

TRUNG TÂM VĂN HÓA PHẬT GIÁO LIÊU QUÁN HUẾ
Hồng Dương Nguyễn Văn Hai

NGÃ - PHÁP



NHÀ XUẤT BẢN HỒNG ĐỨC

NGÃ - PHÁP



TRUNG TÂM LIỄU QUÁN HUẾ

Hồng Dương Nguyễn Văn Hai

NGÃ - PHÁP

Tính cách cuối cùng duy nhất khả dĩ chấp nhận trong sinh hoạt của con người là sự sản sinh một quá trình ngã tính tự động phong phú mỗi quan hệ giữa nó với thế giới một cách liên tục.

Guattari, Chaosmosis, 1995

NHÀ XUẤT BẢN HỒNG ĐỨC

Thay lời nói đầu

Quan hệ Hữu hạn - Vô hạn

Một cuộc nói chuyện với Simon O'Sullivan

Trong cuộc nói chuyện này, Simon O'Sullivan tham quan một truyền thống triết học lâu đời và tóm tắt tất cả dưới tiêu đề 'sản sinh quá trình ngã tính' (production of subjectivity) chống lại mạnh mẽ sự phân tách theo kiểu Kant hiện tượng và vật tự thân (phenomena and noumena), thiết định một liên tục thể (continuum) giữa hữu hạn và vô hạn. Trong khi Kant ngăn vật tự thân với lý tính, O'Sullivan tham quan các tài nguyên triết học khác đã được dùng để xâm nhập nó, và làm như thể đặt vấn đề về ý niệm các giới hạn khả dĩ xác định rõ ràng và gọn gàng theo yêu cầu triết học.

Simon O'Sullivan là một nhà lý thuyết và nghệ sĩ nghiên cứu giao điểm của thực hành nghệ thuật đương đại (contemporary art practice), tính năng (performance), và triết học đại lục (continental philosophy). Ông hiện là giáo sư về môn lý thuyết và thực hành nghệ thuật (art theory and practice) tại Goldsmiths, Đại học Luân Đôn, chuyên về công trình của Gilles Deleuze và bất kỳ triết gia nào muốn đẩy mạnh quá trình ngã tính đến giới hạn của nó. Ông là tác giả của, trong số

các tác phẩm khác, *On the Production of Subjectivity: Five Diagrams of the Finite-Infinite Relation* và đồng biên tập của *Futures and Fictions* (Vị lai và Hư cấu).



Ông viết một tập sách nhan đề là *On the Production of Subjectivity*. Tôi hy vọng ông có thể đưa ra một đại cương về những gì ông cho là sự sản sinh quá trình ngã tính.

Cụm từ này xuất phát từ Félix Guattari, một nhà phân tâm học và nhà văn, người cộng tác rộng rãi với Gilles Deleuze. Với ông, sự sản sinh quá trình ngã tính quan tâm đến, ít nhất phần nào, vấn đề phương thức chúng ta sống cuộc sống của chúng ta và, thật vậy, sản sinh chúng ta là ai, và chúng ta là gì. Đây là một phần của mối quan tâm rộng lớn hơn của ông đối với các luân lý-thẩm mỹ học (ethico-aesthetics) được hiểu biết rõ ràng như là một loại mẫu hình bên ngoài một mẫu hình khoa học có tính cách kỹ thuật hơn, và liên quan đến thực hành sự tự tạo này. Trong sách của ông, ông đã chọn cái khung do Guattari đề xướng cùng với những gì Michel Foucault viết về những kỹ thuật của tự ngã. Như thế, tập sách thực sự liên quan đến phương thức chúng ta khả dĩ tự tạo mình ra *một cách khác* hoặc, phương thức chúng ta có thể đi từ subjection (các lực lượng xã hội cấu thành cái ngã) đến những gì D&G gọi là subjectivation (sự tự thân cấu thành của cái ngã). Theo tác giả, đây là tất cả liên quan mật thiết đến những phương thức trong đó chủ nghĩa tư bản ‘một đường đi xuống’ (all the way down). Tập sách này là một nỗ lực tập hợp toàn bộ kho tài nguyên lý thuyết khả dĩ hữu ích cho việc khai quật/phát minh một phương

thức tồn tại khác. Tác giả không muốn trở thành một người phe đảng, và không nhất thiết phải theo những phe có sẵn. Ông tìm cách thử nghiệm một số ghép nối sáng tạo, buộc một số gặp gỡ giữa các tài nguyên khác nhau và sau đó lập biểu đồ một số tương thích và tổng hợp.

Tất cả các nhà triết học mà tác giả tham khảo trong tập sách của ông, cho dù đó là Spinoza, Nietzsche, Bergson, Foucault, hoặc Deleuze đều quan tâm đến các vấn đề cụ thể liên quan tới tự ngã hoặc quá trình ngã tính. D&G dường như đặc biệt đề xướng một loại triết học liên quan đến cuộc sống, một kiểu thực dụng để sống thực sự theo một cách khác. Các triết gia này cũng liên quan đến tư lượng về thời gian và thời gian tính (time and temporality), và tác giả quan tâm đến vấn đề làm thế nào để thoát khỏi thời gian, làm thế nào để sống chống lại một trải nghiệm thời gian đồng nhất, chuẩn hóa. Mỗi một nhân vật nói trên đã tìm ra một phương thức tham khảo hoặc thử nghiệm với thời gian tính, hoặc ít nhất, tái khái niệm hóa nó. Theo tác giả, đó như là một cách 'xâm nhập' vô hạn, chẳng hạn, qua lỗ hổng giữa kích thích và phản ứng theo Bergson, tiến hành theo Spinoza thông qua ba loại tri thức, hoặc quy hồi vĩnh cửu của Nietzsche. Như thể mỗi một tư tưởng gia đó có một bí mật, một cái gì đó quan trọng để nói về tất cả các điều ấy. Tác giả muốn mang một số cái nhìn sâu sắc (insights) đó lại với nhau, thử và sản sinh cái gì đó hỗn hợp – một biểu đồ hỗn hợp (a composite diagram) – giữa tất cả chúng.

Ông đề cập Foucault. Một số đông nhận thấy sự thay đổi của ông ấy từ những vấn đề về quyền lực và quan hệ giữa quyền lực với tri thức (knowledge) chuyển sang các

tác phẩm đến sau viết về các kỹ thuật của tự ngã có bề kỳ quái, giống như một loại lịch sự (dandyism) hoặc thậm chí tự kiêu (narcissism) bị ngắt kết nối với bất cứ điều gì vượt quá tự ngã. Ông hãy nói một chút về quỹ đạo này trong tư tưởng của ông ấy?

Đối với tác giả một trong những điều thú vị về Foucault là phương thức theo đó trong những bài viết sau này ông đã đề cập một quan hệ đặc biệt với lực, và thật vậy, khả năng của một loại ‘gấp cuốn vào trong’ (folding-in) của ngoại lực – một gấp cuốn vào trong của bên ngoài. Vẫn có những phương thức sản sinh một khoảng không gian tự do nào đó bằng cách đưa ra các quyết định tự chủ về phương thức sống cuộc sống của mình. Bản thể của sự quan tâm của Foucault là toàn bộ cuộc sống như một tác phẩm nghệ thuật của thái độ và định hướng. Tác giả xem đó như phi thường cường đại và cuốn hút tác giả về với công trình của Jacques Lacan trong lãnh vực đó chủ trương mục tiêu của phân tâm học (psychoanalysis) là luận về trở thành nguyên nhân của chính mình. Đó cũng là một yếu tố quan trọng trong *Ethics* của Spinoza, trong đó ông mô tả một loại yêu sách hồi tố của những lực nguyên nhân của mình. Tác giả thừa nhận những điều về nguyên nhân của mình đều liên quan đến cuộc sống của ông vì chính ông về cơ bản cũng bị kẹt vào một loại bế tắc, vấn đề tự do. Như thế, đó chẳng phải là trù tượng mà là sự thật làm thế nào bắt đầu sản sinh cuộc sống của chính ông một cách khác (how to start producing my life differently), hoặc những gì là sự sản sinh quá trình ngã tính của chính ông.

Cuốn sách của ông được xây dựng xung quanh những gì ông gọi là quan hệ hữu hạn-vô hạn. Điều này gợi ý nó có

thể được đọc như một phản ứng đối với hàng rào nổi tiếng của Kant phân ly cái hữu hạn với cái vô hạn, hoặc hiện tượng (phenomenal) với vật tự thân (noumenal). Có chăng một ý nghĩa khi ông phản ứng chống lại rào cản đó?

Tác giả nghĩ rằng đúng. Sách lược của tập sách, ít nhất theo một nghĩa nào đó, là nhìn vào cái mà ông gọi là rào cản hay bức màn giữa các hiện tượng và vật tự thân, rồi sau đó xem xét các phương thức suy nghĩ lại về mối quan hệ đó. Đây là một cuộc tra xét tính toán triết học về truyền thống khác chống lại sự phân ly mãnh liệt mang tính Kant giữa các hiện tượng và vật tự thân, và thay vào đó, thiết định một liên tục thể giữa hữu hạn và vô hạn. Điều này cũng liên quan đến sự sản sinh quá trình ngã tính chừng nào tự ngã điển hình chỉ trở thành tồn thể bởi vì nó mở cao các cửa chớp chống lại vô hạn (hoặc được xác định bởi những cửa chớp ấy). Tác giả quan tâm đến một mô hình khác, nơi các cửa chớp ít cố định hơn, nơi chúng ta có thể mở ra xa hơn, đến thế giới hay vũ trụ. Năng lực kích động và bị kích động của chúng ta có thể gia tăng đến điểm chúng ta càng ngày càng tiếp cận vô hạn. Ý niệm ấy ít nhiều mang tính Spinoza/Bergson đặc biệt hấp dẫn đối với tác giả và trở thành một trong các cơ sở chính của cuốn sách cùng với quan điểm rõ ràng hơn của Guattari.

Tại một điểm trong cuốn sách ông viết ông đang tìm kiếm một cách tiếp cận phi thần học cho những gì ông mệnh danh ‘vấn đề hữu hạn’ (problem of finitude). Ông hãy nói một chút về ý nghĩa của hữu hạn tại đây như nó có thể được sử dụng theo nhiều phương thức khác nhau.

Vâng. Tác giả sử dụng theo nhiều phương thức khác nhau, nhưng nói chung, tác giả quan tâm đến sự tồn tại hữu hạn,

cũng là tự ngã bị lánh xa, tách ra khỏi thế giới. Phương cách tác giả xử lý vấn đề đó không giống phương cách một số tư tưởng gia đương đại khác kết hợp với chủ nghĩa Hiện thực tư biện (Speculative Realism) hiện đang sử dụng nó. Tác giả cho ví dụ các triết gia xem hữu hạn như một loại tai nạn khả dĩ khắc phục bằng một loại dự án làm lại chính chúng ta (sử dụng kỹ thuật (technology) chẳng hạn). Một triết gia nổi tiếng, Quentin Meillassoux, đang giải quyết vấn đề ấy, nhưng ông cho rằng phương thức vượt quá hữu hạn nằm trong toán học và khả năng tư lượng tuyệt đối theo một cách phá vỡ cái hữu hạn của tự ngã. Ông nghĩ rằng một loại trí lực (intelligence) trừu tượng đặc biệt là phương thức khắc phục vấn đề hữu hạn, trong lúc điểm khởi đầu của tác giả trong cuốn sách là chúng ta luôn luôn ở sẵn ngoài trời tuyệt vời (the great outdoors), một phần của vô hạn. Tuy vậy, vì một lý do nào đó, chúng ta không thấy điều ấy, vì một lý do nào đó, ý thức của chúng ta cản trở không cho thấy. Vì vậy, có một ý nghĩa trong đó cái mà tôi gọi 'tự ngã như nó là' (subject-as-is), tự ngã về cơ bản, một sự tích lũy thói quen (và khả năng phản ứng; reactivity), bị phán xử phải hữu hạn, và sự thách thức là tìm cách vượt qua sự phán xử này cho tự ngã, khả năng của một tự ngã sắp đến (a subject-to-come).

Trong cuốn sách của ông, ông đã sử dụng rất nhiều thuật ngữ như pre-human, post-human, trans-human, in-human, a-personal, non-corporeal để mô tả cái tự ngã sắp đến đó. Các cụm từ đó, theo ông, có ý nghĩa gì?

Nói chung, con người là một cấu hình cụ thể hoặc bản thân nó là một biểu đồ của một thói quen tồn tại trong thế giới. Tác giả quan tâm đến các biểu đồ hoặc cấu hình khác có thể có.

Điều này vượt xa các nhà triết học mà tác giả đã viết về, đi đến các tư tưởng gia và thực tiễn khác tác giả đang theo dõi. Hiện nay, tác giả đang viết một tập sách về tiểu thuyết (fiction) và những gì tác giả gọi là hư cấu (fictioning). Đó là một phần về những mô hình khác cho những phương thức sống khác. Nhưng còn có những mô hình khác nữa. Hãy lấy đạo Phật làm ví dụ. Một trong những xiềng xích trong đạo Phật là ý thức cố định theo thói quen về tự ngã hoạt động như một tiểu thuyết mò neo. Nhưng tiểu thuyết này có thể nói lòng và chúng ta có thể bắt đầu nhìn thấy các đường biên của tự ngã, và sau đó khám phá một số địa hình vượt quá tự ngã, và cùng với những điều đó, những mẫu hình tồn thể khác. Ý niệm về có thể có một phương thức tồn tại ngoài tự ngã như nó là cũng được nghiên cứu. Vì vậy, mặc dầu các thuật ngữ liệt kê có chức năng cụ thể trong cuốn sách của tác giả, tất cả chúng đều hướng đến câu hỏi liệu có một cách tồn tại nào khác vượt ra khỏi cái điển hình, cái thói quen, cái bình thường – về cơ bản vượt quá cái hữu hạn có tính cách kìm hãm và tạo ra quá nhiều vấn đề.

Thử hỏi bản thân triết học phù hợp với tất cả những điều này ở đâu? Một khi chúng ta ở trong cảnh giới của tri thức loại ba của Spinoza hoặc trong trực quán của Bergson, tất cả có một ý nghĩa trong đó chúng ta đã vượt ra ngoài các khái niệm và giới hạn của những gì chúng ta thường gọi là triết học.

Chẳng có một trả lời rõ ràng cho một câu hỏi như vậy đối với tác giả. Chắc chắn có vẻ như cuối cùng các khái niệm nhường chỗ cho một cái gì đó khác trong hai trường hợp được đề cập. Nhưng tác giả là một Deleuzian và tông theo định

nghĩa của Deleuze cho triết học là một hình thức sáng tạo khái niệm. Vì vậy, với Deleuze, sáng tạo khái niệm không được hiểu đơn giản như sát gôn thực tế càng lúc càng nhiều, nhưng đúng hơn, thử nghiệm và sáng tạo (experimental and inventive), một loại kiến lập thực tế (construction of the real). Đó là một công việc dẫn đến những phương thức tồn tại ngày càng mở rộng trong thế giới. Đây không phải nói rằng chẳng có giới hạn cho tư tưởng khái niệm (conceptual thought). Đây là nơi kích động, trực giác, và các loại thực tiễn khác đến. Các khái niệm chắc chắn có thể kiến lập các nền tảng và vô cùng sáng tạo, nhưng đồng thời bất kỳ triết học nào cường điệu chỉ khái niệm, giống như bất kỳ triết học nào cường điệu chỉ diễn ngôn (discourse), bỏ qua toàn cảnh kinh nghiệm rộng lớn. Vì vậy, một trong các ý niệm trung tâm của cuốn sách là với tư cách tự ngã hoặc như cơ cấu tư lượng, chúng ta phức tạp hơn nhiều so với tư tưởng khái niệm. Nói theo cách sách của Deleuze về Spinoza, thân vượt qua tri thức chúng ta có về nó và tư tưởng vượt qua ý thức của chúng ta về nó. Đến đây, chúng ta có cảnh báo của Spinoza rằng chúng ta thậm chí chẳng biết thân là gì, tư tưởng là gì. Đây thực sự là ý của Spinoza về nghĩa của đạo đức học (ethics). Đó chẳng phải là về đạo đức, về đúng và sai, hoặc tốt và xấu. Đúng hơn, đó là liên quan đến câu hỏi: tôi có khả năng trở thành gì?

Có một ý nghĩa trong đó niềm vui trong Spinoza là một loại kích động bất nhân (a kind of in-human affect) nằm ngay tại trung tâm của dự án đạo đức của ông. Niềm vui hay khẳng định là một chủ đề trung tâm trong cuốn sách của ông. Vì vậy tôi hy vọng ông có thể nói một cái gì đó về điều này.

Với Spinoza, niềm vui không phải là một loại trạng thái tự ngã như hạnh phúc (happiness). Đúng hơn, nó là một loại nguyên tắc đạo đức bản thể học (ethico-ontological principle) thông qua đó chúng ta có thể gia tăng tri thức về chính mình khi điều này là cả về khái niệm và thân (conceptual and bodily). Nói cách khác, chúng ta chỉ có được tri thức thông qua thỏa thuận (agreement), thông qua một số sự vật đến với nhau và thỏa thuận với nhau. Những gặp gỡ vui vẻ này gia tăng khả năng hành động của tác giả và đồng thời cũng sản sinh một tri thức nào đó. Điều này không thể phân ly với nhất nguyên bản thể luận của Spinoza chừng nào niềm vui phát khởi từ thỏa thuận và khắc phục sự phân ly. Có phải niềm vui đến từ những gặp gỡ phong phú ấy? Nó có đưa tác giả đến một nơi nào đó hay không?

Các tư tưởng gia như Spinoza và Deleuze đưa thân trở lại vào trong, đưa kích động trở lại vào trong, đưa những đam mê trở lại vào trong, tập trung vào những hình thức thân của trí lực, trong lúc tự bản thân (per se) triết học thường được xem như liên quan đến một trí lực chống lại thân. Trí lực thực hiện hết thảy mọi suy lý (reasonings) chỉ là một phần rất nhỏ của quá trình.

Chúng ta đã thảo luận về thuyết nhị nguyên hiện tượng và vật tự thân của Kant, và những phương thức phá vỡ hoặc khắc phục nhị nguyên ấy. Nhưng một điều rất khó là từ bỏ ý niệm vật tự thân hoặc cái siêu việt (transcendent) như cái gì đó phân ly với thế giới xung quanh chúng ta. Liệu ông có thể nói một điều gì đó về làm thế nào có thể vận động ra khỏi đường nứt (split) triết học lâu đời này giữa hai thế giới?

Một trong những điều thu hút tác giả đến Deleuze là việc ông ấy cấu hình lại các đường nứt đó như siêu việt-nội tại, vật tự thân-hiện tượng, hữu hạn-vô hạn, v.v... thông qua sự phân ly giữa hiển và ẩn. Ẩn giới chẳng phải là một nơi siêu việt khác, mà là ở đây xung quanh chúng ta. Như Deleuze phát biểu, ẩn giới gấp cuốn trong hiển giới và ngược lại. Vì vậy, sự phân ly hiển-ẩn không liên quan đến các thể giới khác hoặc các rào cản không thể vượt qua, nhưng liên quan đến những dị biệt về quan điểm. Vì vậy, chúng không thực sự là những nhị nguyên (dualisms). Khuynh hướng phân ly một thể giới này với thể giới khác, đối với tác giả, chỉ là tư lượng mang tính tôn giáo và đó là những gì những tư tưởng gia như Deleuze đang thách thức. Đó là những gì là ý nghĩa của nội tại tính đối với tác giả. Vì vậy, những triết gia đó, chúng ta có thể gọi là những triết gia về nội tại tính (philosophers of immanence), tất cả đều cho rằng tiềm năng của cuộc sống đến từ nơi chúng ta hiện đang tồn tại. Đó là một tư tưởng rất thú vị đối với tác giả.

Ông đã đề cập trước đây rằng các câu hỏi về tính thời gian (temporality) liên quan chặt chẽ với các câu hỏi về quá trình ngã tính, và liên quan với tính hữu hạn của tự ngã. Trong cuốn sách của ông, ông đề cập Nietzsche ca tụng sự sáng tạo của sự nhàn rỗi và Walter Benjamin thổi phồng những đức tính của sự nhàm chán (boredom), và chắc chắn nhàm chán là một tâm trạng mà Heidegger đã viết về, như có một tiềm năng biến chuyển to lớn. Nhưng những loại trạng thái mặc tưởng (contemplation) dường như trái ngược với những mục tiêu chống cự mang tính chính trị hơn đã thúc đẩy ông viết cuốn sách của mình. Thử hỏi ở đây tôi đã làm một pháp nhị phân sai lầm chăng?

Trong *Two Sources of Religion and Morality*, Bergson viết về nhà thần bí Kitô giáo và điều ông nói là nhà thần bí Kitô giáo đi vào những trạng thái thần bí của ông, phá vỡ thói quen, trải nghiệm bộ nhớ vũ trụ và tất cả phần còn lại của nó, nhưng sau đó *trở lại* thế giới và năng động bên trong nó, và trong thực tế, chính hoạt động siêu dư (superabundant activity) ấy đặc trưng cho chúng. Tác giả nghĩ rằng đó là điều quan trọng: nội tỉnh (introspection) và hành động trong thế giới, đối với tác giả, dường như tương thích (compatible). Gần như ngược lại là đúng. Tác giả cũng nghĩ rằng nội tỉnh hoặc những kỹ thuật nội tỉnh có thể là một triết thái chiến lược, nhưng một triết thái liên quan đến một sự đối đầu với những phản ứng theo thói quen, không khác gì rút lui vào phòng thí nghiệm để tìm ra thực tế đó là gì. Việc có thể kháng cự kích thích nào đó yêu cầu tác giả làm việc có hiệu quả ở một cấp độ (chẳng hạn, TV, cuộc sống 9-5, sự nghiệp và phần còn lại của nó) cho phép tác giả xâm nhập những độ sâu phong phú hơn của sản sinh lực và sáng tạo lực (productivity and creativity).

Những ai nghiêm túc liên quan đến cái nhìn sâu sắc (insight) vào tự ngã và các kỹ thuật nội tỉnh có khuynh hướng là những người tích cực nhất. Vì vậy, tác giả không thuận tình với ý niệm mặc tưởng như một triết thái theo nghĩa giải thoát khỏi thế giới. Về nhằm chán, tác giả quan tâm đến ý niệm cho rằng chậm lại hoặc dừng thế giới cho phép những sự vật khác trở nên nổi bật, và cùng theo đó, khả năng của một phương thức tồn tại khác. Tác giả nhận thấy các sách của D&G đặc biệt truyền cảm hứng: chúng đưa ra một sự lựa chọn toàn bộ các phương thức tổ chức khác nhau bên cạnh một giải thích khác về quá trình ngã tính được sản sinh như thế nào.

Vì vậy, ông cảm thấy ở đâu một cái gì đó giống như sản sinh quá trình ngã tính hiện đang thực sự được thực hành?

Nếu sự sản sinh quá trình ngã tính được sử dụng như một biểu ngữ để nói về những người thực sự tác động trên bản thân của mình, cố gắng tác động trên những thói quen của họ; nỗ lực tác động khám phá những phương thức tồn tại khác, tất cả những điều đó không nhất thiết xảy ra trong tôn giáo, không nhất thiết xảy ra trong các học viện, không nhất thiết xảy ra trong thế giới nghệ thuật. Khi tác giả viết cuốn sách này, ông chỉ tìm thấy trong một số hình thức của đạo Phật phương Tây. Ông đọc *Philosophy as a Way of Life* của Pierre Hadot. Ông ‘*thiền*’ trong một buổi nhập thất của một nhóm đọc sách Phật. Trầm tư (meditation) chẳng phải là trôi đi (drifting off). Trong thực tế, nó rất khó (hard). Nhưng nó cũng rất chính xác, giống như một khoa học, hoặc kỹ thuật, bất cứ ở đâu.

Để trở lại câu hỏi về hữu hạn tính, quả có một ý nghĩa cực mạnh trong đó quan hệ hữu hạn-vô hạn chạm đến các câu hỏi về cái chết (death) hay tỷ lệ tử vong (mortality). Người ta bảo rằng cái chết là cái gì đó của một vấn đề kỹ hứ, nó chẳng phải là cái gì đó chúng ta thực sự nói đến, vậy ông có điều gì để nói về vị trí của nó trong xã hội hiện đại hay không?

Trong khi tính hữu hạn mang tính Kant liên quan chủ yếu đến giới hạn tri thức của chúng ta, tác giả quan tâm đến cái gì đó cơ bản hơn về tình huống hiện sinh của chúng ta. Nhìn lui lại trong cuốn sách từ chỗ tác giả đang dừng, tác giả thấy hiển nhiên tác giả đang cố gắng giải quyết vấn đề về cái chết, hay ít nhất đây là một phần động lực của tác giả, mặc dầu lúc đó không hoàn toàn ý thức. Nói một cách thẳng thắn, thử hỏi có

phương thức nào tránh khỏi sự thật phũ phàng về sự tồn tại của chúng ta? Spinoza có nói một cách tương tự về động lực khiến ông viết *Ethics*, về muốn thấy ông có thể tìm được cái gì đó vĩnh hằng trong cuộc sống hay không. Cũng vậy, đây là một động lực chính cho Phật tử, con đường giác ngộ được khởi động bởi sự nhận ra về tuổi già, bệnh tật, và cái chết. Trong thực tế, có cái gì đó tương tự sâu sắc, đối với tác giả, về Spinoza và đức Phật, hầu như họ đến cùng một nơi nhưng thông qua các hướng khác nhau.

Nói chung, tác giả đồng ý với những điều nói trên: cái chết là một điều chắc chắn, nó vây quanh chúng ta, nhưng chẳng có ai nói về nó. Nhìn quanh ông, ông nghĩ rằng chẳng có ai sắp chết, nhưng nó là chân trời của mọi sự vật. Đối với tác giả, có một cái gì đó quan trọng về việc đối mặt với thực tế đó và xem những gì kế tục nó. Điều này liên quan đến những gì chúng ta đã thảo luận trước đây về triết học thường ở trong đầu, thường là về các khái niệm, thường là về diễn ngôn, nhưng nó cũng có thể là một phương thức khác, mặc dầu là một cách rất tinh vi, tránh tất cả những thứ đó. Nhưng cũng đúng khi các nhà tư tưởng như Spinoza thực sự mở ra một vấn đề khác, vấn đề về tính hữu hạn của chúng ta. Họ đưa ra một đạo đức học khác cho cuộc sống mà cũng là một loại thử nghiệm với cuộc sống. Đặc biệt với loại tri thức thứ ba của Spinoza, có một ý nghĩa trong đó ranh giới giữa tự ngã và thế giới tan biến, hoặc đúng hơn, như thế chúng ta đồng nhất với thế giới, hơn là ý thức tính hữu hạn của tự ngã (và đó là tính hữu hạn của chúng ta). Cũng theo nghĩa này, Spinoza gọi ý một loại vĩnh hằng khả dĩ trải nghiệm *bên trong* tính hữu hạn (within finitude) – chẳng phải

là bất tử (immortality), vì Spinoza không quan tâm đến cuộc sống sau khi chết, nhưng quan tâm đến một ý nghĩa nào đó về vĩnh hằng ở đây và bây giờ, nhưng cần được thực hiện.

Về sự Sản sinh Quá trình Ngã tính

PHỤ LỤC

Một cuộc sống giữa Hữu hạn và Vô hạn

Về sự Sản sinh Quá trình Ngã tính: Năm Biểu đồ Quan hệ Hữu hạn - Vô hạn¹

Đại cương

Trong tập sách đầy tham vọng và uyên bác, *Về sự Sản sinh Quá trình Ngã tính: Năm biểu đồ Quan hệ Hữu hạn - Vô hạn*, Simon O'Sullivan truy xét khả năng tư lượng quá trình ngã tính sáng tạo và thực dụng như một quá trình cấu thành những lối sống mới trong một thế giới siêu việt cái ngã cơ sở, cái ngã-như-đang là (the subject-as-is). Dự án của ông được xét theo một số cấp độ tương hỗ liên quan. Theo một cấp độ, đó là một công trình triết học làm sụp đổ các đối lập nhị nguyên chủ thể-đối tượng, ngã-pháp, tự-tha, hữu hạn-vô hạn và ham muốn-luân lý bằng cách chuyển hướng qua một truyền thống tư tưởng nội tại, đặt cơ sở trên Spinoza và tiếp tục thông qua Nietzsche và Bergson đến công trình hiệp đồng của Gilles Deleuze và Félix Guattari. Đi ngược gia phả tư tưởng ý thể và siêu nghiệm kéo dài từ chủ nghĩa Plato đến Cogito của Descartes theo đó dị biệt, ham muốn và tồn tại là kết quả tất nhiên của một quan hệ nhân quả bên ngoài, với Spinoza, tồn

1. Simon O'Sullivan, *On the Production of Subjectivity: Five Diagrams of the Finite - Infinite Relation*. New York. Palgrave Macmillan. 2012.

thể là cá biệt, đơn nghĩa và tự khẳng định. Bản thể học Spinoza là nguyên nhân tự ý thức của chính nó, chẳng cần ý lại một nguyên nhân khác bên ngoài. Thứ đến, chủ nghĩa Spinoza là một luân lý học (ethics), một lối sống tư biện, thực tiễn, một kích động tự động sung sướng liên quan đến một tham cứu về những gì một thân (và do đó tư tưởng) có thể làm theo phương thức khả năng kích động và lần lượt bị kích động. Với O'Sullivan, câu hỏi khóa trở thành, "Phải chăng những gì chúng ta làm trong cuộc sống tạo ra nỗi buồn hay niềm vui? Có phải chúng ta bị làm cho bất lực và tê liệt, hay tích cực và sinh sản? Chính theo nghĩa đó mà trận địa của quá trình ngã tính đối với tôi tưởng như là kích động"¹

Cuối cùng, tiếp sau Guattari, đó là một định vị luân lý-thâm mỹ học của cái ngã như một sáng tác nghệ thuật tư biện. Theo nghĩa đó, O'Sullivan kết hợp trừ lược về 'Siêu mô hình hóa' (Metamodelisation) của Guattari với biểu đồ của họa sĩ mà Deleuze sử dụng trong việc nghiên cứu Francis Bacon để vượt qua hỗn độn và tai biến (chaos and catastrophe) trong khi cùng một lúc tránh khỏi hai cái bẫy của tín phụng chánh giáo và sáo ngữ. Do đó, 'Siêu mô hình hóa' là một logic có tính quá trình, tổ hợp và tổng hợp (processual, combinatory and synthetic logic) không chỉ biểu nghĩa (signify) và biểu tượng (represent) mà còn truyền đạt một cách gọi ý bằng cách xoắn ốc ra khỏi các mô hình đã tồn tại từ trước để sáng tạo một tổng hợp mới, một tổng hợp đặc trưng bởi các tốc độ khác nhau đến thoại ngữ, do đó sản sinh một hình thức tư tưởng mới. Tương tự như

1. Như trên. "Does what we do in our lives produce sadness or joy? Are we rendered impotent and paralysed, or active and generative? It is in this sense that the battleground of subjectivity, it seems to me, is affect." P7.

vậy, cơ khí đồ giải hay trừu tượng (diagrammatic or abstract machine) không thao tác để biểu tượng một thực thể đã tồn tại từ trước, mà đúng hơn, như một tập thao tác (operative set) gồm các tuyến và khu vực hoạt động điều khiển các yếu tố theo những cách không liên quan đến ý nghĩa (a-signifying).

Dự án của ông cũng có thể được xét trên cấp độ tư biện (speculative level) và cấp độ cá nhân/chính trị (personal/political level). Trên cấp độ tư biện, mục đích của ông là “làm nổi bật quá trình ngã tính như tiền cảnh, siêu việt cái ngã như hậu cảnh, khi cái ngã được hiểu biết như là một thực thể đồng chất đơn nhất (a single homogenized entity). Đó cũng là để nhấn mạnh bản chất quá trình của quá trình ngã tính ấy như luôn luôn là một công tác đang được tiến hành: một chương trình luân lý và thẩm mỹ nhằm sản sinh một thứ tự trị chống lại các kỹ thuật chủ đạo không chế tình trạng hiện tại của chúng ta. Chúng ta có thể bảo rằng quá trình ngã tính ấy là cả thực dụng và tư biện theo nghĩa sự sản sinh nó phải được thực hiện trong thế giới đương đại của chúng ta, nhưng không thể giản hóa về các lối sống tùy chọn thường được cung hiến. Tập sách này liên quan đến sự sản sinh những gì có thể gọi là những biểu đồ diện hướng vị lai của quá trình ngã tính loại khác đó.”¹

1. Như trên. “foreground subjectivity over and above the subject, when the latter is understood as a single homogenized entity. It is also to emphasize the processual nature of this subjectivity as always a work in progress: an ethical and aesthetic programme aimed at producing a certain kind of autonomy contra the dominant technologies of subjection of our present moment. We might say then that this subjectivity is both pragmatic and speculative in the sense that its production must be carried out in our contemporary world, but that it is not reducible to those lifestyle options that are typically on offer. The present book is concerned with the production of what we might call future-oriented diagrams of this different kind of subjectivity.” Pp. 1-2.

Trên cấp độ cá nhân/chính trị, tập sách này hành sử chức trách như một nỗ lực “tư lượng các mô thức thay thế hầu sản sinh quá trình ngã tính vượt quá các mô thức do chủ nghĩa tân-tự do cung hiến. Mặc dầu tuyên bố khác, chủ nghĩa này sản sinh ngày càng gia tăng một cá thể bị xa lánh, vụn hóa và đồng chất hóa.”¹ Vậy, theo tinh thần của Foucault, các quá trình viết và tư lượng tự chúng trở thành những hoạt động, những thực tiễn của cái ngã (practices of the self) chứ chẳng phải là tư tưởng hay ý niệm. Đó là điều O’Sullivan công nhận trong phần Kết luận. Với O’Sullivan, biểu đồ và vẽ biểu đồ (nói cách khác, biểu tượng tư tưởng thoại ngữ bằng thị giác) cung cấp một công cụ hữu ích để tư lượng thông suốt, miêu hội và truyền thông những mô thức và khái niệm triết học. Tuy nhiên, các độc giả có cảm giác các đồ biểu của tác giả hấp dẫn hay không là tùy theo ngành chuyên môn của họ. Với một cá thể không được huấn luyện theo phương thức đặc thù tư lượng bằng thị giác này thời sẽ gặp khó khăn khi tương tác với các biểu đồ một cách có hiệu quả.

Một tiền đề cơ bản của tập sách là quá trình ngã tính đã bị thuộc địa hóa bởi các thể lực của chủ nghĩa tự bản; O’Sullivan gọi các thể lực ấy là “Tư bản” (Capital). Ông tranh biện cho rằng chúng ta sống trong một thế giới của “bao hàm toàn bộ của tư bản” (total subsumption of capital)², nghĩa là, của sự đặt tất cả trong một phạm trù toàn diện hoặc căn cứ vào một nguyên tắc nhất ban, xem “sự thực thi Tư bản như nguyên tắc

1. Như trên. “to think alternative models for the production of subjectivity beyond those proffered by neo-liberalism which, despite its claims, increasingly produces an alienated, atomized and homogenized individual.” P4.

2. Như trên. Trg 192.

sắp đặt thứ tự của cuộc sống được sống và sự giảm thiểu đồng thời của đa thể dị chất với nguyên tắc giao hoán.”¹ Trong phát biểu đó, chúng ta có thể nghe vọng lại chủ trương của Foucault xem cái ngã như được hình thành phần lớn do bởi các lực quản chế và nguồn năng lượng tự nhiên như hơi nóng, ánh sáng, điện lượng, v.v..., một cộng hưởng (resonance) được O’Sullivan tri nhận. Quả vậy, tác giả cũng như Foucault, biện minh chính nguyên tắc sắp đặt thứ tự ấy buộc các cá thể theo các phương thức ngày càng đồng chất và quy phạm hóa.² Sau đó, O’Sullivan, theo quan điểm dự án của ông, tuyên bố: “Nói chung, sự giảm thiểu quá trình ngã tính và cuộc sống của chủ nghĩa tư bản bị phản bác bởi một sự kêu gọi đến sự phức hóa và sự tái cá biệt hóa, thay vì đóng cửa đột biến, tự mở rộng hơn nữa hướng sang sáng tạo và phát minh.”³ Nói khác, ông tin rằng cái ngã-như-đang là được xác định bởi những mẫu hình thói quen của hành vi, cơ sở củng cố chế độ của chủ nghĩa tư bản, còn mục tiêu của “quá trình luân lý-thẩm mỹ”, thời được hiểu như tự cải biến sáng tạo, phải là sự sáng tạo những lối sống mới.

Nhằm tư lượng làm thế nào xây dựng quá trình ngã tính diện hướng vị lai ấy thông qua các mô thức khác nhau, O’Sullivan tiếp xúc các công trình của một số nhân vật lịch sử và đương

1. Như trên. “the implementation of Capital as ordering principle of lived life and the concomitant reduction of heterogeneous multiplicity to the principle of exchange.” P93.

2. Như trên. Trg 93.

3. Như trên. “Capitalism’s reduction of subjectivity and of life in general is countered by a call for a complexification and resingularization that, rather than closing down on mutation, opens itself up ever further to creativity and invention.” Pp. 111-12.

đại – chủ yếu là Spinoza, Bergson, Nietzsche, Lacan, Foucault, Guattari, và Badiou – đặc biệt là thông qua thấu kính của Gilles Deleuze. Không có gì bí mật về chuyện O’Sullivan là một Deleuzian; nhiều sách của ông chuyên chú vào Deleuze, và Deleuze cũng là nguyên tắc cổ vũ của tập sách này. Trong nhiều chú thích của ông, O’Sullivan vận dụng sự thông diễn các nhà tư tưởng đề cập trên của Deleuze cùng với của riêng ông. Các lý do chủ yếu tại sao ông đánh giá cao công trình của Deleuze, đặc biệt trong sự hợp tác với Guattari, tuồng như là (1) vấn đề đồ biểu (diagrams). Công trình của Deleuze cũng sử dụng biểu tượng thị giác của những vấn đề triết học khó khăn. Quá vậy, “gấp cuộn” (the fold), sự thiết lập mô phạm của quá trình ngã tính như sự cuộn vào trong cái bên ngoài mà Deleuze đề xuất trong tập sách chuyên khảo về Foucault, đóng một vai trò chính trong khái niệm quá trình ngã tính của O’Sullivan; (2) O’Sullivan rắng sức biện luận phản đối di sản của Kant, nơi các nhà tư tưởng đương đại về quá trình ngã tính như là Alan Badiou và các nhà hiện thực tư biện (Speculative Realists) khẳng khái chủ trương một lỗ hổng giữa vô hạn và hữu hạn. Trái lại, O’Sullivan thiết định một liên tục thể (continuum) giữa vô hạn và hữu hạn, bên trong và bên ngoài. Trong khi một tư tưởng gia như Badiou trông tượng một bên ngoài hoàn toàn không thể tiếp cận bởi cái ngã như một thực thể hữu hạn, “Deleuze luôn luôn cố gắng chỉ ra, ẩn mật không thiếu sự tồn tại, mà chỉ cần hiện thực hóa.”¹ Hơn nữa, ẩn mật và hiển liễu, hữu hạn và vô hạn, tương hỗ cấu thành. Vậy cái ngã trong mô hình này, “luôn luôn là vĩnh hằng, gồm những quan hệ khác

1. Như trên. “Deleuze is always at pains to point out, the virtual does not lack existence, but only needs to be actualized.” Pp. 128-29.

nhau giữa hai trường ấy.”¹ Do đó, đối với O’Sullivan, công trình của Deleuze sửa chữa lỗi lầm tư tưởng của tân-Kant, cho rằng sự sản sinh quá trình ngã tính xảy ra trên một phẳng bao gồm cả hữu hạn và vô hạn; và (3) lý do cuối cùng về sự khẩn yếu động viên Deleuze cho dự án của O’Sullivan là vì Deleuze cung cấp một phương thức khái niệm định hướng vị lai của cái ngã đang trở thành, chủ yếu là thông qua thực tiễn thẩm mỹ (aesthetic practice). Như O’Sullivan phát biểu, “chính sự định hướng vị lai của các môn thực tiễn như nghệ thuật và triết học nắm giữ sở thích [của Deleuze và Guattari] chừng nào chúng được hướng về một vị lai đặc biệt *khác* với cái vị lai được xác định bởi những lôgic tồn tại sẵn của hiện tại.”² Với O’Sullivan, nghệ thuật đương đại đặc biệt có giá trị bởi vì nghệ thuật là sáng tạo và thực nghiệm về mặt bản thể học. Nghệ thuật “là được ‘chế tạo’ trong hiện tại từ các tài liệu trong tay, nhưng ‘nội dung’ của nó thường đòi hỏi một quá trình ngã tính sẽ đến.”³

Với những ai quen thuộc công trình của Foucault nhận thấy ngay phần lớn ngôn ngữ sử dụng trong tập sách của O’Sullivan đều là những ngôn từ của Foucault: virtualities (tính ẩn mật), thinking otherwise (tư lượng dưới khía cạnh khác), creating a way of life (sáng tạo một lối sống), transforming oneself through practice (biến cách tự thân thông qua thực tiễn), v.v...

1. Như trên. “is always already eternal, composed of different relations between these two fields.” P100.

2. Như trên. “it is the future orientation of practices such as art and philosophy that holds [Deleuze and Guattari’s] interest insofar as they are oriented toward a specifically *different* future to the one which is determined by the already existing logics of the present.” P197.

3. Như trên. “is ‘made’ in the present, out of materials at hand, but its ‘content’ often calls for a subjectivity to come.” P200.

O'Sullivan thậm chí huy động ngôn ngữ Foucault về sự thương thuyết giữa 'subjection' – các lực lượng xã hội cấu thành cái ngã – và 'subjectivation' – sự tự thân cấu thành của cái ngã. Nói đơn giản, giữa những thực tiễn khống chế (control) chống những thực tiễn giải phóng (free). Tuy nhiên, khi sử dụng Foucault sẽ thấy xuất hiện hai vấn đề. Một, sách dành một chương cho Foucault và Lacan với nỗ lực tổng hợp hai tư tưởng gia, phần lớn bằng cách căn chỉnh Foucault với dự án Lacan. O'Sullivan giải thích luận án của Lacan cho rằng luân lý học truyền thống là trong "dịch vụ hóa vật" (service of goods)¹, dịch vụ này luôn luôn liên quan đến "sự tẩy sạch sự ham muốn", và thao tác như "đạo đức của chủ, được sáng tạo cho mỹ đức của chủ và liên kết với trật tự các quyền lực."² Sau đó, như một giới thiệu sự ông đọc Foucault chống Lacan, O'Sullivan đặt hai câu hỏi; "liệu tập 'Care of the Self' (*Chăm sóc Bản thân*) của Foucault là một phần của truyền thống luân lý mà Lacan phá hoại, hay trong thực tế, nó liên quan đến một cách hiểu biết khác về luân lý học mang nó lại gần chính

1. Như trên. "goods, that is, wealth, commodities, status, and so forth." P62.

2. Như trên. "As Lacan remarks: "The ethics of psychoanalysis has nothing to do with speculation about prescriptions for, or the regulations of, what I have called the service of goods. In contrast to this traditional and typical ethical position, which judges an action against the good (however this is thought), the ethical judgement for psychoanalysis, arising from a recognition of the nature of desire that lies at the heart of experience, is simply: 'Have you acted in conformity with the desire that is in you?' This question might be opposed, as Lacan remarks again, to the 'service of goods that is the position of traditional ethics' and that invariably involves 'the cleaning up of desire, modesty, temperateness, that is to say, the middle path we see articulated so remarkably in Aristotle'. The latter is, for Lacan, the 'morality of the master, created for the virtues of the master and linked to the order of powers'." Pp. 62-63.

chương trình phân tích tâm lý?”¹ Theo quan điểm của tư tưởng Foucault liên quan đến sự sản sinh quá trình ngã tính, chúng ta chỉ có thể trả lời: không cả hai. Hơn nữa, bằng cách tuyên bố, chẳng hạn, khái niệm *parrhēsia* của Foucault, hay lời nói thẳng thắn, “tuồng như sẽ hình dung ra chiếc ghế giường của nhà phân tích, mặc dầu đó là một diễn tập công khai”², hay “đường như đối với tôi câu hỏi về thực tiễn ấy cuối cùng, là sự khác biệt khóa giữa hai nhà tư tưởng trong sự hiểu biết của họ về chủ đề luân lý,”³ sự ham muốn của O’Sullivan đem hai nhà tư tưởng lại gần nhau bỏ qua những sự khác biệt thực sự trong học thuyết của họ về cái ngã. Trong *The History of Sexuality: An Introduction* (Lịch sử của Tính Dục: Giới thiệu) và xuyên khắp các bài giảng, phỏng vấn, và tiểu luận trong giai đoạn cuối đời của ông, Foucault chỉ trích dự án phân tích tâm lý về phát hiện tính chân nội tại của một người qua kiểm tra và sám hối. Trong một cuộc phỏng vấn từ đó O’Sullivan rút ra một số chứng cứ cho ông, “On the Genealogy of Ethics” (Về Phổ hệ

1. Như trên. “I am specifically interested here in whether this particular ethical programme, which in some senses is pitched against Lacan’s subject of desire, might itself be understood as a form of ‘the good’ in Lacan’s terms. Is Foucault’s ‘Care of the Self’ part of that ethical tradition that Lacan undermines, or does it in fact involve a different understanding of ethics that brings it closer to the psychoanalytic programme itself?” P60.

2. Như trên. “Speech, and indeed writing, certainly play a part in Foucault’s account of the subject. We have the *hupomnēmata*, notebooks, diaries, account books and so forth that are used as particular technologies of the self and there is also the importance of *parrhēsia*. The latter especially – the telling of the truth about oneself – would seem to prefigure the analyst’s couch, albeit that it was a specifically public exercise.” P85.

3. Như trên. “it seems to me that this question of practice ultimately, is the key difference between these two thinkers in their understanding of the ethical subject.” P85.

của Luân lý học), Foucault làm rõ sự khác biệt giữa sự sùng bái hiện đại cái ngã và văn hóa của cái ngã mà ông tập trung vào tư tưởng Hy Lạp và La Mã.

Trong cuộc thảo luận về tính thẩm mỹ của tồn tại của Foucault trong bài bình luận của ông về Beaudelaire, O'Sullivan phán rằng, “quả vậy, *chống* Lacan, con người hiện đại, đối với Beaudelaire, chẳng phải là người có phương thức chỉ định để khám phá chính mình, khám phá những bí mật, tính chân nội tại của mình; đó là con người cố gắng tự phát minh.”¹ Như thế, một dị biệt giữa Lacan và Foucault liên quan đến cái ngã cấu thành chính mình thông qua thực tiễn, nhưng dị biệt chủ yếu nằm trong niềm tin của họ trong một nội phần (interiority) họ phải khám phá và trung thành. Foucault không thừa nhận một tính chân nội tại như thế, thay vào đó, ông thúc giục độc giả của ông cải biến cuộc sống của họ thông qua một sự tiếp xúc cụ thể với thế giới – giống như Deleuze và Guattari.

1. Như trên. “Indeed, *contra* Lacan, modern man, for Beaudelaire, is not the man who goes off to discover himself, his secrets, his inner truth; he is the man who tries to invent himself.” P83.

Chương Đầu

Từ Niềm Vui đến Khoảng Cách: Sự thâm nhập Vô hạn bởi Hữu hạn (Spinoza, Nietzsche, Bergson)

1.0 Giới thiệu

Trong chương đầu này tác giả, Simon O'Sullivan, xây dựng cơ sở triết học cho các cuộc tham bác, gặp gỡ và các biểu đồ đa hợp của bốn chương kế tiếp. Đặc biệt, ông sẽ vạch ra ba mô hình khác nhau về sự sản sinh quá trình ngã tính, hay nói cách khác, về quan hệ hữu hạn-vô hạn. Trong thực tế, ông muốn kết nối ba mô hình ấy với nhau dưới một biểu đồ chính nó sẽ tái diễn trong suốt phần còn lại của cuốn sách này. Tác giả khởi đầu với tập *Luân lý học* (Ethics; sẽ viết tắt là E) và với sự giải thích các loại tri thức khác nhau mà một cái ngã khả dĩ thể hiện, trước khi đề cập vấn đề những ý niệm về sự khẳng định (affirmation) và quy hồi vĩnh cửu (eternal return) của Nietzsche như trình bày trong tập *Khoa học Đồng tính Luyến ái* (The Gay Science; sẽ viết tắt là GS). Tác giả quan tâm đến ý niệm niềm vui (joy) trong hai cuốn sách ấy, niềm vui được xem như một loại kỹ thuật (technology) và thông đạo (passage), cũng như chung điểm hay mục đích địa (destination). Phần thứ ba

dài nhất của chương này xét xem một số chi tiết *hình nón bộ nhớ* (cone of memory; biểu đồ nói trên) nổi tiếng của Henri Bergson trong tập *Vật chất và Bộ nhớ* (Matter and Memory; sẽ viết tắt MM). Ở đây, tác giả lưu ý về một khoảng cách cho phép một thông đạo từ một trạng thái cường độ này chuyển sang một trạng thái cường độ khác, và đặc biệt, theo thuật ngữ của Bergson, chuyển vượt quá lãnh vực vật chất với thời gian tính tuyến tính đặc thù của nó. Nói chung, chương 1 này chẳng trình bày một tổng quan (overview), đúng ra là một sự lấy mẫu (sampling) dùng giới thiệu tư tưởng của ba nhà triết học nói trên, nhằm chiết xuất một số chi tiết và chứng minh một số cộng hưởng giữa họ.

1.1 Giới thiệu tập Luận lý học (the Ethics)

Trong một đoạn tự truyện của tập Khái luận về Canh cải Trí năng (Treatise on the Correction of the Understanding), Spinoza giải thích vấn đề động cơ và ý định thúc đẩy ông viết tập Ethics. Ý định đó có thể được hình dung như ham muốn (desire) của một thân hữu hạn thâm nhập vô hạn. Quan hệ của hữu hạn với vô hạn, thường được miêu tả như một *phi*-quan hệ (a non-relation, đặc biệt trong tôn giáo), trong thực tế, được Spinoza vạch ra trong tập Ethics của ông như một quan hệ có khả năng tồn tại. Quả vậy, trái với Kant, cặp đôi hữu hạn-vô hạn chẳng phải là một đường nứt giữa một thế giới hiện tượng hiển nhiên đối với một cái ngã và một thế giới vật-tự thân (noumenal world) vượt ra ngoài, đúng hơn, cặp đôi ấy là hai cực của một liên tục thể. Liên quan đến điều này, Spinoza sắp đặt một thuyết về sự song song (parallelism) giữa tư tưởng và mở rộng (thought and extension), cả hai là thuộc tính

(attributes) của cùng bản thể vô hạn. Theo nghĩa đó, một cái ngã (subject) hay thể tính cách thái (modal essence) có thể khai triển một ý niệm về tổ thành (composition) của chúng, một tri thức cuối cùng dẫn đến một tri thức trực quan về bản thể vô hạn mà chúng là một bộ phận.

Như vậy, Ethics của Spinoza là thăm dò và phân tích, ngoài ra, về cơ bản, bản thân tự nhiên của nó có tính chất cương lĩnh (programmatic). Nó thao tác như một cuốn sách cho cuộc sống và đặc biệt cho sự sản sinh một cuộc sống chẳng những thích ứng với thế giới mà cuối cùng, còn là tác giả của sự tồn tại của chính nó. Trong thực tế, Ethics liên quan đến hai khoảnh khắc (moments), hay kỹ thuật đặc thù (specific technologies), chuyển hình khác biệt, sẽ được trình bày sau đây trong phần giải thích Ethics thông qua một vẽ biểu đồ bố trí của ba loại tri thức đề cập trong đó. Tác giả đặc biệt quan tâm đến khoảnh khắc thông qua giữa loại thứ nhất và loại thứ hai, và sau đó khoảnh khắc thông qua giữa loại thứ hai và loại thứ ba.

1.1.1 Tri thức loại thứ nhất

Theo Spinoza, loại tri thức thứ nhất mệnh danh điều kiện chung của chúng ta bị ném vào thế giới. Hết thảy chúng ta đều do những ‘chấn động’ cấu thành, những kích động tùy cơ hoặc nhiều hoặc ít được xác định bởi những cuộc gặp gỡ ngẫu nhiên hoặc nhiều hoặc ít trong cuộc sống của chúng ta. Ở đây, ‘kích động’ mệnh danh một sự thông qua từ một trạng thái tồn tại đến một trạng thái tồn tại khác, những thăng giáng cường độ (hay những trở thành, theo lối gọi của Deleuze và Guattari). Tri thức loại thứ nhất cũng là nhận thức hiểu như là một ‘cảm tri’ chung (a general ‘sensing’), bởi vì cảm tri liên quan đến

đăng ký những gặp gỡ và va chạm khác nhau giữa các yếu tố khác nhau của thế giới chúng ta.

Nguyên nhân của tính khả biến cơ bản này dẫn phát từ lý thuyết đặc thù về thân của Spinoza. Chúng ta do vô hạn bộ phận tổ thành – do các hạt nhỏ hơn và nhỏ hơn, cuối cùng không có tính nội tại – trong quan hệ vận động và ngưng nghỉ. Đây là lãnh vực của mở rộng, và chừng nào chúng ta có những bộ phận mở rộng chúng ta phải phục tòng lôgic của thế giới này – một lôgic, có thể nói, về giải thể (a logic of dissolution). Theo nghĩa đó, chúng ta tất nhiên hữu hạn. Cá tính riêng của tôi đơn giản là một phần của vô số các phần thuộc về ‘tôi’ trong một quan hệ nào đó, nhưng chỉ trong một khoảng thời gian nào đó. Quan hệ cá nhân của tôi quy nhập các quan hệ khác bên trong cơ thể của tôi, quan hệ cấu thành các cơ quan (organs) cá nhân của tôi và v.v...

Như vậy, chúng ta có thể bảo rằng theo nghĩa đó chúng ta là những tồn thể phân hình (fractal beings)¹ tổ thành bởi một đa thể các hạt tương hỗ quan hệ vận động và ngưng nghỉ, dị biệt bất đoạn, tự chúng có nghĩa là chúng ta có những khả năng sai biệt để kích động và bị kích động. Deleuze đọc Spinoza, cảm thấy đặc biệt hòa hợp với chế độ thay thế này – hay những trở thành – trong và của thế giới: “Quý vị không định nghĩa một thân (hay một tâm) do hình thức, do các cơ quan hoặc chức năng của nó, và chẳng bao giờ định nghĩa nó

1. Phân hình hay hình thể biến lập (fractals) là một đường cong hoặc đồ hình kỳ hà, mỗi phần trong đó có cùng đặc tính thống kê như toàn bộ. Phân hình rất hữu ích trong mô hình hóa các cấu trúc – ví dụ: đường bờ biển bị xói mòn hoặc bông tuyết (snowflakes) – trong đó các mẫu hình tương tự tái diễn ở các thang nhỏ dần và trong mô tả một phần các hiện tượng ngẫu nhiên hay hỗn độn như tầng trưởng tinh thể, dòng nước chảy xiết, và hình thành thiên hà.

như một bản thể (substance) hoặc một cái ngã (subject). Mọi độc giả của Spinoza biết rằng với ông, các thân và tâm chẳng phải là những bản thể hoặc cái ngã, đúng hơn, là những cách thái (modes). Tuy nhiên, chỉ tư lượng điều đó về mặt lý thuyết thời vẫn chưa đủ. Bởi vì, về mặt cụ thể, một cách thái là một quan hệ phức tạp giữa nhanh và chậm, ở trong thân, nhưng cũng ở trong tư tưởng, và nó là một khả năng kích động hoặc bị kích động, thuộc thân hay tư tưởng.”¹

Trong tập *Spinoza: Practical Philosophy* của Deleuze, một cách thái, như định nghĩa trên, được hiểu như di chuyển trên, hoặc ngang qua, phẳng nội tại trên đó “không còn có một hình thức nữa, mà chỉ có những quan hệ của vận tốc giữa các hạt vô cùng bé của vật liệu chưa thành hình, và nơi không còn có một cái ngã, mà chỉ có những trạng thái tình cảm cá nhân hóa của một lực vô danh.”² Phẳng nội tại ấy chỉ liên quan đến những vận động và ngưng nghỉ, đến những biến hóa tình cảm năng động.³ Như vậy là thiết định một động vật hành vi học tình cảm (affective ethology) thay cho những ý tưởng về hình thức hoặc chức năng cố định. Đây cũng là kêu gọi thực nghiệm trong chùng

1. Gilles Deleuze. *Spinoza: Practical Philosophy*, trans. R. Hurley, San Francisco City Lights Books. 1988. “You will not define a body (or a mind) by its form, nor by its organs or functions, and neither will you define it as substance or a subject. Every reader of Spinoza knows that for him bodies and minds are not substances or subjects, but modes. It is not enough, however, merely to think this theoretically. For, concretely, a mode is a complex relation of speed and slowness, in the body, but also in thought, and it is a capacity for affecting or being affected, pertaining to the body or thought.” Pp. 123-4.

2. Như trên. “there is no longer a form, but only relations of velocity between infinitesimal particles of unformed material. There is no longer a subject, but only individuating affective states of an anonymous force.” P128.

3. Như trên. This immanent plane “is concerned only with motions and rests, with dynamic affective changes.” P128.

mục bất kỳ thân nào được cho không thể biết trước những thân nào có thể, hoặc không thể, kết hợp thành công với nó.

Như vậy, trong tri thức loại thứ nhất, chúng ta tùy thuộc thể giới. Đây là vùng chiến đấu, một cuộc đấu tranh liên tục trong việc nắm bắt và chiếm đoạt các bộ phận bởi những quan hệ cạnh tranh khác nhau. Chúng ta có thể miêu tả vùng chiến đấu này như lãnh vực động vật. Chắc chắn ý niệm về trở thành-động vật (*becoming-animal*) của Deleuze và Guattari phát triển từ ý tưởng bắt giữ hoặc lây lan tình cảm (*affective capture or contagion*) này. Ngang đây, điều đáng chú ý là Spinoza của Deleuze và Guattari, đặc biệt như được sử dụng trong tập *A Thousand Plateaus*, là một loài động vật (*a kind of animal*) hay triết gia sinh vật (*creaturely philosopher*). Điều này có thể đem ra đối chọi với một tư tưởng gia như Badiou cũng hướng về Spinoza, mặc dầu đặc thù cho một triết học *phi-sinh vật* (*non-creaturely philosophy*). Chúng ta có thể miêu tả sự việc như là chuyển hướng về phía trở thành-cái ngã thẳng đứng (*vertical becoming-subject*) đối với trở thành-động vật nằm ngang (*horizontal becoming-animal*).

Với Spinoza, sự ham muốn kiên trì trong tồn tại của chúng ta, và quả vậy, gia tăng năng lực hành động của chúng ta trong thế giới, chính là thể tính (*essence*) của chúng ta¹. Hiểu biết sự ham muốn như vậy là nguyên tắc làm sống động của *Ethics*, bởi vì *Ethics* có ý định sản sinh một sự hiểu biết về những gì thực sự 'tốt' đối với chúng ta (cuối cùng, đối với cộng đồng người tự do). Chính theo nghĩa đó mà chúng ta nhận thức thể

1. *Ethics*. Part-III, Prop. 7: "The *conatus* (endeavour) with which each thing endeavours to persist in its own being is nothing but the actual essence of the thing itself."

giới bên ngoài như là một mối đe dọa hoặc một sự trợ giúp cho ham muốn cơ bản của chúng ta trì tục tồn tại.

Tri thức loại thứ nhất là tri thức bị động phát triển từ sự nhận hậu quả làm nguyên nhân. ‘Chúng ta bị động chừng nào chúng ta là một bộ phận của Tự nhiên, một bộ phận không thể tự kỷ thiết tưởng chẳng có những bộ phận khác.’¹ Loại tri thức này cũng liên quan đến các định luật ngoại tại (extrinsic laws), đến luân lý, và thật vậy, nó là mọi loại tri thức không được xây dựng trên một tri thức về mối quan hệ cấu thành của sự vật. Các định luật ngoại tại bao gồm cảm quan lượng đoán (sense-perception) và tri thức chúng ta thu được từ ngôn ngữ và dấu hiệu. Đây là một loại tri thức tưởng tượng, bị cắt xén, nhầm lẫn và vô trật tự đối với trí tuệ, không thể tin cậy. Deleuze gọi đó là tư kiến (opinion) và tin đồn (hearsay). Ngang đây, có điều đáng chú ý là trạng thái chủ nghĩa tư bản hiện tại của chúng ta phát triển mạnh do các kích động bị động và sự che giấu các nguyên nhân (nó cản trở sự tham dự và bất kỳ tri thức chân chánh nào). Có thể nói rằng, chủ nghĩa tư bản tổ chức các cuộc gặp gỡ để tạo ra một tình huống trong đó chúng ta là những nhà quan sát cuộc sống của chính chúng ta. Theo nghĩa đó, những ‘niềm vui’ bề ngoài của chủ nghĩa tiêu thụ và tích lũy luôn luôn đoán tạm và gián tiếp. Theo tác giả, đặc trưng chủ yếu của cảnh quan tình cảm đương đại của chúng ta là sợ hãi (fear), và một loại tê liệt phát sinh từ nó (bằng chứng, ví dụ: bởi sự kích động sợ hãi-lo âu đầy áp đảo do các chương trình ‘tin tức’ của các phương tiện truyền thông đại chúng).

Như vậy, có một thế giới trong đó các hậu quả thống trị,

1. Như trên. Part IV, Prop. 2: “We are passive in so far as we are a part of Nature which cannot be conceived independently of other parts.”

một thế giới trong đó chẳng có tri thức chân chính về quan hệ nhân quả. Bài 17 Spinoza and the Three “Ethics” trong tập *Essays Critical and Clinical* kéo ra một bố trí của các dấu hiệu (a topology of signs) căn cứ trên sự phân biệt ấy. Dấu hiệu không có đối tượng như các quy chiếu trực tiếp của chúng. Có những trạng thái của thân (affections; cảm kích) và biến hóa của quyền lực (affects; kích động), mỗi một điều này tham chiếu điều kia¹, chúng tham chiếu lẫn nhau. Có dấu hiệu vô hướng (scalar signs) là những lát mỏng trong thời tục (duration; thời gian trì tục) của chúng ta và cũng có dấu hiệu kích động (affect signs) mệnh danh những quá độ (chuyển tiếp) giữa các trạng thái, những trở thành (becomings). Nói một cách đơn giản, chúng ta sống ở đây trong một thế giới các dấu hiệu trong đó chúng ta nhầm lẫn hậu quả là nguyên nhân (confuse effects for causes). Chúng ta ‘đọc sai’ những nguyên nhân của kinh nghiệm của chúng ta, cho là đến từ ‘bên ngoài’ chúng ta – chúng ta được xem như những cái ngã. Do đó, chúng ta thường giả thiết lôgic đảo ngược: chúng ta tưởng cái khác (the other) gây ra nỗi đau của chúng ta (hay, đích xác, hạnh phúc của chúng ta). Nhưng trong thực tế, theo Spinoza, chúng ta phải chịu trách nhiệm một phần. Như theo thuyết về nghiệp (theory of karma) của đạo Phật, nguyên nhân nỗi đau của tôi chẳng phải là nắm tay đắm vào tôi, sự thật là vì tôi có một cái thân xác thịt bị đắm và khả dĩ thể nghiệm bị đau.

Trong bài ‘Ba loại tri thức’², Deleuze tham chiếu ba loại tri

1. Lecture on Spinoza: Cours Vincennes. 24 January 1978. “Signs do not have objects as their direct referents. They are states of bodies (affections) and variations of power (affects), each of which refers to the other.”

2. The Three Kinds of Knowledge, trans. J. Rubin, *Pli: Warwick Journal of Philosophy*, no. 14, Pp. 1-20.

thức như ba cá tính (individualities) cộng tồn như thể chồng lên nhau. Cá tính của loại tri thức thứ nhất là thân các bộ phận (body of parts) có một sự tồn tại bên trong một không-thời gian nào đó và như vậy có một thời tục nào đó trong thế giới ấy, một thời tục cấu tạo cái thế giới hiện thực của cá nhân đó. Một lần nữa ở đây chúng ta lưu ý đến tính song song thân-tâm của Spinoza: những ý niệm chúng ta có trong tri thức loại thứ nhất này được quy định bởi cái thân các bộ phận ấy giống như cái thân các bộ phận của chúng ta, theo một nghĩa nào đó, được quy định bởi những ý niệm chúng ta có về thân của chúng ta. Mỗi quan hệ đó có thể gọi là quan hệ tương hỗ quy định.

1.1.2 Tri thức loại thứ hai

Tri thức loại thứ hai của Spinoza phát sinh từ sự nỗ lực của chúng ta tìm hiểu, và sau đó xác định những gặp gỡ ngẫu nhiên từ trước đến nay. Nếu trong tri thức loại đầu, chúng ta ý thức được – và tác động trên – sự ham muốn của chúng ta, thì trong loại thứ hai, chúng ta trở nên ý thức được nguyên nhân của chính những ham muốn. Với tri thức loại hai, chúng ta cố gắng thấu hiểu tại sao phương thức hành sự của chúng ta là vậy. Đây là di chuyển từ một tri thức về hậu quả đến một tri thức về nguyên nhân. Quả vậy, tự do theo Spinoza chẳng cần phải cái tự do bề ngoài hành động theo một cách nào đó, đúng ra, tự do có nghĩa là hiểu biết tại sao chúng ta hành động theo một cách nào đó.

Với Spinoza, sự hiểu biết quan hệ nhân quả như vậy không thể thực hiện thông qua kinh nghiệm tức thời (nghĩa là, một hỗn hợp các thân tạp loạn). Nhân vì tri thức loại hai tất yếu cho những gì vượt quá những gì được mang lại tức thời (tức những cảm quan), cho nên thực có một khía cạnh tư biện đặc thù,

theo Spinoza. Chúng ta có thể bảo rằng một loại trừ tượng nào đó rất cần thiết, *một khoảng cách với thế giới*. Sự tách xa với thế giới như vậy phản ánh trên sự thái hỗn hợp cấu thành sự tồn tại của chúng ta trong thế giới đó. Chính khía cạnh tư biện ấy đã xác định Spinoza như thành phần của cuộc cách mạng khoa học vào thế kỷ 17, bởi vì khoa học, dưới hình thức cấp tiến nhất của nó, cũng liên quan đến một tri thức vượt quá cái ngã-như-đang là (subject-as-is), ít nhất chừng nào cái ngã này không được xác định bởi lý tính.

Nói một cách cụ thể hơn, tri thức loại hai liên quan đến sự hình thành các ‘ý tưởng cộng đồng’ (common notions), các ý tưởng này phát sinh khi chúng ta hiểu biết hai hay nhiều đối tượng tương hỗ quan hệ như thế nào, hay nói đúng hơn, khi chúng ta hiểu biết những gì hai hay nhiều đối tượng có điểm chung (bắt đầu ít nhất với điểm phổ biến, nghĩa là, có hay không có sự thỏa thuận của thân chúng ta với một thân khác). Điều này làm trở nên phức tạp ý tưởng cho rằng tri thức loại hai là thuần túy tư biện. Quả vậy, đọc Spinoza, Deleuze cảnh báo chớ hiểu biết tri thức loại hai một cách thuần túy lý thuyết/trừ tượng, bởi vì nó sẽ triệt xuất thân và kinh nghiệm ra khỏi hệ Spinoza. Tri thức loại hai đâu có phải là một hình thức trừ tượng của tri thức.¹ Deleuze lấy trường hợp học bơi làm ví dụ điển hình về những gì chúng ta khả dĩ gọi là tri thức thân (bodily knowledge): nếu trong tri thức loại đầu chúng ta làm ‘tung tóe nước’, đúng như nạn nhân của sóng đôi khi bỏ mạng, đôi khi không, vào chúng ta, thì trong tri thức loại hai chúng ta học tổ hợp những quan hệ tạo nên thân của chúng ta – tức

1. Như Chú thích #7. “In this moment of the second kind of knowledge, I simply insist on this: that the way I have tried to put it does not imply that this at all an abstract form of knowledge” P5.

quan hệ vận động và ngưng nghỉ – với những quan hệ tạo nên thân của sóng, và như vậy ‘chinh phục’ nguyên tố đó của thế giới. Trong việc học bơi, chúng ta đã hình thành một ‘ý tưởng cộng đồng’ (common notion).¹

Những ý tưởng cộng đồng ấy chỉ có thể hình thành trong những gặp gỡ vui thích, những gặp gỡ cho phép tri thức sự cấu thành thế giới. Đây là điểm thông quá then chốt, là cây cầu, giữa hai loại tri thức, đầu và nhì. Chính thông qua vui thích mà chúng ta bắt đầu hiểu biết nhiều phương thức khác nhau theo đó hai thân thỏa thuận, và nhờ thế, chúng ta học được điều gì đó về những quan hệ cấu thành (quan hệ vận động và ngưng nghỉ) của hai thân đó. Với Spinoza, chỉ với niềm vui –kinh nghiệm khi hai thân đồng ý về cơ bản đến với nhau – chúng ta mới bắt đầu hiểu biết cái gì đó về tính cộng đồng của hai thân ấy theo nghĩa quan hệ theo thứ tự của chúng. Đó là để nắm bắt cái gì đó về những quy tắc tổ hợp và tổ thành (combination and composition) của cuộc sống.

Đó cũng là một tri thức đặc biệt sinh động theo nghĩa rằng thông qua những ‘ý tưởng cộng đồng’ chúng ta bắt đầu xác định các kích động tạo thành chúng ta. Chúng ta chuyển từ tiếp thụ các xung kích đến tích cực tổ chức các cuộc gặp gỡ của chúng ta và như vậy, theo nghĩa đó, sản sinh cuộc sống của chính chúng ta. Với tri thức loại hai, chúng ta chuyển từ hành vi coi xem đến tham dự trong và với thế giới. Khi một kích động thụ động được hiểu theo phương thức tri thức loại hai, được hiểu theo phương thức quan hệ nhân quả chân chánh, nó sẽ không còn thụ động nữa.

1. Như trên. “In learning to swim we have formed a ‘common notion’.” P5.

Tri thức loại hai không chỉ liên quan với các bộ phận mà còn với các quan hệ. Ở đây, chúng ta *còn trong mở rộng*, nhưng đã tự nâng cao sự hiểu biết về sự tổ thành động lực học và động học của (ít nhất một phần) thế giới. Chính các quan hệ ấy đã hình thành một toàn bộ thống nhất hay cấp cá tính cho một cuộc sống và cũng chính các quan hệ ấy xác định những quy luật nội tại về sự tổ hợp với các thân khác (khả năng kích động và bị kích động). Tri thức loại hai không chỉ tuân theo các ‘quy tắc’ ngoại bộ mà còn phải hiểu biết những lý do và lôgic đằng sau những quy tắc ấy.

Theo phát biểu của Deleuze trong tiểu luận ‘The Three Ethics’, tri thức loại hai liên quan đến một sự hiểu biết về cấu trúc của thế giới, thực tế ở đằng sau xuất hiện (reality ‘behind’ appearance). Đó là một tri thức các đối tượng, chẳng phải tri thức chỉ những đúc bóng của chúng. Như thế, một tri thức các đúc bóng tất phải phát sinh từ tri thức loại đầu. Sự hình thành các ý tưởng cộng đồng – hay khái niệm (concepts) – chỉ có thể tiến hành từ một tổ hợp đặc biệt các kích động, chỉ đơn giản là niềm vui, thao tác như một tiền thân của tư tưởng khái niệm (conceptual thought) và quả thật, như bình đài hay bàn đạp (the platform, or springboard), để hình thành tư tưởng khái niệm ấy.

Những quan hệ ấy được tổ thành hoàn toàn tận khả năng đến vô hạn. Quả vậy, phẳng vô hạn các quan hệ ấy là phẳng của cuộc sống hay phẳng nội tại đã nói trên. Với tri thức loại hai, nó như thế chúng ta ở trên phẳng ấy – như nước trong nước – nhưng chúng ta cũng có một tri thức về những quy luật tổ hợp ở bên trong địa hình phức tạp ấy. Đó cũng là hiểu biết tính tất yếu của địa hình ấy và của các quan hệ trên đó. Chính

theo nghĩa ấy mà *bản thân các 'ý tưởng cộng đồng' biểu hiện Thượng Đế, hoặc Tự nhiên, như nguồn gốc của tất cả quan hệ cấu thành*. Tri thức loại hai cũng là tri thức năng lực của chính chúng ta (hoặc đúng hơn, năng lực mà chúng ta là một biểu thức), cũng là một tri thức từ đó, là các thân hữu hạn, chúng ta bị cầm chỉ ngay khi sinh, và vì thế, sự hoạch đắc tri thức ấy liên quan đến làm việc (nghĩa là, đơn giản, luân lý học – ethics).

1.1.3 Tri thức loại thứ ba

Với Spinoza, các ý tưởng sung túc của tri thức loại hai chưa phải là từ cuối cùng về sự hiểu biết. Còn có cái gì đó cần phải xác định, một bí ẩn sâu sắc hơn: *điều gì dẫn phát các bản thân quan hệ?* Trong tri thức loại ba, chúng ta đạt đến loại tri thức ấy, hay nguồn gốc (từ đâu và đến đâu các ý tưởng cộng đồng dắt dẫn). Một thân-tâm đặc thù cho phép cuộc hành trình được thực hiện theo hướng đó. Đó là tri thức về những thể tính (essences) bản thân biểu hiện trong các quan hệ. Như vậy, đường thông đến tri thức loại ba đặc biệt xuyên qua tri thức loại hai – tổ chức luân lý học nhân sinh và sự hình thành các ý tưởng cộng đồng (cả hai điều đó, trong thực tế, cùng một thao tác) – nhưng nó cũng liên quan đến một loại thao tác khác, một tốc độ khác. Bởi vì, mặc dầu thấu đạt thông qua việc làm của các ý tưởng cộng đồng, các bản thân thể tính có thể nắm bắt một cách trực quán (điều này, theo Spinoza, là tri thức về Chân Cơ Đốc (True Christ)). Như thế, tri thức loại ba là một tri thức về các thể tính hình thái (modal essences)¹, một tri thức cuối cùng dẫn đến Thượng Đế/Tự nhiên được hiểu như căn nguyên

1. Hình thái (modal) liên quan đến cách thái (mode) hoặc hình thức (form) đối nghịch với bản thể (substance).

của những thể tính ấy (hoặc vô hạn tính của các cách thái của bản thể).

Các thể tính tồn tại bên ngoài không gian và thời gian, nghĩa là, trong và như, cường độ (intensity) chứ chẳng phải là tính mở rộng (extensity). Chúng cũng có thể hiểu như là một độ của quyền năng (a degree of power), hoặc như Deleuze nhận xét ở một chỗ khác, chúng là một ngưỡng đặc thù (a particular threshold), hay điểm giới hạn (limit point), của cường độ. Theo thuật ngữ của Guattari, sự chuyển từ tri thức loại hai đến loại ba là một di chuyển từ cá tính (individuality) đến tính cá biệt (singularity) khi tính sau là một tập trung tâm ý vào cường độ thuần túy của cuộc sống, nghĩa là, một mối quan tâm chung với sống, chết, và v.v..., vượt quá những tình huống riêng lẻ của một cuộc sống đặc thù.

Sự hiểu biết quan hệ nhân quả – tri thức loại hai – thao tác như một bình đài (platform) cho sự hiểu biết trực quán quan hệ nhân quả khác này. Tuy nhiên, tại giới hạn của nó, bắt buộc phải có một bước nhảy vọt để chuyển từ loại hai đến loại ba. Tri thức loại ba này phi-khái niệm (non-conceptual), và chẳng bị ràng buộc vào các kích động riêng lẻ và đặc biệt thụ động, nên không thể được truyền đạt như vậy, hoặc được thương phẩm hóa (commodified). Chùng nào chủ nghĩa tư bản chủ yếu thao tác trong mở rộng, tức là, liên quan đến các thân và những quan hệ giữa chúng, thời tri thức này là ‘bên ngoài’ lôgic thao tác.

Theo trên, tập *Ethics* của Spinoza là một chương trình được theo sau bởi một trực quán. Tri thức loại ba liên quan đến sự hiểu biết tương tự như được tạo ra bởi loại hai, nhưng quyền lực hơn (more powerful) trong việc kích động tâm trí. Nó liên

quan đến những ý niệm sung túc, nhưng bất đồng về phương thức chúng đến, thông qua trực quán thay vì chứng minh. Chính như niềm vui, một phức hợp thể đặc biệt các kích động, chấp thuận hoặc kích phát sự hình thành các ý tưởng cộng đồng, chúng ta có thể bảo rằng bản thân các ý tưởng cộng đồng chấp thuận hoặc kích phát tri thức trực quán về các thể tính đó. Trong mỗi trường hợp, một loại bình đài được dựng lên nhằm để vượt quá cái bình đài đó.

Các thân diệt vong chừng nào chúng tri tục trong thời gian, nghĩa là, đến độ chúng được định vị bên trong thời gian và không gian, nhưng các thể tính cũng có một thực tế bên ngoài sự tồn tại đó. Như thế, hiểu biết sự vật từ quan điểm của tri thức loại ba tức là tri nhận một thân-tâm ở bên ngoài không-thời gian (space-time) đặc thù của nó, và như Spinoza nhận xét, dưới một loại vĩnh hằng. Vĩnh hằng chẳng phải là một tính bất tử (immortality) gắn liền với một thời tính tuyến tính nào đó, hay nói đơn giản, một trước-và-sau. Đúng hơn, vĩnh hằng là ở đây và bây giờ. Chúng ta có thể nói nó song song với, hay gấp đôi, độ hữu hạn của chúng ta. Đó chính là vô hạn xem như cơ sở của hữu hạn. Ngang đây, nhằm đưa ra một nhận xét liên quan đến chủ nghĩa tư bản, chúng ta có thể nói tri thức loại ba đó nhất thiết chẳng được xác định bởi những thân ngay chúng được xác định bởi chủ nghĩa tư bản. Vì tri thức loại ba đó chẳng có sự tồn tại bên trong thời gian và không gian, cho nên nó chẳng thể được mua hay bán.

Tri thức loại ba luôn luôn có mặt ở đó nhưng chúng ta thường xuyên có thói quen như thể không thấy nó, vì trở ngại bởi cái thân các bộ phận mở rộng. Theo sự hiểu biết của Lacan về chức năng của phân tâm học (the function of psychoanalysis),

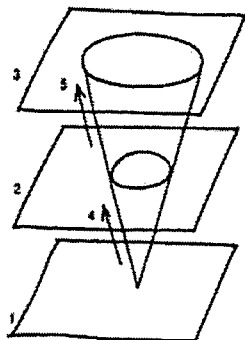
chúng ta tất phải đi đến giả định cái quyền năng mà chúng ta đang là, chuyển hoán thụ động thành chủ động và cuối cùng trở thành một nguyên nhân của chính chúng ta. Nếu tri thức hai loại đầu liên quan đến hiệu quả và đối tượng, thời tri thức loại ba là tri thức về cái độ của quyền năng tạo nên một cái ngã (bắt đầu, nhất định, với một tri thức về thể tính mà chúng ta là một biểu thức (cái ngưỡng cường độ của chính chúng ta)). Tuy nhiên, chúng ta cũng nhất định trì tục trong thời gian và vì vậy luôn luôn bị kích động bởi những gặp gỡ trong thế giới. Quả vậy, thời tục (duration) và vĩnh hằng (eternity) cộng tồn trong và như các thân của chính chúng ta.

Chính cũng theo nghĩa đó mà cuộc sống trở thành một câu hỏi của những gì Deleuze gọi là ‘tình trạng cân xứng’ (proportionality): làm bộ phận bất túc (inadequate part) nhỏ hơn, và những bộ phận của chính chúng ta biểu hiện thể tính của chúng ta rộng lớn hơn. Chúng ta có thể hiểu thông suốt điều này theo quan điểm của *tính phải chết* (mortality). Bởi vì chúng ta có một thân trì tục trong thời gian, *một thân mở rộng do các bộ phận tổ thành trong một quan hệ nào đó*, chúng ta chắc chắn sẽ chết. Nhưng chừng nào bộ phận biểu hiện những thể tính của chúng ta vĩnh tồn, bộ phận ấy có một tồn tại ‘trong’ vĩnh hằng. Chết chỉ xảy ra trong liên quan đến một thời gian và không gian đặc thù, trong khi các thể tính đều vĩnh hằng. Như vậy, câu hỏi cho một cái ngã được mang lại trở thành: bạn có biểu hiện thể tính mà bạn đang là? Bạn có trở thành cường độ mà bạn đang có? Tồn tại trở thành một thí nghiệm thuộc những loại như vậy, một câu hỏi về những gì, trong cuộc sống của bạn, bạn đã chỉ định tầm quan trọng.

Hết thấy mọi thể tính đồng ý (bất đồng và hủy diệt chỉ có thể diễn ra trong thời tục). Như vậy, một phần đặc tính của tri thức loại ba là nhìn xem sự vật trong tất yếu tính của chúng. Đây là để hiểu biết mạng lưới quan hệ nhân quả lớn hơn. Đây là sự ‘đáo đạt’ ở một nơi mà mọi sự vật đồng ý với chính mình, đó là để nói, mọi sự vật sản sinh niềm vui (sầu khổ chỉ có thể xảy đến trong lãnh vực của mở rộng). Cả thế giới khẳng định tồn tại và khả năng hành động của một cá nhân (một người trở thành thế giới, hay nói cách khác, ta là nguyên nhân của chính ta). Đó là chí phúc (beatitude) của tri thức loại ba, một tri thức được xác định bởi thân mở rộng loại ba ấy.

Cái ngã được hiểu như một cách thái (mode) sẽ là cái ngã đặc biệt tập ước (specifically intensive), và là cái ngã du mục (nomadic) tại đó, chùng nào nó ở trong một trạng thái liên tục trở thành và không hoàn toàn tách biệt với quá trình sản sinh nó. Trong tiểu luận “Spinoza và Ba Luân lý” (Spinoza and the Three Ethics) của Deleuze tri thức loại ba cũng được mô tả như một tri thức về các đối tượng được cảm tri. Trong *What is Philosophy?*, các đối tượng ấy được định nghĩa là những ‘cảnh quan tự nhiên phi nhân loại’ (non-human landscapes of Nature). Đó cũng là một định nghĩa của Thân vô Khí quan (Body without Organs; BwO). Điểm quan trọng ở đây, cái ngã là kết quả của một quá trình mà nó chẳng phải là nguồn gốc. Trong thực tế, quá trình luôn luôn nhiều hơn cái ngã: cái ngã không gì khác hơn là một trừu tượng chọn lọc (selective abstraction) và một chiếm đoạt có hiệu lực về trước (retroactive appropriation) một số bộ phận nào đó của quá trình. Với Spinoza, một cái ngã là tương tự như một chiếm đoạt hữu hạn một bộ phận của vô hạn.

1.1.4 Biểu đồ 1.1: Luân lý học của Spinoza



Biểu đồ 1.1: Luân lý học của Spinoza

1. Tri thức loại thứ nhất; 2. Tri thức loại thứ hai;
3. Tri thức loại thứ ba; 4. Niềm vui/Trí năng
5. Niềm vui/Trực quán

Chính niềm vui thao tác như thông đạo giữa hai loại tri thức, thứ nhất và thứ hai, bằng cách cho phép sự hình thành các ý tưởng cộng đồng. Chính bản thân các ý tưởng cộng đồng thao tác như một bình đài xa hơn, hay như một sự chuẩn bị, cho tri thức trực quán về các thể tính. Các ý tưởng cộng đồng ấy cũng cấu thành một hình thức của niềm vui (joy), hoặc chí phúc (beatitude) – một khẳng định, trong và của, thể giới. Niềm vui đó không chỉ đơn thuần là một trạng thái của cái ngã (subject) được biểu hiện như bản ngã của nó (its ego; cái tôi) – hoặc như tri thức loại thứ nhất (nghĩa là, một ‘hạnh phúc’ nào đó, khi ‘tôi’ có được những gì ‘tôi’ muốn) – nhưng là một trạng thái phi nhân (impersonal) và tập ước (intensive) hơn. Nó chuyển hoán thụ động thành chủ động, và, như vậy, nó là một kỹ thuật đặc biệt trong sự sản sinh quá trình ngã tính (subjectivity) cũng như chung điểm hay mục đích địa (destination) của cái ngã đó. Chùng nào chí phúc của tri thức

loại ba là một ý niệm biểu hiện tất cả của Thượng Đế từ quan điểm của Thượng Đế, tri thức loại ba là một cường độ, cũng là một loại tri thức, mặc dầu phi-khái niệm. Như vậy, trong tri thức loại ba, một thể tính cách thái (modal essence) giả định một quan điểm vĩnh hằng, hay nói cách khác, hữu hạn hiểu biết và thâm nhập vô hạn trong đó nó là một bộ phận.

1.2 Sự khẳng định và quy hồi vĩnh cửu của Nietzsche

1.2.1 Giới thiệu: *Khoa học Đồng tính luyến ái (The Gay Science)*

Theo trên, niềm vui đối với Spinoza là một nguyên tắc luân lý-bản thể học (ethico-ontological principle) đúng hơn là một trạng thái tự ngã (ego state). Nguyên tắc ấy phát sinh từ sự hiểu biết về những gì hai hay nhiều hơn sự vật có những điểm cộng đồng – những gì người ta đồng ý – và từ sự hình thành các ý tưởng cộng đồng đi theo sự đồng ý ấy. Đó chính là vai trò của sự khẳng định trong *Ethics* của Spinoza: một loại kỹ thuật quá trình sản sinh của cái ngã (the subject's processual production). Sự phủ định (negation), theo nghĩa đó, chẳng sản sinh bất kỳ tri thức nào về cộng tính (commonality), hoặc thậm chí về quan hệ nhân quả, bởi vì một sự hiểu biết về quan hệ nhân quả là tiền đề cho một sự hiểu biết về cộng tính. Như vậy, chẳng phải là một sự khước từ có thể có một thời khắc của lực sản sinh (productive moment) trong sự bất đồng, phê phán và v.v..., mà thật ra là để định vị sự hiểu biết về cộng tính luôn luôn như là một khoảnh khắc thứ hai (a second moment), dẫn khởi bởi bản thân khẳng định.

Như đối với Spinoza, cũng như đối với Nietzsche: khẳng định chẳng phải là một vấn đề bản thân hạnh phúc mà là một kỹ thuật đặc biệt của thông đạo từ một mức độ 'hiểu biết' nào đó, hoặc trạng thái tồn tại, đến một mức độ hoặc trạng thái khác. Cuối cùng, khẳng định là một kỹ thuật chuyển hóa. Điều đó đặc biệt quá rõ ràng với ý tưởng quy hồi vĩnh cửu. Đó cũng là sắc thái đặc trưng của toàn bộ văn tập các tác phẩm của Nietzsche. Sau đây, cuốn sách *The Gay Science* được Simon O'Sullivan chọn làm sách mẫu của Nietzsche. Cụ thể hơn, ông sẽ tập trung vào Sách Bốn (Book Four), St Januarius, khẳng định nhất trong số các Sách trong đó, và là Sách trong đó Nietzsche lần đầu tiên biểu đạt quy hồi vĩnh cửu.

Tuy nhiên, đầu tiên, hãy nói đến phong cách cách ngôn của Nietzsche. Trái ngược với *Ethics* của Spinoza, trong *The Gay Science*, chúng ta có, ít hơn, một hệ thống, hình học hay cái gì khác, và nhiều hơn, một cảnh quan đa dạng, hay đúng hơn, một số tính năng của một cảnh quan chưa đến, đột nhiên được chiếu sáng bởi các tia chớp. Thay vì một biểu đồ, chúng ta có một kịch hóa (dramatization) sự sản sinh ngã tính. Điều này trở nên rõ ràng trong tập *Zarathustra Đã Nói Như Thế* (Thus Spake Zarathustra), nhưng trong *Khoa học Đồng tính Luyến ái*, điều ấy như thể vở kịch đã được diễn xuất bởi những diễn viên khác nhau, hoặc những trạng thái tập ước nhân cách hóa đàm đương các bộ phận khác nhau (tất cả chúng tụ tập dưới một tên riêng 'Nietzsche').

1.2.2 Phản đối và vượt quá cái ngã của chủ nghĩa tư bản

1.2.2.1 Phản đối

Trong GS, Nietzsche đưa ra một hình ảnh về cái ngã thường

được sản sinh trong chủ nghĩa tư bản. Đây là một chủ nghĩa tư bản được hàm ý và tích hợp trong cái ngã, một chủ nghĩa tư bản ‘trong đây’ (in here). Theo Spinoza, một cái ngã như thế được trình hiện như thụ động và oán hận, luôn luôn tùy thuộc một người hay một sự vật nào khác. Cái ngã như thế có thể gọi là một mô thức tồn tại phản ứng (a reactive mode of being). Quả vậy, Nietzsche chẩn đoán trạng thái hiện tại của chúng ta như một phần thắng lợi phổ biến của cuộc sống phản ứng vượt quá cuộc sống sáng tạo. Nietzsche phát biểu theo giọng điệu Deleuze ‘khắp mọi nơi chúng ta thấy ‘No’ chiến thắng ‘Yes’, phản ứng chiến thắng hành động. Cuộc sống trở nên thích ứng và điều tiết.

Dưới hình thức tự ngã đặc thù của nó, cuộc sống phản ứng ấy mang hình thức đổ lỗi, hoặc tố cáo và cáo buộc tái phạm. Xuất hiện một tiếng kêu bất tận ‘Đó là lỗi của bạn!’ Điểm này giống với điểm mà Spinoza tạo ra liên quan đến tri thức loại đầu: chừng nào chúng ta sống trong một thế giới các ý niệm bất túc, hoặc đơn giản, một thế giới phản ứng tính (reactivity), chúng ta không ngừng nhằm lẫn hậu quả là nguyên nhân, luôn luôn đổ lỗi là một ai đó hoặc một sự vật nào đó cho những gì chúng ta cuối cùng phải đi đến giả định là trách nhiệm của chúng ta. Với cả hai, Spinoza và Nietzsche, đây là trở thành nạn nhân trong một thế giới chẳng do tác giả của chúng ta sáng tạo.

Trái ngược sự lệ thuộc đó, Nietzsche kêu gọi cái ngã chuyển hướng quay bỏ đi từ bất kỳ nguyên tắc siêu việt ngoại tại nào và ‘trở thành những gì bạn đang là’ (become what you are). Sự cự tuyệt siêu việt như thế cũng xảy ra trong *The Ethics of Psychoanalysis* của Lacan và rất rõ ràng các cộng hưởng với

Spinoza. Trong *The Gay Science*, sự tự thời trang ấy được thực hiện thông qua những gì Nietzsche gọi là một ‘phong cách’ sống nào đó (a certain ‘style’ of life) – nghĩa là, thông qua việc áp dụng những quy tắc tùy chọn cho ngã tính của riêng mình. Theo Foucault, để nuôi dưỡng một phong cách sống như vậy nhất thiết liên quan đến ràng buộc (constraint). Nietzsche nhận xét: ‘Đây sẽ là những bản thân mạnh và độc đoán, trải nghiệm niềm vui tinh tế nhất của họ dưới sự ước thúc như vậy trong tình trạng ràng buộc, nhưng cũng hoàn thiện (perfected) theo luật của riêng họ’.

Như thế, *The Gay Science* thao tác như là một phác thảo (outline) cho một sản sinh ngã tính khác, nhưng cũng là một loại chẩn đoán ngã tính điển hình sản sinh bởi một thao tác gia siêu việt, dù là Thượng Đế, hoặc trong thời buổi này, càng ngày càng là Tư bản (Capital). Quả vậy, điều này trở nên rõ ràng trong cách ngôn 329, nơi chúng ta được cung cấp một chẩn đoán và phê phán mạnh về tốc độ của cuộc sống đương đại và về tính năng lợi nhuận khu động (profit-driven character).

Chống lại cuộc sống truy cầu lợi nhuận đó, Nietzsche ưa thích một cuộc sống nhàn hạ, nghỉ ngơi rảnh rỗi. Sự chậm chạp, do dự và sự nhầm chán trở thành tiền thân của tư tưởng đích thực.

Những cách ngôn của Nietzsche trong *The Gay Science* là một tập hợp các cảnh cú cho cuộc sống sáng tạo. Đó là triết học như một phương thức sống, nói theo giọng điệu của Pierre Hadot. Các cách ngôn đó liên quan đến một loạt các lời khích lệ để chịu trách nhiệm cho sự sản sinh ngã tính của riêng mình, trái ngược với sự bằng lòng với một ngã tính đã được mang lại. Tư tưởng của Nietzsche, tuy nhiên, chẳng phải chỉ là một cuốn

sách tự cứu, mà đứng ra là cuối cùng, nhằm mục đích, không gì ít hơn việc giải trừ cái ngã quen thuộc, chính bản thân nó là một mô thức phản ứng của tồn tại.

1.2.2.2 Vượt quá

Khẳng định và kêu gọi của Nietzsche là nhắm vào một mô thức tồn tại chưa đến. Theo nghĩa đó, *The Gay Science* bao gồm những thứ dân như ‘*Preparatory human beings*’ (Nhân loại chuẩn bị), chính họ đang chờ đợi và tiên tri ‘*The “humanity” of the future*’ (“Nhân loại” của tương lai). Nhân loại của tương lai là những ai sống *The Gay Science* và cuộc sống của họ được đặc trưng bởi niềm vui.

Trái ngược với phủ định và oán hận, nơi bất kỳ khoảnh khắc khẳng định nào đến thứ hai, ở đây, khẳng định đến trước, luôn luôn trước tiên, với bất kỳ sự phủ định nào thao tác như một loại hậu hiệu (after effect). Như Nietzsche nhận xét: ‘Chúng ta phủ nhận và phải phủ nhận vì cái gì đó ở trong chúng ta *muốn* sống và tự thân khẳng định, cái gì đó chúng ta có thể chưa biết hoặc nhìn thấy!’¹ Trong một tiếng vang của Spinoza, trạng thái hân hoan khẳng định thế giới này cũng được đặc trưng bởi sự gia tăng khả năng kích động và bị kích động.

Đáng chú ý ở đây là niềm khoái lạc ấy không có nghĩa là chẳng có bất khoái lạc (unhappiness), bởi vì bất khoái lạc luôn luôn đi kèm khoái lạc. Cả hai trạng thái tự ngã này đều được khẳng định trong niềm vui. Chúng ta có thể nói rằng niềm vui là một kích động đặc biệt bất nhân (a specifically inhuman

1. Friedrich Nietzsche. *The Gay Science*. Cambridge University Press. 2001. “We negate and have to negate because something in us *wants* to live and affirm itself, something we might not yet know or see!” GS 307, P175.

affect), khi ‘nhân’ biểu thị đơn giản hoan hỉ và bất hoan hỉ (simple likes and dislikes). Với Spinoza, như chúng ta biết, sự gia tăng khả năng kích động và bị kích động, cuối cùng, có hậu quả là tri thức loại ba, hay chí phúc (beatitude), nơi mà mọi sự vật trong thế giới đồng ý với một – hay nói tương tự, nơi một đồng ý với mọi sự vật. Một trở thành thế giới. Đó cũng là quyền năng khẳng định, và khẳng định sự khẳng định.

Đồng thời với những điểm trên, một đặc điểm của người ở vị thế cao là sự cống hiến cho tri thức và phân tích, hoặc những gì Nietzsche gọi là ‘physics’, bao gồm sinh học, và dự kế Freud, đặc biệt bao hàm một sự hiểu biết về các khu động (drives). Tri thức như vậy được đem độ sức chống lại tôn giáo, luân lý hoặc thực sự bất kỳ thẩm quyền siêu việt nào. Physics, hoặc khoa học nói chung, theo nghĩa đó, cũng bất nhân (inhuman), khi ‘nhân’ (con người; the human) biểu thị một mô hình được xác định đặc biệt siêu việt. Đây là một khẳng định về nội tại tính (affirmation of immanence) chừng nào nó là một khẳng định của tập hội não-thân con người khác biệt với một luân lý siêu việt, hoặc ý thức (consciousness). Chính theo nghĩa đó mà Nietzsche là nhân vật phản-Cơ Đốc thứ hai, đứng sau hoàng tử của nội tại tính (prince of immanence), Spinoza, và cả hai tư tưởng gia ấy có thể được hiểu như là hai nhà tiên tri thực sự của dự án Khai Sáng (Enlightenment project) trong khía cạnh tối cấp tiên của nó.

Physics này, mặc dầu tuồng như loại trừ bất kỳ luân lý học nào, cũng là một luân lý học ở chỗ nó hàm ý một phương thức hành vi: một sự cống hiến tìm kiếm cho phân tích và tri thức. Như Nietzsche viết trong GS 324, P181, ‘Cuộc sống là một phương tiện để hiểu biết’. Đây là một khẳng định của thử

nghiệm mà chắc chắn và nhất thiết phải được bày biện chống lại tư kiến nhận được. Đây là sống cuộc sống như một trải nghiệm và do đó, khám phá ra ‘nhà giải phóng vĩ đại’, hoặc đơn giản là tư tưởng cho rằng cuộc sống có thể là một thử nghiệm cho người tìm hiểu tri thức. Với Spinoza cũng như với Bergson, đó là một tri thức song song với, thực sự là tiền đề của, thân. Mặc dầu tư tưởng của Nietzsche có một tính năng tư biện, hướng về tương lai, tri thức ấy vẫn còn đặt cơ sở trên những kích động của một sinh vật sinh học, một tri thức cho rằng thân sinh hoạt. Đúng là trường hợp sức khỏe thể chất của Nietzsche (sự lưu vong từ sức khỏe) cho phép kích động của niềm vui và tư tưởng cuối cùng của quy hồi vĩnh cửu. Quả vậy, sức khỏe khác nhau của Nietzsche cho phép thực hành sự xem xét và phân tích từ nhiều quan điểm khác nhau, sự di chuyển này thông qua các trạng thái tập ước (*intensive states*) và nhân vật (*personae*) khác nhau, đặc trưng triết học của Nietzsche,

Như vậy, ngược với Spinoza, đây chẳng phải là cái thân khỏe mạnh, hoặc xác định bởi thích độ (*moderation*). Đây là cái thân trong những trở thành cực đoan của nó cho phép những trải nghiệm khác nhau, những thí nghiệm khác nhau chống lại sự tự kiểm soát. Đây cũng là một tri thức không nhất thiết phải có ý thức hay hợp lý. Trong một cách ngôn hậu lai (GS 333, P185) Nietzsche đề nghị hết thảy tri thức cuối cùng phát sinh từ những khu động (*drives*) thay vì từ sự xảy ra một tư tưởng được cho là tự khởi (*supposedly spontaneous*). Đó là thiết định một vô ý thức (*an unconscious*), hoặc đơn giản, một *thân* (*a body*) thông minh hơn ý thức, bởi vì nó siêu quá ý niệm đơn giản ý thức có về vô ý thức. Chính trong vô ý thức một phần lớn của tư tưởng bắt nguồn, và chúng ta có thể

nói rằng, thực sự diễn ra. Nói theo Deleuze, ‘thân vượt quá tri thức chúng ta có về nó, và ... tư tưởng cũng giống vậy vượt quá ý thức chúng ta có về nó’¹. Theo Nietzsche, thậm chí chúng ta có thể nói rằng tồn tại một loại vô ý thức trong Spinoza chừng nào như ý thức là một trạng thái hữu hạn hoặc giảm thiểu. Quả vậy, tri thức loại ba có thể hiểu như một tri thức của vô ý thức đó, hoặc đúng hơn, một tri thức trong đó vô ý thức ấy (của thân, của tư tưởng) được làm thành có ý thức. Một ý thức thuần túy trong đó tất cả sự vật được tri nhận rõ ràng và phân minh.

Điểm trên được phát triển trong cách ngôn 335, nơi sự phê phán tư tưởng có ý thức của Nietzsche cũng trở thành một phê phán luân lý. Cách ngôn kết thúc bằng lời kêu gọi cho một loại tính xác thực (authenticity) được sống đối ngay với luân lý nhận được và chấp nhận. Một tính xác thật trong đó chúng ta chịu trách nhiệm cho chính chúng ta: ‘Tuy nhiên, chúng ta muốn trở thành chúng ta là ai – những con người mới, độc đáo, không thể so sánh được, tự cho mình những qui luật, tự kỳ sáng tạo’.²

1.2.3 Khẳng định và quy hồi vĩnh cửu

Như thế, với Nietzsche, chúng ta có một lời kêu gọi cho một mô thức tồn tại mới hoàn toàn khẳng định và cống hiến cho một tri thức về cuộc sống. Nhưng câu hỏi vẫn là làm thế nào để đi đến đó? Làm thế nào để sản sinh loại ngã tính

1. Như Chú thích #2. “the body surpasses the knowledge we have of it, and ... thought likewise surpasses the consciousness we have of it” P18.

2. Như Chú thích #12. “We, however, want to *become who we are* – human beings who are new, unique, incomparable, who give themselves laws, who create themselves” GS 335, P189.

(subjectivity) khác ấy, đặc biệt, khi chúng ta tự kỷ có một khuynh hướng phản ứng cố hữu? Bí mật này chính là bản thân của khẳng định. Nietzsche nói ra điều ấy trong cách ngôn đầu của Sách Bốn: ‘Tôi chỉ muốn là người nói Yes!’. (‘I want only to be a Yes-sayer!’ GS 276, P157) Đây là khẳng định tất cả, và đặc biệt, ngay cả phủ định. Muốn tất cả, lẫn quy hồi của chúng. Chính khẳng định ấy chuyển hóa ngay cả những kích động thụ động nhất. Với Nietzsche cũng như với Spinoza, khẳng định là một kỹ thuật chuyển hóa trong và chính bản thân nó. Quả vậy, khẳng định cộng hưởng với tính năng của chính ngay bản thân cuộc sống khi cuộc sống được hiểu như dị biệt, như đa dạng. Với quy hồi vĩnh cửu, chỉ những điều ấy – Deleuze gọi chúng là ‘trở thành’ (becoming) – là thực sự quy hồi.

Trong tiểu luận về Nietzsche, *Pure Immanence: Essays on A Life*, Deleuze rất hùng hồn trình bày tính nghĩa đôi của bản chất chọn lọc của quy hồi vĩnh cửu. Thứ nhất, nó bao hàm một luân lý học (an ethics), và thứ hai, nó bao hàm một bản thể luận (ontology). Quy hồi vĩnh cửu chẳng những tư lượng chọn lọc mà còn Tồn tại chọn lọc. Chỉ có khẳng định quy hồi, chỉ có những gì khả dĩ khẳng định trở lại, chỉ có niềm vui quy hồi. Tất cả những gì có thể phủ định, tất cả những gì là phủ định đều bị trục xuất bởi vận động của quy hồi vĩnh cửu. Quy hồi vĩnh cửu có thể ví với một bánh xe mà vận động được cấp cho một lực ly tâm khu trừ tất cả mọi sự vật phủ định. Bởi vì Tồn tại được khẳng định trở thành, cho nên nó khu trừ hết thảy những gì mâu thuẫn với khẳng định, tất cả các mô thức của hư vô chủ nghĩa và của phản ứng: lương tâm bất lương, oán hận,... chúng ta thấy chúng chỉ một lần mà thôi.

Vấn đề khẳng định này cũng là đặc tính xác định của ý nghĩa luân lý của quy hồi vĩnh cửu. Nietzsche đặt câu hỏi: Có thể nào chúng ta khả dĩ tưởng tượng một trạng thái trong đó chúng ta sẽ khẳng định sự quy hồi ấy – và quả thật, mong muốn không gì hơn sự tái diễn một thứ đồng dạng? Đây là thí nghiệm: khẳng định ngay cả những khoảnh khắc (moments) đáng sợ và (cho đến nay) đáng tiếc và khi làm như thế, biến hóa chúng. Khẳng định mà quy hồi vĩnh cửu kêu gọi sẽ chứng minh một thái độ nào đó đối với cuộc sống trong đó phủ định và phản ứng hoàn toàn bị khu trừ. Nói theo ngôn ngữ Deleuze, quy hồi vĩnh cửu, nói chung, cung cấp một quy luật cho quyền tự chủ của ý chí được giải thoát khỏi bất kỳ luân lý nào: bất cứ điều gì tôi muốn (lười biếng, hèn nhát, đọa lạc cũng như đức hạnh của tôi), tôi phải muốn nó theo cách mà tôi cũng muốn quy hồi vĩnh cửu của nó.

Cuối cùng, khẳng định của Nietzsche chẳng phải là một khẳng định của cái ngã có ý thức được cấu thành thông qua sự phản ứng, và do đó chân trời tự tưởng của nó là do chính nó tự bảo quản. Theo nghĩa ấy, đây chẳng phải là một kỹ thuật của con người vô luận như thế nào. Quả vậy, đây là một khẳng định tiếp quản một cái ngã như thế và làm như vậy, hủy diệt hoặc chuyển hóa nó. Quy hồi vĩnh cửu là sự trở thành bất nhân (inhuman becoming) ấy, là nói Yes với vũ trụ ở bên ngoài con người, với một trở thành bên ngoài đồng nhất (identity), với dị biệt siêu việt tính đồng nhất và tồn tại.

Trong *Thus Spake Zarathustra*, quy hồi vĩnh cửu tương tự như vậy trở thành một tụng ca (ode) cho niềm vui bất nhân ấy:

Tất cả mọi niềm vui đều mong muốn tính vĩnh hằng của vạn sự, mong muốn mật ngọt, men nồng, mong muốn một

buổi nửa khuya say túy lúy, mong muốn những ngôi nhà mồ, mong muốn sự an ủi của những dòng nước mắt trên những cửa mộ, mong muốn một hoàng hôn đỏ thắm mạ vàng.

Có những gì mà niềm vui không mong muốn! Nó khát hơn, nồng nhiệt hơn, đói hơn, đáng sợ hơn, thần bí hơn mọi đau khổ: nó tự mong muốn chính mình, nó tự ngoạn cảnh chính mình, ý chí mong muốn cái vòng hồi quy sôi sục trong niềm vui.

Niềm vui mong muốn tình yêu, mong muốn thù hận, niềm vui nằm trong sự phong phú, niềm vui cấp cho, niềm vui vứt bỏ xa mình, niềm vui van xin để có người đón nhận, niềm vui cảm tạ kẻ nào đã cướp lấy nó. Niềm vui thích được thù ghét.

Rất giàu có là niềm vui khát khao đau khổ, hòa ngục, oán hận, hổ thẹn, tàn tật, khát khao *thế giới* – bởi vì thế giới, ồ, các người biết điều ấy rồi!

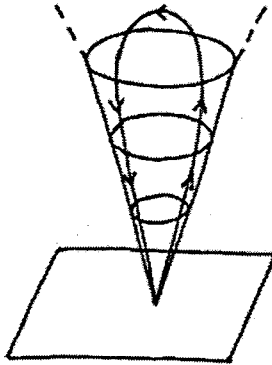
Hỡi những người thượng đẳng, chính các người là đối tượng khao khát của niềm vui ấy, niềm vui không thể nén được và cầu chúc phúc lành – niềm vui theo đuổi nỗi đau khổ của các người, hỡi những ai bị sa hồng! Tất cả mọi niềm vui vĩnh hằng đều theo đuổi những sự việc bị sa hồng.

Bởi vì tất cả niềm vui đều khát khao mong ước chính mình, chính vì thế niềm vui khát khao sự thông khổ! Hỡi hạnh phúc! Hỡi khổ đau! Ồ, trái tim, hãy vỡ tan ra từng mảnh! Vậy thì, hỡi những con người thượng đẳng, hãy học biết điều này: các niềm vui mong muốn vĩnh hằng.

Các niềm vui mong muốn vĩnh hằng của mọi sự, chúng mong muốn vĩnh hằng sâu thẳm, thâm khắc.

Một lần nữa, niềm vui này không thể giảm xuống hạnh phúc, bởi vì nó cũng mong muốn mặt tương phản. Giống như

tri thức loại ba của Spinoza, niềm vui của quy hồi vĩnh cửu liên quan đến một khẳng định của tất cả gặp gỡ (bởi tại trong loại tri thức thứ ba chẳng thể có một gặp gỡ đau buồn). Đây chính là một trạng thái đồng nhất thực sự với thế giới, nơi tất cả đều đồng ý với một, và một đồng ý với tất cả. Quy hồi vĩnh cửu cũng là một niềm vui có được dưới danh nghĩa các loại vĩnh hằng. Đây là một niềm vui mong muốn vĩnh hằng, tìm kiếm sự tái diễn vĩnh hằng. Chúng ta sẽ xét xem bước nhảy vọt trực quán của Bergson vào trong quá khứ thuần túy hoặc cơ sở bản thể học của tồn thể cá nhân của chúng tôi. Tuồng như đó là bước nhảy vọt Nietzsche cũng thực hiện. Một nhảy vọt vào trong vĩnh hằng, hoặc ‘chỗ’ đó, nơi tất cả cuộc sống, hết thảy mọi trạng thái trong quá khứ, được lặp lại. Sau đây, chúng ta có thể họa biểu đồ 1a, biểu đồ bước nhảy vọt ấy, do đó, quy hồi vĩnh cửu, hầu tính trước những biểu đồ sẽ xuất hiện.



Biểu đồ 1.2a: Quy hồi vĩnh cửu của Nietzsche thông qua các cấp cường độ khác nhau

1.3 Phẳng vật chất và hình nón bộ nhớ của Bergson

Tập *Matter and Memory* (Vật chất và Bộ nhớ) của Henri

Bergson tương đương một cuộc cách mạng tư tưởng, một cái biến triết để trong cách chúng ta hiểu chính mình, và đặc biệt quan hệ của chúng ta với quá khứ (được hiểu như là những gì ở ‘bên ngoài’ kinh nghiệm hiện tại của chúng ta). Với Bergson, chúng ta chẳng phải bao gồm một cái thân và một cái tâm nằm bên trong nó. Quả vậy, chúng ta chẳng phải một con tàu hay một thùng chứa cho những ký ức của chúng ta, nói đúng hơn, chúng ta giống như một điểm hoặc một dụng cụ truy xét đang di chuyển qua vật chất và chính nó là một phần của vật chất thông qua đó nó di chuyển. Có hai nguyên tắc cần yếu trong việc đối xử với cảnh quan kỳ lạ này, với thách thức của nó đối với thường thức. Thứ nhất, theo đề nghị của Bergson trong *Lời Tựa*, chúng ta nhớ rằng tất cả cuộc sống tinh thần, chung cuộc, được xác định bởi hành động. Một chức năng hoàn toàn tư biện ly khai với kinh nghiệm và hành động, theo Bergson, chẳng bao giờ tồn tại (mặc dầu nó không cảm một loại tư biện được hiểu như trực quán). Theo sau đó, nguyên tắc thứ hai phát biểu rằng quá khứ vẫn còn tồn tại, nhưng chẳng hữu ích đối với hành động nói trên. Theo nghĩa đó, quá khứ cộng tồn với hiện tại. Nó vẫn tồn tại trong một trạng thái tinh khiết mặc dầu vô ý thức.

Sau đây, tác giả (Simon O’Sullivan) sẽ đề cập trạng thái của, và khả năng tiếp cận, cái quá khứ tinh khiết đó, cái quá khứ khá dĩ hiểu như một loại cơ sở bản thể học của tồn tại cá nhân. Theo Bergson, và đặc biệt theo Deleuze đọc Bergson, cái quá khứ đó có thể là một loại tiềm lực trong sự sản sinh một loại ngã tính (subjectivity) đặc biệt khác. Liên hệ với vấn đề ấy, tác giả thấy cần đề cập khả năng đả phá tập quán, bởi vì trong hình thức cực đoan của nó, tập quán đóng chặt chúng ta

vào hiện tại và ngăn chúng ta tiến nhập lãnh vực tiềm lực ấy.

Phương pháp triết học đặc biệt của Bergson cho phép một hành trình vượt quá hình thái phối trí quen thuộc, hoặc quá nhân tính của chúng ta. Nó liên quan đến sự phân chia các hợp chất – trong trường hợp này, vật chất (tính khách quan) và bộ nhớ (tính chủ quan) – dọc theo các tuyến khác loại nhau, theo những tuyến này vượt quá các hợp chất đặc thù đến các cực đoan trước khi quay trở lại, trang bị một loại tri thức cấp cao về những gì, chuẩn xác, cấu thành các hợp chất. Chúng ta có thói quen không ‘thấy’ những tuyến phân kỳ này bởi tại chúng ta bị phán xử, nói theo ngôn ngữ của Deleuze trong tập *Bergsonism* (sẽ vẫn tắc là *B*), ‘sống giữa các hợp chất được phân tích một cách tồi tệ, và ngay chính chúng ta tồn tại như những hợp chất được phân tích một cách tồi tệ’ (*B*, trg 28). Chúng ta tùy thuộc vào một số ảo tưởng nào đó về chúng ta là ai và những gì chúng ta là, và về thế giới trong đó chúng ta tự kỳ phát hiện bị vùi lấp trong biểu tượng (representation). Phương pháp trực quán của Bergson do đó liên quan đến một loại tư lượng, hay đúng hơn, một loại trực quán, của một thực thể lớn hơn vượt ra ngoài sự thái hồ đồ này, vượt quá mô thức tổ chức ‘con người’ đặc thù và hình thức trí tuệ cụ thể phái sinh từ tiện ích (utility) của chúng ta. Theo Spinoza, chúng ta có thể nói thêm rằng trực quán đó cũng là một loại tri thức siêu việt các tọa độ không-thời gian đặc thù (nghĩa là, nhân loại = human) của chúng ta.

Theo nghĩa ấy, mặc dầu ý niệm của Bergson về tính chất tiện ích của tư tưởng, hoặc của trí tuệ, triết học tự nó là một nỗ lực nhằm vào một loại tư biện, loại tư biện trực quán, vượt quá những điều kiện của kinh nghiệm khả thể của Kant (thói quen,

theo ngôn ngữ của Bergson) tiến đến những điều kiện của ‘kinh nghiệm thực’ (real experience). Đây là những gì Deleuze gọi là *kinh nghiệm siêu nghiệm học* (transcendental empiricism).

Công trình nghiên cứu trực quán tư biện (speculative intuition) cũng có thể dẫn đến một ngữ dụng học thực nghiệm (a pragmatics of experimentation) chừng nào bản thân nó nỗ lực ‘tư lượng’ siêu việt sự tinh chúng ta là một vật hỗn hợp hồ đồ và mở rộng đến những khả năng cấu thành chúng ta theo những phương thức khác. Quả vậy, trong khi chủ nghĩa tư bản chi phối các ma trận sản xuất, hoặc đơn giản quy định những gì là khả thể (những gì chúng ta có thể mua, những gì phải ‘làm’, và v.v...) thời Bergson cho phép một phương thức tư lượng bên ngoài các tham số ấy. Hiểu biết được các cơ chế hiện thực hóa cảnh giới ẩn mật tất khả dĩ tư lượng về, và thực hành, nhiều phương thức hiện thực hóa khác nhau. Spinoza nghĩ rằng có một luân lý học hàm ẩn ở đây, bởi vì triết học Bergson giải quyết vấn đề về những gì các thân của chúng ta có khả năng, khi chúng được hiểu như là cơ khí hiện thực hóa.

Bình luận của tác giả trong tập sách này kết hợp chung quanh một biểu đồ vốn là từ tập sách *Vật chất và Bộ nhớ* của Bergson, đồng thời nương vào đó tác giả bàn ngắn gọn về tập sách *Hai Nguồn Tôn giáo và Đạo đức*, một công trình trọng yếu khác của Bergson. Tác giả đặc biệt quan tâm đến nhà thần bí như là người tiên nhập/hiện thực hóa cái quá khứ tinh khiết/tính ẩn mật nói trên, và ‘sử dụng’ nó trong sự sản sinh một loại quá trình ngã tính đặc biệt khác.

Tác giả chú ý chi tiết đến luận thuyết của Bergson, do bởi tính cách quan trọng của biểu đồ nổi tiếng hình nón bộ nhớ đối với những luận chứng trong sách của ông. Biểu đồ chỉ cho

thấy một quan hệ đặc thù giữa vật chất (matter) và bộ nhớ (memory), giữa hiện liệu (actual) và ảo mật (virtual), nhưng cũng có thể nói, giữa chủ thể (cái ngã; subject) và đối tượng (object), hoặc, thật vậy, giữa hữu hạn (finite) và vô hạn (infinite). Nó có thể dùng để hình dung quy hồi vĩnh cửu (eternal return) của Nietzsche (và do đó cũng có lẽ, hình dung loại tri thức thứ ba của Spinoza).

1.3.1 Phẳng vật chất

Đối với Bergson, quá khứ vẫn luôn luôn tồn tại, nhưng chỉ đơn thuần không còn hữu ích nữa. Như Bergson nhận xét: ‘Hiện tại của tôi là điều làm tôi cảm hứng thú, sống cho tôi, và tóm trong một từ, *truyền* tôi hành động; ngược lại, quá khứ của tôi thời hoàn toàn vô lực’ (MM, P137). Trong thực tế, cái hiện tại ấy, trong đó chúng ta chiếm một vị trí, luôn luôn chiếm một thời tục (duration), trong khi tự thân khoảnh khắc đương tiền hiện thực (the actual present moment itself) là một điểm toán học không thể đạt được. Hiện tại của tôi, đúng là một ‘nhận thức về quá khứ trực tiếp và một xác định về vị lai trước mắt’ (MM, P138). Chính trong ý nghĩa này, chúng ta được xác định bởi những quá khứ của chúng ta, nhưng cũng đặc biệt chúng ta là những tồn thể diện hướng vị lai. Chính sự định hướng này cũng xác định thể giới đặc thù của chúng ta, ý thức của chúng ta không gì khác hơn là sự nhận biết cái quá khứ trực tiếp ấy, và đặc biệt là sự nhận biết cái vị lai sắp đến này.

Nói một cách khác, ‘hiện tại của tôi bao gồm trong ý thức tôi có về thân của tôi’, thân này có phần ‘mở rộng trong không gian’, ‘thể nghiệm cảm thụ và đồng thời thực hiện vận động’ (MM, P138). Thân tôi, theo nghĩa đó, đơn giản chỉ là một ‘trung tâm hành động’, hoặc trường sở của kích thích và phản

ứng: ‘Năm giữa vật chất ảnh hưởng đến nó và trên vật chất nó có ảnh hưởng, thân tôi là một trung tâm hành động, nơi mà những cảm tưởng thụ cảm chọn lựa con đường chúng sẽ đi theo hầu tự kỳ chuyển hóa hoàn thành những vận động’ (MM, P138).

Thân chúng ta hiểu như trên là ‘hệ thống cảm thụ và các vận động’ chiếm chính ngay trung tâm của thế giới vật chất, bởi vì thế giới này tất nhiên xếp đặt theo thứ tự xung quanh nó. Như vậy, nó là nơi thông qua những vận động nhận được và ném trở lại, một dấu gạch nối, một đường dây kết nối giữa những sự vật tác dụng trên tôi và những sự vật trên đó tôi tác dụng – tóm trong một từ, *tọa vị* của những hiện tượng cảm giác-vận động (sensori-motor phenomena; MM, Pp 151-2). Như thế, thân có thể bị nhận như là một lỗ hồng trong vũ trụ: những gì tôi chẳng cảm hứng thú, những điều tôi chẳng quan tâm, và do đó, chẳng cảm nhận, đi xuyên qua tôi và tiến hành trong mạng lưới liên lạc và giao tiếp, trong đó hết thấy mọi sự vật tham dự. Chính ‘tôi’ phá vỡ sự liên lạc và giao tiếp ấy của vũ trụ. ‘Tôi’ là sự phá vỡ. ‘Tôi’, như một trung tâm hành động, là một bộ phận chướng ngại trong sự trở thành bất đoạn của vũ trụ.

Cũng theo nghĩa ấy mà vũ trụ lớn hơn bất kỳ ý thức nào, chúng ta, hoặc bất kỳ sinh vật nào khác, có thể có về nó. Qua vậy, chúng ta giống như một loạt cửa chớp đóng chống lại các phương diện bất đồng của vũ trụ này. Tuy thế, đó chẳng phải là thiết định một khoảng cách chẳng bắc cầu qua được giữa thế giới của riêng tôi và một vũ trụ ‘ở ngoài tầm’, bởi vì thế giới của riêng tôi có khả năng mở rộng hoặc thu hẹp. Ngang đây, tưởng cần nhắc đến cái cạm bẫy Descartes thiết định một cái

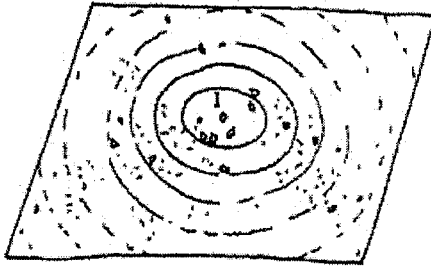
“Tôi” trước, rồi sau đó một thế giới. Nhưng với Bergson, và đây là điểm cấp cho các tác phẩm của ông tính cách tư biện (speculative character), luôn luôn thế giới, hoặc vũ trụ, đến trước và sau đó cái “Tôi” là do trích ra từ đó.

Như thế, phẳng vật chất chúng ta cảm tri, hoặc trong thực tế, khả dĩ cảm tri, có thể sóng đôi với một phẳng khác bao hàm tất cả những gì chúng ta không quan tâm đến. Đây giống như một song bội quang phổ (spectral double) cho vũ trụ của chúng ta. Trong cả hai trường hợp, phẳng đều vô hạn. Phẳng vật chất ‘của chúng ta’ tiến hành vô hạn kỳ: luôn luôn có những đối tượng khác ở đằng sau những đối tượng hiện tại. Chúng ta có thể gọi phẳng đầu này là hệ các đối tượng (system of objects). Nó cấu thành thế giới ‘tự nhiên’ của chúng ta, nhưng cũng là một thế giới được chế tạo (manufactured world): đây là một phẳng của chủ nghĩa tư bản trong chừng mực nó là phẳng các thân và thị trường, phẳng các thương phẩm, mua sắm và các ‘khả năng’ khác của cuộc sống. Nó bao hàm những gì lôi cuốn sự quan tâm của tôi, tôi như là một sinh vật loài người (human organism), cũng là một cái ngã của chủ nghĩa tư bản. Vì chúng ta có một cái thân, hoặc những chức năng thân, nên chúng ta có một tồn tại trong thế giới này và trong phẳng này. Phẳng kia, phẳng song bội, cũng có tính chất vô hạn trong chừng mực nó ‘bao hàm’ một trường vô hạn các vật ẩn mật (virtualities), tức các vật chưa bị tôi tri cảm (unperceived).

Như thế, chính các lợi ích cho sinh vật quyết định sự an bài thế giới của nó, bởi vì ‘các đối tượng bao quanh chúng ta biểu tượng, ở mức độ khác nhau, một hành vi hoặc chúng ta có thể tác động trên sự vật hoặc chúng ta phải trải nghiệm từ chúng’

(MM, P144). Và sự tổ chức mang tính không gian đó cũng xác định một tính thời gian đặc thù.

Chúng ta có thể vẽ biểu đồ của phẳng vật chất ấy như hình sau đây với một dấu 'I' ở trung tâm và các vòng tròn của vị lai.



Biểu đồ 1.3a: Phẳng vật chất của Bergson với 'I' ở trung tâm

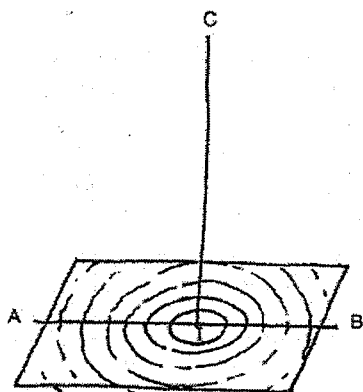
Nhưng phẳng ấy và phẳng quang phổ song bội của nó chẳng phải là tất cả, bởi vì những sự vật chẳng lối cuốn sự quan tâm của tôi và vì vậy chẳng sản sinh những cảm tri nơi tôi (tức bảo rằng chúng không ở trong ý thức của tôi) cũng tồn tại, nhưng cũng chẳng ở trong phẳng vật chất chút nào. Quá khứ đúng ra là như vậy: chẳng mở rộng và vô lực, nó vẫn tồn tại mặc dầu trong một trạng thái vô ý thức. Như Bergson nhận xét: 'Chúng ta phải lấy quyết định về điều đó: trong thể tính của nó, cảm tri mở rộng và không lan ra; nó là một nguồn của vận động. Bộ nhớ thuần túy (pure memory), không mở rộng và vô lực, chẳng chia sẻ bản tính của cảm tri ở bất kỳ mức độ nào.' (MM, P140).

Quá khứ ấy có thể trở thành hữu dụng, và do đó, có ý thức, nhưng trong tình trạng như vậy, nó không còn thuộc lãnh vực của quá khứ và trở thành cảm tri hiện tại. Sự hiện thực hóa bộ

nhớ ẩn mật – hồi ức (recollection) – chính là sự trở thành-hiện tại của quá khứ. Giống như chúng ta chẳng nghi ngờ chút nào về sự tồn tại của các sự vật chẳng cảm tri, miễn là chúng đã từng được cảm tri trước đó, hoặc là tại một điểm nào đó, chúng có thể được cảm tri (những sự vật như vậy ở bên ngoài mối quan tâm trực tiếp của chúng ta), Bergson cũng đề xuất tương tự rằng quá khứ của chúng ta tồn tại (exist), hoặc sinh tồn (subsist), mặc dầu nó chẳng hoàn toàn tồn tại trong ý thức vào lúc đó. Một lần nữa, quá khứ theo nghĩa ấy chẳng phải không còn tồn tại, nó chỉ làm chúng ta chẳng lưu ý đến nó nữa.

Theo tác giả, bất kỳ thế giới nào được mang lại đều được cấu thành dựa trên một hậu cảnh tối, một khu rừng rậm bao la chẳng gây cảm hứng chút nào nơi sinh vật đang được xét. Hậu cảnh tối ấy không chỉ tổ thành bởi những đối tượng chưa được cảm tri, mà còn được tổ thành bởi sự tình bất quản thứ gì không gây cảm hứng, ít nhất đối với sinh vật đặc thù như nó đang là vào thời khắc cảm tri. Tuy nhiên, một lần nữa, điểm trọng yếu là cái ‘thế giới rộng lớn hơn’ đó chẳng phải là bất khả tiếp cận, chẳng phải là bị cấm kinh nghiệm, mà thực sự là một cái được cho (a given) do ở kinh nghiệm. Đây là căn nguyên từ đó trừu xuất thân/sinh vật thể, và cảm tri đặc thù của nó.

Theo sơ đồ riêng của Bergson, chúng ta có thể vẽ biểu đồ 1.3b sau đây, hình ảnh của vật chất và bộ nhớ trên hai trục khả dĩ chồng chập trên biểu đồ 1.3a, biểu đồ này cấu thành bởi những vòng tròn không ngừng mở rộng của những đối tượng nào làm chúng ta cảm thấy ham thích (chủ nghĩa tư bản) – một chân trời lùi xa vô hạn cấu thành vị lai của chúng ta – chồng chập trên cái hậu cảnh của những gì chẳng gây hứng thú.



Biểu đồ 1.3b: Hai tuyến
Tuyến vật chất và tuyến bộ nhớ

Trong biểu đồ 1.3b tuyến AB biểu tượng những đối tượng trong không gian, trong khi tuyến CI biểu tượng những đối tượng trong bộ nhớ (đối tượng không còn làm chúng ta cảm hứng thú). Là những thân phức tạp – hoặc những cái ngã (subjects) – chúng ta tồn tại ở giao điểm giữa hai tuyến ấy, giao điểm này là ‘... điểm duy nhất thực sự được giao cho ý thức’ (MM, P148). Những tuyến ấy sau đó được vẽ dựa vào hai hậu cảnh tối nói trên: hậu cảnh tối của những gì không làm tôi quan tâm đến vị lai, và hậu cảnh tối của những gì không làm tôi quan tâm đến quá khứ. Trong thực tế, hai hậu cảnh tối đó chỉ là một và giống nhau: quá khứ vô lực và vị lai vô vị cấu thành những thế giới ẩn mật bao quanh thực tế của tôi (my actuality).

Chúng ta mạnh mẽ, sinh động trên phẳng vật chất, đó là muốn nói theo Spinoza, chúng ta chẳng bị động tiếp thụ xung kích. Tuy nhiên, đó là một hoạt động vẫn còn căn cứ trên

những kích động thụ động, và đặc biệt trên những nỗi sợ hãi và ham muốn, những mối đe dọa và hứa hẹn, bản thân chúng được xác định bởi khoái lạc và thống khổ. Lần nữa, nói theo Spinoza, ở đây vẫn còn ở trong lãnh vực của tri thức loại đầu trong chừng mực trong đó – trên phẳng vật chất – chúng ta vẫn còn phục tùng thế giới.

1.3.2 Hình nón bộ nhớ

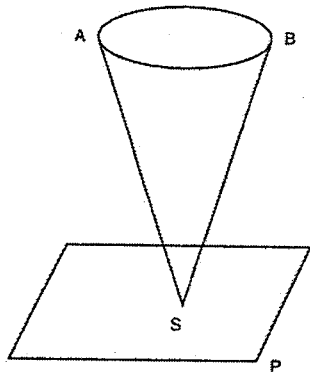
Tuồng như có hai bộ nhớ, khác nhau nhưng liên kết. Bộ đầu, ‘cố định trong sinh vật, không gì khác hơn là bộ cơ chế hoàn chỉnh được xây dựng bởi trí tuệ, đảm bảo sự đáp ứng thích hợp với các nhu cầu khả hữu khác nhau’ (MM, P151). Đây là bộ nhớ được lưu trữ trong thân như thói quen (habit), một bộ nhớ mà cảnh giới hoạt động thích đáng là phẳng vật chất, hoặc tổng thể các đối tượng. Đây là cảnh giới của phản ứng (reactivity), cảnh giới của đáp ứng điển hình trong đó chúng ta theo đuổi một cách mù quáng những ham muốn của mình và quay lưng lại với những nỗi sợ hãi của chúng ta. Đây là một loại cảnh giới động vật (animal realm), hoặc ít nhất, một cảnh giới được xác định bởi một nguyên tắc khoái lạc.

Bộ nhớ thứ hai là ‘bộ nhớ chân thực’, ‘cộng tồn với ý thức, giữ lại và sắp xếp tất cả các trạng thái của chúng ta dọc bên cạnh nhau theo thứ tự chúng xảy ra, để lại cho mỗi thực thể vị trí của nó và hậu quả là đánh dấu nhật ký (date) của nó, di chuyển thực sự trong quá khứ và giống như bộ nhớ đầu, chẳng phải trong một hiện tại không ngừng đổi mới’ (MM, P151). Đây là bộ nhớ có tính chất trung lập hơn, và chung cuộc, vô-tự thân (apersonal). Thậm chí chúng ta có thể bảo đó là phi nhân loại (inhuman) ở chỗ nó chẳng chọn lựa hoặc liên kết với những nhu cầu của sinh vật như sinh vật này tồn tại trên phẳng

vật chất. Bộ nhớ nói chung ít hơn là một quá khứ nhất ban (less memory as such than a general pastness). Cuối cùng, nó cũng là một bộ nhớ-giống (species-memory), hoặc thậm chí là một bộ nhớ quảng đại vô biên (cosmic memory) của vũ trụ ở chỗ nó mở rộng vượt xa cá thể. Cá thể không có gì hơn là một sự ngăn chặn cục bộ bên trong quá khứ thuần túy này, mà chúng ta cũng có thể gọi là, theo Deleuze-Bergson, cảnh giới ảo mật (the virtual).

Theo nhiều cách, không còn tư lượng chút nào về điều nói trên như quá khứ – và về phẳng vật chất như vị lai – mà chỉ đơn giản tư lượng về hai cảnh giới ấy theo quan điểm những gì là hữu dụng và những gì là vô dụng thời càng thích hợp hơn. Xét cho cùng, các ý tưởng như quá khứ, hiện tại và vị lai, đối với Bergson, cấu thành những ảo tưởng đặc biệt hồ đồ về thế giới và tình huống riêng của chúng ta bên trong đó. Cảnh giới ảo mật này có thể được hiểu như một cảnh giới tiềm năng vô tận, trong khi phẳng vật chất – cảnh giới hiển liễu – là địa hình của tánh hữu hạn của chúng ta, gắn liền với những lợi ích cụ thể của sinh vật. Thật vậy, theo sự hiểu biết của Spinoza, chết chỉ xảy ra trên phẳng vật chất. Mặt khác, cảnh giới của quá khứ thuần túy, chuẩn xác, tồn tại. Một phần của thực tế vô hình thể (incorporeal reality) của chúng ta là một bộ phận của cảnh giới đó, hoặc một lần nữa, theo Spinoza, một phần của bản thân chúng ta có một tồn tại dưới hình thức một giống vĩnh hằng. Chúng ta không chỉ là sinh vật hữu hạn (bằng cách nào đó chúng ta là ‘một phần’ của cảnh giới ảo mật ấy) – mặc dầu theo một nghĩa khác, đây chính là tất cả chúng ta là – một tập hợp quen thuộc các cơ chế. Đường dây liên kết giữa hai loại bộ nhớ riêng biệt nói trên đơn giản là thân chúng ta tồn tại trên

phẳng vật chất, nhưng trong chính hành vi nhận thức, gọi lên những hình ảnh từ bộ nhớ. Do đó, chúng ta có hình nón bộ nhớ nổi tiếng của Bergson (Biểu đồ 1.3c), nơi mà bộ nhớ chân thực (true memory) này treo, ‘giống như một con quay hồi chuyển’ (gyre) ở trên phẳng vật chất, neo bởi một thân ở trên chính phẳng đó, nhưng với đáy của nó mở rộng vào trong cảnh giới ẩn mật.



Biểu đồ 1.3c: Hình nón bộ nhớ của Bergson
Hình này do chính Bergson vẽ trong tập MM,
Chương III, Fig.4, trg 197

Sau đây là bình luận của Bergson về biểu đồ 1.3c: “Nếu tôi biểu tượng bằng một hình nón SAB tổng số hồi ức tích lũy trong bộ nhớ của tôi, đáy AB nằm trong quá khứ vẫn bất động, trong khi đỉnh S luôn luôn cho biết hiện tại của tôi, di chuyển về phía trước không ngừng, và không ngừng chạm vào phẳng di chuyển P của biểu tượng thực tế của tôi về vũ trụ. Tại S, hình ảnh của thân được tập trung, và vì nó thuộc phẳng P, hình ảnh này nhận được và khôi phục các hành động phát ra từ tất cả các hình ảnh mà phẳng được cấu tạo” (MM, P152).

Hình nón sau đó đóng chặt vào phẳng vật chất bởi mô thức cảm giác-vận động (sensorimotor schema), nhưng mở rộng rất xa vào trong quá khứ, đặc biệt năng động liên quan đến hai loại bộ nhớ tuy riêng biệt nhưng được kết nối. Bộ nhớ thứ nhất, bộ nhớ thân thể (bodily memory), hoặc thói quen (habit; tập quán), là đỉnh của hình nón, di chuyển không ngừng, sáp nhập bởi bộ nhớ thứ hai, ‘bộ nhớ chân thực’ (true memory) trong phẳng kinh nghiệm dịch chuyển (shifting plane of experience; *MM*, P152)’. Hai loại bộ nhớ ấy hỗ trợ lẫn nhau: sự khẩn cầu mà bộ nhớ đáp ứng đến từ hiện tại, và một bộ nhớ mượn sự ám áp mang đến cho nó cuộc sống từ các yếu tố cảm giác-vận động của hành vi hiện tại.

Với Bergson, sự kiên định của thỏa thuận này giữa hai vận động, giữa đỉnh và đáy, đặc trưng cho cái mà ông gọi là ‘tâm trí cân bằng’, hay một ‘con người thích nghi với cuộc sống’ (*MM*, P153). Mọi sinh hoạt liên quan đến sự đến và đi, sự dao động, giữa hai trạng thái đó.

Có hai lập trường cực đoan giúp định nghĩa quá trình nói trên. Thứ nhất, ‘con người của xung động’ (the man of impulse) phần lớn sống trên phẳng vật chất và xem vai trò của bộ nhớ chỉ là những đòi hỏi hành động tức thời: ‘Để sống chỉ trong hiện tại, để đáp ứng kích thích bởi phản ứng tức thời kéo dài nó, là dấu hiệu của các động vật thấp hơn: con người tiến hành theo cách ấy là con người của *xung động*’ (a man of *impulse*; *MM*, P153). Một lần nữa, theo Spinoza, đây là một cá nhân được phó cho sống chỉ trong loại tri thức thứ nhất, một cách thái thuận túy phản ứng của tồn tại. Thứ hai, có nhà mộng tưởng (dreamer), là con người sống trong quá khứ chỉ vì khoái lạc được sống ở đó và trong đó các hồi ức nổi lên trong ánh

sáng của ý thức mà chẳng có ích gì cho tình huống hiện tại, chẳng thích hợp chút nào cho hành động.

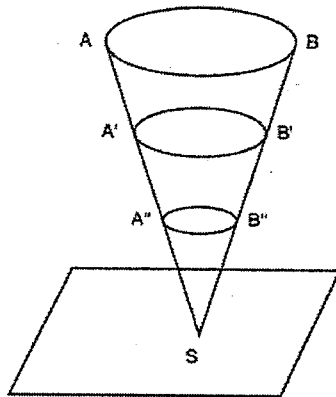
Đây là sự tạm thời đình chỉ mô thức cảm giác-vận động cho phép quá khứ được hiện thực hóa, *chẳng phải* để phục vụ hiện tại, mà để phục vụ trong và như chính nó. Đây là sự hiện thực hóa của cánh giới ẩn mật trong và của chính nó, ở bên ngoài những lợi ích và sự quan tâm trực tiếp của sinh vật. Chúng ta có thể quay lại với Nietzsche ở đây, lần này với định nghĩa tích cực hơn của ông về sự nhàn rỗi (idleness) như là gốc rễ của tư tưởng sáng tạo chân chính. Ở đây, phi-sản lượng (non-productivity) – do dự, tịch tĩnh – sáng tạo ở trong và của chính nó. Trong thực tế, sự do dự này của mô thức cảm giác-vận động – nằm ở điểm S giữa hiển liễu và ẩn mật – cũng là những gì tổ thành chúng ta như những con người vượt ra ngoài thói quen. Khoảng cách giữa kích thích và đáp ứng (stimulus and response) được tạo ra bởi tổ hợp não-thân của chúng ta (our brain-body assemblage), hoặc đơn giản, bởi hệ thần kinh của chúng ta (our nervous system). Trong sự phức tạp của nó, hệ thần kinh của chúng ta thực lệ hóa (instantiate; tạo ra như một ví dụ) một khoảng cách thời gian như bất kỳ phản ứng nào đối với một kích thích có sự ‘lựa chọn’ một loạt đường lối khác nhau để đáp ứng. Một thời khắc không xác định được dẫn nhập vào trong hệ thống. Chúng ta có thể bảo rằng một ‘đình chỉ của thế giới’ tạo nên sự khác biệt của chúng ta với các ‘động vật thấp hơn’ (lower animals) và mang lại một tự do hành động nào đó (miễn là chúng ta không còn gắn liền với phản ứng tức thời). Đó là sự hiện thực hóa của một bộ nhớ phi tự nguyện, thông qua một khoảng cách trong kinh nghiệm, chẳng có tiện ích cho hiện tại. Theo Spinoza, khoảng cách ấy

là một loại lối đi ra khỏi phẳng vật chất xác định một thực tế nào đó. Nó là một điểm tiếp nhập (access point), hoặc thông lộ (portal), đến vô hạn như những gì ở bên trong, nhưng cũng ở bên ngoài thời gian.

Trong chương kế tiếp, nội dung của hình nón Bergson cũng có thể được hiểu theo thuật ngữ của Lacan như là Thực tồn (the Real) chừng nào nó chứa mọi thứ chẳng phải là một phần của mô thức cảm giác-vận động (thói quen) ở đây có thể hiểu theo nghĩa rộng nhất của nó như cảnh giới của tượng trưng (realm of the symbolic; ngôn ngữ, như thông thường được sử dụng, bao gồm một sự thích nghi nào đó với các mối quan tâm của phẳng vật chất). Theo thuật ngữ của Badiou, chúng ta có thể hiểu nội dung của hình nón như một đa thể không nhất trí (inconsistent multiplicity) ở chỗ nó ‘chứa’ mọi thứ chẳng được tính đến trong tình huống/thế giới (nằm trên phẳng vật chất và ở bên trong hệ thống các đối tượng đã được tính đến). Nó cũng giải thích tại sao một số các nguyên tố của quá khứ được tính đến, đơn giản là vì chúng hỗ trợ tình huống hiện tại. Ở đây, lịch sử luôn luôn là một lịch sử của một ‘hiện tại’ được cho, được tính đến bởi và cho ‘hiện tại’ đó. Chúng ta cần lưu ý đến tầm quan trọng của sự đi vòng quanh lịch sử đặc biệt này của hiện tại và của sự khai quật một lịch sử khác, những gì chúng ta có thể gọi là một ‘hiện tại của lịch sử’. Thật vậy, hiện tại theo nghĩa sau là được *sản sinh* (produced), một phần, bằng cách tái kích hoạt thời khắc hiện tại trong quá khứ.

Chúng ta quay trở lại biểu đồ 1.3c và theo Bergson, thêm chi tiết hơn để có biểu đồ 1.3d. Ý kiến của Bergson về biểu đồ này là: giữa các cơ chế cảm giác-vận động hình dung bởi điểm S và tổng thể của các ký ức được xử lý trong AB có chỗ cho

hàng nghìn lần lặp lại cuộc sống tâm linh của chúng ta, được hình dung như nhiều mặt cắt $A'B'$, $A''B''$, v.v... của cùng hình nón. Chúng ta có khuynh hướng phân tán chính chúng ta siêu quá AB theo phương thức tách mình ra khỏi trạng thái cảm giác và vận động để sống một cuộc sống mộng tưởng (a life of dreams). Chúng ta có khuynh hướng tập trung chính mình vào S theo phương thức gắn bó chặt chẽ hơn với thực tế hiện tại, đáp ứng kích thích cảm giác bằng phản ứng vận động.



Biểu đồ 1.3d: Hình nón bộ nhớ của Bergson với nhiều mức
 Hình này do chính Bergson vẽ trong tập MM, Chương III, Fig. 5, trg 211

Như thế, bản thân tự nhiên của cảnh giới của bộ nhớ là phân hình (fractal). Tùy thuộc vào mức tiếp nhập, ít hay nhiều chi tiết được đặt thành tiêu điểm, hoặc theo thuật ngữ của Bergson, ‘vì vậy, một khối tinh vân được nhìn qua các kính thiên văn càng ngày càng mạnh tự tiết lộ một số lượng sao càng lúc càng nhiều’. Ở mức cao nhất, tất cả các hồi ức đều được chia sẻ. Đây cũng là mức phân tán nhiều nhất, nơi mà mọi bộ nhớ, mọi

ẩn mật tính, có vị trí riêng của nó hoàn chỉnh trong mọi chi tiết. Nội dung của hình nón là một vũ trụ thực sự của các thiên hà, mỗi thiên hà là một chòm sao phức tạp với thời tục khác nhau,

Tùy thuộc vào vị trí của nó đối với đỉnh hay đáy, sự lặp lại cuộc sống tâm linh của chúng ta là nhỏ hơn hay lớn hơn, nhưng trong mỗi trường hợp, nó là một ‘biểu tượng hoàn thành của quá khứ’ (MM, P168). Điểm thấp nhất của hình nón, điểm S, ‘tương ứng với sự đơn giản hóa khả hữu lớn nhất của cuộc sống tâm linh của chúng ta’ (MM, P166). Mặt khác, tại AB, chúng ta ‘đi từ trạng thái tâm lý chỉ đơn thuần là hành động, đến trạng thái chỉ là mộng tưởng’ (MM, P167). Ở đây, trong một ‘ý thức tách rời khỏi hành động’, chẳng có lý do đặc thù tại sao bất kỳ ký ức được cho nào sẽ tự hiện thực hóa – chẳng có lý do chúng ta sẽ ‘sống trên một phần của quá khứ thay vì trên một phần khác’ (MM, P167). ‘Mọi sự, sau đó, xảy ra như thể các hồi ức của chúng ta được lặp lại một số lần vô hạn trong nhiều lần khả thể giảm thiểu của cuộc sống của chúng ta trong quá khứ.’ (MM, P169). Chúng ta có ở đây một sự giải thích các cách điệu khác nhau của cuộc sống tâm linh, những lát cắt xuyên qua hình nón, cả một ánh xạ thời gian chưa được khám phá.

Cần lưu ý chúng ta có ở đây một học thuyết khác về lịch sử. Tại các cấp độ khác nhau về chi tiết, các thời khắc/biến cố sẽ được cường điệu và có đủ tương quan tính (relevance) và trọng yếu tính (importance). Chúng ta cũng có cái gì đó xa lạ với ý niệm rằng khả dĩ có những lịch sử cá nhân khác nhau, bao gồm những trạng thái tập ước, được chứa trong hình nón. Đó có thể là Nietzsche của Klossowski trong quy hồi vĩnh cửu đi qua các trạng thái tập ước, đúng như một dao động giữa đáy và đỉnh,

được ông tri nhận như những nhân vật lịch sử khác nhau. Điều này có ít nhiều ảnh hưởng đến ý niệm của Deleuze và Guattari được nói đến trong tập *Anti-Oedipus* về ngã tính (subjectivity) như một quá trình (a process) và bản thân cái ngã (the subject itself) như một dư lượng (a residuum),

1.3.3 Nhà thần bí

‘Chỉ ở điểm cao nhất của nó hình nón mới thích hợp với vật chất, nhưng ngay khi chúng ta rời khỏi đỉnh, chúng ta bước vào một cảnh giới mới. Cảnh giới ấy có thể gọi là tinh thần (spirit), hoặc là linh hồn (soul). Trong trường hợp này, hãy nhớ rằng chúng ta đang thay đổi ngôn ngữ và nhận được từ ngữ để bao hàm một loạt các trải nghiệm thay vì một định nghĩa tùy ý. Sự tìm kiếm thử nghiệm này sẽ gợi ý khả năng và thậm chí xác suất về sự tồn tại của linh hồn ... Chúng ta hãy tự đặt mình vào phẳng cao hơn: chúng ta sẽ tìm thấy một trải nghiệm về một loại khác: trực giác thần bí. Và đây có lẽ là một sự tham gia vào thể tính thiêng liêng.’¹

Phẳng vật chất, hay những gì tác giả gọi là hệ các đối tượng (system of objects) cũng là cảnh giới của ‘tôn giáo tĩnh’ (static religion) như được trình bày trong tập *The Two Sources of Religion and Morality* (Hai Nguồn Tôn giáo và Đạo đức) của Bergson. Ở đây, thói quen bao gồm trí tuệ và chức năng tạo huyền thoại như những phương thức thích ứng thực dụng với thể giới. Thật vậy, cũng giống như bản năng (instinct) tìm thấy chung điểm của nó nơi côn trùng và tổ ong, trí tuệ (intelligence)

1. Henri Bergson. *The Two Sources of Morality and Religion*. Trans. R.A. Audra and C. Brereton with W. Horsfall Carter. University of Notre Dame Press. 1986. Pp. 263-4.

cũng là một chung điểm tìm thấy kết thúc của nó nơi con người. Nhưng ‘xung động trọng yếu’ (vital impulse) của Bergson, ít nhất là trong con người, tìm cách mở rộng chính nó vượt quá trí tuệ đó. Quả vậy, thông qua các sinh vật đặc biệt phức tạp sống trong phẳng vật chất, từ đó hành trình của cuộc sống vẫn tiếp tục. Đây đúng là trực giác theo nghĩa của Bergson, một trực giác vận hành chống trí tuệ và cho phép tiến nhập những gì nằm ‘ngoài’ phẳng vật chất, tái khám phá, như Deleuze phát biểu, ‘tất cả các mức độ, tất cả các cấp dẫn ra (*détente*; buông thả) và co lại đồng thời tồn tại trong Toàn bộ ẩn mật.’¹

Quả vậy, ‘rung động sáng tạo’ (creative emotion) của *Hai Nguồn* ‘đúng là một bộ nhớ quảng đại vô biên, hiện thực hóa tất cả các mức độ cùng một lúc, giải phóng con người khỏi phẳng hoặc mức độ phù hợp với chính mình, hầu biến chính mình thành một người sáng tạo, thích đáng với toàn bộ phong trào sáng tạo (B, P111).² Một sự do dự nào đó cho phép hành trình ấy. Ở đây, khoảng cách giữa kích thích và đáp ứng là một ‘khoảng thời gian’ được mở ra bên trong những thói quen/lễ nghi và trí tuệ của xã hội (một khoảng thời gian đặc biệt vô tư). Cũng như thân, tại một cấp phức tạp nào đó, cho phép sự do dự ấy, vì vậy, bản thân của chức năng tạo huyền thoại (hoặc tôn giáo tĩnh; static religion) đặt các điều kiện tại chỗ cho một

1. Gilles Deleuze. *Bergsonism*, trans. H. Tomlinson and B. Habberjam. New York: Zone Books. 1988. “It could be said that man is capable of rediscovering all the levels, all the degrees of expansion (*détente*) and contraction that coexist in the virtual Whole.” P106.

2. Như trên. “And what is this creative emotion, if not precisely a cosmic Memory, that actualizes all the levels at the same time, that liberates man from the plane (plan) or level that is proper to him, in order to make him a creator, adequate to the whole movement of creation” P111.

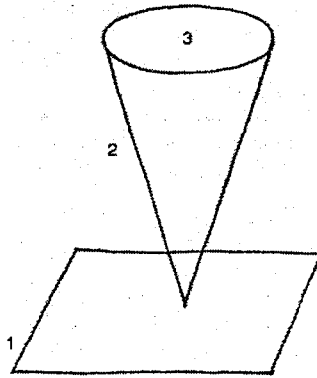
khoảng cách xa hơn, một ‘ngưng nghỉ của thế giới’ (a stopping of the world), và đồng thời một vận động siêu việt tự thân. Đây là định nghĩa của Bergson về ‘tôn giáo năng động’ (dynamic religion).

Deleuze nhận xét: ‘Sự giải phóng này, sự hiện thân của bộ nhớ quảng đại vô biên trong các rung động sáng tạo, chắc chắn chỉ diễn ra trong các linh hồn đặc quyền.’¹ Thật vậy, chính nhà thần bí hiện thân trong các linh hồn đặc quyền và theo Spinoza, kinh nghiệm của một nhân vật thần bí, hoặc một trạng thái tập ước nhân cách hóa (a personified intensive state) được đặc trưng bởi niềm vui.

Liên quan đến loại tri thức thứ ba của Spinoza, kinh nghiệm thần bí đó cũng được xem là thiêng liêng: ‘Trong mắt của chúng ta, sự kết thúc cuối cùng của chủ nghĩa thần bí là thiết lập một liên hệ, do đó, một sự trùng hợp ngẫu nhiên, với nỗ lực sáng tạo mà bản thân cuộc sống thể hiện. Nỗ lực này là của Thượng Đế, nếu chẳng phải là chính bản thân Thượng Đế.’² Thật vậy, với Bergson, kinh nghiệm thần bí là Thượng Đế – hoặc ‘nỗ lực sáng tạo’ – hành động qua một linh hồn cá nhân. Đây là vận động của trực giác siêu việt trí tuệ. Trí tuệ cản trở trực giác, nhưng cũng đặt các điều kiện tại chỗ cho kích hoạt của nó (its activation). Hình nón của nhà thần bí được hình dung như biểu đồ 1.3e.

1. Như trên. “This liberation, this embodiment of cosmic memory in creative emotions, undoubtedly only takes place in privileged souls.” P111.

2. Như Chú thích #15. “In our eyes, the ultimate end of mysticism is the establishment of a contact, consequently of a partial coincidence, with the creative effort which life itself manifests. This effort is of God, if it is not God himself.” P220.



Biểu đồ 1.3e: Hình nón của nhà thần bí

1: Tôn giáo tĩnh (thói quen/lễ nghi), 2: Tôn giáo năng động (nội tình/trực giác) 3: Nhà thần bí

1.3.4 Kết luận: Chủ nghĩa tư bản và sự chú ý đến cuộc sống

Đoạn trên có thể dẫn người ta tin rằng mặc tưởng (contemplation) là khoảnh khắc cuối cùng của *élan vital* (xung động trọng yếu) và như vậy, vô hành động (inaction) là phương thức đặc quyền của một sản sinh quá trình ngã tĩnh khác. Chắc chắn, chủ nghĩa tư bản khuyến khích và chiết xuất thặng dư từ năng suất vô tận, và theo nghĩa ấy, một sự giảm bớt nào đó trong mô thức cảm giác-vận động (và đồng thời trong cuộc sống mộng tưởng) thực hiện công tác đảo lộn một triển vọng thực dụng, chống lại lệnh cấm chủ yếu sống theo một tốc độ sinh hoạt nào đó (tổng quát hơn, tốc độ điều hành của thị trường) và tẩy chay thế giới các thương phẩm (the world of commodities) đi kèm theo đó. Vô vận động siêu việt phẳng vật chất thời chẳng có tự do từ chủ nghĩa tư bản này, ít nhất, chẳng có tự do từ phẳng hiện tại của quyền lợi hoàn toàn thực dụng.

Cuối cùng, có một loại siêu năng suất (super-productivity) sinh khởi từ phi năng suất (non-productivity); sự tránh né một quá trình ngã tính được cho – nghĩa là, đã được xác định bởi phẳng vật chất – và một loại như để yên những gì nằm ‘bên ngoài’ cái ngã-như-đang là. Trong *Hai Nguồn*, trang 218, Bergson gợi ý rằng trạng thái tập ước này cũng được sản sinh bởi rượu vang, ma túy, cần sa, bất kỳ cơ chế Dionysian nào vô hiệu hóa trí tuệ, tất cả những gì ngăn cản tiếp cận với thiêng liêng.

Mặt khác, mộng tưởng là duy trì thụ động. Tính thụ động này là mối nguy hiểm thứ hai phát sinh từ sự tách rời quá lớn khỏi cuộc sống. Nó chẳng hoạt động, chẳng tham gia, như phẳng vật chất mang lại cuộc sống. Tuy nhiên, mặc dầu thông chuyển đến cảnh giới ẩn mật là quan trọng, tự thân nó vẫn còn chưa đủ. Trong thực tế, nó phải quay trở lại hành động trên phẳng mà từ đó nó khởi hành. Đó là trường hợp của một cá nhân quay từ bộ nhớ trở lại hành động, nhưng cũng là của nhà thần bí quay từ bộ nhớ quảng đại vô biên của vũ trụ trở lại hành động.

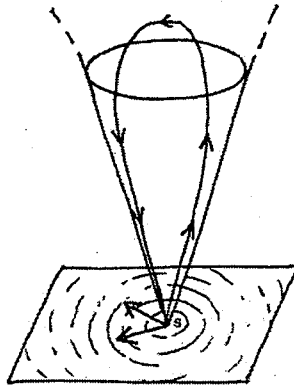
Với Bergson, các nhà thần bí ít được đặc trưng bởi mặc tưởng (contemplation), nhưng được đặc trưng nhiều hơn bởi một ‘hoạt động siêu cấp’ (superabundant activity), tràn đầy tính phong phú của cuộc sống (superabundance of life) và do đó có một lực thúc đẩy hành động vô biên (boundless impetus for action). Tuy nhiên, quan trọng ở đây chẳng phải là hồi ức của một quá khứ trong việc phục vụ một hành động được xác định trước, nghĩa là, trong việc phục vụ thói quen. Ngược lại, sự tình đối nghịch là vòng quy hồi được sử dụng như một phương tiện để giải phóng một sự lặp lại theo thói quen đã mất

đi phần nào tính tuần hoàn và tính lưu động (circularity and mobility).

Theo chủ đề cuốn sách này của tác giả (Simon O’Sullivan), hành trình nói trên đúng là từ hữu hạn đến vô hạn, nhưng liên quan đến một sự trở lại hữu hạn. Nói theo văn xuôi, chúng ta có ở đây những khởi đầu của một sự giải thích bộ nhớ có tính cách luân lý-chính trị: sự hiện thực hóa (actualization; sự hiện liễu hóa) các biến cố quá khứ trong hiện tại để chống lại hiện tại đó. Đây như là một phương thức gọi đến quá khứ. Ở đây, quá khứ thao tác như nguồn lực chống lại hiện tại, ít nhất đến cấp độ một hiện tại như vậy được giới hạn trong một lôgic về khả năng (logic of the possible) – được xác định bởi một quan điểm về những gì, chuẩn xác, đã cấu thành phẳng vật chất. Ngang đây, chúng ta có thể nghĩ đến chiến binh (militant) của Badiou, là kẻ có một lòng trung thành đối với một biến cố khả dĩ đã xảy ra trong quá khứ, nhưng được hiện thực hóa trong hiện tại để cải biến hiện tại này. Nói cách khác, người chiến binh ‘sống’ lịch sử (‘lives’ history).

Theo Badiou, chúng ta có thể nghĩ rằng hai mạch, một của nhà thần bí, một của kẻ chiến binh, giống nhau, mỗi mạch tiếp cận những gì siêu việt phẳng vật chất/tình huống hoặc thế giới-như-nó là để quay trở lại và cải biến chính phẳng ấy, ‘sử dụng’ bất cứ điều gì đã học được trong ‘hành trình’ (Biểu đồ 1.3f).

Trong mỗi trường hợp, chính hành động, hoặc sự chú ý đến cuộc sống, xác định mạch, mặc dầu hành động ấy phải được hiểu như là một hành động không được xác định bởi thói quen. Trong thực tế, khả năng của một hành động khác trong vị lai chỉ đạo mạch của nhà thần bí và chiến binh và tự thân hàm ý và sản sinh một thế giới khác.



Biểu đồ 1.3f: Đường phản hồi/mạch của nhà thần bí/chiến binh

Chính một con người, tại điểm S, là cả khả năng của và khả năng ngăn cản hành trình ấy (người đọc chu đáo sẽ chú ý ở đây đến sự giống nhau giữa biểu đồ 1.3f trên và biểu đồ 1.2a – Quy hồi vĩnh cửu của Nietzsche – mặc dầu biểu đồ 1.3f có nhiều mũi tên hơn tạo thành nó như một biểu đồ chính trị). Chính những gì chúng ta làm trên phẳng vật chất – một lần nữa, tại điểm S – xác định liệu chúng ta có thể thoát khỏi phẳng này hay không, cũng như những hậu quả của sự ra đi này (và của sự trở lại tiếp theo của chúng ta).



Chương Hai

Chăm sóc Bản thân đối với Luân lý học về Ham muốn

2.1 Ham muốn đối kháng Luân lý học

Với vô ý thức được phát hiện, và ham muốn được dẫn nhập như động cơ cá nhân, môn phân tâm học (psychoanalysis) của Freud lần đầu tiên cho thấy có cái gì đó khác quy định hành vi chúng ta lên đến và siêu việt cái tốt (the good), dù là cái tốt của riêng chúng ta, của người nào khác, cái tốt của xã hội/nhân loại, hoặc cái tốt theo một ý nghĩa tổng quát và trừu tượng hơn. Cuộc cách mạng đó trong tư tưởng luân lý học là chủ đề của hội thảo của Jacques Lacan luận bàn vấn đề *Luân lý học về Phân tâm học* (The Ethics of the Psychoanalysis), một cuộc cách mạng đồng thời là một tái định nghĩa (redefinition) trong chừng mực nó không liên hệ chút nào đến cái tốt, ít nhất, theo ý nghĩa trên, và cũng chẳng đến những gì Lacan gọi là ‘dịch vụ hóa vật’ (bao gồm tích lũy của cải, thương phẩm và v.v...), nhưng đến ham muốn nói trên, một ham muốn chẳng đoán trước được, chẳng sản sinh và vô ý thức, một ham muốn nhất thiết đã phá bất kỳ lập trường luân lý nào như vậy. Một ham muốn như thế, thao tác đối kháng cái tốt nói trên, cũng là một truy cầu cái chết.

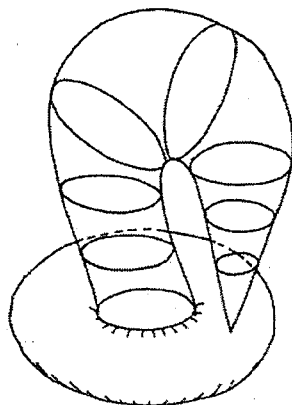
Nếu có thể nói phân tích Lacan có một mục tiêu, thời mục tiêu ấy chẳng phải là một phương thức chữa bệnh hoặc sản sinh một cá nhân lành mạnh đầy năng lực (nghĩa là, xây dựng bản ngã và tạo ra một người tốt), nói đúng hơn, mục tiêu ấy là giả định những gì khả dĩ gọi là cái ngã của vô ý thức (the subject of the unconscious), chỉ có thể diễn ra thông qua việc phá hủy các nhận dạng tương tượng khác nhau, bao gồm cả những định dạng luân lý khác nhau, tạo ra những gì gọi là một người tốt và v.v... Đó chẳng phải là một luân lý học về cá nhân, nói đúng hơn, đó là một luân lý học chăm vào ham muốn phi nhân cách (impersonal desire) và theo Lacan, nó cấu thành tính chân của tồn tại của chúng ta. Có thể bảo đó là một luân lý học đảo lộn.

Trong Chương Hai này, tác giả (Simon O'Sullivan) muốn đào sâu hơn cái ý tưởng kỳ lạ trên về luân lý học, cùng với những khái niệm về ham muốn và chân tính nó bao hàm, thông qua một bình luận về phiên họp kết thúc của hội thảo Lacan. Tác giả chú ý đến việc làm thế nào sự triển khai các khái niệm ấy bao hàm một loại ngã đặc thù, hoặc có thể bảo là, một sự sản sinh đặc thù quá trình ngã tính. Để giải đáp rõ ràng vấn đề đó, tác giả thấy cần làm một sự so sánh giữa ý tưởng của Lacan với của Michel Foucault về luân lý học. Nếu chính Lacan hơn ai hết vào thời hậu-Freud làm sắc nét và đẩy nhanh sự thách thức ngụ ý bởi phân tâm học cho luân lý học, thời sau đó chính Foucault tiếp thụ dự án then chốt hơn để đào sâu một khả thể đại truyền thống luân lý học (alternative tradition of ethics) – *Chăm sóc Bản thân* (the 'Care of the Self') – lần đầu tiên được thực hành bởi người Hy Lạp cổ đại, nhưng theo Foucault nó liên quan trực tiếp đến trạng huống luân lý của chính chúng ta

trong thế giới đương đại. Tác giả đặc biệt quan tâm đến sự tình có thể nào hiểu chương trình luân lý học đặc thù này, theo những nghĩa nào đó, được bày biện chống lại cái ngã của ham muốn của Lacan, như một hình thức của cái 'tốt' trong thuật ngữ của Lacan? Liệu '*Chăm sóc Bản thân*' của Foucault là phần của truyền thống luân lý mà Lacan phá hoại, hay trong thực tế nó liên quan đến một cách hiểu biết khác về luân lý học mang nó đến gần hơn với chính chương trình phân tâm học? Ngoài ra, tác giả đặc biệt chú ý đến tính xây dựng của *Chăm sóc Bản thân* của Foucault và minh xác ý tưởng của Foucault về tính linh (spirituality), hoặc đơn giản, về ý niệm cho rằng tiến nhập tính chân phải liên quan đến một chuẩn bị trước bởi cái ngã, nhiên hậu, lần lượt, được cải biến bởi tính chân đó.

Tác giả có hai đề án khác nhau rất xa: định vị ham muốn và định vị khoái lạc như trung tâm, nhưng chúng cũng có những cộng hưởng quan trọng. Thật vậy, đầu tiên, chúng giống nhau ở chỗ tác dụng bằng lời nói (được trình bày dưới dạng hội thảo). Cả hai đều mở rộng cửa cho tất cả, và trong cả hai, chúng ta thấy tư tưởng hoạt động tạo ra những khả năng cho một luân lý học đương đại (mặc dầu thường được thực hiện thông qua các phân tích lịch sử khác nhau). Cộng hưởng thứ nhì là cả hai tham gia quan hệ ta có với chính ta đối kháng bất kỳ lực lượng bên ngoài nào (Lacan) hoặc không chế/ý lại (Foucault). Điểm quan trọng này được trình bày trong suốt chương. Theo tác giả cũng có những cộng hưởng (thứ ba) quanh bản chất cương lĩnh của cả hai tư tưởng gia dẫn lãnh từ chiều hướng này. Vấn đề được giải quyết bằng cách nhắc lại tập *Luân lý học* (Ethics) của Spinoza, xem như bắc cầu nối kết hai lập trường luân lý học của Lacan và Foucault và như thế cho nên có mặt trong suốt chương.

Cộng hưởng thứ tư, bí mật hơn, liên quan đến những gì có thể gọi là mục đích của luân lý học và quan hệ của cái ngã với tính chân. Nói cách khác, cả Lacan và Foucault tuyên bố một cái ngã hữu hạn nắm giữ vô hạn ở bên trong, mặc dầu theo hai cách phát biểu khác nhau, dẫn đến hai loại quan hệ, hoặc phi-quan hệ (non-relation), khác nhau. Nói ngắn gọn và tư lượng theo cương lĩnh, đó là hình xuyên (torus) đối với Lacan và gấp cuộn (fold) với Foucault. Tác giả tìm cách tổng hợp hai loại biểu đồ ấy thành một phức biểu đồ (composite diagram) về sự sản sinh một quá trình ngã tính, rồi vẽ nó trong biểu đồ 1.3c: Hình nón bộ nhớ của Bergson ở Chương Đầu, xem như một kết nối giữa hai vai chính, tạo ra biểu đồ 2.1a.



Biểu đồ 2.1a: Phức biểu đồ Deleuze-Foucault-Bergson-Lacan
(gấp cuộn/hình nón-hình xuyên)

2.2 Quan hệ giữa hai ý tưởng về tính chân của Foucault và Lacan

Với Foucault, tính chân là cái gì đó như được cấu thành ở ‘bên ngoài’ cái ngã, cái gì đó phi-con người (non-human) nếu

con người được hiểu như đặc biệt mang tính Descartes. Về phương diện ham muốn thể tục và v.v..., tính chân là trạng thái một khi bản thân hữu hạn của cá nhân được chế ngự thời cho phép cá nhân thể nghiệm vô hạn. Như thế, trong thực tế, chúng ta có thể bảo rằng tính chân như vậy, là như một thể nghiệm về vô hạn, 'trừu xuất' cái ngã từ hữu hạn (finite) hoặc đơn giản, từ tính phải chết (mortality) của chúng. Hãy nhận xét ở đây những cộng hưởng với Spinoza. Đối với Lacan, luân lý học là một việc chống lại các đam mê (các kích động thụ động), hoặc phú cho nó một khuynh hướng của Nietzsche, là một 'trở thành hoạt động tích cực' (a 'becoming active') cuối cùng sản sinh một phương thức tồn tại *sub specie aeterni* (nhưng chẳng phải là một 'immortality', tính bất tử). Đây là sự tiến nhập vô hạn bởi một tồn thể hữu hạn, vô hạn từ đó tồn thể hữu hạn được cấu thành.

Mặt khác, với tập *The Ethics of Psychoanalysis* của Lacan, tính chân là *das Ding* hay đơn giản, là (cái, tính) Thực tồn (the Real). Và Thực tồn là tất cả những gì bỏ sót trong sự cấu thành cái ngã của tri thức (subject of knowledge), hay theo thuật ngữ Lacan, cái ngã của biểu thị tượng trưng (subject of the symbolic) [Ham muốn chẳng phải là cái gì 'của' Thực tồn, nói chung, nhưng là trạng thái của cái ngã được trừ bỏ khỏi Thực tồn và vì vậy luôn luôn ham muốn nó]. Với Lacan, lợi ích phân tích là tìm hiểu trong biểu thị tượng trưng sự trừ bỏ ấy diễn ra như thế nào, hay nói như trong tập *The Ethics*, một cái ngã đã 'xoi bản thư' như thế nào. Tập *The Ethics* hàm ý cho rằng một cái ngã cuối cùng có thể đạt tới cái Thực tồn đó, cái chỗ trống (the void) *das Ding* tại trung tâm của trải nghiệm, nhưng nó cũng ám chỉ nguyên nhân của sự thất bại. *Das Ding* là nơi của sự ham muốn lớn nhất mà cũng là nơi của nỗi sợ hãi lớn nhất,

Do đó, nguyên tắc khoái lạc dẫn phát những phân tán tư tưởng ở mọi bước di chuyển, phân tán bao gồm ‘dịch vụ hóa vật’.

Thật vậy, bằng cách phát minh một vô ý thức (unconscious), chôn ở của *das Ding*, phân tâm học (psychoanalysis) có thể xem như thiết lập một thứ thanh chắn chặn đứng sự chuyển biến của cái ngã. Vô ý thức Lacan cô lập cái Thực tồn nói trên ở bên trong biểu thị tượng trưng (quả vậy, vô ý thức là kết quả của sự cô lập của cái ngã ở bên trong biểu thị tượng trưng). So sánh với Spinoza (và Nietzsche), thay vì một sự phân chia ý thức/vô ý thức, thực ra chỉ có những cấp độ hiểu biết khác nhau về quan hệ nhân quả (causation). Theo nghĩa của Spinoza, vô ý thức có thể hiểu biết đơn giản: sự thật chúng ta là gì có nhiều thứ hơn những gì chúng ta tưởng chúng ta là gì, hay nói cách khác, chúng ta chẳng biết chúng ta là gì và chắc chắn chúng ta chẳng biết các thân của chúng ta có tài cán gì. Theo một quan điểm của Spinoza, phần lớn các quá trình của thân (và do đó, của tâm) đều vô ý thức, nhưng chúng chẳng bị cấm chế được hiểu biết; chúng chỉ đơn giản là chưa được biết đến. Một lần nữa, theo Spinoza, có một liên tục thể (a continuum) giữa những gì được biết với những gì chưa biết và tùy thuộc trạng thái của cái ngã, nghĩa là, những luân lý của chúng, dòng di chuyển từ cái chưa biết đến cái biết.

Với Foucault cũng vậy, có một cảm giác cho rằng cái ngã có thể tiến nhập cái chưa biết thông qua tác động trên bản thân và đặc biệt, như với Spinoza, thông qua những sinh hoạt tiết chế. Thật vậy, những sinh hoạt như vậy, sinh hoạt chống nguyên tắc khoái lạc, cho phép gia tăng tri thức khi tri thức được hiểu như là một vận động hướng tới tính chân. Như thế là cường điệu tầm quan trọng của thực hành theo phương thức

sinh hoạt luân lý siêu quá bất kỳ ý tưởng nào về một cái ‘tốt’ trừu tượng, nhưng cũng chống lại bất kỳ ý tưởng sám hối nào, hoặc bất kỳ khái niệm nào về giải mã/tiết lộ một cái ngã đích thực, hoặc ham muốn trung thực hơn, ‘đăng sau’ cái ngã như được biểu lộ.

2.3 Vấn đề quyền năng và vấn đề cấu trúc (gấp cuốn và hình xuyên)

Tác giả (Simon O’Sullivan) cho rằng Lacan định nghĩa luân lý học truyền thống như một năng lực phán đoán y cứ vào cái ‘tốt’ đã bỏ mất thực tiễn, một vấn đề then chốt được cả Foucault và Spinoza cường điệu. Đặc biệt đối với Spinoza, thực tiễn ấy – có thể gọi là một chương trình luân lý học (bao hàm các gặp gỡ thông qua thực nghiệm, nhưng cũng bao hàm sự tiết chế) – cho phép thân chúng ta gia tăng khả năng kích động và bị kích động, và như thế, sự hiểu biết của chúng ta về quan hệ nhân quả đồng thời cũng được gia tăng. Chung cuộc, mục tiêu của chuẩn tắc luân lý đó đơn giản là gia tăng khả năng tồn tại của chúng ta. Theo thuật ngữ của Spinoza, đó là biểu đạt càng lúc càng sâu thể tính của chúng ta, dẫn đến kết quả mâu thuẫn là trở thành nhiều hơn những gì chúng ta đã là. Điều ấy hàm ý một thái độ xem ngã tính có tính cách quá trình, ngã tính như là một loại việc thực tế đang tiến hành.

Theo định nghĩa của Lacan, luân lý học truyền thống là luân lý học của chủ (master). Điều ấy khiến chúng ta đặt vấn đề tự không chế (self control), một vấn đề rất quan trọng đối với bản chất cương lĩnh của tập *Chăm sóc Bản thân* của Foucault. Trong thực tế, đây là đề giải quyết vấn đề trọng yếu về quyền năng liên quan đến hành vi đạo đức. Với Lacan, ham

muốn hành động *chống lại* quyền năng, tạo thành tính luân lý đặc thù của ham muốn.

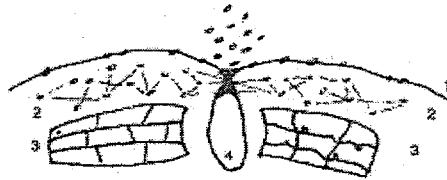
Mặt khác, với Foucault, vấn đề quyền năng phải được giải quyết chẳng cần xét đến bất kỳ yếu tố nào khác. Quyền năng tự nó làm nên nó. Việc ấy thực hiện nghiêm cách trên cái ngã (tự ngã; the self) chẳng phải bị áp đặt trên cá nhân bởi luật dân sự hay nghĩa vụ tôn giáo, mà đúng ra là do sự chọn lựa của cá nhân về sự tồn tại. Điểm mấu chốt ở đây là một luân lý học như vậy sinh khởi từ một quyết định tự do của cái ngã và đồng thời một phương thức hành động hoặc một thực tiễn tự do tiếp theo sau quyết định ấy.

Theo thuật ngữ Lacan, vấn đề sau đó trở thành: liệu quyền năng tự cung (self-power) ấy – quyền năng tác động trên cái ngã bởi cái ngã – cũng là một hình thức trì hoãn ham muốn, hoặc thậm chí từ bỏ ham muốn cá nhân, hay liệu quyền năng tự cung ấy là cái gì đó có hiệu năng hoặc năng lực sản sinh hơn: một hình thức tự khống chế (self-mastery) cho phép chống cự quyền năng khi quyền năng này được hiểu như là những gì chinh phục (that which subjects).

2.3.1 Foucault của Gilles Deleuze

Trong tập sách *Foucault*, đặc biệt trong chương kết thúc, Deleuze bàn về quan hệ của ngã với chính nó cùng với những gì quan hệ ấy ngụ ý. Thật vậy, trong một bình luận ngắn gọn về dự án của Foucault theo dõi quyền năng và tri thức cấu thành ngã tính như thế nào, và đồng thời, khả năng tự thân cấu thành (subjectivation), hoặc tự thân cấu thành thông qua gấp cuộn (folding) vào bên trong những lực ở bên ngoài. Với Deleuze, gấp cuộn ấy của tự thân cấu thành sản sinh một loại không gian nội tại của tự do bên trong của cái ngã. Biểu đồ

2.3.1a cho thấy Deleuze vẽ như thế nào biểu đồ gấp cuộn ấy với quan hệ của nó với các tầng lớp (của quyền năng và tri thức), nhưng cũng với bên ngoài được gấp cuộn vào trong.



Biểu đồ 2.3.1a: Gấp cuộn của tự thân
cấu thành Deleuze-Foucault

(từ tập *Foucault, Foldings, or the Inside of Thought (Subjectivation)*)¹
Biểu đồ 2.3.1a (trang 85): 1.Tuyến của bên ngoài; 2.Vùng chiến lược;
3.Tầng lớp; 4.Gấp cuộn (Vùng của tự thân cấu thành)

1. Gilles Deleuze. Foucault, trans. Seán Hand, foreword Paul Bové. University of Minnesota Press. Seventh printing 2006. Pp. 120-3. "How could we narrate Foucault's great fiction? The world is made up of superimposed surfaces, archives or strata. The world is thus knowledge. But strata are crossed by a central fissure that separates on the one hand the visual scenes, and the other the sound curves: the articulable and the visible on each stratum, the two irreducible forms of knowledge, Light and Language, two vast environments of exteriority where visibilities and statements are respectively deposited. So we are caught in a double movement. We immerse ourselves from stratum to stratum, from band to band; we cross the surfaces, scenes and curves; we follow the fissure, in order to reach an interior of the world: as Melville says, we look for a central chamber, afraid that there will be no one there and that man's soul will reveal nothing but an immense and terrifying void (who would think of looking for life among the archives?). But at the same time we try to climb above the strata in order to reach an outside, an atmospheric element, a 'non-stratified substance' that would be capable of explaining how the two forms of knowledge can embrace and intertwine on each stratum, from one edge of the fissure to the other. If not, then how could the two halves of the archive communicate, how could statements explain scenes, or scenes illustrate statements?

The informal outside is a battle, a turbulent, stormy zone where particular points are tossed about. Strata merely collected and solidified the visual dust and the sonic echo of the battle raging above them. But, up above, the particular features have no form and are neither bodies nor speaking persons. We enter into the

domain of uncertain doubles and partial deaths, where things continually emerge and fade (Bichat's zone). This is a micropolitics. Here, says Faulkner, we no longer act like people but like two moths or feathers, deaf and blind to one another, 'in the midst of the furious and slowly dispersing clouds of dust that we fling at each other shouting Death to the bastards! Kill! Kill!'. Each atmospheric state in this zone corresponds to a diagram of forces or particular features which are taken up by relations: a strategy. If strata are of the earth, then a strategy belongs to the air or the ocean. But it is strategy's job to be fulfilled in the stratum, just as it is the diagram's job to come to fruition in the archive, and the non-stratified substance's job to become stratified. To be realized in this way means becoming both integrated and different. The informal relations between forces differentiate from one another by creating two heterogeneous forms, that of the curves which pass through the neighbourhood of particular features (statements) and that of the scenes which distribute them into figures of light (visibilities). And at the same time the relations between forces become integrated, precisely in the formal relations between the two, from one side to the other of differentiation. This is because the relations between forces ignored the fissure within the strata, which begins only below them. They are apt to hollow out the fissure by being actualized in the strata, but also to hop over it in both senses of the terms by becoming differentiated even as they become integrated.

Forces always come from the outside, from an outside that is farther away than any form of exteriority. So there are not only particular features taken up by the relations between forces, but particular features of resistance that are apt to modify and overturn these relations and to change the unstable diagram. And there are even savage particular features, not yet linked up, on the line of the outside itself, which form a teeming mass especially just above the fissure. This is a terrible line that shuffles all the diagrams, above the very raging storms. It is like Melville's line, whose two ends remain free, which envelops every boat in its complex twists and turns, goes into horrible contortions when that moment comes, and always runs the risk of sweeping someone away with it; or like Michaux's line 'of a thousand aberrations' with its growing molecular speed, which is the 'whiplash of a furious charioteer'. But however terrible this line may be, it is a line of life that can no longer be gauged by relations between forces, one that carries man beyond terror. For at the place of the fissure the line forms a Law, the 'centre of the cyclone, where one can live and in fact where Life exists *par excellence*'. It is as if the accelerated speeds, which last only briefly, constituted 'a slow Being' over a longer period of time. It is like a pineal gland, constantly reconstituting itself by changing direction, tracing an inside space but coextensive with the whole line of the outside. The most distant point becomes interior, by being converted into the nearest: *life within the folds*. This is the central chamber, which one needs no longer fear is empty since one fills it with oneself. Here one becomes a master of

Với kỹ thuật tự thân cấu thành, theo nhận xét của Deleuze, nó như thể các quan hệ của bên ngoài gấp lại để tạo một song bội (a doubling), cho phép xuất hiện một tự kỷ quan hệ (a relation to oneself), và cấu thành một bên trong rỗng phát triển thứ nguyên độc đáo của riêng nó: một tự kỷ quan hệ tự ngã không chế (a relation to oneself that is self-mastery), bên trong như một thao tác của bên ngoài (the inside as an operation of the outside). Trong một cuộc phỏng vấn về công trình của Foucault, Deleuze phát biểu: ‘Cuộc sống như một nghệ thuật phẩm’; nó là một bên ngoài cách xa chúng ta hơn bất kỳ thế giới bên ngoài nào, và theo cách ấy, gần chúng ta hơn bất kỳ thế giới bên trong nào.’

Vì Foucault ảnh hưởng lớn đến việc nghiên cứu sự sản sinh ngã tính, và cũng để làm quen với từ vựng của ông, cho nên cần tìm hiểu khía cạnh cấu trúc, sau này gọi là ý niệm, được xem như điều kiện của sự sinh khởi, của tư tưởng Foucault, dưới nhãn quang của Deleuze. Về phương diện này, công trình của Foucault tiến hành bắt đầu đi từ tri thức (knowledge) thông qua quyền năng (power) đến gấp cuộn bên ngoài vào trong (interior folding of the outside) tạo nên cái ngã (tự ngã; subject). Vấn đề Foucault quan tâm là liệu và làm thế nào tư tưởng có thể khả hữu (whether and how thought can be possible).

Bắt đầu với Foucault đi vào cảnh giới của tri thức, chúng ta hành xử như một nhà bảo quản văn khố (archivist) thám sát lịch sử của tư tưởng thông qua các phát biểu (statements) – nghĩa là, những đa thể tự phát với quyền năng kích động.

one's speed and, relatively speaking, a master of one's molecules and particular features, in this zone of subjectivation: the boat as interior of the exterior.”

Deleuze y cứ vào tập *The Archeology of Knowledge* của Foucault chỉ cho biết phát biểu là một hình thành lịch sử, một nửa của lãnh vực tri thức. Nửa kia, là khả kiến (the visible), được định nghĩa trong *Discipline and Punish* của Foucault là những điểm đặc biệt các phát biểu kinh quá. Các độ khả kiến (visibilities) là những hình thành thực dụng phi-suy luận và liên quan đến hoàn cảnh, trong khi các phát biểu là những hình thành thực dụng suy luận và liên quan đến phát âm.

Tuy nhiên, Deleuze tìm thấy một thành phần khác trong *Discipline and Punish* nhưng chẳng được khai triển trong *The Archeology of Knowledge*. Đó là quyền năng (power) thao tác thông qua biểu đồ (diagram), được Deleuze định nghĩa như một hiển thị các quan hệ giữa các lực tạo nên quyền năng, mang lại cuộc sống cho phát biểu và khả kiến, hai nửa của lãnh vực tri thức. Biểu đồ là một chức năng – nghĩa là, một quyền năng kích động – tách ra khỏi bất kỳ việc sử dụng cụ thể nào. Biểu đồ chẳng có tính cách lịch sử, hoàn toàn khác hẳn khả kiến và phát biểu. Trong khi khả kiến và phát biểu tồn tại trong một lịch sử các hình thức (history of forms) biểu tượng bởi văn khố (archive), biểu đồ song bội lịch sử ấy, thao tác song song, trong sự tiến hóa của các lực (evolution of forces).

Đến chương kết thúc, *Gấp cuốn, hoặc Bên trong của Tư tưởng (Tự thân cấu thành)* [Foldings, or the Inside of Thought (Subjectivation)], Foucault đặt vấn đề: Nếu quyền năng cấu thành tính chân, thì làm thế nào chúng ta khả dĩ thiết tưởng một ‘quyền năng của tính chân (a power of truth)’ chẳng còn là tính chân của quyền năng, một tính chân sẽ buông bỏ đường chẵn của lực kháng cự (chống lại quyền năng), chứ không buông bỏ đường tích hợp (integral lines) của quyền năng?

Làm thế nào để có thể ‘băng qua đường’? Và, nếu chúng ta phải đạt tới một cuộc sống tức quyền năng của bên ngoài, thì cái gì bảo chúng ta rằng bên ngoài ấy chẳng phải là một hư không đáng sợ và cuộc sống ấy không chỉ là sự phân bố đơn giản trong hư không của những sát na (sinh) diệt? Thậm chí chúng ta không còn có thể nói cái chết chuyển biến thành vận mệnh, một biến cố quyết định bất khả phân.

Triết gia Bichat đã phá quan niệm cổ điển về cái chết xem như một khoảnh khắc quyết định hoặc một biến cố bất khả phân. Ông đã phá theo hai phương thức, như đồng thời cộng tồn với cuộc sống và như cái gì đó sinh diệt từng sát na. Khi phân tích học thuyết của Bichat, Foucault nhận thấy đó chẳng phải là một phân tích nhận thức luận. Đúng ra, Bichat chú tâm đến một khái niệm về cái chết mà Foucault thường xuyên cũng nghĩ như vậy. Nếu phát biểu theo Pháp Tạng những gì Foucault tuyên bố thêm: ‘Điểm xuất phát của tôi là những thứ hạt vô cùng bé và khó phát hiện được phú cho một năng lượng lớn hơn bao giờ hết’, chúng ta có thể nhắc tới việc Pháp Tạng xét theo lý đồng nhất duyên khởi, không nhị nguyên tánh của Hoa Nghiêm, giải thích tổng hợp hai biến chuyển đồng thời và nghịch chiều, thu nhiếp và phóng khai, cuốn lại và mở ra, co rút và giãn nở như sau: “Hạt bụi không có tự tánh. Khi bản thể lên trước và hoàn toàn thấu nhập khắp mười phương, thời đó là giãn nở. Mười phương không có bản thể và hoàn toàn hiện thành trong hạt bụi do duyên khởi, thời đó là co rút... Khi co rút, mọi vật đều hiện thành trong một hạt bụi. Khi giãn nở, một hạt bụi thấu nhập phổ cập khắp mọi vật. Giãn nở là luôn luôn co rút, vì một hạt bụi liên can mọi vật. Co rút là luôn luôn giãn nở vì mọi vật liên can một hạt bụi. Đó là cắt nghĩa thế nào là

giản nở và co rút một cách tự tại.” (*Hoa Nghiêm nghĩa hải bách môn*)¹

Trong phần trên, Deleuze thám sát tính nội tại (immanence) của quyền năng, loại lực không mang tính nhị nguyên. Ông xét xem làm thế nào bên ngoài tri thức nhiễu loạn các biểu đồ, các biểu đồ này cấu thành một tuyến giữa tri thức phân tầng (stratified knowledge) và các sách lược của quyền năng (strategies of power). Để giải quyết bế tắc do bị câu thúc trong vị trí mà quyền năng đặt chúng ta, cả cuộc sống lẫn tư tưởng,

1. Như trên. “If power is constitutive of the truth, how can we conceive of a ‘power of truth’ which would no longer be the truth of power, a truth that would release transversal lines of resistance and not integral lines of power? How can we ‘cross the line?’ And, if we must attain a life that is the power of the outside, what tells us that this outside is not a terrifying void and that this life, which seems to put up a resistance, is not just the simple distribution within the void of ‘slow, partial and progressive’ deaths? We can no longer even say that death transforms life into destiny, an ‘indivisible and decisive’ event, but rather that death becomes multiplied and differentiated in order to bestow on life the particular features, and consequently the truths, which life believes arise from resisting death. What remains, then, if not to pass through all these deaths preceding the great limit of death itself, deaths which even afterwards continue? Life henceforth consists only of taking one’s place, or every place, in the cortège of a ‘One dies’.

It is in this sense that Bichat broke with the classical conception of death, as a decisive moment or indivisible event, and broke with it in two ways, simultaneously presenting death as being coextensive with life and as something made up of a multiplicity of partial and particular deaths. When Foucault analyzes Bichat’s theories, his tone demonstrates sufficiently that he is concerned with something other than an epistemological analysis: he is concerned with a conception of death, and few men more than Foucault died in a way commensurate with their conception of death. This force of life that belonged to Foucault was always thought through and lived out as a multiple death in the manner of Bichat.

What remains, then, except an anonymous life that shows up only when it clashes with power, argues with it, exchanges ‘brief and strident words’, and then fades back into the night, what Foucault called ‘the life of infamous men’, whom he asked us to admire by virtue of ‘their misfortune, rage, or uncertain madness’? Strangely, implausibly, it is this infamy’ which he claimed for himself: ‘My point of departure was those sorts of particles endowed with an energy that is all the

bên ngoài phải được cuộn vào một vận động cướp nó (vị trí bị kẹt) khỏi hư không và kéo nó trở lại từ cái chết. Deleuze giải thích Foucault đạt được khỏi bế tắc chẳng khác nào tiến dẫn một trục mới, khác hẳn trục của tri thức và của quyền năng. Có thể nào trục này khả dĩ là nơi mà một cảm giác thanh thần cuối cùng sẽ đạt được và cuộc sống thực sự được khẳng định? Trục mới này theo Foucault là trục của cái ngã (the axis of the subject), cấu thành bên trong của tư tưởng (inside of thought), đã có mặt ngay từ đầu trong Foucault, cũng như quyền năng có mặt ngay từ đầu trong tri thức. Bên trong này chẳng phải là cái nội tại (interiority) mà Foucault phê phán.

Đến bây giờ, chúng ta gặp ba thứ nguyên: những quan hệ đã được hình thành hoặc được chính thức hóa (formed or formalized) theo các tầng lớp nào đó (Tri thức; Knowledge); những quan hệ giữa các lực được tìm thấy ở cấp biểu đồ (Quyền năng; Power); và quan hệ với bên ngoài, Blanchot gọi là quan hệ tuyệt đối (absolute relation), mà cũng là một phi-quan hệ (non-relation) (Tư tưởng; Thought). Như vậy, có nghĩa là, chẳng có bên trong (nội tại)? Có chăng *một bên trong nằm sâu hơn bất kỳ thế giới bên trong nào*, giống như bên ngoài nằm xa hơn bất kỳ thế giới bên ngoài nào?

Bên ngoài chẳng phải là một giới hạn cố định, đúng ra, là một chất liệu di chuyển, kích hoạt bởi những nhu động (peristaltic movements), những gấp cuộn (folds) và cuộn gấp lại (foldings) với nhau tạo thành một bên trong: chúng chẳng phải cái gì đó khác với bên ngoài, nhưng đúng là bên trong *của* bên ngoài (the inside of the outside).

greater for their being small and difficult to spot.' This culminated in *The Use of Pleasure's* searing phrase: 'to get free of oneself'." Pp. 94-6'.

Trong khi Tri thức-Tồn tại được xác định bởi hai hình thức (của khả kiến và của khả phát âm) và Quyền năng-Tồn tại được xác định bên trong các quan hệ giữa những lực y cứ vào các tính năng đặc thù thay đổi tùy theo lứa tuổi, thời Tự ngã-Tồn tại được xác định bởi quá trình tự thân cấu thành, tức là bởi quan hệ của tự ngã với chính nó. Thực hành (praxis) là vấn đề hóa hiện tại thông qua tư tưởng, nghĩa là, vấn đề hóa tư tưởng như là hiện tại. Là một sự liên tục giữa quá khứ và hiện tại, thực hành của tư tưởng liên quan đến việc truyền tải các tính năng đặc thù.

Nhưng chuỗi Markov liên kết các biến cố ngẫu nhiên trong một hỗn hợp cơ hội và sự phụ thuộc bị nhiễu loạn khi tồn thể tư lượng vấn đề hóa chính nó. Tại điểm này, tư tưởng, gấp cuốn quá khứ vào chính nó và vấn đề hóa chính nó liên quan đến quá khứ ấy, có thể tư lượng quá khứ nhắm vào và kháng hiện tại, chẳng thiên về một quy hồi vĩnh cửu, nhưng đúng ra là về một thời gian tới (Nietzsche), nghĩa là, bằng cách làm cho quá khứ sinh động và hiện tại bên ngoài để cái gì đó mới cuối cùng sẽ đến, để tư lượng luôn luôn có thể tiếp cận tư tưởng. Deleuze chỉ cho thấy những điều nói trên biện minh cho sự đam mê lịch sử của Foucault.

Chuyến đi trong công trình của Foucault từ những phát biểu và khả kiến của văn khố đã dẫn, thông qua các biểu đồ của quyền năng và các quan hệ của lực cấu thành những sách lược của quyền năng, thẳng đến quan hệ của cái ngã với chính nó, và tiết lộ ở đó một gấp cuốn trong đó sự tự vấn đề hóa có thể chiếm lĩnh tri thức về lịch sử (knowledge of history) và sử dụng tài liệu này làm cơ sở cho tư lượng.

2.3.2 Bộ nhớ: tên thật của gấp cuộn

Foucault chẳng phát hiện cái ngã (tự ngã). Trong thực tế, ông đã định nghĩa nó như một phái sinh, một chức năng phái sinh từ phát biểu (statement). Nhưng bây giờ, định nghĩa nó như một phái sinh của bên ngoài (a derivative of the outside) với điều kiện là gấp cuộn, ông đã hoàn toàn biểu hiện nó đầy đủ và cấp nó một thứ nguyên bất khả ước. Như vậy là đủ duyên cớ nhằm giải đáp câu hỏi tổng quát: Làm thế nào để có thể đặt tên cho thứ nguyên mới này, tự kỷ quan hệ này chẳng phải tri thức chẳng phải quyền năng? Kích động tự ngã bởi chính nó phải chăng là khoái lạc, hay ham muốn? Chúng ta sẽ tìm ra từ ngữ chính xác để đặt tên chỉ khi nào chúng ta lưu ý về giới hạn giả định bởi thứ nguyên thứ ba này (hai thứ nguyên đầu là quyền năng và tri thức) trong một thời gian dài. Sự xuất hiện một gấp cuộn của bên ngoài có vẻ độc đáo đối với sự phát triển của phương Tây. Có lẽ phương Đông không có hiện tượng như vậy, và tuyến của bên ngoài (xem biểu đồ 2.3.1a) tiếp tục trôi nổi xuyên qua một không gian khó thở: trong trường hợp này, sự tu khổ hạnh (asceticism) sẽ là một nền văn hóa của sự hủy diệt hoặc một nỗ lực để thở trong một không gian như thế, chẳng có bất kỳ sản sinh đặc thù ngã tính nào.

Deleuze đề nghị tên thật của gấp cuộn liên tục của bên ngoài là bộ nhớ (memory; ký ức), trong thực tế, một loại “bộ nhớ tuyệt đối” (absolute memory) song bội hiện tại (doubles the present). Deleuze nhận xét: ‘Bộ nhớ là tên thật của tự kỷ quan hệ (relation to oneself), hoặc kích động trên cái ngã bởi cái ngã (the affect on self by self).’

Chúng ta có thể bảo rằng người Hy Lạp phát minh đơn tử (monad), gấp cuộn cả thế giới vào trong cái ngã. Ở đây,

Deleuze đọc hiểu sách của Leibniz và Foucault cả hai đều quan niệm tự thân cấu thành như gấp cuốn (subjectivation as foldings). Gấp cuốn cũng được sử dụng để tăng cường tinh thức (mindfulness) theo phương thức *origami*, một công nghệ xưa. Từ *origami*, tạm dịch là gấp cuốn giấy, đến từ tiếng Nhật *oru*, gấp cuốn, và *kami*, giấy. Tại Nhật, *origami* là một hình thức nghệ thuật phổ biến thường được đưa vào chương trình giảng dạy cho trẻ em ở tiểu học tính kiên nhẫn cũng như tăng cường trí nhớ và sự tập trung. Trong tập *Buddhist Philosophy in India and Ceylon* của giáo sư A.B. Keith, University of Edinburg, ông xác nhận tinh thức (*sati*) xuất hiện như tương đương với bộ nhớ (ký ức; memory)¹ Trong *Tiểu thừa Phật giáo Tư tưởng Luận*, Kimura Taiken, HT. Thích Quảng Độ dịch, ký ức luận được trình bày ở các trang 518-9 như trong *Di-lan-đà-vương vấn kinh* của Luận bộ Nam phương, và cũng được A.B. Keith trích dẫn trong tập *Buddist Philosophy* nói trên ở các trang 193-4.²

Từ bên trong Foucault, Deleuze rút ra một nhận xét rất sâu sắc: làm thế nào các quá trình của tự thân cấu thành sản sinh một không gian của vô hạn bên trong hữu hạn, một gấp cuốn vào trong của vũ trụ (toàn bộ quá khứ, the whole of the past, nói theo thuật ngữ của Bergson). Gấp cuốn có thể hình dung lại như hình nón bộ nhớ của Bergson. Thật vậy, hình nón là

1. A. B. Keith. *Buddhist Philosophy in India and Ceylon*. Chowkhamba Sanskrit Series Office, Varanasi – 221 001 (India). “Mindfulness (*sati*) appears definitely here in one place as equivalent to memory”. P193.

2. Như trên. “Mindfulness (*sati*) appears definitely here in one place as equivalent to memory, and the grounds of it are given as sixteen, in a manner which exhibits no trace of any serious investigation. They are (1) extraordinary effort, as when former births are called to mind; (2) outward aid, that is, being reminded by others;

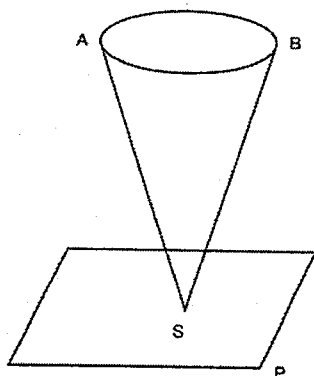
(3) impression caused by importance of the occasion or pleasure; (4) impression made by pain; (5) similarity of appearance; (6) difference of appearance; (7) knowledge of speech which produces memory on being reminded by others; (8) a sign, e.g. a mark on a bullock; (9) effort to recollect on the prompting of others; (10) calculation, as in the knowledge acquired in writing that such and such a letter follows another; (11) arithmetic, as when accountants do big sums by their knowledge of figures; (12) learning by heart, as in the case of reciters of the scriptures; (13) meditation, as when a monk recollects a temporary earlier experience; (14) reference to a book, as to a law; (15) a pledge, as when a man recollects from seeing pledged goods the occasion; and (16) actual experience, as when one remembers what one has seen, heard, tasted, etc. There is, it is clear, practically no appreciation whatever of the nature of the problem." Pp. 193-4.

Kimura Taiken. Tiểu thừa Phật giáo Tư tưởng Luận. HT. Thích Quảng Độ dịch. Phật học Viện Quốc tế xuất bản. 1989.

"Bây giờ ta thử quay sang Luận-Bộ Nam-Phương để xem-ký-ức-luận của họ ra sao. Về điểm này, tôi cho rằng không một tài liệu nào đã luận cứu vấn đề trên một cách rất tường tế bằng Di-lan-đã-vương-vấn-kinh, bởi thế, ở đây, ta hãy lấy kinh này làm đại biểu để khảo sát vấn đề. Nếu đứng trên lập trường tâm-lý-học mà nói, thì ký-ức luận của Di-lan-đã-vương-vấn-kinh tuy không khỏi có điểm thô-tạp, bởi lẽ nó chỉ chuyên trình bày những điều kiện hỗ trợ cho ký ức, nhưng trong đó cũng có nhiều ý vị.

Trước hết, theo kinh này, ký-ức của người ta sinh khởi do hai điều kiện trong và ngoài, mà, nếu lại nói một cách tường tế hơn thì thành 16 (hay 17) loại. 1) chứng trí, là tác-dụng của sự nội-tĩnh đặc-thù mà tường lại đời quá khứ. Cái gọi Túc-trụ-trí-chứng-thông chính là trí này, 2) Do sự hỗ-trợ từ bên ngoài, tức là người dễ quên, thấy người khác hay chú ý mà nhớ ra được. 3) Do ấn-tượng lớn, nghĩa là do một sự kiện phi thường đã in sâu và thường thường được tường đến. 4) Do ấn tượng khoái lạc. 5) Do ấn tượng không khoái lạc, tức những kinh nghiệm cực khoái lạc, hoặc không khoái lạc, tất cả điều khó quên. 6) Do nhân duyên đồng phận, tức là y vào liên tưởng loại tự, như thấy một người đồng giống như cha mẹ anh em thì liên tưởng đến cha mẹ và anh em mình, hay, như thấy con bò thì liên tưởng đến những động vật khác (điểm này trong Pháp-Ngã Phẩm của Câu-xá cũng có và đã được nói đến ở trên). 7) Do nhân-duyên không đồng phận, tức y vào liên tưởng hoàn toàn trái ngược. 8) Do chuyện trò mà tường tới, tức khi nói chuyện với một người nào về một sự kiện gì, có liên quan thì liên tưởng ngay đến sự kiện đó. 9) Do đặc trưng, nghĩa là, khi thấy một đặc trưng nào đó thì liên tưởng đến một đặc trưng khác. 10) Do ức trí, tức y vào sự chú ý và ký-ức liên tục. 11) Do luyện tập, tức do sự luyện tập không ngừng tự nhiên tường đến những sự tình kể tục. 12) Do toán số học, nghĩa là nhờ ghi nhớ những con số mà tính được những con số lớn. 13) Do đọc nhẫm, như các sư đọc kinh thầm. 14) Do sự tu Thiền. 15) Do tăng gia

một gấp cuộn được hình dung trong ba thứ nguyên. Giống như hình nón từ con người hữu hạn đạt đến vô hạn, cũng vậy, gấp cuộn của bên ngoài song bội cái vô hạn đó với một không gian bên trong vô hạn. Như thế, chúng ta có thể vẽ lại hình nón trong chương Đầu (biểu đồ 1.3c), lần này với A-B (nội dung của hình nón) biểu tượng một bên ngoài vô hạn đã được gấp cuộn 'bên trong' một cái ngã nằm tại điểm S.

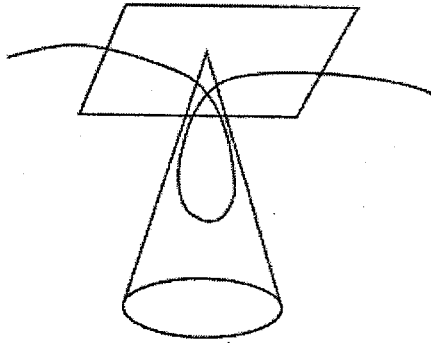


Biểu đồ 2.3.2a: Hình nón bộ nhớ của Bergson vẽ lại.

Nội dung A-B của hình nón (bên ngoài vô hạn) đã gấp cuộn 'bên trong' một cái ngã nằm tại S

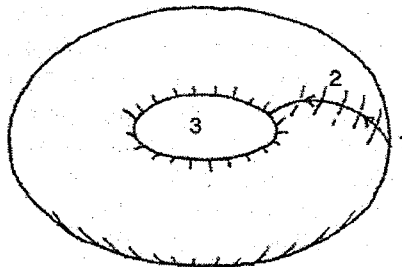
Bây giờ đảo ngược hình nón và chồng nó trên gấp cuộn của Deleuze-Foucault (Biểu đồ 2.3.2b) chúng ta có thể nắm bắt hai lôgic ấy.

mối quan hệ cũ, như bạn học. 16) Do tương đương, tức như thấy một vật tương đương, mà tưởng tới một sự kiện tương đương khác. 17) Do thực nghiệm, tức nhờ kinh nghiệm thực tế mà tưởng tới (trong số này, Khắc-Tư sáp nhập 3 và 4 làm một thành 16 loại) (Text p. 79. S.B.E.XXXV. Pp. 122-123, Keith; Buddhist Philosophy. Pp. 193-4).



Biểu đồ 2.3.2b: Phức biểu đồ Deleuze-Foucault-Bergson
 Chồng hình nón đảo ngược trên gấp cuộn Deleuze-Foucault (gấp cuộn
 như hình nón-fold as cone)

Gấp cuộn trong biểu đồ này là cái đường vòng trong biểu đồ 1.3f ở cuối chương Đầu. Có thể tư lượng nó như một loại lỗ trong phẳng vật chất do gấp cuộn tạo ra. Quả vậy, bên ngoài và bên trong, như không gian và ranh giới, chúng đều được cấu thành bởi một gấp cuộn tồn tại trước chúng, và, trong thực tế, là điều kiện của sự tồn tại của chúng. Chính theo nghĩa đó mà bên ngoài thành lập đồng thời với bên trong.



Biểu đồ 2.3.2c: The Ethics of Psychoanalysis (Luân lý học
 Phân tâm học của Lacan)

1. Biên giới Luân lý học; 2. Con đường của cái ngã; 3. *das Ding*

Cái gấp cuốn-hình nón (fold-cone) ấy ‘bao hàm’ bên ngoài gấp cuốn vào bên trong có thể ví với một không gian tương tự, mà theo Lacan, ở ngay trung tâm của kinh nghiệm: *das Ding*, hay Thực tồn (the Real), cái gì đó ở ngay trung tâm của cái ngã. Giáo sư Jean Mathee đưa ra ý kiến rất thuyết phục là cấu trúc của cái ngã luân lý của Lacan (Lacanian ethical subject) có thể được vẽ biểu đồ thành một hình xuyên (a torus) với *das Ding* ở tại trung tâm, ‘con đường’ của cái ngã được hình dung như dẫn từ biên ngoài đến biên trong. Biểu đồ 2.3.2c do Mathee vẽ hình dung cấu trúc tâm lý ấy. Thực tồn hay *das Ding*, là cái không gian ở ngay trung tâm của kinh nghiệm mà Lacan đề cập.

Lacan ghi nhận cái không gian đó là do Kant, người đầu tiên mở nó rộng ra, không chịu bị câu thúc bởi bất kỳ ‘lợi ích’ nào, do đó, biến vấn đề luân lý học (ethics) thành thuần túy một ‘mệnh lệnh tuyệt đối’ (categorical imperative). Theo Lacan, phân tâm học xem cái không gian đó như là chiếm cứ bởi ham muốn, do đó thay vào ‘Thou shalt’ của Kant ‘ảo tưởng hưởng lạc nâng lên mức độ mệnh lệnh’ của Sade.

Vì thế, Kant khởi đầu cuộc cách mạng luân lý học (revolution in ethics) bằng cách trừu tượng động lực luân lý (moral impulse), nhưng tiếc thay ông không thực hiện đến cùng cái ý tưởng táo bạo ấy. Trong thực tế, ông dựng lên một không gian siêu việt (transcendent space), một nơi trong đó ‘sự hòa đồng chưa được thực hiện’ (unrealized harmony) của thứ nguyên luân lý của kinh nghiệm (moral dimension of experience) có thể được thực hiện. Một phát âm gia siêu việt (transcendent enunciator) được thiết lập, một sự hiện diện thiêng liêng, hay theo thuật ngữ Lacan, một ‘Great Book’. Đó là một trưởng bạ (a book of accounts) trong đó mọi chuyện

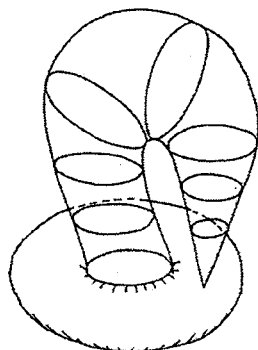
xảy ra, cuối cùng, đều được cân nhắc. ‘Đây là những gì biểu thị bởi đường chân trời mà bắt từ của linh hồn của Kant biểu tượng.’ Lời hứa về bắt từ, một cách đánh cuộc tự thân mang tính tôn giáo, là một phương thức hoãn lại ham muốn. Theo giọng Lacan: ‘Như thể chúng ta chẳng bị quấy nhiễu khá đủ bởi ham muốn trên trái đất, một phần của vĩnh hằng được trao cho việc giữ tài khoản.’ Chúng ta có thể bảo rằng lời hứa về bắt từ là một phương thức bảo chứng tương tự và do đó, bảo chứng quyền năng.

Đây là đường nứt được Kant thuyết minh đầy đủ mặc dầu không bắt nguồn từ ông, một đường nứt, hay một thanh chắn, giữa tử và bắt từ, giữa hữu hạn và vô hạn. Quả vậy, như Deleuze nhận xét, sự phán đoán của Thượng Đế thực tế sản sinh đường nứt hữu hạn-vô hạn, với vô hạn thao tác như một cảnh giới tách biệt, một cảnh giới chúng ta không tiếp cận được trong cuộc sống này, nhưng hoạt động đúng như một bảo chứng các khoản nợ của cuộc sống này sẽ được hoàn trả vào một ngày về sau và ở một nơi khác. Vì thế, sự thành công của sinh hoạt tốt chẳng phải là bản thân cuộc sống này, nhưng là lời hứa về một cuộc sống luôn luôn sau cuộc sống hiện tại.

Mặt khác, với Lacan, chẳng có nơi nào khác để giữ các tài khoản, bởi vì Lacan theo gót Nietzsche, khẳng định Thượng Đế đã chết. Chẳng có quy luật ngoại trừ quy luật duy nhất về ham muốn (law of desire). Theo nghĩa đó, Lacan được xem như một quán quân về nội tại tính (a champion of immanence). Vì thế, không gian (the void) chẳng phải là một cao cả (a sublime) và nơi chôn thể tục khác (other worldly place), mà là tính chân của tồn tại của chúng ta và như vậy, nằm ngay tại trung tâm của kinh nghiệm của chúng ta, mặc dầu bị che giấu bởi thói quen của cái tốt, nghĩa là, của cái ngã-như là (subject-as-is).

Với hai biểu đồ gấp cuộn và hình xuyên chúng ta có hai cách hình dung quan hệ với tính chân, hay với vô hạn của cái ngã hữu hạn. Với Lacan, tính chân, cũng như ham muốn, nằm tại trung tâm tồn thể của chúng ta, nhưng chúng ta bị ngăn không cho tiếp cận chừng nào môi trường sinh sống của chúng ta là biểu tượng (thói quen của con người, hoặc che giấu tính chân đó). Với Foucault, qua cách đọc của Deleuze, tính chân được gấp cuộn vào trong chúng ta và chính chúng ta tạo ra gấp cuộn ấy thông qua lựa chọn. Một gấp cuộn như vậy đem bên ngoài vào trong. Quả vậy, gấp cuộn gợi ý bên trong không gì khác hơn là gấp cuộn của bên ngoài, cả hai được tạo ra bởi gấp cuộn. Do đó, tính chân được tiếp cận, và chúng ta cũng có thể bảo rằng tính chân được tích cực sản sinh, bởi cái ngã. Tác giả (Simon O'Sullivan) nghĩ rằng có thể vẽ biểu đồ gấp cuộn ấy trong ba thứ nguyên như một hình nón.

Bây giờ, hãy vẽ biểu đồ 2.3.2d ghép nối gấp cuộn-hình nón với hình xuyên nhằm có được một phức biểu đồ về quan hệ của cái ngã với tính chân và đồng thời tiến dẫn thời tục (duration) theo nghĩa Bergson vào phân tâm học.



Biểu đồ 2.3.2d: Phức biểu đồ Deleuze-Foucault-Bergson-Lacan

Phức biểu đồ 2.3.2d kết nối một cách rõ ràng quá khứ thuần túy/bộ nhớ tuyệt đối, hay nói đơn giản, bên ngoài của Foucault-Deleuze-Bergson, với Thực tồn (the Real) hay *das Ding* của Lacan; nó cũng gợi ý hình xuyên của Lacan có thể hiểu như phẳng vật chất, hay hệ thống các đối tượng. Hơn nữa, nó hàm ngụ chỉ có duy nhất một thanh chắn ở vành bên trong của hình xuyên nếu chúng ta đến gần từ phía ấy, từ đường biên này đến đường biên kia của hình xuyên. Nhưng nếu đi theo hình nón thời không có thanh chắn, nghĩa là, quan tâm đến chính mình (Sự ‘Chăm sóc Bản thân’).

Thật vậy, tán đồng Badiou, biểu đồ 2.3.2d gợi ý sự tiếp cận tính chân chẳng phải hoàn toàn là một hành trình từ một bên của hình xuyên qua tới bên kia, mà đúng hơn là kết quả của một loại biến cố *trên* hình xuyên, một biến cố phát sinh từ sự chuẩn bị được thực hiện bởi cái ngã trên hình xuyên đó. Quả vậy, với Bergson, điềm mở vào quá khứ thuần túy (đỉnh của hình nón đảo ngược) liên quan đến một chuẩn bị như thế. Trong trường hợp này, đơn giản là đỉnh chỉ mô thức cảm giác-vận động (the sensori-motor schema), một sự do dự hay ‘dừng lại của thế giới’. Trong chương trước, Bergson gợi ý đó cũng là con đường của nhà thần bí tiếp cận ‘rung động sáng tạo’ (creative emotion) bằng cách lánh xa các nghi thức và thói quen cố định của xã hội và tôn giáo. Chúng ta có thể nói rằng bất kỳ tiếp cận nào cái bên ngoài ấy tất phải liên quan đến sự lánh xa các thói quen và vấn đề của thế giới, tức là, tri thức, hướng tới cái gì đó đặc biệt khác hẳn. Đó là sản sinh một cái ngã tự tại chứ không phải một cá nhân bị chế ngự.



Chương Ba

Mẫu hình Thẩm mỹ: Từ Gấp cuốn của Quan hệ Hữu hạn - Vô hạn đến Siêu mô hình hóa Phân phân tích pháp (đến Sinh-chính trị) (Guattari)

3.0 Dẫn nhập

Trong chương Hai, thông qua đoạn 2.2 Quan hệ về hai ý tưởng về tính chân của Foucault và Lacan, O'Sullivan phát minh một vô ý thức, chôn ở của *das Ding*, được phân tâm học (psychoanalysis) xem như thiết lập một thứ thanh chắn chặn đứng sự chuyển biến của cái ngã. Trong chương Bốn sắp đến, ông sẽ xét xem hệ triết học của Badiou, như được trình bày trong *Being and Event* và *Logics of Worlds*, như một ví dụ về loại cấu trúc ấy, so sánh nó với hệ của Deleuze (trong *Difference and Repetition*) trong đó chẳng có thanh chắn nào như vậy, nhưng có một loại liên tục thể – một tương hỗ quyết định (a reciprocal determination) – giữa những gì Deleuze gọi là ‘ý niệm ản’ (virtual ideas) và sự thái ‘hiển’ (actual states of affairs). Chương Ba khởi đầu nghiên cứu vấn đề này – vấn đề một liên tục thể hữu hạn-vô hạn – bằng cách nhìn vào Félix Guattari, hợp tác viên thân cận của Deleuze, cùng hai tiểu luận, *The New Aesthetic Paradigm* và *Schizoanalytic*

Metamodelization, trong tập sách *Chaosmosis: An Ethico-Aesthetic Paradigm* (viết tắt là 'C') của ông.

Tuy nhiên, trước khi bắt đầu phần bình luận có ít nhiều tính cách kỹ thuật, tưởng nên thiết trí bối cảnh bằng cách đề cập sơ lược định hướng triết học của tập *Chaosmosis*. Với Guattari, luôn luôn có một khoảnh khắc tiên nghiệm sáng tạo tính (*an a priori moment of creativity*), hay đơn giản, ham muốn, hình dung trước bất kỳ thực thể cho nào, hoặc bất kỳ quan hệ chủ thể-đối tượng nào. Thật vậy, dưới bất cứ hình thức nào (hữu cơ hay vô cơ), cuộc sống xuất hiện từ một loại cơ sở chẳng cố định và chẳng ổn định về diện bản thể học, luôn luôn đi kèm theo cái hình thức xuất hiện từ đó. Guattari gọi cái cơ sở không nền đáy đó là 'chaosmosis', trong lúc những thực thể hình thành từ đó, mặc dầu mang nhiều tên cho khác nhau, có thể đơn giản gọi là những 'quá trình ngã tính' (*subjectivities*). Tác giả (O'Sullivan) đặc biệt quan tâm đến phương thức Guattari viết về sự sản sinh quá trình ngã tính mà ông cho là mang một ý thức luân lý-chính trị. Chương Ba này nỗ lực nắm bắt luận chứng bản thể học ở đằng sau chính trị, trong khi tham bác một cách rõ ràng hơn những hàm nghĩa trị liệu hoặc phân tích của bản thể học, và đặc biệt sự kiến mô một ngã tính mang tính quá trình và sinh thái *đối lập* Lacan. Đây là một kiến mô trong đó những thành phần bất biểu ý (*asignifying components*) trở nên quan yếu (mặc dầu chẳng duy chỉ quan yếu) và trong đó thực tiễn thẩm mỹ đóng một vai trò đặc thù. Đây cũng là một biểu đồ của ngã tính trong đó hữu hạn và vô hạn, hay những gì Guattari gọi là phức tạp và hỗn độn (*complexity and chaos*), tương hỗ quan hệ (*reciprocal relation*).

Sau đây, tác giả (O'Sullivan) nêu lên hai điểm liên quan đến việc đọc Guattari nói chung, mỗi điểm, ít nhất đến một

mức độ nào đó, tìm cách khác biệt tư tưởng của Guattari với tư tưởng của Deleuze. Điểm thứ nhất, đồng thời với sự tham cứu một số tài nguyên triết học, Guattari sử dụng những mẫu hình của những khoa học mới, đặc biệt là thuyết lượng tử (quantum theory), trong đó ông tìm thấy những công cụ khái niệm (conceptual tools) đầy đủ cho quá trình kiến mô của ông. Ông cũng là nhà phát minh phi thường những từ mới. Đó là nguyên nhân gây sự khó đọc tập *Chaosmosis*. Điểm thứ hai, ngay cả khi tác phẩm của ông là trừu tượng nhất, ông không ngừng quan tâm đến những thăng trầm của tình huống đặc thù của đời sống theo chủ nghĩa tư bản văn kỹ. Điểm này được trình bày rõ trong *Chaosmosis*: nhận biết cái thời gian tư bản hay ‘phổ biến’ căn phẳng và giảm thiểu những thời tục (duration) cục bộ và cá biệt; và cường điệu những kỹ thuật mới tuy sản sinh một dị hóa (alienation) và vụn hóa (atomization) không ngừng tăng gia, nhưng cũng có tiềm năng sản sinh những hình thức mới của cuộc sống – và ngã tính – vượt quá hình thức ngã tính đó.

Tiếp theo sau là hai nhận định về hai tiêu luận của Guattari, nhận định ở đây không những liên quan đến khái yếu mà còn mở rộng một số khía cạnh của bản văn đang được nhận định, thỉnh thoảng chuyển hướng hoặc ly đề (diversion or digression).

3.1 Ba tập hội của Guattari¹

Sự phân tích các hình thành xã hội (social formations) Deleuze gọi là tập hội (assemblage) và Foucault, là thiết bị

1. Nhằm làm sáng tỏ ý tưởng tập hội (assemblages), xin dẫn ra đây đoạn phỏng vấn Deleuze về ý tưởng ấy.

“Assemblages and A Thousand Plateaus

If there is no single field to act as a foundation, what is the unity of A Thousand Plateaus?

I think it is the idea of an assemblage (which replaces the idea of desiring machines). There are various kinds of assemblages, and various component parts. On the one hand, we are trying to substitute the idea of assemblage for the idea of behavior: whence the importance of ethology, and the analysis of animal assemblages, e.g., territorial assemblages. The chapter on the Ritornello, for example, simultaneously examines animal assemblages and more properly musical assemblages: this is what we call a “plateau,” establishing a continuity between the ritornellos of birds and Schumann’s ritornellos. On the other hand, the analysis of assemblages, broken down into their component parts, opens up the way to a general logic: Guattari and I have only begun, and completing this logic will undoubtedly occupy us in the future. Guattari calls it “diagrammatism.” **In assemblages you find states of things, bodies, various combinations of bodies, hodgepodes; but you also find utterances, modes of expression, and whole regimes of signs.** The relations between the two are pretty complex. For example, a society is defined not by productive forces and ideology, but by “hodgepodes” and “verdicts.” Hodgepodes are combinations of interpenetrating bodies. These combinations are well-known and accepted (incest, for example, is a forbidden combination). Verdicts are collective utterances, that is, instantaneous and incorporeal transformations which have currency in a society (for example, “from now on you are no longer a child”...).

These assemblages which you are describing, seems to me to have value judgments attached to them. Is this correct? Does A Thousand Plateaus have an ethical dimension?

Assemblages exist, but they indeed have component parts that serve as criteria and allow the various assemblages to be qualified. Just as in painting, assemblages are a bunch of lines. But there are all kinds of lines. Some lines are segments, or segmented; some lines get caught in a rut, or disappear into “black holes”; some are destructive, sketching death; and some lines are vital and creative. These creative and vital lines open up an assemblage, rather than close it down. The idea of an “abstract” line is particularly complex. A line may very well represent nothing at all, be purely geometrical, but it is not yet abstract as long as it traces an outline. An abstract line is a line with no outlines, a line that passes *between* things, a line in mutation. Pollock’s line has been called abstract. In this sense, an abstract line is not a geometrical line. It is very much alive, living and creative. Real abstraction is non-organic life. This idea of nonorganic life is everywhere in A Thousand Plateaus and this is precisely the life of the concept. An assemblage is carried along by its abstract lines, when it is able to have or trace abstract lines.

You know, it's curious, today we are witnessing the revenge of silicon. Biologists have often asked themselves why life was "channeled" through carbon rather than silicon. But the life of modern machines, a genuine non-organic life, totally distinct from the organic life of carbon, is channeled through silicon. This is the sense in which we speak of a silicon-assemblage. In the most diverse fields, one has to consider the component parts of assemblages, the nature of the lines, the mode of life, the mode of utterance...

In reading your work, one gets the feeling that those distinctions which are traditionally most important have disappeared: for instance, the distinction between nature and culture; or what about epistemological distinctions?

There are two ways to suppress or attenuate the distinction between nature and culture. The first is to liken animal behavior to human behavior (Lorenz tried it, with disquieting political implications). But what we are saying is that the idea of assemblages can replace the idea of behavior, and thus with respect to the idea of assemblage, the nature-culture distinction no longer matters. In a certain way, behavior is still a countour. **But an assemblage is first and foremost what keeps very heterogeneous elements together: e.g. a sound, a gesture, a position, etc., both natural and artificial elements. The problem is one of "consistency" or "coherence," and it prior to the problem of behavior. How do things take on consistency? How do they cohere?** Even among very different things, an intensive continuity can be found. We have borrowed the word "plateau" from Bateson precisely to designate these zones of intensive continuity. (Two Regimes of Madness, pgs. 176 – 179)

Ba điểm khóa có thể suy ra từ cuộc phỏng vấn trên:

1) Assemblages are composed of heterogeneous elements or objects that enter into relations with one another. These objects are not all of the same type. Thus you have physical objects, happenings, events, and so on, but you also have signs, utterances, and so on. While there are assemblages that are composed entirely of bodies, there are no assemblages composed entirely of signs and utterances.

2) I think the idea of different kinds of lines is particularly fruitful. This is especially the case of those lines that tend towards ruts, black holes, and death. Posts about minotaurs, trolls, and gray vampires are really posts about *black holes*. The black hole or, as Einstein called it "dark star", is an entity whose gravitational force is so strong that nothing, not even light, can escape from it. Minotauring, trolling, and gray vampiring are forms of engagement that suck all discussion into their orbit, preventing it from moving on. As such, they tend to prevent the formation of assemblages. One aim in cultivating and evaluating assemblages lies in finding ways to escape ruts, black holes, and lines leading to death.

3) Deleuze's claims about coherency and consistency are particularly important.

(apparatus; tiếng Pháp: dispositif). Vào đầu Chương Sáu: Mẫu hình thẩm mỹ mới (the new aesthetic paradigm) của tập *Chaosmosis, an ethico-aesthetic paradigm*, Guattari đưa ra một điểm quan trọng: nghệ thuật (art), xem như một hoạt động tự chủ và phân cách, là một phát triển tương đối gần đây trong thế giới của chúng ta và trước đó, nó là một phần của những gì có thể gọi chung là những thực hành cuộc sống và sinh hoạt (the general practices of life and of living). Guattari chỉ cho thấy đó là điều khó chấp nhận, bởi vì quá khứ được hiểu một cách không thay đổi từ quan điểm, và cũng từ lôgic và lợi ích, của hiện tại. Mặc dầu những trường hợp cụ thể của nghệ thuật đương đại có thể là một phần của mẫu hình thẩm mỹ (và đôi khi, điểm tiếp cận đặc quyền của nó), ý tưởng về nghệ thuật nói chung, vì đơn giản hóa thực hành thẩm mỹ như một sở trường chuyên môn (specialism), cho nên có thể cản trở sự tiến nhập vào mẫu hình thẩm mỹ. Như vậy, theo định nghĩa thứ nhất, mẫu hình thẩm mỹ có thể xem như một trường mở rộng các thực hành cuộc sống sáng tạo không nhất thiết bị giới hạn đối với những gì thường được coi là nghệ thuật, và như vậy, mẫu hình này chắc chắn có cái gì đó chung với các mẫu hình trước hay tiền hiện đại.

Consistency and coherence are not qualities that *precede* assemblages, rather they are *emergent* properties that do or do not arise *from* assemblage. It is noteworthy that the term “consistency” is *not* being used in the *logical* sense, but in the sense of solutions and substances. Deleuze and Guattari’s notion of consistency is closer to the way we use it when talking about cement, referring to it as “soupy”, “dry”, “lumpy”, “coarse”, “consisting of stone and lime”, etc., than the logical sense of “lacking in contradictions”. An assemblage can be riddled with contradictions as in the case of the economic and ethnic divisions that divide the North and South side of Chicago, while still producing consistency and coherence. Consistency and coherence are thus not about being without logical contradiction, nor about harmony, but rather about how heterogeneous elements or objects hang together.

Tuy nhiên, chúng ta không hoàn toàn ở bên trong mẫu hình thâm mỹ mở rộng đó, mà đúng hơn là trải nghiệm và bắt đầu sản sinh nó thông qua một số thực hành khác nhau, mỗi thực hành thao tác như một mặt phân cách (interface) giữa hữu hạn và vô hạn. Những lối thực hành như thế, bao gồm ‘khoa học, kỹ thuật, triết học, nghệ thuật và mọi sự vụ nhân loại’, đều được thực hiện thông qua các tra cứu và thử nghiệm. Chúng sử dụng lôgic và phương tiện riêng của chúng để xử lý mọi vấn đề cục bộ. Với nghệ thuật, chính ‘tính hữu hạn của chất liệu cảm tính’ (the finitude of the sensible material) trở thành một hỗ trợ cho sự sản sinh những kích động và cảm tri (affects and percepts). Trong thực tế, nghệ thuật cũng liên quan đến một tập hội hữu hạn, nhưng một tập hội duy trì và trình bày hiện tượng chuyển hóa của vô hạn (metabolism of the infinite) một cách đặc thù, ngược với những tập hội điển hình thường ngày vây quanh chúng ta. Hiện tượng chuyển hoá ấy của vô hạn có thể được hình dung như di chuyển theo hai hướng: từ hữu hạn đến vô hạn, và như một vận động từ vô hạn đến sự trôi qua của thời gian. Ngang đây, điều đáng chú ý là vận động ấy cũng là hoành hướng (transversal) theo một nghĩa khác: một ‘đột biến’ (mutation) trong một lãnh vực sinh hoạt đặc thù có thể có những hiệu quả trên một lãnh vực sinh hoạt khác. Đối lập với một tư tưởng gia như Badiou chấp nhận hệ quả của một biến cố chỉ trong chiều dọc (solely vertical), ở đây, biến cố – của hữu hạn trình bày vô hạn/vô hạn thể hiện trong hữu hạn – là theo chiều ngang (horizontal), xảy ra băng qua các môi trường. Đó là lập bản đồ một trường nội tại các biến cố (hay những mặt phân cách hữu hạn-vô hạn) chẳng có một thứ nguyên bổ sung (without a supplementary dimension) ở trên hay đằng sau chúng.

Mẫu hình thẩm mỹ, hàm chứa trong thực tiễn nghệ thuật, mặc dầu không được hoàn toàn thực hiện, đóng một vai trò đặc quyền đặc biệt trong sự sản sinh ngã tính (subjectivity) trong thế giới đương đại của chúng ta; thẩm mỹ nói chung, hoặc những gì Guattari gọi là ‘một chiều hướng sáng tạo trong trạng thái non trẻ’, cũng là đặc trưng của những xã hội tiền tư bản (pre-capitalist societies) liên quan đến sự sản sinh ‘ngã tính với tính năng đa nghĩa (polysemic), duy linh (animistic), chuyển biến cá nhân¹ (transindividual)’; các khía cạnh của tính năng ấy có thể tìm thấy ở thời đại chúng ta trong các thế giới của thời thơ ấu (infancy), điên rồ (madness), đam mê đa tình (amorous passion) và sáng tạo nghệ thuật (artistic creation).

Đấy là loại Tập hội thứ nhất: Tập hội lãnh thổ hóa (territorialized Assemblage), cũng là mẫu hình thẩm mỹ nguyên thủy (proto-aesthetic paradigm) trong đó phân biệt chủ thể-đối tượng chưa được tu phục và cụ thể hóa, một thế giới của những hữu thể kỳ lạ ràng buộc lẫn nhau, tương hỗ quan hệ vây quanh các đối tượng và thực hành. Nó cũng là một thế giới trong đó các lãnh vực của bên ngoài không hoàn toàn tách rời với bên trong, mà đúng hơn là, liên quan đến một gấp cuốn tổng quát, cũng là một gấp cuốn thuận nghịch, và tương hỗ quyết định, của vô hạn và hữu hạn. Mọi dẫn động hướng về một vô hạn giải lãnh thổ hóa² (a deterritorialised infinity) đều được đi kèm với một vận động gấp cuốn vào các giới hạn lãnh thổ hóa.

1. Chuyển biến cá nhân (trans-individual): một chuyển biến triệt để, chuyển cái hiện hữu như một cá thể biệt lập, tức là cái ngã hiện hữu nằm riêng lẻ ngoài mọi sự mội vật khác.

2. Nguyễn Hưng Quốc. Văn học Việt Nam thời Toàn cầu hóa. Nhà xuất bản Văn

Loại Tập hội thứ hai: Tập hội giải lãnh thổ hóa (deterritorialized Assemblage) – chế độ tư bản chủ nghĩa – liên quan đến sự xếp đặt trật tự và giảm thiểu Tập hội đầu. Nó dựng lên một cực điểm quy chiếu tự chủ siêu việt vượt quá những gì chúng ta khả dĩ gọi là đa thể các thể giới hiển nhiên trong các chế độ trước. Đây là sự cài đặt nhị nguyên luận (dualisms) hoặc đối lập nhị nguyên (binary oppositions), mỗi một trong chúng tất nhiên liên quan đến việc thiết lập một từ đặc quyền. Chẳng hạn, có thể liên quan đến việc sửa chữa một ‘Tính Chân’ (Truth) siêu việt, hoặc ý tưởng về cái ‘Tốt’ (Good), cái ‘Đẹp’ (Beautiful) và v.v... Nhưng quan trọng hơn cả là thực thi Tư bản như một nguyên tắc xếp đặt trật tự của cuộc sống đã sống và đồng thời chuyển biến đa thể phát sinh tự nhiên (heterogenetic multiplicity) thành nguyên tắc giao hoán (principle of exchange). Như thế là thực hiện một san bằng (nguyên tắc giao hoán) và cũng là một phân cấp hóa (hierarchization) với Tư bản ở tại đỉnh. Chúng ta có thể bảo rằng một chế độ như vậy toàn quyền không chế dân của họ, mặc dầu che đậy bằng những khẩu hiệu viện dẫn tự do cá nhân. Về mặt kỹ thuật, đó là một phân đoạn (segmentation) vận động vô hạn của tiến trình giải lãnh thổ hóa đi kèm với một tái lãnh thổ hóa (reterritorialisation). Trong *Anti-Oedipus*, tiến trình giải lãnh thổ hóa được biện minh là yếu tố quyết định của tư bản chủ nghĩa trong chừng mực chủ nghĩa tư bản là ham muốn (capitalism is desire), còn tiến trình tái lãnh thổ hoá thời được xem như thời lớp thứ hai của chủ nghĩa tư bản (second moment of capitalism) – nắm bắt, hoặc rút ra giá trị thặng dư

Mới. “Giải lãnh thổ hóa là gì? ... [Là] đánh mất mối quan hệ tự nhiên giữa văn hóa và lãnh thổ địa lý cũng như xã hội.”

từ những dòng ham muốn. Như vậy, trong Tập hội này, sự tăng trị (valorisation) không còn đa âm (polyphonic) và căn hành (rhizomatic) như trong các họa đồ trước, mà trở thành song cực hóa (bi-polarised). Ở đây, ngã tính (subjectivity) tuân theo quy tắc của ‘phát âm gia siêu việt’ (the transcendent enunciator), trì tục trong một trạng thái không đổi của thiếu hụt, nợ nần, trì hoãn và v.v... Tính nội tại (immanence) được nắm bắt bởi một bộ máy siêu việt và vì vậy, ngã tính được tiêu chuẩn hóa (standardized) thông qua trung hòa hóa dị biệt (neutralization of difference).

Hai Tập hội nói trên không thể quy vào thời kỳ nào, bởi vì chúng có thể cùng tồn tại trong cùng khoảng thời gian; chẳng hạn, tín ngưỡng và thực tiễn duy linh cùng tồn tại với chủ nghĩa tư bản tiên tiến trong văn hóa siêu hiện đại của Nhật bản. Tương tự như vậy, Tập hội loại ba tồn tại trong bản thân chúng ta, mặc dầu chỉ trong một trạng thái phôi thai. Nó có quan hệ nào đó với Tập hội loại đầu, nhưng đó là một trở về đã nhuộm màu thông qua Tập hội loại hai. Chắc chắn, Tập hội loại ba, chính danh là mẫu hình thẩm mỹ (aesthetic paradigm), và Tập hội loại đầu có chung điểm là, trước hết, bên trong (interiority) của những cái ngã cá thể hóa vụ hóa (atomized individualized subjects) bùng nổ, và thứ đến, một đa thể các chế độ và thực tiễn khác nhau được bao hàm trong đó. Tuy nhiên, dị biệt giữa chúng (loại đầu và loại ba) là rất trọng yếu.

Khẳng định tầm quan trọng của dị biệt ấy là muốn nói Lãn thổ tồn tại trở nên đa dạng hóa (diversified), phát sinh tự nhiên, xen kẽ thể hệ [heterogenised; sự sinh sản theo chu kỳ trong đó một vài lứa của các cá thể sinh sản đơn tính xen kẽ với một hoặc nhiều lứa của các dạng sinh sản hữu tính (Từ điển giải nghĩa sinh học Anh-Việt. Nhà xb Khoa học và Kỹ thuật.

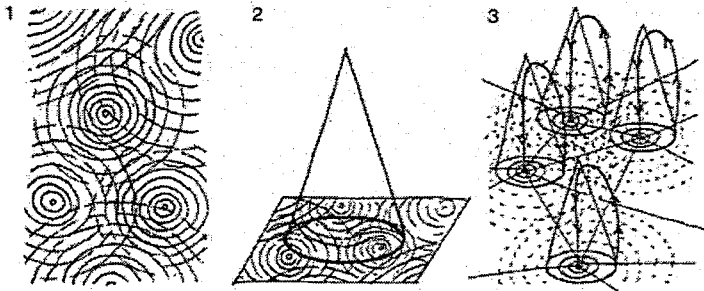
Hà Nội)]. Như thế, khẳng định tầm quan trọng của dị biệt không có tính cách duy linh (animist) theo nghĩa của mẫu hình loại đầu, cũng chẳng phải một trở về tình trạng một ngã tính tiền cá nhân bao gồm những tầng lớp vô-tự thân (apersonal strata). Guattari bảo rằng ‘Cái ngưỡng cửa quyết định tạo nên mẫu hình thẩm mỹ mới ấy nằm trong khả năng của những quá trình sáng tạo đó tự động khẳng định như những hạt nhân tồn tại, như những bộ máy tự tạo tự sinh.’ Dị biệt (difference), hoặc dị tính (alterity), được gắn kết dính nhau thay vì được phân tán như trong Tập hội loại đầu. Câu hỏi tất nhiên được đặt ra là: Làm thế nào tính dính tồn tại (existential stickiness) ấy phát sinh? Trả lời vắn tắt: Bằng cách phát minh những tọa độ đột biến (mutant coordinates). Thật vậy, chung cuộc, chính năng lực của nghệ thuật sản sinh những phẩm chất tồn tại chẳng có tiền lệ, chưa từng nghe thấy và bất khả tư nghị thông qua phát minh những tọa độ sai khác như thế, phú cho nghệ thuật một vị trí đặc quyền ở bên trong Tập hội loại ba. Guattari trích dẫn nhận xét của một triết gia về sự thật ấy: ‘nghệ thuật là một con đường dẫn đến những vùng không bị chi phối bởi thời gian và không gian.’

Như nói trên, Tập hội loại ba quay trở lại quan hệ với loại đầu chỉ sau khi đi thông qua Tập hội loại hai. Đó là một điều quan trọng đáng nhớ. Thật vậy, sự trở về loại đầu liên quan đến một phương cách thực thi sách lược của Tập hội loại hai mặc dầu với một chọn hướng khác hẳn và với mục tiêu sai khác. Trong khi trong Tập hội loại hai có một biên mã quá độ phổ thông (a general over-coding), thì trong loại ba khi trở về loại đầu có một thực thi biên mã cục bộ (local coding) hoặc những cơ điểm tổ chức.(singular points of organization).

Để làm sáng tỏ vấn đề trên, chúng ta có thể sáp nhập biểu đồ ‘Chăm sóc Bản thân’ của Foucault vào mẫu hình thẩm mỹ của Guattari. Ở đây, sự tự thân cấu thành của cái ngã (subjectivation) liên quan đến một quan hệ đặc thù với bất kỳ sự vật nào siêu việt ở bên ngoài được sử dụng để tổ chức. Như đã đề cập trước đây, quan hệ đặc thù ấy là những gì chúng ta gọi là một ‘gấp cuốn vào trong’ (folding-in) gấp cuốn cái siêu việt vào bên trong cái ngã. Theo Foucault và Guattari, chính gấp cuốn bên ngoài vào trong – bởi cái ngã theo cách riêng của nó – tạo nên một loại tự do, thoát khỏi mọi chi phối của các lực lượng xã hội. Đây là một ý hướng và định hướng nào đó cũng liên quan đến một phương án (các kỹ thuật của cái ngã của Foucault/Siêu mô hình hóa của Guattari) trong đó cái ngã, chung cuộc, chấp nhận quan hệ nhân quả với chính mình, hoặc nói theo Lacan một cách mâu thuẫn, ‘trở thành nguyên nhân của chính mình’

Ở đây, chúng ta cũng thấy sự quan tâm của lôgic của Guattari đến những khoa học mới chùng nào chúng liên quan đến một sự tái định hướng tương tự từ một Tính chân siêu việt chuyển biến thành những gì Guattari gọi là ‘những mô hình hóa thao tác’ (operational modelisations) kiên trì tận khả năng tiếp cận chủ nghĩa kinh nghiệm nội tại (immanent empiricism). Đó cũng là lôgic thao tác của phân tích phân liệt (schizoanalysis) liên quan đến sự quay lưng ly khai những mô hình tiêu chuẩn và chuẩn hóa (standard and normalising models) của phân tâm học gắn liền với Tập hội loại hai. Từ đó, chỉ còn một bước ngắn là đạt tới học thuyết siêu mô hình hóa (theory of metamodelization) của Guattari, một học thuyết về tự động tổ hợp các mô hình ngã tính khác nhau thuộc hai Tập hội đầu.

Guattari mô tả ngắn gọn làm thế nào loại Tập hội mới này bao hàm một phương thức tổ chức khác hẳn – ‘kết tinh’; crystallisation) – kéo ra từ Tập hội hai loại đầu. Không còn được hỗn hợp hóa (aggregated) và lãnh thổ hóa (territorialised) như minh họa trong Tập hội loại đầu, hoặc tự trị hóa (autonomised) và siêu việt hóa (transcendentalised) như trong Tập hội loại hai, cả hai loại Tập hội đó nay kết tinh lại thành những quần tập cá biệt và năng động bao quanh và thường xuyên sử dụng hai phương thức sản sinh chủ quan và cơ giới ấy. Như thế, Tập hội loại ba là một loại tổ thành liên quan đến những thành phần của Tập hội hai loại đầu: gấp cuốn bên ngoài – hay vô hạn – vào trong; sản sinh một tự kỷ quan hệ giống như một tự ngã khống chế (self-mastery; còn có thể hiểu như là tự tổ chức). Trong mẫu hình thẩm mỹ này, chúng ta trở thành tác giả của ngã tính của chính chúng ta. Ba Tập hội của Guattari được trình bày trong biểu đồ 3.1a.



Biểu đồ 3.1a: Ba Tập hội của Guattari

1. Tập hội lãnh thổ hoá (tiền-tư bản); (chuyên biến-cá nhân); nội tại tính/duy linh; đa nghĩa/tập thể; 2. Tập hội giải lãnh thổ hóa (tư bản) (cá nhân); biên mã quá độ siêu việt; tiêu chuẩn hóa/giảm thiểu; 3. Tập hội quá trình (hậu-tư bản) (hậu-cá nhân); ‘gấp cuốn vào trong’ siêu việt tính/tư sinh hạch; tự trị/cá biệt

3.2 Kết luận

Chaosmosis bao hàm sự phát biểu tối giản lược và tối minh xác về chế độ phân phân tích (schizoanalytic cartography) rất đặc thù và phức tạp của Guattari. Nó cũng tự kỳ thao tác như một loại cơ khí: nắm bắt và thu thập các vật liệu khác nhau khả dĩ được huy động trong dự án chung hình thành một bản thể học vượt quá sự chia tách chủ thể - đối tượng và từ đó dẫn đường tới sự dựng lên một hình thức phân tích thể chế siêu xuất Lacan (từ đây, cho phép nhiều sự tham khảo các nhà tư tưởng khác, các khoa học mới, và v.v...). Đặc biệt, chương trình triết học và phân tích ấy liên quan đến sự lý thuyết hóa các thực thể hỗn độn (chaosmotic entities), sự cường điệu phù hào học bất biểu ý (asignifying semiotics), và sự đồng thời ánh xạ một mẫu hình thâm mỹ cho ngã tính (subjectivity) trong đó quá trình (process) được cho là tính năng nổi bật, quan trọng nhất.

Trong chừng mực nào đó, tất cả tiểu luận trong *Chaosmosis* lặp lại cùng một luận chứng từ các quan điểm khác nhau và với những cường điệu khác nhau – tất cả chúng đều được đặc trưng bởi một sự khẩn cấp nào đó về mặt tranh luận và một ham muốn sinh động cho một phương thức sinh hoạt không chỉ được xác định bởi chủ nghĩa tư bản với các nguyên tắc tiêu chuẩn hóa (standardization) và đồng chất hóa (homogenization). Sự giảm thiểu ngã tính và cuộc sống nói chung của chủ nghĩa tư bản được chống lại bởi một lời kêu gọi cho một sự phức tạp hóa (complexification) và tái cá biệt hóa (resingularization), thay vì quan bế đột biến, tự mở rộng ra hơn nữa hướng tới sự sáng tạo và phát minh. Theo nghĩa đó, *Chaosmosis* đọc như Khoa học tưởng tượng (Science Fiction), sản sinh những thể

giới vượt quá thế giới chúng ta đang sống và phát minh các cụm từ mới hầu thuyết xuất và mô tả chúng. Các bài viết của Guattari mâu thuẫn ở chỗ trong khi thông thường khít khao và phức tạp, chúng kêu gọi đến cái gì đó rất đơn giản, cụ thể là, mỗi người trong chúng ta hỗ tương giao thiệp với nhau và với thế giới theo một phương thức đặc biệt *khác* nhau. Đó là một kêu gọi để trở thành một người tham gia tích cực trong việc thay đổi cuộc sống của chúng ta như đang là ở thời điểm này, chẳng chờ đợi một biến cố có thể buộc chúng ta phải thay đổi. Trong thực tế, bản chất của biến cố chính nó thay đổi: nó không còn đến từ một vô hạn bị chặn từ hữu hạn, nó mệnh danh sự tương hỗ giao thiệp (reciprocal interpenetration) của hữu hạn và vô hạn. Đây là đề hình dung thế giới như một đan kết phức tạp của các biến cố vi mô, hay đơn giản, những quá trình trở thành (becomings).

Để kết thúc chương này, chúng ta có thể bảo rằng Guattari đề nghị một loại liên tục thể (continuum) giữa hữu hạn và vô hạn. Quan điểm phản thân học căn bản này định vị ông phản đối một truyền thống triết học hậu-Kant (và phân tâm học – psychoanalysis) dựng lên một thanh chắn giữa hiện tượng (phenomena) và vật-tự-thân (noumena), hiện tồn (the real) và tượng trưng (the symbolic), và v.v... Tuy nhiên, nó cũng đặt ông trong một truyền thống thay thế phong phú, chạy dài từ tiền-Socrates đến Spinoza và từ Bergson đến Nietzsche, trong đó ngã tính – hay hữu hạn – trở thành phương tiện tiếp cận vô hạn cũng như chính bản thể của nó. Lẽ tất nhiên, Deleuze tuyên bố đó cũng là đường lối triết học của ông. Như thế, không có gì đáng thắc mắc khi Guattari, nhà hoạt động phân tâm học, nhà phác họa các biểu đồ và phát minh các khái

niệm, gặp Deleuze, nhà triết học đương đại về tính nội tại, nhà tư tưởng về dị biệt tuyệt đối, nhà này tìm thấy nơi nhà kia chẳng những một người bạn đồng hành, mà còn là một người lạ, một kẻ khả dĩ đưa họ vào những cuộc phiêu lưu xa hơn. Phải chăng là một lời nói quá đáng khi bảo rằng sự hợp tác của Deleuze và Guattari đã lập biểu đồ một mối quan hệ mới của hữu hạn và vô hạn?



Chương Bốn

Thời gian tính kỳ lạ của Tự Ngã: Cuộc Sống giữa Vô hạn và Hữu hạn (Deleuze đối chọi Badiou)

4.0 Dẫn nhập

Hiện giờ Alain Badiou là tư tưởng gia có lẽ quan trọng nhất, và chắc chắn nổi bật nhất về công trình nghiên cứu vấn đề tự ngã (hay cái ngã; the self). Chương Bốn này, tìm cách nắm bắt hệ thống triết học đặc thù của ông, được chia làm hai phần: phần đầu xét xem ‘Thuyết Tự ngã’ của Badiou như được trình bày trong tập *Being and Event* (Tồn tại và Biến cố; gọi tắt là BE). Tác giả (Simon O’Sullivan) đặc biệt chú trọng đến phương thức theo đó cái ngã, như một hình của hữu hạn, hoặc tương hỗ tác dụng, hoặc không, với vô hạn, trong hệ thống của Badiou xác định chúng như một cái ngã. Sau đó, ông khảo cứu vấn đề ấy bằng cách so sánh Badiou với Deleuze, đặc biệt liên quan đến tập *Difference and Repetition*, trong đó một quan hệ tương hỗ quyết định giữa hiển và ẩn lãnh vai trò cấu tạo bất kỳ ‘cá thể’ (individual) được cho nào. Đối chọi Badiou với Deleuze như vậy sẽ mang lại hai cách hiểu biết, hoặc biểu đồ, khác nhau về sự sản sinh ngã tính.

Phần Hai xét xem tập *Logics of Worlds* (Logic của các Thế giới, gọi tắt là LW), phần tiếp theo *BE*, trong đó một số các vấn đề của tập đầu được giải quyết. Đặc biệt, vấn đề về thân (body), hoàn toàn vắng bóng trong *BE*, nay được đem ra xem xét như là vấn đề cấp cho một cái ngã sự tồn tại trong thế giới. Với Badiou, cái thân ấy cũng cấp cho vô hạn cái tồn tại hữu hạn, mặc dầu theo tác giả (Simon O'Sullivan) quan hệ giữa hai điều ấy thực ra là một nghi vấn. Phần Hai này liên quan đến giới thiệu một thanh chắn giữa hữu hạn và vô hạn, như được tìm thấy trong *BE*. Tác giả tiếp cận các vấn đề trên theo phương thức đọc kỹ những đoạn sách của Badiou nói đến thân và cái ngã.

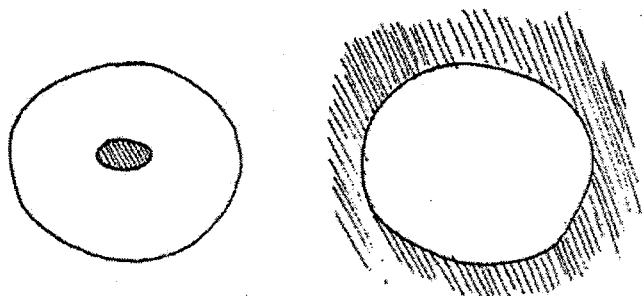
4.1 Tồn tại và Biến cố (hay, thời gian tính kỳ lạ của tự ngã)

4.1.1 Thuyết tự ngã của Badiou và cuộc gặp gỡ giữa Badiou và Deleuze liên quan ngã tính

Trước khi đi vào thảo luận có tính cách kỹ thuật thuyết tự ngã (cái ngã; the subject) của Badiou, tác giả tưởng cần giới thiệu ngắn gọn hai hệ triết học, một của Badiou, một của Deleuze, đặc biệt khi chúng liên quan đến ngã tính (subjectivity). Ông sẽ đề cập những gì không an toàn trong cuộc gặp gỡ sau đây. Đầu tiên, Badiou, trong *BE*, đưa ra một báo cáo cấp tiến và tranh nghị về bản chất siêu bản thể luận của biến cố và những hàm ý nó có trong khi sản sinh một ngã tính cấp tiến. Một biến cố không hẹn mà đến từ 'một nơi nào khác' (elsewhere) ảnh hưởng đến một tình huống được cho không tương hợp với nó và làm như vậy sản sinh một cái ngã tâm cầu cải biến tình huống theo phương thức những gì biến cố đã 'công bố'. Tình huống đó có thể là một bản chất chính trị, một

thế giới nghệ thuật, một mẫu hình khoa học – hay đơn giản một cuộc sống cá nhân. Như thế, cái ngã là cái mà một biến cố xảy ra cho nó và điểm quan trọng là nó nhận biết tính trọng yếu của biến cố ấy. Hậu quả là nó tổ chức cuộc sống của nó theo nhiều cách khác biệt và trung thực với nó. Trong thực tế, một cái ngã chỉ sinh khởi, nói chung, thông qua một biến cố và thông qua tính trung thực đó. Vì vậy, trong hệ Badiou, cái ngã chẳng phải cá thể, nói chung, chẳng phải được cấu thành thông qua ngôn ngữ, diễn ngôn hoặc tính tượng trưng. Ở đây, chúng ta có ba từ ngữ quan trọng: tình huống (hay Tồn tại; Being), biến cố (hay dư-Tồn tại; extra-Being) và tự ngã (the subject). Một từ ngữ trọng yếu nữa, tính chân (the truth), chỉ danh những gì chúng ta có thể gọi ảnh hưởng của biến cố trên tình huống, trong thực tế, phương thức theo đó biến cố gọi sự chú ý đến những gì thông dụng (generic) trong tình huống. Nói chung, hệ Badiou đặc biệt quan tâm đến quan hệ (hay thực sự phi-quan hệ) giữa một tình huống, một biến cố, tính chân – và một tự ngã. Điều này liên quan đến một tư lượng (a thinking) thông qua một bản thể luận theo phương thức của thuyết tập hợp (set theory). Theo Badiou, chỉ duy nhất thuyết tập hợp là có thể biểu đạt chính xác quan hệ giữa bốn từ ngữ, và then chốt là với công trình của hai nhà toán học, Cantor và Cohen, cho phép chứng minh sự tồn tại của một vị trí bên ngoài bản thể luận (từ đó biến cố đến tới). ‘Đa thể bất nhất trí’ đó (inconsistent multiplicity), hoặc đơn giản, vô hạn, luôn luôn vượt quá bất kỳ tình huống cho nào, trong thực tế là một mâu thuẫn, vì cũng là bộ phận của bất kỳ tình huống cho nào. Đó chính là những gì thông dụng (generic) trong tình huống, những gì Badiou gọi là ‘tập hợp thông dụng’ (generic set) – hay giới không (the void) – mặc dầu cảnh giới này tất yếu tự

xóa bỏ trong sự cấu tạo bất kỳ tình huống cho nào. Nếu với Lacan, giới không (das Ding) trú ngay ở trung tâm cái ngã (trung tâm của thể giới của cái ngã), thời với Badiou, giới không đúng là ở bên ngoài cái ngã, và có một 'tồn tại', bất luận cái ngã hay tình huống nào trong đó tình huống tự kỷ phát hiện: Biểu đồ 4.1.1.



Biểu đồ 4.1.1: Hai biểu đồ của tự ngã:
Lacan đối chọi Badiou

Dự án triết học của Deleuze trong *Difference and Repetition* có thể đặc trưng như một nỗ lực tái tư lượng bản thể luận – Tồn tại (Being) – theo phương thức dị biệt tự thân (difference in itself). Trong thực tế, Deleuze quan tâm đến qBadiou hiểu quan hệ Một và Nhiều. Trong sách của ông nói về Deleuze, chính bản thân Badiou xác định Deleuze chẳng phải là một tư tưởng gia chân chánh về đa thể mà đúng ra là tư tưởng gia về cái Một – đồng nghĩa với một chủ nghĩa sinh mệnh (vitalism) nằm ngay tại trung tâm của siêu hình học của Deleuze – với mục đích tự biệt lập bản thân ông, biệt lập để cho thấy chỉ có mình ông, Badiou, là nhà triết học về đa thể. Tại đây, chẳng phải là nơi bàn chi tiết đến vấn đề Badiou quyết định vị trí cho

Deleuze; những gì khá dĩ nói ngay ra là Badiou hiểu tính đơn nghĩa (univocity) của Deleuze như một dạng của siêu việt (transcendence) đến mức độ, mặc dầu quan tâm đến dị biệt giữa các tồn thể, nó vẫn duy trì cảm giác tất cả chúng, chung cuộc, đều được xác định bởi Tồn Tại (Being). Với Badiou, cái ‘Một ấy trở thành Hai’ có thể nhận ra nơi những cặp đôi khác nhau trong hệ Deleuze. Chẳng hạn, hiển liễu (the actual) và theo thuật ngữ của Badiou, cơ sở quy định nó, ẩn mật (the virtual) – cặp ẩn-hiển. Đó là một nhận xét lầm lạc cần phải sửa chữa ngay lập tức. Hiển liễu và ẩn mật theo Deleuze và Guattari cần được hiểu như chúng tương hỗ quy định (reciprocal determination) – hay đơn giản, có một vận động từ Tồn tại (Being) đến các tồn thể (beings), nhưng cũng có từ các tồn thể đến Tồn tại. Đó là thuyết của Deleuze về tính Đơn nghĩa (Univocity). Theo thuật ngữ của tác giả (Simon O’Sullivan) thời đây là một lối đi, hoặc một liên tục tính (continuity) giữa hai trường.

Thật vậy, trong những tác phẩm ngoài DR, Deleuze xét định cái gì đó ông gọi là phẳng nội tại (*the plane of immanence*) – hay phẳng cuộc sống (*the plane of life*) – đặc trưng bởi dị biệt (difference), hay đúng hơn, bởi đa thể (multiplicity). Đúng thế, cả phẳng và các tồn thể sinh hoạt ‘trên’ ấy, mặc dầu bất đồng (distinct), cũng đồng thời bất ly (inseparable). Bản thể học của Deleuze là một trong đó ‘cuộc sống’ (life), nói chung, ở trong một trạng thái liên tục trở thành (constant becoming), liên tục dị biệt với chính nó (constantly differing from itself). Đi cùng ý tưởng dị biệt đó là ý niệm của Deleuze về tương tục (repetition), những gì đặt tên cho những cái có thể gọi là vận động của Đơn nghĩa (the movement of Univocity), tức sự sản

sinh dị biệt trong thực tế, sự sản sinh hiển liễu (actual production of difference), hiểu như một sự sinh khởi đặc biệt phi biểu tượng (non-representational generation). Trong phần kế tiếp, tác giả đặc biệt xét đến ý tưởng về tương tục đó, từ trong DR, và ý niệm sai khác về thời gian hàm ý trong đó. Triết học Deleuze thực sự không mấy quan tâm đến khởi phát một cái ngã nói chung, nhưng có thể nghĩ đó là một nỗ lực tháo bỏ bất kỳ ngã tính (subjectivity) cho nào – cái ngã-như-nó là (the subject-as-is). Tuy vậy, tác giả cũng tối tiếp cận một cái ngã mang tính Deleuze (a Deleuzian subject), hiểu cái ngã vừa là tiểu ngã hay ngã ấu trùng (sub-subject; larval self) vừa là Đại ngã hay Hậu ngã (Siêu nhân; post-subject; Overman). Ý niệm này về những thực hành tiêu trừ ngã tính (subjectivity) thông qua khái niệm tham châm đầu (probe-head) trong A Thousand Plateaus sẽ được đề cập kỹ hơn trong tiết 3 của chương 5.

Sự khác biệt giữa hai hệ triết học của Deleuze và Badiou có thể tóm lược trong các định nghĩa tương phản về một biến cố là những gì, nó ‘đến’ từ đâu, những gì một tình huống hoặc thế giới có thể là. Và tiếp theo các định nghĩa đó, năng động và sáng tạo trong thế giới ấy dẫn đến những hậu quả nào. Với Deleuze, chúng ta có thể bảo rằng biến cố nhiều phi thường trong thế giới, (chẳng có nơi nào khác). Biến cố đặt tên cho quá trình đi từ những gì chỉ có tiềm năng đến những gì có một tồn tại hoàn chỉnh, và, thực sự, ngược lại điều này. Theo thuật ngữ Deleuze, đó là vận động từ ẩn (virtual) đến hiển (actual) và từ hiển đến ẩn. Điểm quan trọng là Deleuze rất khó khăn để chỉ ra rằng cái ẩn chẳng thiếu sự tồn tại, mà chỉ cần được hiển hóa. Nói đơn giản hơn, với Deleuze, mọi sự vật đã ở sẵn đây; chẳng có nơi nào khác từ đó một biến cố đến. Ẩn của Deleuze

có thể xuất hiện trong tự như một đa thể biến dịch (inconsistent multiplicity) của Badiou. Nhưng tác giả chứng minh đa thể biến dịch của Badiou gắn với một loại niệm thức (schema) siêu việt trong lúc ẩn của Deleuze nêu tên một tính nội tại cấp tiến hơn. (lật ngược luận chứng của Badiou về Deleuze). Hậu quả của tất cả chứng minh đó ảnh hưởng cái ngã. Với Badiou, cái ngã luôn luôn là một cái ngã của một biến cố trong bản chất không thể quy giản về, và ở bên ngoài của, thế giới của chúng xem như cái ngã. Những biến cố như vậy rất hiếm có và chỉ xảy đến trong những cảnh giới phi thường cụ thể. Với Deleuze, biến cố có thể được tư lượng như ở trong thế giới, và cộng hữu, có một tương hỗ quan hệ thường xuyên giữa ẩn và hiển. Trong thực tế, quan hệ, hay vận động (movement) ấy, có nghĩa là một cái ngã, luôn luôn trong trạng thái đang trở thành.

Theo tác giả, có hai quan hệ khác nhau giữa hữu hạn (cái ngã) và vô hạn (những gì ở bên ngoài cái ngã). Hệ thống Badiou sản sinh một ngã mãi mãi bị chặn không đến được tính chân mà biến cố thông báo mặc dầu ngã ấy cũng đang tích cực sản sinh, hoặc cưỡng bách, tính chân ấy xuất hiện. Một ngã như thế, theo Badiou, tất nhiên được cấu tạo bởi một logic trì hoãn (logic of deferral). Trái lại, với Deleuze, chính biến cố nào hủy bỏ cái ngã mới quan trọng, hoặc ít nhất những biến cố nào kết nối lại ngã với một thế giới các cường độ ẩn (a world of virtual intensities) mà chúng là một phần. Guattari gọi đó là 'molecular becomings', và theo Spinoza, cho phép một 'cá thể' (individual) trở thành 'biến đắc thế giới' (become-world).

Cuối cùng, tác giả nêu ra những hàm nghĩa luân lý-chính trị của hai lập trường bất đồng trên. Với Badiou, ngã là trung thực với một biến cố đã hình thành chúng, nhưng ở một mức

độ nào đó, chúng xa xôi với biến cố đó. Vì thế, có hai điều trọng yếu, một là tính đấu tranh (militancy), hai là tính trung thực (fidelity) hay đức tin (faith) trong sự mô tả ngã. Với Deleuze và sự cộng tác của Guattari, hệ thống của Deleuze có mục tiêu luân lý sản sinh một phương thức tồn tại phi phát xít, được hiểu là một phương thức ‘trốn thoát’ tính đồng nhất (identity), và trong chừng mực nào đó, trốn thoát phạm trù (categories) và tọa độ (coordinates) (và tập quán; habits) của ‘tác vi con người’ (‘being human’).



Chương Năm

Desiring-Machines, Chaoids, Probe-heads: Hướng tới một Tư biện Sản sinh Ngã tính (Deleuze và Guattari)

5.0 Dẫn nhập

Chương này tham khảo Deleuze với sự cộng tác của Guattari, đặc biệt liên quan tới những phần của *Anti-Oedipus* (viết tắt là AO), *A Thousand Plateaus* và *What is Philosophy?* Trong hai tiết đầu của chương, tác giả (Simon O'Sullivan) tìm cách trừu tượng một định nghĩa về sự sản sinh ngã tính, hiểu như là một dự án có tính cách tư biện và tính quá trình, từ trong cuốn sách đầu và thứ ba nói trên. Trong tiết đầu, ông dùng hình nón Bergson một lần cuối để hình dung sự sản sinh ấy trong tương quan với một ngã rời bỏ hoàn toàn trung tâm. Trong tiết hai, ông tìm thấy hai vấn đề tương phản: một của *doxa* (tư kiến; opinion) và một của ham muốn (hoặc hỗn độn). Sách của ông kết thúc với một vấn đề thứ ba, giống theo một số thời khắc (moments) của *A thousand Plateaus*, nỗ lực đề ra một tuân vấn thực dụng hơn (a more pragmatic enquiry) song song với tư biện (speculative). Tác giả cảm hứng thú với tổ chức thực tế của ngã tính chống lại mọi hình thức lệ thuộc, hoặc

những gì Deleuze và Guattari gọi là ‘*faciality*’. Tiết Ba cũng nỗ lực tư lượng sự sản sinh ngã tính ấy thông qua hai nghiên cứu tình huống và tuân theo một mô thức then chốt của tập *Capitalism and Schizophrenia*: một ngữ dụng học *cho* cũng như về cuộc sống. Gọi là một ngữ dụng học (pragmatics) tại vì mục tiêu của nó là phát minh các khái niệm đóng gói một tiềm năng trong cách một xà beng trong một bàn tay sẵn sàng năng lượng này hay bấy một vật nặng.

5.1 Máy-ham muốn và thân vô khí quan

5.1.1 Giới thiệu

Trong AO tự ngã là một hiệu quả đến sau (after-effect) – bã (residuum) – của một quá trình mà tự ngã ấy chẳng hay. Đây có lẽ là định nghĩa tối cấp tiên của ngã tính từ trước đến nay, bởi vì ngã tính hoàn toàn bị di vị khỏi trung tâm trong quan hệ với một ham muốn-sản sinh (desiring-production) mà nó chẳng phải là nguồn gốc. Theo nghĩa đó, AO của Deleuze và Guattari là một nỗ lực tư lượng quá trình – hoặc ham muốn-sản sinh (desiring-production) – như chủ yếu. Thật vậy, theo Deleuze và Guattari, chính ý định ấy tạo nên tâm thần học đặc biệt duy vật (specifically materialist psychiatry), ngược lại các thuyết đoán định tự ngã như đệ nhất từ (first term). Nói đơn giản, với Deleuze và Guattari, chẳng có một cái ‘I’ (Tôi) sản sinh, nhưng đúng ra là một quá trình sản sinh (a process of production) mà cái Tôi là một loại sản phẩm của nó. Hay, nói theo AO, chẳng có tự ngã *trước* những tổng hợp của vô ý thức.

Chính định hướng và ý định ấy đã cấp cho AO tính năng tư biện (speculative character) chừng nào nó liên quan đến tư biện từ quan điểm của một tự ngã về một quá trình ‘ở bên ngoài’

(‘outside’), chừng nào nó đến trước, và thật vậy, quy định, tư ngã ấy. Tư biện như thế cũng hàm ý một loại đặc thù thực hành, danh xưng là, tiếp cận bên ngoài đó thông qua thử nghiệm (the ‘accessing’ of this ‘outside’ through experimentation), và sự đồng thời sản sinh một loại ngã tính khác biệt. Đó là công việc của phân tích phân liệt (schizoanalysis). Thật vậy, theo nghĩa đó, có một luân lý học trong AO, mặc dầu đó là một luân lý học bất nhân đạo (inhuman ethics).

Dù Marx và Freud, cả hai đều di vị con người khỏi trung tâm trên quan điểm các quan hệ sản sinh (relations of production) và các khu động khí (drives), AO chống lại cả hai bởi tại quan điểm thể chế hóa (institutionalization) của chúng. Mặt khác, với Deleuze và Guattari, ‘vô ý thức là một trẻ mồ côi’ (the unconscious is an orphan) (AO, p. 49) và tự sản sinh bên trong tính đồng nhất của tự nhiên và con người (identity of nature and man). Sự tự sản sinh của vô ý thức đột nhiên trở nên hiển nhiên khi tự ngã của *cogito* Descartes nhận ra nó không có cha mẹ, khi nhà tư tưởng xã hội chủ nghĩa phát hiện sự thống nhất giữa con người và tự nhiên bên trong quá trình sản sinh. Và theo giọng Artaud, ‘I got no/papamummy’. Tóm lại, ham muốn-sản sinh chối bỏ biểu tượng (representation).

Theo tác giả (Simon O’Sullivan), AO cấp một phiên bản đặc biệt sắc thái của quan hệ của tự ngã hữu hạn với một quá trình vô hạn mà nó là một bã. Nó cũng cấp một biểu đồ đặc thù của quá trình sản sinh ấy: xem biểu đồ dưới đây. Liên quan đến sự đối kháng giữa Deleuze và Badiou chúng ta cũng tìm thấy một lối giải thích quan hệ giữa Một và Nhiều. Ở đây, trong AO, cái Một được xây dựng như một phần cùng với những cái khác và chẳng phải một loại ‘bao gói’ hay nguyên tắc siêu việt

quy định đa thể. Nếu cái Một là một cái gì đó, thời nó là một công thức hóa quá trình (processual formulation). Nếu từ ngữ cái Một còn được ứng dụng, ta có thể bảo rằng cái Một là ‘sản phẩm’ của một tổng hợp kết hợp (conjunctive synthesis) và chẳng đến trước quá trình ấy. Kế tiếp sau đây, tác giả tìm cách hiểu biết lỗi giải thích quá trình ấy và cái ngã đi cùng.

5.1.2 Ham muốn-sản sinh (*Desiring-production*)

Với Deleuze và Guattari, ham muốn-sản sinh là nguyên tắc nội tại của thế giới. Nó liên quan đến hai cơ chế chủ yếu: ham muốn-sản sinh (lực hấp dẫn), và một nguyên tắc phản-sản sinh (lực đẩy). Đây là quan hệ giữa máy-ham muốn và thân vô khí quan. Theo thuật ngữ của Deleuze và Guattari, thời khắc (moment) đầu tiên của quá trình vô ý thức ấy là tổng hợp kết nối (connective synthesis), hay đơn giản, sự sản sinh của sản sinh (production of production)¹. Một ví dụ về tổng hợp đầu ấy: hình ảnh của một tâm thần phân liệt chứng ‘ra ngoài để đi bộ’ trong đó ‘mọi sự vật là một cái máy’, mọi sự vật là một ‘quá trình sản sinh’ (AO p. 2). Như thế, tiền cảnh sẽ là một móc nối (coupling) liên tục máy móc với thế giới và những yếu tố nào bên trong nó. Tại đây, về sau, những tổng hợp ghi nhớ và tiêu thụ chỉ là một bộ phận của một sự sản sinh máy móc rộng lớn hơn trong đó sự phân biệt giữa con người và tự nhiên không còn có ý nghĩa nữa. Đó cũng là đánh dấu một khoảng cách với Lacan: ‘một tâm thần phân liệt ra ngoài để đi

1. Michael Hardt. Reading Notes on Deleuze and Guattari. *Capitalism and Schizophrenia*. Vol. 1. Anti-Oedipus (1). Gilles Deleuze and Félix Guattari. Anti-Oedipus. Capitalism and Schizophrenia. Fourth Printing 1989. University of Minnesota. “D&G write “desiring production is production of production, just as every machine is a machine connected to another machine.” P6.

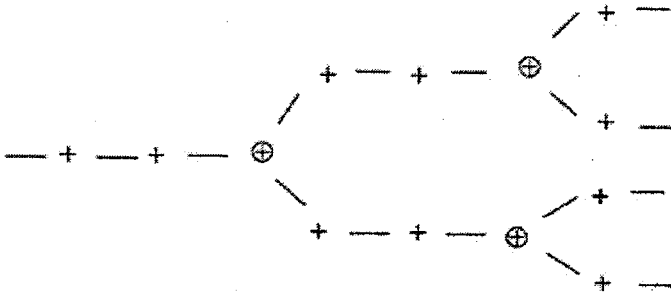
bộ là một mô hình tốt hơn là một người đau thần kinh (neurotic) nằm trên ghế của các nhà phân tích. Mô hình phân phân tích (schizoanalytic) này đặc thù là của Spinoza, với tự ngã tự cấu thành trong một cảnh giới của gặp gỡ dị chủng (a realm of heterogenetic encounter) trong và với thế giới.

Tổng hợp kết nối đó là một máy nhị phân (binary machine). Nó liên quan đến sự phá vỡ một dòng chảy, và rút hết để sản sinh những dòng chảy khác, những dòng này đến lượt chúng sản sinh những dòng khác, gián đoạn bởi các đối tượng bộ phận (partial objects). Đây là một sự cắt và kết nối liên tục: “luôn luôn có một máy sản sinh dòng chảy, và một máy khác kết nối với nó, gián đoạn hay rút đi một phần, đến lượt nó sản sinh những dòng khác, gián đoạn bởi những đối tượng bộ phận. (AO, Pp. 5-6).

Thời khắc thứ hai của ham muốn-sản sinh – tổng hợp tách rời (the disjunctive synthesis) – là khi quá trình nói trên ngưng lại: “Mọi sự vật dừng lại một lúc, mọi sự vật đóng băng tại chỗ – và sau đó, toàn bộ quá trình sẽ bắt đầu lại từ đầu. (AO, P7). Đó là một khoảnh khắc cứng rắn (moment of rigidity), ‘toàn bộ thân vô khí quan’ (the full body without organs)’, ‘tính phi sản sinh (the unproductive)’, ‘tính vô pháp sản sinh (the sterile)’, ‘tính bất dẫn khởi (the unengendered), ‘tính bất khả tiêu thụ (the unconsumable)’ (AO, P8). Đây là thân vô khí quan xem như bản năng chết (death instinct): Thanatos, tổng hợp bị động thứ ba. ‘Thân vô khí quan là phi-sản sinh (nonproductive); mặc dầu vậy, nó được sản sinh tại một nơi và vào một lúc nào đó trong tổng hợp kết nối ... Nó là thân vô hình ảnh ... Toàn thân vô khí quan thuộc cảnh giới của phân sản sinh (antiproduction); nhưng tổng hợp kết nối hay sản

sinh còn có một đặc tính khác, đó là sự kiện nó móc nối sản sinh với phản sản sinh, với một yếu tố của phản sản sinh. (AO, P8).

Trong AO, Deleuze và Guattari chuyển từ ham muốn-sản sinh sang xã hội sản sinh (social production) hầu thông hiểu khoảng khắc phản sản sinh ấy. Toàn bộ thân vô khí quan là *socius*, cho dù được hiểu như ‘thân của trái đất, của bạo chúa, hoặc tư bản’ (AO, P10). Đó là những gì *xuất hiện* đứng bên ngoài sản sinh và từ nơi đó sản sinh tuồng như một phép thuật.

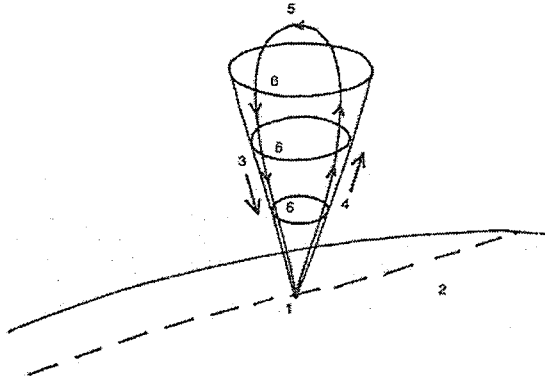


Biểu đồ 5.1a: Tổng hợp kết nối (+)/tổng hợp tách rời ((⊕))

Biểu đồ 5.1a chỉ cho thấy một biến đổi (shifting) hoặc phân lưu (shunting) bánh răng, tách rời một dòng - của tổng hợp kết nối - ra khỏi một dòng khác; một vận động theo một quỹ đạo khác. Đây là một quá trình vắng bóng hoàn toàn cái ngã.

Nếu trước hết có một đối lập giữa sức đẩy của các máy ham muốn (desiring-machines) bởi thân vô khí quan (máy thiên chấp cuồng; paranoiac machine), và sau đó, cũng có sức hút của chúng (máy ma thuật; miraculating machine), thì tổng hợp thứ ba là một loại hòa giải giữa sức đẩy và sức hút: một

máy độc thân (celibate machine) tác dụng hình thành một liên minh mới giữa những máy ham muốn và thân vô khí quan, như vậy là sinh một nhân tính mới (new humanity) hoặc một cơ thể vinh quang (a glorious organism). Đây là một loại hòa giải giữa nguyên tắc khoái lạc (bảo trì cuộc sống) và bản năng chết. Sau đây là biểu đồ 5.1a, biểu đồ của ham muốn-sản sinh.



Biểu đồ 5.1a: Biểu đồ của ham muốn-sản sinh 1
(tiêu thẳng và bạo điệt):

1 Máy ham muốn/tổng hợp tách rời (khoảng cách); 2 Thân vô khí quan;
3 Sức hút; 4 Sức đẩy; 5 Quy hồi vĩnh cửu; 6 Trạng thái tập ước khác nhau

5.2 Chaoids và Đại não

5.2.1 Giới thiệu

Deleuze và Guattari bắt đầu chương về ‘Geophilosophy’ trong cuốn *What is Philosophy?* (viết tắt *WP*) với một phát biểu phản đối những gì Quentin Meillassoux gọi là tương quan tính (correlation): ‘Ngã và pháp là một cách tiếp cận tư tưởng nghèo nàn. Tư lượng chẳng phải là một tuyến vẽ giữa ngã và pháp, cũng chẳng phải một toàn chuyển cái này quanh cái kia

(*WP*, P85). Thật vậy, với Deleuze và Guattari vấn đề của tự ngã tiếp cận cái pháp – hoặc ‘cánh cửa ngoài trời tuyệt vời’ (the great outdoors) – chẳng phải là tìm một vết nứt trong vòng tròn tương quan, đúng hơn, là đặt vấn đề về ý niệm về chính mối tương quan – và đồng thời tái hình dung ý niệm về tự ngã nói chung. Trong thực tế, tự ngã chẳng phải là một phạm trù được chú trọng nhiều như trong *WP*. Nó chẳng phải là một phẳng trên đó thao tác triết học của Deleuze và Guattari.

Thật vậy, khi tự ngã được phát biểu trong *WP*, nói chung, nó được hiểu như một tự ngã của ‘*urdoxa*’, hay tư kiến (opinion). Trong thực tế, tự ngã là tự thể (the font) của tư kiến, dựng lên một siêu việt nào đó vượt quá nội tại tính, một siêu việt thao tác thông qua những biểu nghĩa (significations) thu tập kinh nghiệm sinh hoạt hoặc đơn giản, ‘sinh hoạt’ (the lived): ‘Khái niệm biểu nghĩa là tất cả những điều này cùng một lúc: nội tại tính của sinh hoạt bên trong tự ngã, hành vi siêu việt của tự ngã trong tương quan với những biến thiên của sinh hoạt, tổng kết hợp của sinh hoạt hay chức năng của các hành vi này.’ (*WP*, P142) Tự ngã thao tác như một loại chụp bắt (a kind of capture), như một cơ chế kết hợp (a cohering mechanism). Thật vậy, bản thân tự ngã theo nghĩa đó là một loại tiểu thuyết hoạt động (a kind of operating fiction). Theo Deleuze và Guattari, chính Kant, rồi đến Husserl, thực hiện công trình sản sinh (và định tâm; centring) một ‘tự ngã siêu nghiệm’ (a transcendental subject). Công trình ấy được tiếp tục, mặc dầu bất đồng trọng điểm, trong Lacan và rồi đến Badiou, cả hai cương quyết gọi tự ngã là ‘name’ (danh xưng) hoặc ‘formal matheme’ (toán chính quy; một tự ngã của năng chỉ; a subject of the signifier).

Thật vậy, có hai mẫu hình cạnh tranh nhau: mẫu thứ nhất cường điệu những trạng thái tập ước (intensive states) và một liên tục thể (continuum), hoặc trở thành (một tương hỗ quyết định; a reciprocal determination) giữa ‘tự ngã’ và thể giới (được biểu đạt tối đầy đủ trong *AO*, trong đó cả tự ngã và thể giới đều là bộ phận của một tự nhiên vừa rộng khắp vừa tập ước. Mẫu thứ hai cường điệu hình thức chủ nghĩa (formalism) và một tự ngã hoàn toàn khác với thể giới (the world) và thân (the body). Tự ngã như một phân cắt triệt để (a radical cut) được định nghĩa chính xác bởi khoảng cách của nó với thể giới. Với mẫu hình thứ hai này, tự ngã là ưu việt.

5.2.2 Chaoids

Nhưng, chúng ta có thể hỏi, có chẳng một loại tự ngã khác trong tập *What is Philosophy?* Một tự ngã liên minh với hỗn độn (chaos) chống lại tự ngã-tư kiến (the subject-of-opinion)? Không chừng một tự ngã-tư tưởng? (A subject-of-thought)? Một ngã tính-triết học, một ngã tính-nghệ thuật, và một ngã tính-khoa học. Mỗi một thứ đó không cần phải xác định bởi một tập hợp siêu nghiệm thường chế định hay ban hành luật cho kinh nghiệm khả hữu. Chúng không bao hàm bên trong, hay xác định bởi, một tự ngã đã được cấu thành với những điểm tọa độ của nó (thời gian và không gian, bên trong và bên ngoài). Đến mức đó, chúng ít bị ràng buộc hơn, hoang dã hơn.

Bản thân của mỗi một dạng thức tư tưởng đó đều liên quan đến một cuộc chiến chống lại cái gì đó thậm chí còn hoang dã hơn chúng – bản thân hỗn độn – nhưng cũng, và trọng yếu hơn, trong một cuộc chiến thứ hai chống tư kiến, với tự ngã siêu việt của nó. Deleuze và Guattari gọi những con gái của cuộc chiến chống hỗn độn là *chaoids*. Chúng ta có thể nói theo

Guattari, chaoids là phức tạp tính (complexity) hình thành từ hỗn độn, nhưng duy trì một quan hệ với hỗn độn. Tác giả (Simon O'Sullivan) bảo rằng, một chaoid đặt tên cho một gấp cuộn đặc thù của vô hạn (hỗn độn) thành hữu hạn (tư tưởng).

Mỗi một hình thức của tư tưởng nói trên thực hiện gấp cuộn ấy theo những phương thức khác nhau: ‘Những gì định nghĩa tư tưởng trong ba hình thức lớn của nó – nghệ thuật, khoa học và triết học – luôn luôn đối đầu hỗn độn, bố trí một phẳng, ném một phẳng trên hỗn độn.’ (WP, P197) Triết học tìm cách cấp tính nhất trí cho hỗn độn thông qua sự chế tạo khái niệm; khoa học, về phần nó, diễn xuất một sự chậm lại của hỗn độn. Nghệ thuật, về phần nó, sáng tạo hỗn loạn, cung cấp chúng ta một ‘tồn thể của cảm giác’ (a being of sensation) (WP, P203). Chẳng phải một tự ngã khả dĩ ‘sử dụng’ (use) các hình thức ấy của tư tưởng, nhưng bản thân các hình thức của tư tưởng là những hình thức của ngã tính quái lạ, mặc dầu, đương nhiên, đặc biệt phi-nhân loại (non-human). Trong thực tế, đó là tư tưởng vô tự ngã (thought-without-subject) chừng nào nó là một hình thức của tư tưởng không cần phải theo tổ chức mà tác giả gọi là cái ngã như đang là (the subject-as-is). Ở đây, tư tưởng chẳng phải là biểu nghĩa (signification), tư kiến (opinion), hoặc theo sự thật, bất kỳ ý niệm (ideas) nào chúng ta có về bản thân của chính chúng ta (our ‘selves’). Nó cũng chẳng phải một công thức hay một matheme. Nó thao tác thông qua các khái niệm (concepts) và các chức năng (functions) nhưng trọng yếu hơn cả, cũng thông qua các kích động (affects). Bản thân của thân (the body itself) ‘tư lượng’ (thinks) theo nghĩa tập ước và mang tính Spinoza, hoặc đúng hơn, thân là một tư tưởng (the body is a thought) – một thời

khắc gắn kết (a moment of cohesion) bên trong hỗn độn.

Trong thực tế, chính tư kiến (opinion) chủ yếu bảo vệ chúng ta chống hỗn độn bằng cách liên kết tư tưởng với nhau theo phương thức một số tối thiểu quy tắc bất biến (*WP*, P201) Đây là liên hợp các ý niệm có tính cách bảo vệ – ‘tính tương tự (resemblance), tính lân tiếp (contiguity), quan hệ nhân quả (causality) – và bản thân của chúng được liên kết với cảm giác của thân. Chính điều này, cuối cùng, cứu chúng ta khỏi mê sảng. ‘Chúng ta chỉ cần một chút trật tự để che chở chúng ta chống hỗn độn’ (*WP*, P202)

‘Nhưng nghệ thuật, khoa học, và triết học đòi hỏi nhiều hơn: chúng ném các phẳng trên hỗn độn ... Triết học, khoa học, và nghệ thuật muốn chúng ta xé mở bầu trời và lao vào hỗn độn. Chúng ta đánh bại nó chỉ ở mức giá này’ (*WP*, P202). Deleuze và Guattari tiếp tục trong một trang về sau: ‘Cái đó xem chừng như cuộc đấu tranh *chống hỗn độn* không diễn ra mà không có mối quan hệ thân thiết với kẻ thù, tại vì một cuộc đấu tranh khác phát triển và quan trọng hơn. Đó là cuộc đấu tranh *chống tư kiến*, thanh xung bảo vệ chúng ta chống bản thân hỗn độn’ (*WP*, P203). Cuộc đấu tranh chống tư kiến đó cũng là đấu tranh chống sáo rỗng (cliché), bao gồm sáo rỗng của cái ngã-như-là (subject-as-is), có thể bảo đó là cái sáo rỗng của mô thức cảm giác-vận động (sensori-motor schema).

5.2.3 Đại não

Trong chương cuối của *What is Philosophy?*, Deleuze và Guattari chuyên qua đại não (the brain), và quan hệ giữa bản thân của đại não với hỗn độn. Với Deleuze và Guattari, đại não chẳng phải, hoặc không chỉ là, một vật thể được cấu thành, mà

còn là một loại đối tượng ẩn (thân-rễ; rhizomatic) trong đó các phẳng của khoa học, nghệ thuật và triết học tương giao. Quả vậy, Deleuze và Guattari mở rộng cái nhìn sâu sắc về ‘đang ở trong thế giới’ (being in the world), và làm như vậy, rời khỏi nó. Triết học, nghệ thuật và khoa học chẳng phải là những đối tượng tinh thần của một đại não khách quan hóa, nhưng là ba khía cạnh theo đó đại não trở thành cái ngã (*WP*, P210).

Đó là cách Bergson hiểu biết tư tưởng theo đó chẳng có nội tại (no interiority) nói chung; tư tưởng phát sinh bên ngoài như nó là. Nó cũng là cảm giác (feeling), hoặc những trạng thái tập ước (intensive states), biểu trưng trường hoạt động của đại não ‘khoách đại’. Cảm giác ấy là sự ‘co’ lại của hỗn độn. Ở đây, chúng ta trở lại với những tổng hợp bị động (passive syntheses) của *Anti-Oedipus* đã thiết trí sự tự ngã hưởng thụ như sự trầm tư ấy (this contemplation). Đây cũng là một thuật lại luận đề của Deleuze trong *Difference and Repetition*, chính đó cũng là một luận đề của Bergson về cuộc sống vô cơ của vũ trụ.

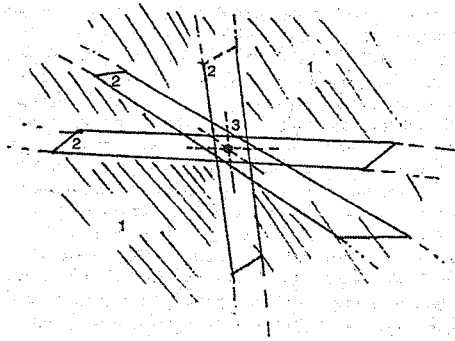
‘Cảm giác là trầm tư thuần túy (pure contemplation), tại vì thông qua trầm tư mà chúng ta co lại, tự kỷ suy xét đến mức mà chúng ta suy xét ngay những thành phần từ đó chúng ta khởi nguyên. Trầm tư là sáng tạo, bí ẩn của sáng tạo thụ động, cảm giác. Cảm giác lấp đầy phẳng tổ thành và lấp đầy bản thân theo phương thức lấp đầy với những gì nó trầm tư: đó là hưởng thụ (enjoyment) và tự ngã hưởng thụ (self-enjoyment). Đó là một tự ngã (subject), hay đúng hơn, một *chú nhập* (inject). (*WP*, P212)

Deleuze và Guattari tiếp tục: ‘Plotinus định nghĩa hết thảy mọi sự vật là những trầm tư, không chỉ người và động vật, mà còn cây, đất, đá. Chẳng có những Ý niệm (Ideas) mà chúng ta

trầm tư thông qua các khái niệm (concepts), nhưng chỉ có những thành phần của vật chất mà chúng ta trầm tư thông qua cảm giác. Cây trầm tư theo phương thức làm co lại những thành phần từ đó nó khởi nguyên – ánh sáng, carbon, và những muối (salts) – và nó tự lấp đầy với màu sắc và mùi vị mà trong mỗi trường hợp nó đủ điều kiện về tính cách bất đồng (variety), và tính cách tổ thành (composition) của nó: đây là bản thân của *cảm giác* (it is sensation in itself). (*WP*, P212)

Ở đây, chúng ta có tự ngã phi nhân loại thỏa đáng (a properly non-human subject), chừng nào một tự ngã nhân loại có thể được hiểu biết như một nắm bắt (a capture) siêu việt – một chiếm đoạt – của một số trong các quá trình ấy. Đó là một tự ngã (ấu trùng; larval) xa lạ với biểu nghĩa (signification) hoặc bất kỳ chính thức hóa (formalization) nào. Nó cũng chẳng phải một tự ngã đối nghịch với một đối tượng, nhưng cũng tức thời là đối tượng. Rốt cuộc, thử hỏi chúng ta có thể là gì khác? những gì khác là đối tượng ngoại trừ những tổng hợp thụ động khác?

Cuối cùng, ba chaoids tương giao, mỗi một duy trì các loại quan hệ khác nhau với hai chaoids kia. Tuy nhiên, quan hệ tối thâm khắc là với đối nghịch của chúng, với một phi triết học, một phi nghệ thuật một phi khoa học. Sau đây, biểu đồ 5.2a là biểu đồ Ba dạng thức của tư tưởng.



Biểu đồ 5.2a: Ba dạng thức của tư tưởng:

1 Hỗn độn; 2 Phẳng tư tưởng (nghệ thuật, khoa học, triết học); 3 Đại não

Vọng theo ‘chuyển hướng tư biện’ (speculative turn) trong lý thuyết đương đại, chúng ta có thể bảo rằng *đây* (this) là tự ngã tư biện (speculative subject), một tự ngã của ‘ngoài trời tuyệt vời’ (great outdoors) khi đây cũng được tư lượng như ‘nội thất tuyệt vời’ (great indoors) của đại não. Thật vậy, ‘đại não là tiếp hợp (junction), chẳng phải là thống nhất, ba phẳng’.

5.3 Tham đầu chống lại diện bộ tính (Probe-heads against faciality)

Diện bộ tính. Có một phương thức để hiểu biết diện bộ tính là quay về với quan niệm của Sartre và Fanon về chủng tộc và chủng tộc đồng nhất xét như biện chứng. Quá trình xảy ra như thế này. Trước hết, tự ngã có ưu thế (người châu Âu da trắng) tạo ra tự ngã bị thống trị như một danh tính nhất trí (coherent identity). Theo Sartre, chính phản thiêm tộc (anti-semitic) tạo ra người Do thái (the Jew). Hoặc theo Fanon, chính thực dân người châu Âu (European colonizer) tạo ra thổ dân Phi châu

(African native) như một danh tính cố định (a fixed identity). Ngay ở Việt Nam cũng vậy, thực dân Pháp tạo ra Anamites như một danh tính cố định. Tuy nhiên, nói như thế chẳng có nghĩa là trước đó không có người Do thái, không có người Phi châu. Ở đây, là tuyên bố cho rằng thực dân và kẻ phân biệt chủng tộc tạo ra những danh tính tiêu cực, và đẩy sự biến hóa đến cùng cực, phát minh cái Khác, thiết đặt một ranh giới loại trừ cứng nhắc xuyên qua giữa thế giới. Fanon nói: thị trấn thuộc địa là một thế giới cắt làm hai, giữa Tự ngã của châu Âu và cái Khác của thổ dân. Tuy nhiên, quan niệm biện chứng chẳng ngưng ở đó với hành động sáng tạo ấy. Theo Sartre và Fanon, Tự ngã của người châu Âu da trắng chẳng tồn tại thực tế trước khi gặp gỡ sáng tạo ấy, trước khi phát minh cái Khác ấy. Đúng hơn, Tự ngã của người châu Âu da trắng là kết quả cuối cùng của quá trình. Tự ngã của người châu Âu da trắng chỉ đến thông qua sự tương phản với cái Khác, sự dị biệt với người Do thái, người thổ dân, người Phương Đông. Sau sự sáng tạo danh tính tiêu cực, cái Khác, Tự ngã phát khởi như một phủ định của phủ định đó, và vì thế, như cấu trúc biện chứng. Tự ngã của người châu Âu da trắng tùy thuộc cái Khác tiêu cực của nó bởi vì chỉ thông qua sự phủ định cái Khác ấy mà nó có thể phát minh và duy trì danh tính của nó. Tác giả cho rằng thuyết biện chứng về danh tính là điểm khởi đầu để hiểu biết ý tưởng của D&G về diện bộ tính vì trước hết, nó nhất quyết phi biện chứng. Nói khác, diện bộ tính là một thuyết về kỳ thị chủng tộc (racism), nhưng chẳng phải là một thuyết về cái Khác chủng tộc (racial Others). Nếu bộ mặt trong thực tế là Christ, hay nói khác, là người Da Trắng phổ thông quân bình, thời những độ lệch (deviances) đầu tiên, những độ phát tán (divergence-types) đầu tiên đều liên hệ tới chủng tộc: dân

da vàng, da đen, dân thuộc phạm trù thứ hai hoặc thứ ba. Chúng cũng được ghi trên vách, phân phối bởi lỗ. Từ quan điểm kỳ thị chủng tộc, chẳng có bên ngoài, chẳng có người ở bên ngoài. Chủ nghĩa (kỳ thị) chủng tộc (racism) của người ở châu Âu có chức năng bao hàm mọi người trên màn trắng và trong lỗ đen, bao hàm chúng và sắp xếp chúng theo một hệ thống cấp bậc xác định bởi độ lệch so với tiêu chuẩn chủ đạo. Như vậy, điều cần hiểu biết đầu tiên về diện bộ tính là nó chẳng đặt cơ sở trên một biện chứng tiêu cực về các danh tính, nói cho đúng là trên các độ của độ lệch, và mặc dầu chẳng hoạt động thông qua loại trừ, dầu sao nó thiết lập một hệ cấp bậc các loại. (Diện bộ tính có liên quan đến danh tính không? Phải chăng một diện bộ tính là một danh tính?). Như thế, thử hỏi những gì là diện bộ tính?

Cho đến giờ, chúng ta chỉ có diện bộ tính là một cái máy phi biện chứng về hệ cấp bậc (hierarchy) hay thống trị (domination). Bộ máy này được gọi là diện bộ tính (faciality) tại vì nó là sự sản sinh xã hội diện bộ, tại vì nó thực hiện diện bộ hóa (facialization) toàn thân cùng với môi trường xung quanh và các đối tượng, tại vì nó cảnh quan hóa (landscapification) tất cả các thể giới và hoàn cảnh. Bộ máy áp đặt một diện bộ trên một thân hoặc một cảnh quan trên một thể giới. Khởi đầu chúng ta có thể giả thiết một diện bộ hay một cảnh quan là một danh tính đóng dấu trên thân hoặc trên thể giới và ý tưởng về diện bộ hóa như một cái máy sản sinh danh tính, khái niệm như thế cuối cùng khả dĩ xem như khá đúng. Nhưng D&G dùng một lối châm cứu khác. Diện bộ tạo ra bởi cái máy ấy là tổ hợp một vách hay màn trắng với các lỗ đen. Màn trắng là bề mặt trên đó các ý nghĩa xuất hiện; đó là một

hệ biểu nghĩa (system of signification). Mặt khác, các lỗ đen là những điểm đam mê và tự ngã hóa (passion and subjectification). Một diện bộ là một sự phối hợp hai hình thái tổ chức, biểu nghĩa và tự ngã hóa. Nói cụ thể, diện bộ là bản thể của biểu hiện (substance of expression), là quỹ tích vật chất cho sự biểu nghĩa và tự ngã hóa (material locus for signification and subjectification). Như thế, diện bộ là một trường (a field) hay một hoàn cảnh (a milieu) trong đó biểu nghĩa và tự ngã hóa phát sinh, nhưng nó chẳng phải là một trường hay một hoàn cảnh trung hòa. Nó được kiến tạo để cho một số ý nghĩa và ngã tính nào đó xuất hiện. Không chỉ những điều nêu trên là liên quan tới diện bộ. Nói chung, diện bộ là một trường hay hoàn cảnh quy định khả thể của biểu nghĩa và tự ngã hóa. Chúng ta có thể gọi theo Debord, nó là một cảnh tượng (a spectacle). Giống như một cảnh tượng, diện bộ tương ứng với hoặc quy định một hình thức quy tắc (a form of rule). Sách nói: ‘Diện bộ là một thứ chính trị (The face is a politics)’. Mọi diện bộ là một hỗn hợp chế độ chuyên chế (despotic regime) và một chế độ độc tài (authoritarian regime), biểu nghĩa và tự ngã hóa. D&G đề xướng việc phá hủy diện bộ. Ở đây, khẩu hiệu của phân tích phân liệt (schizoanalysis) là: Hãy tìm lỗ đen và vách trắng của bạn, hiểu biết chúng, hiểu biết các diện bộ của bạn; đó là phương thức duy nhất bạn có thể phá hủy diện bộ của chúng và vẽ những đường bay của bạn. Thật sự, bây giờ có thể thấy sự sai khác giữa cảnh tượng (spectacle) của Debord và diện bộ (face). Cảnh tượng luôn luôn là cái gì đó ở bên ngoài chúng ta, được phóng chiếu cho chúng ta. Các diện bộ thời khác hẳn. Chúng chính là chúng ta. Chúng cấu thành chúng ta, các lỗ đen và vách trắng của chúng ta. Phá hủy các diện bộ của chúng ta sẽ phá hủy ngay chúng ta đến một mức độ lớn. Chúng ta không

có lựa chọn, phải bắt đầu ngay từ các diện bộ của chúng ta trên những đường bay của chúng ta.

5.3.1 Từ diện bộ tính đến tham đầu (*From faciality to probe-heads*)

Đến điểm nếu loài người có một định mệnh thời đó là trốn thoát diện bộ, phá hủy diện bộ và các diện bộ hóa, trở nên không thể nhận ra, trở nên bí ẩn, chẳng phải theo phương thức trở lại thú tính (animality), thậm chí chẳng trở lại cái đầu (head), mà trong thực tế, theo phương thức trở thành-thú (becoming-animal)¹ có tính cách tâm linh và đặc thù, theo phương thức những trở thành kỳ lạ và có tính chân vượt quá vách và ra khỏi lỗ đen.

Tính diện bộ, hay hệ vách trắng/lỗ đen, là hệ thống nhân loại tổ chức vào thời đại hiện tại của chúng ta. Nó nằm ngay tại giao điểm của hai hình thái tổ chức: hình thái biểu thị (signifying regime; tiền đề là ý nghĩa; tựa trên ham muốn để thông diễn) và hình thái hậu biểu thị (tự ngã hóa; ý thức, hay sự cuốn vào bên trong). Tuy nhiên, bộ máy diện bộ đó không thể giảm thiểu về biểu nghĩa và tự ngã hóa, nhưng ‘có liên quan đến chúng’, thao tác như điều kiện khả thể của chúng. Nói đơn giản, bộ máy diện bộ một phần lớn hạn định phương thức tồn tại đặc thù của chúng ta. Nói theo thuật ngữ của D&G, nó là bộ máy trừu tượng cốt yếu của thế giới đương đại, cấp các tọa độ và vòng bao quanh cho phép tự ngã biểu thị (signifying subject) xuất hiện. Như vậy, tính diện bộ là một

1. Trở thành-thú (becoming-animal). Về cơ bản, trở thành-thú là một vận động trong đó một tự ngã không còn chiếm một lãnh vực ổn định, gấp cuốn theo phương thức sinh tồn du mục trong đó tự ngã luôn luôn là một dị thường, nghĩa là, không thể truy cập vào bất kỳ hình thức định nghĩa nào.

vấn đề kinh tế và tổ chức quyền lực. Nó tổ chức một trường khả năng, quy định đến một mức nào đó, những gì chúng ta có khả năng trông thấy (seeing), nói (saying) và làm (doing).

Trong khoảnh khắc đầu tiên, diện bộ tính tiến hành thông qua giải lãnh thổ hóa (deterritorialization) của đầu, khi đầu không còn là một bộ phận của thân, khi nó không còn được mã hóa (coded) bởi thân, và biểu nghĩa/tự ngã hóa (signification. subjectivation) tiếp theo của nó. Giống như sản sinh một tự ngã, tính diện bộ cũng sản sinh thế giới trong hay xuyên qua đó tự ngã di chuyển.

Tự ngã/thế giới được diện bộ tính hóa sẽ đặc trưng bởi sự sợ hãi, một nỗi sợ hãi tác động trên và tăng tốc bởi các diện khác nhau của văn hóa đương đại và đặc biệt, chiến dịch truyền thông đại chúng (mass media). Nguồn gốc của nỗi sợ hãi này chính là bản thân của bộ máy diện bộ tính. Bộ máy này thực hiện một trừu tượng hóa căn bản ‘con người’ (the human) từ thế giới/ thân, ‘con người’ này sau đó trở thành một hiểm họa cho hình thái tổ chức của diện bộ tính. Vì theo nghĩa đó mà các sai lệch diện bộ tính không thể chấp nhận. Các đường bay đều bị chặn hoặc trở thành những tuyến phế bỏ. Các quá trình giải lãnh thổ hóa (deterritorializations) đều nhanh chóng tái lãnh thổ hóa (reterritorialized).

D&G đối chiếu bộ máy diện bộ tính với một hình thái tổ chức nguyên thủy hơn, tiền biểu nghĩa/tiền tự ngã hóa. Đó là một hình thái tổ chức liên quan tới những trở thành phi nhân loại và tới một quan hệ khác với thế giới. Tuy nhiên, chúng ta không trở lại một loại nào đó tiền diện bộ tính nguyên thủy; chúng ta ‘đi xuyên qua’ diện bộ tính như nó đang là, phá hủy những phương thức tổ chức hiện hữu bên trong tổ chức ấy, sử

dụng mọi thứ của thế giới trong đó chúng ta tìm thấy chính bản thân mình, nhưng theo một cách *khác*. Từ ngữ ‘tham đầu’ (probe-heads) là tên D&G đặt cho những phương thức tổ chức luân phiên (alternative modes of organization). Chúng không liên quan đến biểu nghĩa, hoặc tự ngã hóa, ít nhất chẳng dung tới tổ hợp đặc biệt hai hình thái ấy trong diện bộ tính, trái lại, phải ‘chạy trốn’ hai cơ chế khó gỡ ấy.

Tham đầu sau đó “tháo bỏ các tầng lớp trong tinh thức của chúng, phá vỡ xuyên qua các vách biểu nghĩa, đổ các thứ ra khỏi các lỗ của ngã tính, đôn ngã cây để thay vào thân rễ thật (veritable rhizomes), và lái các dòng chảy theo các tuyến của quá trình giải lãnh thổ hóa tích cực (positive deterritorialization) hoặc của chuyển bay sáng tạo” Như danh tánh đề nghị, chúng cũng sản sinh những mô thức tổ chức khác, quái lạ và lỏng hơn: “Siêu việt diện bộ, chúng ta có một bất nhân tính (inhumanity) hoàn toàn khác: chẳng còn bất nhân tính của cái đầu nguyên thủy, mà là của các “tham đầu”; ở đây, các cạnh biên của quá trình giải lãnh thổ trở nên có hiệu lực và những tuyến giải lãnh thổ tích cực và tuyệt đối, hình thành những “trở nên” (becomings) mới lạ, những đa điệu mới (polyvocalities)”.

Chúng ta có thể nói rằng đây là một vấn đề phát minh những tự kỷ diện bộ của chúng ta, hoặc đúng hơn, những tự kỷ đầu của chúng ta – những tham đầu – ngay bản thân chúng là những bình đài (plaforms) cho những phương thức tổ chức khác, có lẽ kỳ lạ hơn và những quá trình giải lãnh thổ đến sau. Nhưng tham đầu là gì? Đến một mức độ nào đó, đó là một vấn đề đang được tranh cãi; nó tùy thuộc những đặc điểm của thời gian và địa điểm, tùy thuộc những vật liệu đặc biệt có trong tầm tay và những thực tiễn cụ thể của cá nhân. Trong thực tế,

một tham đầu có thể là bất kỳ hình thức thực hành nào – bất kỳ hình thái tổ chức nào – phá vỡ những gì chiếm ưu thế (diện bộ tính). Một tự ngã cá nhân trong cuộc đời của nó có thể thao tác như một tham đầu theo nghĩa đó. Các nhóm (groups) cũng có thể hoạt động như những tham đầu (các nhóm chính trị cấp tiến) Các tác phẩm nghệ thuật cũng giống vậy được xem thao tác như các tham đầu.

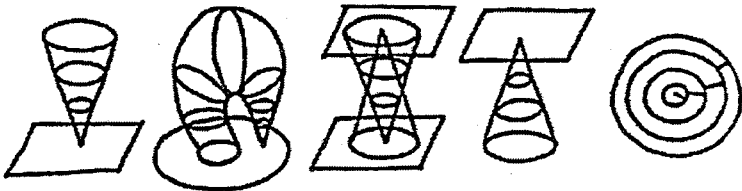
Trong thực tế, chính trong lãnh vực của nghệ thuật, hoặc của các thực tiễn thẩm mỹ nói chung, chúng ta có thể nhận ra một hình thái khóa của các tham đầu: bằng cách nào đó, chúng hướng về phía chống thời gian hiện tại.

Đến đây tác giả (Simon O'Sullivan) quan tâm đến thời gian tính kỳ lạ của các tham đầu, tư lượng về hai vị trí, hoặc tư nguyên, của sự kiến lập tham đầu: quá khứ và vị lai.

Kết luận: Phức hợp đồ và quan hệ lân tiếp

KL.1 Phức hợp đồ (Composite diagrams)

Để tóm lược tập sách này, chúng ta có thể vạch ra quỹ đạo các biểu đồ như trong Biểu đồ 6.1.



Biểu đồ 6.1

Biểu đồ 6.1 hình dung quỹ đạo ấy như hình ảnh quá trình của sự sản sinh ngã tính. Chương 1 vẽ biểu đồ của quan hệ hữu hạn với vô hạn và khả thể của một lối đi giữa chúng. Với chương 2 nội dung của hình nón được xem như gấp cuốn vô hạn vào trong hữu hạn. Trong chương 3, còn có một gấp cuốn khác, gấp cuốn bên ngoài vào bên trong để sản sinh một hạt nhân tự tạo tự sinh (autopoietic nuclei), xung quanh đó một ngã tính khả dĩ kết hợp. Trong chương 4, hình nón được giới thiệu trở lại, bề mặt thuần tịnh của đáy của hình nón được gọi là tổng hợp thứ ba của thời gian. Và trong chương 5, sự sụp đổ của hình nón được vẽ thành biểu đồ hình dung chúng như những vòng tròn đồng tâm/xoắn ốc của con đường của tự ngã trên một bề mặt thuần tịnh.

KL.2 Quan hệ lân tiếp (Relations of adjacency)

Slavoj Žižek nhận xét trong một loạt bài về ‘Quay qua tư biện’ (Speculative Turn) trong triết học đại lục cho rằng Quay qua tư biện thiếu sót một thuyết về tự ngã. Tác giả (Simon O’Sullivan) cho biết dự án của ông, một công trình bình luận, nhưng cũng là một tư lượng thông qua một sự sản sinh ngã tính khước từ thanh chắn giữa hữu hạn và vô hạn. Ông kê ra một số quan hệ lân tiếp – khoảng cách nhau và độ tiếp cận – giữa một số tư tưởng gia chủ chốt liên kết với những gì được hiểu biết như ‘chủ nghĩa Hiện thực Tư biện’ (Speculative Realism) và những tư tưởng gia ông đã xem xét trong những chương trước, đặc biệt chung quanh quan hệ hữu hạn-vô hạn.



Một số chú thích của tác giả đáng ghi

Các số ghi dưới đây ở đầu mỗi chú thích tương ứng với số của chú thích của tác giả trong cuốn *On the Production of Subjectivity*.

Dẫn nhập

>>>2. Trước hết, trong Chương Dẫn Nhập, tác giả nói rõ dự án này có thể nằm trong tiểu luận *The Production of the New and the Care of the Self* của ông. Thật vậy, theo nhiều cách mà bài tiểu luận đặt ra ý định cho cuốn sách hiện tại, liên quan đến, ít nhất một phần, một tư lượng mở rộng thông qua một số định hướng và trù lược triết học phác thảo ngắn gọn trong bài tiểu luận đó. Các định hướng và trù lược này cũng chứa một số tư tưởng sơ bộ về đạo Phật phương Tây/trâm tư và thực hành nghệ thuật đương đại trong tương quan với những tài nguyên triết học.

>>>3. Luận thuyết của Pierre Hadot về ‘philosophy as a way of life;’ (triết học như một phương thức sống) được đề cập. Tác giả cho biết thêm ông gặp công trình của Hadot ngoài Học viện và có mối liên hệ với đạo Phật. Tập sách của Hadot được nhóm Padmaloka ở Norfolk nghiên cứu học tập.

>>>7. Tác giả nêu ra vấn đề trái ngược giữa triết học hậu Kant và những tư tưởng gia như Deleuze và Foucault. Phe hậu Kant chủ trương có một khoảng cách giữa hiện tượng và vật tự thân, chủ thể và đối tượng, một lỗ hổng giữa hữu hạn và vô hạn. Deleuze và Foucault, ngược lại, thiết đặt một liên tục thể, một nhịp cầu bắc ngang qua hữu hạn và vô hạn. Deleuze cho biết thêm lỗ hổng ấy còn có tên là ‘alienation’ (dị hóa; trạng thái cô lập), điều kiện chúng ta tìm thấy chúng ta trên thế giới, cho dù điều này được coi là tình huống hiện sinh của chúng ta như ‘con người’ (human) hoặc như được sản sinh đặc biệt bởi phương thức sản sinh tư bản chủ nghĩa của chúng ta. Trên thực tế, chủ nghĩa tư bản thực sự tạo ra một tự ngã cô lập nào đó, nhưng các ‘tài nguyên’ để tư lượng một loại sản sinh quá trình ngã tính khác không nhất thiết phải được tìm thấy trong truyền thống tư duy biện chứng rằng Marx kế thừa từ Hegel và được tiếp tục trong School Critical Theory ở Frankfurt.

>>>9. Tác giả cho biết Deleuze, và Deleuze và Guattari, cũng viết về sự sử dụng các biểu đồ. Một ý niệm nào đó về biểu đồ đã được sử dụng trong tập *Francis Bacon: The Logic of Sensation*. Biểu đồ cũng là một khía cạnh quan trọng của tập *Foucault*, nơi nó trở thành một phương thức tư lượng mối quan hệ của các lực ở bên ngoài sự biểu tượng điển hình.

>>>**Phân Dẫn nhập ở ngay đầu sách.** Trg 3-4. Foucault và Guattari có thể được cho là có liên quan đến vạch ra một đạo đức-thẩm mỹ học cho tự ngã: đạo đức ở đây mệnh danh một thẩm tra những gì một thân, và do đó, những gì bản thân tư tưởng, có khả năng, và thẩm mỹ mệnh danh một giải thích các hình thức kinh nghiệm, nhưng cũng có ý chí để thử nghiệm và vượt ra ngoài những hình thức đó. Ở cả hai Foucault và

Guattari, chính sự quay lại với đạo đức và thẩm mỹ đặc biệt đánh dấu các tác phẩm về sau của họ, và điều đó hoạt động song hành với sự quan tâm của họ trong chính trị.

Chương I

>>>1. Theo Pierre Hadot, cường điệu của Spinoza về phát triển tri thức, nghĩa là, một hiểu biết về sự tồn tại của chúng ta trong thế giới rồi hành động theo đó, giống như chủ trương của triết học Stoics: ‘Các Stoics tuyên bố rất rõ ràng triết học đối với họ là một diễn tập (exercise). Theo quan điểm của họ, triết học không bao gồm việc giảng dạy lý thuyết trừu tượng, càng ít hơn trong việc thông diễn các văn bản, nhưng đúng hơn, trong nghệ thuật sống. Đó là một thái độ cụ thể và lối sống quyết đoán, tham gia toàn bộ sự tồn tại. Hành động triết học không chỉ đơn thuần dựa trên cấp độ nhận thức, mà còn dựa trên cấp độ tự ngã và tồn tại. Đó là một tiến bộ khiến chúng ta trở nên dày dạn hơn và làm chúng ta tốt hơn. Đó là một chuyển biến làm toàn bộ cuộc sống của chúng ta đảo lộn, thay đổi cuộc sống của con người trải qua nó. Nó nâng cá nhân từ tình trạng không xác thực của cuộc sống, tối tăm vì vô ý thức và bị quấy rối bởi lo lắng, đến một trạng thái xác thực của cuộc sống trong đó cá nhân đạt được ý thức tự giác, một tầm nhìn chính xác về thế giới, an lạc và tự do’.

Đối với các Stoics, điều này liên quan đến một phân tích và tra xét đang diễn ra về những gì phụ thuộc vào chúng ta và những gì không. Chính điều này làm phát sinh sự thờ ơ nổi tiếng của các Stoics với tự nhiên, hoặc với những gì là cần thiết. Đối với các Epicureans, mặt khác, nó tập trung vào những niềm vui của cuộc sống khả dĩ làm giảm bớt tình trạng đau khổ của con người. Ở một mức độ nào đó, đạo đức học riêng của

Spinoza buộc hai truyền thống ấy lại với nhau, chỉ cần nó liên quan đến tự do và tất yếu, nhưng cũng cần liên quan đến niềm vui như một kỹ thuật chính trong giả định tri thức.

>>>4. Luận thuyết nói trên về hai khía cạnh động học và động lực học của thân mang tính Spinoza được khai triển trong plateau Becoming của *A Thousand Plateaus*, trong hai phần nói về ‘Memories of a Spinozist’, nơi nó được đặc biệt nối tiếp với khái niệm về phẳng nội tại và trở thành-động vật.

>>>5. Về mặt cảnh quan kích động này, Deleuze theo von Uexküll đưa ra hình ảnh của con bọ ve (the tick) và thế giới của nó, như được định nghĩa bởi chỉ có ba ảnh hưởng: ảnh hưởng đầu là ánh sáng (leo lên đỉnh của nhánh cây), ảnh hưởng thứ hai là khúu giác (hãy để bản thân của bạn rơi trên động vật có vú đi qua dưới nhánh cây); và ảnh hưởng thứ ba là nhiệt (tìm khu vực không có lông thú, điểm âm nhất). Một thế giới với chỉ ba ảnh hưởng, ở giữa tất cả những gì đang diễn ra trong khu rừng mệnh mông.

>>>6. Như D&G nói ở trong phần “Memories of a Spinozist, I” của plateau Becoming: có một phẳng nội tại thuần túy, đơn nghĩa tính, kết cấu, trên đó mọi sự vật đều được mang lại, trên đó các nguyên tố và vật liệu không được định hình được phân biệt với nhau chỉ bằng tốc độ của chúng và nhập vào tập hội này hay tập hội kia tùy theo các mối tương liên của chúng, các quan hệ vận động của chúng. Một phẳng sinh mệnh cố định trên đó mọi sự vật khuấy động, chậm lại hoặc tăng tốc. Một Động vật trừu tượng đơn nhất cho hết thấy các tập hội thực hiện nó. (ATP, P255)

>>>7. Như Deleuze nhận xét ‘các dấu hiệu cho chúng ta biết những gì chúng ta phải làm để đạt được một kết quả được

cho, đạt được một kết thúc được cho: đó là tri thức theo phương thức nghe đồn (hearsay)'.
 >>>8. Trích dẫn Deleuze: Các dấu hiệu *không có đối tượng như quy chiếu trực tiếp của chúng*. Chúng là những trạng thái của các thân (cảm tình; affections) và biến thể của quyền năng (kích động; affects), mỗi cái quy chiếu cái khác. Dấu hiệu quy chiếu dấu hiệu. Quy chiếu của chúng là những hỗn hợp rối loạn các thân... Hiệu ứng hoặc dấu hiệu là những bóng đùa giỡn trên bề mặt các thân, luôn luôn giữa hai thân.

>>>9. Trong thực tế, trong 'Lecture on Spinoza' của ông, Deleuze thừa nhận tri thức loại hai *có thể* liên quan đến trừu tượng tư biện, đề cập toán học và thuyết các quan hệ như một trường hợp đặc biệt của tri thức loại hai. Sự hiểu biết toán học và phi nhục thể này của tri thức đặc trưng sự quan tâm của Badiou đến Spinoza.

>>>11. Như Deleuze nhận xét: Nếu chúng ta xem xét diện thứ hai của *Ethics*, chúng ta sẽ thấy xuất hiện một phản đối quyết định các dấu hiệu: *các ý tưởng thường kiến là các khái niệm về các đối tượng*, và các đối tượng là nguyên nhân. Ánh sáng không còn bị phản xạ hoặc hấp thụ bởi các thân tạo ra bóng, nó làm cho các thân trong suốt bằng cách tiết lộ 'cấu trúc' thân mật (fabrica) của chúng. Đây là diện thứ hai của ánh sáng; và tri tuệ là sự hiểu biết thực sự các cấu trúc của thân trong khi trí tưởng tượng chỉ đơn thuần nắm bắt bóng của một thân trên một thân khác.

>>>12. Deleuze: 'Chúa Kitô thực không tiến hành thông qua các ý tưởng thường kiến. Ngài thích nghi hoặc tuân thủ những gì Ngài dạy chúng ta về các ý tưởng thường kiến, nhưng tri thức của riêng Ngài trực tiếp thuộc loại thứ ba...'

>>>13. Một trong những điểm hấp dẫn khác của Spinoza đối với Badiou, chừng nào cái vô hạn phương thức ấy tương quan tốt với ý niệm của Badiou về ‘đa thể không nhất trí’ (inconsistent multiplicity). Tuy nhiên, Badiou không chấp nhận bất kỳ Đơn nghĩa (Univocity) nào, ví dụ như ‘bản thể’ (substance), do đó, luận chiến của ông chống lại Deleuze và sự quay về thuyết tập hợp. Theo Badiou thuyết này có thể ‘hình dung’ cái vô hạn bị hạn chế ấy chẳng cần đến cái Một (the One).

>>>16. Tư tưởng của Spinoza nói chung, mặc dầu theo một nghĩa được xác định bởi chủ nghĩa tư bản, tuy nhiên vượt xa logic rút gọn và thao tác của chủ nghĩa tư bản như nó hiện hữu vào thời Spinoza, và thật vậy, như vào thời của chúng ta. Antonio Negri đặc biệt hài lòng với ý niệm có hai Spinoza: Spinoza đầu biểu hiện ý thức cao nhất mà cuộc cách mạng khoa học và nền văn minh thời Phục Hưng đã tạo ra; Spinoza thứ hai sản sinh một triết học của vị lai. Spinoza đầu là sản phẩm của sự phát triển cao nhất và rộng nhất của lịch sử văn hóa thời bấy giờ. Spinoza thứ hai hoàn thành một sự tháo gỡ (dislocation) và trừ hoạch (projection) những ý niệm về khủng hoảng và cách mạng. Spinoza đầu là tác giả của trật tự tư bản, Spinoza thứ hai có lẽ là tác giả của một hiến pháp vị lai. Spinoza đầu là sự phát triển cao nhất của chủ nghĩa duy tâm, Spinoza thứ hai tham gia vào nền tảng của chủ nghĩa duy vật cách mạng và vào vẻ đẹp của nó.

>>>18. Deleuze nhận xét Book Five trong tập Ethics: Đây là thành phần thứ ba của logic Spinoza: chẳng còn là dấu hiệu hay kích động, chẳng còn là khái niệm mà là Thể tính hay Dị điểm, Vật được nhận thức (Essences or Singularities, Percepts). Đây là trạng thái thứ ba của ánh sáng: không còn là dấu hiệu

của bóng, chẳng còn là ánh sáng như màu sắc, mà là ánh sáng trong chính nó và cho chính nó... *quang minh thuần túy* được tạo ra bởi một Độ sáng (Luminosity) đáng kể và chẳng còn là hình dạng hình học được tiết lộ bởi ánh sáng.

>>>19. Khẳng định, theo nghĩa đó là một đạo đức, hoặc thậm chí là một phong cách sống. Sau đây, trích dẫn lời Deleuze phát biểu trong cuộc phỏng vấn ‘Life as a Work of Art’: Chúng ta nói điều này, làm điều nọ: như thế, nó liên quan đến phương thức tồn tại nào? Có những điều người ta chỉ có thể làm hoặc nói thông qua tinh thần phấn chấn, một cuộc sống dựa trên sự thù hận, hoặc cay đắng đối với cuộc sống. Đôi khi chỉ cần một cử chỉ hoặc một chữ. Đó là những phong cách sống trong mọi sự vật làm chúng ta thành thế này hay thế nọ.

Đối với Deleuze, ý niệm về phong cách đó đã có sẵn trong các mô thức của Spinoza, trong các bài viết muộn của Foucault, và như Deleuze nhận xét, trong tư tưởng của Nietzsche.

>>>20. Trái ngược với những gì đôi khi được nói liên quan đến sự khẳng định như âm điệu tình cảm chủ đạo của văn hóa đương đại, theo Nietzsche, thời đó là tiêu cực và oán hận (negativity and resentment) thống trị *mặc dầu* điều này có thể xuất hiện như một điều kiện để trở thành hạnh phúc. Điều này là để chỉ ra chớ lầm lẫn lệnh ‘được hạnh phúc’ với những gì Nietzsche và Spinoza xem như khẳng định. Thật vậy, người ta có thể khẳng định cái mà văn hóa đương đại xem như tiêu cực – thực tế, đây là phương pháp của Nietzsche, chẳng hạn, khi phản Kitô được khẳng định chống Kitô. Sau đó, khẳng định cuối cùng chẳng phải là rung động của con người mà là phát sinh cái gì đó không phải con người bên trong con người.

>>>22. Hoặc, như Nietzsche đã nói – một cách thẳng thắn và cô đọng – trong Book Two: ‘Chỉ khi như nhà sáng tạo chúng ta mới có thể phá hủy!’

>>>23. Đối với Nietzsche, cuộc sống mặc tưởng này, tuy nhiên, chẳng phải là một trạng thái cuối cùng, nhưng thực sự có thể bình hành (counterpoised) với một sự tham gia tích cực hơn vào cuộc sống. Ở đây, người ta chẳng phải đơn thuần là một khán giả của cuộc sống, đầu chú ý đến đâu, cũng chẳng phải là một diễn viên trong một hí kịch sinh hoạt, mà đúng hơn là tác giả của hí kịch này: ‘là nhà thơ, người ấy chắc chắn sở hữu *vis contemplativa* và một cái nhìn hồi tưởng về công tác của mình, nhưng đồng thời và trên hết, là sáng tạo, điều mà người hành động thiếu. Nietzsche tiếp tục: ‘Chính chúng ta, những người nhạy cảm với tư lượng, những người thực sự và liên tục tạo ra cái gì đó chưa có: toàn bộ thế giới không ngưng phát triển về giá trị, màu sắc, trọng lượng, quan điểm, quy mô, khẳng định và phủ định.

Chương 2

>>>1. Phát hiện này, hay phát minh, về vô thức phân tâm học (psychoanalytic unconscious) có thể được cho là có một ‘nguồn gốc’ nghệ thuật song song với chủ nghĩa siêu thực (siêu hiện thực; Surrealism) và Dada, đặc biệt là với những kỹ thuật của nó về văn bản tự động (automatic writings) và tương tự.

>>>2. Trích lời Rajchman: ‘...không giống như những lý tưởng đạo đức đưa chúng ta làm trung tâm (centre us) bằng cách làm cho chúng ta khôn ngoan, tự trị hoặc sản sinh, phân tâm học (psychoanalysis) đặt tại trung tâm của trải nghiệm cái gì đó đưa chúng ta ra khỏi trung tâm (decentre us), buộc chúng

ta vào dị điểm của ham muốn của chúng ta. Nietzsche là một tiền thân của Lacan chừng nào ông xác định một trường lực rộng hơn (tác động và phản tác động; active and reactive) trước đạo đức, hay chính xác hơn, ‘vượt quá thiện và ác’ (beyond good and evil).

>>>3. Tác giả cảm ơn g/s Jean Mathee đã giới thiệu tập *The Ethics of Psychoanalysis* của Lacan trong một hội thảo do bà tổ chức cho sinh viên MA Contemporary Art Theory tại Goldsmiths College, London, năm 2007-8. Một số tư tưởng của tác giả trong chương này, xung quanh tự ngã mang tính Lacan, lấy cảm hứng từ sự tiếp cận nghiêm túc và tận tụy tập *Ethics* trong hội thảo đó. Tác giả cũng nói lên sự biết ơn g/s Jean một cách trực tiếp hơn về việc hình dung *Ethics* của Lacan như một hình xuyên và về biểu đồ của hình xuyên trong Biểu đồ 2. 3. 2c.

>>>14. Tương tự như vậy, cộng hưởng với Bergson (nhà thần bí; the mystic) và Spinoza (tri thức loại ba; the third kind of knowledge) Pierre Hadot sử dụng thuật ngữ ‘spiritual’ (tâm linh) khi viết về những diễn tập xưa ấy, khi làm nổi bật những gì có thể gọi là ‘the telos of spiritual exercises’ (mục đích chung cực của các diễn tập tâm linh):

‘Từ ‘spiritual’ (tâm linh) có tư chất khiến chúng ta hiểu những diễn tập này là kết quả, không chỉ đơn thuần là tư tưởng, mà là toàn bộ tâm lý chủ nghĩa (psychism) của cá nhân. Trên hết, từ ‘spiritual’ tiết lộ chiều kích thực sự của những diễn tập này. Thông qua chúng, cá nhân tự nâng mình lên đến cuộc sống của tinh thần khách quan. Điều đó có nghĩa là, cá nhân đó đặt lại chính mình trong viễn cảnh của Toàn bộ. (Trở thành vĩnh hằng bằng cách vượt quá chính mình).’

Trên thực tế, đối với Hadot, mặc dầu thích hợp với điều nó mệnh danh là một ‘phương pháp trị liệu cho những đam mê’ (therapeutics of the passions) và liên quan đến hành vi sinh hoạt (the conduct of life), thuật ngữ ethics (đạo đức) bị giới hạn chừng nào nó không tuân theo những gì chúng ta có thể gọi đúng là *trans-human* (khóa nhân) và khoảnh khắc nhất thiết biến đổi (necessarily transformative moment).

Theo nhiều cách, lối giải thích của Hadot về các ‘diễn tập tâm linh’ (spiritual exercises) là một lối giải thích song song với ‘Care of the Self’ của Foucault chừng nào cả hai tác giả liệt kê các thực tiễn có thật của người xưa, đồng thời nhấn mạnh ý niệm về tự tri nhận (self-knowledge) và tự quyết định (self-determination). Với Hadot, chính sự quan tâm đặc biệt vào khoảnh khắc hiện tại mới đặc trưng những thực tiễn như vậy chừng nào nguyên nhân của sự bất hạnh của con người đúng là những đam mê, hoặc đơn giản, là lo âu về vị lai và hối hận về quá khứ. Tuy nhiên, có những khác biệt giữa Hadot và Foucault. Chẳng hạn, xung quanh ý nghĩa của ‘know thyself’, Hadot cho là một lời kêu gọi tự ngã nhận thức chứ không phải là tiền thân của thời lớp mang tính Descartes. Một lãnh vực mà Hadot đặc biệt hùng hồn là ‘học cách chết’ (learning how to die), hiểu như là một bi dụ (trope) triết học quan trọng của tư tưởng cổ đại. Ví dụ: Socrates và ý niệm: ‘Huấn luyện cho cái chết là đào tạo để chết cho cá tính và đam mê của một người, hầu nhìn sự vật từ quan điểm của tính phổ quát và tính khách quan. Trong các điều khoản của chương hiện tại, người ta có thể nói rằng cái chết đặc biệt này là cái chết của cái ngã- như-đang là. Đây cũng là điều tạo nên sự quan tâm của Badiou về Socrates/Plato: thiết đặt một tồn tại khách quan nào đó (vĩnh

hằng) cho tự ngã không thể giản lược về một danh tính cho (given identity), hoặc một thân sinh học (biological body). Theo thuật ngữ phân tâm học, việc học cách chết này cũng có thể được xem như là có cộng hưởng với những gì Lacan nói về tư tưởng thí nghiệm/thử nghiệm của Phán xét cuối cùng (Last Judgement).

>>>18. Hadot mệnh danh Nietzsche, và cả Bergson, như những nhân vật cộng hưởng với truyền thống triết học lâu đời hơn. ‘Mãi đến khi Nietzsche, Bergson và chủ nghĩa hiện sinh triết học mới có ý thức trở lại với một thái độ cụ thể, một phương thức sống và nhìn thế giới. Đối với Hadot, sự chuyển hướng từ người cổ đại phát xuất từ một sự hiểu biết triết học như ‘hoạt động lý thuyết trừu tượng’ (abstract-theoretical activity), sau đó, trở nên phù hợp với sự hiểu biết hiện đại của chúng ta và đạt đến đỉnh cao nhất của nó trong cấu trúc chủ nghĩa (structuralism). Đối với Hadot, cũng như với Foucault, chính điều này gây ra bởi ‘sự hấp thụ triết học bởi Kitô giáo’, rồi sau đó, hấp thụ truyền thống khác (của điển tập tâm linh) vào thần học, do đó, tự xem triết học là một loại anh em họ nghèo.

>>>20. Điều đáng chú ý ở đây là các truyền thống tâm linh khác như đạo Phật cũng cường điệu một cuộc sống theo Trung đạo (middle way), nghĩa là, chẳng phải một cuộc sống khổ hạnh cực đoan, mà là một cuộc sống chấp thuận một thân có khả năng kích động và bị kích động. Đây là sản sinh một thân có khả năng hiểu biết tốt nhất theo nghĩa Spinoza. Trở về, và mở rộng, đoạn trích dẫn từ *Ethics* của Spinoza, trong chú thích 9, như ‘sự nuôi dưỡng mới và đa dạng’ của thân có nghĩa là ‘thân như một toàn bộ có thể thích hợp để thực hiện những

điều theo tính tự nhiên của nó, và do đó, tâm cũng có thể thích hợp để hiểu biết nhiều sự vật cùng một lúc.

Chương 2

>>>1. Như Guattari nhận xét trong một cuộc phỏng vấn trước đó ('A Liberation of Desire'; Giải phóng ham muốn): Đối với Gilles Deleuze và tôi, ham muốn là tất cả mọi thứ tồn tại *trước* sự đối lập giữa chủ thể và đối tượng, *trước* biểu tượng và sản sinh. Đó là tất cả mọi thứ theo đó thể giới và kích động cấu thành chúng ta bên ngoài chính chúng ta, bất chấp chính chúng ta. Đó là tất cả mọi thứ tràn ra từ chúng ta. Đó là lý do tại sao chúng ta định nghĩa nó là lưu lượng (flux).

Guattari đang nói đặc biệt về *Anti-Oedipus* và sự tái hình dung ham muốn như sung túc thay vì bất túc được trình bày trong cuốn sách ấy, nhưng thay thế ham muốn bằng chaosmosis và chúng ta có một phát biểu về những tác phẩm chỉ một mình ông sáng tác. Có lẽ có một thay đổi đáng chú ý nhất là Guattari định nghĩa lại câu hỏi về ham muốn theo phương thức hỗn độn và phức tạp. Trong cuộc phỏng vấn, Guattari đặc biệt quan tâm đến sự ức chế ham muốn ấy, hoặc những gì ông gọi là chủ nghĩa phát xít vi mô (micro-fascism). Theo thuật ngữ của Chaosmosis, chủ nghĩa phát xít vi mô có thể được hiểu như những mô hình quá trình ngã tính được phân cấp (hierarchized), được tổ chức xung quanh tính siêu việt, và chủ yếu, đã trở thành hóa đá.

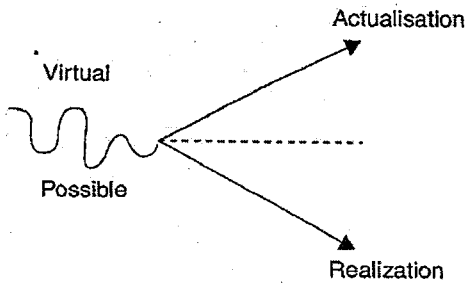
>>>2. Chúng ta có thể so sánh điều này với lối giải thích nghệ thuật D&G trình bày trong *What is Philosophy?*: Nghệ thuật muốn tạo ra cái hữu hạn phục hồi cái vô hạn: nó bố cục một phẳng sáng tác (plane of composition), phẳng này thuận

tự, thông qua hành động của các nhân vật thẩm mỹ, mang tượng đài hoặc cảm giác phức hợp.

>>>21. Một câu hỏi quan trọng ở đây là liệu chủ nghĩa tư bản bây giờ thông qua quá trình nội tại (processual immanence) đó, và trong trường hợp này, có phải đó là nơi nó ly khai với bản thân mẫu hình luân lý-thẩm mỹ hay không? Ở một mức độ nào đó, sự hợp tác của Guattari với Deleuze giải quyết vấn đề này trong chừng mực như trong *Anti-Oedipus*, chẳng còn là một vấn đề chống lại chủ nghĩa tư bản, nhưng đúng hơn, là vấn đề gia tốc các diện sản sinh và thực sự năng suất. Vấn đề ở đây là bản thân chủ nghĩa tư bản là tâm thần phân liệt (schizophrenic) trong hoạt động của nó. Nhưng khuynh hướng thử nghiệm và giải trừ lãnh thổ hóa ấy bị giới hạn bởi một khuynh hướng mới hơn của chủ nghĩa tư bản, ý đồ tiêu chuẩn hóa, và đồng thời hút giá trị thặng dư từ các dòng chảy. Chính mô thức chủ nghĩa tư bản thứ hai này cần phải đá kích thông qua sự khẳng định mô thức giải trừ lãnh thổ hóa thứ nhất.

>>>22. Guattari kết thúc 'The New Aesthetic Paradigm' (Mẫu hình Thẩm mỹ mới) với sự cân nhắc, và tái định nghĩa, cái thân như luôn luôn là một đa thể các thân khác nhau, các giao diện khác nhau tương giao và được mở cho các lãnh vực thay đổi đa dạng nhất. Thật vậy, cái thân như nó là đối với Bergson và Spinoza, là tên của quan hệ, nhưng cũng là phương tiện của thông đạo, giữa hiển và ẩn, hoặc giữa hữu hạn và vô hạn. Điều này có thể được so sánh với Badiou nơi cái thân, theo nghĩa sinh học của nó, là tên của cái làm khó khăn sự xâm nhập vào vô hạn.

>>>24. Chúng ta có thể so sánh biểu đồ thực tế/khả thể và hiển/ẩn sau đây với biểu đồ giống hệt của Deleuze vẽ trong tập *The Fold*, trang 105, kèm theo bình luận như sau:



Thế giới là một ảo giới (virtuality) được hiện thực hóa trong các đơn tử (monads) hoặc linh hồn (souls), nhưng cũng có khả năng phải được thể nhận (realized) trong vật chất hoặc các thân . . . Quá trình hiện thực hóa thao tác thông qua phân phối, trong khi quá trình thể nhận thao tác thông qua tương tự. Điều này đề xuất một điểm đặc biệt tinh tế. Bởi vì nếu thế giới được xem như một quá trình kép – một quá trình hiện thực hóa trong đơn tử và một thể nhận trong đơn tử – thời bản thân nó bao gồm những gì? Làm thế nào chúng ta có thể định nghĩa nó như những gì được hiện thực hóa và được thể nhận? Chúng ta tìm thấy mình trước biến cố.

Đối với tác giả, ý niệm ‘quá trình ngã tính như biến cố’ (một hiện thực hóa, actualization; và một thể nhận, realization) đang bị đe dọa trong mẫu hình thẩm mỹ của Guattari.

>>>28. Trong tiểu luận ‘Schizo Chaosmosis’, tập Chaosmosis, Guattari gọi những khoảnh khắc ấy ‘Z hay điểm Zen của chaosmosis, chỉ có thể được phát hiện trong nói quàng, thông qua triệu chứng kinh luyến (lapsus symptoms; bệnh nguyên do từ hệ thống thần kinh làm cho bất chợt bấp thịch co rút dữ dội không tự chủ được), mâu thuẫn nội bộ không thể giải quyết,

hành động ngoài trường cảnh của thân, các kịch trường quen thuộc, hoặc cấu trúc thể chế. Điều này ngụ ý một hình thức của nhóm, hoặc tâm thần học thể chế, chừng nào theo những điều nói trên, những điểm như vậy chẳng dành riêng cho tinh thần cá nhân hóa (individuated psyche),

>>>29. Trên thực tế, theo D&G trong *Anti-Oedipus*, tự ngã là một loại tác dụng phụ (side effect) của dao động giữa máy ham muốn và thân vô khí quan, nhưng cũng là sản phẩm của một thừa nhận hồi tố và yêu cầu về thừa dư ấy. Như D&G nói, “So it’s me!” (Cho nên, đó là tôi!).

>>>33. Hoặc theo cách hiểu đơn giản hơn: Đối với phân tâm học, vô thức luôn luôn *có sẵn đó rồi*, được lập trình thông dụng, kết cấu, và hoàn thiện trên các đối tượng phù hợp với các chuẩn mực xã hội. Đối với phân tâm tích (schizoanalysis), đó là một vấn đề về xây dựng một vô thức không chỉ bằng các cụm từ mà còn với tất cả các phương tiện ký hiệu khả hữu, và không chỉ với riêng lẻ hoặc quan hệ giữa các riêng lẻ, mà còn với các nhóm, với các hệ thống sinh lý và nhận thức, với các máy móc, các đấu tranh, và các sắp xếp mọi bản chất.

>>>34. Trong một cuộc phỏng vấn trước đây Guattari quy chiếu ký hiệu học chẳng biểu nghĩa (asignifying semiotics) như một ký hiệu học của thân: những gì tôi gọi là ký hiệu học của thân là cái gì đó đặc biệt bị đè nén bởi hệ thống quan liêu-xã hội-tư bản. Vì vậy, tôi sẽ nói rằng mỗi lần thân được cường điệu trong một tình huống – bởi các điệu nhảy, bởi các người đồng tính, v. v. . . – cái gì đó sẽ ly khai với ký hiệu học có ưu thế nghiền nát ký hiệu học của thân. Một ký hiệu học như vậy sẽ liên quan đến những gì D&G gọi là ‘trở thành-phụ nữ’ (becoming-woman) khi điều này liên quan đến các hình thức

tình dục (sexuality) và quá trình ngã tính (subjectivity), các hình thức này đặc biệt là chẳng tập trung hoặc quan tâm đến phallus hoặc dương vật (một biểu tượng của sự thống trị của nam giới) và như thế, gắn với ‘tình huống ham muốn’ (situation of desire) hơn.

Trông cần lưu ý chẳng biểu nghĩa không chỉ hoạt động theo hướng ‘giải phóng ham muốn’ (liberation of desire), nhưng cũng có thể tham gia một phần vào sự đè nén nó.

>>>35. Như Guattari đã nhận xét trong bài ‘On the Production of Subjectivity’: Tôi chỉ nhấn mạnh điều các số ghi hiện sinh liên hệ ở đây liên quan đến một chiều kích tự trị của một trật tự thẩm mỹ. Chúng ta phải đối mặt với một lựa chọn đạo đức quan trọng: hoặc chúng ta khách thể hóa (objectify), cụ thể hóa (reify), quá trình ngã tính khoa học (scientific subjectivity), hoặc ngược lại, chúng ta cố gắng nắm bắt nó trong chiều kích sáng tạo mang tính quá trình (processual creativity).

>>>36. Như Guattari nói: ‘Nói về máy móc (machines) thay vì khu động khí (drives), về Thông lượng (Fluxes) thay vì tính dục (libido), Lãnh thổ hiện sinh (existential Territories) thay vì trường hợp của tự ngã (the self) và của chuyển giao (transference), các Vũ trụ vô thể (incorporeal Universes) thay vì các đặc điểm chung và thăng hoa vô thức (unconscious complexions and sublimation), các thực thể chaomic thay vì những năng chỉ (signifiers) . . .’

>>>37. Mặc dầu Guattari không giải quyết vấn đề này một cách trực tiếp, nhưng đối với tác giả (O’Sullivan), siêu mô hình hóa (metamodelizations) sẽ đòi hỏi sự phát triển của các trừ lược nội tình (introspective strategies) để ly khai một số mô

hình hóa (modelization), (hoặc đơn giản, thói quen). Tác giả đã giải quyết vấn đề này ở một chỗ khác liên quan đến thiên định. Quan điểm của Guattari là những ly khai như vậy xảy ra thông qua tương tác nhóm (group interaction), nhưng chúng ta có thể hỏi, làm thế nào một người có thể thực sự làm việc với tập thể ở cấp độ phân tử và tiểu cá nhân (molecular and sub-individual level) mà không cần thực hành nội tâm?

>>>39. Chúng ta cũng có thể lưu ý ở đây những cộng hưởng điều này có với mô thức Bergson trong tập *Matter and Memory*, đặc biệt được Meillassoux tái tạo. Meillassoux nhận ra hai loại tử vong trong giải thích của Bergson: một cái chết phản ứng (a reactive death): do trạng thái hôn mê (narcosis), do kiệt sức (exhaustion), do sự thờ ơ (indifference) ngày càng tăng đối với thế giới; và một cái chết sáng tạo (a creative death): ‘một sự điên rồ vô hạn (an infinite madness) . . . một sự bão hòa (saturation), một sự thừa thãi đáng ghê tởm của sự tồn tại.

>>>40. Virno cũng đưa ra một lập luận thú vị về làm thế nào ‘tình cảm xấu’ (bad sentiments) – như chủ nghĩa khinh thường (cynicism) và chủ nghĩa cơ hội (opportunism) – về cơ bản phát sinh từ một ‘lõi trung tính’ (neutral core). Âm điệu cảm xúc trung tính này được kết nối với phương thức theo đó cuộc sống tình cảm của chúng ta gần như được kết nối trực tiếp với các quan hệ sản sinh, một trạng thái lao động bấp bênh thực sự tồn tại bên ngoài và trước một chủ nghĩa hư vô khái quát mà bản thân phát sinh từ sự thiếu cơ sở hoặc quy chiếu ngày càng tăng. Điểm mấu chốt ở đây là chính thứ tạo ra một số tình cảm xấu có thể sản sinh cái gì đó khác biệt. Như Virno nhận xét ‘thuốc giải độc, có thể nói, khá dễ được theo dõi chỉ

trong những gì hiện tại có vẻ là chất độc'. Virno minh họa ý niệm này bằng cách tham khảo những gì ông gọi là 'nói chuyện vãn' (idle talk): phát biểu mà không quy chiếu nào rõ ràng; và tò mò: một loại nhiễm độc với cái mới. Đối với Virno, theo Heidegger, cả hai đều minh họa cho một cuộc sống không trung thực (inauthentic life) trong đó 'hội thảo thế giới' (world workshop) đã trở thành 'cảnh tượng thế giới' (world spectacle). Quả vậy, một lần nữa, theo Heidegger, chính thực hành (practice) hay cái mà Virno gọi là lao động (labour), tạo thành một sự tương tác thực sự với, và do đó, một 'thuộc về' (belonging to), thế giới: 'thuộc về thế giới không có nghĩa là chiêm ngưỡng nó theo kiểu không quan tâm. Thay vào đó, thuộc về này cho thấy một tham gia sản sinh. Trên hết, mối quan hệ với toàn cảnh trọng yếu của tôi không bao gồm các hành vi hiểu biết (comprehension) và biểu tượng (representation), nhưng bao gồm một thực tiễn thích ứng trong việc tìm kiếm sự bảo vệ, bao gồm một định hướng thực tế, bao gồm một sự can thiệp thao túng vào các đối tượng xung quanh.'

Chúng ta có thể lưu ý ở đây các mối liên hệ với những nhận xét của tác giả về Bergson trong Chương 1 liên quan đến ý tưởng hành động được ưu tiên hơn mặc tưởng. Chúng ta cũng có thể lưu ý các cộng hưởng với Badiou, ở đó cuộc sống, khi nó thực sự được sống luôn luôn tích cực và sản sinh. Tuy nhiên, quan trọng đối với Virno, những khía cạnh tiêu cực ấy của chủ nghĩa tư bản chứa đựng trong chúng mầm mống của cái gì đó khác biệt. Nói chuyện vãn, chẳng hạn, là một kiểu lảm bảm, mà cũng là một nồi nấu kim loại cho những sử dụng ngôn ngữ mới, những phương thức biểu đạt mới. Sự tò mò – hoặc đơn giản, khả năng tái tạo vô tận của hết thảy các khía

ạnh của cuộc sống – cũng có thể, theo Benjamin, mang lại một dân chủ hòa nghệ thuật.

Chương 4

>>>2. Là một phụ lục ở đây, đáng chú ý là quan điểm của Badiou cho rằng mặc dầu phê bình riêng của Lacan về cogito, ông vẫn còn ở trong truyền thống Descartes chừng nào hành vi lật đổ tự ngã của ông ngụ ý một loại trung thành với cử chỉ ‘định tâm’ (centring) một tự ngã như vậy. Như Badiou nhận xét trong bài thiền cuối cùng (the final meditation) trong tập *Being and Event*: ‘Những gì chặn lại tự ngã một chỗ là điểm tại đó Freud chỉ có thể được hiểu bên trong di sản của cử chỉ mang tính Descartes, và tại đó Freud lật đổ, thông qua chia xẻ, sự trùng hợp hoàn toàn của di sản ấy với tự ngã, tính trong suốt phân tư của nó. Tóm lược dự án triết học riêng của Badiou liên quan đến tuyên bố của ông đã vượt quá sự định vị tự ngã ấy – ngay cả khi nó đã bị đảo ngược, như với Lacan – chừng nào Badiou định vị khoảng trống ‘như lỗ hổng thông dụng trong tri thức’ (generic hole in knowledge) không phải bên trong ‘nằm trong hoàn cảnh’ (being-in-situation), mà hoàn toàn tách biệt với điều này (do đó, học thuyết của ông về một biến cố ngoài bản thể học (extra-ontological event) một mình có thể gọi một tự ngã sinh khởi, và đặt ông vào tình thế mâu thuẫn hơn với truyền thống mang tính Descartes). Theo tác giả, Badiou phần nào nói quá về trùng hợp này, có lẽ để phân biệt hệ thống tư tưởng của ông với của các vị Thầy của ông, tuy nhiên ý niệm về một ‘tái định vị khoảng trống’ (re-positioning of the void) cho phép chúng ta nghĩ xa hơn về sự khác biệt và cộng hưởng giữa Badiou, Foucault của Chương 2, và Lacan. Thật vậy, về mặt này, Foucault có nhiều điểm tương đồng với Badiou hơn

với Lacan chừng nào ý tưởng của Badiou về tâm linh liên quan đến xâm nhập một bên ngoài cấp tiến đối với tự ngã – tính chân (truth) – mà sau đó chuyển biến tự ngã ấy. Tuy nhiên, như tác giả hy vọng đã chứng minh trong Chương 2, bên ngoài ấy có thể được coi là như một bên ngoài được gấp cuốn lại bên trong. Tính chân, hoặc khoảng trống, được Badiou tái định vị chống lại Lacan, như bên ngoài tự ngã (và tình huống) được Foucault gấp cuốn trở lại bên trong sâu nhất của tự ngã (đặc biệt theo cách đọc của Deleuze). Vị trí của khoảng trống này ngụ ý các thực tiễn chuyển biến tiếp theo từ nó. Do đó, với Lacan, đó là phương pháp chữa bệnh nói, hay đơn giản, tự ngã vô ý tự nghe mình nói. Với Badiou, đó là sự trung thành với một biến cố đến từ bên ngoài của tự ngã mà tuy nhiên nó phát sinh hiện hữu; và với Foucault, chính sự triển khai quy trình các kỹ thuật của tự ngã cho phép một loại bước bên tự ngã (side stepping of the subject) được cấu thành.

>>>6. Điều đáng chú ý ở đây là, trái ngược với thụ động tính chân (subject-to-truth) của Badiou, và hoài nghi luận của Deleuze về, và đôi khi tất cả đều tấn công, quá trình ngã tính, Guattari trong các tác phẩm của riêng ông, như đã thấy trong Chương 3, duy trì một chính trị của tự ngã xuất phát từ một định nghĩa về quá trình ngã tính có tính cách xây dựng, duy vật, và, chừng nào nó được đưa ra để chống Lacan, không thể giản lược về năng chỉ (signifier), hoặc chống Badiou, the *matheme*. Thật vậy, quá trình ngã tính, đối với Guattari, là tập thể (collective) và đặc biệt là có quan hệ (relational).

Guattari đưa ra một định nghĩa ngắn gọn về quá trình ngã tính trong bài tiểu luận ‘On the Production of Subjectivity’: ‘Tập hợp các điều kiện cho phép xuất hiện những trường hợp

riêng lẻ và/hoặc tập thể như những Lãnh thổ hiện sinh tự quy chiếu (self-referential existential Territories), liên kết, hoặc trong một quan hệ phân định (a delimiting relation), một biến hóa (alterity) chính nó là chủ quan. Điều đó trực tiếp cho thấy địa hình hoạt động của quá trình ngã tính, đối với Guattari, chẳng phải là sự trung thực, nhưng, cũng như đối với Foucault, địa hình hoạt động ấy là sự sản sinh thẩm mỹ, mặc dầu, đối với Guattari, đây là những gì chúng ta có thể gọi là 'hóa-thẩm mỹ' (chemo-aesthetic): 'Giống như hóa học phải tinh chế các hỗn hợp phức tạp để chiết xuất các nguyên tử và phân tử đồng chất, do đó, tạo ra một quy mô vô hạn các thực thể hóa học không hiện hữu trước đó, điều tương tự cũng đúng trong việc 'trừu xuất' (extraction) và 'phân ly' (separation) các quá trình ngã tính hoặc các đối tượng bộ phận (partial objects), theo nghĩa phân tâm học, làm cho có thể có một sự phức tạp hóa quá trình ngã tính cực lớn – hòa âm (harmonies), đa âm (polyphonies), toàn luật phối hợp (counterpoint), âm tiết (rhythms) và sự sắp xếp dàn nhạc hiện sinh (existential orchestration), cho đến bây giờ chưa được nghe và chưa được biết.'

Tác giả nghi Badiou sẽ đọc định nghĩa đặc biệt quá trình ngã tính của Guattari như đồng nghĩa với 'những thân và ngôn ngữ' (bodies and languages) của chủ nghĩa duy vật dân chủ. Tuy nhiên, ý niệm về một thân của Guattari là nó có khía cạnh hiện và ẩn (nó có một tồn tại vô thể; non-corporeal existence). Nó cũng được cấu thành bởi những cường độ trước khi lời nói được phát triển như được cấu thành bởi ngôn ngữ. Như vậy, nó không thể được giản lược về định nghĩa của Badiou về tự ngã của chủ nghĩa duy vật dân chủ, nhưng có nhiều điểm chung hơn với ý niệm của Deleuze về 'cá nhân' (individual).

Định nghĩa riêng của Guattari về sự sản sinh quá trình ngã tính – trong đó chúng ta tương tác với nhau và với các vật liệu của thế giới – có thể được thấy có nguồn gốc từ ngữ dụng học thực nghiệm (experimental pragmatics) của *La Borde*. Thuyết về tự ngã của Badiou, với sự trung thành của nó với một biến cố siêu phạm thoát tục, chắc chắn là kết quả của trải nghiệm của chính ông về thời điểm cách mạng năm 1968. Có tương giao nào giữa hai biểu đồ đó (Biểu đồ 4. 1. 1: Hai biểu đồ của tự ngã. Lacan đối chọi với Badiou) hay không? Trên thực tế, chúng ta có thể nói rằng biến cố, hiểu như là một khoảnh khắc sáng tạo của phá vỡ (rupture), là chung cho cả Badiou và Guattari, giống như ý niệm quá trình tự ngã hoặc tự ngã là một kết quả của biến cố ấy. Như chúng ta thấy trong Chương 3, đối với Guattari, chính ‘xung quanh’ một biến cố mà một quá trình ngã tính cho kết hợp; nhưng đó chẳng phải là một biến cố phụ bản thể luận (extra-ontological). Thật vậy, đó là một biến cố trong và của thế giới. Với Deleuze, chẳng có sự sản sinh một tự ngã theo nghĩa của Guattari và Badiou mỗi người một cách, Tuy nhiên, Deleuze đồng ý biến cố là một khái niệm trọng yếu.

>>>10. Trong bài ‘The Subject and the Infinite’ (sưu tập *Conditions*) Badiou phân biệt thái độ triết học của riêng ông với phi triết học của Lacan, cụ thể là hai cách hiểu biết vô hạn khác nhau. Theo Badiou, đối với Lacan, mặc dầu câu đến Cantor, vô hạn vẫn là một tiểu thuyết hoạt động (operational fiction), một mật mã cho cái tự ngã không thể xâm nhập. Theo Lacan, cái vô hạn ấy là khoái lạc với đàn bà, cuối cùng, được xác định bởi, và như là phù định, chức năng của dương vật. Mặt khác, với Badiou, vô hạn như Cantor đã chỉ ra, là thực tồn (real). Trên thực tế, đối với Badiou, cách mạng Cantor có

nghĩa là vô hạn không được chỉ coi là chỉ được xác định bởi hữu hạn (khỏi lạc với đàn bà không chỉ được xác định bởi chức năng của dương vật). Thật vậy, đó là những gì định nghĩa một tính chân nói chung: nó không được xác định bởi bất kỳ một tình huống trần tục, hay hữu hạn, nào. Badiou rút ra một hậu quả thứ hai từ lỗi của Lacan định vị vô hạn giữa 1 và 2, cụ thể là trên thực tế, 2 có thể truy cập được thông qua 1. Chẳng có phá vỡ hoặc rạn nứt nào giữa chúng. Nếu với Lacan, không thể có quan hệ tình dục là bởi tại cái vô hạn này được hình dung như một khoảng cách hay lỗ hổng, đối với Badiou, với tình thương, cái vô hạn, như tính chân nói chung, cho phép số 2 sinh khởi và tiến về vô hạn. Đối với Lacan, vô hạn nằm trong khoảng cách của tự ngã bị xé. Với Badiou, vô hạn là chính bầu không khí trong đó các tự ngã được sản sinh, và chủ yếu là công cụ trong phương thức chúng được sản sinh. Nếu với Lacan, số 2 là một bi kịch thời với Badiou, là sự hoàn thành khi được hiểu như tính chân tách rời (disjunctive truth).

Đối với Badiou sau đó, tư tưởng của Lacan gắn liền với một hữu hạn, hữu hạn này mặc dầu cầu đến vô hạn, thực ra chối bỏ nó. Chúng ta có thể hỏi quan hệ của tự ngã với vô hạn có thể như thế nào trong hệ Badiou nếu chẳng phải là một phi-quan hệ? Badiou có thể muốn yêu cầu quyền truy cập đặc quyền hơn vào Thực tồn (hơn Lacan). Nhưng theo tác giả, chi tiết về giải thích của ông về tự ngã, bao hàm cả tự ngã của tình thương (subject of love), vô hạn chỉ có thể là một mật mã cho cái gì không thể xâm nhập được, và chỉ có thể, như Badiou thừa nhận, là sản phẩm của một quyết định tiên đề (axiomatic decision). Chắc chắn sự hiểu biết cái vô hạn ấy bị giới hạn trong nhà toán học, và mở rộng thêm, trong nhà triết học,

nhưng vấn đề vẫn còn là quan hệ của tự ngã hữu hạn với cái vô hạn thực tồn ấy. Đối với tác giả, Dù Cantor đã chứng minh sự tồn tại của vô hạn, chừng nào tự ngã còn ngo ngoe trong hệ thống Badiou, nó đúng là một đối tượng của đức tin, hoặc đúng hơn, một tiểu thuyết hoạt động của cái không thể xâm nhập. Phải chăng đó là đáp lại Lacan? Thật vậy, câu hỏi cho Badiou là liệu trong căn bản có sự khác biệt giữa một tiểu thuyết hoạt động và một tiên đề hay không? Như tác giả hy vọng đã chứng minh thuyết về biến cố là nỗ lực của Badiou vượt qua vịnh hữu hạn-vô hạn, nhưng tuồng như ý tưởng về biến cố hàm ý và duy trì cái khoảng cách ấy. Trong khi đối với Badiou, sự tồn tại của vô hạn, chừng nào bất khả xâm nhập, chỉ có thể là kết quả của một quyết định, nghĩa là, một tiên đề; đối với Deleuze, theo Spinoza, vô hạn là một quan hệ đáng sống – một liên tục thể (a continuum) – với hữu hạn.

Chương 5

>>>23. Các phương tiện truyền thông đại chúng trình bày các biến cố theo cách tạo ra một cảnh tượng lo lắng (luôn luôn là nỗi sợ vỡ, sợ bị gián đoạn, sợ ‘chết’). Đây là trường hợp đặc biệt với cái gọi là các chương trình tin tức, lựa chọn, cô lập, và phóng đại các mối đe dọa rõ ràng và do đó, góp phần vào sự tha hóa cuộc sống đương đại (chúng ta trở thành những khán giả trên một thế giới đáng sợ). Một nghiên cứu trường hợp về điều này, đặc biệt là hiện giờ, sẽ là ‘mối đe dọa khủng bố’ (terrorist threat). Đối với các phương tiện truyền thông đại chúng, người ta ít chú ý đến những phức tạp của bất kỳ tình huống địa-chính trị (geopolitical situation) cho nào, hoặc đến các ‘khủng bố’ (terrorisms) khác nhau luôn luôn được nhóm lại với nhau (theo thuật ngữ pháp lý và phổ biến). Thay vào đó,

là ‘bọn khủng bố’ (terrorists) được trình bày như nhân cách hóa (khuôn mặt; faces) tà ác có thể tấn công bất cứ ai ở bất cứ nơi nào vào bất cứ lúc nào. Theo nghĩa đó, kẻ thù là trong số chúng ta, bất cứ ai và mọi người có thể có tiềm năng đánh bom tự sát. Đó là bản chất hình như độc đoán của mỗi đe dọa cấu thành lực lượng của nó. Mâu thuẫn thay, những khuôn mặt tà ác ấy hoạt động để trấn an công chúng rằng tà ác thực sự có một khuôn mặt, mặc dầu đó không phải là khuôn mặt của người da trắng. Do đó, nhấn mạnh vào những thủ lĩnh khủng bố, ám ảnh bởi khuôn mặt của Saddam Hussein hay Osama Bin Laden chẳng hạn. Trong thực tế, mỗi đe dọa thực sự (nhưng cũng là hy vọng một loại giải phóng) là cái bất lộ diện (faceless), là cái có thể phá vỡ khuôn mặt (disrupt the face), và với nó là các quy tắc và quy trình sản sinh tự ngã điển hình, đó là máy tạo khuôn mặt, máy diện bộ tính (faciality machine).

>>>24. Đạo Phật có thể được coi là một chẩn đoán về tình huống này được tạo ra bởi máy diện bộ tính và như một loạt các trừ lược để sống ‘chống’ lại nó. Theo nghĩa này, các thực hành của đạo Phật phương Tây đặc biệt có thể được cho là hoạt động như những tham đầu (probe-heads).

>>>25. Plateau ‘November 28, 1947. How Do you Make Yourself a Body Without Organs?’ (ATP, Pp. 149-66) cung cấp một loạt các nghiên cứu trường hợp về một chương trình như vậy trong *A Thousand Plateaus*. Thân vô khí quan (BwO; Body without Organs) trong cuốn sách đó là một khái niệm song song với những tham đầu (probe-heads). Cả hai đều là tên của những thực tiễn xây dựng và thử nghiệm liên quan đến việc sống chống lại tầng lớp ràng buộc chúng ta và cấu thành chúng ta như con người: ‘Chúng ta hãy xem xét ba tầng lớp

lớn liên quan đến chúng ta, nói cách khác, những tầng lớp trực tiếp ràng buộc chúng ta nhất: sinh vật (the organism), ý nghĩa (significance), và chủ thể hóa (subjectification). Bề mặt của sinh vật, góc độ của ý nghĩa và thông diễn, và điểm của sự chủ thể hóa hoặc sự khuất phục. Bạn sẽ được tổ chức, bạn sẽ là một sinh vật, bạn sẽ nói rõ thân của bạn, nếu không thì bạn chỉ là một kẻ trụy lạc. Bạn sẽ là năng chỉ (signifier) và sở chỉ (signified), thông diễn viên (interpreter) và được thông diễn (interpreted), nếu không thì bạn chỉ là một kẻ lệch lạc. Bạn sẽ là một tự ngã, đóng đinh xuống như một, một tự ngã của phát âm (subject of the enunciation) thôi lui thành một tự ngã của phát biểu (subject of the statement), nếu không thì bạn chỉ là một kẻ lang thang. Đối với các tầng lớp như một toàn bộ, BwO phản đối sự tan rã (hoặc n khớp nối) như đặc tính của phẳng nhất trí (plane of consistency), thử nghiệm như hoạt động trên phẳng đó (không năng chỉ, chẳng bao giờ thông diễn!), và đời sống du mục (nomadism) như vận động (tiếp tục di chuyển tại chỗ, chẳng bao giờ ngưng di chuyển, hành trình bất động, giải trừ chủ thể hóa)'.
 Điều quan trọng, thân vô khí quan cũng cảnh báo chúng ta về sự cần thiết phải thận trọng trong những thực hành thí nghiệm như vậy. Dụng lập cho mình một thân vô khí quan, và chúng ta có thể nói tương tự về việc dụng lập những tham đầu, là một nghệ thuật phân lượng (dosage). Như Deleuze và Guattari đề xuất: 'Duy trì sự phân tầng – tổ chức, biểu nghĩa, bị chi phối – chẳng phải là điều tồi tệ nhất có thể xảy ra; điều tồi tệ có thể xảy ra là nếu bạn ném các tầng vào sự sụp đổ mất trí nhớ hoặc tự tử, điều đó khiến chúng trở lại nặng nề hơn bao giờ hết.' Chúng ta có thể lưu ý ở đây rằng đây là một sự khác

biệt quan trọng đối với *Anti-Oedipus* trong đó lệnh luôn luôn phải đi xa hơn.

Kết luận

>>>5. Một tuyên bố phản biện (counter claim) có thể là sự mặc tưởng-co thắt (contemplation-contraction) của Deleuze, trong thực tế, đó chỉ là một loại tương quan bất nhân (inhuman correlation) khác – một tương quan được nhân lên và mở rộng ra thực vật và đá. Trở lại câu trích dẫn trong Chương 5: ‘Thực vật mặc tưởng theo phương thức co thắt các yếu tố từ đó nó khởi nguyên – ánh sáng, carbon, và các chất muối – và tự sung mãn với màu sắc và mùi vị mà trong mỗi trường hợp giám định xem sự đa dạng, thành phần của nó có đủ điều kiện hay không. Đó là *cảm giác* trong chính nó (it is *sensation* in itself). Đối với tác giả, dường như với Deleuze, chẳng có thực tế sâu sắc hơn vượt quá các mối quan hệ, chỉ có các quan hệ thêm nữa, tất cả một đường tiến đến vô hạn.



Về nhan đề Ngã-Pháp

Nhan đề ‘Ngã-Pháp’ cần được hiểu là Quan hệ Người-Vũ trụ hay là Quan hệ hữu hạn-vô hạn, hoặc Quá trình ngã tính. Cụm từ Quá trình ngã tính xuất phát từ Félix Guattari, một nhà phân tâm học và nhà văn, người cộng tác rộng rãi với Gilles Deleuze. Với ông, sự sản sinh quá trình ngã tính quan tâm đến, ít nhất phần nào, vấn đề phương thức chúng ta sống cuộc sống của chúng ta và, thật vậy, sản sinh chúng ta là ai, và chúng ta là gì. Cuốn sách này đã chọn cái khung do Guattari đề xướng cùng với những gì Michel Foucault viết về những kỹ thuật của tự ngã. Như thế, tập sách thực sự liên quan đến phương thức chúng ta khả dĩ tự tạo mình ra *một cách khác* hoặc, phương thức chúng ta có thể đi từ subjection (các lực lượng xã hội cấu thành cái ngã) đến những gì Deleuze và Guattari gọi là subjectivation (sự tự thân cấu thành của cái ngã). Đây là tất cả những gì liên quan mật thiết đến những phương thức trong đó chủ nghĩa tư bản ‘một đường đi xuống’ (all the way down). Simon O’Sullivan tìm cách thử nghiệm một số ghép nối sáng tạo, buộc một số gặp gỡ giữa các tài nguyên khác nhau và sau đó lập biểu đồ một số tương thích và tổng hợp.

MỤC LỤC

Thay lời nói đầu	
Quan hệ Hữu hạn-Vô hạn	
<i>Một cuộc nói chuyện với Simon O'Sullivan</i>	5
Về sự Sản sinh Quá trình Ngã tính	
PHỤ LỤC	
Một cuộc sống giữa Hữu hạn và Vô hạn	19
Về sự Sản sinh Quá trình Ngã tính:	
Năm Biểu đồ Quan hệ Hữu hạn - Vô hạn.....	21
<i>Đại cương</i>	21
Chương Đầu	
Từ Niềm Vui đến Khoảng Cách:	
Sự thâm nhập Vô hạn bởi Hữu hạn	
(Spinoza, Nietzsche, Bergson)	31
1.0 Giới thiệu.....	31
1.1 Giới thiệu tập Luân lý học (<i>the Ethics</i>).....	32
1.2 Sự khẳng định và quy hồi vĩnh cửu của Nietzsche.....	49
1.3 Phẳng vật chất và hình nón bộ nhớ của Bergson	60
Chương Hai	
Chăm sóc Bản thân đối với Luân lý học về Ham muốn.....	85
2.1 Ham muốn đối kháng Luân lý học	85
2.2 Quan hệ giữa hai ý tưởng về tính chân của Foucault và Lacan.....	88

2.3 Vấn đề quyền năng và vấn đề cấu trúc (Gấp cuốn và hình xuyên).....	91
2.3.1 Foucault của Gilles Deleuze	92
2.3.2 Bộ nhớ: Tên thật của gấp cuốn	101

Chương Ba

Mẫu hình Thảm mỹ: Từ Gấp cuốn của Quan hệ

Hữu hạn—Vô hạn đến Siêu mô hình hóa

Phân phân tích pháp (đến Sinh-chính trị) (Guattari)	111
3.0 Dẫn nhập.....	111
3.1 Ba tập hội của Guattari	113
3.2 Kết luận	124

Chương Bốn

Thời gian tính kỳ lạ của Tự Ngã:

Cuộc Sống giữa Vô hạn và Hữu hạn

(Deleuze đối chọi Badiou)	127
4.0 Dẫn nhập.....	127
4.1 Tồn tại và Biến cố (hay, thời gian tính kỳ lạ của tự ngã).....	128
4.1.1 Thuyết tự ngã của Badiou và cuộc gặp gỡ giữa Badiou và Deleuze liên quan ngã tính.....	128

Chương Năm

Desiring-Machines, Chaoids, Probe-heads:

Hướng tới một Tư biện Sản sinh Ngã tính

(Deleuze và Guattari)	135
5.0 Dẫn nhập.....	135
5.1 Máy-ham muốn và thân vô khí quan	136
5.1.1 Giới thiệu.....	136
5.1.2 Ham muốn-sản sinh (Desiring-production).....	138
5.2 Chaoids và Đại não.....	141

5.2.1 Giới thiệu.....	141
5.2.2 Chaoids.....	143
5.2.3 Đại não.....	145
5.3 Tham đầu chống lại diện bộ tính (Probe-heads against faciality).....	148
5.3.1 Từ diện bộ tính đến tham đầu (From faciality to probe-heads).....	152
Kết luận: Phức hợp đồ và quan hệ lân tiếp.....	155
KL.1 Phức hợp đồ (Composite diagrams).....	155
KL.2 Quan hệ lân tiếp (Relations of adjacency).....	156
Một số chú thích của tác giả đáng ghi.....	157
Về nhan đề Ngã-Pháp.....	185

HỘI LUẬT GIA VIỆT NAM
NHÀ XUẤT BẢN HỒNG ĐỨC
65 Tràng Thi - Quận Hoàn Kiếm - Hà Nội
Email: nhaxuatbanhongduc65@gmail.com;
nhaxuatbanhongduc@yahoo.com
Điện thoại: 024.3 9260024 Fax: 024.3 9260031

NGÃ - PHÁP

Hồng Dương Nguyễn Văn Hai

Chịu trách nhiệm xuất bản
Giám đốc BÙI VIỆT BẮC
Chịu trách nhiệm nội dung
Tổng biên tập LÝ BÁ TOÀN
Biên tập: Phan Thị Ngọc Minh
Trình bày, minh họa: Văn Lư
Sửa bản in: Nguyễn Văn Thịnh

Liên kết xuất bản:

Công ty CP Văn hóa Thiện Tri Thức
245 Nguyễn Thị Minh Khai, Q1, Tp. HCM

*In 1000 cuốn, khổ 14 x 20,5 cm, tại: Xi nghiệp In Fahasa, 774 Trường Chinh,
Q. Tân Bình, Tp. HCM.*

Số XNĐKXB: 1002 - 2019/CXBIPH/56 - 14/HĐ

Số QĐXB của NXB: 205/QĐ-NXBHĐ, ngày 22 tháng 04 năm 2019

In xong và nộp lưu chiểu năm: 2019.

Mã số sách tiêu chuẩn quốc tế (ISBN): 978-604-89-8290-4

