc là khi Dawkins khoe khoang là đã, với sự trợ giúp của Darwin, giải thích được màu nhiệm của “chính sự sống chúng ta,” thì thật ra, điều mà họ làm là chỉ giải nghĩa *tất cả những gì nằm trong ranh giới đã được ấn định từ trước*, tức là những gì nằm trong lãnh vực giải thích của *khoa học*. Khổ một nỗi là việc đặt ranh giới trước như thế đã ngay từ đầu, xén cụt mất đi các chiều kích thật sự của vấn đề: tại sao lại có một cái gì đó hiện hữu, thay vì không có gì cả?⁵⁵; tại sao “biến thành”

55. Để cho thấy là không-thời gian, năng lượng và vật chất *đã có thể* phát sinh từ hư không (không không = *nada, néant, nothing*) (?), và vì thế mà không cần có Thiên Chúa tạo hóa can dự vào, thì Davies đã cầu viện đến những kết quả khảo nghiệm của cơ học lượng tử; và theo đó, thì *hình như* có một vài hạt đã phát sinh từ hư không. Nhưng cái gọi là *hư không* lại được quan niệm theo những cách thức khác hẳn nhau, trong hai trường hợp sau đây: 1/ trường hợp nguồn gốc vũ trụ, và 2/ trường hợp nguồn gốc của một thứ hạt này hay một thứ hạt nọ. Các hạt cơ bản phát xuất từ một môi trường trong thực tại vật lý đã sẵn có; nhưng khi bàn đến nguồn gốc của không-thời gian, của năng lượng hoặc là của vật chất, thì theo giả thuyết, lại không có

phải là “biến thành hơn”? Tại sao trật tự đã có thể phát sinh từ hỗn độn? Tại sao cái bắt tất từ gốc rễ lại có thể tiếp tục tồn tại được?

— Ngoài việc lẫn lộn về bình diện khoa học luận như đã thấy trên đây, các tác giả của chúng ta còn lẫn lộn cả trong việc phân biệt giữa hình thức trình bày có tính cách *miêu tả* (để trả lời các câu hỏi *thế nào* và *khi nào*) và hình thức trình bày để *giải nghĩa* (cho câu hỏi *tại sao*). Đối với Hawking chẳng hạn, các từ “miêu tả” và “thấu hiểu” xem ra được coi như là đồng nghĩa, vì chúng thường xuyên được dùng để thay thế cho nhau. Dawkins trực tiếp bàn đến khái niệm “giải nghĩa” và cho biết là: *giải nghĩa* một hiện tượng phức tạp (dù đó là “một bộ máy” hay là “một cơ thể sống”) là *miêu tả* về “cách thức nó vận hành.” Nhưng thực ra, *miêu tả* về một sự vật, về một hiện tượng thì không nhất thiết là đã *thấu hiểu* về sự vật hoặc hiện tượng ấy. Hơn nữa: miêu tả về cách thức vận hành của một bộ máy hay về tập tính của một cơ thể thì không có nghĩa là đã giải thích cho đủ về sự hiện hữu của nó, về lý do *tại sao* có nó.

— Trong trường hợp Hawking, thì tình trạng thiếu cận siêu hình học càng tỏ ra trầm trọng lạ thường hơn nữa. Toàn bộ luận chứng ông đưa ra để cố làm cho Thiên Chúa trở thành dư thừa, chỉ đơn thuần dựa trên cơ sở giả định của việc phát hiện một kiểu mẫu vũ trụ không cần đến vụ nổ *big bang*, tức là không có bước khởi đầu của thời gian. Và Hawking đã biện luận rằng cái gì không có *khởi đầu* (theo thời gian/niên đại học), thì cũng không có nguyên lý (hữu thể học). Xin thú thật: trước kiểu lý luận ngây ngô ấy, ai mà không chứng hứng sửng sốt! Thiết tưởng cũng chẳng cần phải mất thì giờ để vạch trần tính chất nông nổi của lối biện luận như thế; vì từ lâu rồi, các nhà siêu hình học Hy Lạp và các triết gia Trung cổ đã từng bàn luận sâu rộng

gì sẵn có trước cả. Còn Prigogine thì cầu viện đến cái gọi là “hư vô lượng tử” có sức “vật chất hóa các hạt cơ bản,” tức là làm cho chúng biến hóa từ trạng thái *có thể* sang trạng thái *vật chất*; cái hư vô ấy không trống rỗng, nhưng là có chứa đựng một *cái gì đó*. Nhưng: đã là *cái gì đó*, tất phải có thực thể khách quan? Thực thể khách quan ấy từ đâu mà có? Đó là vấn đề: một lời *vật lý học* không có thể giải đáp một câu hỏi *siêu hình học*.

và đầy đủ về điểm ấy. Không chỉ có thế, lập trường của Hawking còn tỏ ra bấp bênh hơn nữa: bởi vì, không chỉ giới hạn công sức của mình vào trong nỗ lực thiết đặt phương trình: *không có khởi đầu* (thời gian) = *không có nguyên lý* (siêu hình) không thôi, Hawking còn muốn chủ trương thêm rằng “vũ trụ không biên giới” (và do đó không cần đến Thiên Chúa) ấy là *hữu hạn*. Nhưng khái niệm *tính hữu hạn* thì lại hàm súc *tính bất tất*, và đòi phải có một sức năng truyền ban hiện hữu cho hữu thể bất tất, *chưa được thiết lập* ấy. Như thế là “vũ trụ không biên giới và không bến bờ” của Hawking không phải là một vũ trụ không có nguồn gốc, không có nguyên lý. Và dĩ nhiên là trừ phi có ai cho rằng vũ trụ ấy cũng đồng thời là 1) không có biên giới, 2) hữu hạn, nhưng 3) dẫu vậy, vẫn tự túc, và *nhất thiết phải có*, thì mới nói khác đi được. Thế thì, gọi nó là hữu hạn có nghĩa là gì? Tại sao lại không gọi một vũ trụ như thế — một vũ trụ không biên giới và hơn nữa, không tùy thuộc (về mặt hữu thể học) một cái gì cả, và có sức tự túc — là *vô tận*? Bởi đã không biết nhận ra rằng vấn đề *triết học* về nguồn gốc hay về nguyên lý (hữu thể học) của vũ trụ là một vấn đề khác hẳn với vấn đề *vật lý học* đặt ra để tìm hiểu về thời gian hiện hữu cũng như về bước khởi đầu (niên đại học) của chính vũ trụ ấy, nên lý luận của Hawking đã gặp phải ngõ cụt không lối thoát như thế. Nếu cần phải diễn dịch theo ngôn từ phổ thông, những gì tác giả đã trình bày, thì có thể nói rằng nếu lúc đầu, thuyết tổng hợp đã tiến hành theo kiểu một lỗ hổng đen hấp thụ Thiên Chúa tiêu mất đi, thì trong giai đoạn kế tiếp, lỗ hổng đen ấy đã cho thấy là không đến nỗi đen cho lắm; còn cái nghịch biện “hữu hạn-vô biên” thì lại *phát xạ* ra Thiên Chúa.

Còn Davies thì hệt như Hawking, cũng đã làm cho người ta chững hững ngạc nhiên khi nghe ông tuyên bố là “nguyên nhân và hậu quả là những khái niệm thuộc thời gian,” để từ đó diễn dịch ra rằng vì trước *big bang* đã không có thời gian, nên cũng chẳng có thể có một *nguyên nhân* cho chính *big bang* ấy. Thiết tưởng cũng cần lưu ý điều này là nguyên nhân và hậu quả là trước tiên, những khái niệm về *hữu thể* (*hữu thể học*), rồi sau đó mới là những khái niệm *thuộc thời gian*, và vì thế, *tính cách*

ưu tiên hữu thể của nguyên nhân đối với hậu quả không nhất thiết đòi phải có *tính cách có trước về phương diện thời gian*.

— Cuối cùng, còn có một điều khác cũng làm cho độc giả ngạc nhiên không ít, đó là hầu như con người không có được một chỗ đứng, một vai trò nào ở trong công trình nghiên cứu và soạn thảo của ba tác giả nói trên. Vũ trụ mà họ trình bày cho chúng ta, là một vũ trụ vắng bóng con người. Một vài lần rất họa hiếm, Hawking có tình cờ nhắc thoáng đến con người (chẳng hạn như là khi nói rằng giả thuyết tổng hợp của ông sẽ giải thích được tất cả, kể cả “con người”). Tôi đã có dịp nhắc đến chủ thuyết duy vật lý của Dawkins; thì về mặt đó, Davies cũng không thua kém gì: các chương sáu và bảy sách của ông ta đã nhấn mạnh đến việc nhìn nhận *con người-cơ giới (máy)*, cùng nói lên thái độ tín nhiệm đối với giả thuyết quái dị cho rằng trong một tương lai không xa, sẽ thành hình một thứ giống lai sinh ra từ con người và máy móc; và đó là giả thuyết đã được các tác giả khoa học giả tưởng tận dụng khai thác.

Thái độ im lặng dày đặc về con người như vừa thấy trên đây, không thể nào mà không ảnh hưởng đến vũ trụ quan và đến lập trường đối với vấn đề Thiên Chúa được. Giả dụ vũ trụ chỉ là một thực thể thuần túy vật lý, trong đó con người đơn thuần là một hiện tượng phụ không đáng kể hay là “một giữa muôn vàn sự vật,” thì câu hỏi thần-học (Thiên Chúa học) sẽ trở thành đơn giản đi hơn nhiều; đối với vũ trụ ấy, thượng đế nào thì cũng tốt cả, kể cả thượng đế của Davies. Song, nếu trong vũ trụ ấy, ngoài các cơ chế và những sản phẩm chế tạo khác, còn có con người, tức là những thực thể cá vị, thì lúc đó, câu hỏi sẽ trở thành vô cùng phức tạp. Bởi lẽ, những gì có thể giải nghĩa đầy đủ về một sản phẩm chế tạo dù là phức tạp đến bao nhiêu đi nữa, thì dĩ nhiên là cũng vẫn không đủ để giải thích về hiện tượng *bản ngã ngôi vị*.

c) Kiến thức thần học sai sót

Trước khi kết thúc các nhận định phê bình này, thiết tưởng cũng nên nhìn lại những sai sót trong vốn liếng kiến thức thần

học của Davies, Dawkins và Hawking. Khó mà biện giải cho những sai sót ấy được, vì chính họ đã quyết ý can dự vào cuộc bàn luận về một đối tượng chuyên biệt nhất của thần học, tức là về vấn đề Thiên Chúa. Không nói chi đến các mẫu giai thoại dệt thêu màu mè nhắc tới trên kia, ở đây, chỉ xin lưu ý đến những điểm yếu, những kẽ hở trong cách biện luận, do những sai sót về mặt thần học gây ra. Những sai sót đó là:

— *Thiếu khả năng nhận thức về khái niệm hữu thể tất hữu.*

Trên kia, độc giả đã có dịp nhận ra một số điểm trùng hợp có ý nghĩa giữa ba tác phẩm chúng ta đang bàn tới. Có lẽ điểm trùng hợp nổi bật nhất là điểm này: cả ba tác giả đều đồng ý cho rằng giải pháp đặt Thiên Chúa làm nguyên nhân, không giải quyết được vấn đề, mà chỉ trì hoãn câu trả lời lại thôi; vì, khi ấy cũng còn cần phải hỏi thêm: ai (cái gì) là nguyên nhân làm phát sinh ra Thiên Chúa. Mà đòi một người xác nhận có Thiên Chúa phải xác định về nguyên nhân làm phát sinh ra Thiên Chúa, có nghĩa là đòi người ấy phải phủ nhận điều mình xác nhận, chứ không phải chỉ đơn thuần nêu lên một vấn nạn không thôi. Chính thế, xác nhận có Thiên Chúa là xác nhận có một hữu thể tất hữu (nhất thiết phải có, phải hiện hữu), có một nguyên nhân vô nguyên nhân, không phát nguyên từ một nguyên nhân nào cả. Có thể chối bỏ hay chấp nhận “giả thuyết Thiên Chúa.” Nhưng, một khi đã chấp nhận mà còn đặt câu hỏi về nguồn gốc của Thiên Chúa như thế, tức là tự tương phản với chính mình. Tất một lời: cách thức gọi là biện luận của Davies, của Dawkins và Hawking thực ra không phải là một lối biện luận xứng đúng với tên của nó, mà chỉ là không hơn không kém, một hình thức điệp nguyên luận, lấy tiền đề làm kết luận, hay nói cách khác: là một lối lý luận vòng quanh.

Đàng khác, nếu thực sự có một hữu thể tất hữu, thì ảnh hưởng tác động của vị ấy đối với thực tại cũng không phải là chỉ vờn vện đóng khung ở trong khuôn khổ của vấn đề nguồn gốc mà thôi. Thiên Chúa là nền móng *thường xuyên* của thực tại ấy, là bản nguyên, là tâm điểm *chống đỡ* (tức là không để thực tại ấy vì *thiếu nền tảng* mà phải suy sụp đi) và là cứu cánh tối hậu của nó. Vì thế, giáo lý kitô về công trình sáng tạo không

phải chỉ —mà cũng chẳng phải trước tiên— là một lý thuyết bàn về khởi điểm *alpha* của quá trình phát sinh thực tại; nhưng còn là một cách minh giải về tính chất bí ẩn của hữu thể bất tất, và cũng là một lời giải thích về ý nghĩa trọn vẹn của thực tại, tức là về mối quan hệ tùy thuộc về mặt hữu thể mà nó có đối với hữu thể tất hữu.⁵⁶

—*Thiếu khả năng quan niệm về tính chất siêu việt đặc thù, hay “tính nội tại siêu việt” của Thiên Chúa.* Vì thiếu khả năng như thế, nên Davies đã đưa ra lý lẽ sau đây chống lại lập trường hữu thần: Thiên Chúa hoặc là ở trong thời gian, hoặc là ở ngoài thời gian; nếu là ở trong thời gian, thì “sẽ bị vướng mắc vào trong đà vận hành của Vũ trụ vật lý”; nếu là ở ngoài, thì “chẳng cách gì có thể tác động ở trong thời gian được,” hoặc nói cho đúng hơn: “không thể suy tưởng được, vì suy tưởng là một hoạt động diễn ra trong thời gian.” Hawking cũng đã phải rơi vào trong một thế bí tương tự, khi ông cho rằng trong vũ trụ hữu hạn và không biên giới của ông, không còn có chỗ đứng cho Thiên Chúa nữa, xét vì vũ trụ ấy *chiếm trọn* toàn bộ không-thời gian, không còn để chỗ cho (không thể cùng hiện hữu với) một ai khác ngoài chính mình. Đó là lập trường muôn thuở của loại siêu hình học phiếm thần xưa cũ, thường giữ thế âm thầm nhưng lại có mặt khắp nơi để làm hậu cảnh triết học —có thể là một cách vô ý thức— cho lối suy luận theo kiểu mà các tác giả của chúng ta đây đã dùng tới.

Trong khi đó, thì trái lại, tính nội tại siêu việt của Thiên Chúa đối với thế giới, cho phép suy tưởng về một mối quan hệ giữa hai phía, theo thể cách biện chứng đặc biệt giữa *khác biệt và tương tác*, có khả năng vượt lên trên những khó khăn luận lý đã từng dồn Davies cùng Hawking vào thế kẹt ngõ bí như đã thấy trên đây, và vươn cho tới tuyệt đỉnh của thể cách tự biểu đạt chính mình ra, ở trong mầu nhiệm Nhập Thể của Thiên Chúa. —*Thiếu khả năng để quan niệm về một Thiên Chúa hữu ngã.* Tình trạng thiết sót này đi song đôi với thái độ “lặng thinh

56. Về Thiên Chúa như là Hữu thể tất hữu, xin xem G. Lafont, *Dieu, le temps et l'être* (Cerf, Paris 1986).

không đề cập đến con người,” như đã lưu ý trên kia đối với cả ba tác giả. Mỗi một khi từ *Thiên Chúa* xuất hiện trong các tác phẩm của họ, thì phải hiểu là từ ấy được dùng để chỉ về một thứ cơ chế vật lý, một chức năng trong quá trình tiến hóa của thực tại. Để nói cho cụ thể hơn: Thiên Chúa sẽ là *cái khởi động đã vận hành* cho quá trình ấy. Một khi đã đặt xong cơ sở tư tưởng cho việc giản lược ý niệm về Thiên Chúa (tức là loại bỏ ý niệm về một hữu thể tất hữu), thì việc chứng minh vũ trụ không cần đến Thiên Chúa, trở thành nếu không phải là một trò chơi của trẻ con, thì cũng chỉ là một bài tập tương đối dễ dàng đối với các đầu não đã được trang bị khá (như loại đầu não của các tác giả chúng ta đây). Hơn nữa, trong lãnh vực chế tạo cơ giới, càng ngày đạt được càng nhiều tiến bộ; hôm nay, một kỹ sư trung bình có thể chế tạo được những chiếc máy tính vi và có hiệu năng hơn một thợ thủ công tài giỏi hôm qua. Tuy nhiên, vấn đề là chính ở chỗ tìm xem có phải Thiên Chúa chỉ đơn thuần là một bộ phận trong guồng máy vũ trụ hay không, cho dù Ngài có được dành cho vinh dự còn chưa được xác định hẳn, để giữ vai làm bộ phận số một của guồng máy, hầu phát động toàn bộ các cơ chế trong tổng thể. Một khi đã bị xếp loại như thế, thì Thiên Chúa chỉ còn là một món đồ phụ tùng dành để thay, và dĩ nhiên là vẫn còn có thể được cải thiện cho tân tiến hoàn mỹ hơn. Trong hệ thống cơ học ấy, cách thức lý luận (logic) cố hữu tiến hành như thế này: bất cứ bộ phận nào trong tổng thể của một bộ máy cũng đều có thể thay thế được cả.

Trở lại với vấn đề của chúng ta: theo lời các tác giả bàn tới trên đây, thì ngày nay, Thượng đế *primum movens* (tác nhân chuyển động đầu tiên) của thời xưa đã được thay thế hoặc là bằng hiện tượng giao động năng lượng có khả năng *tạo dựng từ hư không* (Davies), hoặc là bằng chất silicat *sinh vật (hoặc hầu như sinh vật) đầu tiên* (Dawkins), hay là bằng lý thuyết tổng hợp *bao gồm tất cả mọi sự* (Hawking); để có thể làm như thế, thì chỉ cần quy ước trước về một khái niệm sẽ được dùng để biểu đạt Thiên Chúa, một khái niệm cho thật mập mờ, thả nổi theo dòng chảy của các quan điểm có mặt trên đấu trường tranh luận. Và đây chính là lúc thần học có bốn phận phải nói

lên tiếng nói của mình. Là người biết điều, thì không ai có thể cấm không cho các nhà khoa học đặt câu hỏi về Thiên Chúa, bởi vì, “tự vấn về Thiên Chúa là điều hợp lý”.⁵⁷ Tuy nhiên, cũng nên lưu ý nhà khoa học là cần phải đặt ra và trả lời cho câu hỏi ấy *trong một cách thức sao cho hợp lý*. Điều xem ra không hợp lý là nhà vật lý học trong tư thế là nhà vật lý học, không những tự đặt cho mình câu hỏi về Thiên Chúa, mà còn chủ trương giữ chặt câu hỏi cũng như *câu trả lời* lại ở trong lãnh vực thuần túy chuyên môn đặc thù của mình; bởi vì hành động như thế thì chẳng khác chi trường hợp một nhà vật lý học đem các khúc giao hưởng của Beethoven ra mà phân tích theo phương thức nghiên cứu của khoa vật lý học: ông sẽ không phát hiện và cảm nhận được gì gọi là ý vị trong các khúc nhạc ấy, nếu ông chỉ biết ghi lên đây bảng viết, những phương trình biểu đạt âm sắc, độ mạnh và tần số các sóng nhạc! Tại sao trong hai trường hợp nêu trên đây, cách thức tiến hành không được coi là hợp lý? Bởi vì trong cả hai trường hợp, sức năng động của câu hỏi đều bị chặn ngang bóp nghẹt ngay từ đầu bởi chính cái phương cách giải đáp không thích đáng.

Dù sao, thì các tín hữu cũng vẫn phải biết ơn các nhà khoa học kia, vì họ đã để ý lưu tâm đến vấn đề Thiên Chúa. Vì đó là dịp để chúng ta cũng tự vấn lại xem chúng ta đã rao giảng một Thiên Chúa như thế nào, mà bây giờ còn có những người tài giỏi và thiện chí như thế ấy vẫn có thể tiếp tục quan niệm về Ngài theo một cách kiểu khác xa đến thế so với giáo lý kitô. Tự vấn thế rồi cũng chưa xong; vẫn còn có thể đưa ra một nhận định khác để nói lên mối ưu tư của chúng ta đối với sự kiện sau đây: trong các lãnh vực sinh hoạt của loài người, chỉ có thần học và âm nhạc là hai phạm vi duy nhất không có hàng rào để ngăn chặn xâm lấn và không có người gác canh để đẩy lui những ai xâm nhập: chỉ cần có tai và có cái may mắn không biết mặc cảm là gì, thì đã có thể đều khiển được một hội hát; cũng như chỉ cần tự mệnh danh hoặc tự phong cho mình là thần học gia, thì tất được nhận là thế. Vì thế, chẳng có gì là lạ cho lắm, nếu

57. Đó là tên cuốn sách của Carlos Díaz, *Preguntarse por Dios es razonable* (Madrid 1989).

có các nhà khoa học lỗi lạc như các vị nói trên, đã tự động xen vào trong chuyện bàn luận về những chủ đề thuần túy thần học, và đã không có ai lên tiếng cho họ là thiếu nghiêm túc trong phương cách nghiên cứu lẫn lộn phạm vi như họ đã làm cả.

Như thế, thiết tưởng cũng cần phải nhận định thêm rằng thần học không nên tỏ ra quá dị ứng, khó chịu đối với cách thức biểu đạt và trình bày của khoa học, cũng như, trái lại, không nên chịu bó tay trước sức hấp dẫn của lối biểu đạt ấy. Mục đích của bài viết này là nhằm nêu bật cho thấy rằng chỉ khi được đặt một cách đúng, thì câu hỏi về Thiên Chúa mới có được một câu trả lời đúng. Muốn được vậy, thì đừng tiên thiên đóng chặt nó vào trong vòng đai nhỏ hẹp của một môn *khoa học* nào đó; trái lại, cần phải biết mở rộng để đối thoại với những đường lối suy luận và với những kho tàng tri thức khác nữa. Trong những vấn đề tiếp cận ranh giới giữa các lãnh vực khác nhau, nhà thần học có bốn phận phải hợp tác để giải đáp những câu hỏi hóc búa mà khoa học đặt ra; *cũng vậy*, nhà khoa học không có quyền làm ngơ trước các tư tưởng và những vấn đề của thần học. Nếu biết nhờ *lógos* (*phạm trù*) triết học làm trung gian giữa hai phía, thì cả hai đều sẽ được lợi. Tự cổ chí kim, nhân loại hằng gia công tìm tòi để học biết và thấu hiểu về thế giới mình đang sống: để thành tựu, thì công trình ấy đòi phải có như là *điều kiện không có không được*, những suy tư và hành động liên ngành giữa các môn khoa học, triết học và thần học.

Felipe Gómez Ngô Minh phiên dịch

TRONG SỐ NÀY

Lời nói đầu01

Khoa học và đức tin

Jean-Marie Moretti, S.J.05

Thiên Chúa và chủ nghĩa duy khoa học

Juan Luis Ruiz de la Peña29

Thần học hệ thống:

Sứ mạng và phương pháp (II)

Francis Schussler Fiorenza71

Số 8 Năm III (1993)

Với phép Bề Trên có thẩm quyền