

TRUNG TÂM LIỄU QUÁN HUẾ
Hồng Dương Nguyễn Văn Hai

Tư tưởng Phật giáo trong Triết học Gilles Deleuze



Nhà xuất bản Thuận Hóa

Hình Bìa:

Small Temple Buddha Statue
by Campania International

Khắc chữ vào đế: Việt Anh

Tư tưởng Phật giáo
trong
Triết học Gilles Deleuze

Mục Lục

Tạ Ôn.....	v
Lời Giới Thiệu.....	vii
Tựa.....	xxi
Lời đầu sách.....	1
1.Duyên khởi: Một quá trình - Quả.....	61
2.Ăn mật hiền liễu câu thành.....	109
3.Những nguyên tắc lớn của triết học Leibniz và Mô hình Vi phân của Deleuze.....	145
4.Cấu trúc, Sinh khởi và Quan hệ tương do.....	190
5.Vận động-hình ảnh: Tất cả là Vô thường, là Không.....	227
6.Tri giác là gì?.....	277
7.Hình ảnh tư tưởng.....	326
8.Phân tích pháp siêu nghiệm: Về sự trở thành của các khái niệm.....	359
9.Một Tâm.....	419
10.Kinh nghiệm học Deleuze và Sáu tướng Viên dung.....	476
11.Triết học Deleuze là một thứ triết học Phật giáo?.....	512
12.Thực trạng sinh tử: Hai cái Chết.....	533

Tạ Ôn

Nỗ lực thi thiết một song song hay một tương ứng một đối một giữa tư tưởng triết học Deleuze và tư tưởng Phật học trình bày trong tập *Tư tưởng Phật giáo trong Triết học Gilles Deleuze* này tất nhiên phải được nhiều bậc thiện tri thức dẫn đường chỉ lối, thuyết giảng giải thích, động viên khích lệ.

Trước hết, kính xin Thầy Lê Mạnh Thát nhận ở đây tấm lòng ngưỡng mộ và biết ơn sâu xa của tác giả. Giống như lần nghiên cứu thuyết tánh Không, tập *Triết Học Về Tánh Không* của Thầy Tuệ Sỹ là sách gối đầu, nay nghiên cứu thuyết cấu trúc mà theo Deleuze, không gì khác hơn là thuyết về ngôn ngữ, tập luận án tiến sĩ *Triết Học Thế Thân* của Thầy không ngừng được đọc lui đọc tới. Thầy lại rộng tình nhận lời viết Tựa cho tập sách này mặc dầu rất bận rộn Phật sự.

Tác giả chân thành cảm tạ và tỏ lòng biết ơn Giáo sư Bùi Văn Nam Sơn và Giáo sư Lê Tự Hỷ, hai vị Thầy rất khó tính không chịu chấp nhận tác giả làm học trò mặc dầu luôn luôn sẵn sàng chỉ dạy và thuyết giảng. Nếu không có sự soi sáng của hai bộ sách đồ sộ do G/S Bùi Văn Nam Sơn biên dịch và chú giải, một bộ gồm hai quyển về Hegel và một bộ gồm ba quyển về Kant, thì chắc chắn tác giả không thể nào hiểu và viết về Deleuze. Với ba tập tự học Tiếng Phạn và những buổi trực tiếp chỉ dạy qua điện thoại của G/S Lê Tự Hỷ, tác giả hiểu được và thuật lại các đoạn văn luận bàn các vấn đề Phật học thông qua tiếng Phạn có phần đúng hơn trước.

Trên hết, tác giả ghi nhận và biết ơn sâu xa Giáo sư Thái Kim Lan, động lực ẩn mật đã khích lệ thúc đẩy tác giả tiếp

Tạ Ôn

tục viết về kinh nghiệm học Phật từ bài đầu của tập *Nhận Thức Và Không Tánh*, cho đến khi hoàn tất tập sách cuối đời này. Không có gì lý thú cho bằng trong khi học tập và viết ra những kinh nghiệm bản thân, có sự theo dõi và đồng ý của một Thiện hữu không những tinh thông triết học Tây phương, nhất là triết học Kant, mà còn nắm vững lý thuyết Phật pháp, do đó đầy đủ khả năng hướng dẫn, dạy dỗ trên con đường học Phật từ Đông qua Tây. Tác giả chân thành cảm tạ Giáo sư đã viết Lời Giới Thiệu tập sách này.

Trong quá trình duyên khởi của ba tập sách trước cũng như của tập sách cuối đời này, tác giả không quên ghi nhớ công ơn của Anh Tuấn và Minh Phương thường xuyên chu cấp tịnh tài để mua sắm đầy đủ tài liệu nghiên cứu. Tác giả cảm tạ sự giúp đỡ của Việt Châu, Hoài Nhơn, Việt Anh và cháu Sean Bảo Hân Rogers đã góp ý, tìm tài liệu và giúp đỡ xây dựng hình trang bìa của tập sách này.

Cuối cùng, với tất cả tình yêu thương thường tục, tác giả đề tặng tập sách mỏng này cho bạn đời hiền tài Hà Lãnh luôn luôn thân nhiên theo lối các “Mệ” (Hoàng phái) xem tất cả pháp đều là Phật pháp, mọi thăng trầm của cuộc đời chẳng qua là tùy duyên hiển hóa của lẽ vô thường, không có gì phải ưu phiền hay hờn hờ.

Yardley, Pennsylvania

Xuân Ất Mùi

Tháng Ba, 2015

Hồng Dương Nguyễn Văn Hai

Thái Kim Lan

Độc “*Tư tưởng Phật Giáo trong triết học Deleuze*” của Hồng Dương Nguyễn Văn Hai

Khi tôi còn là một nữ sinh lớp đệ lục trường nữ trung học Đồng Khánh, Giáo sư Nguyễn Văn Hai đã là hiệu trưởng trường Quốc Học tại Huế, nổi tiếng là một vị hiệu trưởng nghiêm khắc và chuẩn mực, nam sinh ai cũng sợ, nghe nói Thầy có đôi mắt sáng quắc, nhìn học trò là những đứa nhát quỉ nhì ma nhát trường cũng phải lúm lét cúi đầu. Nghe thôi mà đã “sợ” rồi! Đến bây giờ tuổi đã nghiêng, vẫn còn đứng từ xa nhìn, vì tôi chưa có dịp qua kỳ sát hạch môn toán nào của Thầy trong khoảng thời gian trung học, và cũng chưa có lần được diện kiến với Thầy sau này lần nào, thế mà vẫn còn nghe run – cái run sợ cố hữu của một đứa học trò nhỏ bị kêu tên- khi nghe tiếng của Thầy một buổi sáng bất ngờ báo tin Thầy đã hoàn thành cuốn khảo luận “*Tư tưởng Phật giáo trong triết học Deleuze*” và yêu cầu tôi đọc. Cái „SỢ“ hoang mang vẫn còn rất nội tại cụ thể nơi từng nhịp hoài niệm, nó thâm nhập vô thức đến thế.

Tôi bắt đầu đọc trong nỗi “sợ” đã được chuỗi hoài niệm “sợ” hiện thời hóa (aktualisiert). Và bất ngờ, cùng với dòng chảy nội tại (Immanenzstrom) của “sợ”, trong quyết định chú tâm vào sự đọc, lại phát sinh ra một cảm thức khác triền miên đang xô dạt nỗi sợ kia: niềm vui tri thức nơi từng hàng chữ, nơi từng lý giải những vấn đề triết học, tư tưởng của Deleuze trong tương quan với Phật giáo của tác giả Hồng Dương Nguyễn Văn Hai.

Và cả sự nghi ngờ luân quần ban đầu khi nhận được bản thảo: Triết học Deleuze và Phật giáo, một đề tài liên quan đến triết lý đạo Phật không còn xa lạ nữa trong thế kỷ hậu hiện đại với Heidegger, Bergson, Wittgenstein, Foucault, so với Spinoza, Kant, Schopenhauer, Nietzsche như những trường hợp đặc thù của thế kỷ trước... đã được không ít những nhà chuyên môn khảo sát trong những thập niên 80, 90 cho đến nay, nổi nghi ngờ e thấy cái chi cũng là liên quan đến đạo Phật! mà thật ra Phật lý chẳng cần. Thêm nữa, một chút thành kiến vắn vơ của một người vốn ít nhiều ở trong truyền thống triết học Đức, đối với Gilles Deleuze, triết gia người Pháp thường được gọi là triết gia của phong trào tháng 5, một khoảng thời gian dài bị ghẻ lạnh trong giới hàn lâm Đức như một trường hợp lãng mạn Pháp, gây ít nhiều nhụt chí.

Tất cả những điều ấy được xóa sạch trong lúc dần thân vào từng trang chữ đầy sức hấp dẫn khác thường tựa như đang đọc một truyện trinh thám hay giả tưởng, và cảm ngộ với phát biểu của chính Gilles Deleuz trong DR, một tác phẩm nên được viết như một truyện trinh thám hay khoa học giả tưởng. Cũng chính vì đọc Gilles Deleuze, người tự cho mình là một triết gia ngây thơ nhất trong các triết gia, người viết không ngần ngại bày tỏ những cảm xúc riêng tư trên, chẳng là triết học của ông không phải là triết học của thường nghiệm sao? Trong đó cái vô niệm của thực tại mở ngộ tư duy? Cái vô niệm của một người học trò đối diện với công trình biên khảo đồ sộ và thâm mật của tác giả Hồng Dương Nguyễn Văn Hai bỗng nhiên được hóa giải tích cực.

Quả thật sức hấp dẫn của hơn 500 trang sách còn hơn chuyện trình thám của Thế Lữ hay kiếm hiệp của Kim Dung, bởi vì sự tò mò tri thức càng lúc càng tăng cùng lúc với hi lặc tri thức và sự hoát ngộ, rằng những nỗi sợ vô minh hầu như chỉ tự giải thể trọn vẹn qua quá trình tri thức như một sức mạnh nội tại hóa giải mê lầm. Tri thức đúng thật là khởi điểm và yếu tính của triết học Phật giáo hay nói cách khác là điều kiện của sự giải phóng vô minh như một phức hợp của mê lầm nội tại. Thực chứng điều ấy ngay khi khởi đầu trang sách là một niềm vui, niềm vui của triết học thực sự theo Deleuze.

Quả nhiên bộ biên khảo là một công trình nghiên cứu thâm sâu của tác giả về hai nền triết học lớn trên thế giới: triết học Phật giáo và triết học của triết gia hậu hiện đại G. Deleuze. Với 12 chương sách, trình bày xuyên suốt tư tưởng của Phật giáo, những triết gia đạo sư và trường phái lớn của nền tư tưởng hơn 2500 năm, giáo lý của Đức Phật qua Long Thọ, Thế Thân, Trần Na, Pháp Xứng, Cưu La Ma Thập, Huyền Trang, An Huệ, Pháp Tạng, Huệ Năng v v, các trường phái Trung Luận, Du Già, Hoa Nghiêm, Thiền học... đi song đôi với triết học Deleuze. Đọc và trình bày Deleuze cũng có nghĩa lịch sử triết học Tây phương được lật lại trong cách nhìn của chính Deleuze, từ triết học Hy Lạp cho đến triết học hiện đại Tây phương, Platon, Aristote, Spinoza, Leibniz, Kant, Hegel, Hume, Huserl, Heidegger, Bergson, Merleau Ponty, Sartre, Foucault, và đồng nghiệp của Deleuze. “Và” - cho cả hai nền triết học-không thể thiếu vắng cái KHÔNG triết học, các vấn đề nghệ thuật, điện ảnh, thể xác, văn chương, bất khả ly với triết học – làm nên một phần thiết yếu của triết học Deleuze

– „Triết học đứng trong tương quan thiết yếu và tích cực với Không triết học“ (Deleuze 1990)

Deleuze như đã gặp công án Thiên học „niệm và vô niệm, đó chính là niệm“, ngẫu nhiên hay tất định, cùng một ý với Deleuze. Chữ „và“ trong câu trên đóng một vai trò cấu tạo triết học mới Deleuze, „và“ bao dung và mở ngõ cho tất cả, không khai trừ. Cả một công trình đồ sộ với bề dày lịch sử triết học như thế.

„Và“- dĩ nhiên không thể bỏ qua lý thú toán học như phương thức lập luận của chính tác giả Hồng Dương, chính ở điểm này tác giả thượng thừa trong sự lĩnh hội và lập thuyết đối tượng khảo cứu, đem đến cho tác phẩm cái nhìn chiếu sáng những vấn đề khúc mắc nhất của cả hai nền triết học. Nói nhanh thêm một điểm, để đừng đánh mất sự lý thú vừa nêu trên trước khi qua phần tổng quan: chương bàn luận về vấn đề đồng nhất tính của triết gia Leibniz qua lý giải của Deleuze – dĩ nhiên cũng của Hồng Dương liên quan đến toán học vi phân, vừa li kỳ vừa giải hoặc, là một trong những chương độc sáng khác (về Phật học) của một tác giả tinh thông toán học.

Một tổng thể tư tưởng trải dài mấy nghìn năm rộng vô cùng, thâm vào trong một tập sách, tưởng cũng không nhiều, sợ e không đủ, thế nhưng có thể khẳng định đủ và nhất là uyên bác trong chiều sâu của vấn đề được đặt ra nơi công trình nghiên cứu này: những vấn nạn cốt lõi của triết học Đông Tây – Phật giáo cũng như trường hợp Gilles Deleuze - tựu trung nằm trong câu hỏi thế nào là một tri thức đúng, trung thực có thể giúp ta hành động đúng. Trả lời khẳng định hay phủ định từ chối câu hỏi này sản sinh

những khái niệm chủ đạo mà mỗi triết gia sáng tạo cho chính mặt bằng lãnh địa tư duy và chứng ngộ của mình. Xuyên suốt tập khảo luận, những vấn đề từ câu hỏi trên được phân tích thấu đáo và khúc chiết : nhận thức luận, bản thể luận, trong tương quan với đạo đức học: đồng nhất tính, dị biệt, nội tại, siêu việt, chủ thể, đối tượng, con người. Bộ khảo luận thoát tiên khái quát về triết học Deleuze liên quan đến vấn đề khái niệm (Concept, Begriff) triết học sáng tạo khái niệm chứ không thừa hưởng những khái niệm từ những triết học đi trước.

Và phải nói toàn thể 11 chương đều sôi nổi, sôi nổi đầy năng lực trí thức, từ hai phía, Phật giáo và Deleuze, cả hai lập thuyết đều nằm trong ý hướng sáng tạo cái mới, cho nên sôi nổi, dù Phật giáo đã có từ lâu, nhưng Phật giáo vẫn mới, Deleuze từ chối triết học kinh điển, triết học hệ thống khép kín cũng để đi tìm cái mới, và ngay cả cả tác giả Hồng Dương, ông luôn mới giữa hai dòng tư tưởng, Phật và Deleuze trong cách nhận định khoa học chặt chẽ của mình.

Có thể thấy được tinh thần “Mới“ này từ công án của Trần Nhân Tông, nêu ra đây để làm nền cho phần tổng quan:

“Một Thiên sinh hỏi:

Dùng công án cũ để làm gì?

Trả lời:

Mỗi lần nêu ra một lần mới!“

“Mới“ mỗi lần nêu cái cũ, CŨ VÀ MỚI một liên tục không ngừng: cũ đã được thời sự hóa thành mới, mới đối với cái

cũ, có nghĩa KHÁC cái cũ, nhưng yếu tính của nó là „chưa“ (tiềm ẩn) vì nếu „đã“, thì không còn mới nữa. Mới“ là quả chưa thành, vì đang trở thành, mới mang viễn tượng sáng tạo không ngừng, bởi mỗi giây ngừng, nó đã cũ. „Mới“ bao hàm sức sống và sáng tạo, mới thuộc lãnh vực tạo sinh, hành động. Có thể nói, toàn bộ tinh yếu triết học Phật giáo từ khởi thủy nằm nơi động lực „MỚI“ ấy và nỗ lực của Deleuze khi xây dựng triết học của ông trong tương quan với toàn bộ nền triết học Âu châu từ cổ đại cũng để chỉ ra cái điều kiện „trở thành mới“, một thứ rộng mở, mở ra một chân trời mới khác đối với nền triết học kinh điển đã bị „cái tôi tư duy“ đóng chặt: „Triết học không thể tự giản lược vào lịch sử, bởi vì triết học đã thoát ra khỏi lịch sử ấy để sáng tạo ra những khái niệm mới... Không có lịch sử, sự trở thành vô định, vô điều kiện, nhưng sự trở thành không phải lịch sử“.

Câu chuyện Thái Tử Tất Đạt Đa trên đường du ngoạn ra bốn cửa thành chứng kiến sinh, lão, bệnh tử không chỉ là giai thoại lịch sử hay huyền thoại mà mang chức vụ của một động lực thường nghiệm cho lý thuyết mới. Cuộc sống phơi bày đa thể vô niệm, vô ý, là khởi điểm Tất Đạt Đa đi tìm con đường, và sáng tạo những khái niệm: tứ diệu đế, vô thường, vô ngã, duyên khởi, tạo nên một con đường sống khác. Không phải do đấng Thượng đế tối cao chỉ định, chính trong lòng cuộc sống nảy nở hạt mầm giải thoát. Cuộc sống dần trải thay đổi không ngừng gây lo sợ hiện sinh (trong đó có nỗi lo sợ hoang tưởng của người viết khi đọc bản khảo luận này như đã nói ở trên). Cái sợ nhất là cái chết, Đức Phật đã trực nhận nỗi sợ chết với cách nhìn trực diện hơn Socrates khi triết gia này phổ quát hóa theo qui

nap tiền đề „tất cả mọi người đều chết“ để đi tới kết luận „Socrates phải chết“, chết trở nên trừu tượng, như một kết quả của tư duy (tư lượng) trong tam đoạn luận tiêu biểu này. Sợ chết cụ thể hơn, từ đó muốn sống là động cơ thúc dục tìm một lời giải để được bất tử. Khi Phật tuyên bố đã tìm được chân lý cho sự bất tử, thì bất tử ở đây không có nghĩa thông thường của một hứa hẹn vĩnh hằng mãi mãi, cũng không để an ủi đề phòng địa ngục u tối. Bất tử đối với Phật là „đối diện với thần chết mà không sợ“, bất tử có nghĩa sống không sợ hãi, thấy rõ cái chết thuộc sự sống, một cuộc sống đầy rẫy biến cố vô thường. Thấy rõ định luật vô thường là điều kiện của sự sống, bất tử có nghĩa là sống trong chuỗi vô thường, chứ không phải trốn cuộc sống bằng cách xây lâu đài ý niệm vĩnh viễn trốn trong tháp ngà tư duy và tạo ra một thứ sợ hãi mới. Cuộc sống ấy không mang ý niệm vĩnh hằng mà tư tưởng thường tìm cách giảm lược vào một chủ thể bất di bất dịch, ngược lại cuộc sống ấy đầy biến dịch.

Chỉ duy thấy được định luật vô thường hay lý duyên khởi, tiến trình nội tại của sự sống, trong nhận thức đúng, cho ta điều kiện gây dựng „một cuộc sống khác“, có thể chuyển hóa vô thường và sợ hãi thành vô úy, an vui. Khác với vĩnh cửu và nguồn gốc cố định, „mới và khác“ nằm trong chuyển đổi, biến dịch. Một triết học chiết giải, nói được tri thức đúng thật nhằm chuyển đổi thành hành động đúng, bao hàm khả thể nhất quán tri – hành, được xem là một triết học thực sự, một triết học mở ngõ cho hành động. Khi Đức Phật bảo rằng, chân lý có nhiều như lá trong rừng nhưng nắm lá- chân lý- trong tay của Phật là chân lý giải thoát, như thế tri thức luận là điều kiện cho giải phóng luận, giác

ngộ thực hành, Phật lý như thế ngay từ đầu được xây dựng nhất quán tri hành, không nhị nguyên như triết học Tây phương, một nhất quán nội tại, không biết đến siêu việt tuyệt đối như một lý do lập thuyết, và không cần đến Thượng đế.

Từ chối một ngã thường còn cũng như khái niệm hư vô tuyệt đối, không chấp nhận một nguyên nhân cuối cùng, Phật giảng Trung đạo, không phải như một nhận định chiến lược đối với những lý thuyết khác về tri thức, mà chính vì Trung đạo là điều kiện khả thể của tri thức như thật. Lý duyên khởi chính là Trung đạo, trong đó chủ thể và đối tượng luôn nằm trong một tương quan điều kiện tính, chủ thể không bị tư duy giản lược thành đồng nhất tính tuyệt đối và thế giới đối tượng bất khả tư nghì trong trạng thái bất động. Trung đạo chính là cuộc sống và lý duyên khởi của Phật là tiến trình nội tại của cuộc sống: vô thường, vô ngã, trở thành, là ba khái niệm chủ đạo trong tiến trình nhận thức thực tại thế giới bên ngoài: “ cái này có thì cái kia có, cái này không có thì cái kia không có “ trong chuỗi điều kiện tính phức hợp. Lý hội được lý duyên khởi là thấy được tính Không của các Pháp. Thấy được tính không là thấy được khả thể biến đổi trong từng sát na của tương quan chủ-khách thể, biến đổi của thế giới trong đó chúng sinh cùng ngồi chung một con thuyền giữa dòng, rốt cùng, tùy duyên nhận thức, như là cơ hội giải phóng.

Tứ diệu đế và bát chánh đạo chính là khung luận lý và thực hành của nhận thức luận Phật học. Nhận thức luận này đặt nền tảng trên luật nhân quả, khác với luật đồng nhất tính (Identification). Pháp

Xúng đã là nhà nhận thức luận tuyệt hảo của Phật giáo:

“... nhận thức bắt nguồn từ kinh nghiệm giác quan và ý thức. Cái gọi là thế giới kinh nghiệm chẳng qua chỉ thành lập trên quan hệ nhận thức giữa sáu căn và sáu cảnh. Trong Phẩm Tất cả, Kinh Tương Ưng Bộ, Tập IV. 15, đức Phật minh định nếu không có cơ quan cảm giác thì không thể có thế giới kinh nghiệm.

Vì bắt nguồn từ kinh nghiệm, những điều được nhận thức bằng hiện lượng hay tỷ lượng tự chúng không có tính cách xác thực, nên cần phải đem kiểm chứng. Theo Pháp Xúng, có ba tiêu chuẩn phải được đồng thời áp dụng những khi phán xét nhận thức có đúng hay không.

Thứ nhất, các dữ kiện do nhận thức đúng mang lại phải kết hợp chặt chẽ và không mâu thuẫn với giáo lý của đức Phật và những dữ kiện đã thu góp về trước (*avisamvādatatva*). Thứ hai, những điều hiểu biết mới nhận thức thêm sau phải có tính chất mới lạ (*avijnātārtha-prakāśakatva*). Tiêu chuẩn này giúp phát triển sự hiểu biết và tránh khỏi cái biết trong vòng luẩn quẩn và thái độ cứng rắn đối với những kiến thức hiện đại. Thứ ba, cái biết phải có tính cách thực dụng (*vyavahartavyatva*). Tiêu chuẩn này đáp ứng mục đích thực dụng của tâm lý luận Phật giáo: Sự cần phải biết rõ những hoạt động tâm lý một cách như thật là nhằm vào mục đích diệt trừ phiền não, phát huy chân trí để đạt đến giải thoát.

Nói trên là những tiêu chuẩn xác thực chung cho cả hai hình thái nhận thức. Riêng đối với hiện lượng, cần phải thêm một tiêu chuẩn nữa về tính như thật của điều được nhận thức. Lý do: sự hiểu biết bằng hiện lượng có ảnh hưởng đến thế giới hiện hữu (realm of actuality) còn sự hiểu biết bằng tỷ lượng chỉ ảnh hưởng đến thế giới như lý khả hữu (realm of coherent possibility). Theo tiêu chuẩn đúng như thật, cái gì thật đều có khả năng tính tác động (arthakriyāsāmarthya). Một sự thể thật bao giờ cũng hàm chứa tiềm năng thúc đẩy một hành động nơi ta cho đến khi ta nhận biết rõ nó. Nói như thế có nghĩa là khi nhận thức đúng ta đạt tới một điểm tựa dùng làm điểm phát xuất hành động. Điểm phát xuất này là của một thực tại có tác dụng (artha-kriyā-ksamam vastu; efficient reality) và hành động đạt tới điểm phát xuất ấy là phát động tri giác thành tựu. Do đó phát động tri giác thành tựu thiết lập một sự tương quan giữa hiệu quả của nhận thức đúng, tức là kết quả mà tác dụng của sự thể ấy mang đến với sự thật hữu của sự thể. Nhận thức đúng là nhận thức có khả năng đem lại kết quả. Những điều nhận thức đúng đều có năng lực tác dụng theo luật nhân duyên (arthakriyā, causal efficiency). Thí dụ: chứng lý để biết một đóa hoa thật hữu là khả năng đóa hoa ấy phát động tri giác để trở thành đối tượng của nhận thức đúng. Nhận thức đúng đóa hoa có nghĩa là đạt đến cái điểm thật hữu của nó, cái điểm của thực tại có tác dụng. Từ điểm ấy có thể phát hiện những hành động như là đứng lặng yên nhìn đóa hoa hay ngắt

nó và cầm nó trong tay.” (Tư tưởng Phật giáo trong triết học Deleuze, chương 11)

D. Hume và E. Kant cho rằng tri thức nhân quả là tri thức đáng gọi là tri thức mới vì nó chuyển tải thêm cái mới, một tri thức tổng hợp trong lúc nguyên tắc đồng nhất tính chỉ là một phương cách bảo đảm chân lý, tuy nhiên họ khác nhau ở điểm đối với Hume định luật nhân quả là hậu thiên, chỉ dựa vào kinh nghiệm và sự lặp lại kinh nghiệm, trong lúc Kant cho rằng ông đã chứng minh được tính tiên thiên (a priori) siêu nghiệm của luật nhân quả, bằng vào sự giải thích chuyển động. Chứng minh của ông thường được gọi là kết luận ảo. Và nổi nghi hoặc của D. Hume về đồng nhất tính vẫn đứng vững.

Quả thật nhận thức luận của Hume và Kant đã được Deleuze đọc với tinh thần phê phán hội nhập. Khuynh hướng tìm cách phổ quát hóa và tìm nguyên do cuối cùng của quan niệm triết học lấy chủ thể làm trọng tâm và có tính siêu hình học là đối tượng phê phán của Deleuze. Phá bỏ tư duy trong tính độc đoán và hiện diện thường xuyên của nó là dự thảo của chương trình triết học của ông. Phê bình Hegel chính nằm trong dự thảo ấy. Sự thuyên chuyển cái đơn thể vào trong toàn thể, sự triệt tiêu cái dị biệt vào trong cái phổ quát đại đồng theo Deleuze là một loại khủng bố và bạo lực đối với cá thể trong tồn tại cụ thể của nó. Triết học chống lại chủ trương triệt tiêu hi sinh dị biệt cho cái đồng nhất trừu tượng là triết học của tự do, chống lại cái toàn thể và sự thu tóm tất cả vào cái MỘT đồng nhất, nó mở ngõ cho hiện tượng được hiển thị. Giải cấu trúc có

nghĩa làm bộc lộ những cấu trúc bị che giấu, bị nhận chìm trong hình thức của đồng nhất tính. Tư duy hay tư lượng theo Deleuze luôn phác họa chia nhánh và mắc lưới của những đa thể dị biệt.

Deleuze từ chối lối tư duy tìm sự bền bỉ bằng khái niệm thần học hay siêu việt. Không cần một vị thượng đế vĩnh hằng cũng không cần dựa vào sự giải thích tiến hóa, chính tư lượng nội tại về tương quan giữa các hiện tượng thường nghiệm, về tính dị biệt, tính đa thể như điều kiện của trở thành làm cho triết học „mở“ ra thay vì khép chặt trong hệ thống.

Mục đích của triết học Deleuze nhằm vượt qua nhị nguyên, thoát ra khỏi những chấp chặt chân lý trừu tượng, hội nhập vào cái nhiều, những mắc xích của dị biệt và phức thể (Manigfaltigkeit). „ Khả thể duy nhất để thoát khỏi nhị nguyên, là ở giữa, đi xuyên suốt ở giữa“ . „Ở giữa các sự vật không chỉ là liên hệ nơi chốn, liên hệ từ đây đến đó và ngược lại, ở giữa là một chuyển động qua lại đu đưa, chuyển động chuyển tiếp, đi vào một hướng VÀ đi qua hướng kia, một dòng chảy không có khởi đầu và kết thúc, một dòng chảy xối cả hai bờ và chảy nhanh ở giữa“ .

Khái niệm „Trở thành“ cũng ở trong dấu hiệu giới hạn, biên giới, là trung đạo: „Trở thành luôn ở giữa, người ta chỉ có thể nắm bắt nó ở giữa. Sự trở thành không là một, cũng không là hai, cũng không là sự liên hệ của cả hai, nó ở giữa hai bên, là giới hạn hay đường thoát, đường rơi, chạy đúng thẳng đến hai bên“

Đối với sự trở thành, không còn có sự phân cách giữa người và thiên nhiên, tôi và không tôi, trong và ngoài. Trong nguồn suối trở thành, chủ thể, tôi hoàn toàn không phải là một tự ngã cô lập mà ở trong thực tại đang sinh sôi nảy nở mà tôi là một phần trong đó: Nội tại là đời sống với trùng trùng duyên khởi.

Dấn thân vào cuộc sống để trở thành và hơn hết, sáng tạo. Triết học Deleuze được xem là triết học của sự trở thành: „Sự kiện triết học Deleuze được công nhận là triết học về sự trở thành (philosophy of becoming) và thường xuyên đề cập vấn đề điều kiện phát sinh cái mới và vấn đề thích ứng với cuộc sống của các khái niệm sáng chế, minh chứng quả thật nhận thức của Deleuze đáp ứng hoàn toàn ba tiêu chuẩn của Pháp Xứng.“ (đã dẫn trên, chương 11)

Deleuze và Phật giáo, ai mới hơn ai? Hay chính Hồng Dương „mới“ trong cách đọc Phật và Deleuze?

Xin mời đọc!

Tựa

Ai đã từng đọc sách của Giáo sư Nguyễn Văn Hai đều biết quá trình nghiên cứu Phật giáo của Giáo sư chỉ xảy ra cách đây gần 20 năm. Tất nhiên, Giáo sư sinh ra trong một gia đình Phật giáo thuần thành cho nên, như lời Giáo sư tự thuật, “vốn liếng của tác giả về Phật học chỉ có một câu thần chú *Nam mô Đại từ Đại bi cứu khổ cứu nạn Quan Thế Âm Bồ-tát* và bài *Tâm kinh* Mẹ dạy từ nhỏ.” Rồi lớn lên, Giáo sư đã tham gia vào công tác giáo dục của miền Nam mà chức vụ cuối cùng là Phó Viện trưởng kiêm Khoa trưởng Trường Đại học Khoa học của Viện Đại học Huế. Sau 1975, Giáo sư qua định cư tại Mỹ và dạy toán tại University of Kentucky. Giáo sư làm việc cho đến khi, như lời Giáo sư ghi, “vào lớp tay không còn giờ lên để dành để viết bảng và trí không còn minh mẫn để trình bày thông suốt bài dạy.” Sau đó, Giáo sư “một ngày kia tình cờ đọc được những lời của HT. Thích Trí Quang dịch giải bài văn *Khuyến phát Bồ-đề tâm* của Đại sư Thật Hiền trên Hoa Sen Internet, từ đó “làm nổi lên cái ý muốn tìm hiểu đạo Phật và tại sao phải nghĩ đến sự suy tàn của Phật pháp.”

Riêng bản thân tôi thực sự xúc động khi được Giáo sư trực tiếp gọi điện thoại yêu cầu viết lời Tựa cho quyển sách này. Giáo sư không những là bậc tiền bối trong lãnh vực giáo dục mà còn là một nhà khoa học, một nhà toán học chuyên nghiệp lớn của đất nước nữa. Thời làm Giám đốc Học Chánh Trung Việt năm 1957, chính Giáo sư đã ký văn bằng tốt nghiệp tiểu học của tôi. Rồi trong thời gian du học ở Hoa Kỳ, tôi có dịp đọc Luận án Tiến sĩ Toán học của Giáo sư do Hàn Lâm Viện Khoa học Pháp công bố năm 1965. Năm 1974, khi mới ở Mỹ về, trong dịp về thăm Huế, tôi được gặp và nói chuyện với Giáo sư. Về mặt luôn luôn tươi cười, giọng nói sang sảng, tạo một ấn tượng mạnh và lời

cuốn trong tôi về con người của Giáo sư. Và đây là lần gặp Giáo sư duy nhất đến lúc này.

Bằng đi một thời gian, những năm đầu của thế kỷ 21, tôi có dịp được đọc những quyển sách nghiên cứu về Phật giáo của Giáo sư xuất bản tại Việt Nam, cụ thể là *Tìm hiểu Trung luận Nhận thức luận và Không tánh* (2001), *Luận giải Trung luận Tánh khởi và Duyên khởi* (2003) và đặc biệt là *Nhân quả đồng thời* (2008). Tôi thực sự sung sướng vì đây là lần đầu tiên Phật giáo được nghiên cứu dưới nhãn quan của một nhà toán học. Khi tôi viết Luận án Tiến sĩ *Triết học Thế Thân*, có một mảng vấn đề của triết học này mà tôi không có thì giờ đề cập đến, đó là vấn đề Lý thuyết số (Theory of Number) trong Phật giáo. Cho nên khi đọc những tác phẩm của Giáo sư, tôi thấy Giáo sư đã dùng những kiến thức toán học của mình để tiếp cận những vấn đề triết học của Phật giáo. Trước đây, vào những năm 1970, tại một Hội nghị về Thiên thực nghiệm tổ chức ở Osaka, Nhật Bản, một tham luận của một Giáo sư người Nhật dùng hàm số để biểu thị thuyết Tứ đế của Phật giáo. Trong thời đại khoa học kỹ thuật ngày nay, có nhiều nhà khoa học đang tiếp cận và lý giải Phật giáo, nhờ đó, chúng ta hiểu sâu hơn và tốt hơn những gì đức Phật và những người kế thừa Ngài để lại cho chúng ta.

Thật vậy, các luận sư lớn của Phật giáo Ấn Độ như Long Thọ, Thế Thân đều là những nhà khoa học thực nghiệm. Ở Ấn Độ, một số sách y học đã được gán tên cho Long Thọ và đã được truyền dịch sang tiếng Trung Quốc như *Long Thọ Bồ-tát y phương* mà *Kinh tịch chí* của *Tùy thư* đã ghi lại. Đây là điểm mà ta cần lưu ý khi tiếp cận các nhà tư tưởng Phật giáo Ấn Độ. Chính điều này đã tạo nên truyền thống khoa học kỹ thuật trong lịch sử Phật giáo tại Trung Quốc và Việt Nam. Chính những hạt nhân khoa học kỹ thuật này đã làm cơ sở để lôi cuốn những nhà tư tưởng

phương Tây hơn một thế kỷ qua, tạo nên một phong trào phát triển Phật giáo rầm rộ ở Âu Mỹ hiện nay. Đề tài tác phẩm của Giáo sư Nguyễn Văn Hai là về *Tư tưởng Phật giáo trong triết học Deleuze* cho ta thấy sự tình này. Chính Giáo sư đã giới thiệu “*Deleuze trước hết là một sử gia về triết học (historian of Philosophy), nhưng là một sử gia đặc biệt, cả gan tư lượng một cách triết học, để lại nhãn hiệu tư tưởng của mình trong hết thảy mọi nghiên cứu.*” Thế thì cái nhãn hiệu tư tưởng Deleuze để lại là gì? Đó là hai vấn đề mà Giáo sư đã tóm tắt. Một là, làm thế nào tư lượng mà không giả định đối tượng của tư lượng? Hai là, làm sao tư lượng về chủ thể tư lượng? Đây là những vấn đề mà khi tìm giải đáp, Deleuze đã huy động tư tưởng Phật giáo như Giáo sư đã trình bày.

Tôi hy vọng những vấn đề Giáo sư trình bày trong tập sách này sẽ được chúng ta, những người đi sau, tiếp tục quan tâm và có những đóng góp mới.

Lê Mạnh Thát

Lời đầu sách

Triết học, theo Deleuze, là sản sinh, sáng tạo tư tưởng. Bởi thế, khi quan hệ bên trong với những lĩnh vực khác, thay vì tìm cách thiết lập cơ sở, biện hộ hay hợp pháp hóa chúng, triết học Deleuze làm chúng kết nối hay cộng hưởng. Đối tượng của triết học Deleuze là luyện tư tưởng (exercise of thought)¹. Nhưng tư tưởng không phải là đặc quyền của triết học: triết gia, khoa học gia, và nghệ thuật gia đều là tư tưởng gia. Nói như thế không có nghĩa Deleuze đồng hóa các lĩnh vực khác nhau của tri thức, vì ông chỉ ra rất rõ ràng, nhất là trong tập QP?, những gì cấu tạo sự sai khác của triết học: trong khi khoa học sáng tạo hàm số và nghệ thuật sáng tạo những tích tập nhạy cảm, “phức hợp của cảm giác” (compounds of sensation), tri giác và kích động (percept and affect), thời triết học sáng tạo khái niệm. Tư tưởng triết học là sáng tạo, tại vì sản sinh cái gì đó chưa hiện hữu. Deleuze theo quan điểm của Nietzsche: triết gia không khám phá (discover) mà phát minh (invent). Sự sáng tạo khái niệm có tính cách cá biệt (singular), riêng lẻ (individual). Khái niệm là một cá biệt (singularity). Ý tưởng đó xuất phát từ Leibniz; toàn bộ triết học của Leibniz thiết định trên riêng lẻ và sự hòa giải giữa khái niệm với riêng lẻ. Với ý tưởng đó ta có thể nói khái niệm có chữ ký, chúng mang tên những ai sáng tạo chúng: Ý niệm (Ideas) tương quan với Plato, bản thể (substance) với Aristotle, Cogito với Descartes, đơn tử (monade) với Leibniz, điều kiện của khả thể (condition of possibility) với Kant, thời tục (duration) với Bergson.

Nếu triết học sáng tạo khái niệm, thử hỏi Deleuze sáng tạo những khái niệm của ông như thế nào? Vì triết học của ông có khuynh hướng tìm hiểu và trình bày tư tưởng Phật giáo, cho nên trước hết các khái niệm của ông được phái sinh từ công trình của những triết gia từng tìm hiểu Phật giáo, như

Lời Đầu Sách

Spinoza, Bergson, Nietzsche, nhưng thường bắt đồng quan điểm với Phật giáo về một số vấn đề, tuy vậy vẫn lưu giữ ‘mùi vị’ Phật giáo trong công trình nghiên cứu. Thí dụ, trường hợp Bergson không đồng ý về *cảm giác tức thời* là thực và biện luận *thời tục* là thực. [Xem bài *Vận động hình ảnh: Tất cả là Vô thường, là Không*] Trong bài *Tri giác là gì?* Deleuze phân biệt tri giác tự nhiên và tri giác điện ảnh, đứng về phía Phật giáo, đồng ý với những lời chỉ trích Bergson và biện luận của Th. Stcherbatsky cho rằng “bộ máy nhận thức của chúng ta không chỉ là một máy chiếu phim mà còn là một toán học gia tự nhiên.”

Ngoài ra, khái niệm của ông xuất xứ từ quan hệ giữa các khái niệm triết học và các yếu tố phi khái niệm (non-conceptual elements) của những lĩnh vực ngoài triết học. Do đó, trong bộ sậu triết học Deleuze, văn chương, khoa học và nghệ thuật phục vụ chính ngay triết học, hay phục vụ sự sáng tạo khái niệm. Trong triết học, không có *phản tư về* (reflection about), mà chỉ có *tư lượng từ* (thought from), hay đúng hơn, *tư lượng với* (thought with). Vì triết học là lĩnh vực riêng của khái niệm cho nên tính ngoại của triết học có nghĩa là thi thiết cộng hưởng, kết nối, lắp ghép giữa các khái niệm triết học và các yếu tố phi khái niệm của những loại tri thức khác; nhưng một khi nhiếp nhập luận thuyết triết học, các yếu tố này cải biến thành khái niệm. Tuy ngoại triết học quan trọng trong sự hiểu biết về phương pháp Deleuze sáng tạo khái niệm, nhưng các câu hỏi Deleuze đặt ra đều theo quan điểm triết học. Thực ra, Deleuze trước hết là một sử gia về triết học (historian of philosophy), nhưng một sử gia đặc biệt, cả gan tư lượng một cách triết học, để lại nhãn hiệu tư tưởng của mình trong hết thảy mọi nghiên cứu. Do đó, tìm hiểu triết học Deleuze cần đến hai thái độ cùng một lúc. Vừa xem đọc các triết gia là một phần tất yếu của phương cách làm triết

học, vừa đem tri thức các vấn đề triết học lệ thuộc sự cấu tạo duy nhất một tư tưởng: tư tưởng của chính Deleuze.

Về cách Deleuze đọc các loại tư tưởng triết học, khoa học, và nghệ thuật, ông không suy xét tư tưởng theo chiều kích lịch sử tuyến tính và tiến bộ trong đó cái đến sau cùng bao giờ cũng lớn hơn, như trong Hegel, hay theo một lịch sử gián đoạn bỏ rơi ý niệm tiến bộ, như trong Foucault. Ông thiên về sự cấu tạo không gian các dị loại, và trên hết, đối nghịch. Ông xét các tư tưởng như hiện tượng trong địa lý, như thuộc *triết địa lý* (geophilosophy). Như thế có nghĩa là theo Deleuze, quan hệ giữa sự sáng tạo khái niệm và truyền thống triết học là sự uôn nắn quá trình tư tưởng của một số triết gia như là điều kiện của phương cách làm triết học riêng của ông. Do đó, ông tuyển chọn một số triết gia trong các chuyên khảo của ông, thay vì các vị khác, là để xây dựng một “*không gian ý thể*”² (an ideal space). Khác hẳn không gian Plato, Aristotle, Descartes, Hegel biểu tượng, không gian ý thể này được tổ chức theo những nguyên tắc khác. Đó là dự án sáng tạo những khái niệm biểu hiện hay khởi phát một tư tưởng mới với những triết gia có khả năng hỗ tương quan hệ, truyền thông, cộng hưởng trong không gian ý thể ấy.

Thế nào là phương cách Deleuze sáng tạo địa lý của tư tưởng? Nói chính xác hơn, làm thế nào để mô tả tương quan giữa Deleuze tiến tới những triết gia ông ưu đãi nhằm biểu hiện một phong cách (style) tư duy cho phép sáng tạo một không gian tư tưởng ý thể? Deleuze nói rõ: quan hệ ấy là một ‘*espèce de technique de collage*’ (dịch Việt: một loại kỹ thuật rêu ông nọ cặm cặm bà kia, hay cắt dán)³. Nghĩa là, trong cùng một cách Marcel Duchamp⁴ cặm một bộ râu nhỏ và một bộ ria mép trên Mona Lisa của Leonardo da Vinci, phép cắt dán Deleuze áp dụng vào tư tưởng của các triết gia khác tác dụng như một bản kép (a double) và

Lời Đầu Sách

chuyển đến bản kép đó một tối đa tu cái.⁵ Và ý niệm về bản kép cũng giống như rạp hát triết học, trong đó Deleuze tự xem như nhà soạn kịch sáng tạo những tuyến và quy định vai trò của mỗi tư tưởng gia trong chính triết học của ông. Và để thực hiện điều đó, ông áp dụng phương pháp cắt dán, đem râu mép của Nietzsche dán trên Duns Scotus, nhưng một Nietzsche ăn mặc giống như Klossowski hay Blanchot.

Trong các thế kỷ vừa qua, nhiều tư tưởng khác nhau đặt vấn đề về quyền thế của lý tính và của chủ thể tư duy của cogito. Triết học Deleuze có thể xem như theo đường lối không chấp nhận tính hàng đầu của cogito của Descartes như chủ thể tư duy hợp lý. Điều mới lạ của Deleuze là ông không nghĩ rằng cấu trúc tính là tối chung. Khác với Lévi-Strauss, Foucault, và những tư tưởng gia khác về thuyết cấu trúc, cấu trúc của Deleuze hàm ý yếu tố tùy duyên, có tính dẻo và biến. Nói khác, nó nhập một với quá trình, đi tới với sự hình thành các dị điểm xem như những quan điểm cường độ. Nó được dựng lập dần dần với mỗi hoạt động tư duy, bao hàm mô thức riêng của nó. Cái tối chung của Deleuze, chính là nhân duyên biến (*mouvement schizophrénique* = phân liệt ước theo Lý), quan hệ chuyển hình (*relation transformationnelle*), và tính tất yếu hàm ý yếu tố tùy duyên và vô ý thức. Với ông, cấu trúc dẻo và phân liệt ấy là một đa thể mà các mức độ gia tăng với mỗi lắp ghép mới, đó là dị điểm. Dị điểm là một ngưỡng tại đó cường độ xem như đa thể biến đổi tính chất, mặc dầu vẫn giữ cùng một trị của lượng cường độ. Tự làm mình là cái ngưỡng hay quan điểm trong cái vận động ấy xem như đa thể gia tăng, Deleuze tự cho mình nhiệm vụ triết học là tư lượng trong hỗn độn, sáng tạo những khái niệm trong mỗi tình huống, nhờ vào lực tùy duyên và vô ý thức. Hoạt động triết học là lặp lại cái chu kỳ thiên tâm ấy, dần dần dựng lên một phẳng nội tại xem như đa thể. Không còn cần phải

chính phục cái hỗn độn một lần cho tất cả, mà là thiết lập khái niệm và sáng tạo các liên tục thể cường độ (continuums d'intensité), bằng cách khẳng định và sử dụng ngay lực của hỗn độn, được cá thể hóa bởi mỗi biến cố, bởi mỗi trường hợp tùy duyên. Chính nghi vấn ấy làm ta cảm nhận sự phong phú trong chiều sâu.

Một lực khác riêng cho triết học Deleuze: sự khẳng định. Chẳng lẽ chúng ta chấp nhận sự phủ định và sự mâu thuẫn thời sự chúng ta khẳng định chỉ có tính cách tương đối. Deleuze trình bày sự khẳng định tuyệt đối, không phải như khả thể trừu tượng, mà như quyền lực đang tác động. Nói khác, sự khẳng định bất khả phân ly với mỗi sáng tạo tức một tác dụng chuyển hình. Sự khẳng định của Deleuze có tính cách cá biệt và tuyệt đối. Chúng ta quan tâm đến điểm đó nhất vì tin rằng triết học là một thử nghiệm về tổng hợp tuyệt đối mà không toàn thể hóa (totalisation). Hình như Deleuze thành công trong nhiệm vụ tinh tế và khó khăn khẳng định đồng thời cả thường nghiệm và siêu nghiệm. Cuối cùng còn lại sự khẳng định cơ hội (affirmation du hasard), không thực hiện qua trung gian của sự phủ định. Phủ định chỉ là một tác dụng nhân tạo, trong khi Deleuze tìm cách khẳng định cơ hội bằng phương thức hợp phần tự nhiên (composition naturelle) các quan hệ. Ngoài ra, triết học về khẳng định liên kết chặt chẽ với đạo đức học (éthique), môn này hàm ý sự tối thiểu hóa tất cả cảm giác tiêu cực, như tức giận, buồn phiền, và thù ghét chẳng hạn. Nói khác, theo triết học về khẳng định, lý tính không thể phân ly với cảm giác vui mừng tức kích động tự do và tích cực. Lý tính không phải năng lực (pouvoir) mà là quyền lực (puissance). Nghĩa là, lý tính không làm người khác có cảm giác buồn phiền, nhưng gia tăng quyền lực của chúng ta về cuộc sống, đó là năng lực của chúng ta kích động và bị kích động, khi cảm thấy niềm vui. Chắc chắn là phải trả giá cho niềm vui đó bằng cách đắm nhào vào trong

Lời Đầu Sách

hỗn độn. Chính cái khía cạnh đạo đức học đó là điểm hấp dẫn nhất trong triết học Deleuze.

Có thể nói rằng trong triết học Deleuze tồn tại hai vấn đề siêu nghiệm. Một, làm thế nào để tư lượng thuần túy? Nói khác, làm thế nào để tư lượng mà không tiền giả định bất kỳ đối tượng nào của tư tưởng? Chính về điểm này mà Deleuze phê phán tư tưởng siêu nghiệm của Kant là bất túc. Một giải đáp cho vấn đề này là sự phát sinh siêu nghiệm của quan hệ giữa cái vô điều kiện (inconditionné) và điều kiện (condition). Hai, vấn đề siêu việt thứ nhì được hàm ý trong triết học Deleuze là làm thế nào hoạt động tư lượng có thể tư lượng chủ thể tư lượng? Đó là vấn đề Kant đặt ra liên hệ đến Cogito của Descartes. Trên quan điểm dị biệt, vấn đề này cũng quan trọng. Quả vậy, chính câu hỏi trên đã khiến Kant tiến dần thời gian như mô thức của khả xác định (déterminable), tại đó Deleuze đã khám phá cái mầm của nhân duyên biến (schizophrénie de droit). Đó là *dị biệt bên trong* (différence intérieure) giữa cái vô điều kiện và điều kiện, không có nó thời sự phát sinh sẽ không xảy ra. Khẳng định dị biệt bên trong là một ý niệm căn bản của triết học Deleuze. Tuy vậy ông không xem nó như một nguyên tắc hợp lý đầu. Là một nhà kinh nghiệm học, ông không chắc chắn đó là một điều tất nhiên trước khi trải kinh nghiệm về nó. Dị biệt bên trong chỉ được khẳng định dần dần bằng một chuỗi hoạt động tư lượng, điều kiện hay liên kết các dị biệt. Dị biệt bên trong liên kết chặt chẽ với nghi vấn, tại vì nghi vấn không gì khác hơn là dị biệt bên trong, nghĩa là, quan hệ giữa cái vô điều kiện và điều kiện. Tại sao Deleuze tha thiết với sự khẳng định dị biệt bên trong như vậy? Những gì bắt Deleuze phải khai triển dị biệt ấy? Nhằm trả lời những câu hỏi như vậy, ta cần xét đến những phê phán của Deleuze, phê phán cái gì, và cái gì được sáng tạo sau khi phê phán? Một nghi vấn được tạo ra bởi tương quan giữa phê phán và sáng tạo. Phê phán là một quá trình dung

hóa (nấu chảy) mọi ý niệm hiện hữu nhằm đặt chúng thành vấn đề, giống như nấu chảy một pháo đại bác để làm ra những vũ khí mới. Sáng tạo là một quá trình chế tạo một nghi vấn mới, một quan hệ giữa vấn đề và điều kiện của nó. Đặt một vấn đề, là đã sản sinh nghi vấn, đó là quan hệ giữa vấn đề và điều kiện của nó. Điều quan trọng là nắm lấy quan hệ đó trong một vận động đang tiến triển (mouvement progressif). Nghĩa là, vấn đề được xác định dần dần với sự quy định những điều kiện của nó. Ngoài ra, nó là nhân duyên biến tại vì, mặc dầu điều kiện quy định vấn đề, điều kiện ấy đến lượt nó lại được sản sinh bởi vấn đề.

Nói tổng quát, ta có thể chia triết học Deleuze ra hai pha: I. Cho đến *Différence et Répétition* và *Logique du Sens*, II. Từ *L'Anti-Œdipe* và *Mille Plateaux*. Trong Pha I, mục tiêu của sự phê phán của Deleuze là phép biểu tượng, lôgic của đồng nhất và của mâu thuẫn, lưỡng phân chân giả. Trong thời gian quá trình phê phán, Deleuze sáng chế *kinh nghiệm siêu nghiệm học* (l'empirisme transcendantal) như một nghi vấn mới, mà điều kiện là cường độ và dị điểm. Nhưng tương đương với dị điểm, biến cố và trở thành đã ở đó rồi. Ý niệm căn bản của pha này là sự khẳng định quá trình dị biệt như vô điều kiện (inconditionné). Deleuze triển khai ý niệm đó như là sự đan kết dị thực và tương tục. Khẳng định được thực hiện dần dần với mỗi hoạt động tổng hợp hay hoạt động liên kết các dị biệt. Trong pha II, đối tượng chính bị phê phán là cơ thể (sinh vật; organisme) và phán đoán siêu việt (jugement transcendant). Nghi vấn được trình bày như phẳng nội tại (plan d'immanence; consistance) hay thân không cơ quan (corps sans organes). Các khái niệm, điều kiện của vấn đề này, là: biến cố, trở thành (devenir), lắp ghép (agencement), sự đào thoát (déterritorialisation) và tái hội tập lãnh thổ (reterritorialisation). Nhưng tính quan trọng của cường độ và của dị điểm vẫn luôn luôn tồn tại trong pha II. Quả vậy,

Lời Đầu Sách

phẳng nội tại không gì khác hơn là cường độ (intensif). Khái niệm xem như tuyến trên phẳng đó được xét như dị điểm. Quả có một sự liên tục giữa hai pha. Thí dụ: phê phán sự thật và lôgic của đồng nhất tồn tại trong pha II. Song song với điều đó, sự khẳng định về quá trình dị biệt tiếp tục trong triết học của ông. Điều quan trọng là nắm lấy các khái niệm của Deleuze trong các vấn đề ông đặt ra. Tức là nói ông bị buộc sáng tạo khái niệm như thế nào. Dầu ông trình bày các khái niệm của ông như điều kiện (giải đáp) của vấn đề, nghi vấn ngay nó vẫn tồn tại nói chung. Nghĩa là, vấn đề nơi Deleuze không được quy định bởi tính khả giải (résolubilité). Toàn bộ nghi vấn luôn luôn bảo trì tiềm năng của nó. Chính theo nghĩa đó mà vô điều kiện hay bất định là quyền lực sản sinh quy định, và điều kiện hay quy định là yếu tố phát sinh khiến quyền lực ấy tác dụng. Như vậy có sự hỗ tương quy định (hay quan hệ tương do) giữa hai yếu tố (vô điều kiện và điều kiện). Hỗn độn xem như bất định có một tốc độ vô hạn. Khái niệm nắm bắt quyền lực ấy của hỗn độn. Phẳng nội tại (nghi vấn) xem như hỗn độn nhất trí (chaos consistant) tự vi thành do quan hệ giữa hỗn độn (bất định) và khái niệm (quy định). Tóm lại, Deleuze nắm bắt chủ thể tư lượng như vận động nhân duyên biến (chúng sinh hiện, hiện huân chúng hay chúng sinh chúng): tư lượng xem như sản sinh trong tư tưởng. Theo cách đó Deleuze thoát khỏi vòng luân quần của cogito Descartes. Nghĩa là, dị biệt bên trong và phương pháp phát sinh được thiết kế như giải pháp của vấn đề siêu nghiệm.



Tập sách này gồm mười hai bài. Tác giả hy vọng khi đọc xong mười một bài, độc giả sẽ đủ dữ kiện để quyết định trả lời câu hỏi nêu ra trong bài 11: *Triết học Deleuze là một thứ triết học Phật giáo?*. Trong **bài 1** nguyên lý Duyên khởi được minh định là một *quá trình-quả*. *Tính ngoại của*

quan hệ tương do được trừu xuất từ mười hai chi duyên khởi. Trong quá trình-quả quả không ra khỏi nhân mà ở lại trong nhân. Đây là trường hợp **nhân nội tại**, hàm ý một sự bình đẳng về tồn tại: chính cùng một tồn tại vừa tồn tại tự thân ở trong nhân, vừa trong đó quả tồn tại như ở trong một sự vật khác. Với *nội tại tính* (immanence), **tánh bình đẳng của tồn tại** là một nguyên tắc: chẳng những tồn tại đồng với chính nó mà tất cả sự vật cũng đồng một tính tồn tại như vậy, chúng **đồng tính tồn tại theo cùng một nghĩa** (univocity of Being). Chẳng khác nào nói rằng tất cả chúng sinh đều đồng một Phật tánh. Triết học Phật giáo là một triết học về Nội tại tính (philosophy of Immanence).

Ngoài ra, bài 1 còn nói đến thức với hai nghĩa: *chuyển thức* và *luân hồi thức*. Văn học A thì đàm tập trung chủ yếu vào nghĩa chuyển thức mà thôi, khiến cho nghĩa của luân hồi thức trở thành một nghi vấn về phương diện khái niệm và dẫn đến sự xây dựng thuyết A lại da thức như một phương cách giải quyết. Hai nghĩa của thức báo trước sự phân đôi thức của Du già tông, một phía đứng về thế tiềm tàng, **ẩn mật**, gọi là A lại da thức, hằng chuyển biến như một dòng nước chảy và phía kia, đứng về thế hiển phát, hiện hành, **hiển liễu**, gồm bảy chuyển thức: Mạt na, Ý thức và năm thức thân. *Tánh nhân duyên* tức quan hệ tương do giữa A lại da thức với các pháp tạp nhiễm, giữa chủng tử với hiện hành, giữa ẩn với hiển, là mô thức hiện hành luân chủng tử, chủng tử sinh chủng tử và chủng tử sinh hiện hành, còn được gọi là mô thức *chuyển biến nhân quả đồng thời*, tức *thức chuyển biến*.

Bài 2 trình bày Pháp Tạng đứng trên quan điểm viên dung của Hoa Nghiêm giải thích câu kinh trong Tâm kinh: “Xá lợi tử! Sắc bất dị Không, Không bất dị Sắc; Sắc tức thị Không, Không tức thị Sắc. Thọ, Tưởng, Hành, Thức diệc phục như thị”. Pháp Tạng trình bày ba nghĩa của quan hệ

Lời Đầu Sách

Sắc-Không trong phần ‘Hiện chánh nghĩa’: nghĩa *tương vi*, nghĩa *bất tương ngại* và nghĩa *tương tác*. Xét theo quan điểm viên dung, không thể loại trừ bất cứ nghĩa nào trong ba nghĩa. Cách liễu giải của Pháp Tạng tương ứng với lý huyền diệu thứ năm mà Pháp Tạng đề ra để quảng diễn nguyên lý ‘đồng thời vô ngại’, nền tảng của triết lý Hoa Nghiêm.

Cuối phần kết luận “Hiện chánh nghĩa”, Pháp Tạng xác quyết Sắc theo duyên mà khởi và theo duyên mà tạ chứ Không không sinh Sắc và cũng không diệt Sắc mặc dầu Sắc Không tương tức. Như vậy, tưởng nên phân biệt hai mặt **hiển liễu** và **ẩn mật** của *duyên khởi tương do* hay của *tánh Không*. Duyên khởi tương do là một song quá trình tương tác vận hành đồng thời và ngược chiều: từ hiển đến ẩn (quá trình ẩn mật) và từ ẩn đến hiển (quá trình hiển liễu). HT. Thích Thiện Siêu gọi đó là ‘thức biến’. Hume gọi đó là một ‘hư cấu tiểu thuyết’, Thầy Lê Mạnh Thát gọi đó là một ‘cấu trúc ngôn ngữ’.

Pháp Tạng hiểu tánh Không theo nghĩa tích cực là “hỗ tương y tồn” thay vì hiểu tánh Không như Bồ tát Long Thọ trong Trung luận là “vô tự tính”. Tồn tại bị bác bỏ và thay thế bởi một *trở thành khác* bất đoạn, không bao giờ hoàn toàn hoàn tất. Tánh Không hay nhân duyên biểu thị thể cách trở thành khác của các hiện tượng, quá trình trở thành khác hình thành là bởi tương do và bất phân ly với sự biến hóa của hiện tượng vô thường. Tánh Không hoàn toàn trùng hợp với quá trình duyên khởi tương do. Pháp Tạng chứng minh *chỉ có một thực tại* trong đó chơn vọng hòa hiệp, không một không khác.

Hoa Nghiêm chú tâm nhiều đến sự biểu hiện Lý trong mỗi pháp. Trong tinh huồng đó, cặp khái niệm *hỗ tức* và *hỗ nhập* là công cụ thông diễn thông dụng nhất được sử dụng

để giải thích quá trình dị biệt nội tại của các pháp để tiến tới sự giải thích tính hỗ tương y tồn của các pháp. Phần cuối của bài 2 này đề cập vấn đề Tánh khởi (Nhu Lai tạng duyên khởi) và Pháp giới duyên khởi. Đối với Hoa Nghiêm tông, pháp giới duy nhất hiện hữu là sự sự vô ngại pháp giới. Nhưng Tông Mật (đệ ngũ tổ) chủ trương lý sự vô ngại là bản thể cấu trúc của sự sự vô ngại pháp giới. Trùng Quán xác nhận *sự sự vốn trở ngại lẫn nhau vì kích thước sai khác* và minh xác “*nếu chỉ ước Sự mà nhìn thời sự sự tương ngại. Nếu chỉ ước Lý mà nhìn thời vô khả tương ngại. Nay ở trong trường hợp ấy, lấy Lý dung Sự thời sự sự vô ngại cho nên nói rằng Sự dung như Lý.*”⁶ Như vậy, cần đọc hiểu cách nhìn thứ tư là “**sự sự vô ngại được nhìn từ quan điểm Lý**”, đúng theo ý niệm của Đỗ Thuận khi gọi tên phép quán thứ ba là “Châu biến hàm dung quán”.

Bài 3. Những nguyên tắc lớn của triết học Leibniz và Mô hình Vi phân của Deleuze có tính cách cần thiết nhất trong việc tìm hiểu triết học Deleuze. Cần phải hiểu rõ mô hình vi phân của Deleuze thời mới nhận thức được ý nghĩa của danh từ *liên tục* được định nghĩa là một *dị biệt đang biến mất* và từ đó hiểu tại sao quan hệ vi phân cung cấp Deleuze một thí dụ về cái mà Deleuze gọi là *dị biệt tự thân*. Toán vi phân không phải là ngành toán học duy nhất Deleuze sử dụng. Nhiều ngành toán khác cũng thường thấy xuất hiện trong công trình của ông: thuyết nhóm (group theory), tô pô (topology), và các hình học phi Euclid, chẳng hạn. Deleuze dùng toán vi phân là cốt để *khai triển một khái niệm triết học về dị biệt*, để đề xướng một khái niệm *dị biệt tự thân* (difference-in-itself) cho tư lượng thuần túy.

Với mục đích thành lập một nguyên tắc thuần túy về dị biệt khả dĩ dẹp bỏ sự ràng buộc tư lượng vào biểu tượng và lệ thuộc nguyên tắc đồng nhất đi kèm, Deleuze đã dựa vào một số nguyên tắc diễn dịch của Leibniz. Sau đây là bốn

Lời Đầu Sách

nguyên tắc lớn của Leibniz: Nguyên tắc đồng nhất (A là A); Nguyên tắc lý do đủ; Nguyên tắc bất khả biện biệt và Nguyên tắc Liên tục.

Khái niệm phân tích vô hạn là một sáng tạo độc đáo của Leibniz. Là tồn thể hữu hạn chúng ta đương nhiên không đủ khả năng thực hiện một phân tích vô hạn: muốn định vị trí cho chúng ta trong cảnh giới sự thật của hiện hữu chỉ có cách là chờ đợi kinh nghiệm. Do kinh nghiệm mà chúng ta biết Caesar vượt sông Rubicon hay Adam phạm tội lỗi. Thượng đế với trí năng thần linh (divine understanding) không biên giới và vô hạn lẽ cố nhiên có khả năng phân tích vô hạn. Chúng ta mừng cho Thượng đế có khả năng đó nhưng tự hỏi tại sao Leibniz bỏ ra biết bao công sức trình bày rõ ràng phân tích vô hạn để rồi cuối cùng cho biết, chúng ta vì là tồn thể hữu hạn nên không thể thực hiện được. Ngang đây ta bắt đầu tiếp cận tài độc sáng của Deleuze trong cách giải thích tư tưởng của Leibniz.

Theo Deleuze, quả thật Leibniz cố gắng sáng tạo một phương pháp kỹ xảo nhằm giúp chúng ta thực hiện một phép xấp xỉ (approximation) có căn cứ, tiệm cận những gì xảy ra trong trí năng của Thượng đế. Phép xấp xỉ đó chính là phép tính các vô cùng bé hay phép tính vi phân (infinitesimal calculus, differential analysis). Là người, chúng ta có thể thực hiện một phân tích vô hạn nhờ hệ thống ký hiệu của phép tính vi phân.

Bài 4 tìm hiểu ngôn ngữ xem như một hệ thống sản sinh ý nghĩa tác dụng như thế nào. Bài bắt đầu với *tính đơn nghĩa của Tồn tại*. Theo Deleuze, tính đơn nghĩa của Tồn tại là một khả thể ba mặt. Mặt thứ nhất, khả thể của một bản thể luận thống nhất do nhìn nhận tính đồng (sameness) của tất cả sự vật. Tính đồng bản thể (ontological sameness) không có nghĩa là tính đồng nhất về mặt hiện (ontical identity).

Vấn đề là cho thấy hết thấy mọi hình thái và dị biệt đều là những biểu hiện của một tồn tại hay bản thể đơn nhất. Tồn tại tự biểu hiện cùng đồng một nghĩa thông qua hết thấy mọi cái thông qua đó nó tự biểu hiện, nhưng mọi cái này đối khác: *nó tự biểu hiện thông qua chính quá trình dị biệt*. Tính đơn nghĩa trực tiếp mở đường cho một bản thể luận dị thực (ontology of difference). Đây đúng là mặt thứ hai của khả thể: *khả thể của quá trình dị biệt đơn thuần biểu hiện Tồn tại*. Mặt thứ ba: khả thể của thao tác triết học trong cảnh giới hoạt động của quá trình dị biệt là *quy định* (determining) và *cá thể hóa* (individuating) Thao tác cá thể hóa không gì khác hơn là *quá trình duyên khởi* (pratītyasamutpāda). Ngôn từ duyên khởi mô tả sự hội tập đầy động lực nhiều yếu tố và điều kiện hợp thành một toàn thể: sự đang trở thành một biến cố. Đó chính là tánh hiện thực cụ thể của quá trình thể nghiệm được ‘nhận thức’ đủ lâu để sự đang trở thành một biến cố khác xuất hiện kế tiếp. Có thể nói theo ngôn ngữ thông thường, một duyên khởi đơn nhất ‘cần thời gian’ để hiện thành, nhưng chữ ‘thời gian’ ở đây có nghĩa của tiếng Phạn ‘*samaya*’, chứ không phải ‘*kāla*’.

Do đó, nếu dùng thuật ngữ Phật giáo ‘duyen khởi’ thay thế cụm từ ‘cá thể hóa’ thời bản thể luận trở thành một triết học duyên khởi (philosophy of dependent origination) tức một triết học chú tâm đến sự sinh khởi (genesis) các hiện thể cá biệt (individuated entities): bản thể luận trở thành *cá thể sinh khởi* (ontogenesis). Tồn tại được cho ngang bằng quá trình dị biệt cộng với cấu trúc: **tồn tại = quá trình dị biệt + cấu trúc**. Cấu trúc liên quan tới những *dị điểm* (tiền cá biệt). Trong thực tế không phải đồng nhất của khái niệm tự phân dị thành những tồn thể (dị biệt cá thể), mà chính vận động của quá trình dị biệt sản sinh hiệu quả là đồng nhất: **đồng nhất trong dị biệt**. Tính đơn nghĩa của Tồn tại là cái khuôn khổ bản thể luận duy nhất giúp ta đạt được cái thấy

tính đồng của vạn vật, thể tính bình đẳng không phân biệt của Tồn tại: “luôn luôn chỉ có một mệnh đề bản thể luận: **Tồn tại là đơn nghĩa.**”⁷

Nếu Tồn tại là bản thể (substance), là thực tại (reality), hay tự nhiên (nature) như Spinoza chủ trương thời Phật học gọi cái thể tính bình đẳng không phân biệt ấy là Không (Kinh Pháp Ấn), là Phật tính (Kinh Niết Bàn), là Chân như (Luận Khởi Tín), là Như Lai Tạng (Kinh Thắng Man), là Pháp Giới (Kinh Hoa Nghiêm), v..v...

Deleuze muốn thiết kế một thứ duy nghiệm luận mới để giải thuyết phép cá thể hóa (individuation). Năm 1972 Gilles Deleuze xuất bản một tiểu luận về thuyết cấu trúc, ‘*Làm thế nào nhận biết thuyết cấu trúc?*’ (How do we recognize structuralism?)⁸ Trong đoạn mở đầu ông cho biết tiểu luận được hoàn tất vào năm 1967, rất gần năm xuất bản (1968) tập kiệt tác ‘*Dị thực và Tương tục*’ (sẽ viết tắt DR)⁹. Tiểu luận này rất quan trọng đối với bất kỳ công trình nào về Deleuze và thuyết hậu cấu trúc (poststructuralism) bởi vì nó cho thấy làm thế nào công trình của Deleuze chẳng những phù hợp với thuyết cấu trúc mà còn biến đổi (change) thuyết này, biến nó thành một thuyết cấp tiến hơn. Như vậy, tiểu luận quan hệ với cả thuyết cấu trúc lẫn thuyết hậu cấu trúc của Deleuze.

Đáng ngạc nhiên là Deleuze định nghĩa một cách khác thường *cấu trúc* [structures, sau này Deleuze gọi là *Ý niệm* (Ideas)] là *điều kiện của sự sinh khởi (genesis), điều kiện cần cho những chuyển hóa sáng tạo sự vật*. Gọi vắn tắt là *cấu trúc*, nhưng theo định nghĩa đó ta có thể gọi dông dài là *cấu trúc sinh khởi* (genesis structure). Tiểu luận là một cách giới thiệu khéo khía cạnh hậu cấu trúc của công trình của ông, đặc biệt định nghĩa mới của ông về dấu hiệu

(sign), nhất là danh từ ‘simulacrum’ tạm dịch là ‘ảnh tượng’.

Deleuze bảo công trình triết học của ông là một thuyết cấu trúc xem như một quá trình sáng tạo đang tiến hành (ongoing process). Thuyết hậu cấu trúc của ông là thuyết cấu trúc chuyển hóa, chuyển hóa thực hiện theo chiều hướng lia xa khái niệm biểu tượng và lia xa những định nghĩa dị biệt y cứ trên đồng nhất. Ông đề ra bảy tiêu chuẩn không phải được chọn để nương vào đó mà nhận biết chính xác thuyết cấu trúc như đề ra trong câu hỏi tiêu đề của tiểu luận, mà thật ra, nhằm giúp sáng tạo một đường lối tư lượng phù hợp với thuyết hậu cấu trúc của ông tức thuyết cấu trúc đã bị chuyển hóa một cách triệt để: (1) tượng trưng (the symbolic); (2) vùng (locality) hay vị trí (position); (3) vi phân (the differential) và đặc dị (the singular); (4) tích phân (differentiating) và tích phân hóa (differentiation); (5) chuỗi (the serial); (6) chỗ trống (empty place) và (7) từ chủ thể đến thực hành (from the subject to practice).

Nguyên ông được yêu cầu viết một tập về vấn đề ‘*Làm thế nào nhận biết thuyết cấu trúc?*’ trong một bộ sách lịch sử triết học¹⁰. Thay vì trả lời câu hỏi tiêu đề trong bối cảnh lịch sử triết học bằng cách tạo ra một tập hợp hữu hạn điều kiện cần và đủ để xét xem cái gì đó có thuộc phạm trù ‘thuyết cấu trúc’ hay không, ông **vấn treo** câu hỏi thành: ‘Bằng cách nào triết học của ông trung thực với thuyết cấu trúc mà đồng thời là một chuyển hóa cấp tiến của thuyết ấy?’ Và để trả lời ông nêu ra những đặc tính hình thái thay vì sử dụng những định nghĩa mang tính bản chất, cắt nghĩa sự vật vận hành như thế nào thay vì giải thích sự vật là gì. Ông chuyển qua sự tìm cách thiết lập những điều kiện làm duyên cho sự chuyển hóa sáng tạo của thuyết cấu trúc.

Lời Đầu Sách

Sự tập trung vào **thực hành** là điển hình của thuyết cấu trúc cấp tiến của Deleuze. Công trình của ông luận bàn vấn đề chuyển hóa một cách thực tiễn và có kế hoạch nhằm mục tiêu chính trị và đạo đức. Ông không bắt đầu bằng câu hỏi: ‘Cái này là gì?’ tại vì chúng ta luôn luôn bị ném vào trong một chuỗi chuyển hóa và áp lực khẩn trương đang vận hành. Câu hỏi đúng là làm thế nào để chuyển hóa và vận hành cùng với chúng, làm thế nào để bột phát với chúng một cách mạnh mẽ tùy theo tình hình cho phép, nhưng nhất quyết không nương tựa nơi chúng.

Câu hỏi sự vật là gì luôn luôn là thứ yếu so với sự nhấn mạnh quan hệ giữa tư lượng và cuộc sống như một cuộc giằng co giữa các lực tái-sung năng lượng và hủy-gia cường độ. (re-energizing and de-intensifying forces). Ta thấy rõ thuyết hậu cấu trúc chịu ảnh hưởng rất lớn của Nietzsche khi Deleuze giải thích cuộc sống có nghĩa là ý chí quyền lực (will to power) và là một cuộc đấu tranh có kế hoạch giữa thuyết hư vô (mất đi ý chí trân trọng cuộc sống) và hỗn độn (sự sụp đổ trong một sự khiếm khuyết hỗn loạn tính xác định)¹¹.

Thuyết cấu trúc là ‘một tư tưởng’ (une pensée), một thực hành sống động với những điều kiện lỏng lẻo, không theo những quy tắc hay những mô kiến thức được công nhận và cố định. Ngoài ra, chủ thể phải di động, phải đuổi theo sự phân tán nó, bị lôi vào trong một tồn tại du mục, thiếu khả năng đo và lập biểu đồ các không gian chung quanh nó.

Deleuze luận chứng rằng chính trị theo thuyết cấu trúc là một vấn đề đối kháng hai “tùy thể” (accidents) có thể xảy ra trong cấu trúc. Cơ nguy thứ nhất là sự thách thức của chủ nghĩa hư vô (nihilism). Trong cơ nguy thứ hai, một tập hợp tín ngưỡng và hệ thống kiến thức hư huyền khổng chế hết thảy mọi tập hợp và hệ thống khác, do đó dẫn đến một

thuyết chính thống sai lầm (a false orthodoxy). Để chống lại hai nguy cơ không tránh được nói trên, Deleuze định nghĩa thuyết hậu cấu trúc là một thực hành sáng tạo luôn luôn ăn khớp với sự biến hóa của các trạng huống hiển liễu (hiển) trong tương quan của chúng với những cấu trúc ý thể (ẩn). Thuyết hậu cấu trúc là một cuộc cách mạng thường xuyên. Tiểu luận của Deleuze về thuyết cấu trúc là một dấu hiệu của cuộc cách mạng ấy.

Bài 5 trước hết trình bày sơ lược phương pháp phân tích vận động của Bergson nhằm giải thích khái niệm Tất cả. Phương pháp ấy Deleuze áp dụng vào vấn đề vận động và do đó đạt tới ý niệm về Vô thường, và về (tánh) Không. Đối với Bergson, tri giác, tri thức của chúng ta, và điện ảnh, chẳng có cái nào đạt đến *vận động thực* tức *sự trở thành* (becoming) bên trong sự vật. Phương pháp điện ảnh bị Bergson cáo buộc là tinh túy của ảo giác xuyên suốt tư tưởng Tây phương.

Trong bài này, có trích dẫn từ Buddhist Logic, Volume One, một đoạn Th. Stcherbatsky¹² nêu ra điểm sai lệch quan trọng nhất của hệ thống triết học Bergson đối với giáo lý Phật giáo và luận chứng chỉ chỗ sai lầm của Bergson: thời tục (duration của Bergson) là một cấu tạo, cảm giác tức thời là thực, chứ không như Bergson quan niệm ngược lại. Thử hỏi Deleuze nghĩ thế nào đối với quan điểm của Bergson về ‘ảo giác điện ảnh’. Trong *La Voix de Gilles Deleuze* (Tiếng nói của Deleuze)¹³ Deleuze giải thích rất rõ ràng vấn đề này qua hai bài giảng ghi âm, 10/11/1981 và 17/11/1981. Nói chung, không những ý kiến của ông tương đồng với ý kiến của Th. Stcherbatsky, ngoài ra cách ông trình bày làm chúng ta tưởng như những vấn đề của giáo lý Phật như vô thường, sát na diệt, hiện lượng, vật tự thân, pháp giới duyên khởi đang được ông lý giải qua trung gian điện ảnh bằng vào *vận động*¹⁴ và *thời gian* là hai vấn đề

Lời Đầu Sách

trọng yếu của triết học Tây phương. Theo lối tự do gián tiếp diễn giảng¹⁵, Deleuze thủ vai trò người kể chuyện và nhân vật trong truyện lần này là triết gia Bergson. Ông đang **đọc và dùng** Bergson hướng tới chủ đích triết học của ông là nhằm hiểu **vận động như là được tái tạo từ những khoảnh khắc điểm**. Có một sự hỗn hợp làm ta không thể nào nhận rõ giữa lời của Deleuze, người kể chuyện, và tư tưởng của Bergson, nhân vật trong truyện. Đó là phương pháp Deleuze: **vận tρέo** tư tưởng của nhân vật trong truyện làm thành chính đó là tư tưởng của Deleuze. [Phương pháp cắt dán là nghề của chàng!!!]

Bergson chỉ trích nặng nề điện ảnh vận hành nương vào các tiết diện bất động, nương vào các tức thời, các khoảnh khắc điểm. Vận động được tái tạo, chính là vận động được tri giác qua điện ảnh. Sự tri giác vận động là một tổng hợp vận động (*une synthèse du mouvement*). Như vậy, không có gì khác nhau khi nói tổng hợp vận động, hay nói tri giác vận động, hoặc nói tái tạo vận động. Nếu Bergson bảo rằng vận động của điện ảnh là do tài chế tạo của tư tưởng, là do phương tiện giả (*moyen artificiel*), thời đương nhiên là như vậy. Thử hỏi có tái tạo vận động nào không giả? Nhưng chúng ta không thể căn cứ vào tính giả của những phương tiện tái tạo để kết luận tính ảo của cái được tái tạo. Tri giác qua điện ảnh (*perception cinématographique*) không phải là tri giác tự nhiên. Vận động không được tri giác trong điện ảnh. Tri giác qua điện ảnh và tri giác tự nhiên khác nhau.

Với Deleuze, điện ảnh đã phát minh một tri giác. *tri giác về một vận động thuần túy*, đối nghịch với tri giác tự nhiên về hỗn hợp. Điện ảnh phát minh những điều kiện giả có khả năng làm cho có thể có một tri giác thuần túy về vận động. Tất cả tài chế tạo của điện ảnh sẽ dành cho sự dựng khởi tri giác ấy, tri giác vận động thuần túy, hay một vận động hướng về một trạng thái thuần túy. Ta sẽ gọi nó là **tri giác**

điện ảnh. Trong tri giác điện ảnh, vận động không phải được cộng thêm vào hình ảnh. Không phải có hình ảnh rồi mới có vận động, mà là một **vận động-hình ảnh** (une image-mouvement), có một dấu ngang bé nhỏ giữa hình ảnh và vận động. **Chụp bắt hình ảnh và vận động vào một tức thời là tri giác một vận động-hình ảnh.** Những điều kiện giả ấy của điện ảnh có khả năng làm cho khả dĩ có một tri giác thuần túy về vận động mà tri giác tự nhiên hoàn toàn bất lực. Cái tri giác thuần túy về vận động đó, *cái tri giác mà ta gọi là tri giác điện ảnh, chúng ta biểu hiện nó trong khái niệm vận động-hình ảnh.* Phát minh vận động-hình ảnh, chính là tác động sáng tạo của điện ảnh.

Ngoài ra, Bergson phân biệt khoa học và triết học xưa và nay theo một lối riêng. Triết gia Hy Lạp chẳng hạn, thiết lập quan hệ vận động với những tức thời hay thời khoảnh được ưu đãi (instant ou moment privilégié), khác với khoa học hiện đại vận động được tái tạo từ bất cứ tức thời nào (instant quelconque)¹⁶. Sự chuyển hướng khái niệm vận động từ cách xưa qua cách nay là một cách mạng căn bản trong tư tưởng.

Vận động được định nghĩa bằng vào sự biến thiên của một tức thời bất kỳ. Trong thực tế, **tức thời bất kỳ là một quan hệ, một quan hệ giữa hai tức thời**¹⁷, nếu không thời chỉ là một trừu tượng. Đó là một ý tưởng hoàn toàn cụ thể và khả dĩ xác định. Nếu chỉ nói ‘tức thời bất kỳ’ thời có nghĩa là, một tức thời bất xác định. Vậy làm sao xác định tức thời bất kỳ? Tức thời bất kỳ được xác định hoàn toàn như là **sự cách đều giữa hai tức thời.** Cái mà khoa học hiện đại phát minh là **sự cách đều** các tức thời, các thời khoảnh, các khoảnh khắc điểm.

Vận động luôn luôn xảy ra trong gián cách giữa hai tức thời. Điểm quan trọng không phải là phương thức một tức

Lời Đầu Sách

thời nối tiếp theo sau một tức thời khác; điểm quan trọng là **phương thức theo đó vận động tương tục, tương tục** (continuation) **từ một tức thời sang qua một tức thời khác**. Sự tương tục đó không thể quy giản thành bất cứ tức thời nào và thành bất cứ sự nối tiếp (succession) các tức thời nào. Chính **thời tục** (durée), tức **sự tương tục từ tức thời này sang qua tức thời khác là cái làm cho tức thời kế tục chứ không phải là một sự lặp lại y nguyên tức thời ngay trước đó**. Nếu đúng cái trước tương tục sang qua cái sau là sự thật, thời cái sau không phải là cái lặp lại cái trước. **Phải nói ngay ở đây Phật học cũng nói như thế: ‘tính sát na là tương tục’**.¹⁸ Theo Deleuze, ‘tính sát na là tương tục’ mà Phật giáo đề cập không gì khác hơn là thời tục của Bergson. Nếu quan niệm vận động là một nối tiếp các tiết diện thời không thể hiểu hiện tượng **tương tục với thời tục chỉ là một**.

Theo Bergson, khoa học hiện đại cần cái biến, dựng thời gian thành biến độc lập, để đem lại một tư tưởng mới về thời gian, **tư tưởng thời tục**. Muốn thế, khoa học cần từ bỏ ý niệm về Tất cả đã được mang lại hay có thể mang lại. Số lớn tư tưởng gia hiện đại quan niệm Tất cả chẳng bao giờ được cho, cũng chẳng bao giờ có thể cho, như Kant chẳng hạn. Do đó, họ cho Tất cả là một ý tưởng vô nghĩa hay một ý tưởng mà chức năng chỉ có tính cách thuần túy thực hành. Bergson không nghĩ như vậy. Ông nhấn mạnh: **Tất cả là một ý tưởng hoàn toàn nhất trí** (une notion parfaitement consistante) **nhưng với điều kiện phải hiểu Tất cả là cái tự vi thành** (le Tout c'est ce qui se fait), **Tất cả là thời tục, là bỏ ngỡ, là (tánh) Không**. **Sự thật về thời tục chính là tương tục từ một tức thời sang qua một tức thời kế tiếp, tức thời kế tiếp không phải là sao bản, lặp lại tức thời trước**.¹⁹

Trong cơ bản vận động là một quan hệ giữa những bộ phận (parties), vận động biểu hiện thời tục. Theo Bergson, *thời tục là cái biến chuyển, và cái không bao giờ ngưng biến chuyển. Biến chuyển ở đây có nghĩa là một kích động của Tất cả* (une affection du Tout). Vậy *vận động là một quan hệ giữa các tiết diện, biến chuyển là một kích động của Tất cả*. Hết thấy mọi xê dịch (translation) trong không gian (xê dịch = vận động với nghĩa là một quan hệ giữa các tiết diện) biểu hiện một cái gì tinh thâm hơn: một *chuyển hóa* (transformation) hay một *biến chuyển trong Tất cả*. Nói cách khác, “ngoài cơ chế của sự xê dịch, cần phải tưởng tượng một cơ chế của sự chuyển hóa.”²⁰

Để giải thích biến chuyển là một kích động của Tất cả, Deleuze tạo khái niệm ‘*quá trình dị biệt cường độ*’ (différence in intensité, tension) phái sinh từ khái niệm *hiệu thế* (différence de potentiel), một khái niệm khoa học. ‘*Hiệu thế*’ và ‘*quá trình dị biệt cường độ*’ là hai cụm từ có thể thay thế lẫn nhau. Tất cả và các bộ phận, đó là hai ý tưởng không cùng chung một mặt, bởi vì bộ phận luôn luôn ở trong không gian còn Tất cả, chính là thời gian thực. Deleuze cho ý kiến: “Et ça, c’est très nouveau” (Và đó là một điều rất mới). Và ông giải thích: Bergson muốn nói rằng không phải do cộng thêm những bộ phận mà có thể đạt đến Tất cả. Tất cả chẳng bao giờ được mang lại, bởi vì Tất cả là Vô thường: Tất cả thường xuyên biến chuyển, Tất cả là thời tục, Tất cả ngay nó là thời gian. Cái được mang lại là những sự vật. Các sự vật ấy có thể là bộ phận, bộ phận của những sự vật. Với những sự vật chúng ta luôn luôn có thể tổ thành một hệ thống. Ngoài ra, chúng ta luôn luôn có thể đóng kín một hệ thống, tạo lập một hệ thống kín.

Tất cả không được mang lại, cũng không thể được mang lại. Nhưng không thể bảo ‘Tất cả’ là vô nghĩa vì nó có

Lời Đầu Sách

nghĩa là nó không thuộc trật tự của cái được mang lại (ordre du donné). Nó thuộc trật tự của cái tự vi thành và không ngừng tự vi thành: nó chính là thời tục (durée). Đó là sự sáng tạo một cái gì mới vào mỗi tức thời: tức thời tiếp sau kế tục tức thời ngay trước thay vì tái lập tức thời ngay trước. Tóm lại, Tất cả là Vô thường (le Tout, c'est l'Ouvert), là Không, Không ở đây có nghĩa là thời tục, là cái tự làm thành và không ngừng tự làm thành.

Cuối cùng, Tất cả được định nghĩa bởi *Quan hệ*. Quan hệ thách thức nguyên lý phi mâu thuẫn. Và Deleuze thần phục Hume đã giải quyết vấn đề này một cách rất đơn giản: ông phát biểu như một điều hiển nhiên rằng ‘*Bất kỳ loại quan hệ nào cũng đều ở ngoài các hạn từ của chúng*’. Trong bài giảng ghi âm ngày 14 tháng chạp năm 1982²¹, Deleuze thốt lên: “Đối với tôi, mệnh đề ấy giống như một tiếng sét trong triết học!”. Hume khuyên chúng ta: ‘Hãy thừa nhận ngoại tính’. Thay vì viện dẫn Ý niệm như Plato, hay vận dụng thao tác quá phức tạp như Leibniz, Hume yêu cầu chúng ta thừa nhận cái thế giới trong đó chúng ta đang sống là một thế giới của ngoại tính. Như thế, luận đề cơ bản của thuyết kinh nghiệm không chủ trương tri thức phái sinh từ kinh nghiệm hay mọi sự vật đều bắt nguồn từ trong cảm tính, mà chủ trương *quan hệ ở ngoài các hạn từ của chúng*. Phát biểu của Hume, *quan hệ ở ngoài các hạn từ của chúng*, không khác gì lời của đức Phật diễn tả *duyên khởi là pháp tự nhiên như thế và đã có từ vô thủy*.

Chung cuộc, Deleuze suy ra hai hệ quả từ nguyên tắc về ngoại tính của quan hệ. Một, không thể nào tư lượng về quan hệ mà không tư lượng về một sự *trở thành* (becoming). Hai, một khi bắt đầu đi vào con đường suy diễn như vậy thời không thể nào ngừng lại được. Nếu có quan hệ giữa bất kỳ hai hạn từ nào, và nếu các hạn từ biến chuyển cùng lúc các quan hệ biến chuyển, thời tại cực hạn

không chùng ngay cả hạn từ cũng không còn có nữa mà *chỉ có những gói quan hệ*, và cái mà ta gọi là hạn từ cũng sẽ chỉ là một gói quan hệ, nghĩa là một *đa thể* (multiplicity) hay *đa tạp* (manifold). Đây là ý tưởng về Pháp giới tính trùng trùng duyên khởi, nghĩa là một sự vật duyên tất cả sự vật, tất cả sự vật duyên một sự vật, trong một có tất cả, trong tất cả có một, một tức là tất cả, tất cả tức là một.

Trong **bài 6**, công thức dùng định nghĩa ‘vận động-hình ảnh’ (image-mouvement) với cái dấu ngang nhỏ — *trong vận động-hình ảnh, vận động trong không gian là một tiết diện di động của thời tục, hay nói cách khác, biểu hiện một biến chuyển trong Tất cả* — triển khai một khái niệm điện ảnh tối quan trọng: **vận động-hình ảnh là một quan điểm mang tính thời gian** (perspective temporelle). Thay vì một lối nhìn từ ngoài, quan điểm mang tính thời gian là một lối nhìn từ trong, một lối nhìn chủ động và khả biến.

Bergson là triết gia đầu tiên có một ý thức rõ ràng cho rằng lịch sử của triết học và của khoa học chỉ là một sự suy ngẫm về vận động. Điện ảnh liên quan với truyền thống ấy xuất hiện đúng vào lúc truyền thống ấy gặp khủng hoảng. Các tâm lý gia cổ điển chủ trương phân thể giới làm hai, một bên là ý thức với những hình ảnh của nó và một bên là thể giới với những vận động của nó. Tâm lý học và triết học bị khủng hoảng vì với tân tâm lý học thể giới đi vào trong ý thức và với tân triết học thể giới và ý thức bất khả phân ly.

Trong tình thế khủng hoảng trầm trọng như vậy, hai công trình lớn canh tân triết học, một của Bergson và một của Husserl, có chung một điểm khởi đầu: nhận thấy sự cần thiết phải giải quyết vấn đề về cái hố giữa hai phần dị loại và bất khả ước do các tâm lý gia cổ điển thiết lập. Dầu cả hai đồng công nhận một nhu cầu cấp thiết như thế, tân tâm

Lời Đầu Sách

lý học của Bergson và tân tâm lý học của Husserl vẫn không thể nào hợp điều nhất trí. Với Husserl, không cần lập cái hồ giữa ý thức và thế giới tại vì ý thức luôn luôn là **ý thức về một cái gì**.²² Mục tiêu của ý thức là cái gì đó ở ngoài nó, nó không chứa đựng hình ảnh nào cả. Mọi ý thức là ý hướng tính (*toute conscience est intentionalité*). ‘Mọi ý thức là ý thức về một cái gì’ cũng có nghĩa là: ‘mọi hình ảnh là hình ảnh của vận động’. Bergson không đồng ý với hiện tượng luận. Câu ‘ý thức là ý thức về một cái gì’ vô nghĩa đối với ông. Đây là một tình trạng khó hiểu của triết học: một cái đây ý nghĩa đối với triết gia này lại vô nghĩa đối với triết gia khác.

Trước hết chúng ta nhớ rằng cả Bergson lẫn Husserl đều đồng ý về chỉ một điểm: chúng ta không cảm tri sự vật trong ý thức của chúng ta, mà cảm tri sự vật ngay nơi chỗ chúng đang là. Cả hiện tượng luận lẫn Bergson hoàn toàn đồng ý về điểm không có hình ảnh trong ý thức. Riêng đối với Bergson, không có cái hồ nào để lập là vì **ý thức là một cái gì** (*la conscience est quelque chose*). Tôi cảm tri sự vật ngay nơi chúng đang là tại vì mọi ý thức là một cái gì, cái gì đó đúng là cái sự vật tôi cảm tri. Với Deleuze, triết học cũng chính xác không kém khoa học và toán học, nhưng tại sao hai lối nhìn vào ý thức của hai triết gia lại không thể hợp điều nhất trí?

Ta biết rõ những cuộc bàn cãi triết học là những cuộc bàn cãi “nghị vấn” (*discussions problématiques*), đó là những cuộc bàn cãi liên quan các vấn đề, các điều kiện và lập trường của chúng. Theo Deleuze, sự khác biệt trong cách quy định hai công thức rõ ràng là do vấn đề không được đặt ra trong những điều kiện giống nhau. Lại nữa, không bao giờ có một ý niệm mà không có sự quy định (*détermination*) cái vấn đề mà ý niệm tương ứng với. Không có sự quy định cái vấn đề tương ứng thời đó chỉ là

chuyện tâm phào! Deleuze không dấu thiên kiến của ông cho rằng vấn đề Bergson đặt ra bao quát và tinh tế hơn vấn đề hiện tượng luận đặt ra. Bên này, Husserl quan niệm: *Mọi ý thức là ý thức về một cái gì, mọi hình ảnh là hình ảnh của vận động*. Bên kia, Bergson nói: *mọi ý thức là một cái gì, nghĩa là, mọi hình ảnh là vận động*. Ông không cần nói mọi hình ảnh là vận động, vì mọi hình ảnh đã là vận động rồi. Trong câu nói ấy, vấn đề đặt ra là gì? Lẽ có nhiên, luôn luôn vẫn là vấn đề tái tạo vận động. Và lý do đơn giản là hai vấn đề, tái tạo vận động và tri giác vận động, tuyệt đối chỉ là một²³

Hiện tượng luận tái tạo vận động bằng phương thức dùng mô thức và tọa độ, tất nhiên phải quan niệm mọi ý thức là ý thức về vận động. Đối với Bergson, khoa học hiện đại đã thực hiện sự phân định thời gian là một biến độc lập, nghĩa là, sự phân tích vận động đã thực hiện tùy theo tức thời bất kỳ, những tức thời cách đều. Khoa học đó đang cần một siêu hình học tương ứng mà ông nghĩ rằng đã đến lúc phải phát kiến. Tuy nhiên ông không có hứng thú làm theo các nhà hiện tượng luận tái tạo vận động bằng vào các mô thức thuần cảm tính (*formes proprement sensibles*) và những tọa độ tồn tại (*coordonnées existentielles*). Vấn đề *diễn đạt một sự mô tả thuần túy về sự tri nhận tự nhiên* (*une description pure de la perception naturelle*) của hiện tượng luận không phải là vấn đề của ông. Vấn đề của ông là *suy diễn một tri giác thuần túy về vận động* (*déduire une perception pure du mouvement*)²⁴.

Ngang đây cũng nên nói đến một trường hợp rất lý thú trong triết học Phật giáo có thể đem đối chiếu với trường hợp Husserl và Bergson đặt vấn đề về thức trong những điều kiện khác nhau. Đó là trường hợp Hộ Pháp và An Huệ thông diễn theo hai cách khác nhau thuyết chuyển biến của thức mà Thế Thân trình bày trong Trimsikā (Duy thức Tam

Lời Đầu Sách

Thập Tụng). Nói chung, ta có thể cùng một nhận xét với Deleuze phân biệt hai khuynh hướng rõ rệt trong cách thông diễn: một phía thiên về *ý thức là ý thức về một cái gì*, và phía kia chủ trương *ý thức là một cái gì*.

Với Deleuze, Bergson là triết gia duy nhất đã đặt ra một vấn đề tri giác về vận động hoàn toàn thích đáng với hình ảnh điện ảnh và tiến bộ hơn học thuyết về tri giác của hiện tượng luận rất nhiều. Trong học thuyết về tri giác, theo Deleuze, các nhà hiện tượng học vẫn không chịu bỏ cái thói quen sử dụng ẩn dụ về con mắt (la métaphore de l'oeil): ý niệm có một chủ thể, có một luồng sáng đi từ ý thức của chủ thể đến sự vật: *thức-ánh sáng*.

Ngược lại, Bergson có thể đã triển khai trong chương đầu của *Chất liệu và Ký ức* một vũ trụ kỳ lạ, tạm gọi là “*vũ trụ điện ảnh*” (univers cinématographique). Theo Deleuze, thay vì khởi phát từ chủ thể hay ý thức, Bergson nhảy ngay vào một *vũ trụ hình ảnh*. những hình ảnh này di động và biến dị. Trong đó không có những nhị nguyên đối lập kinh điển giữa hình ảnh và vận động, giữa thức và sự vật, bởi vì cuối cùng, không có thức, chẳng có sự vật. ***Duy nhất chỉ có vận động-hình ảnh***. Ngay tự thân hình ảnh là vận động, ngay tự thân vận động là hình ảnh. Vận động-hình ảnh với một dấu ngang nhỏ chính là sự thống nhất thật sự của kinh nghiệm.

Khi đồng nhất hình ảnh và vận động, Bergson muốn nói rằng: hình ảnh *đồng với* những tác động thụ lãnh từ và những phản tác động đáp ứng lại trên những sự vật khác. Tập hợp các hình ảnh và tập hợp các tác động và phản tác động qua lại giữa các sự vật hoàn toàn tương đồng. Vậy các tác động thụ lãnh và các phản tác động đáp ứng được xem như là những thành phần cơ bản của một hình ảnh. Do đó, ***một hình ảnh là một tập hợp tác động và phản tác động***.

Hình ảnh, trong bản chất tối thâm của nó, là tác động và phản tác động.

Tại sao dùng từ ngữ hình ảnh? Bergson thấy không cần thiết phải định nghĩa hình ảnh. Hình ảnh theo nghĩa thông thường là cái gì đó xuất hiện. Triết học luôn luôn bảo rằng cái xuất hiện chính là hiện tượng. Bergson nói cái gì xuất hiện thời di động và biến dị. ***Tự thân của hình ảnh, trong mọi thành phần cơ bản và trên mọi diện của nó, là tác động và phản tác động.*** Một vận động có thể không ai nhìn thấy, đó là vận động-hình ảnh. Những hình ảnh được xác định là tập hợp tác động và phản tác động cấu thành vũ trụ là những hình ảnh “tự thân” (images “en soi”): chúng không xuất hiện cho ai hay vì ai cả, chúng là hình ảnh không có người xem. Theo Deleuze, khi tri nhận hình ảnh, đồng thời ta tri nhận luôn tự thân (l’en soi) của hình ảnh. Những hình ảnh này không ngừng tương giao tác động và phản tác động trên khắp mọi diện và trong khắp mọi thành phần cơ bản của chúng. Đó là cái mà Deleuze gọi là “***vận động-hình ảnh***” (image-mouvement). Chất liệu là cái đồng nhất hình ảnh và vận động: “Vì hình ảnh tương đồng với vận động cho nên chất liệu tương đồng với vận động-hình ảnh.”

Chất liệu và hình ảnh hợp điều nhất trí tốt đẹp như vậy là vì theo định nghĩa, ***chất liệu là cái không có tánh ẩn mật (virtualité), nghĩa là, trong chất liệu, chẳng bao giờ có gì bị che giấu.***²⁵ Một điều “tiên nghiệm” (a priori) ta biết không tùy thuộc kinh nghiệm, đó là: nếu trong chất liệu có nhiều hơn những cái ta thấy, những cái ấy không có gì khác với cái ta thấy. Vì vậy mới bảo là không có tánh ẩn mật. Nghĩa là, trong chất liệu chỉ có và chỉ có thể có vận động mà thôi. Chắc chắn có những vận động, có những hình ảnh ta không nhìn thấy, nhưng chúng đều là vận động, đều là hình ảnh, là những cái ta thấy. Đồng nhất bộ ba “***hình ảnh***

Lời Đầu Sách

vận động chất liệu” được xem và mô tả là “vũ trụ vô hạn của những biến dị vận năng, vĩnh viễn tác động và phản tác động.”²⁶

Ngoài *Tập hợp*, dành cho các hệ thống giả kín và *Tất cả* hay *mỗi Tất cả* thuộc trật tự thời tục; nay thêm khái niệm *Vũ trụ*, chỉ định tập hợp các vận động-hình ảnh không ngừng tương giao tác động và phản tác động. Vì cần một tên gọi để chỉ định tánh đặc dị của vũ trụ các vận động-hình ảnh, Deleuze chọn từ ngữ “*machinique*”, tạm dịch là “*cơ động*”, với nghĩa: có khả năng vận động và chuyển hướng nhanh chóng, linh hoạt.²⁷ Đồng nhất bộ ba “hình ảnh vận động chất liệu” được gọi là *vũ trụ cơ động của các vận động-hình ảnh* cho phép định nghĩa *vũ trụ các vận động-hình ảnh là sự bố cục cơ động các vận động-hình ảnh*. Điện ảnh có thể xem như là sự bố cục cơ động các vận động-hình ảnh.

Từ vũ trụ cơ động của các vận động-hình ảnh làm sao suy diễn một tri giác thuần túy về vận động? Trong vũ trụ cơ động ấy, một *hiện tượng trì hoãn* (phénomène de retard) xảy ra với một số hình ảnh. Nghĩa là, ở tầng mức của một số hình ảnh, tác động thụ lãnh không tức thời trương ra thành phản tác động đáp ứng. Giữa tác động thụ lãnh và phản tác động đáp ứng có một *khoảng cách*. Trường hợp này khác hẳn *phản xạ* (réflexe): một phản ứng đơn giản, tự động, không chủ ý và theo một khuôn mẫu để đáp lại một kích thích nào đó. Như vậy, có hai thứ hình ảnh. Một, những hình ảnh thụ lãnh tác động và phản ứng tức khắc trong mọi thành phần và trên mọi diện của chúng. Hai, một loại hình ảnh khác gọi là *hình ảnh đặc biệt* hay *hình ảnh sống* trưng ra một khoảng cách giữa tác động và phản tác động.

Não (cerveau) là một thí dụ về hình ảnh bao gồm một khoảng cách. Não ngay nó là khoảng cách giữa một vận động thụ lãnh và một vận động đáp ứng. Hình ảnh đặc biệt thụ lãnh kích thích chỉ trong một số thành phần cơ bản và trên một số diện của nó. Thí dụ trong ánh sáng, con người chỉ giữ lại một số sóng với một số độ dài và một số tần số. Đặc tính thứ nhất của khoảng cách hay của hình ảnh đặc biệt là “*chọn lọc*” (sélectionner) hay “*vứt bỏ*” (éliminer), *trừ giảm* (soustraire). Thứ đến, nó phân chia xung động thụ lãnh. Kích thích thụ lãnh phân chia thành vô số phản ứng mới sinh. Ở tầng mức thứ ba, các hình ảnh đặc biệt *chọn* (choisir) hành động của chúng hầu đáp ứng kích thích thụ lãnh. Ở đây định nghĩa động từ “*chọn*” mang tính thời gian: “*chọn*” là “*tích hợp đa thể các phản ứng mới sinh như đã xảy ra trong vỏ não mới*”. Ngoài ba từ ngữ dùng định nghĩa hình ảnh đặc biệt: *trừ giảm/chọn lọc*, *phân chia*, và *chọn*, còn có “**chủ thể hình ảnh**” (image subjective) một hình ảnh có khả năng chọn lọc cái gì đó trong các tác động nó thụ lãnh, có khả năng phân chia kích thích nó thụ lãnh, và chọn hành động nó sẽ thực hiện đáp ứng kích thích nó thụ lãnh. Vậy chủ thể hình ảnh chính là khoảng cách, nó chỉ định duy nhất một trung tâm, nên gọi nó là “**trung tâm bất xác định**” (centre d’indétermination). Trung tâm bất xác định này được định nghĩa mang tính thời gian và gồm ba diện: *chọn lọc/trừ giảm*, *phân chia*, và *chọn*. Nói hình ảnh đặc biệt thụ lãnh tác động của những hình ảnh khác nhưng *chọn lọc* có nghĩa là chúng không tiếp nhận “Tất cả” (le Tout) của tác động. Như thế có thể định nghĩa: **nhận thức là tri nhận không đầy đủ**. Nếu tôi tri nhận tất cả tức là tôi không tri giác. Nói khác, *nhận thức một sự vật là sự vật trừ giảm đi tất cả những cái tôi không quan tâm đến trong nó*. Bergson cho rằng *sự vật là tri giác tự thân* (les choses sont des perceptions en soi). Nói khác, sự vật, đó là một vận động-hình ảnh, **một tri giác đầy đủ** (perception totale) về tất cả mọi cái nó thụ lãnh và mọi cái nó thực hiện. Nó

Lời Đầu Sách

không phải là một tri giác vì tri nhận đầy đủ, nên gọi nó là một **nắm giữ** (prehension), theo Whitehead.

Bergson quả đã thực hiện một đảo lộn phi thường vì ông thường nói ý thức của ta không phải là một ánh sáng nhỏ và sự vật không đợi ý thức của ta để thấp sáng. Ở đây, ý thức là cái màn đen. Sự vật chẳng bao giờ đợi con mắt của ta. Ánh sáng là ở trong sự vật, **sự vật là ánh sáng**, ánh sáng nhỏ, ánh sáng chiếu (vội lại, vẫy gọi) khắp nơi. Nếu không có một con mắt để hình ảnh có thể hiện ra cho nó, đó là ánh sáng không gặp một ngăn ngại nào, đó là thiếu một cái màn hình, một cái màn đen. Vậy bóng tối (obscurité) là cái mà ánh sáng-sự vật (lumière-chose) thiếu. Nó thiếu cái màn đen. Và màn đen chính là chúng ta. Nghĩa là, cái mà chúng ta mang lại là bóng tối, và chỉ nhờ bóng tối thôi mà chúng ta có thể nói rằng chúng ta tri nhận sự vật. Nếu không có màn đen thì sự vật không được chúng ta tri nhận. Đó quả thật là một sự đảo lộn vị trí cổ điển của vấn đề: sự vật là ánh sáng, chúng ta là bóng tối. Hiện tượng luận tuy đánh đổ bằng cách đem tất cả hạ xuống mức của một sự mô tả thuần túy về sự tri nhận tự nhiên nhưng vẫn hoàn toàn ở mức của thức-ánh sáng. Chính Bergson mới thực hiện cuộc lật đổ tuyệt đối. Ý thức là một cái gì, ánh sáng không phải là chúng ta. Không hề có một phát biểu nào phủ định chủ thể: Bergson đã đề ra một triết học về một thế giới không chủ thể.

Với hiện tượng luận, ý thức là ánh sáng và sự vật là bóng tối; *ý hướng tính* (intentionalité) là tương quan giữa ý thức-ánh sáng và sự vật. Với Deleuze thì không phải như vậy. Deleuze thường nhắc đến một câu nói của Bergson mà ông cho là rất hay, rất đẹp: “Ảnh chụp ở trong sự vật, giống như ánh sáng (la photographie est dans les choses, comme la lumière)”. Nghĩa là, theo ông, nếu có ảnh chụp, thì ảnh chụp đã được rửa ngay trong sự vật. Ảnh chụp, nó được rửa

trong sự vật, nhưng trong mờ (translucide), chỉ ánh sáng là được đi suốt qua nhưng còn hình chụp thời chỉ thấy rất mờ. Thấy mờ, tại vì các sự vật ấy không ngớt biến đổi, tương dung tương nhiếp cùng một lúc chúng thụ lãnh tác động và thực hiện phản tác động. Tự thân sự vật là tri giác. Cuối cùng, không còn có vấn đề tri giác thuần túy nữa. Tri giác thuần túy không phải là nhận thức một sự vật nào đó, **tri giác thuần túy là chính ngay sự vật. Chính trong sự vật mới có tri giác.**

Vận động-hình ảnh có ba loại. Chúng tự động sinh khởi khi một trung tâm bất xác định xuất hiện vào giữa dòng chất liệu của những vận động-hình ảnh tương tác khắp nơi. Ba loại vận động-hình ảnh ấy đều trực tiếp gắn liền với những hoạt động **cảm giác-vận động** (sensorimotor) của hình ảnh sống động: *nhận thức-hình ảnh, hành động-hình ảnh và kích động-hình ảnh.*

Giống như hai loại vận động-hình ảnh kia, kích động-hình ảnh tiết lộ sự tham gia của thân thể của hình ảnh sống động trong môi trường của nó; chất cảm thọ biểu hiện sự trùng hợp của chủ thể xem như địa điểm của cảm giác và đối tượng xem như vị trí của tri giác (bởi vì tri giác luôn luôn ở trong đối tượng, không ở trong chủ thể), cùng lúc biểu thị thông qua những vận động biểu hiện (những khuynh hướng sản sinh vận động đơn giản) sự kết nối giữa các vận động nhập nhận thức và xuất hành động. Theo thuật ngữ Phật giáo, ta có thể sống đời “kích động” tức sự thụ lãnh của thân thể nói chung với tự thể “cảm nghiệm” (lãnh nạp) của “thọ” (vedanā anubhavasvabhāva)²⁸, một trong năm tâm sở biến hành (Xúc, Tác ý, Thọ, Tưởng, Tư). Thọ là sự lãnh nhận, lãnh nạp các cảnh thuận, nghịch hoặc không thuận nghịch. Cảnh giới của thọ là lấy sự lãnh nạp làm tướng. Công dụng của nó là khởi lên sự ưa thích, sự không ưa thích hay là sự không cả hai.

Bài 7. Hình ảnh tư tưởng tìm hiểu hình ảnh của tư tưởng Deleuze, tư lượng có nghĩa là gì? (What, exactly, does *thinking* mean for Deleuze?) Nói cụ thể hơn, câu hỏi là những gì định hướng tư tưởng Deleuze? Xét toàn bộ công trình triết học của Deleuze và nhất là QP?, tập sách cuối cùng viết chung với Félix Guattari, ta có thể bảo rằng khái niệm thích hợp nhất để tóm tắt chủ hướng của toàn bộ công trình triết học Deleuze là “**nội tại tính**” (immanence). Theo Deleuze và Guattari, triết học khởi đầu là sáng tạo khái niệm. Khái niệm không bao giờ được cho hay tự khởi từ bên trong. Chúng được tạo ra để đáp ứng những biến cố cụ thể thường xảy ra trong thế giới thường nghiệm. Vì hiểu sự tri nhận khái niệm bắt nguồn từ cảm tính là một mô thức kinh nghiệm học cho nên Deleuze biểu trưng mô thức ấy như một **mô thức ưu việt của kinh nghiệm học** (‘superior’ form of empiricism), hay như một **kinh nghiệm siêu nghiệm học** (transcendental empiricism). Khái niệm triết học là **quá trình sáng tạo** (process of creation).

Khái niệm cần đến “**nhân vật khái niệm**” (personnages conceptuels; conceptual characters) là kẻ đóng góp vào công việc định nghĩa chúng. Triết gia Hy Lạp là những nhân vật đầu tiên biểu tượng hình ảnh của triết gia như một ‘*người bạn*’ của khái niệm. Nhân vật khái niệm chính là triết gia Hy Lạp, người bạn của khái niệm. Chúng ta có khả năng ‘yêu’ sự thật bởi vì có khuynh hướng tự nhiên thiên sự thật, và chúng ta tự nhiên yêu và tìm kiếm sự thật như thế là tại vì sự thật bằng cách nào đó đã được mang lại hay ít nhất là hướng về chúng ta ngay từ đầu. Mọi quan hệ giữa triết gia và sự thật như thế đều bị Deleuze bác bỏ. Theo ông, chúng ta không tự nhiên có khuynh hướng tư lượng. Tư lượng không phải là cái gì đến từ bên trong, hay tự khởi.

Mọi sáng tạo của tư tưởng có điều kiện tiên quyết là sự cấu tạo cái mà Deleuze gọi là “*hình ảnh*” (image) hay “*phẳng*” (plane), không thể lẫn lộn với *khái niệm* là kết quả sản sinh của sự cấu tạo ấy. Nói đến một triết gia X và những khái niệm của X, ta luôn luôn phải hỏi: “Thế nào là phẳng trên đó những khái niệm của X di chuyển? Phẳng nào tương ứng với những khái niệm như vậy? Theo Deleuze, luôn luôn có những khái niệm chúng ta đáng có. Bởi vì chúng luôn luôn xuất hiện từ một phẳng xác định. Ý muốn phê phán một tư tưởng, hay đặt câu hỏi triết gia này hay triết gia kia là sai hay đúng là những hành vi hoàn toàn vô dụng. Tất cả chúng ta có thể làm là miêu tả phẳng của triết gia, chọn lấy nó hay phác họa một phẳng khác.

Ban đầu, chúng ta bảo triết học là hoạt động sáng tạo khái niệm và tư tưởng triết học khởi sự bằng hoạt động đó. Bây giờ, hình như luôn luôn còn có một cái gì trước hoạt động sáng tạo, một cái gì thuộc trật tự của một hình ảnh tư tưởng, của một tri năng tiên-khái niệm biết thế nào là tư lượng. Đằng sau hay bên dưới mọi tập hợp khái niệm cấu tạo một tư tưởng, có một cái gì giống như một trực quan (intuition), hay một tri năng (understanding; Verstand) tiên-khái niệm (pre-conceptual), tiên-triết học (pre-philosophical) đưa đường chỉ lối cho tư tưởng ấy. Nói cách khác, hình như luôn luôn có một cái gì tiên-triết học ngay trung tâm của triết học, và hơn nữa, một cái gì báo hiệu những điều kiện bên trong triết học. Nếu quả triết học khởi sự là sáng tạo khái niệm thì *hình ảnh tư tưởng là nơi tư tưởng thực sự bắt nguồn*. Nó chỉ định chân trời từ đó nó tư lượng, và như vậy, cái gì đó giống như phi tư lượng (non-thinking; unthought). Trong WP? Deleuze và Guattari gọi hình ảnh tư tưởng đó có khi là phẳng (plan), có khi là hình ảnh (image), không phân biệt giữa hai danh từ [và đối lại *phẳng siêu việt* (plan de transcendence) chiếm ưu thế trong triết học Tây phương, Deleuze đưa ra *phẳng nội tại* (plan

Lời Đầu Sách

d'immanence) thông qua đó triết học sẽ thực sự được hoàn chỉnh]. Về phương diện này, WP? đánh dấu một sự thay đổi rất quan trọng là từ bỏ một ý đồ lớn của DR (sản sinh một tư tưởng không hình ảnh) và công nhận triết học, trong đó có cả triết học Deleuze, chẳng bao giờ có thể thoát khỏi hay xác định hoàn toàn hình ảnh của chính nó. Một tư tưởng thuần túy không hình ảnh chỉ là một ảo tưởng. Triết học là sáng tạo khái niệm, trên bối cảnh của một trực quan, hay một hình ảnh, của thế nào là tư lượng. Nói khác, triết học khởi sự với khái niệm, nhưng tự phát hiện là được thi thiết thông qua một phẳng mà triết học vẽ bằng trực giác và phẳng đó là tiền-khái niệm.

Ngoài cái tên *phẳng nội tại*, Deleuze và Guattari còn gọi phẳng đó là *phẳng nhất trí* (plan de consistance). Phẳng nội tại “không phải là một khái niệm được tư lượng hay có thể tư lượng”, vì nó không phải là một khái niệm. Nó là một hình ảnh, hay nói chính xác hơn, phẳng nội tại là “hình ảnh tư tưởng, hình ảnh mà tư tưởng tự cho mình thế nào là tư lượng, thế nào là sử dụng tư tưởng, thế nào là định hướng trong tư tưởng?”²⁹ Từ đầu, khái niệm có được là nhờ cái gì đó không phải là khái niệm, nhờ một chân trời xác định ý nghĩa của tư tưởng và từ đó nó xuất hiện. Chân trời đó, phẳng đó, là cái mà các khái niệm của Deleuze nỗ lực vẽ ra.

Hình ảnh tư tưởng của Deleuze gồm hai mặt. Một mặt, Deleuze tin rằng tư lượng ở bên ngoài cái mà nó tư lượng. Những ý tưởng, những khái niệm là kết quả của một sự gặp gỡ đến từ cảm tính (the sensible). Tư lượng được sinh khởi không phải do khuynh hướng tự nhiên và thiện chí, cũng không phải do sở thích tư lượng bị kích thích mà do xung động của một va chạm.³⁰ Mặt kia, đồng thời với ngoại nguyên (exogenetic), Deleuze chủ trương tư lượng hoàn toàn nội tại (immanent), ở bên trong cái mà nó tư lượng.

nghĩa là, trong cái thực tại khiêu khích nó. Ở bên ngoài thế giới không có nguồn gốc của thế giới và tư lượng. Hay nói như một nhà vũ trụ học: **Không có gì ngoài vũ trụ.**³¹

Với sự không có mặt của ý thức, “**trường siêu nghiệm** (the transcendental field) có thể được xác định như một phẳng nội tại thuần túy, bởi vì nó thoát hết khỏi mọi siêu việt tính của cả chủ thể lẫn đối tượng. Phẳng nội tại chỉ nội tại trong chính nó. Đặc thù và khó khăn của tư tưởng Deleuze nằm trong hai tiên đề (axioms) cấu thành hình ảnh tư tưởng Deleuze: ngoại tại và nội tại (exteriority *and* immanence), hay ngoại sinh và nội nhất trí (exogenesis and endoconsistency). Cần phân biệt hai thứ hình ảnh tư tưởng: một là hình ảnh tư tưởng giáo điều (dogmatic image of thought) chiếm ưu thế trong lịch sử triết học, và hai là hình ảnh tư tưởng phi-biểu tượng hay cái Deleuze gọi là phẳng nội tại *stricto sensu* (Latin: theo nghĩa hẹp). Sự nhận biết quá trình dị biệt giữa hình ảnh và tư tưởng, phẳng và khái niệm, đòi hỏi luôn luôn đổi mới sự sáng tạo khái niệm nhằm xác nhận chân trời của nội tại tính của tư lượng.

Vào thế kỷ 6 TCN ở Hy Lạp (cũng là thế kỷ Đức Thích Ca Mâu Ni truyền giảng Đạo Phật của Ngài ở Ấn Độ), sự ra đời của triết học trùng hợp với sự thay thế một phẳng siêu việt bởi một phẳng nội tại. Hình tượng triết gia (philosopher) thách thức hình tượng tu sĩ (the priest) hay hình tượng trí giả (the wise). “Mỗi khi có siêu việt tính, Tồn tại dọc, Nhà nước triều đình, trên trời hay dưới đất, là có tôn giáo (religion) và có *Triết học mỗi khi có nội tại tính.*”³² Trên quan điểm lịch sử và bởi vì nội tại tính kết tinh thành một biến cố tại Hy Lạp Cổ đại, cho nên không miêu tả nội tại tính nào tốt hơn là miêu tả nó như là một “*môi trường sống*” (milieu)³³ hay là “*thế gian giới*” (lokadhātu), nói theo thuật ngữ Phật giáo. Như thế, nó không còn là một sự quy định lịch sử, mà là một sự quy

Lời Đầu Sách

định địa lý (geographical determination): nó chỉ định một tập hợp các việc tùy duyên địa lý, một địa điểm và một nguồn gốc, chẳng phải là một số phận. Cùng một lúc nó báo hiệu phẳng chất liệu (plan of matter), tổ chức xã hội và chính trị thuận lợi cho khả thể của sự đặt câu hỏi (dân chủ), và ngay sự đặt câu hỏi (triết học). Tóm lại, nội tại tính xoay ra là cái phân biệt triết học với thần thoại (mythology), tôn giáo (religion), và mọi mô thức và thực hành của trí tuệ (wisdom). Nội tại tính là nền tảng của triết học.

Trong DR khuôn khổ bản thể luận (le cadre ontologique) của triết học về nội tại tính (philosophie de l'immanence) được thi thiết như là khuôn khổ bản thể luận của tính đơn nghĩa của Tồn tại (univocité de l'Être). Điều kiện cần để tư lượng nội tại tính (penser l'immanence) là quan niệm Tồn tại như đơn nghĩa (univoque) thay vì như tương tự (analogique). Hầu thông hiểu vì sao cần một điều kiện như vậy, ta cần tìm hiểu cách Deleuze giải thích khái niệm “bản thể” (substance) của Spinoza. Bản thể được xác định bởi một quá trình dị biệt (différence), không phải dị biệt giữa các khái niệm mà là một dị biệt ở bên trong bản thể. Do đó, một trong những ý niệm khó hiểu nhất của siêu hình học Deleuze là: “**bản thể biểu hiện thể tính của nó bằng cách biến dị từ chính nó**” (substance expresses its essence by differing from itself). Được như vậy là do đặt cơ sở trên quan niệm đơn nghĩa của Tồn tại. Theo quan niệm này hết thảy mọi cách thái (modes) biểu hiện cùng chung Tồn tại. Như thế, hệ thống của Spinoza không phân biệt giữa các cách hiện hữu khác nhau của sự vật. Trong thực tế mọi sự vật đều là biểu hiện cùng chung Tồn tại. Điều đáng lưu ý ở đây là Tồn tại đơn nghĩa tương quan trực tiếp với (các) dị biệt và thực sự đã thực hiện một quá trình nhằm **trùng hợp nội tại tính với quá trình dị biệt**. Trong lịch sử triết học, Duns Scot, Spinoza, và Nietzsche được xem là ba triết gia nổi tiếng sáng tạo thuyết đơn nghĩa tính của Tồn tại, soạn

đường cho một bản thể luận về nội tại tính (une ontologie de l'immanence). Và Deleuze tự xem như có trách nhiệm gắn liền đơn nghĩa tính của Tồn tại với nội tại tính. Tuy khuôn khổ bản thể luận của tính đơn nghĩa của Tồn tại tiếp tục hướng dẫn các công trình nghiên cứu của Deleuze, điều này không ngăn cản QP? ngay đầu đặt vấn đề nội tại tính theo quan điểm khác.

Trong QP? Deleuze khẳng định triết học có phong cách chủ yếu là *cấu tạo* (un style essentiellement constructiviste). Cách hiểu như vậy làm dấy khởi sự liên quan với ý niệm triết học “cấu tạo” (constitution). Sự lưu tâm đến những quan điểm trên rất cần thiết bởi vì mặc dầu định nghĩa phẳng như một sơ đồ (diagramme), Deleuze trước đó đã định nghĩa phẳng cùng một lúc như là chân trời (horizon) và mặt đất (sol). Nghĩa là, trong cơ bản phẳng nội tại là một trường (un champ) trong đó các khái niệm (concepts) được sản sinh, lưu chuyển và va chạm lẫn nhau. Phẳng nội tại liên tiếp được định nghĩa như một môi trường (atmosphere; môi trường khí), như vô hình (informe) và hình thể biến lập (fractal), như chân trời (horizon) và kho tàng (réservoir), như một môi thể không thể phân chia (un milieu indivisible). Tất cả những nét đặc trưng đó của phẳng khiến ta sắp triết học Deleuze vào loại triết học về trường (philosophie du champ), nhưng ở đây trường là một trường vô hạn (một chân trời vô hạn) và ảo (virtual).

Deleuze xác nhận: “Triết học là một cấu tạo luận (constructivisme), và cấu tạo luận có hai mặt bổ sung nhau và dị biệt về chất (différent en nature): *sáng tạo khái niệm và vẽ một phẳng*.”³⁴ Nhiều học giả³⁵ đã tìm hiểu làm thế nào những ý tưởng như “vận động vô hạn” và “tốc độ vô hạn của những vận động hữu hạn” nguyên lai vật lý học có thể định tính các ý tưởng rõ ràng là những ý tưởng siêu hình học như “phẳng nội tại” và “khái niệm”. Đa số khẳng

Lời Đầu Sách

định: phẳng nội tại và khái niệm không gì khác là hai mặt của cùng *một quá trình-quả* (process-product): quá trình bản thể tính là phẳng nội tại và khái niệm triết học là quả (ontological process-philosophical concepts).

Theo đoạn văn trích dẫn trên, nơi chôn các khái niệm sinh sản và lưu chuyển, tự nó, không thể nghĩ bàn. Định nghĩa cũng như họa hình nó chỉ có thể thực hiện cùng một lúc với định nghĩa những khái niệm lấp đầy nó. Nếu không hiện hữu khái niệm thiếu phẳng, thời cũng không hiện hữu phẳng thiếu khái niệm. Phẳng nội tại được xem như một loại nền trực quan (une sorte de sol intuitif) mà các “vận động vô hạn” bị “giữ cố định” bởi những “tọa độ” do vận động hữu hạn của khái niệm thiết lập. Nếu không có khái niệm lấp đầy thời phẳng nội tại trở nên mù lòa và giới hạn hóa thành hỗn độn thuần túy (pur chaos). Và khái niệm sẽ rỗng nếu tách khỏi môi trường trực quan (phẳng nội tại).

Bài 8. Phân tích pháp siêu nghiệm nói rõ mục tiêu của phân tích pháp các khái niệm của Deleuze là đưa mô thức thuần túy của thời gian vào trong các khái niệm dưới dạng mà ông gọi là “*biến dị liên tục*” hay “*biến dị tính thuần túy*” để tìm điều kiện do đó một cái gì mới được sản sinh (tính sáng tạo).³⁶

Bài gồm có năm phần. **I. Deleuze: Khái niệm là biến dị liên tục** là phần thứ nhất. Hệ thống Deleuze vĩnh viễn ở trong trạng thái trở thành, và tất cả các khái niệm của ông đều có dấu hiệu biến hóa biến dị. Dấu biến dị bên trong, nhưng các khái niệm của Deleuze vẫn xem như nhất trí (consistency). Tuy nhiên chớ hiểu lầm nhất trí là đồng nhất. Trong *WP?* Deleuze và Guattari đưa ra một thí dụ về tính nhất trí bằng cách phân tích khái niệm của Descartes về Cogito (Tôi tư duy). Hai ông cho rằng Cogito gồm ba thành phần căn bản: hoài nghi, tư duy, và tồn tại. Để hoài nghi,

tôi phải tư duy, và để tư duy, tôi phải tồn tại. Nhưng hiển nhiên, hoài nghi, tư duy, và tồn tại, ngay chúng cũng là những khái niệm phức tạp, nhờ khái niệm Cogito mà chúng được nhất trí trong bối cảnh nghi vấn của Descartes liên quan tới việc tâm cầu sự xác tín (certainty). Nhưng rồi Kant xuất hiện và để bỏ khuyết sự thiếu sót của Descartes, đề xướng thời gian làm điều kiện khiến cái Tôi tư duy có thể được quy định là một hữu thể tồn tại. Nhân đó mà Kant dẫn khởi một chuyển biến trong khái niệm Cogito bằng cách thêm vào thành phần thời gian tính (temporality). Quả có một sự liên tục giữa hai khái niệm, nhưng sự liên tục ấy không phải cái gì được mang lại mà là do biến tác.

Một khái niệm then chốt cần yếu cho sự lần theo quỹ đạo của các khái niệm của Deleuze, hay bất kỳ khái niệm nào trong lịch sử triết học, là *khái niệm nghi vấn* (problematics). Sự sáng tạo khái niệm luôn luôn liên kết với một *vấn đề* (problem). Theo ngôn ngữ Leibniz, nghi vấn là lý do đủ (điều kiện hội đủ; sufficient reason) cho sự sáng tạo khái niệm. Hay nói thẳng, sáng tạo khái niệm mới là bởi tại các khái niệm cũ đã bị đặt thành vấn đề.

Những gì diễn ra trong triết học Deleuze — một chuyển hóa bất đoạn các khái niệm với các biến dị bên trong — đơn giản chỉ là sự lặp lại những gì đã diễn ra trong lịch sử triết học. Plato sáng tạo khái niệm Ý niệm, sau đó Kant tiếp nhận và tu cải khái niệm ấy. Đến lượt Hegel sửa đổi khái niệm Ý niệm của Kant theo đường lối riêng bằng cách đem ‘thời lớp’ (moments) vào trong Ý niệm. Có lẽ Deleuze đã nhận thức toàn bộ lịch sử triết học là một quá trình chuyển biến như vậy: một tập hợp nghi vấn luôn luôn chuyển biến gây áp lực thường xuyên làm chuyển biến không ngừng mô hình các khái niệm được tạo ra và biến canh vào những lúc và tại các nơi đặc thù. Đến lượt Deleuze, ông tiếp tục sử dụng thuật ngữ Ý niệm, tu cải khái niệm Ý niệm của Kant

Lời Đầu Sách

và Hegel, và khởi xướng một ‘**biện chứng pháp các Ý niệm**’ (dialectic of Ideas) trong *DR*. Nhưng đến cuối đời, ông tìm cách khai triển một **phân tích pháp các khái niệm** (analytic of concepts) của chính ông trong tập *WP?*.

Một trong những vấn đề chính yếu của *WP?* là vấn đề các *phạm trù* (categories). Một triết học về dị biệt như triết học Deleuze, do chính ngay bản chất của nó, không thể là một triết học về phạm trù, theo nghĩa của Aristotle và Kant. Phạm trù là những phổ biến (universals), điều kiện tiên nghiệm của bất cứ kinh nghiệm khả hữu (possible experience) nào. Nhưng Deleuze không quan tâm đến điều kiện của kinh nghiệm khả hữu, mà chỉ quan tâm đến những điều kiện của kinh nghiệm thực (real experience). Và điều kiện của kinh nghiệm thực là điều kiện của cái mới (dị loại sinh khởi; heterogenesis).

Do đó, trong *WP?* Deleuze tìm cách tư lượng thông qua một sự diễn dịch siêu nghiệm, theo một phương cách mới, ngay khái niệm phạm trù tự nó phải chuyển hóa. Các phạm trù không còn là những phổ biến, mà phải có năng lực tự chuyển hóa, nghĩa là tự biến hóa và canh cải, hầu duyên cái mới. Quả thật đó là một cuộc cách mạng trong triết học. Để duyên dị biệt, hay cái mới, các điều kiện phải hoàn toàn vi phân, có tác dụng sai biệt, hầu sự hiện thực hóa chúng bất kỳ như thế nào luôn luôn là một dị biệt, hay một cái gì mới. Các phạm trù tự chúng phải có tính nhất trí nhưng đẳng khác, dung chứa một năng lực dị loại sinh khởi.

Trong *WP?* triết học được định nghĩa là một hoạt động bao gồm sự hình thành, phát minh, và chế tạo khái niệm. Định nghĩa như vậy đặt ra hai vấn đề cụ thể. Một, định nghĩa hàm ý khái niệm không có tính đồng nhất mà chỉ có một sự trở thành. Vấn đề thứ hai là quá trình nào cấu thành sự chân sinh khởi (real genesis) các khái niệm, hay ở ngay căn

nguyên đích thật (real origin) của tư lượng. Hai vấn đề vừa trình bày nằm ngay trung tâm của cái mà ta có thể gọi là *phân tích pháp các khái niệm của Deleuze*.

Trước hết, nói đến quan hệ phức tạp giữa khái niệm triết học và biến cố, Deleuze định nghĩa triết học là sự sáng tạo khái niệm, là tri thức thông qua khái niệm thuần túy. Khái niệm hiển nhiên là tri thức — nhưng tri thức chính nó, và cái nó biết là biến cố thuần túy. Ngay khi có khái niệm theo nghĩa đó thời lập tức có triết học. Tuy nhiên, Deleuze định nghĩa khái niệm triết học theo phương thức biến cố: Khái niệm thuyết biến cố (the event), chứ không thuyết thể tính (the essence) hay sự vật (the thing). Đúng hơn: **khái niệm triết học biểu hiện biến cố thuần túy**. Biến cố thuần túy được phân biệt với sự hiện thực hóa một biến cố trong một sự thái (state of affairs), nghĩa là, trong *lịch sử*. Không thể đồng hóa với những hiện thực hóa của nó, biến cố thuần túy là biến cố trong trạng thái trở thành của nó, trong sự nhất trí cá biệt của nó, thoát khỏi lịch sử và thuộc cảnh giới lý tưởng ảo (utopic)³⁷. Làm thế nào khái niệm cung cấp ta tri thức thông qua biến cố thuần túy? Và loại tri thức nào được cung cấp bằng cách ấy?

Trong *DR*, Deleuze đứng trên quan điểm cho rằng những phần tử sinh khởi tư tưởng chính là Ý niệm siêu nghiệm hay vấn đề. Do đó nhiệm vụ của triết học là biệt bạch các phần tử và quan hệ cấu thành những Ý niệm hay vấn đề ấy. Biến cố thuần túy và các vấn đề siêu nghiệm có nhiều đặc điểm giống nhau. Deleuze định nghĩa **vấn đề** là những đa thể vi phân và ảo (differential and virtual multiplicities), điều kiện siêu nghiệm của cả tư tưởng lẫn thực tại. Có lúc ông gọi ý **vấn đề tương đồng với biến cố**. Giống như vấn đề không thể quy giản về những giải pháp đặc thù thể hiện chúng, biến cố thuần túy sinh tồn độc lập đối với những hiện thực hóa của chúng trong các thân và các sự thái. Để

Lời Đầu Sách

thuyết minh sự sai khác đó Deleuze thường nhắc đến thí dụ về sự phân biệt giữa hai cái chết mà thuật ngữ Phật giáo gọi là *phần đoạn sinh tử* và *biến dịch sinh tử*.

Ngược lại với phép phân tích khái niệm truyền thống, Deleuze cho rằng khái niệm không phổ quát mà cũng không tổng quát. Khái niệm là *cá biệt* (singular). Chính vì thế mà chúng mang chữ ký của người sáng tạo ra chúng. Tuy nhiên, tên riêng chỉ vào một khái niệm triết học nhiều hơn là chỉ vào người sáng tác, phát minh, hay khám phá. Mặt khác, khái niệm ngay chúng là *đa thể* và vì vậy chúng biểu hiện biến cố thuần túy.

Về mối tương quan giữa khái niệm trong WP? và Ý niệm trong DR, tuy cả hai giống nhau vì là ‘đa thể’ nhưng khái niệm luôn luôn được sáng tạo hay phát minh là do bị cưỡng chế trong sự đối đầu với một *vấn đề*, và thuyết Ý niệm không gì khác hơn là thuyết về trạng thái và sự cấu thành của vấn đề. Bởi khái niệm được sáng tạo và Ý niệm xem như nghi vấn, cả hai được cấu thành *như là* đa thể cho nên Deleuze mới có thể thiết lập một quan hệ bên trong rất chính xác giữa chúng³⁸. Do đó, nhằm thông hiểu quan điểm của Deleuze về một khái niệm ta phải trước hết nghiên cứu những phương cách ông dùng để “diễn dịch” (deduce) ý tưởng Ý niệm (Ideas; Ý niệm xem như vấn đề) từ ý tưởng truyền thống về khái niệm.

Leibniz là triết gia đầu tiên táo bạo định nghĩa *khái niệm là riêng lẻ* (Adam, Caesar). Ông giải thích rằng sự bao hàm khái niệm không phải là tiến hành vô hạn mà là *vô hạn hiển liễu* (actually infinite)³⁹. Cái chặn đứng khái niệm không phải là vấn đề siêu việt mô thức của khái niệm mà chính là mối đe dọa của vô hạn hiển liễu ở ngay trong mô thức của khái niệm. Trong DR, Deleuze đã biến chế lại thuyết Ý niệm của Leibniz bằng cách loại bỏ những tiền giả định

siêu hình về ba Ý niệm tối chung là Thượng đế, Thế giới và Linh hồn. Kết quả là một thuyết nội tại và vi phân về **Ý niệm xem như nghi vấn**. Thế giới không còn là một thế giới liên tục do sự hòa điệu sắp sẵn trước của nó xác định. Bây giờ, các phân kỳ và phân nhánh đều xem như cùng thuộc một vũ trụ giống nhau, một **vũ trụ hỗn độn** (chaotic universe), trong đó các chuỗi phân kỳ vạch những con đường không ngừng phân nhánh, và sinh khởi những bất hòa và bất hiệp điệu mãnh liệt chẳng bao giờ có thể phân giải thành một âm điệu hòa hài. Deleuze gọi đó là một “**chaosmos**”, một vũ trụ hỗn độn không còn là một thế giới nữa. Các riêng lẻ, cuối cùng, không còn bao đóng trong cái vũ trụ khả cộng tồn mà chúng biểu hiện bên trong. Bây giờ chúng được mở toang và tiếp tục rộng mở xuyên qua các chuỗi phân kỳ và tập hợp bất khả cộng tồn liên miên kéo chúng ra khỏi ngay chúng. Deleuze phát biểu: **riêng lẻ đơn thể** (*monadic individual*) trở thành **riêng lẻ du mục** (*nomadic individual*). Ý tưởng về sự **bao đóng** (closure) của Leibniz được thay thế bởi ý tưởng về sự **thu bắt** (capture) của Deleuze. Theo Deleuze, những sự phân nhánh, phân kỳ, bất khả cộng tồn, bất hòa đều cùng thuộc chung một thế giới đầy màu sắc. Đó là một thế giới của thu bắt chứ không phải của bao đóng. Các bất khả cộng tồn (thử/bỉ, phi thử tức bỉ; either ... or) cùng thuộc chung một thế giới. Điều này không thể xảy ra ở tầng thế giới ‘hiển’ trong đó chỉ có một phía của quan hệ logic thử/bỉ có thể tồn tại, nhưng có thể xảy ra ở tầng các vấn đề ‘ẩn’.

Thuyết Ý niệm của Deleuze dọn đường cho thuyết khái niệm. Nói đơn giản, khái niệm là một trường hợp giải đáp một Ý niệm nghi vấn, nó tóm lấy tính ẩn mật hỗn độn hay du mục của một cấu trúc nghi vấn và làm trở thành nhất trí. Deleuze nương vào hai thể cách nhất trí (nội- và ngoại-nhất trí; endo- and exo-consistency) để định nghĩa khái niệm. Chính ngay khái niệm là cái mà Deleuze gọi là “*un point en*

survol absolu” (“một điểm tổng quan tuyệt đối”), một điểm trên cao rõ hết thấy các tánh trạng thành phần tạo nó, không có bất cứ gián cách nào đưa vào giữa chúng.

Phần II, Từ thời gian cội nguồn đến thời gian thông thường bàn đến vấn đề đưa thời gian vào trong khái niệm. Trước tiên, ta cần hiểu Deleuze muốn nói gì khi đề cập ‘*mô thức thuần túy và trống không của thời gian*’. Theo Deleuze, Kant là người đầu tiên biểu đạt tân khái niệm về thời gian với một biểu hiện triết học. Ông đã tháo gỡ thời gian hoàn toàn ra khỏi sự lệ thuộc vào vận động, và hoàn lại độc lập và tự trị cho nó.

Sự giải phóng thời gian xảy ra trong thành thị (city), và thành thị là do chính cộng đồng hương thôn và tu viện sản sinh. Thời gian của thành thị là thời gian của *đời sống bình thường hằng ngày*. Đời sống bình thường hằng ngày nói đây cũng là đời sống bình thường “mặc áo ăn cơm” hằng ngày của Thiên. Nhưng trong thời buổi này đó là “thời gian, chính là tiền bạc”, là mô thức của tiền bạc sản sinh tiền bạc (cho vay cắt cổ hay tín dụng), và tiền bạc ngay chúng trở thành “quá trình của thời gian” (the course of time), nghĩa là, sự tăng gia tiền bạc là thời gian đi từ bất kỳ tức thời nào đến bất kỳ tức thời nào: thời gian trừu tượng của chủ nghĩa tư bản trở thành thời gian cụ thể của thành thị.

Thời gian thông thường bây giờ tương quan với sự sản sinh cái mới. Không khác gì ở trong dòng đời hằng ngày, có khi ta trôi thẳng lên theo chiều dọc hướng tới cái siêu việt hay cái vĩnh hằng, và cũng có khi ta thả mình theo dòng chảy ngang trong đó thời gian tính hướng tới cái mới. Mục tiêu của triết học không còn là phát hiện những sự thật tồn tại sẵn ở bên ngoài thời gian mà là sáng tạo những khái niệm không có sẵn ở bên trong thời gian.

Phần III. Mô thức thuần túy và trống không của thời gian luận về vấn đề Kant tháo gỡ thời gian ra khỏi sự lệ thuộc vào vận động, hoàn lại độc lập và tự trị cho nó. Có hai thứ vận động, vận động quang tính và vận động cường độ. Nếu vận động quang tính là những gì ở trong những thời gian khác nhau theo quy luật của sự kế tiếp, thời vận động cường độ là những gì “cùng một lúc” (en même temps) hay “đồng thời” (simultané), đối nghịch với “kế tiếp”. Không thể định nghĩa thời gian với lượng cường độ, với vận động cường độ, cũng như với vận động quang tính vì chúng là những cách thái của thời gian. Ngoài kế tiếp và đồng thời còn có thường tồn (permanence), quy luật của những gì tồn tại trong mọi thời, nghĩa là cái trì tục (duration). Bằng cách nào đó, thời gian là thường tồn. Không kế tiếp, không đồng thời, thời đó là thường tồn, tức cái gì đó hiển lộ trong thời gian bằng cách xuyên qua các trạng thái kế tiếp và sở hữu các trạng thái đồng thời.

Kant định nghĩa: ‘thời gian là mô thức bất biến của những gì biến đổi’ và thêm ‘thời gian tự thân không thể cảm tri được’. Là một mô thức thuần túy của biến đổi, thời gian được xác định bởi tính biến dị vô hạn của nó, và trong WP? Deleuze định nghĩa hỗn độn (chaos) như là một mô tả mô thức thuần túy của thời gian. Trong cái đa tạp của thời gian, hỗn độn được xác định bởi sự thiếu bất kỳ tổng hợp hay tiết tấu nào giữa các quy định, vọt lên chỉ để biến mất ngay sau đó, không nhất trí hay quy chiếu, không hậu quả.

Đọc DR, trong chương hai nói về sự tương tục ta sẽ thấy phương cách Deleuze tu cái tổng hợp hoạt động (active syntheses) của ngã siêu nghiệm của Kant theo chiều hướng của một thuyết về tổng hợp thụ động (passive syntheses), phái sinh một phần từ Husserl. Nói vắn tắt, Deleuze định nghĩa tổng hợp là thụ động chừng nào nó “phi trí lực”

(nonintellectual), hay tiến hành ngoài thẩm quyền của một cái ngã (un ego). Tổng hợp thụ động hoàn thành ở trong tâm thức chứ không phải bởi tâm thức (DR, P97). Tập QP? có thể xem như một nghiên cứu về các quy định của tư tưởng sinh khởi bên trong mô thức thuần túy của thời gian. Điều mà Hume gọi là ‘**liên tưởng hay nối kết các ý niệm**’ liên kết lại với nhau các ý niệm của chúng ta ở trong thời gian với một số tối thiểu quy luật bất biến, do đó tạo ra một **cảnh giới tư kiến** (a realm of opinion) bảo vệ chúng ta tránh sự hỗn độn. Tuy nhiên, triết học, khoa học, và nghệ thuật làm nhiều hơn thế nữa. Và Deleuze sử dụng từ vựng của chính ông tạo ra để mô tả các hoạt động riêng của mỗi môn học ấy. Từ sự *biến dị* (variability) của thời gian, các triết gia trừu xuất các *biến thiên* (variations) hội tụ như những thành phần của một khái niệm nhất trí; các khoa học gia trừu xuất các *biến lượng* (variables) gia nhập các quan hệ khả xác định trong một hàm (function); và các nghệ thuật gia trừu xuất các *biến chủng* (varieties) gia nhập sự tổ thành (composition) một tồn thể của cảm giác.

Phần IV. Một phân tích pháp các khái niệm mới bàn đến phân tích pháp các khái niệm mới trình bày trong QP?, là một nỗ lực đưa mô thức thuần túy của thời gian vào trong các khái niệm triết học, chỉ định chúng một cấu trúc tổng hợp mang tính vi phân và thời gian (differential and temporal). Các khái niệm không có tính đồng nhất nhưng phải có tính nhất trí (consistency) mà tính biến dị nội bộ (internal variability) của khái niệm là một bổ sung cần thiết.

Deleuze phân tích hai diện thời gian tính của khái niệm đó dưới tiêu đề là ngoại nhất trí và nội nhất trí. Khái niệm có một lịch sử ở bên trong, một tiềm lực để chuyển hóa (transmutation) thành những khái niệm khác, cấu tạo cái mà Deleuze gọi là “**phẳng nội tại**” (plane of immanence).

Sáng tạo khái niệm là dựng một khu vực nào đó trong phẳng, thêm một khu vực mới vào những khu vực hiện có, thăm dò một khu vực mới, lấp đầy những gì thiếu hụt. Khái niệm là những phức hợp, những hỗn hợp tuyến, đường cong. Các khái niệm mới luôn luôn cần được mang lại trong đó chỉ bởi vì phẳng nội tại phải được dựng từng khu vực một, có tính cách cục bộ, đi từ một điểm đến điểm tiếp theo.

Một nghiên cứu đầy đủ về phân tích pháp các khái niệm của Deleuze cần phải khảo sát phương cách mô thức của thời gian thâm nhập những diện khác nhau của những phân tích của Deleuze. Triết học là sự sáng tạo khái niệm, nhưng sự sáng tạo khái niệm có điều kiện của nó là sự đặt ra một hay nhiều vấn đề, những vấn đề này đều mang tính thời gian. “Vấn đề hóa” một khái niệm không những là đặt nghi vấn về nó nhưng còn có nghĩa là tìm cách quy định tánh chất của vấn đề mà nó được dùng như một giải pháp. Một khái niệm phải biểu hiện một biến cố, thay vì một yếu tính.

Các vấn đề có tác dụng khai động tư tưởng của một triết gia không luôn luôn được phát biểu một cách rõ ràng. Tìm cách khôi phục tính rõ ràng của những vấn đề ấy tức là tham dự lịch sử triết học, và do đó, phát hiện những gì là mới sáng thiết trong các khái niệm được sáng tạo. Đến lượt vấn đề thời chúng được biểu hiện dưới hình thức các câu hỏi. Cả vấn đề và câu hỏi, đến lượt chúng, đều giả định tiên quyết hình ảnh tư tưởng tiền triết học — hình ảnh tư tưởng là hình ảnh của câu hỏi ‘tư lượng có nghĩa là gì?’ — tồn tại trước bất kỳ ‘phương pháp’ đặc biệt nào dùng giải quyết một vấn đề hay sáng tạo một khái niệm. *Nhân vật khái niệm* của các triết gia là điều kiện nội bộ của sự sản sinh các khái niệm. Nó liên quan tới những gì trên nguyên tắc thuộc tư tưởng và chỉ thuộc tư tưởng mà thôi. Để làm sáng tỏ ý tưởng các nhân vật khái niệm Deleuze đưa ra thí dụ ba

Lời Đầu Sách

vị, Plato, Descartes và Kant, cả ba đều nhắm chung một mục đích là sự thật (the truth) nhưng một mặt, sự thật của ba ông không giống nhau, và mặt khác ba ông sống vấn đề về sự thật thông qua các nhân vật khái niệm khác nhau. Những phương pháp khác nhau của ba vị — biện chứng, phân tích, siêu nghiệm — đều phái sinh từ những hình ảnh tư tưởng tồn tại tiên quyết đối với hết thảy mọi phương pháp luận.

Phần V. Lưu trình phổ biến của tư tưởng bàn đến các lưu trình phổ biến của tư tưởng mà Deleuze đột nhiên thiết định trong buổi hội thảo về Leibniz (15/April 1980): Những gì được cho, ở giới hạn, có thể gọi là một lưu trình. Chính các lưu trình là những gì được cho, và sự sáng tạo gồm có cắt, tổ chức, và kết nối các lưu trình theo phương thức thế nào để một sự sáng tạo được phác ra hay được thực hiện chung quanh một số dị điểm rút ra từ các lưu trình. ... Hãy tưởng tượng lưu trình phổ biến của tư tưởng là một thứ độc thoại nội tâm, độc thoại nội tâm của tất cả ai tư lượng. ... Khái niệm là một hệ thống các dị điểm rút ra từ một lưu trình tư tưởng. ... Ta cũng có thể quan niệm một lưu trình âm thanh liên tục xuyên thông thế giới và bao quát đến cả sự im lặng. Một nhạc sĩ là kẻ nào đó rút ra một cái gì từ lưu trình ấy.

Sự tồn tại một lưu trình phổ biến của tư tưởng chỉ ở trong trạng thái của một Ý niệm có thể biện giải: giống như chúng ta có thể có một Ý niệm về một lưu trình liên tục của chất liệu trong vũ trụ mà ngay chúng ta là những biến thái, vậy thì chúng ta cũng có thể quan niệm một lưu trình liên tục của tư tưởng trong vũ trụ mà tương tự như vậy chúng ta là những biến thái. Cùng một ý nghĩ, Spinoza xác nhận trong Tự nhiên (Nature) có một năng lực tư lượng vô hạn. Những tư tưởng đến và đi trong đầu óc chúng ta, mà chúng ta không phải là nguồn gốc hay tác giả, đều là sản phẩm của lưu trình tư tưởng đó. Hay nói chính xác hơn, ngay

chúng chính là vận động của lưu trình phổ biến của tư tưởng đó — một lưu trình vô danh, phi cá nhân, và bất khả định, giống như một độc thoại liên tục nội tâm. Cả Spinoza và Leibniz biện luận cho thấy có một sự tự động với tư tưởng giống như có một cơ cấu (mechanism) của thân xác: chúng ta toàn là những *máy tự động tinh thần* (spiritual automaton) — không phải chúng ta tự lượng mà là tư tưởng sinh khởi trong chúng ta.

Đến một mức độ nào đó, “ngu xuẩn” (stupidity; bêtise) là cấu trúc cơ bản của lưu trình phổ biến của tư tưởng. Những tư tưởng đi qua tâm trí của chúng ta do lưu trình phổ biến của tư tưởng mang theo không phải là hoang tưởng, cũng chẳng phải là sai lầm. Mọi tư tưởng có thể đúng sự thật (true), nhưng dù sao chúng đều là những ngu xuẩn, trống rỗng; thường do tính rỗng tuếch (inanity) của nền văn hóa chung quanh quy định. Phải chăng mục tiêu của tiếp thị (marketing) và quảng cáo (advertising) là biến cải lưu trình của tư tưởng, đưa vào đó những tư tưởng vô danh về chuyện làm cho đồ giặt sạch hơn hay hàm răng trắng hơn? Theo Deleuze, sự cố bất hạnh thường xuyên đe dọa tư lượng không phải là sai lầm hay hoang tưởng mà là ngu xuẩn (sáo mòn, ý niệm sẵn có, công ước, tư kiến, v.v...). Hơn thế nữa, ở mức sâu hơn, có thể bảo rằng chứng tâm thần phân liệt (schizophrenia) cũng biểu lộ một khả năng tư lượng, chính vì thế mà Artaud đóng một vai trò rất quan trọng trong công trình nghiên cứu của Deleuze.

Tư lượng luôn luôn phát sinh do sự ngẫu nhiên của một cuộc *gặp gỡ* (encounter) với một *vấn đề* (dưới hình thức cường độ), và chỉ một mình vấn đề cũng đủ bảo đảm sự tất yếu (necessity) của những gì cường bách ta phải tư lượng. Tư lượng không bao giờ là kết quả của một ý chí tự nguyện, mà là kết quả của các lực tác động trên chúng ta từ bên ngoài: Chúng ta tìm kiếm “sự thật” (truth) và bắt đầu tư

Lời Đầu Sách

lượng chỉ khi nào bị cưỡng bách phải tư lượng, chỉ khi nào trải qua tác dụng của một bạo lực thúc đẩy sự tìm kiếm ấy và kéo chúng ta ra khỏi trạng thái hôn mê tự nhiên. Không một phương pháp nào có thể tiên định những gì cưỡng bách chúng ta phải tư lượng. Những *nhân vật khái niệm* (conceptual persona) mà Deleuze tạo ra không phải là *người bạn*, theo nghĩa của Plato, mà là cái gì đó giống như một tinh nhân hay đánh ghen đối đầu vô ý thức một vấn đề có tọa độ phái sinh từ những câu hỏi mà Plato bác bỏ. Deleuze cho biết ông thường xuyên tìm tài liệu trong những cuộc gặp gỡ bên ngoài triết học, và số lần gặp gỡ với các phim ảnh và các bức tranh nhiều hơn gặp gỡ với người. Chính vì thế Deleuze, giống Kant, phân biệt tri thức và tư lượng. Tri thức chỉ là một kết quả — là sự xác lập một lãnh thổ (territory), một tài cán hay chuyên hóa (competence or specialization); nhưng tư lượng là một quá trình học tập (learning) hay học việc (apprenticeship) do sự gặp gỡ với một vấn đề phát động và tất phải bắt nguồn từ độ sâu của chính ngay sự thiếu học.

Deleuze nói đến sự phát hiện lớn trong toán học thay vì xem dị điểm như tương quan với phổ biến (the universal) bây giờ xem như tương quan với bình thường (the ordinary) hay tuần quy (the regular). Một dị điểm là một điểm đặc biệt trên một đường cong, trong lân cận của nó quan hệ vi phân bậc hai của nó đối dấu. Đặc điểm đó mở rộng ra trong hay liên tục với chuỗi các điểm bình thường tùy thuộc nó thẳng một đường đến lân cận của dị điểm sau. Đó là lý do để Deleuze chủ trương thuyết các dị điểm không thể phân ly với thuyết liên tục tính — *liên tục tính* là sự mở rộng một dị điểm ra trong chuỗi các điểm bình thường cho đến lân cận của dị điểm sau. Do đó ta có thể nói có hai cực trong triết học Deleuze: “Mọi thứ đều đặc biệt!” và “Mọi thứ đều bình thường!” Nhờ phương thức hai cực đó chúng ta có thể thông hiểu sự chân phát sinh các khái

niệm. Trong bản thể luận của Deleuze, mỗi yếu tố (moment), mỗi biến cố (event), mỗi cá thể (individual), mỗi tư tưởng (thought) là đặc biệt (bất tuân quy; singular). **Tồn tại là quá trình dị biệt**, nghĩa là, sự sáng tạo cái dị biệt bất tận, sự sản sinh cái mới bất đoạn, sự sinh khởi cái dị loại bất định. Tuy thế, điều kiện bản thể luận của quá trình dị biệt là trong khi được sản sinh, dị điểm hiện thành tuân quy hóa, bình thường hóa, tiêu chuẩn hóa. Trong *Mille Plateaux*, Deleuze gọi sự quy giản đặc biệt về bình thường đó là *thiết bị chiếm đoạt* (Appareil de capture): đó là những quá trình tất nhiên phân tầng hóa (stratification), quy phạm hóa (regularization), tiêu chuẩn hóa (normalization) — hay có lẽ nên gọi đó là “ngu xuẩn hóa” trong cảnh giới của tư tưởng. Như thế, biểu thị đặc tính của tình trạng “thường lệ” của lưu trình của tư tưởng như có một cấu trúc của ngu xuẩn là một biểu thị đặc tính phái sinh, tại vì lưu trình của tư tưởng quả thật được cấu tạo bởi những dị điểm đặc biệt — nhưng chúng là dị điểm đã quy về bình thường. Nếu xem khái niệm “chủng tử” của Phật học như khái niệm song song với khái niệm “dị điểm đặc biệt” của triết học Deleuze, thời “chủng tử hiện hành” sống đôi với “bình thường” hay “tuần quy”. Do đó lời của HT. Thích Trí Quang chú giải câu “*A đà na thực cực kỳ vi tế, tất cả chủng tử tựa như dòng nước dốc*” giúp ta có một ý niệm rõ ràng về lưu trình phổ biến của tư tưởng. Trong một bối cảnh hơi khác, Nietzsche viết: “trong cơ bản, toàn thể hành động của chúng ta đều có tính cách riêng tư, độc đáo không thể so sánh được, và vô cùng cá nhân, không mấy may nghi vấn. Tuy nhiên, ngay khi chuyển chúng vào trong ý thức thời chúng không còn tự hồ như thế nữa.” Đây là lý do tại sao Deleuze nhấn mạnh sự phân biệt giữa tuần quy (regular; những gì theo quy tắc) và bất thường quy (singular; những gì không theo quy tắc) — thậm chí hơn thế nữa, giữa đặc biệt và bình thường — trong triết học, quan trọng hơn cả sự phân biệt giữa đúng và sai, giữa chân và giả.

Nếu khái niệm là một “hệ thống các dị điểm rút ra từ một lưu trình tư tưởng” thì quá trình trừu xuất tất nhiên có hai diện tương quan: *phá hủy* (phá hủy sáo mòn) và *sáng tạo* (sáng tạo cái mới). Giống như họa sĩ phải phá hủy sáo mòn để sáng tạo một hình ảnh, triết gia chỉ có thể sáng tạo bằng cách trước hết phá hủy những công ước về tư kiến. Trong mọi trường hợp, bất luận là trong triết học, khoa học, hay nghệ thuật, mỗi sáng tạo — sự sản sinh tư lượng bên trong tư tưởng — có điều kiện tất nhiên là cuộc đấu tranh chống sáo mòn thông qua sự đương đầu với một vấn đề.

Chính đó là quá trình sinh khởi mọi hành động sáng tạo và thống nhất các diện khác nhau của phân tích pháp các khái niệm của Deleuze: nếu cái bất thường quy (singular) được sản sinh dưới những điều kiện thường xuyên quy giản nó về cái tuân quy hay cái bình thường thì tác vụ sáng tạo có nghĩa là một cuộc đấu tranh liên tục và canh tân bất đoạn chống lại sự ngự trị của sáo mòn hầu trừu xuất những dị điểm từ lưu trình của tư tưởng và khiến chúng hành sử chức năng một cách nhất trí như những *biến dị* (variabilities) trên một mặt sáng tạo mới: những *biến thiên* (variations) của một khái niệm triết học (phẳng nội tại), những *biến lượng* (variables) của một hàm số khoa học (phẳng quy chiếu), và những *biến chủng* (varieties) của một công trình nghệ thuật (phẳng tổ thành).

Bài 9. Một Tâm gồm 14 tiết mục. Mỗi một trong 8 tiết mục đầu (1.Chân Như: Nhất Pháp giới; Nội tại tính; 2.Sáu tướng (Viên Dung); Tính ngoại của quan hệ; 3.Nhân duyên biến; Phân liệt ước theo Lý; 4.Cuộc sống; 5.Như thật tuệ tri; Quá trình dị biệt; 6.Trung đạo và Nghịch lý; Quá vị vô thể, hiện tại nhất sát na; 7.Nghĩa hay Biến cố; 8.Phi nghĩa: Vuông tròn) và hai tiết mục cuối (13.Triết học về Quá trình Dị biệt và 14.Tồn tại đơn nghĩa) chỉ định một song

song giữa một khái niệm của triết học Deleuze và một pháp của Phật học. Tiết mục 9. Nội tại tính và phép biểu tượng bàn về hai từ có tính cách trừ lược và cấu tạo biểu hiện hai khái niệm chính yếu của triết học Deleuze. Các tiết mục 10. Quan hệ Biểu hiện: Quan hệ cơ bản của bản thể luận Spinoza; Thuộc tính như Chất lượng. Đa thể chất; 11. Bộ ba thứ nhất của bản thể và Quan hệ Biểu hiện; và 12. Lý do đủ sản sinh cách thái, nói đến Spinoza phủ nhận tính siêu việt và xây dựng một bản thể luận về nội tại tính. Theo Deleuze, Spinoza tìm cách tư lượng các yếu tố trong bản thể luận của Spinoza như xuất hiện từ một quan hệ có trước, và chỉ như hậu quả của một quá trình như vậy mà tư lượng tính đồng nhất của chúng, do đó, tính đồng nhất là kết quả của một sinh khởi (genesis). Nói cách khác, nguyên tắc thiết lập một bản thể luận về nội tại tính ở đây là bắt đầu từ các quan hệ nói chung, rồi từ đó mà phái sinh nghĩa của các hiện thể (entities) xuất hiện từ các quan hệ ấy.

Bài 10. Kinh nghiệm học Deleuze và Sáu tướng Viên dung nói rõ cảm hứng khai triển một triết học về quá trình dị biệt của Deleuze bắt nguồn từ nguyên tắc đồng nhất của Hume. Với Hume, đồng nhất (quả) mãi mãi cần phải quy định, cấu tạo, được hệ thống hóa, và bảo tồn. Theo nguyên tắc đồng nhất, không có đồng nhất tách rời một quá trình cấu tạo. Quan hệ giữa chúng thường được gọi là quá trình-quả. Theo Hume, đồng nhất là kết quả của một kỹ xảo, một hư cấu tiểu thuyết, và như vậy, đồng nhất của bất kỳ đối tượng nào, bất luận là một nguyên tử bất khả phân, một ngã, v.v..., không thể tách rời một quá trình sản sinh, có chức năng hệ thống hóa.

Tuy nhiên, mặc dầu là một hư cấu tiểu thuyết, đồng nhất quyết chẳng phải là giả hay trống vắng trong thực tại. Đúng ra, ý niệm tồn tại kế tục thông qua thời gian là một ý niệm áp dụng vào ấn tượng của giác quan tức vào thường

nghiệm, những gì mà từ đó nó không thể phái sinh. Chính ngay tại điểm này mà *kinh nghiệm siêu nghiệm học* (vấn tất: *kinh nghiệm học*) của Deleuze trở thành quá hiển nhiên, bởi vì học thuyết này xem như đối nghịch với ‘tất cả những gì cấu thành thể giới của chủ thể và đối tượng.’ Nói khác, thay vì tiền giả định đồng nhất của một ý thức, nghĩa là, một ý thức của một đối tượng khả biện nhận (identifiable), kinh nghiệm học Deleuze tập trung vào những gì mà Deleuze gọi là một *trường siêu nghiệm các dị điểm* (singularities) và *ảo thái* (trạng thái ẩn mật; virtualities) được tiền giả định bởi các *hiển thái* (trạng thái hiển liễu; actualities) của kinh nghiệm có ý thức. Deleuze đề nghị một đa thể — đó là một trường siêu nghiệm các dị điểm và ảo thái tiền cá thể — được trải ra (hư cấu tiểu thuyết) trong một phẳng nhất trí (phát âm lần đầu), sau đó được hiển liễu hóa như các hiển thể và hạn từ cá tính hóa có thể nhận thức được (phát âm lần thứ hai). Do đó, trong khoảng giữa các hạn từ khả thức biệt của một nhị nguyên hay tập hợp, tồn tại một đa thể, đa thể VÀ, và theo Deleuze, chung quy đó là tất cả những gì thuyết kinh nghiệm đề cập: “Tu lương với VÀ, Hãy thử đi, đó là một tư tưởng khá phi phạm, và tuy thế, đó là cuộc sống.” Sáu Tượng Viên Dung của Thế Thân được sáng đôi với phương cách gập đôi phát âm để trình bày kinh nghiệm học nói trên.

Ngoài ra, bài này nói đến Deleuze nhận thấy trong toán vi phân một bản thể học toàn bị về dị biệt có thể tự hiển liễu hóa thành nhiều hàm khác nhau và do đó, thành những mẫu hình đường cong đặc biệt. Mặt khác, tuy được biểu hiện dưới hình thức một phân số, quan hệ giữa các vi phân dy/dx không biểu hiệu một tỉ lệ hay một thương số. Deleuze viết: “Quan hệ dy/dx không giống như một phân số thiết lập giữa những lượng tử đặc thù trong trực quan, nhưng cũng chẳng phải một quan hệ tổng quát giữa những độ lớn hay số lượng đại số biến thiên. Mỗi hạn từ chỉ tồn tại trong quan hệ với

hạn từ kia.” Kết quả của điểm này là tồn tại của dx hay dy ngay nó là bất định, đòi hỏi quan hệ với những vi phân khác để có được một mức quy định tối thiểu. Nói cách khác, chúng ta phải xem các vi phân không phải là những đối tượng ý thể (ideal objects) mà là biểu thị quan hệ (relational). Với cách thuyết giảng như vậy, quan hệ vi phân đến giữa hai hạn từ dy hay dx , thống nhất chúng, nhưng không tự quy giản về bất cứ hạn từ nào, độc lập đối với chúng và có thể biến mất ngay khi xuất hiện, không gì khác hơn là tính ngoại của quan hệ. Do đó, toán vi phân được xem như nguồn gốc của tính ngoại của quan hệ.

Bài 11. Triết học Deleuze là một thứ triết học Phật giáo? khẳng định theo quan điểm Phật học, phương cách nhận thức của Deleuze trong suốt công trình nghiên cứu triết học của ông thỏa mãn hoàn toàn ba tiêu chuẩn mà Pháp Xứng đề ra để xác định nhận thức có đúng hay không: (1) các dữ kiện do nhận thức đúng mang lại phải kết hợp chặt chẽ và không mâu thuẫn với giáo lý của đức Phật và những dữ kiện đã thu góp về trước; (2) những điều hiểu biết mới nhận thức thêm sau phải có tính chất mới lạ; (3) cái biết phải có tính cách thực dụng.

Thêm vào đó, những tranh luận về các vấn đề trọng yếu của Phật học trình bày trong 10 bài đầu dẫn đến kết luận tất nhiên triết học Deleuze là một thứ triết học Phật giáo. Đặc biệt là khi nghĩ đến câu “**Phật xem như một Chỗ Tại đó một Vắng mặt Có mặt**” (The Buddha as a Place Where an Absence Is Present) của giáo sư Malcolm David Eckel viết trong tập sách *To See The Buddha* của ông, ta nghĩ ngay Chỗ đó không gì khác hơn là Triết học Gilles Deleuze, trong đó không hề có ‘Phật’ mà chỉ có ‘vận động’ và ‘thời gian’.

Bài 12. Thực trạng sinh tử: Hai cái Chết là một bài bổ túc.

Chú thích

¹. G. Deleuze-Claire Parnet. Dialogues. Flammarion. Paris. 1977. “J’essayais dans mes livres précédents de décrire un certain exercice de la pensée; mais le décrire, ce n’était pas encore exercer la pensée de cette façon-là.” P23

². Như trên. “un espace idéal”. P22.

³. G. Deleuze. L’Île Déserte. Les Éditions de Minuit. Paris. 2002. “une espèce de technique de collage”. P199.

DR. “Il nous semble que l’histoire de la philosophie doit jouer un rôle assez analogue à celui d’un collage dans une peinture.” P4.

⁴. Marcel Duchamp (1887-1968) là một họa sĩ sinh tại Pháp, nhập quốc tịch Hoa Kỳ, kết giao với phong trào Dada và Siêu hiện thực, phá vỡ biên giới giữa các tác phẩm nghệ thuật và các đối tượng thường nghiệm.

⁵. DR. “L’histoire de la philosophie, c’est la reproduction de la philosophie même. Il faudrait que le compte rendu en histoire de la philosophie agisse comme un véritable double, et comporte la modification maxima propre au double. (On imagine un Hegel *philosophiquement* barbu, un Marx *philosophiquement* glabre au même titre qu’une Joconde moustachue).” P4.

⁶. T45n1883_p680ab. ‘Nhược duy ước sự tắc bi thử tương ngại. Nhược duy ước lý tắc vô khả tương ngại. Kim dĩ lý dung sự sự tắc vô ngại. Cố vân sự như lý dung.’

⁷. DR. “Il n’y a jamais eu qu’une proposition ontologique: l’Être est univoque.” P. 52.

⁸. Có thể đọc tiểu luận này trong tập ‘Gilles Deleuze. Desert Islands and Other texts 1953-1974’ trên Internet hay trong tập ‘Charles J. Stivale. The Two-Fold Thought of Deleuze and Guattari, The Guilford Press, 1998, pp. 251-82.’

⁹. G. Deleuze. Difference and Repetition, trans. Paul Patton, Columbia University Press, 1994.

¹⁰. François Châtelet (éd.). Histoire de la philosophie.

¹¹. G. Deleuze. Nietzsche & Philosophy, trans. Hugh Tomlinson, Columbia University Press, 1983.

¹². Th. Stcherbatsky. Buddhist Logic, Volume One, Dover Publications, Inc., New York, p117.

¹³. La Voix de Gilles Deleuze en ligne: http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=124.

¹⁴. Dưới mắt của kẻ học Phật, có thể hiểu ‘vận động’, một khái niệm trong triết học Tây phương là tương đương với khái niệm ‘vô thường’ trong triết học Phật giáo.

¹⁵. Xem bài: ‘Deleuze: Khái niệm là biến dị liên tục’, trong sách này.

¹⁶. Ý tưởng ‘vận động được tái tạo từ bất cứ tức thời nào (instant quelconque)’ cũng được Thầy Lê Mạnh Thát đề cập trong *The Philosophy of Vasubandhu* (Nhà XB Tổng hợp TP. HCM, 2006), trang 288: “The transformation of consciousness is thus the transformation of a seed at any given moment.” (Như vậy, sự chuyển biến của thức là sự chuyển biến của một chủng tử vào bất kỳ giây phút nào được cho)

¹⁷. Có thể dùng danh từ ‘sát na’ trong Phật học thay thế danh từ ‘tức thời bất kỳ’.

¹⁸. Hồng Dương NVH. Nhân Quả Đồng Thời. Nhà xuất bản Phương Đông. 2008. Đoạn ‘Tánh sát na là tương tục’. Trg. 123-129.

¹⁹. Xem bài ‘Duyên khởi: một quá trình-thành quả’ trong tập sách này.

²⁰. La Voix de Gilles Deleuze. Cours du 17/11/1981. “au-delà de la mécanique de la translation, il fallait imaginer une mécanique de la transformation.”

²¹. La Voix de Gilles Deleuze en ligne: http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=124.

Sau đây, xin trích những đoạn trong bài giảng ghi âm (tiếng Pháp) có liên quan đến những gì trình bày trên đây về Hume.

—“Voyez donc cette notion de relation, même au niveau d’une relation simple comme ‘plus petit’, ‘plus grand’, c’est très très difficile. Si bien que je crois que c’est un grand jour dans la philosophie, lorsque, et là je pense qu’on peut trouver des prédécesseurs pour l’assigner nettement, lorsqu’un nouveau temps, lorsqu’un philosophe anglo-saxon, dont je suis sûr qu’il était écossais et qui s’appelait HUME, est arrivé et a dit comme une évidence: ‘les relations de toutes natures sont extérieures à leurs internes’; et cette proposition est absolument pour moi comme un coup de tonnerre dans la philosophie! Les propriétés sont intérieures aux termes dont ils sont les propriétés auxquelles ils s’attribuent, mais les relations sont des extériorités.”

²². Đây cũng là quan điểm của Thầy Lê Mạnh Thát trong *The Philosophy of Vasubandhu*, Nhà xb Tổng hợp Thành phố Hồ Chí Minh, 2006. Trg 279. Và cũng là quan điểm của Thầy Nhất Hạnh trong Vấn đề nhận thức Duy Thức Học, Nhà xb Phật học Viện Quốc tế, 1985. Trg 37.

²³. Bài Hình- ảnh vận động: Tất cả là Vô thường, là Không. Có đoạn: “Vận động được tái tạo, chính là vận động được tri giác qua điện ảnh. Sự tri giác vận động là một tổng hợp vận động. Như vậy, không có gì khác nhau khi nói tổng hợp vận động, hay nói tri giác vận động, hoặc nói tái tạo vận động.”

²⁴. Quan điểm trái ngược của Thầy Lê Mạnh Thát trong *The Philosophy of Vasubandhu*, Nhà xb Tổng Hợp TP Hồ Chí Minh, 2006. P. 279: “Không có cái gọi là tri giác thuần túy, tức loại tri giác không được chỉ định bởi đối tượng mà nó tri giác, mà luôn luôn là tri giác về cái gì đó.” Cần biết rằng vào thời Thế Thân, chưa có điện ảnh và tri giác thuần túy mà Deleuze đề cập khi đọc Bergson là tri giác điện ảnh. Do đó, khác với trường hợp Thầy Thát đề cập (P. 229), trong trường hợp tri giác điện ảnh, có sự đồng nhất nhận thức về đối tượng với tự thân đối tượng.

²⁵. Định nghĩa: “chất liệu là cái không có tánh ẩn mật (virtualité), nghĩa là, trong chất liệu chẳng bao giờ có gì bị che giấu” có thể xem như là một cách phát biểu qua câu chữ Hán: “thiên giới bất tàng tàng” một chủ trương chính yếu của Đạo Nguyên (Masao Abe. *A Study of Dōgen*. State University of New York Press, 1992. P. 77; Hồng Dương NVH. *Tánh khởi và Duyên khởi*. Nhà xb Tôn giáo, 2003. Trg. 252).

²⁶. “Cette triple identité ‘image mouvement matière’, c’est comme on dirait, l’univers infini d’une universelle variation, perpétuellement en actions et réactions.”

²⁷. Từ ‘*co động*’ chỉ vào thuyết quá trình liên quan sự sáng tạo cái mới (Process theory of creativity).

²⁸. Tuệ Sỹ. *Luận Thành Duy Thức*. Chương II.4. Tiết IV: Tâm sở tương ứng.

²⁹. WP?. “Le plan d’immanence n’est pas un concept pensé ni pensable, mais l’image de la pensée, l’image qu’elle se donne de ce que signifie penser, faire usage de la pensée, s’orienter dans la pensée.” P. 41.

³⁰. DR. “Que penser soit l’exercice naturel d’une faculté, que cette faculté ait une bonne nature et une bonne volonté, cela ne peut pas s’entendre en fait. “Tout le monde” sait bien qu’en fait les hommes pensent rarement, et plutôt sous le coup d’un choc que dans l’élan d’un goût.” P. 173

³¹. Lee Smolin. *Three Roads to Quantum Gravity*. Basic Books, New York, 2001. “Who made that? The most important lesson to be learned if we are to prepare ourselves to approach the universe scientifically is that this is not the right question to ask. It is true that the universe is as beautiful as it is intricately structured. But it cannot have been made by anything that exists outside it, for by definition the universe is all there is, and there can be nothing outside it. And, by definition, neither can

there have been anything before the universe that caused it, for if anything existed it must have been part of the universe. So the first principle of cosmology must be: There is nothing outside the universe.”

³². QP?. “Il y a religion chaque fois qu’il y a transcendance, Être vertical, Être imperial au ciel ou sur la terre, et il y a Philosophie chaque fois qu’il y a immanence”. P. 47.

³³. Petit Larousse illustré. “Milieu: *Fig.* Sphère intellectuelle, morale, sociale où nous vivons; condition sociale; entourage.”

³⁴. “La philosophie est un constructivisme, et le constructivisme a deux aspects complémentaires qui diffèrent en nature: créer des concepts et tracer un plan. Les concepts sont comme les vagues multiples qui montent et qui s’abaissent, mais le plan d’immanence est la vague unique qui les enroule et les déroule. Le plan enveloppe les mouvements infinis qui le parcourent et reviennent, mais les concepts sont les vitesses infinies de mouvements finis qui parcourent chaque fois seulement leurs propres composantes.” QP, p. 39.

³⁵. Như Bento Prado, giáo sư Đại học Université Fédérale de São Carlos, luận văn Sur le “plan d’immanence”, Gilles Deleuze, une vie philosophique, Institut Synthélabo, 1998. Pp. 305-323.

³⁶. G. Deleuze and Claire Parnet. Dialogues, trans. Hugh Tomlinson and Barbara Habberjam (New York: Columbia University Press, 1987). P.vii.

³⁷. ‘Lý tưởng ảo (utopic)’, theo Deleuze và Guattari, có nghĩa là góp phần vào sự sinh xuất (emergence) những mô thức mới của đồng nhất cá thể và tập thể (new forms of individual and collective identity).

³⁸. Quan hệ nói ở đây là quan hệ tương do.

³⁹. Deleuze chủ trương không nên hiểu vô hạn theo nghĩa quy mô (scale), vô cùng lớn hay vô cùng bé, hoặc theo nghĩa số (number), một chuỗi vô hạn số nguyên tự nhiên, mà nên hiểu vô hạn là trong dị biệt thuần túy có sự chống lại sự đồng nhất hóa (identification) xem như quy mô hay như số. Tuy vậy, tưởng cũng nên biết qua hai khái niệm toán học về vô hạn, đương thể vô hạn (actual infinite) và tiềm thể vô hạn (potential infinite) để giúp hiểu rõ thêm hai khái niệm vô hạn ẩn mật (virtually infinite) và vô hạn hiện tại (actually infinite) mà Deleuze sử dụng để giải thích vấn đề ‘chặn đứng’ khái niệm (the blockage of the concept) trong Difference and Repetition.

“Toán học phân biệt hai thứ vô hạn: đương thể vô hạn (actual infinity) và tiềm thể vô hạn (potential infinity). Đương thể vô hạn là vô hạn toàn nguyên, hết thảy mọi phần tử đều đồng thời cấu khởi và hiện hữu. Thí dụ trong trường hợp tập hợp số nguyên tự nhiên, muốn nhận thức

đương thể vô hạn thời cần có khả năng thấy được tất cả mọi hạng từ của dãy số nguyên tự nhiên đồng thời hiện ra cùng một lúc.

Trong Toán học, mỗi khi tìm cách diễn tả đương thể vô hạn bằng ngôn ngữ hình thức thời luôn luôn nghịch lý xuất hiện. Ngôn ngữ toán học không đủ khả năng mô tả đương thể vô hạn, cho nên mới nêu lên sự hiện hữu của đương thể vô hạn thành một tiên đề (axiom) nghĩa là một sự thật chấp nhận không chứng minh tựa vào đó mà thành lập mọi luận chứng. Như vậy nghĩa là tiên đề về đương thể vô hạn sẽ chân thật trong một số cảnh giới nào đó và không chân thật (giả) trong các cảnh giới khác. Riêng trong cái thế giới luân hồi này, các nhà Toán học quả thật không biết rõ tiên đề ấy là chân hay giả! Đối với Phật giáo đương thể vô hạn chỉ có thể trực nhận bằng cảm giác như là một kinh nghiệm quán tưởng. Trong kinh Hoa nghiêm đương thể vô hạn thường được phát biểu bằng cụm từ ‘bất khả thuyết chuyên’.

Tiềm thể vô hạn là vô hạn thâu đạt bằng trí óc, bằng suy luận. Hãy trở lại thí dụ liệt số vô hạn số nguyên tự nhiên $\{n\} = 1, 2, 3, \dots, n, n+1, \dots$ Tiềm thể vô hạn của tập hợp $\{n\}$ là khả năng tiếp diễn vô cùng tận phép đếm bằng cách cộng thêm 1 vào bất cứ hạng từ cuối nào của dãy số để thâu đạt hạng từ kế tiếp. Đây là vô hạn của một thế giới mà trật tự (order) và lượng độ (measure) có thể giải thích theo thuyết Pháp giới duyên khởi. Tự thân của Pháp giới được biểu tượng bằng ký hiệu $\{n\}$, hàm ý là phi không gian, phi thời gian, bình đẳng, vô tướng, không sắc nhưng có công năng sanh ra vô lượng số nguyên. Đếm và cái bị đếm đều nương vào sự chuyển biến của thức (A lại da thức) mà hiện ra ví như gió thức làm nổi dậy lớp lớp sóng thức là các số duyên khởi trên biển tàng thức thường trụ $\{n\}$. Phép đếm, đếm lên hay đếm xuống, tạo nên dãy số nguyên tự nhiên vô hạn. Dấu đếm tăng hay đếm giảm vô số vô lượng lần, dãy số nguyên tự nhiên vẫn duy trì tiềm thể vô hạn của nó.” Xem Hồng Dương NVH. Tánh khởi và Duyên khởi, Nhà xb Tôn giáo Hà Nội, 2003. Trg. 132-33.

1. Duyên khởi: một quá trình-quả

Lý Duyên khởi và Mười hai chi duyên khởi.

Duyên khởi là nguyên lý trung tâm của Phật giáo, cấu thành nội dung của Ngũ, tức cảnh giới tự giác của đức Phật, và là nguồn các mầm sinh khởi mạng lưới rộng lớn các giáo lý và giới luật của Phật giáo. Trong kinh điển ngôn ngữ Pali, Duyên khởi được trình bày trên hai phương diện. Một mặt, như một phát biểu trừu tượng về quy luật phổ biến và mặt khác, như sự ứng dụng đặc thù của quy luật ấy vào vấn đề cụ thể mà giáo lý quan chú: vấn đề sinh tử, vấn đề Khổ (Duhkha). Mặc dầu lý Duyên khởi có thể ứng dụng vào bất kỳ cảnh huống nào trong đó có sự sinh khởi hiện tượng, kinh điển Pali chỉ chú trọng đóng khung lý Duyên khởi trong công thức Mười hai nhân duyên, và từ đó dẫn đến sự đồng nhất hóa lý Duyên khởi với Mười hai nhân duyên, tạo nên một sự đóng khung cứng rắn rất nguy hiểm.

Theo kinh điển tiếng Pali¹ của Bộ phái Theravāda (Thượng Tọa Bộ), chính do hiện quán pháp ‘Mười hai nhân duyên’ tại cội Bồ đề mà đức Phật khám phá ra quy luật phổ biến Duyên khởi, nguyên nhân của sinh tử và phương pháp giải thoát sinh tử. Pháp chứng được này “thật là sâu kín, khó thấy, khó chứng, tịch tịnh cao thượng, siêu lý luận, vi diệu, chỉ có người trí mới hiểu thấu”². Hãy lắng nghe lời của chính đức Phật:

Này Ananda, giáo pháp Duyên khởi này thâm thúy, thật sự thâm thúy. Này Ananda, chính vì không giác ngộ, không thâm hiểu giáo pháp này mà chúng sanh hiện tại bị rối loạn như một ổ kén, rối ren như một ống chỉ, giống như cỏ munja và lau sậy babaja (ba-ba-la) không thể nào ra khỏi khổ xứ, ác thú, đọa xứ, sanh tử.³

Duyên khởi: một quá trình-quả

Đây không phải là một định luật nhân quả, như nhiều người lầm tưởng, có tính cách máy móc, tự động, hay chỉ giản dị là một sự sinh khởi đồng thời, hay là điểm khởi đầu của muôn loài vạn vật trong vũ trụ. Đạo Phật không chấp nhận Nguyên nhân đầu tiên, và ‘Mười hai nhân duyên’ không nhằm đào sâu hay tìm kiếm một nguyên nhân đầu tiên. Nếu quả quyết phải có một nguyên nhân đầu tiên, tất phải đòi hỏi một nguyên nhân cho nguyên nhân đầu tiên ấy. Bởi vì không có gì thoát khỏi sự chi phối của định luật nhân duyên: muốn có sự sanh khởi ắt phải có cái gì tạo điều kiện cho sự sanh khởi ấy và sinh khởi là do nhiều nguyên nhân chứ không phải do một nguyên nhân duy nhất hay không nguyên nhân. Cũng vậy, đạo Phật bác bỏ ý niệm về một Thần Linh Tạo Hóa Toàn Năng tạo nên chúng sinh cùng các diễn biến trên thế gian và cầm quyền thưởng phạt hành động thiện và bất thiện, cho rằng một ý niệm như thế bóp nghẹt tự do của những ai có khuynh hướng tìm hiểu, phân tích, suy xét tỉ mỉ và muốn nhìn xem cái gì nằm phía sau tầm thấy của cặp mắt người thường, cái gì trở ngại tuệ giác.

Định luật nhân duyên không có khởi điểm, chúng ta không biết nó bắt đầu từ lúc nào. Không ai có thể đi ngược dòng thời gian, phăng trở lên đến điểm khởi nguyên của bất luận sự vật gì. Theo giáo lý Đức Phật, khởi điểm của dòng sinh hoạt của chúng sinh thì không thể nghĩ bàn được. Đức Phật dạy: *"Hỡi các Tỳ kheo, vòng liên tục này (luân hồi - saṃsāra) không có một kết thúc rõ rệt, và khởi thủy của chúng sinh lẫn lộn trong vô minh và trói buộc bởi dục vọng, là không thể quan niệm được"*.⁴ Đi tìm khởi điểm của một quá khứ vô thủy quả thật là vô ích và vô nghĩa lý. Sinh mệnh không phải là một thực thể trường tồn, bất di bất dịch, mà là một sự trở thành không dứt, một sự trôi chảy luôn luôn tiếp diễn của những biến đổi sinh lý và tâm lý, một kết hợp của danh và sắc.

Thay vì Nguyên nhân đầu tiên, đức Phật đề cập vấn đề Duyên khởi, sinh khởi là do duyên hợp, tức là cái pháp tác nhân duyên tương khởi hay quan hệ tương do, vật này dựa vào vật khác mà tồn tại. Thật tánh của mọi sự vật là trùng trùng duyên khởi, sự vật liên hệ chằng chịt tương hỗ lẫn nhau trong không-thời gian, trùng điệp vô thủy vô chung. Do duyên khởi mà sự vật sinh khởi (sinh), nhất thời tồn tại (trụ), biến khác (dị) và tiêu diệt (diệt). Sinh, trụ, dị, diệt đều là duyên khởi như huyễn, không thật. Không thật có cho nên không có tự tính. Hữu nào cũng phải nương vào mọi và mỗi hữu khác về cả hai mặt, còn và mất. Không có bất cứ cái gì tự hữu và độc lập. Chẳng hạn, tánh lớn và tánh bé đồng thời nương nhau mà thành lập. Không có cái gọi là tánh lớn mà tự hữu độc lập với tánh bé hay tánh bé mà tự hữu độc lập với tánh lớn. Tánh lớn là tánh lớn và tánh bé là tánh bé, tuy nhiên cả hai hoàn toàn tùy thuộc lẫn nhau. Cũng như vậy, thiện và ác tùy thuộc lẫn nhau. Chỉ là ảo tưởng khi nghĩ rằng thiện tự hữu độc lập với ác hay nghĩ rằng ác tự hữu độc lập với thiện. Thiện là thiện và ác là ác. Có một sự khu biệt. Tuy nhiên thiện và ác hoàn toàn tùy thuộc lẫn nhau. Lại nữa, cũng như vậy, tuyệt đối và tương đối tùy thuộc lẫn nhau. Là sai lầm nếu tưởng rằng tuyệt đối tự hữu độc lập với tương đối hay tưởng rằng tương đối tự hữu độc lập với tuyệt đối. Tuyệt đối là tuyệt đối và tương đối là tương đối, tuy nhiên tuyệt đối và tương đối hoàn toàn tùy thuộc lẫn nhau. Như thế mọi hữu đều hỗ tương y tồn; không có cái gì độc lập.

Theo trên, duyên khởi hay hỗ tương y tồn chẳng phải tuyệt đối chẳng phải tương đối. Bởi tại chẳng tuyệt đối chẳng tương đối nên cũng gọi là Không. Nhưng đây không phải là cái không-ngờ (ngoan không) mà trái lại, chính vì chúng hỗ tương y tồn, nên tuyệt đối mới thật là tuyệt đối và tương đối mới thật là tương đối, thiện mới thật là thiện và ác mới thật là ác, tánh lớn mới thật là tánh lớn và tánh bé mới thật

Duyên khởi: một quá trình-quả

là tánh bé. Vạn hữu đều quả là như thế. Sự khu biệt chúng được thực hiện rõ ràng. Và cả sự hỗ tương y tồn của chúng cũng được thực hiện nữa. Vì lẽ đó, Không còn được gọi là tánh Như (as-it-is-ness, suchness). Không không phải là không-ngờ mà là cụ túc (đầy đủ) trong đó sự khu biệt được triệt để thực hiện.

Theo tánh nhân duyên hay duyên khởi hay Không hay Như, vạn hữu đều được thực hiện hỗ tương và khả đảo, không đơn phương hay đơn hướng. Bởi vậy khái niệm duyên khởi tối chung là hoàn toàn không có tính cách mục đích luận. Do đó duyên khởi và khoa học tương dung tương hợp. Mặt khác, duyên khởi không có tính cách cơ giới luận vì là một đáp án của vấn đề tôn giáo “Tại sao.” Khi được hỏi “Tại sao”, Phật giáo trả lời: “Việc đời và thế giới như thế nào, Đức Phật nhận y như thế ấy, không tìm giải thích theo óc tưởng tượng của Ngài. Như thị văn, như thị trí: như thế thì thấy như thế, như thế thì biết như thế, không gán cho sự vật những cái ý nghĩa, những cái giá trị mà tự chúng không có.”

Khi ứng dụng vào vấn đề Khổ (Duhkha), lý Duyên khởi được đóng gói vào công thức Mười hai nhân duyên: đức Phật dựa vào thực tại lão tử của chúng sinh như là điều kiện để thuyết minh pháp tắc quan hệ tương do, y tánh duyên khởi, chính vì vậy mà ‘Mười hai nhân duyên’ được mệnh danh là *Mười hai chi duyên khởi*⁵.

Kinh điển⁶ ghi nhận rằng:

“Một thời Thế Tôn ở Uruvelā, trên bờ sông Neranjarā, dưới gốc cây Bồ-đề, khi mới chứng Chánh Đẳng Giác. Lúc bấy giờ Thế Tôn trong bảy ngày, ngồi trong một thế ngồi Kiết-già, thọ hưởng lạc giải thoát. Rồi Thế Tôn, sau bảy ngày, ra khỏi

Duyên khởi: một quá trình-quá

định ấy, trong đêm canh cuối cùng, khéo thuận chiều và nghịch chiều tác ý lý duyên khởi:

Do cái này có mặt, cái kia hiện hữu. Do cái này sanh, cái kia sanh. Do cái này không có mặt, cái kia không hiện hữu. Do cái này diệt, cái kia diệt.

Tức là duyên vô minh có các hành. Duyên các hành có thức... Duyên sanh, có già chết, sầu bi khổ ưu não. Như vậy là tập khởi của khổ uẩn này.

Do đoạn diệt, ly tham, vô minh không có dư tàn, nên các hành diệt. Do các hành diệt, nên thức diệt... Như vậy là đoạn diệt của khổ uẩn này".

Trong bài Kinh Đạo lý⁷, pháp Duyên khởi Mười hai nhân duyên được đề cập khi đức Phật thuyết giảng Tứ Diệu đế, bốn Chân lý Cao thượng. Hai chiều sinh và diệt được thay thế bởi Tập, Diệu đế thứ hai và bởi Diệt, Diệu đế thứ ba. Theo chiều sinh, pháp Duyên khởi biểu hiện quá trình của sự trở thành (bhava, hữu) tức sự tạo nhân duyên để sinh khởi duhkha⁸ (Samudaya; Tập tức Diệu đế thứ hai) và sự xuất hiện hay sinh khởi của duhkha (Khổ tức Diệu đế thứ nhất). Theo chiều diệt, pháp Duyên khởi đề cập một cách rất minh bạch và giản dị sự chấm dứt quá trình của sự trở thành (Nirodha, Diệt tức Diệu đế thứ ba) cùng với sự chấm dứt những điều kiện bảo tồn quá trình ấy tức con đường tiêu trừ duhkha (Mārga, Đạo tức Diệu đế thứ tư)

Quá trình duyên khởi tương do đức Phật phát hiện hơn hai nghìn năm trăm năm trước đây, nay thường được ví với quá trình ‘feedback’ (hồi dưỡng, phản quỹ) điều động các phi đạn tự dẫn đạo phòng không có thể giám trắc và điều chỉnh quỹ đạo của chúng, một phát minh của thế giới văn minh hiện đại chỉ mới đây vào thời đệ nhị thế chiến! Trong công thức Duyên khởi:

Cái này có, cái kia có; Cái này sinh, cái kia sinh;

Cái này không, cái kia không; Cái này diệt, cái kia diệt.

Duyên khởi: một quá trình-quả

‘cái này’ và ‘cái kia’ là *duyên khởi tương do*, chúng đồng thời câu khởi và hỗ tương y tồn. Công thức Duyên khởi là một cách biểu hiện sự *hiệp hội* (association; liên tưởng) vụ thực hay thực nghiệm giữa hai sự vật. Bảo rằng cái này kết nối cứng nhắc với cái kia thì quả là nói quá nhiều. Bảo rằng chúng không kết nối chi hết thì quả là nói quá ít. Thay vì dứt khoát đó là một quan hệ nhân quả thì đây *quan hệ tương do* chỉ là *một quán tưởng thực chứng sự hiệp hội (liên tưởng) theo một trình tự thời gian giữa hai sự vật*. Có một *quá trình dị biệt* giữa quan hệ và những sự vật chúng hiệp hội. Nói theo G. Deleuze, “quan hệ tương do ở ngoài sự vật chúng hiệp hội”⁹.

Nguyên lý duyên khởi tương do này có thể xem như có ít nhất là ba nghĩa sau đây: (1) Toàn thể sự vật trong vũ trụ đều cùng sinh khởi trong sự hỗ tương y tồn; (2) Như thế không có sự vật nào được xem tự nó độc lập, tự cấp tự túc. Phải có hai sự vật mới có sự khu phân. Tuy mỗi một sự vật không thể tự khu biệt vì phải nương tựa vào sự vật khác, nó vẫn giữ nguyên cái ‘riêng lẻ’ của nó (nếu không thì không thể có hỗ tương y tồn); (3) Nguyên lý duyên khởi tương do này phải được áp dụng nghiêm cách cho tất cả mọi sự vật không ngoại lệ, nghĩa là, không có sự vật nào bị loại trừ ra khỏi quan hệ hỗ tương sinh diệt này.

Trong kinh Ca Chiên Diên Thị, Tương ưng Bộ, HT. Thích Minh Châu dịch, Phật thuyết đạo lý Duyên khởi như là ‘Trung đạo’:

Này Kaccāyana, thế giới này phần lớn y chỉ vào hai cực đoan này: có và không có.

... ..

‘Tất cả là có’, này Kaccāyana, là một cực đoan.

‘Tất cả là không có’ là cực đoan thứ hai.

Xa lìa hai cực đoạn ấy, này Kaccāyana, Như Lai thuyết pháp theo trung đạo: Vô minh duyên hành. Hành duyên thức. ...Như vậy là toàn bộ khổ uẩn này tập khởi.

Nhưng do lý tham, đoạn diệt vô minh một cách hoàn toàn, nên các hành diệt. Do các hành diệt nên thức diệt. ...Như vậy là toàn bộ khổ uẩn này đoạn diệt.¹⁰

Trung đạo ở đây biểu hiện trạng thái vượt thoát các cực đoạn như có và không, đoạn và thường, v.v... Vậy muốn thực hiện Trung đạo và lý Duyên khởi thời cần phải vượt thoát các vị trí trung gian của sự hỗ tương y tồn. Điều này dẫn đến những nhận xét sau đây.

- (1) Theo lý Duyên khởi, tuyệt đối không gì ‘thật hơn’ ở đằng sau hay bên trên sự hỗ tương y tồn của mọi sự vật trong vũ trụ.
- (2) ‘Không’ thực hiện đằng sau sự hỗ tương y tồn của mọi sự vật chẳng phải là ‘tương đối không’ đối nghịch với ‘có’ mà là ‘Tuyệt đối Không’ hay ‘Tất Cánh Không’ vượt thoát lưỡng cực không và có.
- (3) Khi bảo rằng tuyệt đối không gì ‘thật hơn’ đằng sau sự hỗ tương y tồn của vạn vật, tức là muốn bảo rằng sự hỗ tương y tồn được quyết định và giới hạn bởi chính nó chứ không do một nguyên lý quyết định và giới hạn nào.

Chỉ khi nào thông hiểu lý Duyên khởi với ba điểm vừa nêu thời mới xem như thực hiện được ý nghĩa chân thật của nó. Theo đó, sự thực hiện ‘Tuyệt đối Không’ là điểm cơ yếu của thuyết Duyên khởi và Trung đạo. Khái niệm Tuyệt đối Không đã được hàm dung trong đạo lý Duyên khởi mà đức Phật thuyết giảng. Về sau, Bồ tát Long Thọ xiển dương Tuyệt đối Không ấy theo quan điểm ‘Tánh Không’ (śūnyatā). Tuyệt đối Không, xem như căn bản của Duyên

Duyên khởi: một quá trình-quả

khởi tương do, chính là điều kiện tồn tại của thế giới thường nghiệm, thế giới các pháp hữu vi thuộc thế tục đế. Xiển minh thật tướng của thế giới thường nghiệm có nghĩa là nhận thức nó là Không, hay cấu thành bởi các duyên khởi tương do.

Tính ngoại của quan hệ tương do.

Thuyết giảng giáo lý Mười hai nhân duyên là nhằm trang bị cho hành giả ‘chánh kiến’, một kiến giải trung đạo từ bỏ xa lìa hai loại kiến giải không chánh kiến. Một, thân kiến hay ngã kiến, tự chấp cho rằng thân này có ngã luôn luôn tồn tại. Hai, biên kiến, chấp chặt kiến giải một bên, hoặc chấp có hoặc chấp không, hoặc thường kiến hay hữu kiến, như sau khi chúng ta chết sẽ tồn tại không mất, hoặc đoạn kiến hay vô kiến quan niệm chúng ta sẽ không còn nữa sau khi chết. Mọi ý niệm về một chủ thể thường hằng của kinh nghiệm hoặc về một kẻ hành động đằng sau hành động, như một ý tưởng về ‘cái riêng lẻ’, ‘cá thể’ hay ‘cái tôi’, đều được thay thế bởi ý niệm về một đa thể các chi phần duyên sinh, vô nhơn cách. Chính đa thể các chi phần đặc thù ấy trong quá trình duyên khởi giải thích sự thật về sinh mệnh và kinh nghiệm của con người.

Khi bàn về giáo lý Mười hai nhân duyên, cần đặc biệt lưu ý phân biệt ‘quan hệ’ và ‘hạn từ’. Ở đây, *quan hệ* là quá trình duyên khởi tương do (mutual causality processes; reciprocal relations of dependent coarising) và ‘hạn từ’ (pháp, khái niệm; relata, terms) là các chi phần trong hệ liệt truyền thống mười hai chi. Quan hệ tương do không biểu dương tính chất hay thuộc tính của các pháp tương do. Chúng được phân biệt với các pháp tương do, tức các chi phần. Nói chung, ‘quan hệ’ dị biệt với ‘hạn từ’, đó là đặc tính của quan hệ, gọi là *tính ngoại* (exteriority). Do tính ngoại mà bất cứ sự vật (pháp) gì đều không bao giờ được hoàn toàn định nghĩa bởi các quan hệ của nó. Ta luôn luôn

có thể tách một sự vật ra khỏi một tập hợp quan hệ đặc thù và sáp nhập nó vào một tập hợp quan hệ khác. Sự vật đó mang theo nó các thuộc tính của nó khi di động từ một bối cảnh (hay tập hợp quan hệ) này sang một bối cảnh khác. Trong hệ liệt Mười hai nhân duyên, mỗi chi phần là một pháp riêng biệt. Vô minh là một pháp riêng biệt, làm duyên cho hành sanh khởi. Hành là một pháp riêng biệt khác nữa, dẫn đến tái sanh, v.v... Phân biệt sự khác nhau của những pháp này tức là hiểu mỗi nhân quả của chúng. Sự hiểu biết này giúp ta thoát khỏi thường kiến, diệt trừ ảo tưởng về cái ngã thường tồn, bất biến, vẫn tồn tại sau cái chết và tiếp tục đi sang một kiếp sống khác.

Tính ngoại cắt nghĩa vì sao so với hệ liệt truyền thống Mười hai chi duyên khởi, các chi phần có thể thay đổi mà vẫn tương ứng với các quan hệ tương do chúng là lệ chứng. Chẳng hạn, có lúc hệ liệt thêm một chi phần, như trong kinh Chánh tri kiến, Trung Bộ, thêm chi Lậu hoặc và quan hệ tương do ‘Vô minh - Lậu hoặc’. Có lúc, thứ tự các chi phần thay đổi, như¹¹:

Này các Tỷ-kheo, có bốn loại đồ ăn đưa đến sự tồn tại hay sự chấp thủ tái sanh của các loài hữu tình hay các loài chúng sanh. Thế nào là bốn? Đoàn thực thô hoặc tế, xúc thực là thứ hai, tư niệm thực là thứ ba, thức thực là thứ tư.

Này các Tỷ-kheo, nếu đối với đoàn thực, có tham, có hỷ, có ái, thời có thức được an trú, tăng trưởng. Chỗ nào thức được an trú, tăng trưởng, chỗ ấy có danh sắc sanh. Chỗ nào có danh sắc sanh, chỗ ấy có các hành tăng trưởng. Chỗ nào có các hành tăng trưởng, chỗ ấy hữu được tái sanh trong tương lai. Chỗ nào hữu được tái sanh trong tương lai, chỗ ấy có sanh, già chết trong tương lai. Chỗ

Duyên khởi: một quá trình-quả

nào có sanh, già chết trong tương lai, Ta nói chỗ ấy có sâu, có khổ, có não.

Này các Tỷ-kheo, nếu đối với xúc thực ... (như trên)...

Này các Tỷ-kheo, nếu đối với tư niệm thực ... (như trên)...

Này các Tỷ-kheo, nếu đối với thức thực ... (như trên)...

... ..

Này các Tỷ-kheo, nếu đối với đoàn thực không có tham, không có hỷ, không có ái, thời không có thức an trú, tăng trưởng. Chỗ nào không có thức an trú, tăng trưởng, chỗ ấy không có danh sắc sanh. Chỗ nào không có danh sắc sanh, chỗ ấy không có các hành tăng trưởng. Chỗ nào không có các hành tăng trưởng, chỗ ấy không có hữu tái sanh trong tương lai. Chỗ nào không có hữu tái sanh trong tương lai, chỗ ấy không có sanh, già, chết trong tương lai. Chỗ nào không có sanh, già, chết trong tương lai, Ta nói rằng chỗ ấy không có sâu, không có khổ, không có não.

Này các Tỷ-kheo, nếu đối với xúc ... (như trên)...

Này các Tỷ-kheo, nếu đối với tư niệm thực ... (như trên)...

Này các Tỷ-kheo, nếu đối với thức thực, ... (như trên)...

Có lúc, hệ liệt bớt đi hai chi, như trong kinh Đại Duyên, Trường Bộ: đức Phật không nói đến hai chi Vô minh và Hành khi đứng trên lập trường vắng quan giải thích quan hệ hỗ tương giữa các chi, lấy quan hệ tương do giữa thức và danh sắc làm cuối cùng.

Sự không chú trọng đến việc thay đổi các chi phần cho thấy hệ liệt các chi được thiết kế cốt nhằm thuyết giảng những ý

niệm cơ bản của đạo lý Duyên khởi và về mặt toàn bộ, thuyết minh luân hồi, phối hợp tam thế mà không thừa nhận có cái ngã thể thường còn, sự tương tục của một linh hồn sau khi chết.

Tánh thời gian và tánh liên tục.

Về mặt tư lượng, có sự phân biệt hai lãnh vực tư tưởng bắt nguồn từ các nghi thức tế tự truyền thống: lãnh vực khai triển tư tưởng về tánh thời gian (và, tương ứng, tánh vĩnh cửu phi không gian phi thời gian) và lãnh vực xiển cứu tánh liên tục, hai tánh tất yếu của quá trình thể nghiệm liên quan đến vấn đề bản chất và tạo sanh con người. Vào thời đức Phật, không có gì là lạ khi dân chúng địa phương tin vào quyền lực của thần linh hay vào kết quả do hành động tế tự con người mới có thể không những tạo sanh và tự liệt một kiếp sống mà hơn nữa liên tục kéo dài cuộc sống sau khi chết. Tánh thời gian và tánh liên tục không phải là cái được cho. Chúng là kết quả của một nỗ lực không ngừng kéo dài, một sinh hoạt thối tiến bất đoạn được thần lực của hành động tế tự hỗ trợ.

Cả tánh thời gian lẫn tánh liên tục đều được giải thích bởi giáo lý Duyên khởi dưới dạng Mười hai nhân duyên. Trong công thức ‘Cái này có, cái kia có; Cái này không, cái kia không; Cái này sinh, cái kia sinh; Cái này diệt, cái kia diệt’, hai câu đầu là đứng về mặt không gian mà nói, chỉ bày mối quan hệ *hỗ tương đồng thời*, hai câu sau là đứng về mặt thời gian mà nói lên sự quan hệ *hỗ tương dị thời*. Thời gian là sinh với diệt, không gian là có với không. Dù đồng thời hay dị thời, dù có dù không, dù sinh dù diệt, tất cả các pháp cũng đều phải duyên nhau (tương do) mới hình thành được, không một pháp nào có thể tồn tại độc lập tuyệt đối. Như vậy, thế giới này là thế giới nhân duyên sinh, sự thành lập của mọi hiện tượng đều do quan hệ tương do.

Duyên khởi: một quá trình-quả

Theo lập trường nhân quả đồng thời, thế giới chỉ là sự giao thoa giữa nhận thức chủ quan và đối tượng khách quan, ngoài quan hệ chủ/khách quan ra không có cái gì được gọi là thế giới cả. Đó là thế giới thành lập theo quy luật hỗ tương y tồn trên quan hệ nhận thức giữa sáu căn và sáu cảnh.

Theo lập trường quan hệ dị thời, hết thấy sự tồn tại tuy là vô thường biến thiên, nhưng không một sự vật nào hoàn toàn đoạn diệt cả. Nghĩa là, nếu nhân duyên, tức quan hệ, của nó còn tồn tại thời sự biến hóa của nó cũng sẽ tiếp tục mãi mãi vì trong đó có một quy luật biến hóa nhất định: quy luật *sinh mệnh kế tục*. Đó là cái *ý chí muốn sống* lấy vô minh hay khát ái (dục) làm động cơ căn bản, sinh mệnh tự nó lại tích tụ những kinh nghiệm ở quá khứ vô hạn để tạo thành tính cách của chính nó, rồi thích ứng với tính cách ấy lại mở ra vận mệnh, cảnh giới và tính cách mai sau, cứ như thế kế tục vô cùng, đó tức là luân hồi. Quy luật sinh mệnh kế tục hay luân hồi là nền tảng của sự kế tục của thế giới. Nó đóng một vai trò trọng yếu trong những quan hệ thành lập thế giới.

Hai quy luật, hỗ tương y tồn và sinh mệnh kế tục, được kết hợp lại thành một giáo điều, được bộ phái Theravāda đóng gói vào công thức Mười hai nhân duyên, tạo nên một sự đóng khung cứng rắn nguy hiểm. Nhưng đứng về mặt cụ thể và tu hành, thời sự thu hẹp như vậy xét ra rất cần thiết. Từ quy luật phổ biến chung cho tất cả vạn pháp bao gồm cả hữu tình lẫn vô tình, rút gọn về mười hai nhân duyên của cái gọi là hữu tình mà thôi, rồi do mười hai nhân duyên diễn dịch thành một kiếp sống, một sự hóa sinh, một vòng sinh hóa, thường được gọi là Bánh xe Sinh hóa của mỗi hữu tình. Khi được nhìn trong liên hệ thời gian, hữu tình tạo thành một dòng tương tục không gián đoạn. Không thể xác định hữu tình đó là thứ gì, vì nó luôn luôn biến đổi và

tiến hóa qua mười hai giai đoạn của đời sống. Toàn bộ các giai đoạn này trong toàn thể của chúng phải được xem như đang biểu hiện cho một hữu tình riêng lẻ, một sinh thể cá biệt. Cũng vậy, khi được nhìn trong tương quan không gian, hữu tình tạo thành một phức hợp gồm năm yếu tố: sắc, thọ, tưởng, hành và thức. Bánh xe Sinh hóa là lối trình bày sáng sủa quan điểm Phật giáo về một hữu tình trong tương quan với thời gian và không gian.

Mỗi hữu tình tự quyết định bản chất và hiện hữu cho chính nó bằng các hành vi của nó. Nói theo thuật ngữ, hành vi là ‘nghiệp’. Nghiệp tự tạo như vậy đã tiếp diễn từ ngàn xưa trải qua hàng triệu kiếp sống trong quá khứ. Vì nghiệp lực, sự sống của con người quyết không phải chỉ trong một thời kỳ mà là sự tồn tục vô thủy vô chung. Hữu tình di chuyển quanh vòng tròn của mười hai chi Duyên khởi từ đời này sang đời khác. Thích ứng với tính chất của các nghiệp, con người sinh vào nhiều cảnh ngộ và dưới những hình trạng sinh vật khác nhau. Nói cách khác, tùy theo tính chất của các nghiệp trước, Bánh xe Sinh hóa kế tiếp có thể là một trật tự cao hơn hay thấp hơn. Có nghĩa là, một sinh vật có thể thác sinh trong bất cứ hình thái nào, từ loài vật cho đến loài trời, tùy theo bản chất hành vi mà nó đã tạo tác. Hình thái đời sống cứ biến thiên tái diễn như vậy, chính là saṃsāra, luân hồi. Saṃsāra là tác thành một đời sống mới do ảnh hưởng của các hành vi trước kia của sinh vật. Đó là thuyết ‘y nghiệp luân hồi’. Trong đạo Phật, sự tiếp diễn của đời sống luân hồi theo một vòng tròn và cứ thế mà vòng tròn được tái diễn mãi mãi. Bánh xe Sinh hóa là một vòng tròn nhỏ của đời sống, saṃsāra là vòng tròn lớn, tức sự tiếp diễn của Bánh xe Sinh hóa.

Hỗ trợ đồng thời: Thức – Danh Sắc.

Điểm đặc trưng của duyên khởi quan Phật giáo là chú trọng đặc biệt về điều kiện tâm lý, nhất là điều kiện nhận thức,

Duyên khởi: một quá trình-quả

tức là tựa vào mối quan hệ giữa thức và danh sắc để nói rõ cái thứ tự phát khởi của những hoạt động tâm lý, lục nhập, xúc, thọ, ái, thủ, v.v..., từ những điều kiện nhận thức tâm lý cho đến những yếu tố ràng buộc cá nhân với thế giới (hữu). Chính do Trí Vô sư tự ngộ mà đức Phật đã phát hiện mối quan hệ tương do giữa thức và danh sắc, mối quan hệ mà chưa từng ai biết đến trước Ngài. Ngài đã sử dụng mối quan hệ tương do này để thuyết minh căn bản của Duyên khởi¹².

Tuy danh sắc là toàn thể tổ chức của sinh mệnh, nhưng chủ yếu cũng chỉ là một tổng thể của năm uẩn, phải lấy năm uẩn làm nguyên lý cho tổ chức thân và tâm. Do đó, trên lập trường nhận thức luận, đức Phật đã đặt nhận thức chủ quan, thức, thành một chi độc lập với danh sắc. Bởi vì xem danh sắc như một thể nhận thức, thời mặc dầu thức vốn là một bộ phận của danh sắc (năm uẩn), sự thành lập toàn thể danh sắc tức nhiên phải tựa vào thức. Nói cách khác, điều kiện thành lập thức là phải tựa vào danh sắc khách quan. Không danh sắc khách quan thời thức tuyệt đối không thể đứng một cách độc lập được:

Này Ananda, nếu có ai hỏi 'Danh sắc có duyên nào không?', hãy đáp: 'Có'. Nếu có hỏi: 'Danh sắc do duyên gì?' Hãy đáp: 'Danh sắc do duyên thức'.

Này Ananda, nếu có ai hỏi 'Thức có duyên nào không?', hãy đáp: 'Có'. Nếu có hỏi: 'Thức do duyên gì?' Hãy đáp: 'Thức do duyên danh sắc'.¹³

Đức Phật ví thức và danh sắc như những bó lau nương tựa vào nhau:

Ví như hai bó lau dựa vào nhau mà đứng. Cũng vậy, này Hiền giả, do duyên danh sắc, thức sanh

Duyên khởi: một quá trình-quả

khởi. Do duyên thức, danh sắc sanh khởi. ... Nay Hiền giả, nếu một bó lau được kéo qua (một bên), bó lau kia liền rơi xuống. Nếu bó lau kia được kéo qua (một bên), bó lau này được rơi xuống. Cũng vậy, này Hiền giả, do danh sắc diệt nên thức diệt. Do thức diệt nên danh sắc diệt. ... ¹⁴.

Mối quan hệ tương do giữa thức và danh sắc là mối quan hệ giữa chủ quan và khách quan. Do quan hệ tương đãi và tương thành mà có cái gọi là thể giới. Hãy nghe đức Phật giảng cho Bà la môn Sinh Văn nghe thể nào là tất cả pháp:

Mắt, sắc, nhãn thức sinh nhãn xúc, nhãn xúc làm nhân duyên sinh ra cảm thọ, hoặc khổ, hoặc vui, hoặc không khổ không vui. Tai, mũi, lưỡi, thân, ý, và pháp, ý thức sinh ý xúc, ý xúc làm nhân duyên sinh thọ, hoặc khổ, hoặc vui, hoặc không khổ không vui, đó gọi là tất cả pháp.¹⁵

”

Trong một đoạn kinh khác, Ngài giảng về thể nào là ‘tất cả’:

Tất cả nghĩa là mười hai nhập xứ, mắt đối với sắc, tai đối âm thanh, mũi đối với mùi, lưỡi đối với vị, thân đối với xúc, ý đối với pháp, đó gọi là tất cả. Nếu lại có người nói: 'Đó không phải là tất cả, nhưng Sa môn Cù Đàm nói tất cả, nay ta bỏ tất cả ấy mà lập riêng tất cả khác', thời người ấy chỉ nói suông, hỏi đến lại không biết. Họ chỉ tăng thêm nghi hoặc. Vì sao? Vì chẳng phải là cảnh giới của họ.¹⁶

‘Tất cả’ ở đây có nghĩa là toàn thể vũ trụ và theo đức Phật, ‘tất cả’ chỉ được thành lập trên quan hệ hỗ tương sinh tồn. Ngoài mười hai xứ, sáu căn và sáu cảnh, thời không có cái

Duyên khởi: một quá trình-quả

gì được gọi là ‘tất cả’. Về các thức do kết quả của quan hệ giữa sáu căn và sáu cảnh phát khởi, chúng được gọi là sáu thức thời chẳng qua đứng về phương diện hình thức mà gọi như vậy. Nếu thức chủ quan sinh khởi, thời theo qui định đương nhiên, danh sắc phải đồng thời phát khởi như là đối tượng khách quan của thức. Đó chỉ là kết quả của qui phạm nhận thức, tự chia thành nội, ngoại mà thôi. Nếu đứng về phương diện bản chất tồn tại (hữu) mà quan sát thời thức là tự thân, mà danh sắc cũng là tự thân, trong đó không phụ thuộc tự hay tha. Bởi thế đức Phật không phân biệt thế giới và người, cùng gọi là thế gian (loka). Thế gian chính là kết hợp thức và danh sắc, tức chủ quan và khách quan làm một.

Theo thuyết Năm uẩn, sắc là sắc uẩn và danh hay tâm là chỉ cho bốn uẩn: thọ, tưởng, hành, thức. Khi phân tích ra thời gọi là năm uẩn, gom lại thời gọi là sắc tâm hay danh sắc. Đứng về phương diện vật chất mà khảo sát các pháp thế gian thời sắc uẩn bao gồm (1) tứ đại năng tạo tức đất, nước, gió, lửa, (2) tứ đại sở tạo tức năm căn và năm cảnh mà thực chất do bốn đại tạo ra, và (3) vô biểu sắc, tức là loại sắc pháp không biểu hiện cụ thể để có thể nghe thấy được. Theo thuyết vô biểu của Hữu Bộ, kinh nghiệm ý thức của người ta, nhất là hành vi ý chí, khi tác dụng tâm lý tuy diệt nhưng sau đó lưu lại dư tập, vô biểu nghiệp hay vô biểu sắc, rồi tương tục chuyển biến một cách rất vi tế mà hình thành tính cách hoặc khí chất của người ta, đồng thời trở thành nhân tố chiêu cảm quả báo ở tương lai. Hữu Bộ cho vô biểu, trên hình thể diễn tập, vì là dư tập, nên về hình thể cũng là sắc pháp. Câu Xá quyển 13 thời cho rằng vô biểu sắc là do hành vi hay kinh nghiệm tập thành cái gọi là ‘tư chủng tử’. Kiến giải này là nguồn gốc để tiến đến thuyết chủng tử sinh hiện hành của Duy thức sau này.

Hỗ tương dị thời: Hành-Thức.

Qua đoạn văn diễn tả quá trình phát hiện lý Duyên khởi, đức Phật trình bày sự khảo sát đầu tiên của Ngài chứ không tinh lược Mười hai chi duyên khởi để thuyết giảng. Vin vào câu “ngang thức mà lui không thể vượt qua nó” trong đoạn văn trích dẫn ta có thể hiểu rằng nếu chỉ muốn trình bày một ý niệm về nguyên nhân của vấn đề sống chết mà thôi thì không cần thêm hai chi Vô minh và Hành. Thật ra mười chi Phật đề cập trong kinh cũng đủ để hoàn thành duyên khởi quan một cách đại cương, chỉ lấy sự quan sát những điều kiện hoạt động hiện thực của người ta làm mục đích. Lấy *lão tử* như cái đợc cho rồi cứ theo những điều kiện tất nhiên của nó mà tiến tới thời sẽ đạt đến nhận thức luận rất căn bản. Nhưng đây chỉ là một thuyết minh về hiện thực, không những nó không thể cắt nghĩa đợc cái lý do tại sao sự sống chết lại vô cùng, mà ngay cả đến nhận thức về bản chất của sinh mệnh, nghĩa là *ý chí*, theo tinh thần căn bản của đức Phật, nó cũng không thể biểu hiện đợc. Vì vậy, nguồn gốc của *thức* cần phải đợc nói rõ. Đó là Hành và Vô minh¹⁷.

Do duyên Vô minh (avidyā) có Hành (saṃskāra). Thật khó tìm ra đầy đủ và chính xác tất cả những ý nghĩa bao hàm trong danh từ Hành, dịch từ Phạn ngữ saṃskāra. Trước hết, hãy nói đến hành với đặc tính đưa đến tái sanh, như những lời Phật dạy sau đây: “Chỗ nào thức đợc an trú, tăng trưởng, chỗ ấy có danh sắc sanh. Chỗ nào có danh sắc sanh, chỗ ấy có các hành tăng trưởng. Chỗ nào có các hành tăng trưởng, chỗ ấy hữu đợc tái sanh trong tương lai.”¹⁸ Ở đây, *hành* vừa là *hoạt động* làm duyên đưa đến tái sanh vừa là *kết quả* của sự tác duyên ấy.

Trong nguyên lý thời danh của Phật giáo “Nhất thiết hành vô thường”, hành đồng nghĩa với hữu vi (saṃskṛta)¹⁹. Nếu nhận thức tồn tại như là *kết quả* (thụ động) đợc ra bởi các yếu tố nhân duyên, thời gọi nó là *hữu vi*. Nếu nhận thức tồn

Duyên khởi: một quá trình-quả

tại như là *hoạt động* làm nhân hay làm duyên để tác thành hiện hữu các pháp khác, khi đó nó được gọi là *hành*.

Hành còn là một danh từ thường dùng để diễn tả ý nghĩa rộng lớn của saṃskāra trong ngũ uẩn. Hành uẩn là những sự tạo tác của tâm thức, bao gồm tất cả các hoạt động của ý chí, xấu, tốt, hay trung tính. Những gì thường được xem là karma (nghiệp) cũng thuộc vào uẩn này. Ở đây, nên nhắc lại định nghĩa của chính Đức Phật về ‘*nghiệp*’²⁰: “Hỡi các Tỳ Kheo, chính ý *muốn* (cetanā) ta gọi là *nghiệp*. Khi đã muốn, thời người ta liền thực hành bằng thân, miệng, ý”. Ý muốn là “sự tạo tác bằng tâm ý, hoạt động tâm linh. Công việc của nó là dắt dẫn tâm ý trong phạm vi hoạt động xấu, tốt hoặc không xấu không tốt.” Cảm giác (thọ) hay tri giác (tuồng) không phải là những hoạt động ý chí. Chúng không sinh khởi nghiệp quả, chỉ có những hoạt động do ý chí như chú ý (tác ý), muốn (dục), xác định (thắng giải), tin (tín), nghị lực (tinh tấn), tham, ghê tởm hay thù ghét (hận), ngu si (vô minh), kiêu căng (mạn), chấp vào thân xác (thân kiến) v.v.. mới có thể sinh khởi nghiệp quả. Có tất cả 52 tâm sở (những hoạt động tâm ý) như thế, tạo nên hành uẩn. Như vậy, saṃskāra vừa là *hoạt động* ý chí trong quá khứ đưa đến tái sinh trong những kiếp sống vị lai, vừa là *kết quả* của những hoạt động ý chí ấy, đó là sự tiếp diễn của đời sống luân hồi theo Bánh xe Sinh hóa và sự tiếp diễn mãi mãi của Bánh xe Sinh hóa. Trong tập *Selfless Persons*, ‘*hành*’ được Steven Collins xem như vừa *hoạt động* tạo dựng thực tại thế tục vừa là thực tại thế tục *kết quả* của sự tạo dựng đó²¹.

Trong ý nghĩa của saṃskāra như vừa trình bày, có hai điểm quan trọng đáng nêu lên. Một, trong quá trình triển khai khái niệm ‘*nghiệp*’ (karma), sự đóng góp đáng kể của Phật giáo là đã tạo hành vi ‘*nghiệp*’ là một hoạt động của ý chí, một tác ý hay ý muốn, thay vì là vật ngoài tự thân tác dụng

kiến cho hiện tượng sinh mệnh phát khởi. Chính từ trong tự thể cơ quan triển khai ra, rồi tạm y theo cái đặc trưng ấy mà chia thành những yếu tố để quan sát và phân tích. Nói cách khác, trong bản thân vô minh đã có đầy đủ khả năng tính tương đương để trở thành những yếu tố năm uẩn. Khi cái đương thể của trạng thái nguyên thủy chưa được triển khai thời gọi là vô minh. Khi được triển khai rồi thời gọi đó là năm thủ uẩn.

Hai, nói tổng quát, hành (saṃskāra) vừa là hoạt động vừa là kết quả của những hoạt động ấy. Nói theo thuật ngữ của triết học về Quá trình (process philosophy), hành là một *quá trình-quả* (process-product). Nhiều thuật ngữ then chốt khác của Phật giáo như ‘*thủ*’ (upādāna; grasping), ‘*duyên khởi*’ (pratītya-samutpāda; dependent arising), cũng là quá trình-quả, trong đó thuộc tính là tính chất lưỡng diện vừa hoạt động (tác động) vừa là kết quả của hoạt động (bị tác động). *Thủ* quy chiếu vào cái gì đó được tạo ra bởi những hoạt động trong quá khứ, và đồng thời là một quá trình hoạt động trong hiện tại, vừa làm nhân duyên (conditioning) vừa là kết quả được ra bởi các yếu tố nhân duyên (conditioned states; trạng thái có-điều kiện)²². Cũng vậy, *duyên khởi* xem như một quá trình-quả, vì vừa là quá trình tạo dựng những duyên dĩ sinh vừa là duyên dĩ sinh do quá trình ấy tạo dựng. Tính chất lưỡng diện đó thường được phát biểu là kārana ⇔ kārya hay nhân quả đồng thời. Hai tính chất đồng thời câu khởi cũng tìm thấy trong nhiều quá trình nhất là quá trình của các cơ thể sinh vật, chúng phát triển và duy trì thông qua các quá trình hồ động hồi dưỡng của chính chúng thể hiện trong các mẫu hình quan hệ nhân quả xoay vần.

Trong quá trình-quả, quả không phát xuất khỏi nhân, mà ở lại trong nhân, lẽ cố nhiên vẫn tồn tại trong nhân như trong cái gì khác nó. Nhân trong trường hợp này được gọi là

Duyên khởi: một quá trình-quả

nhân nội tại (immanent cause). Vì quả ở lại trong nhân không khác gì nhân ở lại trong nhân, cho nên về mặt yếu tính sự phân biệt giữa nhân và quả không thể hiểu là một thoái hóa. Trên quan điểm nội tại sự phân biệt về mặt yếu tính không loại trừ mà trái lại hàm ý một sự bình đẳng về tồn tại: chính cùng một tồn tại vừa tồn tại tự thân ở trong nhân, vừa trong đó quả tồn tại như ở trong một sự vật khác²³.

Để hiểu rõ hơn ý nghĩa của nhân nội tại tương cần nói đến *nhân phát xuất* (emanative cause). Hai loại nhân này đều có chung đặc tính là cả hai vẫn ở lại trong chúng khi sản sinh quả. Điểm khác biệt là quả của nhân phát xuất được sản sinh ngoài nhân, chỉ tồn tại khi ra khỏi nhân và chỉ được xác định trong sự tồn tại của nó thông qua sự quay trở lại cái nhân từ đó nó phát xuất, bởi vì nhân phát xuất sản sinh thông qua cái nó mang lại, nhưng siêu việt cái nó mang lại. Nhân phát xuất ưu việt chẳng những hơn quả của nó, mà cũng hơn cả cái nó mang lại cho quả. *Phát xuất* (emanation) được sử dụng như nguyên tắc của một vũ trụ phân cấp. Dị biệt giữa các tồn thể được quan niệm như một dị biệt cấp bậc; mỗi hạn từ là hình tượng của một hạn từ ưu việt hơn đứng trước nó, và được định nghĩa bằng độ cách nó với nguyên nhân đầu tiên hay đệ nhất nguyên tắc.

Với *nội tại tính* (immanence) tánh bình đẳng của tồn tại là một nguyên tắc: chẳng những tồn tại đồng với chính nó mà tất cả sự vật cũng đồng một tính tồn tại như vậy, không căn cứ vào thứ hạng trong một hệ thống phân cấp để phân biệt: *chúng đồng tính tồn tại theo một nghĩa* (univocity of Being). Nói theo Phật giáo, tất cả chúng sinh đều đồng một Phật tánh. Tính tồn tại ở đây là Phật tánh. Như vậy, triết học Phật giáo là một triết học về Nội tại tính²⁴ (philosophy of Immanence).

Hai nghĩa của Thức.

Trong kinh Đại duyên, Trường Bộ, với hệ liệt chỉ gồm mười chi, vắng mặt Vô minh và Hành, duyên khởi tương do ‘*thức – danh sắc*’ được trình bày như **đủ** để tiến tới **một nhận thức luận** về duyên khởi quan một cách đại cương trên phương diện hiện thực. Với hệ liệt mười hai chi truyền thống có mặt Vô minh và Hành, duyên khởi tương do ‘*hành - thức*’ được trình bày như **cần** để tiến tới **một bản thể luận** về các vấn đề liên quan đến bản chất của sinh mệnh, ý chí và tính chất tương tục vô cùng của sự sống chết. Từ hai duyên khởi tương do ấy, ‘thức’ có hai nghĩa: một, thức chính là sáu thức, sáu động thái hỗ giao hỗ tác giữa nội căn (mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, ý) và ngoại cảnh (sắc, thanh, hương, vị, xúc, pháp); hai, thức là thức tái sanh, hay hương ấm (gandhabba), một giới chất cảm giác liên tục trong vòng luân hồi. Hai nghĩa của thức được phát biểu vắn tắt trong hai câu kinh sau đây.

Do hành có mặt nên thức có mặt. Do duyên hành, thức sanh khởi. (S. ii.5)

Do duyên con mắt và các sắc, nhãn thức khởi lên. (S. ii.73)

Học giả A. Wijesekera gọi thức thứ hai là **chuyển thức** (cognitive consciousness), và thức thứ nhất là **luân hồi thức** (samsaric vinnāna)²⁵. Luân hồi thức chính là thức đi vào bụng bà mẹ lúc tái sinh, hình thành danh sắc suốt một đời sống, rồi khi chết đến do một sự tái sinh mới di chuyển qua một đời sống khác. Nói đến luân hồi thức không bao giờ cần đối tượng nhận thức để quy chiếu. Trái lại, thức thứ hai, chuyển thức, hầu như luôn luôn được định nghĩa bằng vào những đối tượng đặc thù, một trong những điều kiện tất yếu của nhận thức.

Duyên khởi: một quá trình-quả

Ngay trong kinh Đại duyên, mặc dầu thức được kiến giải là sáu thức theo ‘diện’ thứ hai, vẫn có đoạn đề cập ‘diện’ thứ nhất của thức như sau:

*Trước đã nói: "Do duyên thức, danh sắc sanh".
Này Ananda, phải hiểu như thế nào câu nói: "Do duyên thức, danh sắc sanh"? Này Ananda, nếu thức không đi vào trong bụng của người mẹ, thì danh sắc có thể hình thành trong bụng bà mẹ không?*

- Bạch Thế Tôn, không!

- Này Ananda, nếu thức đi vào trong bụng bà mẹ rồi bị tiêu diệt, thì danh sắc có thể hình thành trạng thái này, trạng thái khác không?

- Bạch Thế Tôn, không!

Hai diện của thức tương hỗ quy định. Một mặt, luân hồi thức là một trong các điều kiện để chuyển thức sinh khởi, và mặt kia, chuyển thức là trung tâm của các quá trình trong đó hành sinh khởi. Nghĩa là, các quá trình nhận thức thông qua các tác ý phiền não thường dẫn đến những hành động ý chí cuối cùng gây nên sự tiếp diễn sinh khởi luân hồi thức mãi mãi không cùng.

Sự phân biệt hai nghĩa của thức rất cần cho luận chứng khai triển A lại da thức. *Luân hồi thức* là một cảm tính cơ sở (underlying sentience) lưu chuyển trong một dòng tâm thức bất đoạn đời này sang đời khác, còn *chuyển thức* (cognitive consciousness) là sáu hình thái nhận thức phát khởi chốc lát cùng với những đối tượng ly tán. Văn học A ti đàm về sau tập trung chủ yếu vào nghĩa chuyển thức (pravṛtti-vijñāna) mà thôi, khiến cho nghĩa luân hồi thức trở thành một nghi vấn về phương diện khái niệm và dẫn đến sự xây dựng thuyết A lại da thức như một phương cách giải quyết. Hai nghĩa của thức tìm thấy trong kinh sách Phật giáo Nguyên

thủy báo trước sự phân đôi thức của Du già tông, một phía đứng về thế tiềm tàng, *ân mật*, gọi là a lại da thức, hằng chuyển biến như một dòng nước chảy và phía kia đứng về thế hiển phát, hiện hành (abhisamkārā; cái đang hoạt động), *hiển liễu*, gồm bảy chuyển thức: Mạt na, Ý thức và năm thức thân. Hai đoạn văn trích dẫn sau đây nói lên *tánh nhân duyên* hay duyên khởi, tức quan hệ tương do giữa a lại da thức với các pháp tạp nhiễm, giữa chủng tử với hiện hành, giữa ân với hiển.

A lại da với các pháp tạp nhiễm đồng thời mà làm nhân tố cho nhau, sự ấy làm sao thấy được? Ví như đèn sáng, ngọn đèn với tim đèn đồng thời mà vẫn có sự hỗ tương. Lại như bó lau, dựa nhau giữ nhau mà đồng thời không ngã. Hãy quan sát cái đạo lý hỗ tương ở đây cũng là như vậy: A lại da là nhân tố cho các pháp tạp nhiễm, các pháp tạp nhiễm cũng là nhân tố cho a lại da, chỉ sự thể này mới lập ra cái nghĩa nhân duyên, còn nhân duyên nào khác nữa thì không thể có được.²⁶

Nhân duyên. Nghĩa là pháp hữu vi trực tiếp sinh ra quả của chính nó, có hai là chủng tử và hiện hành.

Chủng tử. Nghĩa là các công năng sai biệt của thiện, nhiễm, vô ký và các cõi, các địa ở trong bản thức, nó có khả năng dẫn ra công năng cùng loại kế tiếp (chủng sanh chủng) và đồng thời khởi lên quả cùng loại (chủng sanh hiện). Đây chỉ trông với kia mới là *tánh nhân duyên* (nghĩa là chỉ *chủng tử sanh chủng tử, chủng tử sanh hiện hành* mới là nhân duyên).

Hiện hành. Nghĩa là bảy chuyển thức và tâm sở tương ưng với chúng biến ra Tướng phân, Kiến phân, ba tánh, ba cõi, bốn địa, v.v... Trừ thiện

Duyên khởi: một quá trình-quả

*pháp của Phật quả và tánh vô ký quả yếu là không huân bản thức, còn tất cả các thứ hiện hành khác như bảy chuyển thức v.v... đều có thể huân sanh chủng tử cùng loại nơi bản thức. Chuyển thức đây chỉ trông đến chủng tử cùng loại của chúng mới là **tánh nhân duyên** (đây nghĩa là **hiện hành huân chủng tử** cũng là **tánh nhân duyên**).²⁷*

Mô thức *tánh nhân duyên* — hiện hành huân chủng tử, chủng tử sanh chủng tử và chủng tử sanh hiện hành — là mô thức *chuyển biến nhân quả đồng thời*. ‘Nhân quả đồng thời’, nghe qua tưởng chừng có mâu thuẫn, bởi vì nói đồng thời tức phủ định luật nhân quả dị thời. Nhưng ở đây nên hiểu ‘*nhân quả đồng thời*’ có nghĩa là ‘*thức chuyển biến*’. Thức (vijñāna) là một trong những cái duyên cho các hiện hữu, nhưng là cái duyên đặc biệt. Nó là chủ lực ở ngay trong mỗi mỗi chúng sinh, có năng lực phân biệt biết được cái khác và tự biết được mình, và có chủng tử tại A lại da. Trong Tam thập tụng số giải (Trimśikā-bhāṣya) của An Huệ (Sthiramati), thuận hợp với hai trong sáu đặc tính của chủng tử (nhân) là sát na diệt và quả câu hữu, chữ ‘chuyển biến’ (pariṇāma) được giải thích là: (1) sự biến chuyển nhân diệt quả sinh do đó mà có sự khác biệt; (2) sự biến chuyển nhân diệt quả sinh xảy ra trong sát na hiện tại, tức sinh diệt đồng thời.

Hãy lưu ý hai chữ nhân và quả dùng trong trường hợp ‘chuyển biến nhân quả hiện tại đồng thời’ nói trên là dịch theo thứ tự từ tiếng Phạn *kāraṇa* và *kārya*, chứ không phải từ hai tiếng quen thuộc *hetu* và *phala*. *Kāraṇa* có nghĩa hoạt động, là tác dụng gây ảnh hưởng đến một sự vật. *Kārya* trái lại có nghĩa thụ động, là quả hay cái bị tác động. Theo An Huệ, đối với một tác dụng nào đó như thấy, nghe, ... , thời tác dụng và quả hiện tại của nó như cái bị thấy, cái được nghe, ... cả hai đồng thời hiện khởi, mặc dầu nhân *kāraṇa*

và quả kārya có tướng trạng sai biệt. Đó chính là ý nghĩa căn bản của ‘*chuyển biến*’ (pariṇāma). Kāraṇa có khi xem như là nhân thời kārya là quả, nhưng khi kārya là nhân thời kāraṇa là quả. Quan hệ giữa kāraṇa và kārya là quan hệ hai chiều, khác hẳn trường hợp quan hệ một chiều giữa hetu và phala. Hetu lúc nào cũng đến trước phala; sự kiện trái ngược, phala dẫn trước hetu, không bao giờ có thể xảy ra.

Thuyết quá trình chuyển biến mà An Huệ đề cập như trên gồm có *nhân chuyển* và *quả chuyển*, hai chuyển biến này xảy ra đồng thời và nghịch chiều. Trong nhân chuyển, hiển liễu nguyên là phala, thời bây giờ là kāraṇa, và ẩn mật nguyên là hetu, thời bây giờ là kārya. *Nhân chuyển* còn gọi là *huân tập* (vāsana). Trong quả chuyển, ẩn mật là kāraṇa và hiển liễu là kārya. *Quả chuyển* là sự *phát hiện hiện tượng* từ ẩn thành hiển. Như vậy, cả kāraṇa lẫn kārya đều có thể khi là hetu, khi là phala. Chúng thay đổi nhau làm nhân làm quả, có đặc tính là chuyển biến đồng thời và sai biệt tướng trạng.

Cách giải thích của An Huệ chú trọng bản tính của sự chuyển biến nên không đi động đến quá trình phân hai của thức. *Thức* (vijñāna) mà xem như là quá trình phân biệt nhận thức của đối tượng và đối tượng của nhận thức thời đó là nhìn trên phương diện không gian, chứ không phải trên phương diện thời gian. Mặt khác, khi quan niệm thức chuyển biến từ nhân ra quả thời khía cạnh thời gian đã được quan tâm. Trong trường hợp này, bảo rằng biến chuyển nhân diệt quả sinh là đồng thời, tức là phủ nhận tính thời gian của sự chuyển biến, nhưng "đồng thời" không có nghĩa chỉ có không gian là được khẳng nhận. Do đó, sự chuyển biến nhân quả hiện tại đồng thời của thức phải được xem như căn bản y của thời gian và không gian. Đó là phi thời gian trước khi thời gian. Sự chuyển biến của thức không tùy thuộc hai yếu tố không gian và thời gian. Ngược

Duyên khởi: một quá trình-quả

lại, không gian và thời gian nương trên cơ sở của thức biến mà hiện khởi. Cơ sở của thức biến là cơ sở của sự chuyển biến của a lại da thức, cơ sở này gọi là tánh nhân duyên, tức là mô thức duyên khởi tương do nói trên. Nói cách khác, mọi hiện tượng là một nhất thể tạo thành bởi hai mặt tương do ẩn và hiển và hiện hữu trong giới hạn của khung không thời gian được thiết lập trên cơ sở của thức biến tức trên mô thức duyên khởi tương do.

Nhân chuyển và quả chuyển sinh khởi dị biệt và xảy ra đồng thời, đó cũng là chủ trương của Pháp tướng tông trong câu “*Tam pháp triển chuyển, Nhân quả đồng thời*”. Tam pháp đây là chủng tử, hiện tượng tức các pháp hiện hành, và tân huân chủng tử. Triển chuyển là xoay đổi biến chuyển theo hai chiều ngược nhau, chủng tử \rightleftharpoons hiện tượng, $kāraṇa \rightleftharpoons kārya$. Tổng hợp hai chuyển biến đồng thời và nghịch chiều như vậy tạo ra cái được gọi là *thức chuyển*. Thức chuyển là cơ sở nương trên đó giả lập thế giới hiện tượng. Tuy nhiên chớ có tưởng lầm ba pháp triển chuyển, nhân quả đồng thời thời tất cả dồn chứa vào một sát na, hoàn toàn không còn có thời gian nữa. Chính tánh đồng thời của thức chuyển trở thành nguồn gốc của thời gian và không gian. Như đã nói trên, không gian và thời gian sinh khởi từ cơ sở của thức chuyển. Do đó, không gian và thời gian không phi hữu và mọi hiện tượng theo đó mà hiện ra trong thời gian và không gian. Mọi sự vật hiện khởi trong sát na và biến mất cùng trong sát na ấy. Sự vật tồn tại hơn một sát na trở nên thường hằng và vĩnh cửu. Tồn tại hơn một sát na có nghĩa là tĩnh chỉ, không có hoạt động, không có tác dụng. Thế giới không thể hiện hữu nương trên tánh tĩnh chỉ, có nghĩa là thế giới được thiết lập khi có sự chuyển biến và sự triển chuyển tức thời của $kāraṇa$ và $kārya$. Thế giới sinh ra và biến mất trong từng chớp nhoáng. Sát na sinh diệt không có nghĩa là sự hoàn toàn

giảm tuyệt của thể giới. Trái lại, chính do biến dịch sinh diệt từng sát na mà thể giới tự thiết lập và hình thành.

Bàn thêm về vấn đề Chuyển biến (Pariṇāma).

Trần Na (Dignāga) và môn đệ Pháp Xứng (Dharmakīrti) phân biệt hai tướng trạng ngoại giới, tự tướng (*svalaksana*) và tổng tướng (*sāmānyalaksana*), tương ứng với hai hình thái lượng biết, hiện lượng (*pratyaksa*) và tỷ lượng (*anumāna*). Hiện lượng trực tiếp nhận thức tự tướng bằng cảm giác đơn thuần, tỷ lượng gián tiếp nhận thức tổng tướng bằng suy luận. Do đó, thể giới bao gồm hai mặt: mặt cảm giác có tính cách đặc thù và mặt tri giác có tính cách phổ quát.

Thuyết sát na của Trần Na - Pháp Xứng chủ trương hết thấy hiện tượng trong cảm giác thể giới toàn là những chớp năng lượng. Tất cả đều sinh diệt chuyển biến trong từng sát na, không bao giờ đứng yên ở cùng một trạng thái. Theo luận *Câu xá*, “sát na là một hạn kỳ cực tiểu để một thể tính được tự thành và biến mất.” Đứng vào sát na đầu tiên của quá trình nhận thức gọi là khoảnh khắc hiện tại, hiện lượng bắt chộp được sự vật chưa từng được nhận thức hiện lên và biến mất trong chớp nhoáng. Ngay trong sát na được thực chứng, nó không có phẩm tính, danh tính, thuộc tính, ... nghĩa là thoát ra ngoài mọi thi thiết diễn tả. Không có thực tại cứu cánh nào khác ngoài những khoảnh khắc hiện tại đó. Nói cách khác, *thực tại cứu cánh là tức thời, là khoảnh khắc điểm*.

Để biện minh cho thuyết sát na, ta có thể phân tích ý nghĩa của hai khái niệm có thật và không có thật, hữu và phi hữu. *Có thật tức là có năng tính tác dụng có hiệu quả. Tác dụng có hiệu quả có nghĩa là chuyển biến*. Bất cứ cái gì tuyệt đối không chuyển biến thời cũng tuyệt đối không có năng tính tác dụng, do đó không có thật. Năng tính tác dụng ấy tồn tại

Duyên khởi: một quá trình-quả

lâu dài hay chỉ chớp lên trong khoảnh khắc? Nếu tồn tại lâu dài thời tất cả mọi khoảnh khắc gồm trong hạn kỳ sự vật có thật đều phải tham gia tác dụng sinh khởi hiệu quả. Không thể có trường hợp như vậy được vì những khoảnh khắc trước không thể chông chênh lên khoảnh khắc cuối cùng để tác dụng sinh quả. Vậy *tồn tại lâu dài có nghĩa là tĩnh, không chuyển biến. Không chuyển biến tức không tác dụng sinh quả, do đó không có thật.* Mọi sự vật có thật đều có năng tính tác dụng dẫn khởi khoảnh khắc tiếp theo sau hạn kỳ tồn tại của nó. Nó phải tác dụng có hiệu quả tức thời hay nó sẽ không bao giờ tác dụng có hiệu quả. Không thể có bất cứ cái gì giữa hai trạng thái tĩnh và không tĩnh. Sự vật không bao giờ ngưng chuyển biến. Nếu thực chứng bằng hiện lượng mà thấy tự tướng bền vững trong cách thể hiện hữu của nó thời đó là bằng vọng tưởng ta đã tạo ra sự đình lưu một dòng nối tiếp của cảm giác trong một khoảnh khắc để nhận thức.

Phân tích ý nghĩa của khái niệm ‘có thật’ (hữu) như trình bày trên cho thấy ba đặc tính, *có thật, tác dụng có hiệu quả, và chuyển biến*, tương quan liên hệ theo luật đồng quy nhất (tādātmya), nghĩa là cả ba biểu trưng đặc tính của cùng một căn bản hữu pháp: đó là khoảnh khắc điểm, là thực tại điểm.

Bây giờ, thử phân tích ý nghĩa của khái niệm ‘không có thật’ (phi hữu). Phi hữu có nghĩa là hủy diệt, vậy phi hữu là một thực thể hay chỉ là một khái niệm vọng tưởng? Trái ngược với Thực tại luận chủ trương phi hữu là một thực thể nằm ngoài sự vật hủy diệt, thuyết sát na cho rằng phi hữu không có thật, chỉ là một tên gọi, không một thực tại nào tương ứng với danh xưng ấy. Có hai hình thái hủy diệt: hủy diệt bằng kinh nghiệm (*pradhvamsa*), như dùng búa đập vỡ cái bình, và hủy diệt siêu thường tức biến dịch sinh tử, nghĩa là sinh khởi và hủy diệt trong từng khoảnh khắc như

chớp điện, và cứ như vậy liên tục tiếp nối nhau từ vô thi đến vô chung. Hình thái hủy diệt này nhỏ nhiệm, sâu kín khó thấy khó biết, chính là bản thể của thực tại. Thực tại không sinh khởi do nhân như bị cái búa đập. Thực tại hủy diệt tự nó hiện khởi, vì nó có tánh năng động. Không thể chia thực tại ra thành phần phi hữu nối tiếp theo sau phần hữu. Diệt và sinh đồng thời câu khởi trong chớp nhoáng, nếu không thời hủy diệt tánh đâu có nhiếp thuộc nghĩa bản thể của thực tại. Bởi thế *hữu và phi hữu chỉ là hai danh xưng khác nhau của cùng một tự thể*.

Như vậy, sự tạo cái bình từ đất sét và sự tan vỡ của nó thành từng mảnh đều là những phẩm tính mới, nghĩa là những khoảnh khắc điểm được sự chú ý phát hiện từ một thực tại luôn luôn chuyển biến. Không có sự tồn tại hay tính chỉ trong quá trình chuyển biến đó. Tồn tại hay tính chỉ đều do vọng tưởng phân biệt mà tưởng như là có. Trong những khoảnh khắc kế tiếp sau không có gì sót lại từ những khoảnh khắc trước. Các khoảnh khắc đều gián đoạn, mỗi khoảnh khắc, nghĩa là mỗi sự vật vô thường hủy diệt ngay trong khi sinh khởi, bởi vì nó không tồn tại trong khoảnh khắc kế tiếp. Do đó mà nói rằng mọi sự vật biểu tượng chính tánh hủy diệt của nó. Nếu có cái gì trong khoảnh khắc trước tồn tại trong khoảnh khắc kế tiếp, thời như vậy là nó sẽ tồn tại mãi mãi, tại vì nó sẽ tồn tại trong khoảnh khắc thứ ba và các khoảnh khắc theo sau giống như đã tồn tại qua đến khoảnh khắc thứ hai. Tính chỉ có nghĩa là thường trụ, vĩnh viễn không biến mất. Nếu thực chất có, nó sẽ thường trụ. Nếu thực chất không có, như theo chủ trương của thuyết sát na, sự hữu bất buộc phải tức thời, thoáng qua trong một khoảnh khắc điểm. Không có thực chất thường trụ với phẩm tính chuyển biến, nghĩa là thực tại không thể phân chia thành thực chất và phẩm tính. Nó bất khả phân và tức thời.

Duyên khởi: một quá trình-quả

Vì sự hữu là hủy diệt thường xuyên cho nên sự hữu tương tục hiển hiện, nghĩa là đương thể hủy diệt và chuyển biến, không cần một nhân hủy diệt nào cả. Các thành tố của sự hữu tự động biến mất, không đòi hỏi một duyên tố phụ nào để dẫn khởi sự chuyển biến, và sự chuyển biến này tự nó diễn tiến không bao giờ ngưng. *Toàn bộ nhân và duyên của mọi biến cố nhất định dẫn đến kết quả là biến cố ấy, vì toàn bộ có mặt cho nên không cần thêm cái gì khác, do đó toàn bộ nhân và duyên chính là biến cố kết quả.* Cũng như vậy, tự thân các sự vật là hoại diệt, cho nên không cần nhân nào khác để hủy diệt hay để chuyển biến. Do đó, *thực tại cứu cánh được mô tả chẳng những có năng tính tác dụng có hiệu quả, mà còn có đặc tính hoại diệt hay hủy diệt.*

Khái niệm chuyển biến thật ra là một hệ quả của khái niệm hủy diệt. Chuyển biến có nghĩa là gì? Hoặc là một sự vật được thay thế bởi một sự vật khác, hoặc vẫn cùng một sự vật không thay đổi nhưng phẩm tính của nó thay đổi, nghĩa là trở thành một phẩm tính khác. Thuyết sát na không chấp nhận định nghĩa thứ hai. Thực tại đâu có thể phân chia thành thực chất và phẩm tính như vậy được. Thực tại không thể ví như cái nhà thường trụ được phẩm tính xem như khách qua đường tạm dừng chân nơi quán trọ. Nếu thực chất có thật và riêng biệt phẩm tính, hóa ra thực chất đó không có phẩm tính. Nếu phẩm tính có thật và riêng biệt với thực chất, thì phẩm tính có tính cách tuyệt đối không là của một thực chất nào. Thật ra, thực chất và phẩm tính là hai khái niệm tương đãi tương thành, do thức biến, không phản ảnh thực tại. Phẩm V và Phẩm VI *Trung luận* đã phá sự phân chia thực tại thành thực chất và phẩm tính. Chúng không thể là những tự thể độc lập riêng biệt và có yếu tính quyết định, vì không thể nào ráp hợp chúng lại với nhau một cách thỏa đáng trên phương diện thời tính, luận lý, và bản thể học. Thuyết sát na đồng ý với định nghĩa thứ nhất. Tại vì sự chuyển biến xảy ra trong từng khoảnh khắc,

cho nên sự vật được thay thế trong từng khoảnh khắc, như vậy có nghĩa là tự thân của sự vật là hoại diệt, là hủy diệt.

Trong số giải Duy thức Tam thập tụng, sau khi hỏi “*chuyển biến* là gì?” An Huệ đã đưa ra trả lời sau: “Đó là ‘*trở thành khác*’ (anyathātvam). Khi một quả sở đắc tự thể (ātma-lābha) đồng thời với sát na diệt của nhân và khác biệt một cách đặc trưng với nhân trong sát na đó, đó là sự chuyển biến.”²⁸

Ngài Huyền Tráng dịch ‘ātma-lābha’ là ‘đắc thể’. Đây là một thuật ngữ quan trọng trong ngôn ngữ học, không có nghĩa thuần túy là thụ dụng hay sở đắc theo cách hiểu thông thường, mà nó có nghĩa là ‘đắc tự thể, thụ dụng tự tính’. Đắc còn có nghĩa là lợi dưỡng, lợi đắc. Đắc gồm có hoạch và thành tựu [cái đi theo]. Đắc là cái trước đây chưa có mà nay có, cái mất đi nay tìm được. ‘Ātma’ là tự ngã; khi pháp hình thành nên một tự ngã thì gọi là ‘hữu sát na’. Thành tự ngã theo nghĩa rộng bao hàm hữu tình và vô tình. Ātma đắc tự thể trong một sát na; từ điểm đầu cho đến điểm kết thúc tạo nên một tự thể.²⁹

Tánh sát na của nhân quả hiện tại đồng thời bảo đảm sự tiếp tục không ngừng của trở thành khác. Mỗi sát na là một giao điểm của nhân và quả tại đó nhân phải khác quả thời nhân mới thực là nhân và quả mới thực là quả. Ngay trong sát na cái gì đó sinh khởi và hoại diệt, có một sự trở thành khác trong đó ‘sở đắc’ tự lên vào, tìm cách nắm bắt và bảo trì cái sát na ấy nhằm thiết trí trên nó một cái ngã bền vững, một cái đồng nhất. Nhưng sát na ngay chính nó chỉ là một sát na ‘trở thành khác’, một đồng nhất luôn luôn được mô tả là trở thành khác.

Như vậy, chuyển biến sát na nhân quả hiện tại đồng thời là quá trình bất đoạn duyên khởi tương do (hay tương chuyển)

Duyên khởi: một quá trình-quả

của thực tại, vận hành đồng thời và ngược chiều: *án mật* "nhân chuyển" và *hiển liễu* "quả chuyển". Trở thành khác hay trở thành cái mới là do duyên khởi tương do. Nói vắn tắt, chuyển biến (pariṇāma) là một quá trình-quả (process-product)³⁰, vừa là quá trình sản sinh: 'nhân quả hiện tại đồng thời', vừa là cái được quá trình ấy sản sinh, 'trở thành khác' 'Trở thành khác' như vậy có thể hiểu là, mãi mãi, trong từng khoảnh khắc, một (phi) ngã đang trở thành khác với chính nó, bởi vì 'trở thành khác' ngăn chặn khả thể của một ngã đồng nhất bất biến (invariant identity). Nếu xem (phi) ngã đó có một biệt tướng tất yếu thời biệt tướng ấy chính là 'trở thành khác', trở thành khác với chính nó, hay nói theo ngôn ngữ Bergson-Deleuze, là tự vi thành và không ngừng tự vi thành, là sản sinh cái mới. Deleuze còn gọi là 'difference and repetition' (dị thực và tương tục), difference ở đây có nghĩa là song quá trình-quả 'differentiation and differentiation' (vi phân và tích phân) thuộc cảnh giới giải pháp và hiện thực hóa các vấn đề.³¹

Như vậy, có thể viết công thức chuyển biến dưới dạng: $kāraṇa \leftrightarrow kārya$. Sự chuyển biến như dòng chảy từ nhân đến quả, không bao giờ ngừng dẫu chỉ trong khoảnh khắc, đó là do bản tính sát na (kṣaṇikatva). Tuy nhiên, ý thức (mano-vijñāna; thức thứ sáu) chặn đứng dòng chảy ấy, an trụ nó trong thời gian và không gian, tạo thành một cái 'ngã' (ngã), nguồn gốc của tất cả mê lầm.

Với những chuyển biến như biến cách danh từ, ghép đuôi động từ, cấu tạo tiến hành từ, v.v..., ngữ pháp tiếng Phạn kết hợp đủ các loại chuyển biến, cho thấy ngôn ngữ chính nó là một trường của chuyển biến. Một thí dụ nổi bật: những quy luật hợp âm (saṃdhi). Chúng là hệ thống các thay thế, hai âm hợp lại được thay thế bởi một âm. Về mặt văn phạm, saṃdhi biểu thị cái khớp nối giữa hai vật thể, nhuyển chúng vào với nhau và biến cải chúng. Nghĩa văn

phạm này của samđhi đã được áp dụng trong nhiều cảnh giới khác. Như trường hợp samđhi dùng trong từ ngữ ‘patisandhi-viññāna’ của kinh điển Pāli, thường Việt dịch là kiết sanh thức, có nghĩa là nối liền một dòng thức trước với một dòng thức sau, tức nối liền khe hở phân cách điểm cuối của một đời trước với khởi đầu của một đời sau. Trong cái tên của bộ kinh cổ và căn bản Samđhinirmocana (Giải thâm mật kinh) của tông Du già chữ samđhi có nghĩa là ‘thâm mật (sâu kín)’, ‘chư vật tương tục (các vật nối nhau)’, ‘cốt tiết tương liên (đốt xương liền nhau)’, chữ nirmocana có nghĩa là lý giải (giải), giải thoát. Kinh Giải Thâm Mật³² được thông diễn như chuyển thành hiển thức (nirmocana) những ẩn thức hay mật ý (samđhi) của đức Phật đã từng được xiển minh trong các kinh điển Đại thừa vào thời kỳ trước. Giáo lý của kinh này ở vào thời kỳ thuyết giáo thứ ba, “đức Thế tôn khắp vì các vị xu hướng Nhất thể thừa, căn cứ đạo lý ‘do ba vô tánh nên các pháp toàn không, không sinh không diệt, bản lai vắng bặt, tự tánh niết bàn’, dùng sự minh bạch mà chuyển pháp luân, càng rất lạ nhất, càng rất hiếm nhất, và pháp luân được chuyển hiện nay không còn có cái gì trên nữa, không còn chịu đựng sự đả phá nào nữa, nghĩa lý đích thực hoàn hảo, không còn là nơi đặt chân của sự tranh luận.”

Ngoài ra, samđhi hàm ý những chuyển biến của ý thức, và nhất là những chuyển biến tiềm ý thức hay vô thức. Samđhi chuyển thành hiển thức những ẩn thức gồm có những thay thế, những chuỗi quy tắc, những chuỗi đổi thành khác của từ ngữ và trạng huống tâm thức với kết quả là dẫn đến sự che phủ những thao tác tiềm ẩn trong chiều sâu bởi những xuất hiện trên bề mặt. Tuy nhiên, muốn thông hiểu những từ xuất hiện trên bề mặt thời phải xác định những thao tác tiềm ẩn liên hệ trong chiều sâu.

Duyên khởi: một quá trình-quả

Hãy lấy một thí dụ hợp âm từ sách Tự học Tiếng Phạn của Lê Tự Hỷ³³: Trong trường hợp nguyên âm không phải nhị trùng âm, có qui luật 3.1: hai nguyên âm đơn giống nhau hay tương tự, hay một nguyên âm và một nguyên âm tương tự, một làm âm cuối của một từ và một làm âm đầu của một từ kế, hợp nhau biến thành nguyên âm dài. Thí dụ nguyên âm a trong các hợp âm: $a + a = a + \bar{a} = \bar{a} + a = \bar{a} + \bar{a} = \bar{a}$. Nguyên âm dài \bar{a} là hiển thức của ẩn thức hợp hai nguyên âm ngắn mà nó thay thế. Trường hợp này có khi gây ra tình thế khó xử, như trường hợp từ Tathāgata (Nhu Lai) có thể diễn giải là tathā + gata có nghĩa ‘Nhu Khứ’ (Đi Như Thế), hoặc tathā + agata có nghĩa ‘Nhu Lai’ (Đến Như Thế). Phải lựa Như Nào? Một thí dụ khác liên quan đến quy luật 3.2: $a + u = o$, như citta (tâm) + utpāda (sinh) = cittotpāda (phát tâm), ta thấy chữ ‘o’ xuất hiện trên bề mặt. Đối với người sành tiếng Phạn, ‘o’ là hiển thức của $a + u$ mà nó đã thay thế.

Trong *The Philosophy of Vasubandhu*³⁴, thầy Lê Mạnh Thát có nói đến sự liên hệ giữa nguồn gốc thuyết chuyển biến thức của Thế Thân và quan điểm của Patañjali cho rằng “sự thay thế cũng là sự chuyển biến. Tại sao? Bởi vì sự thay thế không gì khác là một chuyển biến của quả. Vậy, sự chuyển biến này của quả có nghĩa gì? Ông cho thí dụ rằng theo Pānini II. 4. 52 thì động từ căn *bhū* là một thay thế cho động từ căn *as* khi chữ này có tiếp vĩ ngữ thuộc loại *ārdhadhātuka*. Theo ông, những gì xảy ra trong sự thay thế này là với một tiếp vĩ ngữ mới thì động từ căn *as* cho chúng ta một tình huống mới giống như khi người nói với người nghe trước tiên về cây xoài và sau đó về những cây vả. Sự chuyển biến của quả trong hai trường hợp này không phải là những gì xảy ra cho động từ căn *as* hay cho cây cối, mà là xảy ra cho sự hiểu biết của chúng ta về cả hai điều này. Vì thế, đối với Patañjali, chuyển biến của quả là chuyển biến của trí, một *buddhiviparināma*.”

Như vậy, vận động của tâm thức có thể hiểu theo những quy luật tương tự quy luật văn phạm nói trên: thay thế có tính cách hệ thống, chuyển chuyển, che giấu và tiết lộ, làm nổi bật tiền cảnh từ bối cảnh, v..v... Thông hiểu vận động của tâm thức không gì khác hơn là nhận ra trong cái hiện tại (cái đang triển ra trong tâm thức) cái đã bị chuyển chuyển bởi thay thế (bối cảnh, vô thức). Điều thầy Lê Mạnh Thát muốn trình bày khi đề cập sự liên hệ giữa nguồn gốc thuyết chuyển biến thức của Thế Thân và khái niệm về chuyển biến trí của Patañjali là cả hai đều đạt được kiến giải thâm áo của mình từ việc nghiên cứu các vấn đề được đặt ra bởi công dụng của ngôn ngữ con người.

Theo bản dịch tiếng Anh của giáo sư T. A. Kochumuttom³⁵, Tam Thập Tụng của Thế Thân mở đầu bằng câu nói “hai hạn từ ngã (ātman) và pháp (dharma) được dùng (upacāra) theo nhiều cách là dựa vào sự chuyển biến (parināma) của thức (vijñāna)”³⁶. Nhận xét đầu tiên của Kochumuttom về bài tụng đầu là hai từ ngã và pháp, theo thứ tự, đứng thay cho hai phạm trù, chủ thể tính (subjectivity) và đối tượng tính (objectivity). Hai phạm trù này (grāhakatva và grāhyatva) được Du già tông chấp nhận là phạm trù căn bản của tư tưởng. Mọi phạm trù khác đều được phân loại trong đó. Nói cách khác, hết thảy mọi phạm trù khả dĩ tưởng tượng tự triển ra trong tâm thức hoặc như chủ thể hoặc như đối tượng. Trong bài tụng đầu, cái được gọi ‘ngã (ātman)’ là mọi sự vật tự triển ra như một chủ thể của kinh nghiệm, và cái được gọi ‘pháp (dharma)’ là mọi sự vật tự triển ra như một đối tượng của kinh nghiệm. Cần lưu ý ngã và pháp (ātman và dharma) dùng ở đây không có nghĩa thông thường. Theo An Huệ, “những cách dùng hạn từ ātman bao gồm ātma, jiva, jantu, manuja, mānava, v..v..., và những cách dùng hạn từ dharma bao gồm skandha, dhātu, āyatana, rūpa, vedanā, sañjñā, saṃskāra,

Duyên khởi: một quá trình-quả

vijñāna, v.v...”³⁷. Cách phân nhóm như vậy có nghĩa là bất cứ cái gì có thể trở thành chủ thể của một loại kinh nghiệm nào đó đều được gọi là ngã, và bất cứ cái gì có thể trở thành đối tượng của một loại kinh nghiệm nào đó đều được gọi là pháp. Nói đúng hơn, các hạn từ ngã và pháp chỉ vào hai phương diện, chủ thể tính và đối tượng tính, của mọi sự vật xuất hiện trong kinh nghiệm của chúng ta.

Một lý do khác khiến Kochumuttom giải thích cần phải hiểu hai hạn từ ngã và pháp đứng thay cho chủ thể tính và đối tượng tính là theo ông nhận xét, Thế Thân quả có ý bao gồm tất cả khái niệm khả dĩ tương tượng trong hai hạn từ ngã và pháp. Thế Thân nói đến hai hạn từ ấy và chỉ hai hạn từ ấy mà thôi, tuy nhiên chúng có thể được dùng theo nhiều cách. Theo những cách nào? Thường chúng ta hiểu ‘dùng theo nhiều cách’ có nghĩa là dùng theo nhiều *nghĩa* khác nhau. Nhưng Thế Thân không hiểu như vậy. Với ông, các cách dùng ngã và pháp khác nhau có nghĩa là, các hạn từ khác nhau đứng thay cho những gì hàm nghĩa bởi ngã và pháp (*different terms standing for what is meant by ātman and dharma*). Trên đây đã kê ra một số hạn từ đó của An Huệ. Ngay chính Thế Thân cũng đề ra một danh sách dài các hạn từ như vậy trong các bài tụng kế tiếp. Danh sách của ông bao trùm hết thấy mọi hạn từ khả dĩ tương tượng, và liên kết với hết thấy mọi khái niệm khả dĩ tương tượng. Ông bảo rằng tất cả chúng đều chỉ là những chuyển biến (*pariṇāma*) của thức (*vijñāna*), và trong phân tích cuối cùng đều quy nhập hai phạm trù ngã và pháp.

Nhưng do đâu mà Thế Thân chọn ngã và pháp để biểu tượng tất cả hạn từ/khái niệm liên quan đến kinh nghiệm? Kochumuttom nghĩ rằng đó là do Thế Thân quan niệm hai hạn từ ấy đứng thay cho hai khái niệm có tính chất đầy đủ và thích đáng để giảng giải *hết thấy* mọi thứ kinh nghiệm. Trước đó, Thế Thân đã dùng năng thủ và sở thủ (*grāhya* và

grāhaka) là hai khái niệm mà ông cho là đầy đủ và thích đáng để giảng giải hết thảy mọi thứ kinh nghiệm. Vậy chúng ta có thể suy diễn một cách hợp lý rằng trong cảnh huống Tam Thập Tụng ông đã thay thế hai khái niệm ấy bởi cặp ngã và pháp. Lại nữa, sự kiện ông đồng thời dùng cả hai từ ngã và pháp luôn luôn đi đôi với nhau chứng tỏ ông có ý nói đến chủ thể tính và đối tượng tính của kinh nghiệm. Như vậy, cách dùng ngã và pháp luôn luôn đi cặp có nghĩa không những kết nối chúng với hết thảy mọi khái niệm, mà còn kết nối chúng với sự dị biệt giữa chúng như giữa chủ thể và đối tượng của kinh nghiệm.

Mặt khác, theo Kochumuttom, cái mà Thế Thân đề cập như là những chuyển biến (pariṇāma) không phải là bất cứ cú nghĩa nào (padārtha), mà chỉ là những cách dùng (upacāra) các hạn từ ngã và pháp, hay đúng hơn, là những khái niệm do những cách dùng ấy biểu hiện. Nghĩa cơ bản của từ upacāra (Hán dịch là giả thuyết) là sự tiếp cận, nhưng trong nghĩa rộng hơn, nó được hiểu là một ẩn dụ hay dùng theo một nghĩa tượng hình. Vin vào đó Kochumuttom dịch là ‘cách dùng’. Bởi vậy, trong bài tụng đầu, ‘ātmadharmopacāro’ (ātma-pháp-upacāra) có nghĩa là cách dùng các từ ngã và pháp. Nhưng khi phát biểu ‘các cách dùng khác nhau hai từ ngã và pháp là tất cả mọi chuyển biến (pariṇāma) của thức (vijñāna)’ thời những từ ông dùng tuồng như vô nghĩa vì không bao giờ từ hay cách dùng chúng có thể là chuyển biến của thức. Do đó muốn cho mệnh đề có ý nghĩa cách duy nhất là bảo rằng ‘các cách dùng khác nhau hai từ ngã và pháp’ đối với Kochumuttom có nghĩa là ‘các cách dùng là những khái niệm, hết thảy những khái niệm này hàm ý những gì ngã và pháp đứng thay (stand for), nói rõ ra là chủ thể tính và đối tượng tính, và vì thế chúng không chỉ là những khái niệm về ngã và pháp’. Hay vắn tắt, ‘các cách dùng là các khái niệm khác nhau hàm ý ngã và pháp’. Vậy trong phân tích cuối cùng

Duyên khởi: một quá trình-quả

của Thể Thân upacāra có nghĩa là ‘khái niệm’³⁸, và ý nghĩa cuối cùng của bài tụng mở đầu Tam Thập Tụng phải là: “Các khái niệm khác nhau hàm ý ngã và pháp là tất cả các chuyển biến của thức (The various concepts implying ātman and dharma are all transformations of consciousness)”. Nghĩa là, những gì nói là chuyển biến của thức thời không phải là sự vật tồn tại bên ngoài thức, mà là khái niệm, ngoài khái niệm ra có thể ngay chính thức cũng không có. Những khái niệm như vậy có thể phân nhóm theo hai hạn từ, ngã và pháp, từ đầu đứng thay chủ thể tính và từ sau, đối tượng tính.

Trong một đoạn giải thích từ pariṇāma [dịch là chuyển biến (transformation)], Kochumuttom lưu ý chúng ta nhớ đến sự phân biệt của các tư tưởng gia Ấn độ giữa pariṇāma với từ vivarta [Monier Williams Sanskrit-English Online Dictionary. Có hai nghĩa: 1.-chuyển biến (transformation); 2.-huyễn tượng (illusion)]. Chẳng hạn, brahma-pariṇāma-vāda có nghĩa là học thuyết cho rằng Brahma tự chuyển biến thành thế giới đa thể tính (the world of multiplicity), kết quả là những biến thái cơ bản không khác với chính ngay Brahma. Phía kia, brahma-vivarta-vāda có nghĩa là học thuyết cho rằng Brahma không biến đổi, nhưng chỉ làm cho thế giới đa thể tính xuất hiện mà thôi, kết quả là những gì xuất hiện đều là huyễn tượng, do đó, không thực. Như vậy, pariṇāma hàm ý sự chuyển biến của một cơ chất (a substratum) thành nhiều thể cách (modes) tồn tại khác nhau, trong khi vivarta hàm ý làm cho một số huyễn tượng xuất hiện. Do đó, khi dùng cụm từ ‘vijñāna-pariṇāma’ Thể Thân muốn nói rằng thức (vijñāna=consciousness) tự chuyển biến thành nhiều thể cách tồn tại cơ bản không khác với chính ngay thức. Những chuyển biến như thế được gọi là khái niệm (concepts). Nói cách khác, khái niệm là những chuyển biến của thức, cơ bản không khác thức. Như vậy, trong phân tích cuối cùng, như nói trên, sự tồn tại của thức

(consciousness) không cách biệt những chuyển biến của nó, tức những khái niệm.

Trong Giải Thâm Mật, bộ kinh làm căn bản cho Duy thức, HT. Thích Trí Quang dịch giải, Phẩm ba: Tâm thức nói về bản thức, tức a đà na thức, có đoạn được Hòa Thượng giải thích như sau.

“*Kinh văn*: Sự sinh ấy đầu tiên do chủng tử thức vốn đã thành thực nay triển chuyển hóa hợp, tuần tự lớn lên, với hai sự chấp thọ của thức ấy: một là chấp thọ các sắc căn và sở y của các sắc căn, hai là chấp thọ chủng tử của tướng, danh và phân biệt, loại chủng tử do ngôn từ hý luận mà có.

Ghi chú: Sinh mạng của mọi loài chúng sinh có bốn giai đoạn gọi là bốn hữu: sinh hữu (sát na kiết sinh đầu tiên), bản hữu (trưởng thành trong thai và sinh ra sống còn một đời), tử hữu (sát na chết hẳn cuối cùng), trung hữu (sự liên tục giữa tử hữu và sinh hữu). Rồi trung hữu lại sinh hữu, luân chuyển vô cùng cho đến địa vị không còn đời sau (La hán) hay sinh chết tự do (Bồ tát). *Đầu tiên* ở đây là sinh hữu chứ không phải sinh mạng có khởi điểm. *Chủng tử thức vốn đã thành thực* là chủng tử thức chuyển thành dị thực thức (nghiệp thức). *Triển chuyển hóa hợp* là hóa hợp với phụ tinh mẫu huyết, và đó là sinh hữu. *Tuần tự lớn lên* là bản hữu, có tám thời kỳ: ở thai, ra thai, hài nhi, đồng ấu, thiếu niên, trung niên, trưởng niên và lão mạo. *Chấp thọ các sắc căn và sở y của các sắc căn* là chấp thọ thân thể và thế giới của thân thể. *Chấp thọ chủng tử của tướng, danh và phân biệt, loại chủng tử do ngôn từ hý luận mà có*, là chấp thọ chủng tử hữu lậu. Tướng, danh và phân biệt là tướng phần và kiến phần thuộc giai đoạn hữu lậu.

Thường nói các pháp thì chính chữ pháp nghĩa là khái niệm (chứ không có tự tánh); mỗi pháp là một khái niệm, và khái niệm này phân tách mà nói thì là nhận thức của đối tượng

Duyên khởi: một quá trình-quả

và đối tượng của nhận thức, nhưng thật ra 2 phần này là nhận thức hóa đối tượng và đối tượng hóa nhận thức, hình thành lẫn nhau và toàn là nhận thức. Trong đối tượng của nhận thức gồm có đối tượng (tượng) và sự biểu thị của nó (danh), cùng với nhận thức của đối tượng nữa (phân biệt), như vậy, toàn là sự biểu hiện đồng nghĩa với sự hý luận, nên gọi là ngôn từ hý luận.”

Nương vào cách giải thích trên của HT. Thích Trí Quang, ta hiểu dễ dàng quan điểm của Thầy Lê Mạnh Thát trong *The Philosophy of Vasubandhu* khi dịch Bài tụng 17 Tam Thập Tụng của Thế Thân³⁹: “sự chuyển biến của thức là cấu trúc ngôn ngữ qua đó những gì được thiết lập bằng ngôn ngữ không hiện hữu, vì vậy bất cứ cái gì hiện hữu đều chỉ là cái khiến ta biết.”

Lại nữa, HT. Thích Trí Quang sau khi duyệt bản dịch Đại Thừa Khởi Tín Luận khẳng định nên hiểu chữ phân biệt của ngài Huyền Tráng dùng để dịch chữ vọng niệm (vọng tưởng) là khái niệm: “Trước hết xin nói Khởi tín có một chữ rất quan trọng, tôi đã cố gắng dịch mà vẫn thấy không ổn. Đó là chữ vọng niệm hay niệm. Chữ này nguyên tôi đã đổi ra khái niệm, nhưng rồi sợ bị hiểu lầm, tôi phải đổi lại dùng chữ của ngài Huyền Tráng. Vọng niệm cũng gọi là vọng tưởng, và ngài Huyền Tráng đã dịch là phân biệt. Phân biệt thì Du già nói, mà Vạn 34/331b trích dẫn, có 8 thứ và sinh 3 sự. Theo đó có thể nói phân biệt bao gồm tất cả quan niệm, khái niệm, ý niệm. Ngài Huyền Tráng nói phân biệt còn là vô ký dị thực tuệ (cái biết bẩm sinh hay bản năng) và chính là tâm tư (tư duy, tư tưởng). Dầu dùng chữ phân biệt thay cho chữ vọng niệm, nhưng tôi đã ghi chú nên hiểu là khái niệm. Ghi chú như vậy, vì đại sư Thái hư và học giả Lương Khải Siêu nói pháp là khái niệm. Chữ khái niệm này dùng để dịch chữ vọng niệm thì xác hơn, nhưng như đã nói, tôi e ngại hiểu lầm nên đã dùng chữ

phân biệt của ngài Huyền Tráng.” Như vậy, theo Hòa Thượng, cuối cùng ta có: Pháp (Trí Quang) = phân biệt (Huyền Tráng) = khái niệm (Kochumuttom) = cấu trúc mang tính ngôn ngữ (Lê Mạnh Thát).

Chữ pháp lại được Hòa Thượng giải thích kỹ trong một đoạn của Nhiếp Luận⁴⁰: “Chữ pháp có nghĩa là khái niệm, một pháp là một khái niệm. Cây bút là một pháp, mà cây bút dài hay ngắn, trắng hay đen, cũ hay mới, tốt hay xấu, cũng toàn là một pháp. Một ý tưởng là một pháp mà ý tưởng ấy thiện hay ác, đúng hay sai, lợi hay hại, mê hay ngộ, cũng toàn là một pháp. Thế nên pháp bao gồm tất cả có không, tâm vật, nhiễm tịnh, thiện ác, mê ngộ, thánh phàm. Các pháp ấy là những đối tượng được biết, và luận này nói là ba tánh⁴¹, đó gọi là các pháp sở tri.”⁴² Nhiếp luận thống nhiếp tất cả các pháp vào 11 thức⁴³ vì vậy “các thức” cũng có nghĩa là “các pháp”.

Chú thích

¹. Bhikkhu Bodhi, *Transcendental Dependent Arising*, Trang Web: www.buddhanet.net.

². Vô ngã là Niết bàn, HT. Thích Thiện Siêu, *Phật Học Viện Quốc Tế xuất bản*, 1997, trg. 79.

³. Trường Bộ, *Kinh Đại duyên*, HT. Thích Minh Châu dịch.

⁴. Tương ưng Bộ, S. ii, 178, 179; S. iii, 151, HT. Thích Minh Châu dịch.

⁵. Nguyên Thủy Phật Giáo Tư Tưởng Luận, Kimura Taiken, HT. Thích Quảng Độ Việt dịch, *Phật Học Viện Quốc Tế xb.*, 1989, trg. 223.

⁶. Tiêu Bộ I, *Kinh Phật tự thuyết*, Phẩm Bồ đề. HT. Thích Minh Châu dịch.

⁷. Tăng Chi bộ, tập 1, trang 173-177, bản in của Páli Text Society, London do HT. Thích Thiện Châu dịch giải. Trang nhà <http://budsas.110mb.com/uni/index.htm>. Trong kinh Đạo lý đức Phật trình bày tổng quát đạo lý Ngài thuyết giảng và lý do vì sao Ngài thuyết giảng một đạo lý như vậy. Nội dung của kinh gồm hai phần: 1. Không như thật và không lợi ích; 2. Như thật và lợi ích. Trong phần đầu, Phật trình bày tóm tắt ba lý thuyết ngoại đạo: tức nghiệp, sự tạo hóa của

đấng Tự tại và không nhân duyên, tuy thích hợp với những quan điểm giáo lý truyền thống của các đạo giáo đương thời song không như thật và không lợi ích.

Không như thật vì không thể là nguyên nhân hay sự giải thích về nguyên nhân của khổ vui nơi con người. Túc nghiệp ảnh hưởng nhưng không thể là yếu tố quyết định hoàn toàn khổ vui. Sự tạo hóa của đấng Tự tại chỉ là tín ngưỡng về quyền năng của thần linh mà không thật là nguyên nhân khổ vui. Còn không nhân duyên là quan điểm phủ nhận hoàn toàn các điều kiện khách quan và chủ quan gây nên khổ vui, trong khi đó khổ vui cũng như sự vật có ra do nhiều nhân duyên chứ không phải là ngẫu nhiên.

Không lợi ích vì ba lý thuyết trên tuy lý luận khác nhau song vẫn giống nhau ở điểm là gạt bỏ ý chí và hành động chủ quan, làm cho con người vọng niệm, thụ động, chấp nhận số phận, ý lại tha lự, không tha thiết với vấn đề tu dưỡng đạo đức, xây dựng cuộc sống an lành và hướng về giác ngộ giải thoát.

Tóm lại, ba lý thuyết ngoại đạo bị Phật bác bỏ là vì dùng lý thuyết nghiệp báo như lý thuyết định mệnh, xem Phật như thần linh và xếp ngang hàng với Thượng đế (Phật-Trời), mê tín rủi may, bói toán, số phận mà không quan sát sự vật với ánh sáng của đạo lý Duyên khởi.

Trong phần hai, Phật trình bày tổng quát đạo lý như thật và lợi ích.

Các Tỳ kheo, sáu giới, sáu xúc-xứ, mười tám ý-cận-hành, bốn chân lý cao thượng, là đạo lý do ta thuyết giảng, không bị chi trích, không ô nhiễm, không đáng chê, không bị các Sa môn Bà la môn có trí quở trách. Điều đã được nói như thế là do nhân duyên như thế.

Sáu giới. Trước hết, Phật phân tích những yếu tố cấu tạo sự sống con người. Ấy là sáu giới. Chúng sinh hay con người là tên gọi chỉ cho sự tổng hợp của sáu yếu tố. Sáu yếu tố này có thể được tóm tắt trong hai phần: Sắc: địa giới, thủy giới, hỏa giới, phong giới, không giới và Danh: thức giới. Sắc và Danh, Vật lý và Tâm lý, là những gì hiện hữu nơi con người và đồng hình thành sự sống linh động của con người.

Sáu xúc-xứ. Xúc xứ là ấn tượng tình cảm hay lý trí, một trong những nhân tố tâm lý liên hệ mật thiết với tất cả nhận thức của sáu căn: mắt, tai, mũi, lưỡi, thân và ý khi đối diện với sáu cảnh: sắc, thanh, hương, vị, xúc, pháp; và cũng là cơ sở cho những tình cảm khổ, vui và trung tính. Sinh mệnh của con người được thể hiện đầy đủ là do sự tiếp xúc của sáu căn đối với sáu cảnh. Khi sáu căn tiếp xúc với sáu cảnh thời liền theo đó cảm tình khổ vui và trung tính hiện ra (ý-cận-hành). Như vậy khổ vui của con người có ra là do những nhân duyên chủ quan và khách

quan chú không do túc nghiệp, sự tạo hóa của đấng Tự tại hay không nhân duyên.

Mười tám ý-cận-hành. Ý-cận-hành là những hành trang gắn liền với tâm ý. Có 18 loại: 6 loại thuộc về hỷ, 6 loại thuộc về ưu, 6 loại thuộc về xả, không hỷ không ưu. Mắt khi thấy sắc, hướng đến sắc làm chỗ nương cho hỷ, ưu, xả; tai khi nghe tiếng, hướng đến tiếng làm chỗ nương cho hỷ, ưu, xả; mũi khi ngửi mùi, hướng đến mùi, làm chỗ nương cho hỷ, ưu, xả; lưỡi khi nếm vị, hướng đến vị, làm chỗ nương cho hỷ, ưu, xả; thân khi xúc vật, hướng đến vật, làm chỗ nương cho hỷ, ưu, xả; ý khi biết pháp hướng đến pháp, làm chỗ nương cho hỷ, ưu, xả.

Bốn chân lý cao thượng. Căn cứ theo đạo lý Duyên khởi, Phật trình bày sự thật về cuộc đời (Đuḥkha và nguyên nhân của Đuḥkha) và lý tưởng để thay đổi cuộc đời (Diệt và con đường diệt Đuḥkha) trong bốn chân lý cao thượng (Tứ Diệu đế): Do chấp thủ sáu giới, các Tỳ kheo, nên có nhập thai, do nhập thai nên có danh sắc, duyên danh sắc có sáu xứ, duyên sáu xứ có xúc, duyên xúc có thọ. Đối với người có cảm thọ các Tỳ kheo, Ta nói rõ: đây là khổ, đây là non khổ, đây là khổ diệt, đây là con đường diệt khổ.

⁸. Danh từ Phạn ‘Đuḥkha’ trong cách dùng thông thường có nghĩa là ‘đau khổ’, ‘đau đớn’, ‘buồn’ hay ‘sự cơ cực’, tương phản với chữ ‘sukha’ có nghĩa ‘hạnh phúc’, ‘tiện nghi’ hay ‘thoải mái’. Nhưng danh từ Đuḥkha như là Diệu Đế thứ nhất, trình bày quan điểm của Đức Phật về nhân sinh và vũ trụ, có một ý nghĩa triết lý sâu sắc hơn và hàm chứa những nội dung rộng lớn hơn nhiều. Chuyển pháp luân lần đầu (Như Lai Thuyết, SN, v, 420) Đức Phật giảng: “Đây là Thánh đế về Khổ, này các Tỳ-kheo. Sanh là khổ, già là khổ, bệnh là khổ, chết là khổ, sầu, bi, khổ, ưu, não là khổ, oán gặp nhau là khổ, ái biệt ly là khổ, cầu không được là khổ. Tóm lại, ***năm thủ uẩn là khổ***.” Dĩ nhiên ai cũng công nhận danh từ Đuḥkha trong đệ nhất Diệu Đế chứa đựng khá rõ ràng ý nghĩa thông thường của ‘khổ’, nhưng ngoài ra nó cũng còn bao hàm những ý nghĩa sâu sắc hơn như ‘bất toàn’, ‘vô thường’, ‘trống rỗng’, ‘giả tạm’. Bởi thế, thật khó tìm một chữ có thể bao quát toàn thể quan niệm của danh từ Đuḥkha như Đệ nhất Khổ đế, và vì thế tốt hơn nên để vậy đừng phiên dịch, hơn là gây một ý tưởng sai lầm không xác đáng về nó bằng cách dịch dễ dãi tiện lợi thành ra ‘khổ’ hay ‘đau khổ’. (Thích Nữ Trí Hải, Tứ Diệu Đế, <http://daitangkinhvietnam.org>)

⁹. G. Deleuze. Empiricism and Subjectivity, trans. Constantin V. Boundas, Columbia University Press, 1991, p.107.

¹⁰. Nhận Thức Và Không Tánh, Hồng Dương NVH, Nhà XB Tôn Giáo – Hà Nội, 2001, trg.45-46.

¹¹. Tương ưng Bộ, S.ii, 101.

¹². Quan hệ tương do giữa Danh sắc và Thức tương quan với vấn đề cốt lõi của triết học Gilles Deleuze. Nói theo thuật ngữ triết học của ông, đó là vấn đề ‘la différence transcendante entre l’être et la pensée’.

¹³. Trường Bộ, Kinh Đại duyên.

¹⁴. Tương Ưng bộ, ii.112. Kinh Bó lau,

¹⁵. Tạp A Hàm. Quyển 13. Kinh số 321.

¹⁶. Tạp A Hàm. Quyển 13. Kinh số 319.

¹⁷. Nguyễn Thủy Phật Giáo Tư Tưởng Luận, Kimura Taiken, Việt dịch: Thích Quảng Độ, trg. 249-250.

¹⁸. Tương Ưng Bộ. HT Thích Minh Châu dịch Việt. S.ii, 101.

¹⁹. Thắng Man Giảng Luận, Tuệ Sỹ, 2001, trg. 339, chú thích 615.

²⁰. <http://daitangkinhvietnam.org/nghien-cuu-phat-hoc/phat-hoc-can-ban/202-t-diu-.html>; Trang 1 của 4.

²¹. ‘Both the activity which constructs temporal reality, and the temporal reality thus constructed, are saṃkhāra.’ Steven Collins. *Selfless Persons*, Cambridge University Press, 1982, p. 202.

²². Thủ (Upādāna) có hai nghĩa: ‘1. that (material) substratum by means of which an active process is kept alive or going, fuel, supply, provision’; 2. “drawing upon”, grasping, holding on, grip, attachment, clinging to, taking up’. *Pāli-English Dictionary*. T. W. Rhys-Davids and W. Stede, 1979. London: Pali Text Society.

Vai trò của *thủ* trong vấn đề luân hồi: Có sanh khởi thức, danh sắc, lục nhập, xúc và thọ trong kiếp hiện tại là kết quả của *vô minh* và *hành* trong kiếp quá khứ, và bây giờ *ái* và *thủ* làm sanh khởi nghiệp mới, do đó tạo điều kiện cho sự tái sanh mới. Có hai luân hồi. Một bắt đầu bằng vô minh là nguyên nhân chính và kết thúc bằng thọ, *vô minh* và *ngiệp* (hành) trong kiếp quá khứ dẫn đến tái sanh. Hai bắt đầu bằng ái và kết thúc ở từ, *ái* và *thủ* tạo ra tái sanh trong kiếp vị lai. Hai luân hồi cho thấy cách mà hai kiếp sống của con người được nối lại với nhau qua nhân và quả.

²³. G. Deleuze. *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, trans. Martin Joughin, Zone Books, New York, 1992, p. 172. ‘What defines an immanent cause is that its effect is in it – in it, of course, as in something else, but still being and remaining in it. The effect remains in its cause no less than the cause remains in itself. From this point of view the distinction of essence between cause and effect can in no way be understood as a degradation. From the viewpoint of immanence the distinction of essence does not exclude, but rather implies, an equality of being: it is the same being that remains in itself in the cause, and in which the effect remains as in another thing.’

²⁴. Từ ‘nội tại’ ở đây nên hiểu là ‘được đặc trưng bởi sự kiện là nội tại chỉ trong ngay chính nó’. Trong *What is Philosophy?*, trang 45: “Immanence is immanence only to itself and consequently captures everything, absorbs All-One, and leaves nothing remaining to which it could be immanent. In any case, whenever immanence is interpreted as immanent to Something, we can be sure that this Something reintroduces the transcendent.” Do đó, có thể hiểu ‘nội tại tính’ là một lối tư lượng, bất cứ cách tư lượng nào từ bỏ quan điểm siêu việt hay từ ngoài nhìn vào.

²⁵. Gọi theo học giả O. H. de A. Wijesekera, “The concept of Vinñāṇa in Theravāda Buddhism”, *Journal of the American Oriental Society*, 1964, 84(3): 254-9.

²⁶. Nhiếp luận. Thích Trí Quang dịch giải. Trg 85-6.

²⁷. Luận Thành Duy Thức. Thích Thiện Siêu dịch và chú. Trg 336.

²⁸. “ko’yam parināmo nāma | anyathāthvam |
kāraṇakṣaṇavilaksananirodhasamakālah | kāraṇakṣaṇavilakṣaṇah
kāryasyātmalābhaḥ parināmaḥ”

²⁹. Tuệ Sỹ. *Lớp Cư sĩ tại Già Lam*. 2007.

³⁰. Quá trình-quả (process-product) là tên gọi do triết gia A. W. Sparkes, trong tập *Talking Philosophy: A wordbook*, London: Routledge, 1991, đặt ra để gọi những hoạt động (activity) có tính lưỡng diện, nghĩa là, một mặt, là một quá trình tác động, và mặt khác, đồng thời chính nó là sản phẩm hay quả thu đạt do quá trình tác động đó. Những hiện tại phân từ (present participle) tiếng Anh như ‘painting’ hay ‘building’ chẳng hạn, biểu thị những quá trình-quả. Tính lưỡng diện này có thể thấy được trong nhiều thuật ngữ then chốt của Phật học, như *pratītya-samutpāda* (duyên khởi), quá trình tạo dựng duyên dĩ sinh, đồng thời là duyên dĩ sinh do quá trình ấy tạo dựng, hay *vijñāna* (thức), từ ngữ có nội hàm là công cụ nhận thức, đồng thời chính nó cũng là kết quả đạt được qua quá trình nhận thức. Nói chung, có thể xem hai cụm từ ‘quá trình-quả’ và ‘sở đắc tự thể’ như có ý nghĩa tương đương. Một quá trình-quả là một quá trình vừa nhân vừa quả, nhân và quả ở đây không dịch từ hai chữ Phạn hetu và phala mà từ hai chữ Phạn kāraṇa và kārya.

Dị thực (difference) trong thuyết dị thực và tương tục của Deleuze là một quá trình-quả: dị thực là một song quá trình đồng thời và ngược chiều, quá trình vi phân và quá trình tích phân (difference = differentiation/ differenciation, thường viết tắt: **t/c**). Quả của song quá trình đó thuộc cảnh giới các giải pháp và các hiện thực hóa các vấn đề (realm of solutions and actualisations of problems). Trong Luận Đại Thừa Khởi Tín quá trình-quả xuất hiện dưới hình thức thể-dụng. Trong

tập Hải Đông Sớ, Thiền sư Thích Nguyên Hiểu, Cao Ly, đã sử dụng rất khéo léo mô thức thể-dụng như một công cụ thông diễn Luận Khởi Tín.

³¹. Deleuze and Philosophy. Edited by Constantin V. Boundas, Edinburgh University Press, 2006. P4.

³². Kinh Giải Thâm Mật. HT. Thích Trí Quang dịch giải. Phẩm Năm: Vô tánh.

³³. Lê Tự Hỷ. Tự học Tiếng Phạn, Tập I, Nhà Xuất bản Tổng hợp TP Hồ Chí Minh, 2012. Phụ lục 1: Qui luật hợp âm, trg 221.

³⁴. Lê Mạnh Thát. The Philosophy of Vasubandhu. Nhà Xuất bản Tổng hợp TP. Hồ Chí Minh, 2006. Trg. 300 và những trang kế tiếp.

³⁵. Thomas A. Kochumuttom. A Buddhist Doctrine of Experience, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi (India), 2008. Pp 127-163.

³⁶. Như trên.

Tiếng Phạn: “ātmadharmopacāro hi vividho yaḥpravartate/ vijñānaparināme’sau parināmah sa ca tridhā//”

Kochumuttom dịch Anh văn: “Various indeed are the usages/ Of the terms *ātman* and *dharma*:/ They [all] refer/ To the transformations of consciousness;//”. P128.

Lê Mạnh Thát dịch Anh văn: The description of self and things which functions in several ways is upon the transformation of consciousness.” The Philosophy of Vasubandhu. P282.

Hán dịch: Luận Thành Duy Thức. Tuệ Sỹ dịch giải.

由假說我法 有種種相轉
彼依識所變 此能變唯三

Phiên âm: Do giả thuyết ngã pháp/ Hữu chủng chủng tướng chuyển/ Bỉ y thức sở biến / Thử năng biến duy tam//

Tuệ Sỹ dịch Việt: “Các hình thái chuyển hiện sai biệt đều là giả thác như là ngã và pháp. Chúng là hai biến thái của thức. Sự biến thái này có ba dạng.”

³⁷. Như trên. P129.

³⁸. Thật vậy, trong bản dịch Luận Thành Duy thức sang tiếng Anh (The Doctrine of Mere-Consciousness, trans. Wei Tat, Hong Kong, 1973. Page LVII), Wei Tat dịch ‘ātma-dharma-upacāra’ là ‘những khái niệm về Ngã và Pháp’ (Concepts of Atman and Dharma).

³⁹. Tiếng Phạn: ‘vijñānaparināmo’yam vikalpo yad vikalpyate/ tena tan nāsti tenedam sarvam vijñaptimātrakam//’

Lê Mạnh Thát dịch Anh văn: “the transformation of consciousness is verbal construction by which what is verbally constructed does not exist, therefore whatever there is, is all just merely what causes one to know.” The Philosophy of Vasubandhu. P282.

Kochumuttom dịch Anh văn: A Buddhist Doctrine of Experience, P146.

“This [threefold] transformation of consciousness
Is [just] the distinction [between subject and object]
What is thus distinguished,
Does not exist as [subject and object]
Therefore this is all mere representation of consciousness.”

Hán dịch: Luận Thành Duy Thức. Tuệ Sỹ dịch giải.

是諸識轉變
分別所分別
由此彼皆無
故一切唯識

Tuệ Sỹ Việt dịch: “Sự chuyển biến của các thức, đó là cái phân biệt, cái được phân biệt. Do ý nghĩa này, cái đó không tồn tại, vì vậy nói tất cả duy chỉ là thức.”

⁴⁰. Vô Trước đại sĩ. Nhiếp Luận. Trí Quang dịch giải. Phật Học Viện Quốc Tế xuất bản. Sepulveda, California.

⁴¹. Như trên. Trong Duy thức học của ngài Vô Trước, ba tánh là y tha, biến kế và viên thành, sắc thái của các pháp sở tri. HT. Thích Trí Quang giải thích ba tánh (tính cách) là nói tính cách không gian của các pháp. Mỗi pháp đều cùng lúc có ba tánh, và được ví dụ như sau. Như sợi dây gai phải do chỉ gai mới có, đó là y tha (do yếu tố mới có); sợi dây gai ấy, trong đêm tối hay từ đằng xa, mắt nhìn không rõ thì thấy là con rắn, đó là biến kế (đối tượng chỉ tưởng tượng); sợi dây ấy nếu ban ngày và mắt nhìn rõ thì thấy là chỉ gai, đó là viên thành (đối cảnh rất chính xác). Nhiếp Luận nói sợi dây gai ấy nếu được biết rõ là sắc hương vị xúc, đó là viên thành. (Nhiếp Luận, trang 53).

⁴². Nhiếp Luận, trang 52.

⁴³. Nhiếp Luận, trang 146. HT. giải thích đoạn kinh lược giải y tha: “Có 11 thức tất cả. ... Thân (1. thân) là cái tổng thể gồm có 5 giác quan. Chủ thể của thân (2. thân giả) là ý ô nhiễm. Chủ thể của sự tiếp nhận (3. thọ giả) là ý vô gián diệt. Được tiếp nhận (4. bi sở thọ) là sáu cảnh. Tiếp nhận (5. bi năng thọ) là sáu thức. Thời gian (6. thể) là vị lai hiện tại quá khứ liên tục. Số mục (7. số) là những số mục hàng lê, hàng chục, v.v... Thê giới cư trú (8. xứ) là thê giới chúng sinh cư trú. Nói năng (9. ngôn thuyết) là ngôn ngữ xuất từ thấy nghe hay biết. Minh người (10. tự tha sai biệt) là bản thân với tha thân. Đường lành đường dữ (11. thiện thú ác thú tử sinh) là những nẻo đường sinh tử. Tất cả 11 thứ này đều gọi là thức là vì liên hệ đến thức, do thức biểu thị. Tất cả

11 thức này là y tha khởi, bao gồm hết thấy mọi sự sai biệt của nhân sinh vũ trụ.”

Kinh vẫn tiếp tục: “Như vậy, các thức này thống thuộc phân biệt hư vọng, đặc tính là duy thức, làm căn cứ cho sự biểu hiện không có và không thực. Như thế đó gọi là y tha khởi tướng.” Phân biệt hư vọng có nghĩa là sự phân biệt không chính xác. Nói tổng quát, y tha khởi tướng là do chúng tử a lại gia sinh khởi, là biểu hiện của phân biệt hư vọng, là căn cứ của sự không thực.

2. Ân mật hiển liễu câu thành

I. Pháp Tạng giải thích Sắc-Không.

Trong Bát nhã Ba la mật đa Tâm kinh lược sơ¹ có đoạn Pháp Tạng đứng trên quan điểm viên dung của Hoa Nghiêm giải thích câu kinh “Xá lợi tử! Sắc bất dị Không, Không bất dị Sắc; Sắc tức thị Không, Không tức thị Sắc. Thọ, Tưởng, Hành, Thức diệc phục như thị.”²

I.1

Theo Pháp Tạng, trước hết là phải quét sạch những nghi vấn của Tiểu thừa và Đại thừa về tánh Không. Với Tiểu thừa đại khái có hai loại ngộ giải: (1) Không là Không hư, Không của sự thiếu vắng và (2) Không là Không sau khi Sắc diệt (Sắc diệt Không). Kinh giải thích: Ngộ giải thứ nhất là do Tiểu thừa nói rằng những người thực chứng Hữu dư niết bàn (nghĩa là chỉ còn cái đương thể thân tâm hoàn toàn vô ngã) chỉ thấy sự hiện hữu của các uẩn chứ không thấy sự hiện hữu của một cái ngã. Đó là vì Tiểu thừa không nói đến các uẩn tự Không, vì thế mới chấp uẩn khác Không, bất đồng với Không của Bát nhã Ba la mật nói rằng chư uẩn tự tính bản Không. Bởi vậy Kinh mới nói Sắc bất dị Không. Ngộ giải thứ hai do nói đến Không là cái gì hiện thành khi Sắc tận và không nói đến Sắc tự Không. Đó là điểm khác biệt với Kinh nói: Sắc chính nó là Không (Sắc tức thị Không).

Với Đại thừa, một số Bồ tát nghi rằng (1) Không là khác với Sắc, Sắc ở ngoài Không; (2) Không là diệt Sắc và chấp nhận đoạn diệt Không; (3) Không là vật, xem Không là hữu. Để giải ngộ, Kinh nêu rõ “Sắc bất dị Không” nên Sắc không khác và không ở ngoài Không (ngộ giải thứ nhất), “Sắc tức Không”, như thể Không không thể là cái gì diệt

Ẩn mật hiển liễu câu thành môn

Sắc (ngộ giải thứ hai), “Không tức Sắc” thời không thể chấp Không là một Không hữu thể (ngộ giải thứ ba). Khi ba nghi ấy được quét sạch, Chân Không tự hiển.

Từ những chú giải trên có thể suy ra nhiều kết luận. Một, Tiểu thừa tuy phủ định cái ngã thường nhất chủ thể nhưng khẳng định năm uẩn có thật. Theo Pháp Tạng, trái lại, Không không nhằm chỉ vào sự vắng mặt một cái ngã xem như một sự thống nhất cá thể làm nền tảng trong năm uẩn. Không, có nghĩa là mỗi một trong năm uẩn tự nó vô tự tính, đúng theo Tâm kinh nói, “ngũ uẩn giai Không”. Hai, Không không phải là sự vắng mặt của một cái gì tại một chỗ nào đó. Không không phải cái gì hiện thành khi tâm và vật vắng mặt, mà nói Không tức nói Hữu. Như thế, Không và Hữu bất tương ly. Cuối cùng, Không chẳng phải vật. Kẻ truy cầu chớ cụ thể hóa tánh Không rồi bằng vào đó tìm cách thủ chứng với khái niệm “tánh Không”. Như Tăng Triệu, Pháp Tạng cho rằng tánh Không là thật tướng của các pháp nên Không và Hữu bất tương ly.

I.2

Tiếp theo là phần “Hiển chánh nghĩa”, Pháp Tạng trình bày ba nghĩa của quan hệ Sắc-Không.

Một, nghĩa tương vi: ‘Trong Không không có Sắc, (không có Thọ, không có Tưởng) v.v...’, vì Không hại Sắc. Theo đó có thể nói ‘trong Sắc không có Không’ vì Sắc vi (trái nghịch) Không. Lý do: hồ tồn tất hồ vong, nghĩa là, nếu tương hồ y tồn tất tương hồ hoại diệt.

Hai, nghĩa bất tương ngại: Vì Sắc huyễn tất Sắc không chướng ngại Không. Vì Không là Chân Không tất Không không chướng ngại huyễn Sắc. Nếu chướng ngại Sắc tức là đoạn Không, chứ không phải là Chân Không. Nếu chướng ngại

Ẩn mật hiển liễu câu thành môn

Không tức là thật Sắc, chứ không phải là huyền Sắc.

*Ba, nghĩa **tương tức**: Nếu huyền Sắc biểu hiện thể tính (cử thể), thời Sắc không phải là Không và không thành huyền Sắc. Chính bởi Sắc tức Không nên Sắc khả dĩ hiện hữu. Đại Phẩm Bát nhã nói rằng: ‘Nhược chư pháp bất không/ Tức vô đạo vô quả đẳng.’ (Nếu chư pháp bất không thời không có tu hành, không có chứng quả, v.v...). Trung luận nói rằng: ‘Dĩ hữu Không nghĩa cố/ Nhất thiết pháp đắc thành.’ (Do tánh Không mà tất cả pháp được thành tựu và hợp lý.)*

Theo trên, suy ra bốn nghĩa của Chân Không: (1) Phủ định cái này (Không) và khẳng định cái kia (Sắc). Nghĩa này hàm chứa trong câu ‘Không tức thị Sắc’ mà trọng điểm là hiển Sắc mà ẩn Không. (2) Phủ định cái kia (Sắc) và khẳng định cái này (Không). Nghĩa này hàm chứa trong câu ‘Sắc tức thị Không’ mà trọng điểm là ẩn Sắc mà hiển Không. (3) Cái này và cái kia câu tồn. Chân Không là ẩn hiển không hai (vô nhị). Nói ‘Sắc bất dị Không’ hàm ý cả hai đều huyền, Sắc tồn. Nói ‘Không bất dị Sắc’ có nghĩa là hiển thị Chân Không, Không hiển. Vì cái này và cái kia không tương ngại nhau nên cả hai câu tồn. (4) Cái này và cái kia câu mãn (tương diệt). Vì Sắc và Không tương tức nên (sự đồng nhất của) cái này và cái kia đều mất, tuyệt dứt nhị biên.

Cũng luận chứng như vậy suy ra bốn nghĩa của Sắc: (1) Hiển cái kia (Sắc) và ẩn cái này (Không). (2) Hiển cái này và ẩn cái kia. (3) Cái này và cái kia câu tồn. (4) Cái này và cái kia câu mãn. Vậy huyền Sắc tồn vong vô ngại, Chân Không ẩn hiển

Ẩn mật hiển liễu câu thành môn

tự tại. Do Sắc và Không giao triệt nhau, hiệp thành một, biểu trưng đặc tính viên thông vô ký.

I.2.1

Xét theo quan điểm viên dung, không thể loại trừ bất cứ nghĩa nào trong ba nghĩa: *tương vi*, *bất tương ngại*, và *tương tác*. Tại vì mỗi một nghĩa đều góp phần tạo thành mạng lưới các quan hệ hỗ tương y tồn của vạn hữu, dung thông vô ngại, một toàn thể các pháp đồng thời hiện khởi, tương y tương quan toàn diện, hỗ tương nhiếp nhập, nhân và quả kết dệt lẫn nhau khắp mọi nơi, không có một sự thể đơn độc cô lập nào. Tiếp cận từ quan điểm viên dung, có thể y vào ít nhất bốn lối nhìn để liễu giải nghĩa của Chân Không: (1) phủ định cái này (Không) và khẳng định cái kia (Sắc) tức là Sắc hiển và Không ẩn; (2) phủ định cái kia và khẳng định cái này tức là Sắc ẩn và Không hiển; (3) cái này và cái kia đồng thời tồn tại vì Sắc và Không không tương ngại nhau; và (4) cái này và cái kia tương hủy tương diệt vì Sắc và Không tương tức nên đồng nhất (identity) của Sắc cũng như của Không đều mất.

Cách liễu giải như vậy tương ứng với lý huyền diệu thứ năm mà Pháp Tạng đề ra để quảng diễn nguyên lý “đồng thời vô ngại”, nền tảng của triết lý Hoa Nghiêm:

Ẩn mật hiển liễu câu thành môn .

Thí dụ: Thấy đó là sư tử thì đó chỉ có sư tử và không có vàng. Vậy sư tử hiển liễu và vàng ẩn mật. Thấy đó là vàng thì đó chỉ có vàng và không có sư tử. Vậy vàng hiển liễu và sư tử ẩn mật. Hiển liễu hay ẩn mật, cả hai hỗ trợ lẫn nhau tạo thành một nhất thể là con sư tử vàng.

Một pháp có nhiều phương diện. Khi phương diện này hiển thì phương diện kia ẩn, và ngược lại. Trong ẩn có hiển, trong hiển có ẩn, ẩn hiển đắp

Ẩn mật hiển liễu câu thành môn

đổi nhau mà tựu thành. Sự ẩn hiển không có sau trước, không ngăn ngại, chông đối nhau.

Lý huyền diệu này cũng được nhắc tới trong Hoa Nghiêm Nghĩa Hải Bách Môn:

Duyên sanh hội tịch môn.

Luận rằng, duyên khởi vạn hữu; các hữu ấy tất hiện lộ trong nhiều phương diện (môn). Vô tính duy chỉ một tông. Tông ấy bao trùm tỏ rõ nơi mọi phẩm tính (đức). Phân chia thành dụng của lực, thì mục đích của sự cuốn hay trải dễ sáng tỏ. Quan sát theo giềng mối huyền vi của nó, các phương diện sự và lý mới được thấu rõ. Nay y trên thể và dụng mà nói, vẫn tất chia thành 10 nghĩa ...

...

(Nghĩa) 6. Chỉ rõ ẩn hiển: Nếu khi quán sát tướng của trần mà không nắm bắt được nó, chính tướng ấy mất hết mà cái Không xuất hiện. Do khi nhìn thấy tướng, lúc ấy tướng ấy không phải chính là Lý (bất tức ư Lý); do đó Sự hiển mà Lý ẩn. Lại nữa, hạt bụi và các pháp hỗ tương tư trợ (tương tư), hỗ tương bao hàm (tương nhiếp), còn (tồn) và mất (vong) bất đồng. Nếu hạt bụi bao hàm cái kia, tức thì chính cái kia ẩn mà cái này hiện. Nếu cái kia bao hàm hạt bụi, tức thì chính hạt bụi ẩn mà cái kia hiển. Ẩn và hiển cùng một thực tế. Nay khi chỉ có hiển, vì cái thành đã ẩn. Vì sao vậy? Do khi hiển thì toàn ẩn mà thành hiển; khi ẩn thì toàn hiển mà thành ẩn. Cả hai do quan hệ lẫn nhau (tương do) mà thành lập. Cho nên, khi ẩn chính là hiển; khi hiển chính là ẩn.³

Y chiếu vào môn này tất cả mọi tranh luận triết học thật ra chỉ là những tranh chấp mù quáng chung quanh vấn đề “ẩn cái này hay hiển cái kia”!

I.2.2

Trong đoạn “Hiển chánh nghĩa” dẫn trên có một số điểm đáng xiển minh. Mỗi một trong ba nghĩa ứng với một lối nhìn. Nghĩa **tương vi** ứng với **lối nhìn thường nghiệm**, tương như mọi sự vật đều có tự tính. Với lối nhìn này, tồn tại và không tồn tại, Sắc và Không, và hết thảy mọi vật nghịch lý đều triệt để hỗ tương loại trừ hay phủ định. Lẽ tất nhiên theo lối nhìn này không thể tự lượng bất nhị, thông đạt ý nghĩa thâm sâu vi diệu của câu “Sắc tức thị Không, Không tức thị Sắc”. Mặc dầu Pháp giới Hoa Nghiêm viên thông vô ngại, nhưng với lối nhìn thường nghiệm, nghịch lý luôn luôn xuất hiện. **Nghịch lý** ở đây có nghĩa (1) theo nghĩa từ nguyên và cơ bản, cái gì đó trái với sự chờ đợi thông thường, một phát biểu gây ngạc nhiên vì trái ngược với ý kiến thông tục; (2) nhưng theo nghĩa kỹ thuật, **nghịch lý chỉ định một nhất thể gồm hai nguyên tố tương vi mà theo kinh nghiệm thông tục không thể kết làm một về mặt logic**.

Mặt khác, tất cả sự vật có tự tính đương nhiên không hiện hữu, không tồn tại theo **lối nhìn với mắt người ngộ**. mắt của trí Bát nhã, lối nhìn ứng với nghĩa **bất tương ngại**. Sự thật về phi hữu (the truth of non-existence), theo thuật ngữ Phật giáo, gọi đó là sự “phủ định” (Negation). Khi Quán tự tại Bồ tát hành thâm Bát nhã Ba la mật đa, Ngài thấy năm uẩn đều Không. **Chỉ sau khi thực hành sâu vào trí huệ Bát nhã, tức là dùng trí huệ soi xét phân tích rành rẽ cái thân năm uẩn này để thấy nó và năm uẩn đều không có thật thời khi ấy Ngài mới xướng lên giáo lý Sắc tức thị Không, Không tức thị Sắc để biểu dương Thật tướng**. Trên quan điểm bản thể luận, có thể không bao giờ cần đến sự phủ

định Sắc, vì Sắc tự nó là Không ngay từ đầu. Tuy nhiên trên phương diện thể nghiệm và tu hành, một sự phủ định triệt để rất cần thiết để thay đổi lối nhìn.

Nghĩa thứ ba, ***tương tác***, cũng còn có nghĩa là ***tương định*** (tương hỗ quy định) hay ***tương do***, tương ứng với ***lối nhìn của người đang thể nghiệm, lối nhìn siêu nghiệm***. Nếu sự vật không phải là Không, nghĩa là, không hoàn toàn trống vắng bản chất hay yếu tính thì chúng không thể tồn tại dù chỉ trong khoảnh khắc. Ngược lại, nếu không có sự vật, thời không thể có tánh Không. Đó là điều dễ hiểu nếu ta nhớ rằng tánh Không chỉ quy chiếu cách thể tồn tại của hữu thể. Vì hữu thể là Không, nghĩa là, tồn tại chỉ trong cách thể hỗ tương y tồn với các nguyên tố khác, cho nên điều kiện (duyên) mới có thể tác động một biến cải trong hữu thể ấy. Do đó, Pháp Tạng mới có thể phát biểu một cách chánh thống rằng sự vật khả dĩ hiện hữu bởi tại chúng là Không. Lặp lại một lần nữa, có Sắc tại vì có Không và đồng thời có Không tại vì có Sắc. Nếu đúng là khi có Sắc chỉ bởi tại có Không thì khi không có Sắc tất không có Không cũng đúng như vậy. Như thế Không không phải là cái gì hiện hữu độc lập với Sắc. Sắc và Không hỗ trợ lẫn nhau tạo thành một nhất thể. Nhất thể chính là ***duyên khởi tương do***, còn có nghĩa ***tánh Không*** [tức ‘*Hữu Không nghĩa*’ (nghĩa Có Không) trong câu nói lừng danh của Bồ tát Long Thọ: Dĩ hữu không nghĩa cố, Nhất thiết pháp đắc thành (Do Có và Không mà tất cả pháp được thành tựu và hợp lý)].⁴ Hãy đọc tiếp đoạn cuối của phần “Hiển chánh nghĩa”.

I.2.3

Cuối phần kết luận “Hiển chánh nghĩa” Pháp Tạng nói:

... Dẫu cho cái Chân Không ấy là Sắc, v.v..., tuy vậy, Sắc theo duyên mà khởi chứ Chân Không

Ẩn mật hiển liễu câu thành môn

*không sanh Sắc. Sắc theo duyên mà tạ chứ Chân
Không không diệt Sắc.*

Cần lưu ý đến hai câu ‘theo duyên mà khởi’ và ‘theo duyên mà tạ’. Pháp Tạng xác quyết **Không không sanh Sắc và cũng không diệt Sắc** mặc dầu Sắc Không tương tức. **Sắc khởi là do duyên**, chứ không phải do Không: mọi sự vật hiện hành đều là duyên khởi (duyên dĩ sinh), ta có thể nghĩ đến theo ít nhất hai cách khác nhau. Cách thứ nhất tương quan với tánh Không và cách thứ hai tương quan với quá trình hiện thực hóa, do duyên mà khởi (process of actualisation).

Như vậy, tưởng nên phân biệt hai mặt, **hiển liễu** và **ẩn mật**, của duyên khởi tương do hay của tánh Không. Hiển liễu là mặt Sắc hiển, cảnh giới của sự vật hiện hành; ẩn mật là mặt Không ẩn, cảnh giới của tánh Không. **Sắc khởi do duyên**, nhưng duyên vốn vô tánh, lý vô tánh hiển hiện nơi duyên. Do đó, căn cứ nơi sự hiển hiện mà nói *y tánh duyên khởi*. Tánh đây là tánh Không, cơ sở từ đó khởi lên mọi sự vật hiện hành. Theo thuyết nhân duyên, quan hệ giữa hai hiện hành không phải là một quá trình tuyến tính đơn giản vận hành từ hiện hành này đến hiện hành khác, mà theo một mô thức phức tạp vận hành từ một hiện hành xuyên qua một trường sở động lực (a dynamic field) ẩn mật, ở đây chính là tánh Không, rồi hiện thực hóa thành một hiện hành mới. Như vậy, duyên khởi tương do là một song quá trình tương tác vận hành đồng thời và ngược chiều: quá trình ẩn mật từ hiển liễu đến ẩn mật và quá trình hiển liễu từ ẩn mật đến hiển liễu. Theo thuật ngữ của triết học về Quá trình, thời song quá trình tương tác loại này gọi là quá trình-quá (process-product) vì vừa tác hành vừa là kết quả (duyên sinh hiện hành, hay pháp, hay hữu thể, hay Sắc) của những tác hành ấy. Tóm lại, tánh Không là quan hệ tương do giữa ẩn mật và hiển liễu.

Ẩn mật hiển liễu câu thành môn

Sau đây lấy Đại Hồng Chung Thiên Mục làm tỉ dụ để giúp hiểu hai mặt của duyên khởi tương do.



*Chông Thiên Mục vẫn sớm hôm dùi dặt,
Ngọn trúc mềm vẫn ngày tháng đong đưa.*
Tô Kiều Ngân

Khách hỏi Sư: Thưa Thầy, Đại Hồng Chung này được bao nhiêu tuổi?

Tay sờ vào phần đúc đồng, Sư đáp: ‘Độ hai trăm năm, nhưng’ (rời tay để chỉ vào cái không gian trống rỗng bên trong phần đúc đồng) ‘cái không bên trong, thời đời đời’. Rồi Sư gióng lên một tiếng chuông, âm thanh vang vọng thanh thoát một cách lạ thường. Sư cười, xoay lại phía khách và nói: ‘Bây giờ tôi xin Ngài vui lòng trả lời câu hỏi sau đây: Tiếng chuông phát ra từ đâu? Từ phần đúc đồng hay từ cái không gian trống rỗng bên trong?’ Khách sững sờ. Sư tiếp tục cười, chào từ giã, quay trở về chùa.

Để hoàn thiện tỉ dụ hãy xem phần đúc đồng có nghĩa là Có (hiển liễu) và không gian trống rỗng bên trong có nghĩa là

Ẩn mật hiển liễu câu thành môn

Không (ẩn mật). Tác dụng của chuông, làm phát âm chất đặc biệt của nó, chẳng ở nơi phần đúc đồng, cũng chẳng ở nơi không gian trống rỗng bên trong. Nếu không có không gian trống rỗng bên trong, thời chuông không thể vang lên tiếng nhạc mà chỉ kêu lên một tiếng keng của kim loại. Mặt khác, nếu thiếu phần đúc đồng thời không gian trống rỗng chỉ sản sinh im lặng. Như vậy, cả hiển lẫn ẩn đều cần thiết cho âm thanh của chuông vang vọng thanh thoát. Vị Sư khách gặp đã chỉ cho thấy tính cách hạn chế của câu hỏi của khách tưởng làm chuông chỉ gồm duy nhất phần hiển là phần đúc đồng. Thật ra, cái chuông là một duyên khởi tương do gồm hai mặt. Mặt hiển liễu của nó là Có, tức phần đúc đồng và không gian trống rỗng bên trong là Không, mặt ẩn mật, cùng với mặt hiển liễu tạo thành nhất thể ‘cái chuông’. Tánh Không là chỗ nương và nơi phát khởi cái chuông duyên sinh, Có và Không.

Bây giờ hãy quan sát kỹ cái Không đó. Nó thật sự đời đời (eternal; vĩnh cửu), khác với phần đúc đồng sẽ bị ăn mòn với thời gian. Ngay cả khi phần đúc đồng tan biến mất, cái Không rỗng bên trong cái chuông có thể xem như vẫn tồn tại. Mặc dầu không còn được quy định là một không gian trống rỗng bên trong chuông, nó trở về với không gian vô biên và vô hạn mà từ đó nó được phân định khi chuông được đúc. Như thế, cái không gian trống rỗng của chuông vẫn luôn luôn là nó bất kể bị rỗng hay không. Nhưng trong thời gian nó bị rỗng trong chuông, quan hệ tương do giữa nó với phần đúc đồng làm cho nó có chức năng chấn động hoàn toàn nhất trí với phần đúc đồng, nó có thể vang lên. Hơn nữa, khi không còn bị rỗng trong chuông nữa, thời nó mất hết đặc tính và ý nghĩa độc đáo của nó. Nó không còn thức biệt, và trở thành không tên một lần nữa.

II. Nhị đế.

Ẩn mật hiển liễu câu thành môn

Lối nhìn siêu nghiệm theo logic của "và" có thể tìm thấy trong kinh Duy Ma Cật sơ thuyết. Theo lối nhìn thường nghiệm, tức theo logic của "hay", nếu ta phát biểu một mệnh đề và hàm ý nó đúng thời ta cũng hàm ý sự phủ định mệnh đề ấy là sai. Tuy nhiên logic này không còn hữu hiệu trong trạng thái an trú giải thoát vì trong trạng thái này các mệnh đề tương vi có thể thành lập. Văn Thù Sư Lợi và Duy Ma Cật, cả hai trong trạng thái bất khả tư nghi giải thoát, trao đổi qua lại những mệnh đề tương vi như sau.

*Duy Ma Cật nói: "Chào ngài Văn Thù Sư Lợi. Ngài đến mà không đến. Ngài thấy ở đó mà không thấy ở đó. Ngài được nghe mà không được nghe."
Văn Thù Sư Lợi đáp: "Thật như Cư sĩ nói. Đến, thời không đến. Đi, thời không đi. Tại sao? Đến, không được biết là đến. Đi, không được biết là đi. Hiện thấy, không được biết là bị thấy."*

Trong trạng thái bất khả tư nghi giải thoát, mọi **tương vi** đều xem như **đồng nhất trong dị biệt**. Sắc tức thị Không, nhưng Sắc vẫn là Sắc và Không vẫn là Không; Phiền não tức thị Bồ đề, nhưng Phiền não vẫn là Phiền não và Bồ đề vẫn là Bồ đề; Luân hồi tức thị Niết bàn nhưng Luân hồi vẫn là Luân hồi và Niết bàn vẫn là Niết bàn. Theo lối nhìn thường nghiệm các mệnh đề nghịch lý này là những thí dụ thuộc loại logic của "và" hay "cả/lẫn". Cả mệnh đề lẫn sự phủ định nó đều đúng. Cũng trong trạng thái giải thoát bất khả tư nghi, không bắt buộc phải phân chia bất cứ cái gì thành phạm trù hoặc là đến hoặc là đi, hoặc là thấy hoặc là không thấy, tốt hay xấu, lên hay xuống, trái hay phải. Bất khả tư nghi giải thoát chẳng phải đến chẳng phải đi, chẳng phải thấy chẳng phải không thấy. ‘*Chẳng phải* mệnh đề *chẳng phải* sự phủ định mệnh đề’ cần được khẳng định. Hiểu theo cách thường nghiệm thời đây cũng là một loại logic khác, **logic của Chẳng phải/Chẳng phải**. Hãy lưu ý

Ẩn mật hiển liễu câu thành môn

các phạm trù Chẳng phải/Chẳng phải và Cả/Lẫn tuy biểu trưng lôgic bất nhị nhưng đều suy ra từ lôgic nhị.

Tuy nhiên lôgic bất nhị hay lôgic của tánh Không, nếu ứng dụng một cách nhất quán, sẽ phá bỏ khái niệm về một cảnh giới bất nhị tách riêng và phân biệt. Nghĩa là, về phía thấy thường nghiệm theo lối nhị, thời có một sự phân biệt giữa nhị và bất nhị, giữa thế giới thường nghiệm và cảnh giới bất khả tư nghì giải thoát. Nhưng về phía bất khả tư nghì giải thoát trong pháp bất nhị, thời ngay cả tánh nhị giữa nhị và bất nhị cũng chỉ là biểu tượng chứ không thật có. Quan hệ giữa thế giới thường nghiệm và cảnh giới bất khả tư nghì giải thoát là quan hệ giữa *cảnh giới sai biệt của tục đế* và *cảnh giới vô sai biệt của Chân đế*.

Theo tục đế thời có sự phân biệt giữa phía này và phía kia, nhưng theo Chân đế thời không có sự phân biệt giữa hai phía. Cảnh giới của hai đế ví như hai phía của một tấm gương trong suốt. Đứng về phía tục đế thời tuy tin chắc có tánh nhị giữa tục đế và Chân đế, giữa hiển và ẩn, nhưng chẳng may chỉ thấy được phía hiển mà thôi. Muốn quan niệm khái quát (khái niệm) phía ẩn kia thời chỉ bằng cách tưởng tượng Chân đế theo lối nhìn nhị của tục đế. Chẳng khác nào đứng trước và nhìn vào tấm gương trong suốt, tuy biết bên phía kia của tấm gương có một cái gì ẩn nhưng chẳng trông thấy, chỉ thấy ảnh của chính mình mà thôi. Trái lại, đứng về phía Chân đế thời thấy sự phân biệt giữa nhị và bất nhị là bất nhị, nghĩa là trên căn bản, tục đế và Chân đế, hiển và ẩn không sai khác, cả hai cùng một thực tại. Chẳng khác nào khi nhìn vào tấm gương thấy thông suốt được cả hai phía ẩn và hiển và hai phía thật sự đồng nhất. Như vậy, ***tánh bất nhị giữa nhị và bất nhị thay vì phé bỏ thời lại tái khẳng định tánh nhị***. Trong bất nhị thứ nhất, không thể khẳng định cái này và cái này là đúng hay tốt và mặt đối lập của chúng là sai hay xấu. Nhưng trong bất nhị thứ hai,

Ẩn mật hiển liễu câu thành môn

bất nhị của nhị và bất nhị, ta có thể khẳng định (hay phủ định) cái này và cái này là đúng hay tốt và mặt đối lập của chúng là sai hay xấu.

Tánh bất nhị hay tánh Không không chủ yếu siêu việt nhị mà là thực hiện nhị. Trong Thiền có câu biểu trưng logic bất nhị: *“Sãi tôi, ba mươi năm trước, khi chưa học Thiền, thấy núi là núi, thấy nước là nước. Sau nhân theo bậc thiện tri thức chỉ cho chỗ vào, thấy núi chẳng phải núi, thấy nước chẳng phải nước. Rồi nay thể nhập chốn yên vui tịch tĩnh, y nhiên, thấy núi chỉ là núi, thấy nước chỉ là nước.”* Phủ định lần thứ nhất quan điểm nhị (câu ‘thấy núi là núi, thấy nước là nước’ đầu) là tánh bất nhị đơn giản thứ nhất (thấy núi chẳng phải núi, thấy nước chẳng phải nước). Nhưng tánh bất nhị đơn giản thứ nhất là một phần của tánh nhị của nhị và bất nhị. Nếu dựa trên tánh bất nhị thời tất nhiên kết luận là phải phủ định ngay cả quan điểm bất nhị và chuyển qua bất nhị thứ hai, tánh bất nhị của nhị và bất nhị (câu ‘thấy núi chỉ là núi, thấy nước chỉ là nước’ sau). Lần này, tánh bất nhị thứ hai phục hoạt các phân biệt hóa (distinction) và dị biệt hóa (differentiation) của quan điểm nhị theo tục đế. Khác với quan điểm nhị theo tục đế lần thứ nhất, quan điểm nhị theo tục đế được phục hồi lần này đồng nhất chứ không dị biệt với quan điểm bất nhị của Chân đế.

Một hệ luận của logic tánh Không như trình bày trên là tánh bất nhị không bao giờ xuất hiện như tánh bất nhị mà luôn luôn trình diện ẩn trong tánh nhị, tại vì nếu xuất hiện là tánh bất nhị thời nó sẽ đối nghịch nhị nguyên với tánh nhị. (Cùng một lý do, Không chẳng bao giờ xuất hiện như Không mà luôn luôn trình diện ẩn trong Sắc.) Bởi thế trong kinh Duy Ma Cật có đoạn bác bỏ câu nói của Xá Lợi Phất cho rằng "sự giải thoát không thể diễn tả bằng lời", Thiên nữ giải thích: *"Ngôn thuyết và văn tự đều là tướng của giải thoát. Vì sao? Vì giải thoát không ở trong, không ở ngoài,*

Ẩn mật hiển liễu câu thành môn

không ở giữa. Vì vậy, thưa ngài Xá Lợi Phất, không có việc lia vắn tự mà diễn thuyết giải thoát. Tại sao? Tất cả pháp đều là tướng của giải thoát." Do logic của tánh Không mà có thể thông diễn mọi biểu trưng kinh nghiệm hoặc nhị (hiển) hoặc bất nhị (ẩn).

III. Tồn tại là Trở thành khác.

Trong Hoa Nghiêm Ngũ giáo Chỉ Quán, Pháp Tạng luận bàn về thuyết tánh Không của ngài Long Thọ và đưa ra những nhận xét như sau:

Hết thấy các pháp đều có tướng Không... Một, quán các pháp vô sanh. Hai, quán các pháp vô tướng. Vô sanh có nghĩa là các pháp vô tự tính. Chúng tương do và vì thế, sanh. Sanh mà không thật hữu cho nên là Không. Không và không thật hữu, pháp nào cũng thế. Do đó mới nói các pháp vô sanh. Kinh nói: Nhân duyên và vì thế, hữu. Vô tính và vì thế, Không. Nghĩa là, vô tính tức nhân duyên, nhân duyên tức vô tính.

Pháp Tạng minh xác “*nhân duyên tức vô tính*”, nghĩa là sự vật vô tính hay Không là bởi tại duyên sinh. Đúng như cách ngôn của ngài Long Thọ: “*Các pháp do duyên khởi nên ta nói là Không*”. Tuy nhiên, Trung luận hiểu một cách tiêu cực Duyên khởi hay tánh Không là vô tính, không có thực tại cứu cánh, tất cả đều không và bình đẳng, không giá trị, và không có gì đáng để chấp trước. Pháp Tạng ngược lại hiểu tánh Không hay Duyên khởi theo nghĩa tích cực là “*tương hỗ y tồn*”, đề ra một đường lối nhận thức mới mẻ, rất tích cực, là nhận chân tánh đồng nhất và quan hệ tương hỗ y tồn của muôn vật. Pháp Tạng phân tích sự khác biệt với quan điểm của Trung luận về tánh Không như sau:

Ẩn mật hiển liễu câu thành môn

Hỏi: Quan hệ (phân tẻ) giữa sáu nghĩa⁵ với bát bất như thế nào?

Đáp: Bát bất căn cứ phủ định (già). Sáu nghĩa căn cứ khẳng định (biểu). Lại nữa, bát bất ước theo sự phân tẻ (tình chỉ sáu căn thức) để lý tự hiển. Sáu nghĩa căn cứ theo sự hiển lý mà tình tự chúng mất. Hai môn này chỉ là hai mặt của một đồng tiền.

Nghĩa là, bát bất phủ định mọi lượng đoán về sinh và diệt, thường và đoạn, đồng và khác, đến và đi để hiển minh tánh Không. Nhưng những lượng đoán ấy đương nhiên bị phủ định không cần sử dụng bát bất khi sáu nghĩa của nhân hiển bày lý duyên khởi. Con người khi nhận biết vạn hữu tương duyên tương sanh trong một quá trình tương hỗ y tồn bất đoạn, luôn luôn trở thành khác, luôn luôn kiến tạo cái mới tất cảm thấy cuộc đời của mình và người vô cùng mỏng manh và đầy ngẫu duyên. Và đồng thời thấy biết tánh Không, không khởi tự thức mình biết ơn và kính trọng khi thấy sinh mệnh cá nhân tồn tại được là nhờ nương tựa nơi và duy trì bởi vô lượng hữu khác, hữu tinh và vô tinh, gần cũng như xa. Hơn nữa, với lối nhìn tích cực thấy mỗi pháp là duyên tố hỗ trợ cần thiết đối với tất cả pháp khác, nên bất kỳ hiện tượng nào cũng được công nhận có một giá trị tuyệt đối trong mạng lưới các quan hệ tương y hỗ lại.

Nói một cách ngắn gọn, thuyết tánh Không là một sự chối bỏ sự hiện hữu độc lập của bất kỳ sự vật nào. Phê phán các hiện tượng là Không có nghĩa là bác bỏ quan điểm theo đó sự vật hiện hữu như thị là do bởi một cơ chất (substratum) siêu hình phú cho sự vật tánh tự kỷ đồng nhất (self-identity) trong một khoảng thời gian. Thật ra, bất kỳ hiện tượng nào cũng là hiện tượng đặc thù (particular) trong một khoảng thời gian vô cùng ngắn, nếu quả thật có thể bảo hiện tượng ấy trường kỳ, và rồi trở thành một hiện tượng mới. *Sự đổi mới thường xuyên chính là do tánh biến đổi của các điều*

Ẩn mật hiển liễu câu thành môn

kiện cấu thành môi trường chung quanh hiện tượng ấy. Vậy chớ hiểu lầm tánh Không phủ định thể giới tự nhiên xem như huyền tượng. Tánh Không chấp nhận sự hiện hữu của thể giới tự nhiên nhưng bác bỏ quan điểm cho rằng thể giới tự nhiên có bất kỳ thọ mệnh hay tồn tại độc lập nào. Thực ra, *tồn tại* bị bác bỏ và thay thế bởi một *trở thành khác* bất đoạn, không bao giờ hoàn toàn hoàn tất. Tánh Không hay nhân duyên biểu thị thể cách trở thành khác của các hiện tượng, quá trình trở thành khác hình thành là bởi tương do và bất phân ly với sự biến hóa của hiện tượng vô thường.

IV. Duyên khởi tương do: Đồng thể và Dị thể⁶.

Vấn đề đồng nhất Sắc và Không dẫn đến những nhận định tích cực sau đây: (1) Tồn tại của vạn hữu là tồn tại cấu thành bởi sự hỗ tương giao thiệp năng động giữa các hữu, tồn tại trong thể tương giao vô tận, hỗ tương y tồn. Nói cách khác, tồn tại là do nhân duyên hay tương do cấu thành, và như vậy tương do hay nhân duyên là những quá trình sanh khởi. (2) Tánh nhân duyên của tồn tại các hữu chính là tánh Không của chúng. Nói cách khác, tánh Không của hiện tượng là chính ngay hiện tượng đang là. Tánh Không dưới dạng phương trình ‘Sắc = Không’ chỉ hướng một tình huống trong đó không tìm thấy bất cứ một sắc tướng nào ở trạng thái tĩnh, mà chỉ ở trạng thái mãi mãi đang hình thành. Tánh Không chỉ hướng sự kiện là khi nói đến ‘tồn tại’, nói đến ‘Có’ (hiện hữu) tức muốn nói đến một cái gì sinh khởi xuất hiện nương vào quan hệ tương do. Vì Không chỉ hướng thể cách Sắc đang trở thành cho nên nếu không có Không thời đương nhiên không có Sắc, và không có Sắc thời đương nhiên không có Không. Sắc và Không hiện khởi tương y tương đối. Do đó, tánh Không hoàn toàn trùng hợp với quá trình duyên khởi tương do.

Ẩn mật hiển liễu câu thành môn

Từ sự đồng nhất Sắc và Không Pháp Tạng trong Ngũ giáo chương tìm cách thuyết minh *vạn hữu đồng nhất*. Trước tiên, Pháp Tạng dùng thuyết ba tánh⁷ của Duy thức giải thích sự bao hàm và dung nạp lẫn nhau giữa Hiện tượng và Bản thể, giữa Sự và Lý. Trái với quan điểm Duy thức, Pháp Tạng cho rằng cái gọi là chơn và vọng không phải là hai thứ trật tự của thực tại hoàn toàn riêng biệt và đối nghịch nhau mà thật ra chúng bất tương ly và vô sai biệt. Để chứng minh **chỉ có một thực tại** trong đó chơn vọng hòa hiệp, không một không khác, Pháp Tạng trước hết giải thích tánh nào trong ba tánh cũng có hai nghĩa giống nhau là vọng và chơn hay Hữu và Không. Cuối cùng, luận chứng phân tích ba tánh dẫn đến sự đồng nhất các đối cực như biến kế và viên thành, vọng và chơn, mê và ngộ, luân hồi và niết bàn, tục đế và chân đế⁸.

Từ sự đồng nhất các đối cực Pháp Tạng dẫn khởi thuyết *vạn hữu đồng nhất*. Các đặc thù cấu thành hiện hữu tất nhiên có tướng và dụng sai khác. Con rắn và một Hoàng đế có sắc tướng và hành động không giống nhau; lửa nóng có thể nấu chín thức ăn, trong khi nước đá lạnh có thể làm thức ăn ấy băng giá. Tuy vậy, chúng đồng nhất, có nghĩa là, cùng chung một căn bản hữu pháp (tādātmya, luật đồng qui nhất): *đồng* trong căn bản dị biệt vừa Không vừa Hữu, *dị* bởi tại trên phương diện Hữu mỗi chúng có một cách khác nhau. Theo quan điểm *viên dung vô ngại* của Hoa Nghiêm, *đồng nhất không tiêu hủy quá trình dị biệt*, bởi vì đồng nhất là *đồng nhất trong quá trình dị biệt*. Quả vậy, nghịch lý ở đây là *sự vật đồng nhất vì chúng dị biệt*.

Một cách khác để diễn giải tánh đồng nhất là bảo rằng thế giới hiện tượng (Sự) là một biểu hiện của Lý. Tuy cách thông diễn này tuồng như bày tỏ cùng một quan điểm, nhưng kỳ thật trên lập trường triết học nó khác hẳn với cách thông diễn trước. Nói các pháp dị biệt trong thế giới

Ẩn mật hiển liễu câu thành môn

hiện tượng tồn tại cùng chung một căn bản hữu pháp tức cắt nghĩa quan hệ Lý và Sự không thiên phía nào: tính hiện tượng (quá trình dị biệt) của Sự được duy trì cùng lúc cấu trúc của Lý được giải nghĩa. Nhưng khi nói các pháp dị biệt của thế giới hiện tượng (Sự) là phản ánh của Lý thời Lý được xem ưu tiên vì khi Sự nhiếp nhập Lý thời Sự hóa Không và Lý hiển bày, do đó tính hiện tượng của các pháp bị phủ định. Hoa Nghiêm chấp nhận cả hai cách thông diễn. Hiểu theo cách thứ nhất, Hoa Nghiêm là mô hình bệnh vực tính bình đẳng (đồng nhất) của các pháp dị biệt trong thế giới hiện tượng. Nếu chỉ hiểu theo cách thứ hai, triết lý Hoa Nghiêm có thể dẫn đến một tầm nhìn toàn trị (totalitarian vision) trong đó nguyên tắc của Một dung nhiếp Nhiều với danh nghĩa là Lý. Cũng nên biết các sử gia Triều tiên cho rằng cơ bản triết lý của sự thành lập một chế độ quân chủ tập trung độc đoán tại Triều tiên vào thế kỷ 7 chính là cách thông diễn thiên lệch quan điểm Hoa Nghiêm như một lối nhìn toàn trị, ứng dụng vào quyền lực chính trị. Hãy bỏ qua câu chuyện có tính cách chính trị ấy và nên biết ở đây điểm quan trọng là hệ thống tư tưởng Hoa Nghiêm bao hàm một quan hệ mật thiết giữa các khái niệm tương vi, như thống nhất toàn trị và tính dị biệt.

Lý trong Hoa Nghiêm tông được đặc trưng bởi Lý Duyên khởi, đặc biệt là dưới hình thức tánh Không do Trung quán thuyết giảng. Nhưng Hoa Nghiêm tông hiểu tánh Không theo nghĩa tích cực là tương quan tương y, cho nên tồn tại (existence) được hiểu là tương quan giao liên (interrelationship) và tính chủ thể (subjectivity) là tương quan liên chủ thể (intersubjective relatedness). Như vậy tất cả mọi hữu đều vô tự tính và tồn tại trong thế cách hỗ tương ý lại vì tất cả đều duyên khởi tương do phát sinh từ Không. Điểm đáng lưu ý là Hoa Nghiêm tông chú tâm nhiều đến sự biểu hiện Lý trong mỗi pháp. Trong tinh huống đó, một số công cụ thông diễn được sử dụng giải

thích *quá trình dị biệt nội tại* của các pháp để tiến đến sự giải thích tính tương hỗ y tồn của các pháp. Công cụ thông diễn thông dụng nhất gồm cặp khái niệm ‘*tương tức*’ (mutual identity; mutual determination) và ‘*tương nhập*’ (mutual penetration; mutual containment; mutual pervasion; mutual interpenetration), thường được phát biểu thành mệnh đề ‘*Một tức Nhiều, Nhiều tức Một*’, và xem như hai nguyên lý cơ bản của sự thành lập Pháp giới xét về toàn thể quá trình duyên khởi của vạn hữu. Tự trung tương tức tương nhập có nghĩa là, Một đạt tới sự đồng nhất thông qua Nhiều, và ngược lại. Vì có Một nên Nhiều trở thành khả thể, và Một trở thành Nhiều vì đạt tới sự đồng nhất là do được chấp nhận bởi Nhiều. Một và Nhiều không những tương quan mật thiết mà còn bất khả tương ly, nên gọi là *tương tức*. Một và Nhiều là hai khái niệm riêng biệt tương do, sự đồng nhất của khái niệm này được thành lập là do bởi sự đồng thời tồn tại của khái niệm khác kia. Thí dụ: sự đồng nhất của số ‘một’ trong hệ thống số không thể có ý nghĩa nếu không có tất cả các số-khác-một kia trong hệ thống. Trớ trêu là tư lượng như thế dẫn đến hệ quả là mỗi một số riêng lẻ trong hệ thống, như nó là, biểu diễn tất cả hệ thống số. *Tất cả ở đây không đơn giản là một sưu tập các phần riêng lẻ theo nghĩa thường nghiệm, mà chính mỗi phần riêng lẻ biểu diễn tất cả*. Thể cách tư lượng này cũng không ý niệm một tất cả là hơn một tích lũy các hữu riêng lẻ như thuyết sinh vật xã hội (the theory of social organism) đề nghị. Khác với thuyết sinh vật xã hội chủ trương xã hội là một tất cả, xã hội là một sinh vật, và các hữu riêng lẻ trong một xã hội là bộ phận của một sinh vật (và như thế tác dụng như bộ phận), quan điểm *tương nhập* của Hoa Nghiêm là một sự khẳng định triệt để về tính riêng lẻ (individuality) của mỗi cái tồn tại. Nhưng sự khẳng định triệt để này đồng thời là một phủ định triệt để tính riêng lẻ vì sự đồng nhất của mỗi cái tồn tại riêng lẻ chỉ khả thể xuyên qua quan hệ giữa nó với tất cả.

Ẩn mật hiển liễu câu thành môn

Do hai nguyên lý cơ bản tương tức tương nhập mà Nhất thừa của Hoa Nghiêm tông được nêu lên là hoàn toàn khác biệt hay độc lập với và cao hơn ba thừa kia: Tiểu thừa, Đại thừa tiệm giáo và Đại thừa đốn giáo. Pháp Tạng viết trong Chương 10, Ngũ giáo chương⁹:

Trong cái nhân tròn đầy của Nhất thừa Phổ Hiền (Hoa Nghiêm tông), một sự vật chủ duyên tất cả sự vật bạn, tất cả sự vật bạn duyên một sự vật chủ, duyên khởi trùng trùng thành vô tận, đó là nguyên lý tối hậu¹⁰. Lại do hai nghĩa Không Hữu mà có tương tức môn. Do hai nghĩa hữu lực vô lực mà có tương nhập môn. Do hai nghĩa hữu đãi duyên bất đãi duyên¹¹ mà có đồng thể dị thể môn. Do tất cả những nghĩa ấy một đầu tóc bao hàm toàn thể pháp giới.

Trong Hoa Nghiêm kinh Minh pháp, Chương Pháp giới duyên khởi, Pháp Tạng dùng hai nghĩa *đồng thể* và *dị thể* (Duyên khởi tương do môn) để giải thích khái niệm tương tức tương nhập. Sở dĩ có hai môn này là vì trong các duyên khởi môn đều có hai nghĩa: 1. *Không hỗ tương quan hệ* (bất tương do nghĩa), bởi vì mỗi cái tự thân đầy đủ các phẩm tính (cụ đức), như trong nhân không cần hội đủ duyên (bất đãi duyên). 2. *Hỗ tương quan hệ* (tương do nghĩa), như cần hội đủ các duyên (đãi duyên). Nghĩa đầu là đồng thể, nghĩa sau là dị thể¹².

Hiểu một cách tiêu cực, đồng thể có nghĩa là hết thảy pháp đều giống nhau ở chỗ có tự thể Không. Tuy nhiên, tất cả pháp là dị thể tại vì trên phương diện Hữu mỗi pháp có mỗi cách khác nhau. Như lửa và nước đồng nhất thể vì bản thể chúng là Không, nhưng thể cách mỗi môn hiện hữu thời rõ ràng là dị biệt.

Pháp Tạng giải thích hai môn đồng thể và dị thể một cách tích cực hơn. Mỗi biến cố hay sự vật là một cá thể riêng biệt, có tướng và dụng của riêng nó, và trong thể cách một riêng lẻ, nó hỗ tương giao thiệp với môi trường chung quanh. Theo Hoa Nghiêm tông, môi trường ấy bao gồm toàn thể vũ trụ. Mặt khác, một biến cố hiện khởi không thể vì duy nhất một nguyên nhân, mà phải cần vô số điều kiện. Một pháp mà thôi không đủ tính cách dẫn sanh ra một quả nào đó. Một cọng lúa chẳng hạn không phải chỉ do một hạt giống sinh ra mà còn cần đến vô số điều kiện khác nữa như đất, nước, ánh sáng mặt trời, phân bón, v..v..., không kể xiết. Theo Hoa Nghiêm thời toàn thể vũ trụ tác dụng như một điều kiện để sanh cọng lúa. Nói như thế, không có nghĩa thường nghiệm là hạt giống cần đến vô số điều kiện khác, mà ở đây có nghĩa là hạt giống mượn hay chiếm đoạt tất cả tính chất của các điều kiện khác. Pháp Tạng muốn nói rằng hết thấy tính chất tất yếu của các điều kiện khác đều hàm nhiếp trong hạt giống. Đó là ý nghĩa của chữ *tương nhiếp* theo thuật ngữ Hoa Nghiêm. Bất kỳ biến cố nào trong thể cách một cá thể trở thành một điều kiện đối với toàn thể, do đó mà nói nó thu nhiếp trong nó hết thấy mọi điều kiện khác.

Tuy nhiên, cọng lúa nói trên là thí dụ nhân tác dụng chỉ theo một chiều trong thời gian. Trong Hoa Nghiêm, trái lại, nhân tác dụng khắp mọi chiều. Bởi thế cái thường thấy là nhân cũng đồng thời là quả của các nhân khác. Biên cố A, nhân của quả B cũng đồng thời là quả của A (và của vô số điều kiện khác). Các phạm trù "nhân", "quả", và "trợ duyên" chẳng những không còn phân cách sai biệt rõ rệt nữa mà còn có thể hoán đổi cho nhau. Lý do: những điều kiện chung hợp với một biến cố làm nhân sinh ra một quả ngay chúng cũng là quả của nhân bởi vì mỗi biến cố được xem như nhân của toàn thể. Các trợ duyên, cũng là quả của

Ẩn mật hiển liễu câu thành môn

nhân, đồng thời là nhân của cái biến cố đang được xem như là nhân của toàn thể. Như vậy, không có biến cố nào chỉ là nhân, chỉ là quả, hay chỉ là trợ duyên, mà đúng ra là cả ba. Cọng lúa quả thật lớn lên từ hạt giống. Tuy vậy, hạt giống là nhân chỉ trong quan hệ với sự mọc mộng. Nếu không mọc mộng thì hạt giống không phải là một nhân, do đó, nhân bị quả điều phối. Ngoài ra, các điều kiện khác như mưa, đất, và hơi nóng là những yếu tố hỗ trợ hạt giống, là nhân do của hạt giống và đồng thời do nhân bởi hạt giống.

Muốn hiểu thêm về tương tức, tương nhập và đồng thể dị thể, hãy đọc đoạn Pháp Tạng dùng phép đếm mười tiên (Số thập tiên pháp)¹³ để minh giải ba khái niệm ấy và đồng thời chứng minh đồng nhất là kết quả của quan hệ hỗ tương y tồn,

V. Tánh khởi và Pháp giới duyên khởi.

Đỗ Thuận, khai tổ chính thức của Hoa nghiêm tông, khởi sáng thuyết bốn Pháp giới tức bốn cách nhìn Pháp giới: (1) Sự pháp giới; (2) Lý pháp giới; (3) Lý sự vô ngại pháp giới; và (4) Sự sự vô ngại pháp giới. *Sự pháp giới* là thể giới của những vật thể hay biến cố cá biệt, trong đó chữ giới (dhātu) có nghĩa là ‘cái phân biệt’. Về Sự, Pháp giới bao gồm tất cả pháp trong thế gian, mọi sự vật trong vũ trụ vô cùng vô tận, trải qua thời gian và không gian. Đó là thể giới hiện thực, thực tiễn. Nó biểu hiện giáo lý duy thực. *Lý pháp giới* là sự hiển hiện của Nhứt tâm tức là cái Thực tại cứu cánh châu biến hàm dung bao hàm tất cả pháp thế gian và xuất thế gian. Lý pháp giới cũng là thể giới của lý tắc. Thông thường, nói đến ‘lý tắc’ tức là nói đến những trật tự, những nguyên lý trừu tượng, những định luật chi phối sự hiện khởi và vận hành của sự vật và biến cố. Như vậy, lý là giám đốc vô hình của tất cả hiện tượng. Đặc biệt đối với các nhà triết học Hoa nghiêm, thời Lý (với chữ L hoa) chỉ vào Nhứt Tâm. Lý là Nhứt Tâm hay tánh Không, là chân lý thật tánh,

Ẩn mật hiển liễu câu thành môn

là thể tánh chân thật của tất cả pháp. Lý cũng còn gọi là Pháp tánh, hay Pháp giới tính, Chân như tính. Tất cả pháp trong vũ trụ đều đồng một thể tánh chân thật ấy, hay nói cách khác, thể tánh ấy dung thông vô ngại. Tam luận tông và Pháp tướng tông chủ xướng Lý Sự tách rời nhau.

Lý sự vô ngại pháp giới là thể giới trong đó tất cả hiện hữu cá biệt (vastu) có thể đồng nhất với Như tâm là sở y. Lý là thể tánh của tất cả pháp tức của Sự. Sự là hiện tượng của lý tánh. Sự luôn luôn là biểu tượng của một lý nào đó và ngược lại, lý luôn luôn là lý tánh của một sự nào đó. Lý và Sự hợp nhất, chẳng những bất tương ly và hỗ nhập, mà còn hỗ tức, nghĩa là hoàn toàn đồng nhất hay bất nhị (advaya). Đó gọi là lý sự vô ngại. Đây cũng là giáo lý của Đại thừa Chung giáo, sự lý nhất thể. Đặc điểm của giáo lý này chính là thuyết Như Lai tạng duyên khởi hay Tánh khởi do Pháp Tạng đề xướng¹⁴.

Thuyết Như Lai tạng duyên khởi hay Tánh khởi, còn gọi là Chân như duyên khởi, nhằm mục đích giải thích sự sinh khởi thế giới hiện tượng từ ‘Chân như động’, nghĩa là Chân như không hoàn toàn ngưng nhiên tĩnh tại, mà tùy duyên sinh khởi hiện tượng. Thuyết này do Pháp Tạng đề xướng nương theo luận Đại thừa khởi tín¹⁵ là bộ luận Pháp Tạng y cứ để thuyết giảng giáo lý Như Lai tạng của Đại thừa Chung giáo. Pháp Tạng thuyết giảng giáo lý Như Lai tạng như là một giáo lý về lý sự dung thông vô ngại¹⁶ và Tánh khởi theo nghĩa ‘lý sự vô ngại’¹⁷: Tánh khởi chỉ vào tác dụng của Tâm (Lý) làm sinh khởi thế giới hiện tượng (Sự). Như thế, thế giới hiện tượng là biểu tượng của Tâm, và vì bản tính của Tâm là thanh tịnh, tự tánh thường trụ, nên do đó mà toàn thể thế giới hiện tượng xuất sanh từ Không (duyên khởi tương do), đúng theo quan niệm lý sự vô ngại.

Ẩn mật hiển liễu câu thành môn

Tất cả sự toàn đồng một thể tánh mà thể tánh thời dung thông không phân chia riêng khác. Vì thế bất cứ một sự nào cũng đều *dung nhiếp* tất cả sự, và cũng đều *tức là* tất cả sự: một sự *nhiếp và tức* tất cả sự, tất cả sự *nhiếp và tức* một sự. Thế là sự sự vô ngại tự tại, nên gọi là sự sự vô ngại pháp giới và được xem như tương ứng với pháp giới duyên khởi, giống như lý sự vô ngại với tánh khởi. Nhân duyên ở đây là Pháp giới tính trùng trùng duyên khởi, nghĩa là một sự vật duyên tất cả sự vật, tất cả sự vật duyên một sự vật, trong một có tất cả, trong tất cả có một, một tức tất cả, tất cả tức một. Tính này gọi là tính Chân như, là Thật tướng, là Phật tánh, là Như Lai tạng tính, là Pháp tánh, là Tâm tính, v.v...

Trong sự sự vô ngại pháp giới mỗi một vật thể cá biệt đồng nhất với mọi vật thể cá biệt khác nhưng vẫn giữ tính riêng lẻ của nó. Chúng hỗ tương giao thiệp toàn diện trong những tương quan vô tận và vô ngại. Tuy nhiên, nói như thế không có nghĩa rằng Hoa Nghiêm tông không biết ở thế giới hiện tượng này sự sự vốn trở ngại lẫn nhau. Trong Hoa Nghiêm Pháp giới Huyền kính, Trừng Quán, tổ kế thừa của Pháp Tạng, có nhận xét “*sự sự vốn trở ngại lẫn nhau, vì kích thước sai khác, v.v...*”¹⁸. Một cách giải thích sự sự đồng thời vừa trở ngại vừa không trở ngại lẫn nhau là cho rằng không phải người nào cũng chứng được sự sự pháp giới mà phải là bậc pháp thân Bồ tát thành tựu như thiết chủng trí, viên mãn trí này chính là Đấng Vô thượng Giác (Phật Thế tôn). Lại nữa, theo Pháp Tạng, đức Phật thuyết giảng kinh Hoa Nghiêm dưới gốc cây Bồ đề trong trạng thái hải ấn định vào tuần lễ thứ hai sau khi thành đạo. Đó là lý do tại sao cần hiểu thêm rằng sự hỗ tương giao thiệp của các hữu trong sự sự vô ngại pháp giới không thể thấu đạt bằng suy lý hay tưởng tượng. Nó là kinh nghiệm tâm linh được trực tiếp cảm nghiệm không cần đến biểu tượng hay trí năng.

Ẩn mật hiển liễu câu thành môn

Sự pháp giới, lý pháp giới, và lý sự vô ngại pháp giới chỉ là những phương tiện thuyết giảng nhằm dẫn đến sự sự vô ngại pháp giới. Trong lý sự vô ngại pháp giới, đem tất cả sự (Sự) thu nhiếp vào Lý chẳng những thiết lập một toàn thể không sai biệt mà hơn nữa tạo thành một thể giới viên toàn nhịp nhàng hòa điệu, năng động và vô ngại, kết dệt lại hay đồng nhất hóa tất cả thực tại dị biệt hay đối nghịch. Nhưng thực ra, sự thu nhiếp Sự vào Lý là một luận chứng nhằm khai thị cho người dễ hiểu, chứ sự sự vô ngại pháp giới tự nó hiện hữu không cần đến luận lý thông tục hay mang một bản sắc đối đãi, tương đối nào cả. Vậy đối với Hoa nghiêm tông pháp giới duy nhất hiện hữu là *sự sự vô ngại pháp giới*.

Trái với quan điểm chính thống của tông cho rằng sự sự vô ngại pháp giới là Pháp giới duy nhất hiện hữu, Tông Mật chủ trương lý sự vô ngại là bản thể cấu trúc của sự sự vô ngại pháp giới. Tuy được truy tặng đệ ngũ tổ Hoa Nghiêm tông, Ngài không đề cập Viên giáo của Hoa Nghiêm tông trong pháp giáo của Ngài. Có nhiều lý do. Có thể bởi tại cái lối nhìn hiểu của Tông Mật về quá trình tư duy dẫn đến Giải Ngộ. Sự phân chia bình nghị giáo lý của Phật thành năm giáo trong tập Hoa nghiêm nguyên nhân luận cốt yếu là để giải thích làm thế nào thân tướng sanh khởi từ chân tánh. Luận y cứ nơi thuyết Nhất chân pháp giới của kinh Hoa nghiêm để bàn xét cho rõ lý pháp tánh khởi, do đó mà thấy được sự liên hệ giữa hai phương diện của Chân như pháp tánh, một bên là tính tùy duyên sai biệt, một bên là tính bất biến bình đẳng; do đó mà hiểu được làm thế nào cái tướng trạng của thể giới luân hồi xuất sanh từ cái Chân tánh thanh tịnh và thường trụ của thể giới giải thoát. Trên bước đường tu dưỡng, pháp tắc tánh khởi được dùng để chinh phục hiện thực giới và phát kiến giải thoát giới. Do đó, cần đến giáo pháp về quán tướng lý sự vô ngại chứ không cần đến giáo lý về sự sự vô ngại.

Cũng có thể là do Tông Mật tin tưởng rằng thuyết Như Lai tạng soi sáng bản chất của sự thực hành giáo pháp của Như Lai. Theo thuyết kiến tánh của Thiền tông lấy lý Như Lai tạng duyên khởi tức là tánh khởi, hay Chân như duyên khởi làm căn bản, cho rằng vũ trụ vạn pháp đều là toàn thể chân tâm của ta hiển hiện, không có một pháp nào ngoài tâm, mà chân tâm cũng duy vạn pháp, cho nên chỗ cứu cánh là ‘xúc mục thị đạo’ (mọi đối tượng tiếp xúc đều là đạo), ‘tức sự nhi chân’ (ngay nơi sự tướng hư huyền mà thấy thật tướng các pháp), ‘nhất thiết hiện thành’ (tất cả đều sẵn sàng hiển lộ bản thể pháp thân). Khi không nhận ra được cái chân tâm thời cái chân tâm ấy bị phiền não che lấp gọi là Như Lai tạng, tức là Như Lai bị che khuất. Dù chân tâm ở trần lao nhưng trần lao không nhiễm nó được là vì nó đâu có hình tướng mà nhiễm.

Xét cho kỹ thời cái tâm duyên khởi ra sự vật (Tâm Chân như; Lý) và cái tâm phân biệt các sự vật (Tâm sanh diệt; Sự) vốn không hai không khác, nhưng chỉ nhận cái tâm phân biệt các sự vật mà bỏ cái tâm duyên khởi ra sự vật thời cái tâm phân biệt các sự vật sẽ theo sự vật mà dời đổi, dầu có thấy, có biết các sự vật hay không thấy, không biết, cũng vẫn bị tiền trần chi phối không có tự tánh. Thuyết tánh khởi mô tả mối quan hệ giữa hai cái tâm ấy được xem như thuyết dùng để giải thích ý nghĩa của lý sự vô ngại. Tông Mật đồng nhất sự với tướng, do đó sự sự vô ngại được ví như toàn thể các hỗ tương giao thiệp giữa các sự tướng tạo thành một mạng lưới nhân duyên vô cùng phức tạp và vô tận. Các hỗ tương giao thiệp này chẳng qua chỉ là những ảnh tượng vô thường phản chiếu trên tâm và biểu tượng cái tâm phân biệt các sự vật trên phương diện tùy duyên dụng của Chân như.

Ẩn mật hiển liễu câu thành môn

Tông Mật còn khác biệt với Trùng Quán khi luận giải về mười phép quán trong phần ‘Châu biến hàm dung quán’ ở cuối sách Pháp giới quán môn của Đỗ Thuận. Tông Mật không sử dụng và đi vào chi tiết mười huyền môn như Trùng Quán. Ngài cũng tránh dùng hai chữ Lý và Sự và những danh từ liên hệ mà Trùng Quán dùng để thi thiết bốn pháp giới. Tông Mật giải thích chữ pháp giới hoàn toàn theo nghĩa Như Lai tạng. Theo Ngài, giáo lý Như Lai tạng là Nhất thừa hiển tánh giáo, giáo lý trực hiển chân nguyên, tức chân tâm bản giác. Giác ngộ của Phật đưa đến sự thấy biết tất cả chúng sinh đều có trí huệ Như Lai, tức Phật tánh và do đó tất cả chúng sinh như Phật không khác. Tánh Phật ở nơi chúng sinh thời gọi là Như Lai tạng, còn ở nơi Phật thời gọi là Pháp thân thanh tịnh. Pháp thân này, tất cả chúng sinh đều sẵn có, nên gọi là bản giác. Chẳng qua chúng sinh bị mây vô minh che phủ, nên trắng Phật tánh chẳng hiện được. Khi lìa xa vọng niệm thời tánh Phật sáng soi khắp giáp tất cả, rộng lớn như thái hư. Lúc bấy giờ chỉ còn có tánh Phật thuần chơn, gọi là Pháp thân bình đẳng của Như Lai. Pháp thân mang những tên là bản nguyên, là tự tánh, là thiên chân Phật. Bản nguyên là cái gốc, cái nguồn, gọi là tự tánh. Tự tánh là tánh thật của chính mình, là thiên chân Phật, tức là đức Phật chân thật sẵn có từ muôn đời chớ không phải đức Phật mới tu thành¹⁹.

Lý, Sự và Đạo đức trong bốn cách nhìn Pháp giới Hoa nghiêm.

Ý niệm về bốn cách nhìn Pháp giới Hoa nghiêm khởi sáng với tập Hoa nghiêm Pháp giới quán môn²⁰ của Đỗ Thuận, khai tổ của Hoa nghiêm tông. Về sau được quảng diễn bởi Trí Nghiễm và Pháp Tạng, và do sự thiết định cuối cùng của Trùng Quán mà triết lý Hoa nghiêm được đồng nhất với thuyết Bốn Pháp giới. Pháp giới quán được Trùng Quán chú giải trong Hoa nghiêm Pháp giới huyền kính²¹. Pháp giới quán môn gồm ba phép quán: Chân không quán,

Ẩn mật hiển liễu câu thành môn

Lý Sự vô ngại quán và Châu biến hàm dung quán tương quan với ba pháp giới: Lý pháp giới, Lý Sự vô ngại pháp giới và Sự sự vô ngại pháp giới.

Trong phép quán đầu, Đỗ Thuận đã thuyết giải Chân Không bằng phủ định. Thật ra không có gì mới mẻ trong cách thức Đỗ Thuận dùng ngôn ngữ giả thuyên để thuyết giảng Chân Không, mặc dầu ngắn gọn và chính xác hơn so với các luận thuyết về tánh Không vào đầu thế kỷ 5 và trước đó. Nhưng qua phần thứ hai của Pháp giới quán môn trình bày Lý Sự vô ngại quán, thời khác hẳn.²² Có một sự chuyển hướng rõ rệt rời bỏ lẽ lối thi thiết khái niệm và cách thức phát biểu của các luận sư Phật giáo Ấn độ, đánh dấu một sự chuyển biến từ ngôn ngữ giả thuyên sang ngôn ngữ biểu thuyên. Điều đáng lưu ý trước nhất là nhiều từ ngữ mới được sử dụng. Thay vì Sắc và Không và tánh đồng nhất bất khả thuyết của chúng, Đỗ Thuận nói đến Lý và Sự và những quan hệ giữa Lý và Sự.

Thuyết giảng tánh Không mà chỉ bằng vào ngôn từ Sắc và Không thời tuy phân biệt được với đoạn Không nhưng có cơ làm tan biến hay giảm trừ tánh đa dạng của thế giới thường nghiệm. Trong ánh sáng chói lọi của tánh Không thế giới hình hiển Sắc hóa ra ám đạm, vô hình hiển, mọi nét đặc thù đều tiêu tán. Nói cách khác, Đỗ Thuận và các nhà chú giải sách Ngài đều thấy rõ cốt nghĩa theo cách cũ làm mất hết ý nghĩa quyết liệt tích cực của tánh Không và đưa đến một khái niệm vô cùng tiêu cực: Chân Không không phải là hư vô. Như thế tánh Không rất dễ trở thành một sở tri chướng (*jneyāvarana*) ngăn cản tiến tu trên con đường Bồ tát đạo.

Không và Sắc được thay thế bởi Lý và Sự, hai từ này thích đáng để mô tả tánh đa dạng của kinh nghiệm hằng ngày một cách khẳng định hơn. “Sự” ở đây là những pháp sở tri, những sự vật và biến cố. “Sắc” là một trong năm uẩn, là một trong những yếu tố căn bản thành lập vạn hữu. Bởi thế

Ẩn mật hiển liễu câu thành môn

sắc có thể là sự, nhưng có những sự không phải là yếu tố căn bản của các pháp sở tri. Do đó, “Sự” bao hàm ý nghĩa rộng lớn hơn “Sắc”.

Pháp giới quán chú trọng đến các ngoại hiện nhiều hơn là thể của Không. Hãy nhận xét sự khác biệt giữa hai thế giới, thế giới trước gồm những pháp như sắc, thọ, tưởng, xúc, v.v... và thế giới sau tạo thành bởi những sự vật và hoạt dụng của kinh nghiệm hằng ngày không bị phân tích chia chẻ hay quy giảm để khảo sát các bộ phận cơ sở. Lẽ có nhiên, cái thế giới sau hiện sẵn trước mắt, trong đó mọi sự đều Không, và có ý nghĩa hơn nữa là rất thích đáng “hiển Chân như chi diệu hữu”.

Trong phép quán Lý Sự vô ngại như vừa trình bày trên nên lưu ý đến môn thứ hai, *Sự phổ biến nơi Lý*, được thuyết giảng dài hơn tất cả chín môn kia hợp lại. Điều này nói lên vai trò chủ yếu của môn thứ hai trong phép quán Lý Sự vô ngại. Môn này xiển minh và xác nhận mọi sự trong thế giới thường nghiệm đều là diệu dụng của Lý, các sự là biểu hiện của tánh Không. Điều này chuẩn bị một sự thay đổi đối tượng quán chiếu trong phép quán thứ ba của Pháp giới quán, Châu biến hàm dung quán: *quán Sự thay quán Lý*. Phép quán thứ ba này ở vào giai đoạn cuối cùng của tiến trình biến chuyển cách thuyết giảng giáo lý tánh Không, thay thế ngôn ngữ giả thuyết bằng ngôn ngữ biểu thuyên.

Câu khởi đầu phép quán Châu biến hàm dung: “Sự như Lý dung, phổ biến và bao nhiếp vô ngại, giao tham tự tại. Tóm tắt đề biện giải, có mười môn.”²³ được Trùng Quán chú giải như sau:

“Nếu chỉ nhìn vào Sự thời tự tha tương ngại. Nếu chỉ nhìn vào Lý thời không có gì có thể tương ngại. Nay Lý dung chứa Sự, cho nên Sự vô ngại. Bởi thế mới nói Sự như Lý dung. Lý hàm chứa vạn hữu, không thể lấy gì làm đồng dụ. Nói sơ lược thời giống hư không. Hư không thường có hai

Ẩn mật hiển liễu câu thành môn

nghĩa. Một là châu biến, tức phổ biến khắp mọi cõi, hữu sắc hay vô sắc. Hai là hàm dung, tức bao hàm hết thảy mọi pháp, không để lọt bất cứ một pháp nào ra ngoài hư không. Như hư không, Lý cũng có hai nghĩa như vậy vì Lý phổ biến và bao hàm. Sự như Lý cho đến một hạt bụi cũng có khả năng bao biến. Bởi thế mới nói Sự như Lý dung biến nhiếp vô ngại. Nhiếp có nghĩa là hàm dung. Vô ngại có hai nghĩa. Một, thiên (biến) không ngại nhiếp. Hai, nhiếp không ngại biến. Tất cả mọi sự năng nhiếp năng biến vô ngại, giao tham tự tại.”²⁴

Về mặt khái niệm, hai phép quán, Lý Sự vô ngại và Châu biến hàm dung, khác nhau như thế nào? Điểm khác biệt nằm ngay trong môn thứ ba của Châu biến hàm dung quán, Sự hàm Lý Sự vô ngại. Môn này là môn chủ yếu của phép Châu biến hàm dung quán và cốt lõi của Pháp giới quán môn. Mỗi mỗi sự bao hàm Lý và Sự, hóa hợp cả Không lẫn Hữu, vừa bản thể vừa hiện tượng. Theo nghĩa đồng thể thời làm nhân sinh khởi, theo nghĩa dị thể thời sinh khởi do tương y tương đối. Như vậy, Sự sự vô ngại pháp giới là một toàn thể tự tác tự thọ trong đó mỗi sự luôn luôn đồng thời là quả, do nhân duyên mà có, và là nhân, tác dụng trong mạng lưới các quan hệ hỗ tương y tồn của vạn hữu. Thật ra, ba pháp giới kia, Sự pháp giới, Lý pháp giới, và Lý Sự vô ngại pháp giới, chỉ là phương tiện giảng luận cần thiết để tiến dẫn và tiếp cận Sự sự vô ngại pháp giới.

Phân tích câu đầu của môn này: “Các sự pháp cùng với Lý không phải là một, cho nên tồn tại một sự nguyên bản mà có thể dung chứa rộng rãi. (Vị chư sự pháp dữ Lý phi nhất. Cố tồn bản nhất sự nhi năng quảng dung)”, cho thấy có một bước nhảy vọt từ lý luận của Lý Sự vô ngại sang lý luận của Sự sự vô ngại. Phép quán Lý Sự vô ngại quy giảm toàn Sự về Lý, Lý đây là Lý Sự vô ngại pháp giới, một thể giới trong đó Sự và Lý cùng hòa điệu và Lý thể hiện trong Sự. Sự phổ biến nơi Lý thời mới phổ biến khắp cả pháp giới, và

Ẩn mật hiển liễu câu thành môn

Sự không có thể riêng, phải nhân Chân Lý mới được thành lập. Trong phép quán Châu biến hàm dung, không cần phải quy giảm như vậy. Lý và Sự không phải nhất, mọi tính chất đặc thù và cá biệt của Sự giữ nguyên. Tuy vậy, mỗi và mọi sự khắp mười phương tương biến tương nhiếp vô ngại, giao tham tự tại. Thế giới bây giờ tương giao hòa điệu giữa chính các sự, sự vật hay biến cố. Trong tiến trình thuyết giải tánh Không, đây là cực điểm của Pháp giới quán môn, đối tượng quán chiếu chuyển đổi từ Lý qua Sự.

Thật vậy, trong Quán môn, từ ngữ Lý không còn được nhắc tới sau môn thứ ba của phép Châu biến hàm dung quán. Sự sự tương biến tương nhiếp, hỗ tức hỗ nhập không nương vào một nguyên lý nào. Chúng tự chứng thực chúng. Trên phương diện thuyết giảng, Sự sự vô ngại pháp giới là một chú giải về hai nguyên lý tựa vào đó Pháp giới được thành lập, nguyên lý hỗ tức và nguyên lý hỗ nhập. Về mặt ngôn ngữ, qua ba lớp quán, Đỗ Thuận đã chuyển đổi ngôn từ và khái niệm, sử dụng những từ hay cụm từ tương đối biểu thuyên như Lý, Sự, sự sự hỗ dung, tương ưng với những khái niệm khẳng định thay thế các từ hay cụm từ tương đối giả thuyên như Không, Sắc, hội Sắc quy Không thích ứng với những khái niệm phủ định. Các ngôn từ và khái niệm mới đó chẳng những đủ khả năng bác bỏ tà kiến và sai lầm, ngoài ra còn có những tác dụng mà ngôn từ và khái niệm cũ không có, như ngăn chặn ảnh hưởng của chủ nghĩa hư vô trên ý hướng hành động do hiểu tánh Không một cách tiêu cực theo lối thuyết giảng cũ và khích lệ sự thấy biết chân thật các quan hệ tương y tương đối của vạn hữu, nguyên do của sự phát khởi tâm Bồ đề.

Tưởng cũng nên biết rằng các môn trong Quán môn không nhằm mục đích dựng lập những mẫu khái niệm về thế giới, và các dụng ngữ biểu thuyên của Hoa nghiêm không phải là những bộ phận cấu tạo các dụng lập như vậy. Ngược lại, mục tiêu cứu cánh của những môn đó là giải hoặc khiến

Ẩn mật hiển liễu câu thành môn

hành giả lia bỏ mọi chấp thủ khái niệm. Giải thoát, lẽ cố nhiên, là bất khả tư nghị. Tuy nhiên, đoạn trừ là đoạn trừ sự chấp thủ chứ không phải đoạn trừ khái niệm. Như *Luận Khởi tín* nói, nhân ngôn khiến ngôn, dùng danh từ để trừ bỏ danh từ, ở đây, các ngôn từ và khái niệm như Lý, Sự, và vô ngại, bộ phận cấu tạo các phép quán trong Quán môn, là những công cụ được thiết lập để phá trừ tà kiến hầu nhìn thấy thực tại qua phép quán Không mà không dính mắc vào khái niệm. Kỳ thật rất khó mà thiên chấp một trong hai khái niệm, Lý và Sự, của Đổ Thuận. Vì vô ngại nên không có tính điểm cho tâm dính mắc. Vì tương biến tương nhiếp nên điểm tập trung tâm trí thay đổi như trong kiến vạn hoa, có thông có cuộc, tức rộng, tức hẹp, vừa dung chứa, vừa thu nhập, v.v... Những khái niệm trong Quán môn và phép phân tích liên hệ hoàn toàn khác biệt với những khái niệm do vọng tưởng phân biệt thiết lập như ngã, thường, nhân và quả, v.v... Dính mắc vào những khái niệm tục ước này sinh khởi ngã chấp, pháp chấp, do đó mà khởi lên hai chướng, phiền não chướng và sở tri chướng. Trái lại, những khái niệm Lý và Sự của Đổ Thuận là những biến thái của “chánh tư duy”, cuối cùng tương hủy tương diệt để thực tại tự do hiển lộ.

Ba phép quán của Đổ Thuận được Trùng Quán quảng diễn thành bốn cách nhìn Pháp giới Hoa nghiêm. Tuy có vẻ lặp lại nhưng thật ra có một sự khác biệt tinh tế giữa đề xướng của Đổ Thuận và sự thông diễn của Trùng Quán. Đó là một điều đáng quan tâm vì có thể giúp ta hiểu vấn đề đạo đức hàm nhiếp trong bốn cách nhìn.

Cách trình bày quan hệ giữa Lý và Sự của Đổ Thuận làm ta lưu ý đến tính trọng yếu của phép quán (contemplation). Trong bản chất, hệ hình (paradigm) của Đổ Thuận hướng về công việc tu hành, và phép quán là phương cách chạm thực tại khách quan không bị chủ thể tính quá nhiều. Phép

quán đó được Trùng Quán quy định lại thành một hệ hình bao gồm bốn pháp giới, hệ hình tự chứng thực, tự khẳng định là một sự thật. Điều này được giả định không cần xét đến sự tương quan giữa chủ thể và thể giới hiện thực. Đó là con đường phổ biến hóa (universalize) cái hệ hình hay mô thức tư lượng được cho. Sự chuyển hóa *phép quán* thể giới hiện tượng thành *thực tại* của thể giới hiện tượng biểu hiện một ý nghĩa trọng yếu. Về phía hệ hình của Đổ Thuận tức phép quán ba cảnh giới của thực tại, tri nhận được tính vô ngại giữa Sự và Lý hay giữa Sự và Sự là do chủ thể dụng công tu tập tâm tướng mới có khả năng thân chứng kết cấu tiềm ẩn của thực tại. Nhưng về phía hệ hình của Trùng Quán tức bốn cách nhìn Pháp giới, tính vô ngại trở thành một hiện thực của thực tại. Sự sự vô ngại không thể biểu thị sự kiện không có sự tương ngại giữa các sự. Trùng Quán xác nhận sự sự vốn trở ngại lẫn nhau vì kích thước sai khác. Trùng Quán không đề cập đến vấn đề ý hướng của cơ cấu chủ quan (subjective agency) còn phức tạp hơn nữa, và minh xác “nếu chỉ ước Sự mà nhìn thời sự sự tương ngại. Nếu chỉ ước Lý mà nhìn thời vô khả tương ngại. Nay ở trong trường hợp ấy, lấy Lý dung Sự thời sự sự vô ngại cho nên nói rằng Sự dung như Lý.”²⁵ Như vậy, cần đọc hiểu cách nhìn thứ tư là “sự sự vô ngại được nhìn từ quan điểm Lý”, đúng theo ý niệm của Đổ Thuận khi gọi tên phép quán thứ ba là “Châu biến hàm dung quán”.

Chú thích

¹. T33n1712_p552-53.

². Garma C. C. Chang, *The Buddhist Teaching of Totality*, The Pennsylvania State University Press, 1991, pp. 197-205.

³. Hoa Nghiêm Nghĩa Hải Bách Môn. T45n1875p0627a27, p627c23.

⁴. T45n1867_p511a. ‘Hựu chư pháp giai không tướng vô bất tận. Ư trung phúc vi nhị quan. Nhất giả vô sinh quan. Nhị giả vô tướng quan. Ngôn vô sinh quan giả. Pháp vô tự tính. Tương do cổ sanh. Sanh phi thực hữu. Thị tác vi không. Không vô hào mật. Cổ viết vô sinh.

Kinh vân. Nhân duyên cố hữu. Vô tính cố không. Giải vân. Vô tính tức nhân duyên. Nhân duyên tức vô tính. Hựu trung luận vân. Dĩ hữu không nghĩa cố. Nhất thiết pháp đắc thành.’ Đoạn văn này trích dẫn từ Hoa nghiêm Ngũ giáo chỉ quan của Đỗ Thuận, sơ tổ Hoa nghiêm tông.

⁵. Hồng Dương NVH, Tánh khởi và Duyên khởi, Nhà xb Tôn giáo, 2003, trg 63-65. Trong Ngũ giáo chương, đứng trên phương diện thể và dụng, Pháp Tạng giải thích lại sáu nghĩa của pháp chủng tử (sát na diệt, quả câu hữu, hằng tùy chuyển, tánh quyết định, đãi chúng duyên và dẫn tự quả) thuyết giảng trong Nhiếp Đại thừa luận của Vô Trước và gọi đó là sáu nghĩa của nhân: 1. Không, có lực, không đợi duyên; 2. Không, có lực, đợi duyên; 3. Không, vô lực, đợi duyên; 4. Hữu, có lực, không đợi duyên; 5. Hữu, có lực, đợi duyên; 6. Hữu, vô lực, đợi duyên.

⁶. T45n1874_p620a4-c16. Hồng Dương NVH, Nhân Quả Đồng Thời, Nhà xb Phương Đông, 2008, ‘Pháp giới Duyên khởi chương’, trg 608-613.

⁷. Ba tánh là y tha khởi tánh, biến kế chấp tánh, và viên thành thật tánh. Ba tánh là sắc thái của các pháp sở tri (sở tri là được biết đến) bao gồm tất cả có không, tâm vật, nhiễm tịnh, thiện ác, mê ngộ, thánh phàm. Mỗi pháp đều cùng lúc có cả ba tánh. Nhiếp luận nói ba tánh là các pháp sở tri và viên thành là nơi y tha mà không còn biến kế ngã pháp. Y tha tánh là trục chính của thuyết ba tánh, bởi vì nơi y tha, biến kế với viên thành, tức sinh tử với niết bàn không có sai khác.

Ba tánh là ba cách có của cùng một vật. Tánh có ba bởi vì mỗi tánh có mỗi cách: biến kế có một cách sai lầm và vô thường, gọi là vọng hữu, y tha có một cách tương đối nhưng vô thường, gọi là giả hữu, và viên thành có một cách đích thực và thường, gọi là thật hữu. Lại nữa, có một sự tương phản triệt để giữa biến kế và viên thành, và y tha là y tha, chẳng phải biến kế chẳng phải viên thành. Biến kế và viên thành là hai đối cực biểu hiện bản chất của vô minh và giác ngộ, của vọng và chơn. Trên quan điểm của thuyết ba tánh, muốn được giác ngộ giải thoát hoàn toàn thời phải tìm cách chuyển bên từ biến kế sang viên thành nương nơi y tha.

Trong hệ thống Pháp Tạng, y tha khởi tánh là tánh của một vật mà sự hiện hữu hoàn toàn tùy thuộc ngoại duyên. Biến kế chấp tánh là tánh của cũng vật ấy do phàm phu mê muội vọng tình phân biệt biểu hiện như cảnh ở bên ngoài một chủ thể nhận thức và chấp cho là thật pháp, đối tượng nhận thức của một thật ngã. Viên thành thật tánh của vật ấy là tự thân thực tại, là chân như của vật ấy, không thể dùng danh tự để

kêu gọi, không thể dùng lời nói luận bàn, không thể dùng tâm suy nghĩ được, chỉ chứng nhập khi lia các vọng niệm phân biệt.

⁸. Xem những đoạn văn luận chứng của Pháp Tạng trong Hoa Nghiêm Nhất thừa giáo nghĩa phân tề chương, T. 1866, 499a, Hồng Dương NVH, Nhân Quả Đồng Thời, ‘Ba tánh với các nghĩa của chúng’, trg 600-605.

⁹. T45n1866_p503a. ‘Nhược Nhất thừa Phổ Hiền viên nhân trung. Cụ túc chủ bạn vô tận duyên khởi phương cứu cánh dã. Hựu do Không Hữu nghĩa cố. Hữu tương tức môn dã. Do hữu lực vô lực nghĩa cố. Hữu tương nhập môn dã. Do hữu đãi duyên bất đãi duyên nghĩa cố. Hữu đồng thể dị thể môn dã. Do hữu đẳng thứ nghĩa môn cố. Đắc mao không dung sát hải sự dã.’

¹⁰. Nguyên lý tối hậu được gọi là Lý tính, là Pháp giới tính trùng trùng duyên khởi khi được nhận định từ quan điểm phổ biến, Nhưng khi nhận định từ quan điểm nhân cách, nó được gọi là Như lai tạng tính. Ngoài ra, nhiều cách diễn tả khác cùng nói lên ý nghĩa này: Phật tánh hay Phật tự tánh, Pháp thân, Thật tướng, tính Chân như, tâm tính, v.v....

¹¹. Đãi duyên là đợi duyên, bất đãi duyên là không đợi duyên.

¹². Nói theo triết học Bergson, nghĩa đầu, nghĩa *bất tương do*, tương ứng với khái niệm đa thể ẩn, liên tục và định tính (virtual multiplicities, continuous and qualitative); nghĩa sau, nghĩa *tương do*, tương ứng với đa thể hiển, không liên tục và số tự (actual multiplicities, discontinuous and numerical). Trên phương diện duyên, nghĩa đầu, *bất đãi duyên*, có thể xem như tương ứng với nghĩa tiếng Anh ‘the unconditioned’ và nghĩa sau, *đãi duyên*, với nghĩa ‘the conditioned’. Trong Phê phán Lý tính, Nhà xb Văn Học, 2004, giáo sư Bùi Văn Nam Sơn dịch ‘the unconditioned’ là cái vô-điều kiện và ‘the conditioned’ là cái có-điều kiện.

¹³. T45n1866_p0503b0. Hồng Dương NVH, Nhân Quả Đồng Thời, trg. 615-616.

¹⁴. Hồng Dương NVH, Tánh Khởi và Duyên Khởi, ‘6. Bốn Pháp giới’, trg. 112-149.

¹⁵. Luận Đại thừa khởi tín có thể xem như tiêu biểu cực điểm trong quá trình khai triển khái niệm Như Lai tạng. Tư tưởng chủ đạo của luận này tựa vào niềm tin một Thực tại cứu cánh châu biến hàm dung bao trùm tất cả pháp thế gian và xuất thế gian. Nói theo ngôn ngữ thế tục thời đó là ‘Nhứt Tâm’, còn gọi là Tâm chúng sanh, Tâm tướng hay Tâm tánh tức tự tánh của Tâm, v.v... Đúng như Khế kinh chép: ‘Vô bất tùng thứ pháp giới lưu, mạc bất hoàn qui thứ pháp giới’ (Dịch: Không có một pháp nào chẳng từ Tâm này mà lưu xuất, và cũng không có một pháp nào chẳng trở về Tâm này).

-
- ¹⁶. Hồng Dương NVH, Nhân Quả Đồng Thời, trg. 589-594.
- ¹⁷. Hồng Dương NVH, Tánh khởi và Duyên khởi, trg. 169-170.
- ¹⁸. T45n1883_p0672c. ‘Sự bồn tương ngại, đại tiêu đẳng thù.’
- ¹⁹. “Nhất thừa nói: tất cả chúng sinh đều có cái chân tâm bồn giác. Từ vô thi lại nay, cái chân tâm ấy thường còn trong sạch, rõ rõ chẳng tối, lâu lâu thường biết. Cũng tên Phật tánh, cũng tên Như Lai tạng. Từ kiếp vô thi, bị vọng tưởng che đi, nên chẳng tự xét biết, vì chỉ nhận lầm xác phàm, đâm mắc kết nghiệp, chịu khổ sanh tử! Đức Đại giác là Phật, Ngài thương xót thuyết pháp rằng: tất cả bốn đại, sáu trần đều không; lại mở chỉ ra cho cái chân tâm rất sáng suốt thanh tịnh, vì toàn thể nó vẫn đồng chư Phật.” Hoa Nghiêm Nguyên Nhân Luận, HT Thích Khánh Anh dịch, Phật Học Viện Quốc Tế xuất bản, 1986, trg. 156.
- ²⁰. T45n1878_p652b09-_p654a28. Hồng Dương NVH. Tánh Khởi và Duyên Khởi, trg. 512-521.
- ²¹. T45n1883_p672a15-_p683a14. Hồng Dương NVH. Tánh Khởi và Duyên Khởi, trg. 496-512.
- ²². Như chú thích số 14: Hồng Dương NVH, Tánh Khởi và Duyên Khởi, ‘6. Bốn Pháp giới’, trg. 112-149.
- ²³. T45n1883_p680a26. “Sự như Lý dung biến nhiếp vô ngại. Giao tham tự tại. Lược biện thập môn.”
- ²⁴. T45n1883_p680ab. “Nhược duy ước sự tắc bị thử tương ngại. Nhược duy ước lý tắc vô khả tương ngại. Kim dĩ lý dung sự. Sự tắc vô ngại. Cố vân sự như lý dung. Nhiên lý hàm vạn hữu vô khả đồng dụ. Lược như hư không. Hư không trung lược thù nhị nghĩa. Nhất phổ biến nhất thiết sắc phi sắc xử. Tức chu biến nghĩa. Nhị lý hàm vô ngoại. Vô hữu nhất pháp xuất hư không cố. Tức hàm dung. Nghĩa lý diệc như không. Cụ ư nhị nghĩa vô bất biến cố. Vô bất bao cố. Tức sự như lý nãi chí tiêm trần diệc năng bao biến. Cố vân sự như lý dung biến nhiếp vô ngại. Nhiếp tức hàm dung nghĩa. Vô ngại nhị nghĩa. Nhất thiên bất ngại nhiếp. Nhị nhiếp bất ngại biến cố. Sự sự năng nhiếp năng biến. Đẳng giai vô ngại. Kỳ giao tham tự.”
- ²⁵. T45n1883_p680ab. ‘Nhược duy ước sự tắc bị thử tương ngại. Nhược duy ước lý tắc vô khả tương ngại. Kim dĩ lý dung sự sự tắc vô ngại. Cố vân sự như lý dung.’

3. Những nguyên tắc lớn của triết học Leibniz và Mô hình Vi phân của Deleuze

I. Điều kiện sinh khởi cái mới

§1. Biến dịch hóa mới.

Theo Phật giáo, các pháp tồn tại là do hội đủ các duyên. Về mặt thể, chúng lệ thuộc tánh Không. Về mặt tướng, Vô thường là tướng giả hợp đang hiện hữu trong nhất thời, và về mặt dụng, Duyên khởi chính là tướng biến dịch từng sát na của chúng. Vì sự vật tồn tại qua tướng giả hợp nên được coi như tướng giả, mà tướng giả luôn luôn thể hiện tính chất vô thường bất định của các pháp, do đó sự vật luôn luôn biến dịch hóa mới — trở thành khác — qua luật tác Duyên khởi mà hiện hữu, và vì thế luôn luôn ở trong giả tướng mới toanh. Như vậy, sự sinh diệt biến khác của sự vật là do các điều kiện hội đủ tác động. Dị biệt, mới, luôn luôn xuất hiện mọi khi đầy đủ điều kiện.

Tư tưởng triết học hiện đại có khuynh hướng chuyển từ cái vĩnh hằng (the eternal) qua cái mới (the new), nghĩa là, từ cái phổ biến (the universal) chuyển qua cái cá biệt (the singular). Đối với Deleuze, điều kiện của cái mới chỉ tìm thấy duy nhất trong một nguyên tắc về dị biệt (a principle of difference), hay nói sâu rộng hơn, trong một siêu hình học về dị biệt (a metaphysics of difference). Lý do: Nếu tánh đồng nhất ($A=A$) được xem như nguyên tắc chủ yếu, nghĩa là, nếu các đồng nhất được mang lại tiên nghiệm thời trên nguyên tắc không có sự sinh khởi cái mới (không có các dị biệt mới). Trong lời nói đầu của *Dialogues*¹, trong chiều hướng đi tìm những điều kiện bản thể luận đủ để khiến một cái gì mới xuất hiện trong thế giới, Deleuze viết: "... mục tiêu không phải là để phát hiện lại cái bất diệt hay cái phổ biến, nhưng để tìm những điều kiện sinh khởi một

*Những nguyên tắc lớn của Leibniz
Và Mô hình Vi phân của Deleuze*

cái gì mới.” Điều kiện cho cái mới, nói như thế có nghĩa là gì?

Triết gia thường phân biệt ba loại điều kiện liên quan đến dị biệt: (1) điều kiện hoạch giới cảnh giới của cái có thể có trên phương diện lôgic, cái *khả thể lôgic* (the logically possible); (2) điều kiện quy định giới hạn của *khả thể của kinh nghiệm* (possible experience; Kant); và (3) điều kiện cho *kinh nghiệm thực* (real experience). Với Deleuze, vấn đề cái mới cùng chung một phạm vi với sự cố gắng quy định điều kiện của kinh nghiệm thực bởi vì cái thực là cái mới (the real is the new). Vậy ba loại điều kiện trên khác nhau như thế nào?

1. *Khả thể lôgic*. Trước tiên, ta có thể bảo rằng tư tưởng (thought), tự nó, chỉ có khả năng tư lượng (thinking) cái khả thể, cái có thể có, bằng vào một số nguyên tắc có thể gọi là *nguyên tắc lôgic*. Đó là những nguyên tắc quy định cái gì có thể có và cái gì không thể có. Lôgic cổ điển xác nhận có ba nguyên tắc lôgic: (1) nguyên tắc đồng nhất, ‘A là A’, hay ‘Một vật là cái nó là’; (2) nguyên tắc phi mâu thuẫn, A không phải là phi-A, hay ‘Một vật không phải là cái nó chẳng là’; và (3) nguyên tắc triệt tam, giữa A và phi-A, không có cái nào khác. Cả ba nguyên tắc xét chung lại quy định cái không thể có, nghĩa là, cái bất khả tư nghị (the unthinkable): một vật chẳng phải cái nó là (trái với nguyên tắc đồng nhất), một vật là cái nó chẳng là (trái với nguyên tắc phi mâu thuẫn); và một vật vừa là cái nó là vừa là cái nó chẳng là (trái với nguyên tắc triệt tam). Do ba nguyên tắc đó, tư lượng có khả năng tư lượng cái thế giới của cái có thể có (hay cái thế giới mà triết học truyền thống gọi là thế giới của ‘thể tính’). Chỉ vì thế nên lôgic không đưa chúng ta đi xa, chỉ lẫn lộn trong cảnh giới cái có thể có mà thôi.

*Những nguyên tắc lớn của Leibniz
Và Mô hình Vi phân của Deleuze*

2. *Khả thể của kinh nghiệm.* Kant đi xa hơn khi tìm cách hoạch giới không chỉ cảnh giới cái có thể có, mà cả cảnh giới khả thể của kinh nghiệm (possible experience). Cảnh giới khả thể của kinh nghiệm này không còn là đối tượng của logic hình thức (formal logic) nữa, mà của cái Kant gọi là logic siêu nghiệm (transcendental logic). Các điều kiện siêu nghiệm để hoạch giới cảnh giới khả thể của kinh nghiệm đều xếp thành *phạm trù* (categories). Nếu các nguyên tắc logic hoạch giới cảnh giới cái có thể có, thì các phạm trù hoạch giới cảnh giới khả thể của kinh nghiệm. Với Kant, nhân quả (causality) là một phạm trù, tại vì ta không thể tưởng tượng trong khả thể của kinh nghiệm của ta có một đối tượng vô nhân. Logic siêu nghiệm giúp Kant phân biệt cái gì là nội tại (immanent) và cái gì là siêu việt (transcendent) cảnh giới đó của kinh nghiệm. Về phía này, các khái niệm thường nghiệm đều *nội tại* ở trong kinh nghiệm, nên có thể đem thử bởi giả thiết hay thí nghiệm. Về phía kia, đối tượng của các khái niệm *siêu nghiệm*, hay *Ý niệm* (Ideas), gọi theo Plato, vượt khỏi bất kỳ khả thể của kinh nghiệm nào. Trong Phê Phán Lý Tính Thuần Túy, Phần Biện chứng pháp siêu nghiệm (Transcendental Dialectic), Kant đề cập ba vấn đề liên quan đến ba Ý niệm siêu nghiệm lớn: vấn đề tồn tại của *Thượng Đế*, vấn đề *Thế giới*, đối tượng của vũ trụ học, và vấn đề bất tử của *Linh hồn*. Những Ý niệm siêu nghiệm này đều *có thể tư lượng* (thinkable), vì trước sau nhất trí trên phương diện logic, xét theo nguyên tắc logic hình thức, nhưng *bất khả tri* (not knowable), vì không bao giờ có một đối tượng trong kinh nghiệm tương ứng với chúng, chúng nằm ngoài cảnh giới khả thể của kinh nghiệm.

3. *Kinh nghiệm thực.* Các nhà triết học hậu Kant, bắt đầu từ Salomon Maimon, muốn đẩy công trình của Kant đi xa thêm bước nữa: đẩy sự tìm kiếm từ điều kiện cho khả thể của kinh nghiệm đến điều kiện cho kinh nghiệm *thực*.

*Những nguyên tắc lớn của Leibniz
Và Mô hình Vi phân của Deleuze*

Maimon nêu lên hai chỉ trích căn bản nhắm vào Kant. Một, Kant giả thiết có những sự kiện tiên nghiệm của lý tính (a priori ‘facts’ of reason) [sự kiện tri thức (‘facts’ of knowledge) trong Phê Phán Lý Tính Thuần T túy và sự kiện quy phạm đạo đức (‘facts’ of morality) trong Phê Phán Lý Tính Thực Hành], rồi trong cảnh giới siêu nghiệm tìm những điều kiện cho sự có thể có những sự kiện ấy. Maimon luận chứng rằng Kant không thể giả thiết có các sự kiện giả định như vậy, Kant phải giải thích làm thế nào lý tính và chỉ lý tính mà thôi nội tại sinh ra những sự kiện ấy như là thể cách biểu hiện tất yếu của nó. Phải thay thế phương pháp tìm điều kiện cho *khả thể* bằng một phương pháp của sự *sinh khởi* (genesis). Hai, hầu thực hiện điều đó, phương pháp của sự sinh khởi đòi hỏi phải thiết định một nguyên tắc về dị biệt. Trong khi đồng nhất là điều kiện cho khả thể của tư lượng nói chung, Maimon cho rằng chính dị biệt mới cấu thành điều kiện sinh khởi tư lượng thực. Hai yêu sách trên của Maimon — tìm nhân tố sinh khởi kinh nghiệm thực (thay vì điều kiện cho khả thể của kinh nghiệm) và thiết định một nguyên tắc về dị biệt (điều kiện vi phân; differential conditions) nhằm thực hiện điều kiện sinh khởi — có thể xem như là hai thành phần chủ yếu của cái Deleuze gọi là lập trường *‘duy nghiệm siêu nghiệm học’* (transcendental empiricism), cái lập trường triết học của Deleuze tìm cách quy định điều kiện cho kinh nghiệm thực thay vì cho khả thể của kinh nghiệm. ‘Không có sự đảo ngược đó (của Maimon)’, Deleuze viết², ‘cuộc cách mạng Copernic lừng danh chung quy là con số không’.

§2. Điều kiện kinh nghiệm thực.

Với Deleuze, kinh nghiệm thực không liên quan gì đến tính chủ quan siêu nghiệm (transcendental subjectivity), kinh nghiệm ở đây là kinh nghiệm thuần túy, không có chủ thể hay đối tượng. Theo trên, nói đến điều kiện, tức là đặt các câu hỏi: cái gì cấu thành *khả thể logic* (quy định bởi những

*Những nguyên tắc lớn của Leibniz
Và Mô hình Vi phân của Deleuze*

nguyên tắc lôgic), cái gì cấu thành *khả thể của kinh nghiệm* (quy định bởi các phạm trù), và với vấn đề trước mắt, cái gì cấu thành điều kiện sinh khởi và vi phân (genetic and differential conditions) cho *kinh nghiệm thực*? Chùng nào dự án Deleuze thiết lập một chương trình tìm kiếm điều kiện làm duyên, tìm kiếm lý do đủ (sufficient reason), ta có thể bảo rằng triết học Deleuze là một triết học siêu nghiệm (transcendental philosophy). Lẽ tất nhiên làm sao biết được cách quy định trường siêu nghiệm (transcendental field) là một câu hỏi rất phức tạp. Suốt công trình triết học Deleuze ra sức tìm tòi hết mọi điều khoản tất yếu trong sự quy định điều kiện cho kinh nghiệm thực. Trong số ấy, xét có năm điều khoản đặc biệt đáng nêu lên ở đây.

Một, như nói trên, muốn cho một điều kiện là điều kiện kinh nghiệm thực, và không là điều kiện cho khả thể của kinh nghiệm, nó phải tạo ‘một sự sinh khởi nội tại, không phải là một trợ duyên bên ngoài’³. Phương pháp sinh khởi có nghĩa là những điều kiện kinh nghiệm thực phải có khả năng giải thích sự sinh khởi cái mới. Như thế có nghĩa là *vị lai*, chứ không phải quá khứ, trở thành chiều căn bản của thời gian.

Hai, điều kiện không thể ở trong hình ảnh của cái có-điều kiện (the conditioned; duyên dĩ sinh = cái duyên cấu thành), nghĩa là, cấu trúc của trường siêu nghiệm không thể suy dẫn từ cái thường nghiệm (the empirical). Đó chính là một trong các chỉ trích cơ bản nhắm vào Kant vào thời hậu Kant, cho rằng Kant đã quan niệm cái siêu nghiệm trong hình ảnh của cái thường nghiệm. Theo Deleuze, ‘nhiệm vụ của một triết học không muốn rơi vào bẫy của ý thức và tự ngã là phải tẩy trừ mọi sự giống nhau (resemblance; tương tượng) ra khỏi trường siêu nghiệm’⁴. Nói như thế, một phần có nghĩa là, trong triết học truyền thống quan hệ giữa cái khả thể và cái thực là quan hệ giống nhau. Thường ta

*Những nguyên tắc lớn của Leibniz
Và Mô hình Vi phân của Deleuze*

nghĩ khả thể như là một trường các tuyến chọn khả thể, nhưng chỉ một trong các tuyến chọn đó được ‘thực hiện’ trong cái thực, hết thảy khả thể khác đều bị ngăn cản không chuyển thành tồn tại được. Hai nguyên tắc cai quản quan hệ giữa cái khả thể và cái thực: cái thực *giống* (resemble) cái khả thể, và cái thực là một *hạn định* (limitation) của cái khả thể. Chính vì thế mà Deleuze thay thế cặp đối lập ‘*khả thể/thực*’ (possible/real) bởi cặp bổ sung ‘*ảo/hiện*’ (virtual/actual): cái *ảo* là cái hoàn toàn được cấu thành bởi dị biệt (và không đồng nhất); và khi hiện thực hóa, nó dị biệt với chính nó, thành ra mọi quá trình hiện thực hóa, ngay tự bản chất, là sự sinh khởi cái mới, nghĩa là, sinh khởi một dị biệt mới. Vì thế mà Deleuze bảo rằng cái siêu nghiệm phải được quan niệm như một trường trong đó ‘cái dị quan hệ với cái dị thông quá tự thân dị biệt’⁵.

Ba, là điều kiện kinh nghiệm thực, điều kiện không được rộng hơn cái nó làm duyên, nếu không thời nó không còn là điều kiện cho kinh nghiệm thực có khả năng sinh khởi cái thực. Bởi thế trong triết học Deleuze không thể có phạm trù, hiểu theo nghĩa của Aristotle hay Kant, vì như Deleuze phát biểu, các phạm trù bủa một cái lưới quá rộng để hết thảy cá (nghĩa là, cái thực) lội lọt qua. Điều khoản Deleuze nêu ra — điều kiện không được rộng hơn cái nó làm duyên — có nghĩa là, các điều kiện phải được quy định *cùng với* cái chúng làm duyên, và như vậy, phải biến dịch khi cái có điều kiện biến dịch. Nói cách khác, ngay các điều kiện phải có tính dẻo và di động, ‘có khả năng giải thể và tiêu hủy không kém khả năng cấu tạo tạm thời các riêng lẻ’⁶.

Bốn, để tiếp tục đáp ứng thích đáng những đòi hỏi trên, Deleuze viết: ‘chúng ta phải có cái gì *vô-điều kiện*’ (unconditioned) có khả năng ‘quy định cả điều kiện (the condition) lẫn có-điều kiện (the conditioned)’, và đơn độc đủ khả năng bảo chứng một sự sinh khởi thực.⁷ Nhằm giải

*Những nguyên tắc lớn của Leibniz
Và Mô hình Vi phân của Deleuze*

thích cái vô-điều kiện này là ‘*vi phân*’ (differential), khác hẳn với cái ‘*toàn thể*’ (totality) của Kant hay Hegel cần một nguyên tắc về đồng nhất (chủ thể), Deleuze sử dụng các khái niệm tương hỗ quan hệ sau đây phát xuất từ Spinoza và Leibniz: *xây đáy nền* (fondation), *đáy nền* (fond), và *không đáy* (sans fond). Phản ứng chung của Spinoza và Leibniz đối với Descartes là phê phán Descartes không đi xa mấy trong cố gắng xây dựng một đáy nền vững chắc cho tri thức. Nếu đáy nền không vững chắc và an toàn thì xây dựng đáy nền là một công lao vô ích. Nói cách khác, trước khi xây nền, cần phải sửa soạn đất nền, nghĩa là, phải tra cứu lý do đủ của sự xây dựng⁸. Quả nhiên, Deleuze mô tả toàn bộ quyển *Difference and Repetition* như là một sự tra cứu lý do đủ, nhưng cảnh cáo: theo con đường của lý do đủ, ta luôn luôn đi tới một ‘uốn cong’ (bend) hay ‘vặn téo’ (twist) trong lý do đủ, liên kết cái nó xây nền với cái thật sự không đáy, cái vô-điều kiện⁹. Tình hình giống như một đại tai họa hay một vụ động đất làm biến đổi đất nền tận căn để và hủy hoại hết mọi công trình xây dựng trên đó. Tất cả ba phương diện — xây đáy nền, đáy nền, và không đáy — đều thiết yếu cho dự án của Deleuze. ‘Lý do đủ hay đáy nền’, Deleuze viết, ‘bị uốn cong một cách kỳ lạ: một mặt, nó nghiêng về phía cái nó xây nền, phía các mô thức biểu tượng; mặt kia, nó đổi hướng và lao vào trong cái không đáy siêu quá đáy nền, chống lại tất cả mô thức và không để cho biểu tượng được.’¹⁰ Thí dụ trong học thuyết Tương tục (theory of repetition; temporal synthesis = tổng hợp thời gian) của Deleuze, hiện tại đóng vai trò xây đáy nền, quá khứ thuần túy là đáy nền, nhưng vị lai là cái không đáy hay vô-điều kiện, nghĩa là, điều kiện của cái mới.

Năm và cuối cùng, Deleuze gọi sự sinh khởi trên đây là *tĩnh* sinh khởi (static genesis), một sự sinh khởi diễn ra giữa cái ẩn và sự hiện thực hóa nó. Tĩnh sinh khởi khác với *động* sinh khởi (dynamic genesis), một sinh khởi có tính chất lịch

*Những nguyên tắc lớn của Leibniz
Và Mô hình Vi phân của Deleuze*

sử và phát triển diễn ra giữa những hiện hạn từ (actual terms), từ một hiện hạn từ này sang một hiện hạn từ khác.

Trong các tác phẩm sáng tác trước khi hợp tác với Félix Guattari, một bác sĩ tâm thần và hoạt động chính trị gia, năm điều khoản trên thường được Deleuze nêu ra hầu trình bày tường tận hai yêu sách của Salomon Maimon: tìm nhân tố sinh khởi kinh nghiệm thực và thiết định một nguyên tắc về dị biệt hầu thỏa mãn yêu sách đó.

Có được một dự án với năm điều khoản như trình bày trên, bây giờ phải tìm một ‘phương pháp’ để thực hiện dự án, nghĩa là, có thể cung cấp một phương cách tư lượng những điều kiện cho kinh nghiệm thực. Nếu những nguyên tắc logic quy định điều kiện cho khả thể, và các phạm trù quy định điều kiện cho khả thể của kinh nghiệm, thì phải tìm đâu ra điều kiện cho kinh nghiệm thực, nghĩa là, điều kiện cho chính cái mới? Kỳ thực Deleuze đã sử dụng nhiều mô hình phi-triết học. Một trong số đó là mô hình sáng tạo nghệ thuật (artistic creation), và theo một nghĩa nào đó, có thể xem thuyết duy nghiệm siêu nghiệm (transcendental empiricism) như là Deleuze viết lại cảm năng học siêu nghiệm (transcendental aesthetic) của Kant. Một mô hình khác là sinh học phân tử, mô hình này xác định các hạn từ riêng lẻ của một cấu trúc di truyền tạo điều kiện thực cho các thuộc tính hiển thị và ở bên ngoài, đoạn ly với phương pháp tiếp cận truyền thống của ‘Tự nhiên sử’ (natural history). Sau đây sẽ trình bày mô hình toán học của phép tính vi phân (differential calculus) tựa trên một số nguyên tắc của triết học Leibniz. Phần lớn các khái niệm mà Deleuze khai triển trong tập *Difference and Repetition* (Dị thực và Tương tục) để xác định điều kiện của thực đều bắt nguồn từ toán vi phân — quan hệ vi phân (differential relation), điểm đặc dị (singularity; dị điểm), đa thể

*Những nguyên tắc lớn của Leibniz
Và Mô hình Vi phân của Deleuze*

(multiplicity) hay đa tạp (manifold), ảo (virtual), nghi vấn (problematic), v..v...

Có nhiều lý do để Deleuze sử dụng mô hình toán vi phân. Lẽ cố nhiên, triết học luôn luôn có một quan hệ phức tạp với toán học. Ta nhận ngay được tánh chất triết học của một triết gia khi nhìn vào cái ngành toán học đặc thù được triết gia ấy ưu đãi. Chẳng hạn, vào cuối thế kỷ 19 và đầu thế kỷ 20, các triết gia có khuynh hướng tập trung vào thuyết tập hợp tiên đề (the axiomatic set theory) bởi vì bận tâm với vấn đề nền tảng toán học bao gồm chương trình song sinh: hình thức hóa (formalisation) và ly tán hóa (discretisation). Plato, trái lại, sử dụng hình học Euclide như một mô hình cho Ý niệm (Ideas), bởi vì hình học này xác định những mô thức (forms) và những thể tính (essences) tinh chỉ, bất biến, và tự đồng nhất. Deleuze, với lý do trái nghịch, chọn toán vi phân bởi vì chính thứ toán này cung cấp Deleuze một mô hình cho nguyên tắc dị biệt. Toán vi phân là một công cụ toán học chính yếu triết gia sử dụng để thám kiểm thực tại, tánh chất của cái thực — điều kiện của cái thực. Khi khảo sát một hệ vật lý, vật lý gia dùng hệ ký hiệu của toán vi phân để tạo mô hình hệ thống. ‘Một định luật tự nhiên bắt buộc phải là một phương trình vi phân’¹¹. Deleuze xác nhận trong một bài giảng rằng: ‘Chính vì nó [toán vi phân] là một hư cấu đầy đủ căn cứ quan hệ với chân lý toán học cho nên nó là một phương tiện cơ bản và thực để thám kiểm thực tại của sự hiện hữu.’ Nói cách khác, ‘toán vi tích phân là một loại liên hợp toán học với hữu thể, hay nói cụ thể hơn, nó là ký hiệu của hữu thể.’¹² Vì thế toán vi tích phân có thể ví như chủ nghĩa hiện sinh (existentialism) trong toán học.

Đó chính là lý do tại sao đối với Deleuze, Leibniz là một nhân vật trọng yếu. Theo Deleuze, trong lịch sử triết học, có hai khuynh hướng xiển phát điều kiện của cái thực theo

*Những nguyên tắc lớn của Leibniz
Và Mô hình Vi phân của Deleuze*

hai chiều khác nhau: Hegel theo chiều vô cùng lớn (the infinitely large) và Leibniz theo chiều vô cùng bé (the infinitely small).¹³ Đối với lịch sử triết học, để giải quyết vấn đề Maimon chỉ trích Kant, Deleuze áp dụng một phương thức không theo đường lối của các triết gia hậu Kant như Fichte và Hegel, mà ngược lại theo ý kiến do chính Maimon đề nghị, trở lại với tư tưởng của các triết gia tiền Kant như Hume, Spinoza, và Leibniz. Riêng Leibniz — người phát minh phép tính vi tích phân đồng thời với Newton — có một ảnh hưởng quyết định trong phương cách Deleuze tư lượng những điều kiện cho kinh nghiệm thực. Trong một bài giảng, Deleuze xác nhận Leibniz đã có sẵn một ẩn thức đáp ứng hai yêu sách của Maimon: ‘Hết thảy mọi nhân tố dẫn xuất sự sinh khởi mà các triết gia hậu Kant đòi hỏi, hết thảy mọi nhân tố đều có đó, hàm ẩn trong Leibniz’.¹⁴

Toán vi phân không phải là ngành toán học duy nhất Deleuze sử dụng. Nhiều ngành toán khác cũng thường thấy xuất hiện trong công trình của ông: thuyết nhóm (group theory), tô pô (topology), và các hình học phi Euclid, chẳng hạn. Tuy nhiên, chớ hiểu lầm Deleuze nhằm khai triển một triết học về toán học hay xây dựng một siêu hình học về toán vi tích phân. Ông dùng toán vi phân là cốt để khai triển một khái niệm *triết học* về dị biệt, để đề xướng một khái niệm dị biệt tự thân (difference-in-itself) cho tư lượng thuần túy. Trong *Difference and Repetition*, Lời nói đầu, ông viết: ‘Chúng tôi thử tạo một khái niệm triết học từ hàm toán học vi phân’, ‘Điều không may là chúng tôi biết rõ rằng chúng tôi đã nói về khoa học một cách không khoa học.’¹⁵

Trước tiên, hãy đề cập các nguyên tắc diễn dịch của Leibniz, mà Deleuze nương vào đó để thành lập nguyên tắc về dị biệt.

II. Các nguyên tắc lớn của Leibniz và nguyên tắc dị biệt của Deleuze¹⁶

Theo Deleuze, công trình triết học của Leibniz bao gồm một số rất dồi dào nguyên tắc. Leibniz thường xuyên viện dẫn nguyên tắc, và khi cần, nghĩ thêm nhiều nguyên tắc mới. Hầu hết và sử dụng những nguyên tắc của Leibniz thời phải khám phá cách ông diễn dịch và sáng tạo các nguyên tắc ấy. Với mục đích thành lập một nguyên tắc thuần túy về dị biệt khả dĩ dẹp bỏ sự ràng buộc tư lượng vào biểu tượng và lệ thuộc nguyên tắc đồng nhất đi kèm, Deleuze đã dựa vào một số nguyên tắc diễn dịch của Leibniz.

Deleuze chấp thuận luận chứng của tư tưởng gia Maimon cho rằng đồng nhất (identity) nhìn chung là điều kiện khả thể của tư lượng, và dị biệt (difference) là tạo điều kiện sinh khởi tư lượng thực. Ông tìm cách diễn dịch một nguyên tắc về dị biệt nương vào bốn nguyên tắc lớn của Leibniz, bắt đầu từ nguyên tắc về *tính đồng nhất* (Principle of Identity), "A là A", xuyên qua hai nguyên tắc tiếp theo, *lý do đủ* (Principle of Sufficient Reason) và *tính bất khả biện biệt* (Principle of Indiscernibility), cuối cùng đến nguyên tắc về *tính liên tục* (Principle of Continuity). Kết quả là "một triết lý siêu nghiệm kiểu Leibniz liên quan đến *biến cố* (event) thay vì *hiện tượng* (phenomenon) và thay thế thuyết *điều kiện khả thể của kinh nghiệm* của Kant".¹⁷

§1. Nguyên tắc đồng nhất.

"A là A" là dạng thức đơn giản nhất của nguyên tắc lớn này. "Xanh là Xanh", "một tam giác là một tam giác", "Thượng đế là Thượng đế". Leibniz tự hỏi: những biểu hiện hình thức như vậy của nguyên tắc đồng nhất có làm ta tư

*Những nguyên tắc lớn của Leibniz
Và Mô hình Vi phân của Deleuze*

lượng một cái gì hay không? Và ông tự trả lời: "những biểu thức như vậy hình như không làm gì khác hơn là lặp lại vẫn cái đó, chẳng nói với ta cái gì cả."¹⁸ Chúng xác thực nhưng rỗng không.

Thông thường nguyên tắc đồng nhất được phát biểu: "Sự vật là cái nó là thể" (A thing is what it is). Phát biểu như vậy đi xa hơn biểu thức "A là A" vì chỉ cho thấy vùng bản thể chi phối bởi nguyên tắc đồng nhất: đồng nhất là ở chỗ biểu hiện sự đồng nhất giữa sự vật với cái sự vật như thị (là thể), cái mà triết học cổ điển gọi là "thể tính" (essence) của sự vật. Trong Leibniz, mọi nguyên tắc là một ratio, một "lý do" (reason). Và có thể bảo nguyên tắc đồng nhất là lý do (ratio) thể tính, *lý do tồn tại* (ratio essendi; reason for being). Câu hỏi tương ứng là "Tại sao có cái gì hơn là không có gì cả?" Hiểu theo kiểu này thời nếu không có đồng nhất tức không có gì cả.

Tuy nhiên Leibniz cung cấp cho ta một biểu thức nguyên tắc đồng nhất có tính cách chuyên môn, suy dẫn từ lôgic. Đó là: "mọi mệnh đề phân tích đều đúng." Leibniz muốn nói rằng dạng thức đơn giản phổ diễn nguyên tắc đồng nhất ("A là A") che đậy một cái gì, cái đó là sự kiện nguyên tắc đồng nhất chính nó tự vectơ hóa. Có một vectơ chạy xuyên qua nó, một vectơ di chuyển từ vị từ (predicate; thuộc tính) đến chủ từ (subject; chủ thể). Một *mệnh đề phân tích* là một mệnh đề trong đó chủ từ và vị từ *hỗ trợ*, nghĩa là đồng nhất, nhưng vẫn phân biệt giữa chủ từ và vị từ. "A là A" tự thân là một mệnh đề phân tích, vì vị từ A được bao hàm trong chủ từ A. Và do đó mệnh đề "A là A" đúng.

Hầu bỏ tức chi tiết cho biểu thức của Leibniz, ta cần phân biệt hai thứ mệnh đề phân tích tùy theo đúng là do *trương tác* hay *thuận nghịch* và đúng là do *trương nhập*. Thí dụ mệnh đề đúng do thuận nghịch: "tam giác có ba góc." Chủ

*Những nguyên tắc lớn của Leibniz
Và Mô hình Vi phân của Deleuze*

từ "tam giác" và vị từ "ba góc" thuận nghịch, nghĩa là tương hỗ tác thành, hay tương hỗ quy định, hay tương do: "tam giác" \leftrightarrow "ba góc", chủ từ \leftrightarrow vị từ, chủ thể \leftrightarrow thuộc tính. Thí dụ mệnh đề đúng do tương nhập: "tam giác có ba cạnh." Trường hợp này phức tạp hơn. Chủ từ và vị từ không đồng nhất nhưng một tánh tất yếu lôgic được giả định vì không thể nào khái niệm một hình có ba góc mà không đồng thời giả định hình ấy có ba cạnh. Ở đây không có thuận nghịch nhưng có tương nhập, bao hàm vị từ trong chủ từ.

Có thể bảo rằng những mệnh đề thuận nghịch là đối tượng của *trực quan*, và những mệnh đề tương nhập là đối tượng của một *chứng minh*. Cái mà Leibniz gọi là *phân tích*, là phép tư lượng phát hiện một vị từ dung nhập một khái niệm xem như một chủ từ. Nếu cho một thuộc tính (vị từ) và chứng minh được thuộc tính ấy dung nhập một khái niệm, thời đó là thực hành một phân tích. Tất cả những điều vừa trình bày chỉ là lôgic căn bản, chưa có gì đặc biệt, phải đợi qua nguyên tắc lớn thứ hai mới thấy Leibniz là một tư tưởng gia vĩ đại.

§2. Nguyên tắc lý do đủ. Nguyên tắc lớn thứ hai này hiển lộ tài nghệ sáng tạo của Leibniz. Nguyên tắc này không quy chiếu cảnh giới của thể tính (lý pháp giới, theo thuật ngữ Hoa nghiêm) mà quy chiếu cảnh giới các sự vật hiện hữu, cảnh giới các hiện hữu (sự pháp giới, theo thuật ngữ Hoa nghiêm). Lý do (ratio) tương ứng không còn là ratio *essendi*, lý do tồn tại, mà là ratio *existendi*, lý do hiện hữu (reason for existing). Câu hỏi tương ứng không còn là "Tại sao có cái gì hơn là không có gì cả?" mà là "Tại sao cái này hơn là cái kia?"

Theo thông tục nguyên tắc lý do đủ thường được phát biểu: "Mọi cái đều có một lý do". Đây là chủ trương của chủ

*Những nguyên tắc lớn của Leibniz
Và Mô hình Vi phân của Deleuze*

nghĩa duy lý (rationalism). Leibniz tìm cách đẩy mạnh chủ trương này đến tận giới hạn của nó. Tại sao Leibniz cần đến nguyên tắc thứ hai này? Tại vì sự vật hiện hữu xuất hiện hoàn toàn ở bên ngoài nguyên tắc đồng nhất. Nguyên tắc đồng nhất liên quan đến sự đồng nhất giữa sự vật và cái sự vật như thì dù sự vật chính nó không hiện hữu. Tuy biết kỳ lân là con vật huyền thoại không hiện hữu¹⁹, nhưng vẫn có thể diễn tả kỳ lân là cái như thế nào. Do đó, Leibniz cần đến nguyên tắc thứ hai để làm chúng ta tư lượng những hiện hữu. Tuy nhiên, làm sao một nguyên tắc có vẻ mơ hồ như “mọi cái đều có một lý do” có thể làm chúng ta tư lượng những hiện hữu?

Leibniz trả lời câu hỏi ấy bằng cách đặt nguyên tắc lý do đủ vào một công thức có tính cách chuyên môn, suy dẫn từ lôgic: “Chắc chắn mọi sự gán thuộc tính (vị từ) chân chính cho sự vật (chủ từ) đều có cơ sở trong thể tính của sự vật”²⁰. Nói thế có nghĩa là, mọi thuộc tính thiết định đúng tất phải dung nhập hay bao hàm trong khái niệm về sự vật. Cái gì có thể biểu hiện hay thiết định như thuộc tính của một sự vật? Trước hết là thể tính (essence) của nó. Và ở mức này không có sự khác biệt giữa hai nguyên tắc, đồng nhất và lý do đủ, vì cái gì thu hoạch được với nguyên tắc đồng nhất đều được nguyên tắc lý do đủ chấp nhận hay giả định.

Tuy nhiên, Leibniz ghép thêm một tính chất đặc biệt chưa triết gia nào nghĩ đến: *cái biểu hiện hay thiết định như thuộc tính của một sự vật chẳng những là thể tính của sự vật mà còn là toàn thể các kích động (affection) và biến cố (event) hoặc xảy đến cho hoặc liên hệ với hoặc thuộc về sự vật*. Thí dụ: Caesar vượt Rubicon²¹. Vì đó là một mệnh đề đúng nên thuộc tính "vượt Rubicon" tất phải được bao hàm không phải trong ngay chính Caesar, mà trong khái niệm Caesar. "Mọi cái đều có một lý do" có nghĩa là mọi điều

*Những nguyên tắc lớn của Leibniz
Và Mô hình Vi phân của Deleuze*

xảy đến cho một sự vật — hết thấy những "đị biệt" của nó — tất phải được bao hàm hay dung nhập vĩnh viễn trong ý tưởng riêng lẻ về sự vật. "Nếu gọi 'biên cố' là cái gì xảy ra cho một sự vật, không kể được trải qua hay tạo nên bởi sự vật, thì ta sẽ bảo rằng *lý do đủ* là cái bao hàm biên cố như một trong những thuộc tính của nó; đó là *khái niệm* (*concept*) về sự vật, hay *ý tưởng* (*notion*) về sự vật. Leibniz nói: 'Thuộc tính hay biên cố'.²² **Đối với nguyên tắc lý do đủ trong triết học Leibniz, mọi thuộc tính hay biên cố đều là duyên cấu thành nên có thể xem cụm từ "khái niệm về cái gì" hay "ý tưởng về cái gì" (lý do đủ) như là một biến dạng của cái mà thuật ngữ Phật giáo gọi là "duyên khởi tương do" hay "pháp".** HT. Thích Trí Quang giải thích trong một đoạn của Nhiếp luận: "Chữ pháp có nghĩa là khái niệm, một pháp là một khái niệm. Cây bút là một pháp, mà cây bút dài hay ngắn, trắng hay đen, cũ hay mới, tốt hay xấu, cũng toàn là một pháp. Một ý tưởng là một pháp mà ý tưởng ấy thiện hay ác, đúng hay sai, lợi hay hại, mê hay ngộ, cũng toàn là một pháp. Thế nên pháp bao gồm tất cả có không, tâm vật, nhiễm tịnh, thiện ác, mê ngộ, thánh phàm. Các pháp ấy là những đối tượng được biết, và luận này nói là ba tánh²³, đó gọi là các pháp sở tri."²⁴ Nhiếp luận thống nhiếp tất cả các pháp vào 11 thức²⁵ vì vậy "các thức" cũng có nghĩa là "các pháp".

Làm thế nào nảy sinh nơi Leibniz một ý nghĩ khác thường như vậy? Deleuze đề nghị xét lại nguyên tắc thuận nghịch (reprocity; hỗ tương quy định). Nguyên tắc đồng nhất về cho ta về chân lý một mô hình đích xác và tuyệt đối — *một mệnh đề phân tích tất phải một mệnh đề đúng* — nhưng nó không làm ta tư lượng gì cả. Do đó Leibniz dùng nguyên tắc thuận nghịch đảo nghịch cách lập công thức cho nguyên tắc đồng nhất: *một mệnh đề đúng tất phải một mệnh đề phân tích*. Một mệnh đề đúng, chẳng hạn như mệnh đề ghép cho sự vật nào đó một biên cố thật sự đã xảy ra và liên

*Những nguyên tắc lớn của Leibniz
Và Mô hình Vi phân của Deleuze*

quan tới sự vật, nếu mệnh đề quả là đúng thời biến cố tất phải được bao hàm trong ý tưởng về sự vật. Nguyên tắc lý do đủ là đảo nghịch của nguyên tắc đồng nhất. Nhưng cái gì đã xảy ra trong nguyên tắc đảo nghịch? Nguyên tắc đảo nghịch chiếm giữ một cảnh giới hoàn toàn mới, cảnh giới của các hiện hữu²⁶. Đây là cảnh giới của phân tích vô hạn, ngược lại với cảnh giới của phân tích hữu hạn ở mức nguyên tắc đồng nhất.

Do phép đảo nghịch đó, nguyên tắc đồng nhất buộc ta phải tư lượng một cái gì. Biểu thức *hình thức* của nguyên tắc đồng nhất ("A là A") đúng là vì thuộc từ và chủ từ thuận nghịch và vì thế Leibniz áp dụng nguyên tắc thuận nghịch ấy vào ngay chính nguyên tắc đồng nhất. Tuy nhiên trong lần phát biểu thứ nhất, đảo nghịch của "A là A" đơn giản là "A là A", rõ ràng biểu thức *hình thức* "A là A" không cho phép đảo nghịch nguyên tắc đồng nhất. Trong lần phát biểu thứ hai, nguyên tắc lý do đủ chỉ có thể thành lập duy nhất bằng cách xuyên qua đảo nghịch biểu thức *logic* của nguyên tắc đồng nhất. Nhưng đảo nghịch lần này thuộc một trật tự khác: nó đòi hỏi Leibniz với tư cách một triết gia phải biện minh sự đảo nghịch này là đúng, bắt buộc Leibniz phải lao mình vào một công việc không bao giờ kết thúc, có lẽ không thể nào làm nổi. Nguyên tắc lý do đủ chẳng những nói lên ý tưởng về một chủ thể bao quát hết thảy mọi cái xảy đến cho chủ thể, hết thảy những dị biệt của nó — nghĩa là, mọi cái (thuộc tính) thiết định đúng cho chủ thể — mà còn bảo Leibniz phải có khả năng chứng minh chính điều đó, giống như trường hợp trên đây ta có thể biện minh thuộc tính "ba cạnh" bao hàm trong khái niệm tam giác.

Tuy nhiên một khi lao mình vào cảnh giới của khái niệm theo đường lối phân tích vô hạn Leibniz không thể ngừng lại. Trong *Metaphysics*, Aristotle, triết gia có ảnh hưởng vô cùng sâu đậm trên Leibniz, cảnh cáo: sự phân tích các khái

*Những nguyên tắc lớn của Leibniz
Và Mô hình Vi phân của Deleuze*

niệm đến một điểm nào đó tất phải ngừng lại²⁷. Đó là tại vì đối với Aristotle các khái niệm đều tổng quát (general) chứ không riêng lẻ (individual). Logic cổ điển phân biệt hai thứ trật tự: trật tự của khái niệm quy chiếu tổng quát (generality) và trật tự của riêng lẻ quy chiếu cá biệt (singularity), cho rằng theo bản tính tự nhiên, khái niệm được xem như một cái gì đó lý giải một đa thể các riêng lẻ, nhưng sự kiện khái niệm không thể lý giải cái riêng lẻ nói chung được là một điều đương nhiên không cần chứng minh. Nói cách khác, các triết gia luôn luôn quan niệm những tên riêng không phải là khái niệm. Vậy thì tại một điểm nào đó, quá trình quy loại khái niệm (conceptual specification) phải dừng lại: loài (species) cuối cùng đạt được là tập hợp một đa thể các riêng lẻ. Tuy nhiên, bất chấp lời cảnh cáo của Aristotle Leibniz không dừng lại, cố gắng đẩy khái niệm thẳng đến mức của chính cái riêng lẻ. Đối với Leibniz, "Adam" và "Caesar" đều là khái niệm, không chỉ đơn giản là tên riêng. Tiếng hò hét của lý do — "Mọi cái *phải* có một lý do" — là vấn đề thôi thúc "Leibniz đem hết sức mình đẩy các điều kiện tiên quyết của triết học cổ điển càng xa càng tốt dọc theo các đạo lộ thiên tài và mê sảng."²⁸ Deleuze bảo chẳng ích lợi gì lên tiếng phản đối hay tranh biện với Leibniz, hãy buông xả mà theo dõi cách Leibniz sáng tạo các khái niệm. Rồi thì cái gì là hồ thẳm mê sảng Leibniz lao mình vào?

Nếu mọi thuộc tính thiết định đúng cho một chủ thể phải được bao hàm trong khái niệm chủ thể thì chẳng những cái thiết định đúng mà toàn thể thế giới cũng phải bao hàm trong ý tưởng về chủ thể. Tại sao? Do một nguyên tắc hoàn toàn khác biệt với nguyên tắc lý do đủ, nguyên tắc nguyên nhân: "mọi cái đều có một nguyên nhân." Nghĩa là, nhân của A là B, nhân của B là C, v.v... — một chuỗi nhân và quả giãn duỗi ra tận vô cực. Đối chiếu với nguyên tắc nguyên nhân, "mọi cái đều có một lý do" có nghĩa là ta phải

*Những nguyên tắc lớn của Leibniz
Và Mô hình Vi phân của Deleuze*

tìm một lý do cho chính quan hệ nguyên nhân: quan hệ A duy trì với B ắt phải dung nhập hay bao hàm trong khái niệm về A. Rõ ràng nguyên tắc lý do đủ siêu việt nguyên tắc nguyên nhân: nguyên tắc nguyên nhân chỉ phát biểu nguyên nhân *cần* chứ không phát biểu lý do đủ về một cái gì. Nguyên nhân chỉ là tánh tất yếu, tánh này nương vào và bao hàm trong lý do đủ. Trong khi lý do đủ biểu hiện quan hệ giữa sự vật với khái niệm về chính nó, thời nguyên nhân biểu hiện một cách đơn giản các quan hệ giữa nó với một cái gì khác. Có thể phát biểu lý do đủ như sau: ***với mọi sự vật, có một khái niệm thuyết minh cả sự vật lẫn quan hệ giữa nó với những sự vật khác, kể cả những nhân và quả của nó.***

Như thế, một khi xướng lên thuộc tính "vượt Rubicon" bao hàm trong khái niệm về Caesar, Leibniz không thể dừng lại, bắt buộc phải bao quát toàn thể thế giới trong khái niệm Caesar. Tại vì "vượt Rubicon" có nhiều nhân và nhiều quả, như sự thành lập đế quốc La Mã chẳng hạn. Nó giãn ra tận vô cực, lùi lại và tiến tới theo nhân và quả, đúng là trò chơi tới lui của nhân và quả. Do đó, không thể nói "vượt Rubicon" bao hàm trong khái niệm Caesar mà đồng thời không nói nhân và quả của biến cố ấy cũng bao quát trong ý tưởng Caesar. Nhưng như vậy là không còn khái niệm tương nhập nữa mà là khái niệm kỳ diệu của Leibniz về *biểu hiện* (expression): ***ý tưởng về chủ thể biểu hiện toàn thể thế giới.*** Mỗi chúng ta, anh, tôi, biểu hiện hay bao quát toàn vẹn thế giới trong khái niệm về chúng ta. Đó là khái niệm thứ nhất của Leibniz đây ảo giác suy ra từ nguyên tắc lý do đủ.

Theo liền là một khái niệm thứ hai. Tuy nhiên phải coi chừng một cơ nguy: nếu mỗi ý tưởng về chủ thể biểu hiện toàn thể thế giới thời như vậy tuồng như chỉ có duy nhất một chủ thể, giống như cái Bản thể đơn nhất (Substance)

*Những nguyên tắc lớn của Leibniz
Và Mô hình Vi phân của Deleuze*

của Spinoza hay Tinh thần Tuyệt đối (Absolute Spirit) của Hegel và các riêng lẻ chỉ là những hiện tượng của cái chủ thể phổ biến ấy. Nhưng Leibniz không thể tự phủ nhận mình để theo con đường đó vì toàn bộ triết học của ông thiết định trên riêng lẻ và sự hòa giải giữa khái niệm với riêng lẻ. Hầu tránh cơ nguy nói trên, Leibniz tạo ra một khái niệm mới: khái niệm *quan điểm*. Mỗi khái niệm riêng lẻ bao quát toàn thể thế giới, nhưng theo một *quan điểm* nào đó. Phải lưu ý ở đây Leibniz không hiểu "quan điểm" theo thói thường, nghĩa là không nói rằng mọi sự vật đều tương đối theo quan điểm của chủ thể. Hiểu như vậy tức là hàm ý chủ thể đi trước quan điểm. Deleuze cho đó là một ý tưởng "ngu ngốc" về lối nhìn phương diện (perspectivism). Theo Leibniz, quan điểm không do chủ thể cấu thành, chủ thể mới do quan điểm cấu thành. Nói cách khác, quan điểm là lý do đủ về chủ thể. Ý tưởng về riêng lẻ là quan điểm theo đó riêng lẻ biểu hiện toàn thể thế giới.

Nhưng Leibniz không thể dừng lại ở đây. Vì cái gì là cái quy định quan điểm? Leibniz bảo rằng mỗi chúng ta có thể biểu hiện toàn thể thế giới nhưng chúng ta biểu hiện phần lớn thế giới một cách mù mờ không phân minh, tựa hồ đơn giản như một tiếng kêu, một tiếng ồn bối cảnh (background noise) mà ta nhận thức dưới hình thức các nhận thức vô cùng bé. Các nhận thức vi tế này (these minute perceptions) đều giống như "vi phân của ý thức" (differentials of consciousness), không phải là cái được mang lại (given) đối với nhận thức có ý thức (apperception). Tuy nhiên, vẫn có một phần thu nhỏ và hữu hạn của thế giới ta biểu hiện một cách rõ ràng phân minh, và chính cái phần này *kích động thân* ta. Với cách thuyết minh như thế Leibniz diễn dịch tánh tất yếu của thân như là cái chiếm giữ quan điểm. Ta không biểu hiện rõ ràng phân minh sự vượt sông Rubicon là vì sự vượt này liên hệ đến thân của Caesar. Nhưng có những sự vật khác liên hệ thân ta, chẳng hạn một

*Những nguyên tắc lớn của Leibniz
Và Mô hình Vi phân của Deleuze*

tương quan nào đó với cái phòng này, cái máy tính này, cái cốc nước này, ta biểu hiện rõ ràng phân minh. Đó là cách Leibniz định nghĩa một quan điểm: ***quan điểm là phần hay vùng thế giới được biểu hiện rõ ràng phân minh bởi một riêng lẻ trong sự tương quan với toàn thể thế giới, toàn thể này được biểu hiện một cách mờ mờ không phân minh dưới hình thức các nhận thức vi tế.*** Không có hai bản thể riêng lẻ chiếm giữ chung một quan điểm về thế giới bởi vì không bản thể nào có cùng một khu vực biểu hiện về thế giới rõ ràng hay phân minh.

Những điều trình bày trên cho thấy làm thế nào vấn đề đặt ra bởi nguyên tắc lý do đủ — mọi cái đều có một lý do — đã khiến nhà triết học Leibniz sáng tạo cả một chuỗi khái niệm: biểu hiện, quan điểm, nhận thức vi tế, v.v... Thật đúng với quan niệm của Deleuze về triết học, triết học là sáng tạo những khái niệm phù hợp với một nghi vấn cụ thể (trong trường hợp này, vấn đề lý do đủ).

Tuy nhiên, khái niệm về quan điểm dẫn đến một số vấn đề chung cuộc. Leibniz cho rằng thế giới không hiện hữu ở bên ngoài các quan điểm biểu hiện nó, thế giới là cái được "biểu hiện" chung cho hết thảy bản thể riêng lẻ, nhưng cái được biểu hiện (thế giới) không hiện hữu riêng biệt với cái biểu hiện nó (các riêng lẻ). Nói cách khác, không có thế giới tự thân. Ở đây, Leibniz gặp phải khó khăn là mỗi một trong các ý tưởng riêng lẻ dù sao cũng phải biểu hiện cùng chung một thế giới. Tại sao đó là một vấn đề đối với Leibniz? Nguyên tắc đồng nhất cho phép ta quy định cái gì mâu thuẫn, nghĩa là cái gì bất khả. Một vòng tròn vuông là một vòng tròn không phải là một vòng tròn; nó vi phạm nguyên tắc đồng nhất. Nhưng với nguyên tắc lý do đủ, vấn đề trở nên phức tạp hơn. Ngay chính Caesar không vượt sông Rubicon và Adam không phạm tội lỗi cũng chẳng có gì là mâu thuẫn hay bất khả. Caesar có thể không vượt sông

*Những nguyên tắc lớn của Leibniz
Và Mô hình Vi phân của Deleuze*

Rubicon hay Adam có thể không phạm tội lỗi nhưng vòng tròn thời không thể vuông. Chân lý theo nguyên tắc lý do đủ (chân lý về hiện hữu) không giống chân lý theo nguyên tắc đồng nhất (chân lý về thể tính). Thế thì làm thế nào Leibniz có thể quả quyết sự cộng tồn của hai chân lý khác nhau như vậy: một đẳng, hết thảy hành động của Adam đều vĩnh viễn bao hàm trong khái niệm riêng lẻ về Adam và đẳng khác, Adam đầu sao cũng có thể không phạm tội lỗi?

Câu trả lời nổi tiếng của Leibniz là: Adam người không phạm tội lỗi là khả hữu tự thân, nhưng bất khả cộng tồn (impossible) với phần còn lại của thế giới hiện hữu. Quan hệ bất khả cộng tồn (relation of impossibility) là một quan hệ lôgic hoàn toàn mới, một khái niệm được sáng tạo và sử dụng duy nhất trong triết học Leibniz, không thể giản lược về khái niệm bất khả (impossibility) hay mâu thuẫn (contradiction). Ở mức sự vật hiện hữu, nếu chỉ nói một sự vật là khả hữu (possible) thời chưa đủ để cho sự vật hiện hữu. Cũng cần biết rõ thêm sự vật khả cộng tồn (compossible) với những gì? Kết luận suy ra từ khái niệm khả cộng tồn ấy có lẽ là học thuyết nổi tiếng nhất của Leibniz, một học thuyết từng bị Voltaire trong *Candide* và thế kỷ 18 nói chung chế nhạo: trong số vô hạn các thế giới bất khả cộng tồn, Thượng đế tính toán và chọn thế giới “tốt đẹp nhất” trong mọi thế giới khả hữu để đưa vào hiện hữu, tạo nên chính cái thế giới này, một thế giới đặc trưng sự hài hòa do Thượng đế “tiền lập”. Chỉ tiếc cái ý tưởng lạc quan đầy lý tính đó hàm chứa một sự thật phủ phàng: cái thế giới tốt đẹp nhất, lẽ cố nhiên, không bắt buộc phải là một thế giới trong đó đau khổ là tối thiểu.

§3. Nguyên tắc bất khả biện biệt. Đây là nguyên tắc lớn thứ ba mà phép diễn dịch của Leibniz dẫn đến. Đảo nghịch nguyên tắc lý do đủ: “Với mọi sự vật, có một khái niệm”, nguyên tắc bất khả biện biệt phát biểu: “Với mọi khái niệm,

*Những nguyên tắc lớn của Leibniz
Và Mô hình Vi phân của Deleuze*

có và chỉ có một sự vật”. Bảo rằng “với mọi sự vật, có một khái niệm” là tất nhiên nói rằng “với mọi khái niệm phải có và chỉ có một sự vật mà thôi”. Không thể đề cập nguyên tắc này mà không đồng thời đề cập nguyên tắc kia. Do đó sự đảo nghịch ở đây hoàn toàn tất yếu. Không chấp nhận nguyên tắc thứ hai thời xem như hủy bỏ nguyên tắc thứ nhất.

Trường hợp của sự đảo nghịch tất yếu này hoàn toàn khác với trường hợp đảo nghịch nguyên tắc đồng nhất để tạo nguyên tắc lý do đủ. Trong lời phát biểu nguyên tắc đồng nhất, mọi mệnh đề đúng tất phải một mệnh đề phân tích, thật ra không có gì tất yếu, nghĩa là có thể bảo mọi mệnh đề phân tích là đúng mà không như định mệnh đề đúng phải là mệnh đề phân tích. Cũng có thể bảo có những mệnh đề đúng là cái gì khác chứ không phải là mệnh đề phân tích. Bởi vậy khi tạo nguyên tắc lý do đủ bằng cách đảo nghịch nguyên tắc đồng nhất thời Leibniz đã dùng tài sáng tạo độc đáo để áp đặt một sự đảo nghịch trên nguyên tắc đồng nhất, chứ sự đảo nghịch của ông không phải là một hệ quả tất yếu của nguyên tắc đồng nhất. Leibniz sáng tạo một hệ thống phân tích vô hạn rất đầy đủ để biện minh hậu quả của sự đảo nghịch do ông áp đặt.

Nguyên tắc bất khả biện biệt, đảo nghịch của nguyên tắc lý do đủ, nói rằng: “Với mọi khái niệm, có và chỉ có một sự vật”. Nói như thế có nghĩa là không có hai sự vật hoàn toàn đồng nhất: không có hai giọt nước đồng nhất, không có hai ngọn lá cùng một cây đồng nhất, không có hai người đồng nhất. Tuy nhiên ở mức sâu thẳm hơn, cũng có nghĩa là phân tích cuối cùng đưa đến kết luận mọi dị biệt thật ra là dị biệt khái niệm, không có dị biệt ngoại trừ dị biệt khái niệm. Deleuze quan tâm đặc biệt đến dị biệt khái niệm. Nếu có hai sự vật thời phải có hai khái niệm; chẳng thế thời không có hai sự vật. Nói khác, ấn định một sự dị biệt giữa

*Những nguyên tắc lớn của Leibniz
Và Mô hình Vi phân của Deleuze*

hai sự vật ắt phải có một sự dị biệt giữa hai khái niệm về chúng. Nguyên tắc bất khả biện biệt cốt yếu ở chỗ nói lên rằng tri thức có được là chỉ bằng vào các khái niệm và vì vậy có thể xem như tương ứng với lý do thứ ba: *ratio cognoscendi* (reason for knowing), *lý do hiểu biết*.

Nguyên tắc bất khả biện biệt có hai hệ quả quan trọng. Một, như trình bày trên, Leibniz là triết gia đầu tiên nhìn nhận khái niệm là những tên riêng, khái niệm là những ý tưởng riêng lẻ. Theo logic cổ điển thời trái lại, khái niệm là những phổ biến, do bản tính tự nhiên, không bao hàm tánh cá biệt của riêng lẻ. Nhưng thử hỏi có thể bảo khái niệm “con người” chẳng hạn, là một phổ biến áp dụng cho hết thảy mọi con người riêng lẻ, kể cả Caesar và Adam hay không? Leibniz đáp: lẽ tất nhiên có thể nói như thế, nhưng chỉ trong trường hợp ngưng sự phân tích khái niệm tại một thời khắc hữu hạn, tại một điểm nào đó. Nếu cứ đẩy sự phân tích, nếu đẩy sự phân tích khái niệm tận vô hạn, thời sẽ có một điểm tại đó khái niệm Caesar và khái niệm Adam không còn giống nhau nữa. Theo Leibniz, chính vì vậy mà một con cừu mẹ nhận thức được con cừu non của nó. Nó hiểu biết khái niệm về cừu non, tất nhiên là một ý tưởng riêng lẻ. Cũng vì vậy mà Leibniz không thể tựa vào một tâm thức phổ biến, ông cần giữ vững quan điểm cá biệt, quan điểm riêng lẻ như thị. Đó chính là sáng tạo độc đáo của Leibniz, công thức của điệp khúc ông hằng nhắc đi nhắc lại: *bản thể là riêng lẻ*.

Hai, khi thiết định nguyên tắc bất khả biện biệt (“mọi dị biệt là khái niệm”), Leibniz đòi chúng ta phải chấp nhận một hệ quả trọng đại. Bởi vì ngoài dị biệt khái niệm còn có những loại dị biệt khác cho phép ta phân biệt các sự vật riêng lẻ. Thí dụ, dị biệt số. Ta có thể xác định khái niệm nước, rồi phân biệt các giọt nước khác nhau bằng cách đếm số: một giọt, hai giọt, ba giọt. Ta chỉ phân biệt các giọt

*Những nguyên tắc lớn của Leibniz
Và Mô hình Vi phân của Deleuze*

bằng số chứ không lý đến tánh riêng lẻ của chúng. Một loại dị biệt thứ hai: dị biệt thời-không. Ta có khái niệm nước, nhưng ta có thể phân biệt các giọt khác nhau bằng vị trí thời-không của chúng: “không phải giọt này, giọt ở đâu kia kia”. Một loại dị biệt thứ ba: dị biệt quảng tính và vận động. Ta có khái niệm nước và phân biệt các giọt khác nhau do bởi quảng tính và hình thể của chúng (hình thù và kích thước), hay do bởi vận động của chúng (nhanh hay chậm). Tất cả những dị biệt ấy không phải là dị biệt khái niệm bởi vì chúng cho phép ta phân biệt hai sự vật cùng chung một khái niệm. Một lần nữa Leibniz xuất hiện, bác bỏ cách hiểu như vậy. Theo Leibniz những dị biệt ấy đều là thuần túy hiện tượng, phương tiện tạm thời biểu hiện một dị biệt có thể tính khác, và dị biệt này luôn luôn là khái niệm. Nếu có hai giọt nước, chúng không cùng chung một khái niệm. Các dị biệt không-khái niệm chỉ có công dụng phiên dịch một cách không hoàn thiện một dị biệt thâm sâu hơn luôn luôn là khái niệm.

Ngang đây bắt đầu lộ ra điểm then chốt trong cách Deleuze đọc Leibniz. Mặc dầu không ai đi xa hơn Leibniz trong việc nghiên cứu lý do đủ, nhưng rất tiếc Leibniz đã buộc lý do đủ đáp ứng những điều kiện tất yếu của “biểu tượng”: giản lược hết thảy mọi dị biệt về dị biệt khái niệm, Leibniz đã định nghĩa lý do đủ bằng vào khả năng của dị biệt được biểu tượng hay trung gian môi giới trong một khái niệm. Trong *Difference and Repetition*²⁹, Deleuze viết: “Theo nguyên tắc lý do đủ, với mỗi sự vật đặc thù luôn luôn có một khái niệm. Theo nguyên tắc bất khả biện biệt đảo nghịch, có và chỉ có một sự vật với mỗi khái niệm. Hai nguyên tắc ấy hợp lại xiển minh một thuyết về dị biệt, dị biệt với nghĩa là dị biệt khái niệm, hay khai triển cách giải thích biểu tượng như trung gian môi giới. Trong Aristotle, chính riêng lẻ là cái “chặn đứng” quá trình dị biệt hóa khái niệm vượt ra ngoài các loài bé nhất. Leibniz có thể hòa giải

*Những nguyên tắc lớn của Leibniz
Và Mô hình Vi phân của Deleuze*

khái niệm với riêng lẻ chỉ vì ông phú cho sự đồng nhất của khái niệm (the identity of the concept) một sự bao hàm vô hạn (infinite comprehension): mọi bản thể riêng lẻ, hay đơn tử (monade), bao hàm vô hạn thuộc tính cấu thành trạng thái của thế giới. Nơi nào sự mở rộng (extension) khái niệm = 1, nơi đó sự bao hàm của khái niệm = ∞ (một vô hạn hiển). Nói khái niệm tiến tới vô hạn (lý do đủ) không khác gì nói khái niệm là riêng lẻ (nguyên tắc bất khả biện biệt). Tuy nhiên đây khái niệm tới mức riêng lẻ, Leibniz chỉ làm cho biểu tượng (hay khái niệm) trở thành vô hạn, trong khi đó vẫn duy trì sự lệ thuộc dị biệt vào nguyên tắc đồng nhất trong khái niệm.

Đối với Deleuze, chủ trương dị biệt lệ thuộc đồng nhất là không chính đáng và vô căn cứ. Trong Leibniz như ta thấy, đảo nghịch của nguyên tắc đồng nhất là nguyên tắc lý do đủ và đảo nghịch của nguyên tắc này là nguyên tắc bất khả biện biệt. Như vậy, đảo nghịch của đảo nghịch đâu có dẫn trở lại nguyên tắc đồng nhất!³⁰ Sự kiện không trở lại đó cho thấy sự không thể giản lược nguyên tắc lý do đủ về nguyên tắc đồng nhất. Nói cách khác, sự kiện lý do đủ tìm thấy cơ sở của nó không ở trong một nguyên tắc đồng nhất mà ở trong một nguyên tắc dị biệt. Deleuze cho rằng có sự vận động của dị biệt (difference) và đa thể (multiplicity) bên trong một Ý niệm (Idea) đằng sau hay bên dưới sự vận hành của khái niệm đồng nhất, dù khái niệm đã được làm thành vô hạn. Deleuze viết trong *Difference and Repetition*: “Cái chặn đứng khái niệm luôn luôn là cái thặng dư của Ý niệm, cấu thành tánh khẳng định ưu việt (superior positivity) chặn đứng khái niệm hay phiên đảo các điều kiện tất yếu của biểu tượng.”³¹ Thật vậy, toàn tập *Difference and Repetition* được Deleuze trình bày như một công trình nghiên cứu căn nguyên của lý do đủ, xiển dương lý do đủ trong một học thuyết Ý niệm phi-biểu tượng (a theory of non-representational Ideas) và cuối cùng tìm thấy

*Những nguyên tắc lớn của Leibniz
Và Mô hình Vi phân của Deleuze*

lý do đủ bị “uốn cong” hay “vặn téo” lao vào trong cái mà Deleuze gọi là không-đáy (le sans-fond)³².

Leibniz không đề xuất một học thuyết Ý niệm nào theo nghĩa của Deleuze. Đây là khái niệm Ý niệm do Plato khai triển, sau đó Kant và Hegel tu cải chứ không phải khái niệm ý niệm thông thường được các nhà duy nghiệm như Hume hay Locke sử dụng để nói đến các ý niệm trong đầu óc chúng ta, những “biểu tượng của tâm thức” (mental representations). Deleuze đọc Leibniz theo quan điểm của một số nghi vấn hậu Kant, nhất là thuyết Ý niệm. Theo Kant, Ý niệm là toàn chỉnh (totalizing), thống nhất (unifying), và siêu việt (transcendent); nhưng trong thuyết Ý niệm mà Deleuze khai triển, Ý niệm phải là vi phân (differential), sinh khởi (genetic), và nội tại (immanent). Đó là điểm then chốt trong cách Deleuze đọc Leibniz. Mặc dầu rời xa một số lớn tiền đề của Leibniz, nhất là tiền đề thần học, chính trong Leibniz mà Deleuze tìm ra chìa khóa công trình tái sáng chế thuyết Ý niệm nương trên một cơ sở nội tại và vi phân. Để thực hiện một công trình như vậy, Deleuze cần đến nguyên tắc Liên tục.

§4. Nguyên tắc Liên tục. Sự thật của thể tính (nguyên tắc đồng nhất; truths of essence) khác với sự thật của hiện hữu (nguyên tắc lý do đủ; truths of existence) như thế nào? Theo Leibniz, với sự thật của thể tính, phép phân tích là hữu hạn, làm thế nào cho một chuỗi hữu hạn các thao tác được xác định có thể chứng minh sự bao hàm các thuộc tính trong chủ thể³³. Phân chứng minh luôn luôn có thể kết thúc với câu ‘cái cần chứng minh đã được chứng minh (q.e.d)’. Trái lại, phép phân tích sự thật của hiện hữu tất phải vô hạn là vì cảnh giới của các hiện hữu là cảnh giới của phân tích vô hạn. Tại sao như vậy? Tại vì nếu thuộc tính “người phạm tội lỗi” được bao hàm trong khái niệm Adam thời nếu lùi lại theo dõi nhân và truy tầm quả, toàn

*Những nguyên tắc lớn của Leibniz
Và Mô hình Vi phân của Deleuze*

thể thế giới phải được bao hàm trong khái niệm Adam. Khi phân tích, ta đi từ Adam người đàn ông phạm tội lỗi đến Eve người đàn bà cảm dỗ rồi đến con rắn độc và từ con rắn độc cho đến trái cấm, v.v... Tiến lần tới, ta chứng minh có mối quan hệ trực tiếp giữa tội lỗi của Adam và sự Nhập thể và Cứu thế của Christ. Một sự phân tích như vậy là vô hạn tại vì nó phải trải suốt toàn bộ chuỗi vô hạn các yếu tố cấu thành thế giới, và đó là một sự phân tích vì chứng minh sự bao hàm thuộc tính “người phạm tội lỗi” trong ý tưởng riêng lẻ “Adam”. “Trong cảnh giới các hiện hữu ta không thể ngưng lại vì toàn chuỗi có khả năng kéo dài ra mãi và ắt phải kéo dài vì sự bao hàm không thể chặn lại một chỗ.”³⁴

Đó chính là điểm Deleuze cho là cốt yếu: ở mức sự thật của hiện hữu, một phân tích vô hạn chứng minh sự bao hàm thuộc tính (“người phạm tội lỗi”) trong chủ thể (“Adam”) mà không cần tiến hành với sự chứng minh một đồng nhất. Điều quan trọng ở mức sự thật của hiện hữu không phải sự đồng nhất thuộc tính và chủ thể mà là sự chuyển từ một thuộc tính này qua một thuộc tính khác, từ thuộc tính thứ hai qua thứ ba, từ thứ ba qua thứ tư, v.v... Nói gọn: nếu sự thật của thể tính do đồng nhất thống quản thời ngược lại sự thật của hiện hữu do tánh liên tục thống quản. Một thế giới là gì? Một thế giới được định nghĩa dựa trên tánh liên tục của nó. Cái gì tách biệt hai thế giới bất khả cộng tồn? Sự kiện có một sự không liên tục giữa hai thế giới. Cái gì định nghĩa thế giới tốt đẹp nhất trong số các thế giới khả hữu? Sự kiện nó thực hiện tối đa liên tục cho một tối đa dị biệt (it realizes the maximum of continuity for a maximum of difference).

Khái niệm phân tích vô hạn là một sáng tạo độc đáo của Leibniz. Là tồn thể hữu hạn chúng ta đương nhiên không đủ khả năng thực hiện một phân tích vô hạn: muốn định vị trí cho chúng ta trong cảnh giới sự thật của hiện hữu chỉ có

*Những nguyên tắc lớn của Leibniz
Và Mô hình Vi phân của Deleuze*

cách là chờ đợi kinh nghiệm. Do kinh nghiệm mà chúng ta biết Caesar vượt sông Rubicon hay Adam phạm tội lỗi. Thượng đế với trí năng thần linh (divine understanding) không biên giới và vô hạn lẽ cố nhiên có khả năng phân tích vô hạn. Chúng ta mừng cho Thượng đế có khả năng đó nhưng tự hỏi tại sao Leibniz bỏ ra biết bao công sức trình bày rõ ràng phân tích vô hạn để rồi cuối cùng cho biết, chúng ta vì là tồn thể hữu hạn nên không thể thực hiện được. Ngang đây ta bắt đầu tiếp cận tài độc sáng của Deleuze trong cách giải thích tư tưởng của Leibniz.

Theo Deleuze, quả thật Leibniz cố gắng sáng tạo một phương pháp kỹ xảo nhằm giúp chúng ta thực hiện một phép xấp xỉ (approximation) có căn cứ, tiệm cận những gì xảy ra trong trí năng của Thượng đế. Phép xấp xỉ đó chính là phép tính các vô cùng bé hay phép tính vi phân (infinitesimal calculus, differential analysis). Là người, chúng ta có thể thực hiện một phân tích vô hạn nhờ hệ thống ký hiệu của phép tính vi phân. Sau đây sẽ trình bày khái niệm “quan hệ vi phân”, khái niệm đầu tiên đánh dấu khúc quanh tại đó Deleuze thay thế một nguyên tắc đồng nhất bằng một nguyên tắc dị biệt.

III. Mô hình Toán vi phân

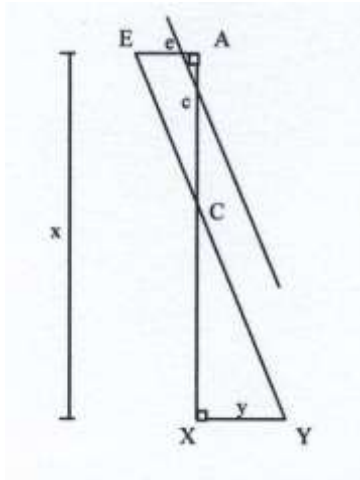
§1. Quan hệ vi phân.

Với Leibniz, trong một phân tích vô hạn điều gây rắc rối không hoàn toàn là sự kiện trong thế giới hiện hữu một tập hợp vô hạn yếu tố. Tại vì nếu có hai yếu tố, chẳng hạn Adam người đàn ông phạm tội lỗi và Eve người đàn bà cám dỗ, thì còn có một dị biệt giữa hai yếu tố. Vấn đề ở đây là phải hiểu thế nào là một sự liên tục giữa hai yếu tố, như giữa sự cám dỗ của Eve và tội lỗi của Adam (và không đơn thuần là một đồng nhất)? Và đây là câu trả lời: có nghĩa là

*Những nguyên tắc lớn của Leibniz
Và Mô hình Vi phân của Deleuze*

quan hệ giữa hai yếu tố là một quan hệ vô cùng bé, hay nói rõ hơn, dị biệt giữa chúng là một dị biệt có khuynh hướng biến mất. Đó chính là định nghĩa của liên tục: *liên tục*, nói gọn, là *một dị biệt đang biến mất*. Giữa thuộc tính “người phạm tội lỗi” và chủ thể “Adam”, tôi chẳng bao giờ có khả năng chứng minh được một đồng nhất theo lôgic nhưng có thể chứng minh (lẽ dĩ nhiên ở đây nghĩa của chữ chứng minh thay đổi) một liên tục, nghĩa là, một hay nhiều dị biệt đang biến mất.

Nhưng cái gì là một dị biệt đang biến mất? Vào năm 1701, Leibniz viết một bài nói về “Biện giải phép tính các vô cùng bé bằng biện giải đại số thông thường (Justification of the Infinitesimal Calculus by That of Ordinary Algebra)” trong đó ông dùng một lối chứng minh cho thấy trước khi được phát hiện, toán vi phân đã thực hiện chức năng, ngay ở mức đại số thông thường. Sau đây là thí dụ ông đưa ra.



Hình 1

*Những nguyên tắc lớn của Leibniz
Và Mô hình Vi phân của Deleuze*

Leibniz vẽ hai tam giác vuông góc, CAE và CXY, gặp nhau tại đỉnh C như Hình 1. Vì hai tam giác này đồng dạng nên tỷ số c/e (tam giác bên trên) bằng $(x-c)/y$ (tam giác bên dưới): $c/e = (x-c)/y$

Điều gì xảy ra nếu bây giờ ta di chuyển đường thẳng EY lên phía trên và qua phải, luôn luôn song song với nó, thế nào cho nó xích dần đến điểm A, giữ góc ở điểm C không đổi? Mặc dầu độ dài của các đường thẳng c và e đều dần giảm, tỷ số c/e vẫn không thay đổi. Khi đường thẳng EY đi ngang qua A thì điều gì xảy ra? Khi ấy hiển nhiên hai điểm C và E cùng gặp A một lượt và hai đoạn thẳng c và e biến mất, cả hai bằng zêrô. Tuy nhiên, Leibniz nói, dù cả hai c và e bằng zêrô quan hệ c với e , c/e , không bằng zêrô, vì vẫn hoàn toàn có thể được quy định, vẫn bằng quan hệ x với y , x/y . Nói khác, khi đường EY đi ngang qua A, đó không phải là trường hợp tam giác CEA đã biến mất; đúng ra tam giác CEA vẫn còn đó, nhưng *tàng ẩn*, bởi vì tỷ số c/e tiếp tục hiện hữu mặc dầu hạn từ đã biến mất. Đó là ý nghĩa của câu “*dị biệt đang biến mất*”: *dị biệt đang biến mất là khi quan hệ vẫn tiếp tục dù các hạn từ của quan hệ đã biến mất.*

Deleuze nương vào nguyên tắc liên tục đề ra một nguyên tắc dị biệt theo cách Leibniz kiến tạo phép tính vi phân. ***Quan hệ vi phân có thể xem như một quan hệ thuần túy, chừng nào nó vẫn tiếp tục dù các hạn từ của nó đã biến mất.*** Vì vậy quan hệ vi phân cung cấp Deleuze **một thí dụ về cái mà Deleuze gọi là *dị biệt tự thân*** (difference-in-itself). Dị biệt thường được chúng ta hiểu như là một tương quan giữa hai sự vật có một đồng nhất tiên nghiệm (“ x khác với y ”). Với khái niệm quan hệ vi phân, Deleuze nâng khái niệm dị biệt lên một mức siêu nghiệm chính xác: **quan hệ vi phân chẳng những ở bên ngoài mà còn quy định các hạn từ của nó.** Nói khác, dị biệt ở đây trở thành *cấu tạo* của đồng nhất (constitutive of identity), nghĩa là trở thành

*Những nguyên tắc lớn của Leibniz
Và Mô hình Vi phân của Deleuze*

sản sinh (productive) và *sinh khởi* (genetic), đáp ứng sự đòi hỏi của Maimon: một triết học về sinh khởi y cứ trên một nguyên tắc về dị biệt. Đó cũng là ý nghĩ của Deleuze trong *Difference and Repetition* khi nói rằng các quan hệ như tương đồng, tương tự, tương đối, và tương tượng (identity, analogy, opposition, resemblance) là hậu quả thứ yếu hay kết quả của những quan hệ dị biệt chứ không phải điều kiện dị biệt phải phục tòng và lập thành một biểu tượng.³⁵

§2. Dị điểm. Đa thể.

Nguyên tắc về dị biệt có thể xem như điểm bắt đầu của triết học Deleuze, từ đó suy ra một số khái niệm liên hệ tạo thành những điều kiện sinh khởi kinh nghiệm thực (real experience). Khi một quan hệ vi phân xác định quan hệ tương do giữa hai hay nhiều phần tử ẩn, nó sinh khởi một cái gọi là ‘singularity’, dịch theo nghĩa toán học là một *dị điểm*, một *điểm đặc dị*. Đây là khái niệm đầu tiên Deleuze suy ra từ quan hệ vi phân. Trong lôgic, khái niệm ‘singularity’ (cá biệt) tương quan với khái niệm ‘universality’ (phổ biến). Toán học phân biệt dị điểm với điểm thông thường, đặc biệt là khi nói đến những điểm trên một hình được quy định. Một hình vuông chẳng hạn, có bốn dị điểm tức bốn góc, và một số vô hạn điểm thông thường tạo thành mỗi một cạnh của nó. Tương tự như vậy, một khối lập phương được quy định bởi tám dị điểm. Các đường cong đơn giản, như vòng cung của một vòng tròn, được quy định bởi điểm cực đa hay cực tiểu. Các dị điểm của các đường cong phức tạp rắc rối hơn nhiều. Chúng tạo thành những điểm mà vùng tiếp cận là nơi quan hệ vi phân đổi dấu, và đường cong chia làm đôi, hoặc tăng hoặc giảm.

Một kết hợp các dị điểm và điểm thông thường tạo thành cái mà Deleuze gọi là một *đa thể* (multiplicity), đây là khái niệm thứ ba sau hai khái niệm quan hệ vi phân và dị điểm. Ta có thể bảo rằng: bất kỳ quy định nào nói chung, nghĩa là

*Những nguyên tắc lớn của Leibniz
Và Mô hình Vi phân của Deleuze*

bất kỳ cái riêng lẻ nào, là một tổ hợp đặc dị (singular) và thông thường (ordinary), khác thường (remarkable) và bình thường (regular). Dị điểm chính là những điểm tại đó có cái gì ‘xảy đến’ trong đa thể (một biến cố), hay tương quan với một đa thể khác, dẫn khởi một biến chất và sản sinh một cái mới. Lấy thí dụ một hệ thống vật lý, nước trong cái ấm là một đa thể, và dị điểm trong hệ thống là điểm xảy đến khi nước sôi (hay đông đặc), do đó biến đổi tính chất của đa thể vật lý (thay đổi không gian pha của nó). Tương tự như vậy, cái điểm người nào đó òa ra khóc, hay giận sôi lên là dị điểm trong cái đa thể tinh thần của người đó, bao vây bởi một đám điểm thông thường. Mọi *sự vật* được quy định, theo định nghĩa, là một tổ hợp đặc dị và thông thường, một đa thể thường xuyên biến dịch, lưu chuyển bất đoan.

Quan niệm sự vật như vậy, Deleuze đã phá truyền thống định nghĩa sự vật từ nghìn xưa bằng vào thể tính (essence) hay bản thể (substance), nghĩa là, bằng vào đồng nhất (identity). Khái niệm bản thể đã được thay thế bởi khái niệm đa thể (multiplicity) và khái niệm thể tính bởi khái niệm biến cố (event). Tánh chất của một sự vật không thể được quy định bởi câu hỏi đơn giản theo kiểu Socrates: “Cái gì đó?”, “... là gì?” (What is ... ?). Đó là câu hỏi về thể tính mà theo Deleuze, có tính cách đánh lạc hướng triết học ngay từ đầu. Trái lại, nên hỏi “Làm thế nào?” (How?), “Ở đâu?” (Where?), “Lúc nào?” (When?), “Bao nhiêu?” (How many?), “Tựa trên quan điểm nào?” (From what viewpoint?), v.v... Những câu hỏi kiểu này bị Plato bác bỏ vì cho rằng chúng không đáp ứng đầy đủ câu hỏi về thể tính.

Một trong những câu hỏi quan trọng đặt ra trong bản thể luận của Deleuze là làm thế nào phân biệt thông thường (ordinary) và đặc dị (singular) bởi vì một cách tổng quát, ta có thể nói ‘mọi thứ đều thông thường’ cũng như có thể nói

*Những nguyên tắc lớn của Leibniz
Và Mô hình Vi phân của Deleuze*

‘mọi thứ đều đặc dị’. Trong một đa thể tâm lý, một người bạn mới gặp có thể đột nhiên nổi giận đối với tôi, và tôi tự hỏi đã làm gì để gây ra một dị điểm như thế. Nhưng khi đó có người nghiêng đầu phía tôi và nói, ‘anh đừng có lo, ông ấy thường hay nổi cơn như vậy, không có gì đặc dị, không có gì đáng ngại tới anh, đó là điều thông thường nhất xảy ra trong thế giới, chúng tôi quen với những chuyện như thế.’ Phân định cái gì là đặc dị và cái gì là thông thường là một công việc phức tạp. Đó là lý do tại sao Nietzsche có thể cho rằng triết gia có đặc tính của loại thầy thuốc, phân định các hiện tượng như thể các hiện tượng là những triệu chứng phản ánh một tương hỗ quan hệ thâm sâu hơn giữa các lực trong đa thể đang cứu xét, đa thể ấy có thể là một con người, hay một văn hóa, hay một hệ siêu hình, hay một tri giác.

§3. Thí dụ Tri giác: Thuyết Tri Giác Vô Thức của Leibniz.

Để hiểu thuyết quan hệ vi phân một cách cụ thể tưởng nên có một ý niệm về thuyết tri giác (theory of perception) được Leibniz khai triển tương quan với quan hệ vi phân và Deleuze phân tích rất kỹ trong *The Fold*³⁶. Hãy cho một thí dụ. Thí dụ tình trạng tôi ngồi trong phòng này, giờ này chỗ này, đang nghe giảng bài, đôi khi tâm trí trôi giạt lang thang. Leibniz đặc biệt nhận thấy ta thường nhận thức mà không ý thức: thành linh tôi nhận ra tiếng tụng kinh của người bạn trong đêm khuya, hay sự kiện giảng viên tiếp tục giọng nói đều đều mặc dầu tôi đã ở trong tình trạng “tâm bất tại” khá lâu. Vì thế Leibniz cho rằng các nhận thức có ý thức phái sinh không từ những đối tượng quanh ta mà từ những nhận thức vi tế và vô ý thức là những cấu tử mà tri giác có ý thức tích hợp thành một thể thống nhất. Tôi có thể nhận thức tiếng ồn ào của biển cả hay tiếng thì thầm của một nhóm người chẳng hạn, nhưng vị tất nghe được âm vang của mỗi sóng hay thanh âm của mỗi người trong

*Những nguyên tắc lớn của Leibniz
Và Mô hình Vi phân của Deleuze*

nhóm. Một nhận thức có ý thức sinh khởi khi ít nhất hai trong số các nhận thức vi tế và tàng ẩn ấy — hai sóng, hay hai thanh âm — tiến nhập một quan hệ vi phân, quan hệ này xác định một cá biệt (a singularity; một khái niệm khác của Deleuze), hay một ‘biến cố’ (an event), cá biệt hay biến cố ‘trội nhất’, và trở thành có ý thức. Mỗi một nhận thức có ý thức cấu thành một ngưỡng (threshold) luôn luôn chuyển dịch: các nhận thức vi tế hay tàng ẩn đều giống như những hạt bụi tối mù, tiếng ồn bối cảnh (background noise) của thế giới, cái mà Maimon thích gọi là ‘vi phân của ý thức’ (the differentials of consciousness), chính là cái cấu thành một đa thể ảo (virtual multiplicity; thêm một khái niệm thứ ba của Deleuze). Ở giới hạn, Leibniz bảo rằng chúng ta nhận thức toàn thể giới nhưng một cách mù mờ. Quan hệ vi phân chính là cơ chế tinh xác đã từ những nhận thức vi tế ấy trừu xuất cái vùng rõ ràng hữu hạn của ta trên thế giới. Như vậy, trong Leibniz toán vi phân quy chiếu một cảnh giới vừa toán học vừa tâm lý học, *cảnh giới tâm-toán*: có những vi phân của ý thức cũng như có những vi phân của một đường cong.

“Khác xa lối nhận thức lấy làm tiền đề một đối tượng có khả năng kích động chúng ta và những điều kiện theo đó chúng ta có thể bị kích động, sự tương (hỗ quy) định (dy/dx) của các vi phân dẫn đến vừa sự xác định đầy đủ đối tượng như một tri giác, vừa sự có thể xác định không-thời gian như một điều kiện”³⁷ Đó là ý nghĩa của câu khi ông nói rằng điều kiện cho kinh nghiệm thực phải được xác định đồng thời với cái mà chúng làm điều kiện. Có nhiều hệ quả theo sau: Không gian và thời gian không còn là cái được mang lại thuần túy tiên nghiệm (pure a priori givens; như trong Kant) nhưng là cái mà sự phát triển và sinh khởi được quy định do bởi mạng lưới các quan hệ vi phân. Cũng vậy, các đối tượng không còn là cái thường nghiệm được cho mà là sản phẩm của những quan hệ vi phân ấy trong

*Những nguyên tắc lớn của Leibniz
Và Mô hình Vi phân của Deleuze*

nhận thức có ý thức. Hơn nữa, nguyên tắc của Descartes về các ý niệm rõ ràng (clear) và phân minh (distinct) bị phân đôi thành hai giá trị không thể giản lược, chẳng bao giờ tái kết hầu cấu thành một “ánh sáng tự nhiên” (a natural light): nhận thức có ý thức thời tất nhiên rõ ràng nhưng hỗn loạn, không phân minh (confused, not distinct); ngược lại, nhận thức không ý thức (Ý niệm) thời phân minh nhưng tất nhiên mù mờ, không rõ ràng. Từ đó suy ra rằng sự tiến bộ của tri thức không hẳn là sự chuyển từ mù mờ và hỗn loạn sang rõ ràng và phân minh.

Trong lá thư gửi Marcus Herz, 26 Mayıs 1789,³⁸ Kant phản bác quan điểm của Maimon đã trở lại với Leibniz, lập lại tánh nhị nguyên giữa trí năng hữu hạn (thức; consciousness) và trí năng vô hạn (thần thánh; the divine), điều mà toàn bộ phê phán của Kant tìm cách loại trừ. Deleuze không đồng ý với Kant về điểm này, cho rằng vô hạn ở đây chỉ là sự có mặt của một vô thức (unconscious) trong trí năng hữu hạn, một vô niệm trong một niệm hữu hạn, một vô ngã trong một ngã hữu hạn³⁹. Theo Deleuze, Leibniz đã khai triển một trong những học thuyết đầu tiên về vô thức, hoàn toàn khác hẳn với học thuyết về vô thức của Freud. Quan hệ giữa vô thức của Freud với thức là xung đột và đối lập chứ không phải quan hệ vi phân (differential relationship). Vì thế Freud xem như y lại vào Kant, Hegel, minh xác vô thức hướng theo chiều xung đột của ý chí, và vô thức không còn là một vi phân của nhận thức.

§4. Nghi vấn và đa thể ảo.

Từ thí dụ Nhận thức trên, có thể dẫn xuất thêm hai khái niệm: nghi vấn (the problematic) và đa thể ảo (the virtual). Hai khái niệm này tương ứng với câu hỏi: ‘Như thế nào là trạng thái của cái đa thể cấu thành bởi các nhận thức vi tế và không ý thức?’ Deleuze sẽ trả lời chúng là đối tượng của

*Những nguyên tắc lớn của Leibniz
Và Mô hình Vi phân của Deleuze*

những Ý niệm (theo nghĩa của Kant đã sửa đổi), bởi vì tuy chúng không được mang lại một cách trực tiếp, nhưng vẫn có thể tư lượng chúng như điều kiện cho kinh nghiệm thực. Nói chung, chúng là vật-tự thân (noumenon) tối tiếp cận hiện tượng (phenomenon). Đi từ điều kiện đến cái có-điều kiện là đi từ một vấn đề (problem; bài toán) đến giải đáp (solution; lời giải) vấn đề ấy, hay nói cùng một ý nghĩa, từ ảo (the virtual) đến hiển (the actual). Ta hãy khảo sát cấu trúc song song của hai khái niệm này.

Thường triết học được tư lượng như một sự tìm giải đáp cho những vấn đề đời đời, và những từ ‘đúng’, ‘sai’, ‘chân’, ‘giả’ được dùng để đánh giá các giải đáp ấy. Nhưng thật ra mọi nỗ lực của các triết gia nổi tiếng nhất đều hướng về bản chất của ngay các vấn đề và tìm cách xác định thế nào là vấn đề chân, vấn đề đặt đúng đối lại với vấn đề giả, vấn đề đặt sai. Chẳng hạn, trong Phần ‘Biện chứng pháp siêu nghiệm’ của tập Phê Phán Lý Tính Thuần Túy, Kant nói rằng khái niệm về Thế giới (tổng thể của mọi hiện tượng) là một ảo tưởng, vì sinh khởi từ một vấn đề đặt sai, phái sinh từ phạm trù nhân quả (causality). Vấn đề nhân quả xuất phát từ sự kiện là một biến cố A làm nhân cho biến cố B, B làm nhân cho C, C làm nhân cho D, v..v..., và cái mạng lưới nhân quả này trương rộng khắp mọi hướng một cách bất định. Nếu nắm bắt được toàn bộ các chuỗi nguyên nhân thời sẽ có Thế giới. Nhưng trong thực tế, không thể nắm bắt được cái toàn bộ vô tận đó. Chính vấn đề quan hệ nhân quả mới đúng là đối tượng của Ý niệm về Thế giới. Nhưng thay vì xem đó là một vấn đề ta lại tư lượng đó là một đối tượng (Thế giới) rồi bắt đầu đặt ra những câu hỏi về đối tượng đó: Có ranh giới hay vô tận? Có một khởi đầu hay vô tận về thời gian? Đây là tình trạng ở trong cảnh giới của ảo tưởng siêu nghiệm, làm mỗi cho một vấn đề đặt sai. Đó là lý do tại sao Kant bảo rằng các Ý niệm như Linh hồn, Thế giới và Thượng Đế là những cấu

*Những nguyên tắc lớn của Leibniz
Và Mô hình Vi phân của Deleuze*

trúc nghi vấn khách quan (objectively problematic structure). Đối tượng của Ý niệm là một vấn đề, là tồn tại khách quan của một vấn đề được phân cách với giải đáp của nó, và như Kant đã nói, ‘nó mãi mãi là một vấn đề không thể giải đáp’.⁴⁰

Deleuze cũng phát biểu hơi giống như vậy: điều kiện kinh nghiệm thực có một cấu trúc nghi vấn khách quan. Có nghĩa là gì khi nói một vấn đề có một tồn tại khách quan (và không phải là một chương ngại chủ quan cần phải vượt qua trên đường dẫn tới tri thức)? Để trả lời, lại phải nhờ đến phép tính vi phân. Không phải ngẫu nhiên mà ngay sau khi được phát minh chính phép tính vi phân tuồng như đã gây thêm tin tưởng vào thuyết định mệnh cổ truyền. Nghĩa là, tin rằng vũ trụ là một bộ máy đồng hồ không có chút gì mới lạ, trong đó vị lai đã được quy định hoàn toàn bởi quá khứ. Các phương trình vi phân giúp các nhà toán học tiên đoán rất chính xác, chẳng hạn, ngày giờ trở lại của sao chổi Halley (do Lalande), hay có một hành tinh nhiễu động quỹ đạo của hành tinh Hải Vương (Neptune), do đó Le Verrier phát hiện hành tinh Minh Vương (Pluto). Sự thành công tìm ra giải đáp các vấn đề thiên văn học đã khiến Laplace phát biểu quá trớn rằng chung cánh có thể cắt nghĩa mọi biến cố vị lai bằng cách sử dụng phương trình vi phân.

Thuyết định mệnh với sự hỗ trợ của phương trình vi phân hiện nay đã suy yếu. Lý do dễ hiểu: thành lập phương trình vi phân là một chuyện, tìm lời giải chúng là một chuyện khác. Trước ngày máy vi tính được phát triển, các phương trình có thể giải được có xu hướng là phương trình tuyến tính (linear equations), là loại phương trình với những chuỗi hội tụ mô tả những tình thế đơn giản, lý tưởng hóa, trong đó nhân tỉ lệ với quả, và lực tỉ lệ với phản ứng. Các phương trình không thể giải được có xu hướng là phương trình phi tuyến (non-linear equations), mô tả những trường

*Những nguyên tắc lớn của Leibniz
Và Mô hình Vi phân của Deleuze*

(fields) với những chuỗi vô hạn phân kỳ. Và hầu hết các phương trình vi phân đều phi tuyến.

Vào cuối thế kỷ 19, Henri Poincaré phát minh một phương pháp phân tích toán học chú trọng định tính thay vì định lượng⁴¹. Ông tìm cách biểu diễn tập tính của phương trình vi phân bằng hình học quỹ đạo thay vì bằng những công thức đại số. Có những mẫu hình quỹ đạo vô cùng phức tạp mà chính ông không biết mô tả ra làm sao. Đến nay, nhờ sử dụng máy tính, những mẫu hình quỹ đạo ấy có thể phân thành nhiều loại hấp dẫn (attractor) mang những tên như là vòng hấp dẫn tuần hoàn (periodic attractor), điểm hấp dẫn (point attractor), hấp dẫn kỳ dị (strange attractor), như hấp dẫn Lorenz nổi tiếng biểu diễn hiệu quả bướm đập cánh (butterfly effect) dùng để tiên đoán thời tiết, chẳng hạn. Nói đơn giản, tuy biết lời giải của phương trình là ở tại một trong những điểm của hấp dẫn nhưng không thể nói trước sẽ là điểm nào vì các chuỗi quy định bởi phương trình đều phân kỳ. Đó là lý do tại sao không thể tiên đoán thời tiết chính xác hơn, chẳng phải vì không có đầy đủ tất cả biến số mà chính vì hệ thống thời tiết là một nghi vấn khách quan (objectively problematic). Trong hiện trạng của hệ thống thời tiết, vào mọi lúc, không thể phân phái một cách khách quan hệ thống sẽ theo quỹ đạo nào của hấp dẫn bởi vì cấu trúc nghi vấn của nó rõ ràng là do một tập hợp vô hạn các chuỗi phân kỳ tạo thành, tuy vậy chính hấp dẫn hoàn toàn quy định tập hợp chuỗi này.

Điều này, cuối cùng, dẫn đến khái niệm đa thể ản (virtual multiplicity), một trong những khái niệm nổi tiếng của Deleuze. Khái niệm ‘ản’ liên quan đến hình thái của các cấu trúc nghi vấn. Về điểm này, chớ tưởng lầm ản là nơi các khả hữu chờ thực hiện. Deleuze cực lực chỉ trích khái niệm khả hữu trong trường hợp này bởi vì nó không có khả năng tự lượng cái mới hay giúp hiểu biết chút nào về cơ

*Những nguyên tắc lớn của Leibniz
Và Mô hình Vi phân của Deleuze*

chế của sự tích phân hóa (differentiation). Lý do: Thường có khuynh hướng nghĩ rằng khả hữu (the possible), một cách nào đó, tồn tại trước hiện hữu (the real), giống như trong trí năng của Thượng Đế tập hợp vô hạn thế giới khả hữu có trước hành động sáng tạo của Ngài. Deleuze cho rằng quá trình thực hiện (the process of realisation) tùy thuận hai quy tắc: một quy tắc về giống nhau (resemblance) và một về hạn định (limitation). Theo quy tắc đầu, cái hiện hữu giả thiết giống như cái khả hữu mà nó thực hiện, nghĩa là mọi thứ đều đã được mang lại trong đồng nhất của khái niệm, và khi nó được ‘thực hiện’ chỉ cộng thêm vào nó sự hiện hữu hay tồn tại. Theo quy tắc sau, vì không phải tất cả khả hữu nào cũng được thực hiện, cho nên quá trình thực hiện liên quan đến sự hạn định hay loại trừ do đó mà một số khả hữu bị cản trở trong lúc một số khác chuyển thành hiện hữu. Tóm lại, với khái niệm khả hữu, tất cả mọi thứ đều đã được mang lại, mọi sự đều đã được nhận thức. ‘Ý niệm về khả hữu xuất hiện khi thay vì nắm bắt mỗi cái hiện hữu trong cái mới của nó, toàn bộ hiện hữu được liên kết với một yếu tố hình thành trước, từ đó tất cả mọi thứ được giả sử xuất khởi bằng cách đơn giản “thực hiện”’.⁴²

Đó là lý do tại sao Deleuze đề nghị khi mô tả hình thái của những đa thể có tính nghi vấn, cần đem khái niệm ảo (the virtual) thay thế khái niệm khả hữu (the possible), và quan hệ ảo/hiện (virtual/actual relation) thay thế khái niệm khả hữu/thực tồn (possible/real relation). Theo Deleuze, đa thể ảo không chuyển biến theo một quá trình thực hiện (a process of realisation) mà theo một quá trình hiện thực (a process of actualisation), và những quy tắc hiện thực không phải là giống nhau và hạn định mà là dị biệt (quan hệ vi phân) hay phân kỳ (chuỗi phân kỳ) — nói cách khác, sáng tạo và mới. ‘Nghi vấn’ và ‘ảo’ là hai khái niệm tương quan nghiêm cách trong triết học Deleuze: một vấn đề có một cấu trúc được xác định khách quan (ảo), tồn tại riêng biệt

*Những nguyên tắc lớn của Leibniz
Và Mô hình Vi phân của Deleuze*

với những giải đáp của nó (hiển). Vào bất cứ lúc nào, sự tồn tại của tôi, giống như một hệ thống thời tiết, có tính nghi vấn khách quan, nghĩa là, có cấu trúc của một vấn đề, cấu thành bởi những chuỗi phân kỳ, và quỹ đạo chính xác mà ‘tôi’ sẽ theo không thể đoán trước được. Chính vì thế Deleuze mới bảo mọi hiển đều luôn luôn bao quanh bởi một quần tập ẩn, không phải là những khả thể lôgic mà là những thật thể vật lý (dù chúng ở trong trạng thái ẩn), bởi chúng là những yếu tố tạo thành cấu trúc nghi vấn của sự tồn tại của tôi. Trong chốc nữa, tôi sẽ hiện thực một trong những cái ẩn đó: tôi sẽ nói năng một cách nào đó, hay cử chỉ một cách nào đó. Hành động như vậy, tôi không thực hiện một khả hữu (trong đó cái hiển giống một cái khả hữu đã khái niệm hóa), nhưng tôi hiện thực một cái ẩn, nghĩa là, tôi tạo tác một dị biệt. Nói khác, khi cái ẩn được hiện thực, bản thể nó tự dị biệt, sinh khởi cái mới (cái hiển không giống cái ẩn như trong trường hợp cái hiện hữu giống cái khả hữu). Hơn nữa, khi tôi hiện thực một cái ẩn, hoặc giải đáp một vấn đề, không có nghĩa là cái cấu trúc nghi vấn biến mất. Vào lúc kế tiếp, nếu nói được như thế, cái cấu trúc nghi vấn vẫn còn đó, nhưng một cấu trúc đã bị quá trình hiện thực chuyên biến. Đó là điều Deleuze muốn nói khi bảo rằng điều kiện và cái có-điều kiện (duyên cấu thành và cái duyên cấu thành) cả hai được xác định đồng thời, và điều kiện không bao giờ có thể lớn hơn cái chúng điều kiện (duyên cấu thành không thể lớn hơn cái chúng cấu thành). Đó cũng chính là lý do vì sao chúng ta có thể bảo rằng, dù nói về chúng ta, mọi biến cố đều *mới*, mặc dầu cái mới không bao giờ sinh ra từ không (ex nihilo) và luôn luôn tuồng như phù hợp với một mô thức (a pattern; mô thức này là cái trong tâm lý học gọi là ‘cốt cách’ của chúng ta).

Tóm lại, Deleuze đã dùng mô hình Toán vi phân để sáng tạo nhiều khái niệm về dị biệt — quan hệ vi phân, dị điểm, đa thể, v.v.v... — hầu xác định một trường siêu nghiệm (a

*Những nguyên tắc lớn của Leibniz
Và Mô hình Vi phân của Deleuze*

transcendental field) có tính vừa ẩn vừa nghi vấn, và nhằm xác định những điều kiện cho kinh nghiệm thực. Với Deleuze, Tồn tại (Being) luôn luôn tự trình hiện theo một hình thức nghi vấn, nghĩa là, trong trạng thái hiển của nó, nó được tạo thành bởi các chuỗi thường xuyên phân kỳ, tức là bởi sự sản xuất cái mới. Sau sự ra đời các hình học phi Euclid và các môn đại số mới, sự làm sống lại một quan niệm tích cực về các chuỗi phân kỳ (bị các nhà toán học theo quan niệm toán học nghiêm cách của Cauchy cho là không kiện toàn), tự bản thân, biểu hiện một loại cách mạng Copernic trong toán học đương đại. Triết học về dị biệt của Deleuze, phái sinh phần nào từ toán học tiền bộ ấy, biểu hiện một cuộc cách mạng Copernic của chính nó trong triết học, ở chỗ nó làm cho vấn đề cái mới (dị biệt) không phải là một câu hỏi phải tìm cách giải đáp trong một vùng biên viễn của siêu hình học mà là sự xác định cơ bản chính ngay Tồn tại.

Chú thích

¹. G. Deleuze. *Dialogues*, trans. Hugh Tomlinson and Barbara Habberjam, New York: Columbia University Press, 1987, p. vii. ‘... the aim is not to rediscover the eternal or the universal, but to find the conditions under which something new is produced (*creativity*).’ Từ tiếng Anh ‘creativity’ chính do của tác giả G. Deleuze.

². ‘Without this reversal, the famous Copernican Revolution amounts to nothing.’ G. Deleuze. *Difference and Repetition*, trans. Paul Patton, Columbia University Press, 1994, p. 162.

³. ‘It forms an intrinsic genesis, not an extrinsic conditioning.’ G. Deleuze. *Difference and Repetition*, p. 154.

⁴. G. Deleuze. *The Logic of Sense*, trans. Mark Lester and Charles Stivale, Columbia University Press, 1990, p. 123.

⁵. ‘different relates to different by means of difference itself’. G. Deleuze. *Difference and Repetition*, p. 299.

⁶. ‘no less capable of dissolving and destroying individuals than of constituting them temporarily’. G. Deleuze. *Difference and Repetition*, p. 38.

*Những nguyên tắc lớn của Leibniz
Và Mô hình Vi phân của Deleuze*

⁷. ‘In order to remain faithful to this exigency, we must have something unconditioned’. *The Logic of Sense*, p. 123.

In order to assure a real genesis, the genesis requires an element of its own, ‘distinct from the form of the conditioned’, ‘something unconditioned’, an ‘ideational material or “stratum”’. *The Logic of Sense*, p.19.

‘something ideational or unconditioned, determining at once the condition and the conditioned’, *The Logic of Sense*, p. 122.

⁸. Về quan hệ giữa sự xây móng và nền móng, Deleuze viết: ‘The foundation concerns the soil: it shows how something is established upon this soil, how it occupies and possesses it; whereas the ground ... measures the possessor and the soil against one another according to a title of ownership.’ *Difference and Repetition*, p. 79.

⁹. ‘If sufficient reason or the ground has a ‘twist’, this is because it relates what it grounds to that which is truly groundless.’ *Difference and Repetition*, p. 154.

¹⁰. ‘sufficient reason or the ground is strangely bent: on the one hand, it leans towards what it grounds, towards the forms of representation; on the other hand, it turns and plunges into a groundlessness beyond the ground which resists all forms and cannot be represented.’ *Difference and Representation*, pp. 274-75.

¹¹. Câu nói của nhà toán học Hermann Weyl được Deleuze trích dẫn trong tập *The Fold* của ông, trg. 47

¹². G. Deleuze, Bài giảng ngày 22 tháng 4 1980. <<http://www.webdeleuze.com>>. ‘It is because it is a well-founded fiction in relation to mathematical truth that it is consequently a basic and real means of exploration of the reality of existence.’; ‘differential calculus is a kind of union of mathematics and the existent, specifically it is the symbolic of the existent.’

¹³. G. Deleuze. *Difference and Repetition*, pp. 42-50. Deleuze phân tích và so sánh hai công trình của Hegel và Leibniz trên quan điểm: ‘không thua gì biện chứng pháp, toán vi phân là một vấn đề của ‘năng lực’ và của năng lực của giới hạn’. (differential calculus no less than the dialectic is a matter of ‘power’ and of the power of the limit.)

¹⁴. Bài giảng ngày 20 tháng 5 1980. <<http://www.webdeleuze.com>>. ‘All the elements to create a genesis demanded by the post-Kantians, all the elements are there virtually in Leibniz.’

¹⁵. ‘we tried to constitute a philosophical concept from the mathematical function of differentiation’; ‘We are well aware,

*Những nguyên tắc lớn của Leibniz
Và Mô hình Vi phân của Deleuze*

unfortunately, that we have spoken about science in a manner which was not scientific.' G. Deleuze. *Difference and Repetition*, pp. xvi, xxi.

¹⁶. Xem G. Deleuze, Bài giảng ngày 6 và 20 tháng 5 1980. <<http://www.webdeleuze.com>>. Xem Daniel W. Smith, *Deleuze on Leibniz: Difference, Continuity, and the Calculus*. <<http://www.gold.ac.uk/media/leibniz-paper.pdf>>

¹⁷. G. Deleuze. *The Fold*, trans. Tom Conley, University of Minnesota Press, 1993, p. 120. "A Leibnizian transcendental philosophy, which bears on the event rather than the phenomenon, replaces Kantian conditioning".

¹⁸. G. W. Leibniz. *New Essays on Human Understanding*, 2nd ed., Cambridge University Press, 1997, p. 361.

¹⁹. Kỳ lân là con vật huyền thoại giống con ngựa có một cái sừng thẳng mọc ở trán.

²⁰. Gottfried Wilhelm Leibniz. *Philosophical Papers and Letters*. 2nd Edition. Ed. Leroy E. Loemker (Dordrecht: D. Reidel. 1969). "It is certain that every true predication has some basis in the nature of things" P307.

²¹. Rubicon là con sông chảy qua miền Bắc nước Ý. "Vượt Rubicon" thông thường có nghĩa là vượt quá một điểm không trở lại (a point of no return). Đây là muốn nói sự vượt Rubicon của Caesar xem như một hành động chiến tranh và một quyết định dứt khoát.

²². G. Deleuze. *The Fold*, p. 41. "If we call an 'event' what happens to a thing, whether it undergoes the event or makes it happen, it can be said that sufficient reason is what includes the event as one of its predicates: the concept of the thing, or the notion. 'Predicates or events', says Leibniz."

²³. Nhiếp Luận. Trí Quang dịch giải, Phật Học Viện Quốc Tế xuất bản, Sepulveda, California. Trong *Duy thức học của ngài Vô Trước*, ba tánh là y tha, biến kế và viên thành, sắc thái của các pháp sở tri. Vô Trước đại sĩ là tác giả Nhiếp luận. HT. Thích Trí Quang giải thích ba tánh (tính cách) là nói tính cách không gian của các pháp. Mỗi pháp đều cùng lúc có ba tánh, và được ví dụ như sau. Như sợi dây gai phải do chỉ gai mới có, đó là y tha (do yếu tố mới có); sợi dây gai ấy, trong đêm tối hay từ đằng xa, mắt nhìn không rõ thì thấy là con rắn, đó là biến kế (đối tượng chỉ tưởng tượng); sợi dây ấy nếu ban ngày và mắt nhìn rõ thì thấy là chỉ gai, đó là viên thành (đối cảnh rất chính xác). Nhiếp Luận nói sợi dây gai ấy nếu được biết rõ là sắc hương vị xúc, đó là viên thành. (Nhiếp Luận, trang 53).

²⁴. Nhiếp Luận, trang 52.

*Những nguyên tắc lớn của Leibniz
Và Mô hình Vi phân của Deleuze*

²⁵. Nhiếp Luận, trang 145. Gọi là thức là vì liên hệ đến thức, do thức biểu thị. Tất cả 11 thức là y tha khởi, bao gồm hết thấy mọi sự dị biệt của nhân sinh vũ trụ.

²⁶. Một cách phát biểu khác về sự hỗ tương giữa hai nguyên tắc, đồng nhất và lý do đủ: Nguyên tắc đồng nhất phát biểu: mọi mệnh đề về đồng nhất (phân tích) đều đúng. Nguyên tắc lý do đủ xác nhận ngược lại: mọi mệnh đề đúng là về đồng nhất (phân tích).

²⁷. Xem Aristotle. *Metaphysics*, Book 2, Chapter 2, 994b24, trong *The Basic Works of Aristotle*, ed. Richard McKeon (New York: Random House, 1941), p. 714.

²⁸. G. Deleuze. Bài giảng ngày 20 tháng 5 1980, on-line at WebDeleuze.

²⁹. G. Deleuze. *Difference and Repetition*, trans. Paul Patton, Columbia University Press, 1994, p. 12.

³⁰. G. Deleuze. Bài giảng ngày 6 tháng 5 1980, on-line at WebDeleuze.

³¹. G. Deleuze. *Difference and Repetition*, p. 289.

³². Xem chú thích 9 và 10 trên đây.

³³. Tuy nhiên trong *The Fold*, trang 42, khác với Leibniz, Deleuze luận chứng rằng cũng như phân tích sự thật của hiện hữu không thể tách biệt với tánh vô hạn của thể giới, phân tích sự thật của thể tính tất phải vô hạn vì không thể tách biệt với tánh vô hạn của Thượng đế.

³⁴. G. Deleuze. *The Fold*, p. 51.

³⁵. G. Deleuze. *Difference and Repetition*, p. 145.

³⁶. G. Deleuze. *The Fold*, p. 85-89.

³⁷. 'Far from having perception presuppose an object capable of affecting us, and conditions in which we would be affectable, the reciprocal determination of the differentials (dy/dx) brings about the complete determination of the object as a perception, and the determinability of space-time as a condition.' G. Deleuze. *The Fold*, p.89.

³⁸. Immanuel Kant: *Philosophical Correspondence, 1759-99*, University of Chicago Press, 1967, pp. 150-156.

³⁹. Deleuze, *The Fold*, p. 89.

⁴⁰. Immanuel Kant. *Phê Phán Lý Tính Thuần Túc*. Bùi Văn Nam Sơn dịch và chú giải. 2004. B384.

⁴¹. Hồng Dương NVH. *Nhân Quả Đồng Thời*. Nhà xb Phương Đông, 2008, trg. 187-190.

⁴². 'The idea of the possible appears when, instead of grasping each existent in its novelty, the whole of existence is related to a pre-formed element, from which everything is supposed to emerge by simple

*Những nguyên tắc lớn của Leibniz
Và Mô hình Vi phân của Deleuze*

“realization”.’ G. Deleuze. *Bergsonism*, trans. Hugh Tomlinson and Barbara Habberiam, Zone Books, 1991, p. 20.

4. Cấu trúc, Sinh khởi và Quan hệ tương do

Deleuze nhận thấy luận đề tính đơn nghĩa của Tồn tại là một khả thể ba mặt (a threefold possibility). (1) khả thể của một bản thể luận thống nhất xuyên qua sự nhìn nhận tính đồng (sameness) không những giữa Thượng Đế và người mà tất cả sự vật. Nói thế không có nghĩa là Thượng Đế và người, hay tất cả sự vật đồng nhất. Tính đồng bản thể (ontological sameness) không có nghĩa là tính đồng nhất về mặt hiện (ontical identity). Nói thế có nghĩa là dị biệt chính xác của sự vật bắt nguồn từ một tồn tại đơn nhất không phân biệt dị biệt ấy và đa số những tồn thể của nó. Tính đồng bản thể có nghĩa là nếu nói đến tồn tại của tồn thể này hay tồn tại của tất cả tồn thể khác, ‘tồn tại’ luôn luôn vẫn cùng một nghĩa. Tồn tại bình đẳng với tất cả dị biệt cá thể (tồn thể), tuy nhiên các dị biệt cá thể ấy lại không bình đẳng với nhau. Tồn tại của tất cả dị biệt cá thể hay các hình thái bên trong (intrinsic modalities) của nó đều đồng nghĩa, nhưng các dị biệt cá thể ấy không đồng nghĩa. Tồn tại đơn nghĩa tương quan trong thể tính (essence) với các dị biệt cá thể nhưng các dị biệt cá thể này không đồng thể tính và đích thực chẳng phải là những biến dị (variations) của thể tính của tồn tại. Nói cách khác, đây không phải là vấn đề hủy bỏ dị biệt giữa Thượng Đế và người hay giữa bất kỳ hai hiện tượng được cho nào. Vấn đề là cho thấy — phải chăng là một nghịch lý — hết thấy mọi hình thái và dị biệt đều là những biểu hiện của một tồn tại hay bản thể đơn nhất: “Cùng đồng một thanh âm cho đa thể với ngàn quỹ đạo, cùng đồng một Đại dương cho hết thấy mọi giọt, cùng đồng một tiếng kêu la của Tồn tại cho tất cả tồn thể.”¹

Hơn nữa, tính đơn nghĩa của Tồn tại cấu tạo sự khẳng định duy nhất quá trình dị biệt: “Tồn tại tự biểu hiện cùng đồng một nghĩa thông qua hết thấy mọi cái thông qua đó nó tự biểu hiện, nhưng cái thông qua đó nó tự biểu hiện đối khác:

Cấu trúc, Sinh khởi và Quan hệ tương do

nó tự biểu hiện thông qua chính quá trình dị biệt.”² Tính đơn nghĩa trực tiếp mở đường cho một bản thể luận dị thực (ontology of difference). Đây đúng là mặt thứ hai của khả thể, (2) khả thể của *quá trình dị biệt đơn thuần biểu hiện Tồn tại*. Cuối cùng, mặt thứ ba của khả thể: (3) khả thể của thao tác triết học trong cảnh giới hoạt động của quá trình dị biệt: *quy định* (determining) và *cá thể hóa* (individuating). Thao tác *cá thể hóa* không gì khác là *quá trình duyên khởi* (pratītyasamutpāda). “Ngôn từ duyên khởi mô tả sự hội tập đầy động lực nhiều yếu tố và điều kiện hợp thành một toàn thể: sự đang trở thành một biến cố. Đó chính là tánh hiện thực cụ thể của quá trình thể nghiệm được ‘nhận thức’ đủ lâu để sự đang trở thành một biến cố khác xuất hiện kế tiếp. Có thể nói theo ngôn ngữ thông thường, một duyên khởi đơn nhất ‘cần thời gian’ để hiện thành, nhưng nên hiểu chữ ‘thời gian’ ở đây có nghĩa của tiếng Phạn ‘*samaya*’, chứ không phải ‘*kāla*’.”³

Do đó, nếu dùng thuật ngữ Phật giáo ‘duyên khởi’ thay thế cụm từ ‘cá thể hóa’ thì bản thể luận trở thành một triết học duyên khởi (philosophy of dependent origination) tức một triết học chú tâm đến sự sinh khởi (genesis) các hiện thể cá biệt (individuated entities): bản thể luận trở thành *cá thể sinh khởi* (ontogenesis) liên quan đến các dị điểm tiền cá thể dẫn ra các cá thể đặc thù không qua trung gian của suy diễn tổng quát và phổ biến. Một đường lối tư lượng cực đoan về cá thể hóa và dị điểm đã tổ thành nội dung của thuyết cấu trúc cấp tiến của Deleuze. Bởi vậy có thể đề cập cấu trúc thay vì nói đến cá thể hóa.

Như vậy, tồn tại được cho ngang bằng quá trình dị biệt cộng với cấu trúc: **tồn tại = quá trình dị biệt + cấu trúc**, được cho là hiện trường trong đó các dị biệt tăng sinh. Dị biệt không còn bị ràng buộc vào đồng nhất cho sẵn của khái niệm về nó trong khi nó cá thể hóa. Cấu trúc không liên

Cấu trúc, Sinh khởi và Quan hệ tương do

quan đến quan hệ giữa hình thức và vật chất, mà liên quan tới những dị điểm (tiền cá biệt) dẫn đến những đặc thù tính (particularities) không qua trung gian của những tính phổ thông và phổ biến (generalities and universals).

Trong suốt công trình nghiên cứu, Deleuze không ngừng tìm cách đảo và vượt qua siêu hình học về biểu tượng trong đó chính tư tưởng đã đặt một cách có hệ thống vận động của cái thực tồn — xem như một quá trình phân dị thuần túy — vào vòng lệ thuộc đồng nhất của khái niệm (hay của thể tính). Đó là một thao tác thiết lập Ý niệm tự đồng nhất và tự hiển (the self-identical and self-present Idea) làm nền tảng và đối với nền tảng này cái được đặt nền tảng quan hệ tương tượng và đồng nhất. Tuy nhiên, trong thực tế không phải đồng nhất của khái niệm tự phân dị thành những dị biệt cá thể, mà **chính vận động của quá trình dị biệt sản sinh hiệu quả là đồng nhất: đồng nhất trong dị biệt.**

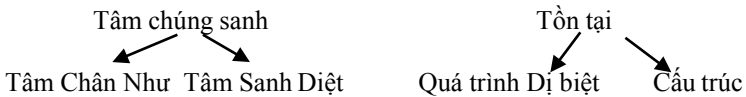
Điều làm cho tư tưởng ấy lớn khác thường là sự nhận biết luận đề về tính đơn nghĩa của Tồn tại là cái khuôn khổ bản thể luận duy nhất giúp ta đạt được cái thấy **tính đồng của vạn vật**, thể tính bình đẳng không phân biệt của Tồn tại. Deleuze quả quyết: từ Parmenides cho đến Heidegger, ngang qua Scotus, Spinoza, và Nietzsche, “luôn luôn chỉ có một mệnh đề bản thể luận: Tồn tại là đơn nghĩa.”⁴

Cũng nên biết nếu Tồn tại là bản thể (substance), là thực tại (reality), hay tự nhiên (nature) như Spinoza chủ trương thời Phật học gọi cái thể tính bình đẳng không phân biệt ấy là Không (Kinh Pháp Ấn), là Phật tính (Kinh Niết Bàn), là Chân như (Luận Khởi Tín), là Như Lai Tạng (Kinh Thắng Man), là Pháp Giới (Kinh Hoa Nghiêm), v.v...

Trong hai phần Luận Khởi Tín⁵ đề cập — Pháp Đại thừa và Nghĩa Đại thừa — ta có thể thực hiện một phép song song

Cấu trúc, Sinh khởi và Quan hệ tương do

Pháp Đại thừa với Tôn tại: Tôn tại song song Tâm chúng sanh (Pháp Đại thừa). Tâm chúng sanh có hai tướng, Tướng Chân Như và Tướng Nhơn Duyên Sinh Diệt. Hai tướng này tương ứng với hai tướng của Tôn tại là Quá trình dị biệt và Cấu trúc. Trong khi cấu trúc liên quan tới những dị điểm tiền cá biệt thời tướng Nhơn Duyên Sinh Diệt tức A lại da thức, được thông diễn theo hai cách: như một kho tàng có thể chứa chủng tử, hay như chủng tử là nguyên vật liệu có thể tích chứa trong một nhà kho. Trên phương diện tích lũy chủng tử, a lại da gọi là thức (consciousness). Trên phương diện có khả năng chuyển hóa thành vạn hữu, nó được gọi là chủng tử. Do đó chuyển biến của thức chính là chuyển biến của chủng tử. Như vậy, chủng tử (bīja) có thể xem như khái niệm song song với dị điểm (singularité).



Mở đầu Chương V của DR, “Tổng hợp bất đối xứng của cảm tính” (Synthèse asymétrique du sensible), là một đoạn văn rất hay liên quan cấu trúc⁶: “Quá trình dị biệt không phải là cái đa dạng. Cái đa dạng là cái được cho. Nhưng quá trình dị biệt là cái nhờ đó cái được cho được mang lại. Chính nhờ cái nhờ đó mà cái được cho được mang lại như cái đa dạng. Quá trình dị biệt không phải là hiện tượng, nhưng nó là vật tự thân gần nhất của hiện tượng. Vì thế, đúng là Thượng Đế làm ra thế giới bằng kế toán, nhưng các phép tính của Ngài không bao giờ đúng, và chính cái không đúng đó, cái dị biệt tối giản đó trong kết quả tạo thành thế giới. Thế giới tự vi thành trong khi Thượng Đế kế toán; nếu làm tính đúng thời sẽ không có thế giới. Thế giới luôn luôn có thể đồng hóa với một “cái còn lại”, và cái thực tồn trong thế giới chỉ có thể tự lượng bằng phương thức phân số hay số vô ước. Mọi hiện tượng đưa về một dị biệt điều kiện của nó. Mọi đa dạng, mọi thay đổi đưa về một dị biệt lý do đủ

Cấu trúc, Sinh khởi và Quan hệ tương do

của chúng. ... Mọi hiện tượng điện chớp trong một hệ thống tín hiệu-dấu hiệu. Chúng ta gọi **tín hiệu** hệ thống được cấu tạo hay giới hạn bởi ít nhất hai chuỗi dị loại, hai trật tự phân tán khả dĩ hỗ tương giao thiệp; hiện tượng là một **dấu hiệu**, nghĩa là điện chớp trong hệ thống ấy nhằm thiết lập sự giao thiệp giữa các phân tán.”

Điểm đáng lưu ý đầu tiên trong đoạn văn trên là Deleuze diễn tả hiện tượng “fulgure” (=brille comme l'éclair; thiểm điện) không khác kinh Kim Cang diễn tả các pháp hữu vi như điện chớp. Ngoài ra, không thể liệt Deleuze vào hàng ngũ các triết gia duy nghiệm theo kiểu Hume. Bởi vì duy nghiệm truyền thống là một nhận thức luận (epistemology) với tiền đề là địa vị thủ yếu của cái được cho (ấn tượng; impressions) và tính đa dạng của chúng (đa tạp ấn tượng; the variety of impressions). Deleuze, trái lại, nỗ lực suy xét kỹ về cái gì đó sâu hơn và căn bản hơn cái được cho hay nguyên tắc do đó cái được cho được mang lại.

Điều Deleuze quan tâm nhất về duy nghiệm luận là sự nhấn mạnh về cá thể (individual) hay sự loại bỏ các phổ quát (universals) và tiên nghiệm luận (a priorism). Deleuze muốn thiết kế một thứ duy nghiệm luận mới để giải thuyết phép cá thể hóa cá thể (individuation of the individual).

Năm 1972 Gilles Deleuze xuất bản một tiểu luận về thuyết cấu trúc, ‘*Làm thế nào nhận biết thuyết cấu trúc?*’ (How do we recognize structuralism?)⁷ Trong đoạn mở đầu ông cho biết tiểu luận được hoàn tất vào năm 1967, rất gần năm xuất bản (1968) tập kiệt tác ‘*Dị thực và Tương tục*’ (sẽ viết tắt DR)⁸. Tiểu luận này rất quan trọng đối với bất kỳ công trình nào về Deleuze và thuyết hậu cấu trúc (poststructuralism) bởi vì nó cho thấy làm thế nào công trình của Deleuze chẳng những phù hợp với thuyết cấu trúc mà còn biến đổi (change) thuyết này, biến nó thành một

Cấu trúc, Sinh khởi và Quan hệ tương do

thuyết cấp tiến hơn. Như vậy, tiểu luận quan hệ với cả thuyết cấu trúc lẫn thuyết hậu cấu trúc của Deleuze, trong đó giả trang một thuyết cấu trúc vô cùng cấp tiến.

Quan điểm điển hình của triết học Deleuze là xem tư lượng (thinking) như chuyển hóa (transformation). Deleuze nhấn mạnh những khía cạnh sáng tạo của tư lượng, bởi vì vai trò của tư lượng là phục hoạt các cấu trúc có khuynh hướng trở thành cố định. Ông cho rằng tính cố định là do biểu tượng (representation), một hình thức lặp lại cái đồng (repetition of the same). Điều này cắt nghĩa vì sao ông dùng từ '*trương tục*' đặt tên sách của ông nhưng không quên cộng thêm từ '*dị thực*'. Một trương tục khẳng định phải được hiểu là một nhiếp nhập những dị biệt (differences) và biến dị (variations) vào trong lặp lại.

Triết học Deleuze luận về dị thực và trương tục, bằng cách chuyển cái gì đó thành khác và bằng cách tránh biểu tượng⁹. Deleuze tìm cách thực hiện điều đó trong tiểu luận thông qua việc suy cầu một học thuyết cấu trúc cấp tiến (a radical structuralism). Trong *DR*, ông thực hiện điều đó bằng cách phê phán biểu tượng và vai trò của tính đồng nhất trong triết học, chẳng hạn, tính đồng nhất của khái niệm. Sau đó, ông nhấn mạnh vai trò sáng tạo của tư lượng trong sự tương quan với các dấu hiệu của dị biệt. Những dấu hiệu này xuất hiện xuyên qua các cảm giác cường độ (intense sensations), những cảm giác này xác định những ý niệm cường độ (intense ideas; mặc dầu những ý niệm này không được xem như biểu tượng trong tâm thức con người mà là điều kiện làm duyên cho các tiến hóa hiện thực và tính mới.)

Deleuze không định nghĩa cấu trúc là một lặp lại cái mà cấu trúc quán chiếu, vì làm như thế thời cấu trúc là một bản sao cấu trúc của một đối tượng ngoại tại. Đáng ngạc nhiên là

Cấu trúc, Sinh khởi và Quan hệ tương do

Deleuze định nghĩa một cách khác thường *cấu trúc* [structures, sau này Deleuze gọi là *Ý niệm* (Ideas)] là *điều kiện của sự sinh khởi (genesis), điều kiện cần cho những chuyển hóa sáng tạo sự vật*. Gọi vắn tắt là *cấu trúc*, nhưng theo định nghĩa đó ta có thể gọi đồng dài là *cấu trúc sinh khởi* (genesis structure). Đối với Deleuze, cấu trúc sinh khởi không phải là một mô hình lý thuyết về một sự vật có cấu trúc. Cấu trúc sinh khởi là lý do của sự chuyển hóa và tiến hóa của sự vật. Do đó, thuyết hậu cấu trúc theo nghĩa Deleuze là quan điểm xem cấu trúc như biên cảnh của tri thức (knowledge) về một sự vật, biên cảnh ở đây là điều kiện của sự tiến hóa và cường độ sinh hoạt của một cái gì¹⁰. Cấu trúc là một bộ phận sinh hoạt của các sự vật, là cường độ của chúng và căn nguyên của sự trở thành (becoming) và biến đổi (change) trong chúng.

Trong tiểu luận, Deleuze biện bạch hùng hồn bên vực cái định nghĩa phân trực giác của ‘cấu trúc’ như trình bày trên. Ông rất cẩn thận chỉ dẫn vì sao cần hiểu cấu trúc trên phương diện biến đổi thay vì biểu tượng. Nhờ những luận cứ khai triển trong *DR* sự giải thích của ông rất có hiệu lực, cho thấy tiểu luận là một cách giới thiệu khéo khía cạnh hậu cấu trúc của công trình của ông, đặc biệt cái định nghĩa mới của ông về *dấu hiệu* (sign), và nhất là danh từ hậu cấu trúc tối quan trọng ‘**simulacrum**’ (tạm dịch là *ảnh tượng*). Ảnh tượng không phải là một dấu hiệu của đồng nhất mà là của dị biệt. Nó chống biểu tượng và yêu cầu chúng ta trùng phục nó theo những phương thức mới.

Trong ‘*Làm thế nào nhận biết học thuyết cấu trúc?*’, thuyết cấu trúc được xem như một quá trình sáng tạo đang tiến hành (ongoing process). Deleuze bảo công trình triết học của ông tham gia quá trình đó. Trước khi chấm dứt tiểu luận ông chỉ trích các sách chống lại thuyết cấu trúc, cho các sách đó hoàn toàn không trọng yếu; “chúng không thể

Cấu trúc, Sinh khởi và Quan hệ tương do

ngăn chặn thuyết cấu trúc phát huy một lực sinh sản, lực sinh sản trong thời đại của chúng ta. Sách *chống lại* bất cứ cái gì chẳng bao giờ có tầm quan trọng nào; tất cả những gì đáng kể là những sách viết về một cái gì (books for something) và biết làm thế nào để sản sinh nó”. Lời chỉ trích bày tỏ thái độ khăng định đối với thuyết cấu trúc. Thuyết cấu trúc hay hậu cấu trúc không có tính cách chủ yếu chống lại-X hay đối lập. Quan hệ giữa chúng cũng thế. Thuyết hậu cấu trúc có thể xem như thuyết cấu trúc chuyển hóa, chuyển hóa thực hiện theo chiều hướng lia xa khái niệm biểu tượng và lia xa những định nghĩa dị biệt y cứ trên đồng nhất.

Deleuze đề ra bảy tiêu chuẩn nhận biết thuyết cấu trúc nhằm vin vào đó mà trình bày thuyết hậu cấu trúc của ông: (1) tượng trưng (the symbolic); (2) vùng (locality) hay vị trí (position); (3) vi phân (the differential) và đặc dị (the singular); (4) tích phân (differentiating) và tích phân hóa (differentiation); (5) chuỗi (the serial); (6) chỗ trống (empty place) và (7) từ chủ thể đến thực hành (from the subject to practice). Mỗi một tiêu chuẩn được chọn với mục đích mở đường cho các khái niệm đặc biệt Deleuze xuất hiện. Các tiêu chuẩn trên giúp hiểu biết thuyết cấu trúc một cách tổng quát trong tương quan với hậu cấu trúc. Ngoài sự nêu lên những gì khiến thuyết cấu trúc tách đứng riêng các thuyết trước nó, mỗi tiêu chuẩn còn nhấn mạnh những đặc điểm quan trọng của thuyết hậu cấu trúc của Deleuze, tức thuyết cấu trúc đã bị chuyển hóa một cách triệt để và trọn vẹn.

Nói cho đúng, bảy tiêu chuẩn trên không phải được chọn để nương vào đó mà nhận biết chính xác thuyết cấu trúc như đề ra trong câu hỏi tiêu đề của tiểu luận, mà thật ra, nhằm giúp sáng tạo một đường lối tư lượng phù hợp với thuyết cấu trúc. Nguyên ông được yêu cầu viết một tập về vấn đề

Cấu trúc, Sinh khởi và Quan hệ tương do

‘*Làm thế nào nhận biết thuyết cấu trúc?*’ trong một bộ sách lịch sử triết học¹¹. Thay vì trả lời câu hỏi tiêu đề trong bối cảnh lịch sử triết học bằng cách tạo ra một tập hợp hữu hạn điều kiện cần và đủ để xét xem cái gì đó có thuộc phạm trù ‘*thuyết cấu trúc*’ hay không, ông vặn vẹo câu hỏi thành: ‘*Bằng cách nào triết học của ông trung thực với thuyết cấu trúc mà đồng thời là một chuyển hóa cấp tiến của thuyết ấy?*’ Và để trả lời ông nêu ra những đặc tính hình thái thay vì sử dụng những định nghĩa mang tính bản chất, cắt nghĩa sự vật vận hành như thế nào thay vì giải thích sự vật là gì. Ông chuyển qua sự tìm cách thiết lập những điều kiện làm duyên cho sự chuyển hóa sáng tạo của thuyết cấu trúc.

Sự tập trung vào thực hành là điển hình của thuyết cấu trúc cấp tiến của Deleuze và trên thực tế cũng là của đa số công trình hậu cấu trúc. Các công trình này luận bàn vấn đề chuyển hóa một cách thực tiễn và có kế hoạch nhằm mục tiêu chính trị và đạo đức. Vì vậy chớ sai lầm bắt đầu bằng câu hỏi: ‘*Cái này là gì?*’ tại vì chúng ta luôn luôn bị ném vào trong một chuỗi chuyển hóa và áp lực khẩn trương đang vận hành. Câu hỏi đúng là làm thế nào để chuyển hóa và vận hành cùng với chúng, làm thế nào để bật phát với chúng một cách mạnh mẽ tùy theo tình hình cho phép, nhưng nhất quyết không nương tựa nơi chúng.

Câu hỏi sự vật là gì luôn luôn là thứ yếu so với sự nhấn mạnh quan hệ giữa tư lượng và cuộc sống như một cuộc giằng co giữa các lực tái-sung năng lượng và hủy-gia cường độ. (re-energizing and de-intensifying forces). Ta thấy rõ thuyết hậu cấu trúc chịu ảnh hưởng rất lớn của Nietzsche khi Deleuze giải thích cuộc sống có nghĩa là ý chí quyền lực (will to power) và là một cuộc đấu tranh có kế hoạch giữa thuyết hư vô (mất đi ý chí trân trọng cuộc sống) và hỗn độn (sự sụp đổ trong một sự khiếm khuyết hỗn loạn tính xác định)¹².

Tượng trưng, vùng và vị trí.

Trước khi xác nhận **tượng trưng** (the symbolic) là tiêu chuẩn nhận biết thuyết cấu trúc thứ nhất, Deleuze nhận xét thuyết cấu trúc không gì khác là thuyết về ngôn ngữ. Có cấu trúc nơi nào có ngôn ngữ (như họa, xi nê, hay ngôn ngữ truyền thống, chẳng hạn) chứ không phải nơi có sự vật hay tâm thức. “Có cấu trúc vô thức (structure de l’inconscient) chỉ khi nào vô thức nói và là ngôn ngữ (langage). Có cấu trúc thân thể (structure des corps) chừng nào thân thể được tưởng như nói một ngôn ngữ, ngôn ngữ các triệu chứng (langage des symptômes). Ngay sự vật, chúng có cấu trúc (structure des choses) chừng nào chúng im lặng phát biểu, đó là ngôn ngữ các dấu hiệu (langage des signes).”¹³ Nói như thế có nghĩa là chúng ta cần những dị biệt xuất phát trong tương tác ngôn ngữ giữa ý nghĩa và sự vật trước khi có thể phân cách một cấu trúc từ những dị biệt ấy. Nếu không, hóa ra chúng ta có thể tư lượng bằng vào sự vật nói chung (“as such”) hay ý niệm nói chung, không cần tham chiếu những quan hệ cấu trúc của chúng.

Đối với Deleuze, cấu trúc quan trọng bởi vì cấu trúc là cái gì đó nhiều hơn cái mà ta thông hiểu sự vật đối tượng phải là, hay cái mà ta tưởng tượng sự vật phải là. Mặc dầu phải độc lập đối với sự vật, cấu trúc tuy nhiên vẫn dự phần tạo chúng hoàn chỉnh đối với tư lượng. Ngôn ngữ chính là cái cho phép cấu trúc độc lập với sự vật nhưng cũng cho phép nó có vai trò cấu tạo chúng. Như thế, vấn đề chủ yếu của thuyết cấu trúc không phải là các tương quan giữa tưởng tượng (the imaginary) và thực tồn (the real), không phải sự kết nối trí tưởng tượng với sự vật hiện thực. Vấn đề không phải là giải thích làm thế nào có sự phân kỳ giữa tâm thức và các đối tượng, không phải là tác động như thế nào để chúng trùng hợp, và cốt nghĩa tại sao chúng có khi ly có khi hợp. Quả thật có một cảnh giới tượng trưng (a symbolic

Cấu trúc, Sinh khởi và Quan hệ tương do

realm), nhưng cảnh giới này không liên can gì đến những dấu tượng trưng (symbols) mang ý nghĩa là cái được kết nối cốt yếu nhất (mang tính bản chất nhất) với cái mà ta tưởng tượng (imagine) và với cái mà ta tưởng tri (perceive).

Sự vượt quá thực tồn và tưởng tượng rất cần thiết hầu thấy rõ những gì cả hai thuyết, cấu trúc và hậu cấu trúc, đồng ý. Cả hai thuyết chống bất cứ ưu tiên nào dành cho thực tồn, xem thực tồn như cái có thể hiển thị. Chúng chống bất cứ ưu tiên nào dành cho trí tưởng tượng, xem trí tưởng tượng như một quan năng duy trì trong tương quan với thực tồn. *Thuyết hậu cấu trúc của Deleuze không liên can gì đến cái có thể hiển thị hay cái có thể tưởng tượng về cái có thể hiển thị. Nó nhằm tìm những điều kiện cấu trúc cho thực tồn và cho tưởng tượng. Nó nhằm giải thoát tư lượng khỏi phải quy chiếu một thực tại hư huyền và một trí tưởng tượng hữu hạn của con người*¹⁴.

Bước đầu trong việc giải thoát thuyết cấu trúc và hậu cấu trúc khỏi những ý nghĩa và quy chiếu cố định là suy diễn một hạn từ thứ ba: ***cấu trúc***.

Tính hiệu lực và cơ sở của những suy diễn như vậy là những đề tài đáng nghi vấn nhất của triết học Deleuze. Điều quan trọng là chớ quên phê phán, phản đối thuyết hậu cấu trúc của ông với những câu hỏi như: “Tại sao các mô tả đó đúng?”, “Phải chăng đó là những suy diễn có hiệu lực?” Để vượt quá quan điểm xem thuyết hậu cấu trúc chỉ có công dụng mô tả mà thôi thời cần theo dõi và thông hiểu những cách lập luận và suy diễn triết học mới được Deleuze đề xướng trong tập *DR* và ứng dụng trong tiểu luận *Làm thế nào nhận biết thuyết cấu trúc?*

Sự tìm kiếm những tiêu chuẩn để nhận biết thuyết cấu trúc là một trường hợp sử dụng phương pháp đó, vì tiêu chuẩn ở

Cấu trúc, Sinh khởi và Quan hệ tương do

đây không phải là những mô tả khách quan hay kết quả của một cuộc thăm dò thường nghiệm. Chúng là những suy diễn các điều kiện cần cho tính biểu nghĩa (significance)¹⁵ của một triết lý tập trung vào cấu trúc. Các điều kiện này khởi đầu từ tiền đề công nhận cấu trúc tự nó có một giá trị. Sau đó cần giải thích những điều kiện của giá trị đó.

Cách tiếp cận như vậy chấp nhận cho rằng các tiêu chuẩn phát huy một lối nhìn phức tạp về cấu trúc và về tương quan giữa cấu trúc với các sự vật hiện thực và tưởng tượng. Đó là sự suy diễn tính biểu nghĩa của thuyết cấu trúc cấp tiến như cái gì vượt quá tính khách quan (đối tượng hiện thực) và tính chủ quan (trí tưởng tượng của chúng ta). Tuy nhiên điều quan trọng nên lưu ý là sự suy diễn chỉ có hiệu lực chừng nào tiền đề của nó tác dụng hiệu lực, nghĩa là, thuyết phục làm sao để chúng ta tin cấu trúc có tính biểu nghĩa (significant) theo đường lối riêng biệt nào đó. Điều này không có nghĩa biện luận của Deleuze đi vòng vo, kết luận cũng là tiền đề. Deleuze suy diễn một mô thức của cấu trúc từ tính biểu nghĩa của nó, chứ không suy diễn tính biểu nghĩa của nó từ chính nó. Ông thường tìm cách suy diễn những điều kiện mô thức (formal conditions) cho hành động có kế hoạch căn cứ trên những xung động (impulses) hay cường độ (intensities) ban đầu. Ta có thể nhận thấy công trình của Deleuze có tính cách siêu nghiệm (transcendental)¹⁶: triết học siêu nghiệm của ông suy diễn cái khung tất yếu cho sự vật xuất hiện theo cách của chúng.

Trong thuyết hậu cấu trúc, giá trị và điều kiện không bao giờ là những đồng nhất (chẳng hạn như một giới luật, “Sát nhân là vi pháp”, hay một quy tắc lôgic, “Một mệnh đề là hoặc đúng hoặc sai”). *Giá trị* là vận động thuần túy¹⁷ (những cường độ biến dị của cảm giác và kích động) và *điều kiện mô thức* là điều kiện cần cho những vận động đó: cần cho sức đối kháng của chúng chống sự đồng nhất hóa.

Cấu trúc, Sinh khởi và Quan hệ tương do

Ta bắt đầu ‘nơi ta cảm thấy khác’, không ‘nơi ta biết đồng như’ hoặc ‘theo những quy tắc hay quy luật tương tự như’. Sau đó ta kiếm cách tìm những điều kiện cần cho lực đối kháng của cái cảm giác ấy chống sự trở lại của tính đồng nhất và tính tương tự.

Hầu trả lời câu hỏi ‘Cái gì chính thị là cấu trúc – làm thế nào nó cấu tạo một hạn từ tượng trưng thứ ba?’, Deleuze suy diễn tiêu chuẩn kế tiếp (tiêu chuẩn thứ hai). Cấu trúc là **tượng trưng** (the symbolic), **nơi mà tượng trưng là một vị trí hay vùng**. Ở đây, ‘nơi’ không có nghĩa là một phần minh xác (specific part) của không gian hiện thực (vẫn còn là quy chiếu) hay một phần minh xác của trí tưởng tượng (vẫn còn là lưu lại dấu tưởng tượng). **Tượng trưng là một trạng thái của không gian hết thảy mọi quan hệ** (a state of the space of all relations).¹⁸

Thuyết cấu trúc và hậu cấu trúc luận về quan hệ, nhưng quan hệ ở đây là **quan hệ cấu trúc** (structural relations), chứ không phải là quan hệ giữa các sự vật hay giữa các ý niệm. Chúng là **quan hệ giữa các chuỗi bất đồng gồm những quan hệ khác** (between different series of other relations). Điều này giải thích lý do tại sao chủ trương tượng trưng là một trạng thái của không gian hết thảy mọi quan hệ bởi vì các quan hệ cấu trúc có thể xem như xây dựng một không gian mới cho chính chúng, độc lập đối với những ý niệm hay sự vật liên hệ (independent of related ideas or referents). Điều quan trọng không phải là A kết nối với B, mà là cấu trúc A-B khác với cấu trúc A-B-C. Như vậy, cấu trúc không phải là **dấu tượng trưng** (symbols), cái có thể tương tri như dấu đường (road sign; lộ tiêu) chẳng hạn, và cái có một ý nghĩa được công nhận như dấu ‘Stop’ (‘Dừng lại’). Tượng trưng là một quá trình nơi mà dấu tượng trưng hàm ý một sự sắp đặt lại các quan hệ trong cấu trúc.

Cấu trúc, Sinh khởi và Quan hệ tương do

Các nhà hậu cấu trúc quan tâm đến những biến đổi giữa các quan hệ bất đồng. Họ nghiên cứu những điều kiện về sự xuất hiện những sự vật có thể diễn tả bằng ngôn ngữ và những sự vật có thể cảm giác. Trong cảnh huống này, Deleuze dùng từ ‘siêu nghiệm’ (transcendental) để nhấn mạnh rằng các nghiên cứu thường nghiệm về các dị biệt hiện thực đều tiền giả định những tiền cấu trúc các quan hệ (prior structures of relations).

Thí dụ: trong cấu trúc bao gồm hết thảy mọi từ ngữ và hết thảy mọi kết nối của chúng, con người thực hành theo nhiều cách khác nhau nên sử dụng những tập hợp từ ngữ và quan hệ giữa chúng khác nhau. Thuyết cấu trúc vẫn lưu ý đến sự vận hành của một tập hợp quan hệ được mang lại, nhưng quan tâm nhiều hơn đến cái gì bị đe dọa trong trường hợp một tập hợp quan hệ trở nên phân biệt đối với một tập hợp quan hệ khác (một tập hợp cho được mang lại như thế nào và cái gì bị đe dọa khi được mang lại). Điều này vượt quá sự quan sát thường nghiệm và chuyển vào trong một sự quan sát tách riêng về *chọn lựa* (selections) và *bỏ lại* (omissions).

Quan tâm đến một tập hợp quan hệ cấu trúc và ngôn ngữ có tính kỹ thuật cao, chẳng hạn tìm hiểu về thân thể con người và bệnh tật của nó có nghĩa là *tách riêng* một phần ra khỏi một tập hợp quan hệ rộng lớn hơn, hay nói cho đúng, ra khỏi tập hợp hết thảy mọi quan hệ. Trên quan điểm triết học, thông hiểu sự tiếp cận kỹ thuật thao tác như thế nào và các quan hệ nội tại của nó có cấu trúc như thế nào không quan trọng bằng dụng công xử lý những di chuyển giữa các cấu trúc, chẳng hạn từ cảm xúc hay cấu trúc tôn giáo qua kỹ thuật, hay mỹ thuật. Thật vậy, nếu chỉ quan sát một thứ cấu trúc không thôi thì không bao giờ đầy đủ với chỉ kỹ thuật, chỉ tôn giáo, hay chỉ mỹ thuật, cho nên cần di chuyển

Cấu trúc, Sinh khởi và Quan hệ tương do

mở rộng ra càng nhiều cấu trúc thời quan điểm càng trở nên hoàn chỉnh hơn.

Sự tách riêng nói trên tham chiếu điều mà Deleuze cho rằng *ý nghĩa* (meaning) tùy thuộc một tiên tập hợp những tổ hợp các quan hệ (a prior set of combinations of relations), những tổ hợp này ngay chúng không có ý nghĩa cố định. Các nhà cấu trúc không những ghi nhận rằng ‘cái gì’ có nghĩa là ‘cái gì khác’, ngoài ra còn ghi nhận những biến chuyển nào trong cấu trúc là cần yếu cho ý nghĩa đó xuất khởi (émerge): “*nghĩa* (sense) luôn luôn xuất khởi từ sự tổ hợp các yếu tố, các yếu tố này ngay chúng không biểu thị *nghĩa*.”¹⁹

Sự di chuyển giữa các cấu trúc nói trên, theo Deleuze, là một điều kiện của sự dòi vào ***không gian các quan hệ***, lia không gian các đối tượng (một thế giới khách quan có thể quy chiếu vào đó) và lia không gian của tưởng tượng (tâm thức). Không gian các quan hệ không cho phép sử dụng sự tách riêng như trong các không gian khác. *Bảo rằng các quan hệ cấu trúc là hoàn chỉnh có nghĩa là mỗi một quan hệ được kết nối với hết thảy mọi quan hệ khác*. Do đó, khi một cấu trúc được mang lại xuất khởi thời đó là do chú ý vào một số quan hệ được chọn lựa mà thôi, *bỏ lại* những quan hệ khác ở đằng sau. Tuy nhiên, các quan hệ bị bỏ lại vẫn còn đó và tạo thành một bối cảnh cho những quan hệ được chọn lựa.

Với sự vật đối tượng hay sự vật tưởng tượng, ta có thể nghĩ rằng ta có thể khảo sát chúng trong trừu tượng (in the abstract), nghĩa là, nắm bắt chúng mà không cần đoái đến hết thảy các đối tượng hay sự vật tưởng tượng khác. Điều này không thể xảy ra với những quan hệ cấu trúc. Đó là đặc tính của triết học Deleuze: ông đưa *tính kết nối hoàn chỉnh* (complete connectivity) vào thuyết cấu trúc. Triết học của

Cấu trúc, Sinh khởi và Quan hệ tương do

ông luận về *tính hoàn chỉnh* (completeness). Theo triết học này, đều là phi lý mọi ý tưởng về một chân lý cứu cánh cho tự thân của một đối tượng trừu tượng, hay cho tự thân của một biểu tượng, hay cho một nội hàm đặc thù của tâm thức. *Chúng ta kết nối với hết thảy mọi sự vật và tất cả mọi sự vật đều ở trong chúng ta, cũng như chúng ta ở trong chúng.*

Deleuze ghi nhận hậu quả đầu tiên của điều kiện siêu nghiệm của kết nối hoàn chỉnh là luôn luôn phải có một sự sản xuất quá thặng về nghĩa, bởi vì bất kỳ không gian quan hệ nào được mang lại đều luôn luôn là một sự tuyển chọn thực hiện trong một không gian rộng lớn hơn. Số kết nối trong không gian rộng lớn luôn luôn nhiều hơn số kết nối ngẫu nhiên được tuyển chọn hay đề cao trong một tình huống được mang lại. Quan điểm này được Deleuze khai triển thông qua các định nghĩa mới về dấu hiệu và nghĩa trong *Dị thực và Tương tục* và *Lôgic của Nghĩa*²⁰. Dấu hiệu (signs) là những cấu trúc các quan hệ, những cấu trúc này đa trọng và di động, chứ không phải quan hệ nhị nguyên (binary relations). Nghĩa (sense) không phải là ý nghĩa (meaning); nó là một sự phá vỡ đồng nhất (identity) trong ý nghĩa (meaning) và tri thức (knowledge) thông qua cảm giác (sensation).

Sản xuất quá thặng tức là muốn nói rằng *nghĩa* không xuất khởi trên bối cảnh của phi nghĩa (non-sense, cái gì đó giống như cái phi lý hiện sinh, the existentialist absurd) mà xuất khởi trên một quá thặng về nghĩa do bối cảnh của các tổ hợp khác. Mặc dầu chịu ảnh hưởng của Sartre trong thời kỳ đầu, Deleuze không thể trở thành một nhà hiện sinh. Đối với ông, cuộc sống không phi lý mà phức tạp bất đoan.

Khảo cứu về tổ hợp dẫn đến một hậu quả thứ hai: sự quan tâm của thuyết cấu trúc đến các trò chơi và cách chơi (games and play), đến phương thức một trò chơi được

Cấu trúc, Sinh khởi và Quan hệ tương do

mang lại cho phép nhiều cách biến dị và nhiều cách chơi khác nhau. Mỗi cuộc chơi là một tuyển chọn ngẫu nhiên từ một tập hợp rộng hơn. Điều này được Deleuze kết nối với một trong những phát biểu quan trọng nhất của triết học của ông: mỗi cuộc sống luôn luôn là một tuyển chọn ngẫu nhiên và sáng tạo — một *ném súc sắc* (a dice-throw).

Do đó, thuyết hậu cấu trúc của ông cam kết mở ngổ (openness; mở rộng và viên dung), phản bác sự quy định (determination), phản tự nhiên luận (anti-naturalism) và phản quyết định luận (anti-determinism). Như vậy, chỗ nào Deleuze còn nói đến định mệnh (destiny), chẳng hạn như trong *Dị thực và Tương tục* hay *Lôgic của Nghĩa*, ông không có ý nói đến một định mệnh được quy định trước hay một định mệnh trong vòng khống chế của tự do ý chí của con người. Ngược lại, theo ông, một định mệnh là phải kết nối với hết thảy mọi sự vật theo một cách cá biệt, đòi hỏi chọn lựa ngẫu nhiên và thực nghiệm. Đôi khi triết học Deleuze được mô tả là một kinh nghiệm luận ưu việt, kết liên trở lại với tác phẩm đầu tay của ông nói về Hume, *Kinh nghiệm luận và Tính chủ quan*²¹. Nhưng ý nghĩa của kinh nghiệm luận ở đây là theo quan điểm về một thực nghiệm mở ngổ (open experimentation) với một cuộc sống chứ không phải những thực nghiệm minh xác (specific) và hữu hạn (limited) của kinh nghiệm luận khoa học (scientific empiricism).

Phù hợp với lập trường cách xa tự do ý chí của con người, các khía cạnh hình thức của trò chơi và của các quan hệ cấu trúc hàm ý một hậu quả thứ ba: thuyết cấu trúc không thể là một mô thức của thuyết nhân bản (humanism). Thuyết hậu cấu trúc của Deleuze chống thuyết nhân bản trên phương diện phản đối mọi sự dành cho con người ưu tiên cơ bản theo bất kỳ nghĩa nào của giá trị. Lý do bởi tại cái cấu trúc cho phép sự xác định con người và giá trị của con người bất

Cấu trúc, Sinh khởi và Quan hệ tương do

đầu bằng một sự chọn lựa các quan hệ, một chọn lựa chính nó có trước con người. Theo Deleuze, thuyết cấu trúc phải là phản nhân bản luận. Nói như thế không có nghĩa ông phản đối giá trị nhân văn; điều ông phản đối là sự dành ưu tiên cho các giá trị đó xem như cơ sở của tư lượng.

Theo trên, cách Deleuze giải thích thuyết cấu trúc đồng thời cũng giải thích cái thuyết cấu trúc cấp tiến mà ta gọi là thuyết hậu cấu trúc của Deleuze: một vận động sáng tạo tập trung vào tính mở ngỏ, vào cách diễn xuất hay cách chơi, và một quyết tâm phản đối các sự thật hay giá trị tối hậu hay tuyệt đối. Thực hiện được các điều ấy là do Deleuze tập trung vào các phương diện thuần túy và hình thức của thuyết cấu trúc, chứ không vào các cấu trúc cụ thể. Hầu đưa ra một mô tả cấp tiến và rất thuần túy thuyết cấu trúc, phù hợp với hầu hết những mô thức hậu cấu trúc mở ngỏ và cấp tiến, kể cả công trình của ông trong đó, ông đặt những câu hỏi điển hình Deleuze: ‘Cấu trúc xuất khởi như thế nào?’ và ‘Chúng xuất khởi tùy theo những điều kiện nào?’ Tiêu chuẩn nhận biết thuyết cấu trúc kế tiếp (tiêu chuẩn thứ ba) sẽ cho thấy sự chuyển đổi mạnh mẽ từ một thuyết cấu trúc tĩnh chỉ cứng rắn qua cái mà ta gọi là thuyết hậu cấu trúc của Deleuze.

Cấu trúc và quan hệ tương do.

Theo Deleuze, thuyết cấu trúc giải thích sự xuất khởi những quan hệ cấu trúc minh xác (specific structural relations) trên một bối cảnh gồm những quan hệ cấu trúc khác. Sự xuất khởi tùy thuộc *quan hệ tương do* (reciprocal determination; tương hỗ quy định) giữa những quan hệ với nhau. Một quan hệ trong một cấu trúc không có nghĩa độc lập. Nó chỉ xuất hiện, do ở mỗi tương quan của nó với các quan hệ khác và do ở mỗi tương quan của các quan hệ khác với nó.

Cấu trúc, Sinh khởi và Quan hệ tương do

Như vậy thời **chỉ có các quan hệ tương do mà thôi**: A xác định B, B xác định A, chứ không có loại quan hệ chỉ một phía xác định phía kia, phía kia không xác định ngược lại. Loại quan hệ một chiều này có tính siêu việt (transcendent), nghĩa là phía xác định siêu việt, vượt lên cao và duy trì tính cách độc lập đối với phía được xác định ở thể thấp hơn. Deleuze hoàn toàn chống tính siêu việt (transcendence). Quan hệ *luôn luôn qua lại* (reciprocal) và triết học của ông là một **triết học về nội tại** (immanence): **hết thấy mọi sự vật được kết nối trong một thế giới duy nhất và không có gì có thể xung là ở ngoài hay ở thể cao**. Phật giáo gọi thế giới duy nhất ấy là nhất chân pháp giới

Do đó, chỉ các **quan hệ vi phân** (differential relations) mới được mô tả như **dị biệt thuần túy** (pure differences), chúng không phải là những sự vật có ý nghĩa xác định ở ngoài cấu trúc. Chúng chỉ được xác định thông qua tương quan với các quan hệ vi phân khác và tương quan với sự vật hiện thực. Thông qua khái niệm tương do, Deleuze đã xem hệ thống hay đa thể các quan hệ trọng hơn các yếu tố của đa thể hay các quan hệ riêng lẻ. Nghĩa là, Deleuze không cho phép các quan hệ riêng lẻ có tính đồng nhất có thể nhận thức vì như thế tức là xem chúng có một quan hệ siêu việt với hệ thống hay đa thể.

Quan hệ tương do giữa những dị biệt có lẽ là ý niệm quan trọng nhất của tập *Dị thực và Tương tục*. Sự kiện nó được đề cập trong tiểu luận về thuyết cấu trúc là rất quan trọng đối với việc thiết lập một sự liên tục giữa thuyết cấu trúc và thuyết hậu cấu trúc của Deleuze. Không có một sự lựa chọn giữa hai thuyết. Cả hai được kết nối thông qua các điều kiện chung và mỗi thuyết thành công hay thất bại tùy theo thuyết ấy xử lý như thế nào những điều kiện của nó.

Cấu trúc, Sinh khởi và Quan hệ tương do

Những định nghĩa cấp tiến về thuyết cấu trúc và cấu trúc của Deleuze đều nhất trí với định nghĩa thuyết hậu cấu trúc: thuyết hậu cấu trúc là sự gấp xếp các biên cảnh của tri thức vào bên trong, các biên cảnh này được định nghĩa là dị biệt thuần túy. *Cấu trúc là một biên cảnh do các dị biệt thuần túy tạo thành.* Một cấu trúc cụ thể kéo ra một chọn lựa các quan hệ, từ đó các quan hệ này xác định những *điểm quan trọng* (significant points) của cấu trúc, tức những điểm tại đó các quan hệ được chọn lựa gấp nhau. Deleuze gọi theo toán học những điểm quan trọng đó là *dị điểm* (singularities) của cấu trúc. Dị điểm cho phép xác định trọn vẹn (hoàn chỉnh) cấu trúc, bên ngoài các quan hệ, nơi những điểm mà các quan hệ đến gặp nhau. Dị điểm rất quan trọng đối với thuyết hậu cấu trúc của Deleuze tại vì chúng tập trung tư lượng vào những điểm, nơi mà quan hệ và không gian chuyển biến. Trọng yếu là những *điểm phân nhánh đôi* (bifurcation points) của một hệ thống, tại đó hệ thống có thể dị biệt và các chọn lựa có thể làm và đã làm cho hệ thống dị biệt. Một lần nữa, tư lượng không phải tư lượng về yếu tính (essences) hay sự thật (truths) mà tư lượng về tiến hóa (evolutions), biến đổi (changes) và dị biệt (differences).

Cấu trúc trong thuyết cấu trúc cấp tiến luôn luôn là một vấn đề về *dị biệt thuần túy* (pure differences), nghĩa là, về những *biến dị* (variations) *giữa các quan hệ*, các quan hệ này chính chúng bao giờ cũng là những quan hệ đang biến dị (varying relations). Chúng được quy định chính xác hơn thông qua sự xuất khởi của các điểm tại đó các cấu trúc dị biệt gặp nhau: *dị điểm*. Nhưng làm sao nhận biết dị biệt thuần túy? Chúng có nghĩa gì đối với chúng ta? Dị biệt thuần túy, biến dị và dị điểm tương tác với thế giới các đối tượng và sự vật tưởng tượng như thế nào? Tóm lại, cái gì kết nối cấu trúc xem như điều kiện và thế giới mà cấu trúc là điều kiện giả định?

Deleuze cần đến tiêu chuẩn thứ tư: **tích phân** (differenciating) và **tích phân hóa** (differenciation). Theo tiêu chuẩn này, một cấu trúc là *thực mà không hiển* (real without being actual), nghĩa là, bất kỳ cấu trúc nào xem như một không gian các quan hệ đều có thể hiện ra nhiều mô thức hiển liễu (actual forms) khác nhau. Như vậy, một cấu trúc, mặc dầu ‘*thực mà không hiển và ý thể mà không trừu tượng*’ (‘real without being actual and ideal without being abstract’), cần phải được xác định hơn nữa thông qua các mô thức hiển liễu biểu hiện nó. Nghĩa là, nó phải được biểu hiện dưới dạng các mô thức hiển liễu có thể nhận thức.

Deleuze gọi quá trình đó là ‘**hiện thực hóa**’ (actualization). Thông qua hiện thực hóa, *các quan hệ cấu trúc ý thể* (ideal structural relations) trở thành được biểu hiện dưới dạng *các bộ phận và giống hiển liễu* (actual parts and species). Nhưng ngược lại, các bộ phận và giống hiển liễu trở thành được kết nối với các quan hệ cấu trúc rộng lớn hơn. Do đó, Deleuze xác nhận *cấu trúc sản sinh hiển liễu* (the actual). Như thế có nghĩa là hiển liễu sẽ không hoàn chỉnh nếu xem như độc lập với các chọn lựa cấu trúc, những chọn lựa này rất cần thiết để một cấu trúc được cho được kết nối với một tập hợp giống và bộ phận được mang lại. Chính đó là điều giải thích vì sao quan điểm cấp tiên hậu cấu trúc của Deleuze được nhìn nhận là rất quan trọng: với sự vật hiện thực, chúng ta không bao giờ lý giải hay có thể sáng tạo một cách trọn vẹn (hoàn chỉnh) ngoại trừ chúng ta coi trọng và cân nhắc các cấu trúc ý thể tương quan với chúng. Những chọn lựa và sáng tạo đã phải xảy đến cho một giống và tập hợp các bộ phận được mang lại, và tập hợp hờ các quan hệ khác, đều thiết yếu trong công tác tìm hiểu sự tiến hóa và tương lai của các sự vật hiển liễu: “*sinh khởi, giống như thời gian*²², *đi từ ẩn mật (cảnh giới ý thể) đến hiển liễu, từ cấu trúc đến hiện thực hóa của nó.*”²³

Trên đây cho thấy Deleuze đã sử dụng các quan hệ tương do giữa các cấu trúc và giữa hai cảnh giới ẩn mật và hiển liễu để trình bày tánh chất siêu hình học của thuyết hậu cấu trúc của ông và khởi xướng một quan điểm triết học mới và kỳ lạ về thực tại, tạo lập một siêu hình học đủ năng lực đáp ứng những đòi hỏi của các triết học cấp tiến về dị biệt. Thuyết cấu trúc đã được định nghĩa độc lập đối với một thực tại được xác định làm cơ sở hay quan năng của trí tưởng tượng.

Với Deleuze, cấu trúc ẩn mật không bao giờ là cấu trúc của một nhân loại vô ý thức, cũng không bao giờ là cấu trúc của một nhân loại tưởng tượng lực. Cả hai sẽ đặt giới hạn bên ngoài cho sự làm thế nào cấu trúc có thể kết hợp lại. Cấu trúc bản chất là nghi vấn, nghĩa là các quan hệ không thể được giải quyết theo một lôgic tối hậu đặt ra những quy tắc kết hợp chúng. Trái lại, cấu trúc liên quan đến những cuộc gặp gỡ ngẫu nhiên, bất tất và căng thẳng, có thể hỗn loạn ngoại trừ quan hệ giữa chúng với những đồng nhất hóa hiển liễu (actual identifications). Những đồng nhất hóa hiển liễu không bao giờ giải quyết cấu trúc xem như vấn đề mà chỉ di chuyển vấn đề theo một hướng chỉ định và mang lại cho vấn đề một hình thức tạm thời. Cấu trúc hay vấn đề không được giải quyết một lần và cho tất cả (once and for all) mà chỉ được giải quyết từng phần và những lời giải từng phần này lại đặt vấn đề theo một cách mới.

Vấn đề (chẳng phải câu hỏi), Chuỗi (chẳng phải đồng nhất), Tổng hợp (chẳng phải trừu tượng hóa).

Đối với Deleuze, khái niệm vấn đề (problems) quan trọng hơn khái niệm câu hỏi (questions). Vấn đề, theo Deleuze, có tính liên tục và bỏ ngỏ, nghĩa là, tất cả mọi vấn đề đều tương hỗ quan hệ; trái lại, câu hỏi thời bị các câu trả lời cắt ngắn. Chúng có thể đòi hỏi thêm những câu hỏi mới và

Cấu trúc, Sinh khởi và Quan hệ tương do

khác, nhưng các câu hỏi nguyên thủy đều xem như đã được giải đáp.

Thuyết hậu cấu trúc phản đối các sự thật căn bản và các mục tiêu hay đường hướng tối chung. Sự phản đối đòi hỏi phải có một mô thức tư lượng khác từ những câu hỏi đòi giải đáp. Khuynh hướng đặt vấn đề là do sự thúc đẩy chuyển dịch sự vật chứ không quy định chúng. Đừng hỏi ‘Cái này là cái gì?’, ‘Cái gì tốt nhất?’, ‘Chúng ta phải đi đâu?’, hay ‘Thiện là cái gì?’. Hãy hỏi ‘Tại sao các câu hỏi này không thể giải đáp?’, ‘Loại vấn đề phức tạp nào chúng ta tiên giả định?’, ‘Những lực căng và nghịch lý nào đang diễn ra?’, và ‘Tôi phải quyết định như thế nào để thôi động vấn đề?’ Hầu trả lời hai câu hỏi ‘Tại sao phải có bất kỳ vận động nào?’ và ‘Cái gì quy định một vấn đề trước nhất?’ Deleuze vin vào hai tiêu chuẩn kế tiếp, tiêu chuẩn thứ năm và thứ sáu. Một vấn đề được quy định thông qua các quan hệ chuỗi của các cấu trúc (serial relations of structures), nghĩa là, bởi phương thức các cấu trúc sai khác gặp gỡ và xung đột nhau.

Chẳng có cấu trúc nào mà không có những cuộc gặp gỡ như vậy, bởi vì cấu trúc luôn luôn là những tuyển chọn từ tất cả các cấu trúc khác. Nhưng các tuyển chọn ấy thành lập các dị biệt, từ đó dẫn ra vấn đề các cấu trúc quan hệ với nhau như thế nào. Các vấn đề được quy định bởi phương thức cấu trúc không phù hợp nhau, nhưng bên trong chúng vẫn có nỗ lực đạt tới sự phù hợp. Nếu có những cấu trúc chi phối cả hiện thực lẫn tưởng tượng, thì tất phải có vấn đề, bởi vì nếu không thì các cấu trúc sẽ ngã lui trên một trong hai, hoặc hiện thực hoặc tưởng tượng.

Để thấy rõ vấn đề nói trên một cách cụ thể, hãy lấy thí dụ sự xung đột giữa các văn hóa. Theo quan điểm của các nhà hậu cấu trúc, sự xung đột giữa hai văn hóa xác định cả hai,

Cấu trúc, Sinh khởi và Quan hệ tương do

tuy nhiên cả hai đều được thúc đẩy giải quyết sự xung đột. Ngay cả những phản ứng mãnh liệt cũng được xem là một cách hướng tới sự giải quyết. Tuy nhiên, các nhà hậu cấu trúc muốn chữa trị cái bệnh chúng ta thường mắc phải là tưởng rằng sẽ có một cách giải quyết tối hậu. Đó là tại vì các vấn đề cấu trúc vô pháp giải quyết là điều kiện tiên hóa của các sinh vật và các sinh hệ thống. Điều tốt nhất có thể làm là chuyển dịch các lực căng và bế tắc và động dụng chúng như những cơ hội sáng tạo để phục hồi năng lực sống, giải thoát khỏi mọi ảo tưởng nghĩ rằng trong tương lai mọi chuyện sẽ được ổn định một cách êm thấm nhờ vào những chân lý chính xác.

Triết học Deleuze luôn luôn phản kháng những biểu tượng hư ngụy (false representations) và những sự thật hạn định tối hậu (final limited truths) và không bao giờ xem một dị biệt như một dị biệt giữa các đồng nhất cơ bản (essential identities). Đó cũng là một triết học suu tầm những kết nối cường độ đưa chúng ta vào quan hệ với cuộc sống của những kẻ khác và tìm cách gia tăng cường độ các mối quan hệ ấy. Triết học này cam kết áp dụng những nguyên tắc như tránh đưng độ dữ dội do sự phủ nhận các giá trị khác và thử nghiệm với những phương thức biểu hiện những kết nối đã trở thành bất động. Triết học Deleuze thách đố chúng ta tìm một phương thức như vậy thông qua các vấn đề. Phương thức này được hướng dẫn bởi những nguyên tắc khẳng định liên quan đến các kết nối cường độ và bởi những nguyên tắc thứ yếu liên quan đến sự tránh khỏi các biểu tượng hư ngụy mà ông gọi là *ngu xuẩn* (stupidity). Có những nguyên tắc tuyển chọn vừa phản kháng sự đồng nhất hóa (và do đó, phản đối những mô thức kỳ thị chủng tộc hay quốc gia chủ nghĩa) vừa đáp ứng sự đòi hỏi kết nối thay vì phân chia (và do đó, nhu cầu luôn luôn tìm kiếm nơi nào chúng ta kết nối với kẻ khác thông qua cảm giác và cấu trúc).

Cấu trúc, Sinh khởi và Quan hệ tương do

Như vậy, thái độ của Deleuze thiên về vấn đề hơn câu hỏi, thời chính là để chỉ cho thấy làm thế nào tư lượng là một phương thức tìm một con đường cá biệt xuyên qua một chuỗi các lực căng mà chúng ta bị ném vào trong đó. Tư lượng y cứ trên các câu hỏi như, ‘Điều tuyệt đối chánh đáng phải làm là gì?’, không đáp ứng sự đòi hỏi phải tránh biểu tượng hư ngụy.

Tuy nhiên, vấn đề cũng được quy định bởi những đối tượng có tham gia trong sự biểu hiện hay hiện thực hóa của mỗi cấu trúc. Đó là bởi vì các cấu trúc khác nhau phải được kết nối trong hiển liễu nếu chúng cũng đã được kết nối trong ẩn mật. Đó cũng bởi vì một vấn đề thuần túy cấu trúc (ẩn) thiếu tính minh xác (specificity) và là hỗn độn (chaotic) cho đến khi nó được biểu hiện trong một tình huống được mang lại. Một vấn đề sẽ không hoàn chỉnh đến chừng nào nó được minh xác và quy định căn cứ trên những bộ phận hiển liễu.

Quả vậy, không có vấn đề ẩn hay ý thể cho đến khi nó là một vấn đề cho một tình huống hiển liễu. Vấn đề không thành nếu không có những cảm giác hiển liễu mà nó điều hành và biểu hiện nó. Ta có thể nghĩ đến trường hợp tương tự, trường hợp quan hệ giữa một mô hình lý thuyết và những ứng dụng thực tiễn của nó. Mô hình về các ứng lực (stresses) trong các chiếc cầu thiếu một cái gì đó đến chừng nào nó được ứng dụng trong sự xây cất những chiếc cầu thật sự. Theo ngôn ngữ của Deleuze, có một quan hệ tương do giữa mô hình và ứng dụng chừng nào mô hình được chuyển biến để phản ánh kinh nghiệm thực tế và chừng nào sự ứng dụng thực hành được hướng dẫn bởi mô hình.

Tuy nhiên, phương thức hỗ tương quan hệ giữa các vấn đề ý thể (ẩn) và những biểu hiện của chúng (hiển) không thể giải quyết sự dị biệt giữa chúng. Do đó cần phải suy diễn

Cấu trúc, Sinh khởi và Quan hệ tương do

tiêu chuẩn thứ sáu: *chỗ trống*. Thuyết cấu trúc phải vận hành với khái niệm một chỗ trống là nơi các cấu trúc khác nhau trải qua. Chỗ phải trống, nếu không thời sẽ không phù hợp với cấu trúc này hay cấu trúc khác, hoặc sẽ làm sụp đổ sự dị biệt giữa chúng. Vì thế các nhà cấu trúc học phụ thuộc vào việc định nghĩa, hay đúng hơn, sáng tạo, chỗ hay đối tượng trống ấy (còn gọi là, “đối tượng=x”). Bằng cách lưu chuyên bên trong các cấu trúc khác nhau và trong trung gian giữa chúng, đối tượng=x cho phép những cấu trúc ẩn hay ý thể và những biểu hiện hiển của chúng đên gặp nhau, gây ra khó khăn có tính kích động, nghĩa là, gây ra những lực căng và những vấn đề đòi hỏi biểu hiện hiển liễu nhưng đồng thời cũng dẹp bỏ các cách giải quyết thực dụng tối hậu.

Deleuze luận chứng rằng đối tượng trống nhất thiết phải là một nguyên nhân của tính sáng tạo. Đó là tại vì chỗ trống của nó cần phải lấp đầy, nghĩa là, mỗi khi gặp cái gì không có ý nghĩa thời ta tìm cách xác định ý nghĩa của nó. Tuy nhiên, trong trường hợp này, ý nghĩa đó không thể khách quan hay được xác định từ bên trong bất cứ hệ thống nào được mang lại, bởi lẽ ý nghĩa đó thiết lập các mối tương hỗ quan hệ giữa các cấu trúc khác nhau.

Nếu có một quy tắc và tính khách quan tối hậu để xác định đối tượng trống thời quy tắc đó sẽ xác định một thượng tầng cấu trúc nhằm quy định vấn đề và đem thuyết cấu trúc trở lại sự đối lập giữa hiện thực và tưởng tượng một lần nữa. Vì vậy cho nên đối tượng=x được sáng tạo không theo ý nghĩa nội bộ của nó mà theo phương thức nó kết nối với những cấu trúc và tình huống mới, khác thêm.

Thuyết hậu cấu trúc của Deleuze là học thuyết luận về sự chấp thêm cấu trúc và sáng tạo những biểu hiện chung quanh những “đối tượng” hiển liễu rất khó hiểu và theo

Cấu trúc, Sinh khởi và Quan hệ tương do

phương thức các vấn đề ý thể. Đối tượng= x hay chỗ trống do đó tương quan liên hệ với các riêng lẻ và với những phương cách khác nhau mà các riêng lẻ ấy phản ứng và sáng tạo với đối tượng.

Thí dụ trường hợp tranh chấp chủ quyền một mảnh đất, các phe không chịu thỏa hiệp. Mảnh đất tranh chấp ở trong vị trí của một chỗ trống hay đối tượng= x . Nó biểu thị ý nghĩa khác nhau đối với những cấu trúc và trạng huống khác nhau. Triết học Deleuze nhắm tạo ra những phương thức mới đặt mảnh đất vào trong các cấu trúc thế nào để chuyển và mở lối cho sự phân tranh bí đường giải quyết. Đây không phải tìm cách giải quyết cuộc tranh chấp, và cũng không phải tìm cách ủng hộ một phe nào. Đây là vấn đề đem vào những cảm giác và ý niệm mới, làm chuyển cả hai phe vượt quá một đối lập sâu dày tạo ra bởi các biểu hiện đối lập. Lẽ cố nhiên, không có gì bảo đảm sự thành công, hay dẫn đến một hòa thuận vĩnh viễn. Tuy vậy, do mở lối cho tình huống, buộc các sự đồng nhất hóa ngu muội và độc đoán nhường bước, thuyết hậu cấu trúc của Deleuze có thể là một lực cải cách chính trị rất hùng mạnh.

Từ chủ thể đến thực hành.

Chỗ trống hay đối tượng= x trong các cấu trúc hiển liễu và quan hệ của nó với những cấu trúc ẩn mật dẫn tới một điều kiện cuối cùng cho thuyết cấu trúc cấp tiến hay hậu cấu trúc Deleuze. Không kiểm soát được cái chỗ trống khó hiểu cùng với quan hệ giữa nó với các vấn đề ý thể là một thách thức đối với ý tưởng về một chủ thể làm nền tảng. Khái niệm *chủ thể* được Deleuze đề cập trong các đoạn văn trích dẫn sau đây²⁴.

“Theo một nghĩa, chỗ trống được lấp đầy hay chiếm cứ bởi những sự vật hiển liễu chỉ khi nào cấu trúc được ‘hiện thực hóa’. Theo

Cấu trúc, Sinh khởi và Quan hệ tương do

một nghĩa khác, ta có thể bảo rằng chúng đã được lấp đầy hay chiếm cứ bởi các yếu tố tượng trưng, ngay ở cấp cấu trúc. Và chính những quan hệ vi phân của các yếu tố đó quy định trật tự của các chỗ (trống) nói chung. Vậy có một sự lấp đầy tượng trưng sơ cấp trước khi có bất kỳ sự lấp đầy hay chiếm cứ thứ cấp nào bởi các sự vật hiển liễu. Tuy nhiên, chúng ta tìm thấy lại nghịch lý của chỗ trống; bởi nó là chỗ duy nhất không thể và không được lấp đầy, dấu lấp đầy bởi một yếu tố tượng trưng. Nó phải bảo trì sự hoàn hảo cái trống rỗng của nó để di chuyển so với chính nó, và để lưu thông xuyên qua các yếu tố và những đa tạp quan hệ. Vì là tượng trưng nên nó phải là dấu tượng trưng cho chính nó, và luôn luôn thiếu nửa phần của chính nó, có thể đến chiếm nó. (Nhưng cái trống rỗng đó không phải là vô (non-être; phi tồn tại), hay ít nhất cái vô ở đây không phải là cái tồn tại của phủ định (l'être du négatif) mà là cái tồn tại khẳng định của 'nghi vấn' (l'être positif du "problématique"), cái tồn tại khách quan của một vấn đề và của một câu hỏi."

"Tuy thế, nếu chỗ trống không được một hạn từ lấp đầy, nó vẫn được một cơ cấu (une instance) rất mực tượng trưng đi kèm, theo hết thảy mọi di chuyển của nó: được theo mà không bị chiếm cứ hay lấp đầy. Và cả hai, cơ cấu và chỗ trống, cái này không thôi thiếu cái kia, và cùng theo nhau như vậy. *Chủ thể* chính là cơ cấu đi kèm theo chỗ trống."

Cách xác định chủ thể như vậy không loại bỏ chủ thể hay chủ trương có thể vượt quá chủ thể một lần và cho tất cả. Nó không đề ra một đối lập với chủ thể, mà chỉ nhằm nhận xét rằng mọi chủ trương cho rằng chủ thể là nền tảng của sự thật (về tri thức) hay của hành động (thông qua tự do ý chí) đều là ảo tưởng. Vì thế mà Deleuze nói đến tranh biện sự đồng nhất của chủ thể (contesting the identity of the subject) chứ không xem vấn đề như đã lý giải, không còn phải giải quyết:

“Thuyết cấu trúc chẳng phải là một tư tưởng loại bỏ chủ thể, mà là một tư tưởng đập vỡ chủ thể ra từng mảnh và phân phối nó một cách có hệ thống. Đó là một học thuyết về một tư tưởng tranh biện tính đồng nhất của chủ thể (une pensée qui conteste l’identité du sujet), tiêu tán nó, và buộc nó di chuyển từ chỗ này sang chỗ khác, luôn luôn là một chủ thể có tính du mục, tổ thành bởi các cá thể hóa nhưng đây là cá thể hóa vô nhân cách (impersonnelles individuations), hay dị điểm, nhưng đây là dị điểm tiền-cá thể. (pré-individuelles singularités)”¹⁷

Cần lưu ý trong đoạn văn vừa trích dẫn Deleuze không gọi thuyết cấu trúc là một phương pháp (method), hay một mô thức của tri thức (knowledge), mà gọi là ‘một tư tưởng’ (une pensée). Đó là cách ông nhấn mạnh thuyết cấu trúc là một thực hành sống động với những điều kiện lỏng lẻo, không theo những quy tắc hay những mô kiến thức được công nhận và cố định.

Cấu trúc, Sinh khởi và Quan hệ tương do

Ngoài ra, chủ thể không bị loại bỏ, mà được phân phối một cách có hệ thống: nghĩa là, chủ thể được thiết trí trong các cấu trúc khác nhau và vô ước (tức những cấu trúc không có chuẩn tắc và mẫu đo chung). Sự thiết trí này có nghĩa là chủ thể phải di động. Chủ thể không có khả năng thu góp hay mang lại với nhau sự thiết trí nó vào trong trật tự tối hậu. Trái lại, chủ thể bắt buộc phải đuối theo sự phân tán nó, bị lôi vào trong một tồn tại du mục, thiếu khả năng đo và lập biểu đồ các không gian chung quanh nó.

Cái chủ thể du mục đó không phổ biến nhưng hoàn toàn được cá thể hóa y cứ vào các phương thức khác nhau mà cấu trúc và chỗ trống nắm giữ nó. Do đó, không còn trường hợp tập trung các chủ thể lại với nhau dưới nhãn hiệu hoặc đồng một kiến thức hoặc đồng một khả năng tri thức hay tự do ý chí. Ngược lại, các chủ thể quan hệ với nhau một cách lỏng lẻo thông qua các cấu trúc và được các cấu trúc ứng dụng nhiều cách khác nhau. Điều này giải thích tại sao các cá thể hóa phải vô nhân cách, bởi vì nếu không thời định nghĩa của ‘nhân cách’ (person) sẽ cung cấp một cơ sở cho sự so sánh cá thể hóa: tất cả chúng ta khác nhau, chỉ khi nào chúng ta là những nhân cách. Trường hợp các dị điểm cũng vậy; dị điểm là những điểm cường độ (intense points) trôi chúng ta vào các cấu trúc ý thể (ân) khác nhau. Chớ hiểu chúng theo một định nghĩa hoàn chỉnh của một con người riêng lẻ, vì như vậy thời định nghĩa con người sẽ xuyên qua các cấu trúc và giản trừ sự sai khác của chúng. Như thế, dị điểm không còn tại tiền và quy định (prior and determining).

Cấu trúc, Sinh khởi và Quan hệ tương do

Như trình bày trên, thuyết hậu cấu trúc của Deleuze là một đường lối tư lượng cực đoan về cá thể hóa và dị diêm. Cảm giác, cường độ và biến chuyển trong cấu trúc làm mỗi “chúng ta” thành một riêng lẻ, chứ không thành một nhân cách riêng lẻ của con người, hay chủ thể. Mỗi riêng lẻ là toàn bộ (whole) thế giới dưới một nhãn quan đặc thù, chứ không phải là một tập hợp con của một nhóm người hay nhân cách. Cảm giác (sensations), thay vì là những cảm thọ (feelings) vượt quá những tưởng tri (perceptions) cộng đồng cố định, chúng là những quan hệ riêng lẻ với những biến cố không thể trực tiếp tương quan với những biến cố khác.

Cường độ là những độ của những cảm giác đó khi tương quan với những cấu trúc hiển liêu: với mỗi riêng lẻ, các cấu trúc đó biểu nghĩa khác nhau như thế nào. Ta có thể nói rằng các biến cố khác nhau có cường độ theo nhiều cách khác nhau đối với mỗi một chúng ta. Chẳng hạn, theo cách một lớp tuồng sân khấu khởi xuất một đa tạp các phản ứng khác nhau, nhưng cũng theo cách mỗi tham dự viên cảm nhận một bức rào ngăn biểu hiện hoàn chỉnh sự khác biệt giữa họ với kẻ khác.

Những sai khác đó đòi hỏi một chính trị và đạo đức mới, bởi vì chúng buộc chúng ta vượt quá những ý tưởng về chuẩn và giá trị cộng đồng (shared) và tương hỗ cá thể (intersubjective). Chúng cũng buộc chúng ta vượt quá những ý tưởng về truyền thông hoàn mỹ hay những sự thật cộng đồng. Nói như thế không có nghĩa là chối bỏ sự có chuẩn và giá trị, sự thật và truyền thông, mà có nghĩa là chối bỏ những sự đó có một vai trò cơ bản quyết định phải diễn

Cấu trúc, Sinh khởi và Quan hệ tương do

xuất. Những sự đó không phải là nền tảng để tạo dựng trên đó hành động đạo đức và chính trị.

Trái lại, Deleuze luận chứng rằng chính trị theo thuyết cấu trúc là một vấn đề đối kháng hai “tùy thể” (accidents) có thể xảy ra trong cấu trúc. Một, có cơ nguy chỗ trống di động không còn có sự đi kèm theo của một chủ thể du mục, và cái trống rỗng của nó trở thành không có, trở thành một lỗ hồng. Hai, cơ nguy là chỗ trống di động được lấp đầy, được chủ thể đi kèm chiếm cứ, và nó mất hết tính di động, trở thành tròn đầy cố định. Trong cơ nguy thứ nhất, chỗ trống trở nên cách ly các riêng lẻ, nghĩa là, những trạng huống hiển liễu mất cường độ của chúng và mất năng lực dẫn động chuyển chúng đi tới và kết nối chúng với các vấn đề. Đó là sự thách thức của chủ nghĩa hư vô (nihilism). Một khi các trạng huống hiển liễu tiêu cực được xem như tất yếu, chúng trở thành nguyên nhân của tuyệt vọng. Khi ấy chúng ta đối mặt với cơ nguy mất hết bất kỳ nghĩa nào của giá trị (any sense of value), nghĩa là, những cảm giác dẫn động chúng ta thực nghiệm với trạng huống trong tương quan của nó với những vấn đề ý thể (ẩn). Trong cơ nguy thứ hai, chỗ trống trở thành đồng nhất thái quá ngang qua các trạng huống và cấu trúc. Điều này hàm ý một tập hợp tín ngưỡng và hệ thống kiến thức hư huyền không chế hết thấy mọi tập hợp và hệ thống khác, do đó dẫn đến một thuyết chính thống sai lầm (a false orthodoxy). Thuyết hậu cấu trúc luôn luôn phản đối cơ nguy này vì chủ trương các dị biệt cấu trúc đang tiến hành là điều kiện cho hiện thực.

Để chống lại hai nguy cơ không tránh được nói trên, Deleuze định nghĩa thuyết hậu cấu trúc là một thực

Cấu trúc, Sinh khởi và Quan hệ tương do

hành sáng tạo luôn luôn ăn khớp với sự biến hóa của các trạng huống hiện liễu (hiển) trong tương quan của chúng với những cấu trúc ý thể (ẩn). Thuyết hậu cấu trúc là một cuộc cách mạng thường xuyên:

“Chính cái điểm biến hóa ấy xác định một phép thực hành, hay đúng hơn, xác định cái nơi ngay ở đó phép thực hành phải trở thành được thiết trí. Vì thuyết cấu trúc không thể tách rời chẳng những các công trình nó sáng tạo mà cả phép thực hành trong tương quan với những sản phẩm nó thông diễn. Phép thực hành ấy bất luận có tính cách trị liệu hay chính trị, nó chỉ định một điểm cách mạng thường xuyên, hay chuyển giao thường xuyên.”²⁵

Tiêu luận của Deleuze về thuyết cấu trúc là một dấu hiệu của cuộc cách mạng ấy. Trong bài này nhiều từ ngữ, như ‘thuyết cấu trúc’, ‘thuyết cấu trúc cấp tiên’, ‘thuyết hậu cấu trúc’, và những từ ngữ khác nữa có cơ nguy bị đồng nhất hóa. Theo Deleuze, cần phải chống lại những từ ngữ như vậy khi chúng bắt đầu đóng chặt tư lượng.²⁶

Chú thích.

¹. DR. “Une seule et même voix pour tout le multiple aux mille voies, un seul et même Océan pour toutes les gouttes, une seule clameur de l’Être pour tous les étants.” Pp. 388-389.

². DR. “l’Être se dit en un seul et même sens de tout ce dont il se dit, mais ce dont il se dit diffère: il se dit de la différence elle-même.” P.53.

³. Hồng Dương NVH. Nhân Quả Đồng Thời. Nhà xb Phương Đông, 2008, trg 58-59.

⁴. DR. “Il n’y a jamais eu qu’une proposition ontologique: l’Être est univoque.” P. 52.

⁵. Luận Đại Thừa Khởi Tín. Thích Thiện Hoa dịch và chú giải. Phật Học Viện Quốc Tế xuất bản. 2536 – 1992.

⁶. DR. P286. “La différence n’est pas le divers. Le divers est donné. Mais la différence, c’est ce par quoi le donné est donné. C’est ce par quoi le donné est donné comme divers. La différence n’est pas le phénomène, mais le plus proche noumène du phénomène. Il est donc bien vrai que Dieu fait le monde en calculant, mais ses calculs ne tombent jamais juste, et c’est cette injustice dans le résultat, cette irréductible inégalité qui forme la condition du monde. Le monde “se fait” pendant que Dieu calcule; il n’y aurait pas de monde si le calcul était juste. Le monde est toujours assimilable à un “reste”, et le réel dans le monde ne peut être pensé qu’en termes de nombres fractionnaires ou même incommensurables. Tout phénomène renvoie à une inégalité qui le conditionne. Toute diversité, tout changement renvoie à une différence qui en est la raison suffisante. ... Tout phénomène fulgure dans un système signal-signé. Nous appelons signal le système tel qu’il est constitué ou bordé par deux séries hétérogènes au moins, deux ordres disparates capables d’entrer en communication; le phénomène est un signe, c’est-à-dire ce qui fulgure dans ce système à la faveur de la communication des disparates.”

⁷. Có thể đọc tiểu luận này trong tập ‘Gilles Deleuze. Desert Islands and Other texts 1953-1974’ trên Internet hay trong tập ‘Charles J. Stivale. The Two-Fold Thought of Deleuze and Guattari, The Guilford Press, 1998, pp. 251-82.’

⁸. G. Deleuze. Difference and Repetition, trans. Paul Patton, Columbia University Press, 1994.

⁹. Luận thuyết này phù hợp với lối luận sư An Huệ (Sthiramati) giải thích thức chuyển biến (vijñāna-parināma) trong bản chú sớ Tam thập tụng (Trimsikābhāṣya). Chuyển biến là trở thành khác, khác đối với trạng thái trước, nghĩa là, sự biến chuyển nhân diệt quả sinh, do đó mà có dị biệt và sự biến chuyển nhân diệt quả sinh là tổng hợp hai chuyển biến nhân quả đồng thời và nghịch chiều, tóm tắt trong công thức tiếng Phạn, kāraṇa \iff kārya. Theo thuật ngữ của triết học về quá trình (process philosophy), thời đó là một song quá trình-quả (double product-process), quá trình và kết quả tương đồng.

Xem Hồng Dương NVH. Nhân Quả Đồng Thời. Nhà xb Phương Đông, 2008, trg 118-121.

Xem Lê Mạnh Thát. The Philosophy of Vasubandhu (Triết học Thế Thân), Nhà xb Tổng Hợp TP Hồ Chí Minh, 2006, p. 294.

¹⁰. Theo thuyết hậu cấu trúc, biên cảnh của tri thức (limits of knowledge) đóng một vai trò không thể tránh khỏi tại lõi (core) của nó.

Ở đây biên cảnh (limits) không có một ý nghĩa chuyên môn như danh từ giới hạn trong toán học hay như giới hạn trên hay dưới của những đại lượng đo được. Nó chỉ vào tính an toàn và ổn định tương đối (relative security and stability) trong một môi trường được mang lại. Với thuyết cấu trúc, biên cảnh hay biên giới bên ngoài của môi trường không đáng tin cậy bằng lỗi. Ngược lại, thuyết hậu cấu trúc cho rằng đem so lỗi với biên cảnh hay biên giới thì lỗi không đáng tin cậy bằng, không biểu nghĩa và không được nhận thức rõ ràng hơn. Lý do: không thể phân biệt lỗi và biên cảnh một cách chính xác. Hậu cấu trúc gấp biên cảnh vào lại với lỗi của tri thức và với cách hiểu quen thuộc về chân và thiện, xem *biên cảnh là lỗi*, một chủ trương rất tiên bộ. Nói như thế có nghĩa biên cảnh là sự thật của lỗi và bất kỳ sự thật nào chối bỏ điều này đều xem như ảo tưởng hay sai. Biên cảnh không được định nghĩa đối lập với lỗi; tự nó là một sự vật được khẳng nhận.

Không một nhà hậu cấu trúc nào xác định biên cảnh là sự vật khả tri (vì như vậy nó trở thành một lỗi khác). Các tư tưởng gia hậu cấu trúc định nghĩa biên cảnh là một cách thông diễn *dị biệt thuần túy* (pure difference), theo nghĩa là cái không thể đồng nhất hóa (identification), không thể nhận thức nhưng hiệu quả (effects) của nó thì có thể theo dõi. *Dị biệt* ở đây không có nghĩa là *dị biệt* giữa hai đồng nhất, hai sự vật có thể nhận thức, mà phải hiểu theo nghĩa là *biến dị* (variations), có khi còn gọi là quá trình vi phân hóa (processes of differentiation), hay là *dị biệt thuần túy* (pure differences). Hiệu quả gồm các chuyển hóa (transformations), biến đổi (changes), đánh giá lại (re-evaluations). Như vậy, công dụng của biên cảnh là mở ngõ lỗi và thay đổi cách chúng ta thường hiểu vai trò của lỗi như là sự thật và giá trị ổn định. Tóm lại, biên cảnh là một cái không thể nắm bắt mà chỉ có thể tiếp cận thông qua tác dụng phân liệt và biến đổi của nó trong lỗi.

¹¹. François Châtelet (éd.). Histoire de la philosophie.

¹². G. Deleuze. Nietzsche & Philosophy, trans. Hugh Tomlinson, Columbia University Press, 1983.

¹³. G. Deleuze. L'Île déserte, Les Éditions de Minuit, 2002, p. 239.

¹⁴. James Williams. Understanding Poststructuralism, Acumen Publishing Limited, 2005. 'Deleuze's poststructuralism is not about what can be shown or what can be imagined about what can be shown. It is about searching for the structural conditions for the real and for imagination. It is about freeing thought from references to an illusory reality and to a limited human imagination.', p. 56.

¹⁵. Phiên dịch từ 'significance' là 'biểu nghĩa' cốt yếu nhấn mạnh 'ý nghĩa' (meaning) ở đây vượt quá sự lý giải lập tức (immediate

comprehension) vì tiềm ẩn hay thâm trường (underlying or long-range meaning), không phải là ý nghĩa được công nhận, trực tiếp chuyển đạt.

¹⁶. Cần phân biệt siêu nghiệm (transcendental) với siêu việt (transcendent). Một cảnh giới siêu việt có tính cách ở bên ngoài, ở thể trên và độc lập. Nó thiết định những giá trị vượt trội có thể đem áp dụng cho một cảnh giới thấp hơn. Nó giống như một thể giới khác, ra huấn lệnh cho thể giới của chúng ta, nhưng vẫn duy trì tính độc lập (cảnh giới của Thượng Đế chẳng hạn).

Điều kiện siêu nghiệm (transcendental conditions) có tính cách nội bộ, sai khác chứ không ở thể trên, và phụ thuộc trực quan được mang lại mà từ đó chúng được suy diễn. Chúng cho ta mô thức của các trực quan ấy, chúng là một bộ phận sai khác nhưng hoàn toàn lệ thuộc của thể giới của chúng ta. Các điều kiện này không phải là nguyên nhân (causes), do đó đoạn ly với thuyết nhân quả quyết định (causal determinism). Chúng cung cấp các cơ sở tất yếu và các quy luật hình thức cho các trực quan, do đó đối kháng những chủ trương tương đối luận (relationism), độc đoán luận (dogmatism) và hư vô luận (nihilism). Triết học siêu nghiệm suy diễn cái khung tất yếu cho sự vật xuất hiện theo cách của chúng.

¹⁷. Vận động ở đây không phải là thay đổi vị trí trong không gian 3-thứ nguyên, mà là chuyển hóa định tính hay biến dị liên tục.

¹⁸. Mệnh đề này phát biểu tính ngoại của các quan hệ (extériorité des relations) hay nói cách khác, các quan hệ ở ngoài các hạn từ của chúng. Thuyết tính ngoại của các quan hệ chính là tính nội tại (immanence) tức Bên ngoài tuyệt đối (Dehors absolu). Chỉ có tính nội tại xem như tính ngoại của các quan hệ mới có thể giải thích quan hệ nghịch lý và bất đối xứng giữa tồn tại và tư tưởng (relation paradoxale et asymétrique entre l'être et la pensée). Nghịch lý là vì tồn tại chỉ có thể được biểu hiện trong tư tưởng trong khi nó dị biệt về chất với tư tưởng. Như vậy tồn tại là bên ngoài đối với tư tưởng trong khi đồng thời nội tại trong tư tưởng. Nội tại tính biểu hiện quan hệ nghịch lý đó giữa tồn tại và tư tưởng.

¹⁹. Trích dẫn từ tiểu luận 'À quoi reconnait-on le structuralisme?', G. Deleuze. *L'Île déserte*, Les Éditions de Minuit, 2002, p. 244: "le sens résulte toujours de la combinaison d'éléments qui ne sont pas eux-mêmes signifiants" (C. Lévi-Strauss, cf. *Esprit*, november 1963).

²⁰. G. Deleuze. *The Logic of Sense*, trans. Mark Lester with Charles Stivale, Columbia University Press, 1990.

²¹. G. Deleuze. *Empiricism and Subjectivity*, trans. Constantin V. Boundas, Columbia University Press, 1953.

²². Hồng Dương NVH. Nhân Quả Đồng Thời, Nxb Phương Đông, 2008. Trg. 59. ‘Ngôn từ duyên khởi mô tả sự hội tập đầy động lực nhiều yếu tố và điều kiện hợp thành một toàn thể: sự đang trở thành một biến cố. Đó chính là tánh hiện thực cụ thể của quá trình thể nghiệm được “nhận thức” đủ lâu để sự đang trở thành một biến cố khác xuất hiện kế tiếp. Có thể nói theo ngôn ngữ thông thường, một duyên khởi đơn nhất “cần thời gian” để hiện thành, nhưng nên hiểu chữ “thời gian” ở đây có nghĩa của tiếng Phạn “*samaya*”, chứ không phải “*kāla*”. Chữ “*kāla*” mô tả thời gian ước lệ như năm, tháng, mùa, trong khi chữ “*samaya*” có rất nhiều nghĩa, trong số đó *samaya* có nghĩa là (1) hội, đến hội hợp với nhau, và (2) thời, thời tánh, tánh sát na (*ksana*). Như vậy chữ *samaya* diễn tả đúng hơn chữ *kāla* về sự hội tập và tánh sát na của sự đang trở thành (becoming).

²³. G. Deleuze. *Difference and Repetition*, p. 251.

²⁴. Trích dẫn từ tiểu luận ‘À quoi reconnait-on le structuralisme?’, G. Deleuze. *L’Ile déserte*, Les Éditions de Minuit, 2002, pp. 266-267.

²⁵. Như trên. Page 269. ‘Ce point de mutation définit précisément une praxis, ou plutôt le lieu même où la praxis doit s’installer. Car le structuralisme n’est pas seulement inséparable des oeuvres qu’il crée, mais aussi d’une pratique par rapport aux produits qu’il interprète. Que cette pratique soit thérapeutique ou politique, elle désigne un point de révolution permanente, ou de transfert permanent.’

²⁶. Tài liệu viết bài này xuất phát từ hai chương 1 và 3, James Williams. *Understanding Poststructuralism*, Acumen Publishing Limited, 2005. Chapter 1: Introduction: What is poststructuralism? Pp. 1-24. Chapter 3: Poststructuralism as philosophy of difference: Gilles Deleuze’s *Difference and Repetition*. Pp. 53-78.

5. Vận động-hình ảnh: Tất cả là Vô thường, là Không

Tập *L'image-movement* (vận động-hình ảnh)¹ của Deleuze bắt đầu với sự tóm lược phương pháp phân tích vận động của Bergson nhằm giải thích khái niệm Tất cả (le Tout): *Tất cả* là cái không được mang lại và cũng không thể mang lại ... Nếu *Tất cả* không thể mang lại là tại vì *Tất cả* là *Vô thường*² (le Tout, c'est l'Ouvert), và bản chất của nó là luôn luôn tự vi thành, biến chuyển không ngừng hay sinh khởi một cái gì mới, nói ngắn gọn, là trì tục (durer).³

Trước hết, tưởng cũng nên biết trong hoàn cảnh nào Bergson quyết đoán 'Tất cả là Vô thường'. Nguyên Bergson có ý định liên kết ba ý tưởng sau đây lại với nhau: (1) Tất cả (le Tout); (2) Vô thường (l'Ouvert); và (3) thời tục (durée). Phương pháp ông dùng để thực hiện ý định được ông gọi là 'trực quan' (intuition). Hãy lưu ý 'trực quan' ở đây không có nghĩa của chữ trực quan dùng hằng ngày hay trong toán học. Với Bergson, thế giới thường nghiệm là thế giới trong đó những cái được mang lại gồm toàn những hỗn hợp hay phức hợp trong không-thời gian⁴. Trực quan, phương pháp ông dùng để lý giải các hỗn hợp được mang lại, có ba mặt: (1) Nhiệm vụ của triết học là *phân tích* (analyser) các hỗn hợp đó; (2) Phân tích có nghĩa là tìm kiếm cái gì là *thuần túy* (pur) trong một hỗn hợp cho. (3) Cái thuần túy trong một hỗn hợp không phải là những yếu tố mà là những *khuynh hướng* (tendances). Vậy phân tích tức tách biệt ra khỏi hỗn hợp những khuynh hướng thuần túy xuyên thông qua nó, góp phần cấu thành nó. Hỗn hợp được phân giải ra hai, một phía thường gọi là phía phải, là phía khuynh hướng thuần túy và phía kia, phía trái của sự phân tích luôn luôn là phía bất thuần, phía của tạp

Vận động-hình ảnh

chất nhằm phiên đảo khuynh hướng thuần túy thuộc phía phải.

Thí dụ: Sự nhận biết một người bạn gặp trong một hành lang là một hỗn hợp bao gồm cả tri giác (perception) — tôi thấy người đó trước mặt tôi, lẫn ký ức (mémoire) — tôi nhận ra vì tôi nhớ bộ mặt của người đó. Do đó, trong tập *Matière et Mémoire* (Chất thể và Ký ức), Bergson tìm cách tạo ra những khái niệm về tri giác *thuần túy* và ký ức *thuần túy*. Vì tri giác và ký ức hỗn hợp trong kinh nghiệm cho nên chúng ta sẽ có một khái niệm sai lầm về ngay cả một hành vi nhận biết đơn giản nếu chúng ta không đủ khả năng phân cách những ‘khuynh hướng’ khả phân ly ra khỏi tri giác và ký ức. Trong tập *Capitalism and Schizophrenia* (Chủ nghĩa Tư bản và Chứng tâm thần phân liệt) Deleuze và Guattari đã áp dụng phương pháp Bergson khi tách riêng khái niệm về bốn cấu hình xã hội ‘thuần túy’ — cách chia đất nguyên thủy, Quốc gia, chủ nghĩa Tư bản, bộ máy chiến tranh (primitive territorialities, States, Capitalism, the war machine) — mặc dầu trên thực tế các cấu hình đó hiện ra trong kinh nghiệm dưới hình thái hỗn hợp cụ thể. Chỉ khi nào chúng ta tách riêng được những khái niệm thuần túy đó thời mới có thể bắt đầu phân tích tính phức hợp của những hỗn hợp trong bất kỳ tổ hợp xã hội nào.

Do áp dụng phương pháp Bergson nói trên vào vấn đề vận động (le problème de mouvement) mà Deleuze đã đạt tới ý niệm về Vô thường, về (tánh) Không. Deleuze tóm lược sự phân tích vận động của Bergson dựa trên ba luận đề liên quan kỹ thuật điện ảnh: (1) Vận động bất đồng với không gian nó bao phủ. (2) Khoảnh khắc điểm hay tức thời (instant, instantané) là một tiết diện bất động của vận động. (3) Vận động là một tiết diện di động của thời tục (une coupe mobile de la durée) [=vận động biểu hiện một biến chuyển trong thời tục hay Tất cả]

Bergson tố cáo ảo giác điện ảnh.

Chính Bergson là triết gia đầu tiên có một ý thức rõ ràng cho rằng lịch sử của triết học và của khoa học chỉ là một sự suy ngẫm về vận động, và điện ảnh liên quan với truyền thống ấy xuất hiện đúng vào thời buổi truyền thống ấy gặp khủng hoảng: khủng hoảng về tâm lý học bởi vì với tân tâm lý học thế giới đi vào trong ý thức và khủng hoảng về triết học bởi vì với tân triết học thế giới và ý thức bất khả phân ly, hoặc ý thức là ý hướng về một cái gì (Husserl), hoặc ý thức là một cái gì (Bergson). Theo Deleuze, chắc chắn có nhiều yếu tố ngoài triết học giải thích lập trường cũ đã trở nên bất khả thi. Chúng là những yếu tố xã hội và khoa học ngày càng gia tăng vận động trong sinh hoạt ý thức và ngày càng gia tăng những hình ảnh trong thế giới chất thể. Do đó làm sao mà không nghĩ đến điện ảnh đúng vào lúc nó đang khai triển và mang lại bằng chứng bản thân cho một vận động-hình ảnh?⁵

Theo Bergson, nếu bắt đầu với một không gian khả phân, chúng ta thực sự có thể tái tạo vận động, nhưng duy chỉ một cách mà thôi, là tái tạo nó như một nối tiếp (une succession), nghĩa là, như một nối tiếp vị trí (positions) trong không gian hay một nối tiếp khoảnh khắc điểm hay thời khoảnh (instants, moments) trong thời gian. Trong *L'Évolution créatrice* (Tiến hóa sáng tạo), ấn hành lần đầu tiên tại Pháp năm 1907, chương IV, Bergson gọi đó là ‘*ảo giác điện ảnh*’ (illusion cinématographique), ảo giác mà cine vận dụng. Máy chiếu (appareil de projection) chuyển mỗi giây hai mươi bốn hình chụp *bất động* (vues immobiles) tạo thành một ảo giác vận động.

Chính chung quanh vấn đề vận động mà triết học Bergson gặp điện ảnh (cinéma). Với Bergson, ví như điện ảnh làm sống động các hình chụp bất động hay các khoảnh khắc

Vận động-hình ảnh

điểm bằng vận động phi nhân của một máy chiếu để tạo ra ảo giác của một vận động thực, tri giác (perception), tri thức (savoir), ngôn ngữ (langage) của chúng ta cũng vậy, chụp lấy một hình ảnh hầu như tức thời của thực tại trôi qua và quả quyết tái tạo sự trở thành của sự vật bằng vào vận động lay động bởi lý trí. Nhưng đối với Bergson, tri giác, tri thức của chúng ta, và điện ảnh, chẳng có cái nào đạt đến *vận động thực* tức *sự trở thành* (becoming) bên trong sự vật. Khi triết học và khoa học nương trên cơ chế điện ảnh của tri giác và của lý trí của chúng ta, thời triết và khoa học đã tự làm thành điện ảnh, thuần túy kỹ năng và huyền ảo so với vận động thực của sự vật. Phương pháp điện ảnh bị Bergson cáo buộc là tinh túy của ảo giác xuyên suốt tư tưởng Tây phương. Nó làm phát sinh một liên minh kỳ quái giữa cựu triết học và tân nghệ thuật, tựa hồ triết học từ trước đến nay luôn luôn là một điện ảnh ở bên trong và điện ảnh là phái sinh hiện đại và kỹ thuật của phương pháp triết học.

Theo Th. Stcherbatsky⁶ đây là điểm sai lệch quan trọng nhất của hệ thống triết học Bergson đối với giáo lý Phật:

“Bergson so sánh bộ máy nhận thức của chúng ta với một máy chiếu phim, máy này tái tạo một vận động từ những bất động tức những hình chụp lẹ (snapshots) từng khoảnh khắc điểm. Đó chính là quan điểm của triết học Phật giáo. Ông viện dẫn ý kiến của Descartes cho rằng tồn tại là một sự sáng tạo liên tục đổi mới. Ông cũng viện dẫn võng luận của Zénon chủ trương ‘một mũi tên bay là bất động, bởi vì nó không thể có thời gian để bay, nghĩa là, chiếm cứ ít nhất hai vị trí kế tiếp, trừ phi ít nhất hai thời khoảnh cho phép.’ Như vậy là hoàn toàn khác với điều Thế Thân (Vasubandhu) nói với chúng ta rằng không có vận động, bởi vì (trong thời khoảnh kế tiếp) vật không còn tồn tại

nữa. Hay Śāntirakṣita nói rằng trong thời khoảnh thứ hai không có một tí gì của thời khoảnh ngay trước đó lưu lại. Nhưng theo Bergson tính tức thời ấy là một cấu tạo do tài chế tạo của tư tưởng của chúng ta. Ông ta nghĩ rằng mọi nỗ lực nhằm ‘tái tạo chuyển biến từ những trạng thái’ đều vô tích sự, bởi vì ‘mệnh đề phát biểu sự cấu tạo vận động từ bất động là hoang đường.’ Tuy nhiên, như chúng ta biết, khi bị thách thức giải thích sự cấu tạo vận động từ bất động, người đệ tử học Phật trở vào khoa thiên văn toán học, khoa này cũng cấu tạo sự liên tục của vận động bằng vào một số vô hạn những bất động. Bộ máy nhận thức của chúng ta không chỉ là một máy chiếu phim mà còn là một toán học gia tự nhiên. Quả vậy, ngay cả khi sự liên tục được chấp nhận, các giác quan cũng chỉ có thể khêu ra những cảm giác tức thời (instantaneous sensations), và công việc tái tạo sự liên tục là phận sự của lý trí. Bergson nghĩ rằng, nếu mũi tên rời điểm A để rơi xuống tại điểm B, vận động AB của nó đơn thuần và bất khả phân. Một vận động đơn nhất đối với Bergson là ‘hoàn toàn một vận động giữa hai sự dừng (stops)’. Nhưng theo giáo lý Phật, nếu có sự dừng thời chỉ có trong trí tưởng tượng. Vận động phổ quát (universal movement) không bao giờ dừng. Cái thông thường gọi là một sự dừng chỉ là một thời khoảnh chuyển biến, mệnh danh là ‘sản sinh một thời khoảnh dị loại (vijātya-kṣaṇa-utpāda)’. Nói ngắn gọn, theo giáo lý Phật, thời tục (duration của Bergson) là một cấu tạo, *cảm giác tức thời* là thực, ngược với Bergson, *thời tục* là thực, thời khoảnh là tiết diện trong thời tục do tưởng tượng cấu tạo.”

Vận động-hình ảnh

Cảm giác tức thời, theo Trần Na⁷, là một hình thái nhận thức (hay phương cách nhận thức) mệnh danh là *hiện lượng*. Trần Na (Dignāga) và môn đệ Pháp Xứng (Dharmakīrti) phân biệt hai tướng trạng ngoại giới, *tự tướng* (*svalaksana*) và *tổng tướng* (*sāmānyalaksana*), tương ứng với hai hình thái lượng biết, *hiện lượng* (*pratyaksa*) và *tỷ lượng* (*anumāna*). Hiện lượng trực tiếp nhận thức tự tướng bằng cảm giác đơn thuần, tỷ lượng gián tiếp nhận thức tổng tướng bằng suy luận. Do đó, thế giới bao gồm hai mặt: mặt cảm giác có tính cách đặc thù và mặt tri giác có tính cách phổ quát. Thuyết sát na của Trần Na - Pháp Xứng chủ trương hết thấy hiện tượng trong thế giới cảm giác toàn là những chớp năng lượng. Tất cả đều sinh diệt biến chuyển trong từng sát na, không bao giờ đứng yên ở cùng một trạng thái. Theo luận *Câu xá*, “sát na là một hạn kỳ cực tiểu để một thể tính được tự thành và biến mất.” Đứng vào sát na đầu tiên của quá trình nhận thức gọi là *khoảnh khắc hiện tại*, hiện lượng bắt chộp được sự vật chưa từng được nhận thức hiện lên và biến mất trong chớp nhoáng. Ngay trong sát na được thực chứng, nó không có phẩm tính, danh tính, thuộc tính, ... nghĩa là thoát ngoài mọi thi thiết diễn tả. Không có thực tại cứu cánh nào khác ngoài những khoảnh khắc hiện tại đó. Nói cách khác, *thực tại cứu cánh là tức thời, là khoảnh khắc điếm*.

Tóm lại, hiện lượng là phương cách nhận thức của năm thức đầu tức năm thức cảm giác⁸: thấy, nghe, nếm, ngửi và xúc chạm; sự lượng biết còn trong sát na thứ nhất nghĩa là chưa qua tư duy phân biệt. Sự tiếp thu tiền cảnh của năm thức đầu giống như sự tiếp thu hình ảnh và âm thanh của chiếc máy quay phim màu. Hình ảnh, màu sắc và âm thanh có đủ, nhưng cuộn phim, chiếc máy, thời bình đẳng tiếp thu không mảy may phân biệt. Cảm giác tức thời là thực nghiệm. Thực nghiệm thời luôn luôn tự vi thành, luôn luôn

đang trở thành, luôn luôn mở ngõ cho hỗn độn (chaos) và không bao giờ có chỗ để dừng.

Hãy trở lại với Deleuze phân tích vận động của Bergson tựa trên ba luận đề. Thử hỏi Deleuze nghĩ thế nào đối với quan điểm của Bergson về ‘ảo giác điện ảnh’. Trong *La Voix de Gilles Deleuze* (Tiếng nói của Deleuze)⁹ Deleuze giải thích rất rõ ràng vấn đề này qua hai bài giảng ghi âm, 10/11/1981 và 17/11/1981. Nói chung, không những ý kiến của ông tương đồng với ý kiến của Th. Stcherbatsky, ngoài ra cách ông trình bày làm chúng ta tưởng như những vấn đề của giáo lý Phật như vô thường, sát na diệt, hiện lượng, vật tự thân, pháp giới duyên khởi đang được ông lý giải qua trung gian điện ảnh bằng vào *vận động*¹⁰ và *thời gian* là hai vấn đề trọng yếu của triết học Tây phương. Theo lối tự do gián tiếp diễn giảng¹¹, Deleuze thủ vai trò người kể chuyện và nhân vật trong truyện lần này là triết gia Bergson. Ông đang đọc và dùng Bergson hướng tới chủ đích triết học của ông là nhằm hiểu *vận động như là được tái tạo từ những khoảnh khắc điểm*. Có một sự hỗn hợp làm ta không thể nào nhận rõ giữa lời của Deleuze, người kể chuyện, và tư tưởng của Bergson, nhân vật trong truyện. Bởi thế trong bài này có khi tên hỗn hợp ‘Bergson-Deleuze’, có khi tên riêng lẻ ‘Bergson’ hay ‘Deleuze’ được sử dụng thay vì nhắc đi nhắc lại ‘đây là Deleuze thông diễn ý tưởng của Bergson’.

Luận đề thứ nhất.

Theo luận đề thứ nhất — vận động bất đồng với không gian nó bao phủ — chúng ta thường có khuynh hướng sai lầm đồng nhất vận động với không gian trong đó nó xảy ra. Theo Deleuze, vận động không thể quy giản thành không gian nó bao phủ tại vì chính bản thân vận động là một hành động bao phủ, là sự bao phủ đang hành động, nghĩa là, cái đang tự vi thành. Vậy khi vận động hoàn thành, thời chỉ còn không gian bị bao phủ, chứ không còn có vận động.

Vận động-hình ảnh

Nói cách khác, tái tạo vận động từ không gian nó bao phủ tức là xem vận động như hoàn tất, đã làm xong. Đối với Bergson, ở tầng luận đề thô thứ nhất này, đó là lẽ dĩ nhiên: không gian bị bao phủ là khả phân trong căn bản. Trái lại, vận động xem như hành động bao phủ thời bất khả phân. Vận động không phải là không gian, đó là thời tục (*durée*), một thời tục bất khả phân. Bergson nhắc ta nhớ đến nghịch lý nổi tiếng của Zénon bằng vào đó Zénon muốn chỉ cho ta thấy tư lượng về vận động khó khăn đến mức nào.

Thật vậy, không những rất khó tư lượng về vận động mà hơn nữa không thể nào tư lượng về vận động nương vào khuynh hướng sai lầm đồng nhất vận động với không gian trong đó nó xảy ra. Zénon đã hỗn đồng vận động của mũi tên với không gian trong đó mũi tên bay qua, bởi vậy mũi tên không bao giờ đạt mục tiêu. Lý do: không gian mũi tên bay qua gián đoạn hay khả phân, và khả phân tận vô cực cho nên luôn luôn có một khoảng cách vô cùng bé giữa mũi tên và mục tiêu. Cũng với lý do như thế cho nên Achille không bao giờ bắt kịp rùa. Vì vậy Bergson thiết lập một phạm trù đối lập giữa không gian khả phân và vận động-thời tục bất khả phân.

Ở tầng luận đề thứ nhất này, Bergson tiến thêm một bước và phát biểu luận đề theo công thức sau đây: không tái tạo vận động như một nối tiếp vị trí trong không gian hay một nối tiếp khoảnh khắc điểm trong thời gian. Vị trí trong không gian hay khoảnh khắc điểm trong thời gian có chung một đặc tính: chúng là những *tiết diện bất động* (*coupes immobiles*) thi thiết trên một lữ trình. Như vậy, điều Bergson muốn nói ở tầng này không phải là không tái tạo vận động bằng vào không gian nó bao phủ mà là không tái tạo vận động bằng cách tăng gia gấp bội các tiết diện bất động của nó. Ý niệm Bergson muốn trình bày ở đây là thiết

lập một *dị biệt về chất* (différence de nature) giữa không gian khả phân và vận động-thời tục bất khả phân.

Điều đáng lưu ý là sự tái tạo vận động như một nối tiếp khoảnh khắc điểm, như một nối tiếp tiết diện bất động can hệ đến hai sự kiện: các tiết diện bất động và hình thái nối tiếp của những tiết diện ấy. Như vậy phía trái của sự phân tích gồm hai hạn từ: các tiết diện bất động tức là những vị trí hay khoảnh khắc điểm, và hình thái nối tiếp áp đặt trên chúng. Hình thái của sự nối tiếp ấy là ý niệm về một thời gian trừu tượng (abstrait), đồng tính (homogène), và đồng dạng (uniforme). Tuy nhiên, khái niệm đồng dạng về thời gian đánh mất bản chất của vận động, vì vận động luôn luôn xảy ra trong gián cách giữa hai vị trí, giữa hai khoảnh khắc điểm bất động. Dầu các khoảnh khắc điểm bất động kề gần nhau đến bao nhiêu đi nữa, dầu gián cách bé nhỏ đến bao nhiêu đi nữa, luôn luôn vẫn có một gián cách giữa hai khoảnh khắc điểm — và đó là một cách nói rằng vận động luôn luôn diễn ra đằng sau lưng của tư tưởng gia. Bởi thế dầu có thể tăng gia gấp bội các tiết diện bất động — các vị trí trong không gian và các khoảnh khắc điểm trong thời gian — đến bao nhiêu đi nữa cũng vẫn không thể nào tái tạo vận động vì vận động luôn luôn tự vi thành giữa hai tiết diện bất động.

Phân tích trên dẫn đến một hệ quả quan trọng: không bao giờ có thể đo được vận động luôn luôn xảy ra trong gián cách bởi một thời gian trừu tượng và đồng tính. Hãy quan sát những vận động như cách đi của một người rảo bước, cách đi nước kiệu của một con ngựa, cái phóng tới rất nhanh của một con sư tử, cái nhảy vọt của một linh dương (một giống nai), hay cái húc của một con bò mộng. Không thể bảo rằng những vận động sai khác như vậy đều phổ triển trong một thời gian đồng tính tại vì không có một đơn vị đo chung giữa chúng. Pythagore khám phá ngay cả các

Vận động-hình ảnh

chuyển động của các thiên thể hình cầu là vô tỉ giống trường hợp không có một đơn vị chung nào có thể đo các cạnh của một hình vuông và đường chéo của nó. Thời gian trừu tượng do các đơn vị đo chung cấu thành, nhưng thực tại tính của vận động không phải như thế. Nếu Achille vượt qua rùa, đó là tại vì những đơn vị vận động riêng của Achille — sự lẹ làng của Achille — không có một đơn vị đo chung với những bước nhỏ của rùa. Một sư tử đuổi bắt một linh dương: nếu sư tử chụp được thời đó là do động tác phóng nhanh của sư tử; nếu linh dương chạy thoát thời đó là do động tác nhảy vọt của linh dương. Không có thời gian trừu tượng trong đó sự đuổi bắt phô triển bởi vì luôn luôn có một cái gì phả trặc, không lường trước được; chúng ta không thể nói trước ai sẽ thắng. Vận động của sư tử và vận động của linh dương là hai vận động khác biệt về chất, hai thời tục khác nhau, chúng không tổ thành bởi những đơn vị đo chung. Chính bằng một cái phóng nhanh mà sư tử chụp bắt được linh dương, chứ không phải bằng một số lượng (quantité) trừu tượng có thể thuyên chuyển trong một thời gian đồng tính. Lẽ cố nhiên, những vận động cụ thể như vậy đều khả phân, có một tính khả phân của vận động. Nhưng chúng không phân chia theo một đơn vị đồng tính trừu tượng. Mỗi vận động có riêng thời tục của nó, có cách nói riêng về nó, có cách phân lập và phân bộ riêng cho nó, cũng như mỗi chúng ta có một phong cách đi đứng những người khác có thể nhận biết. Vì thế các vận động đủ mọi thứ đều không thể quy giản thành lại với nhau, vận động này không thể quy giản thành một vận động khác. Một bước của Achille hoàn toàn không thể quy giản thành một bước của rùa. Do đó, khi ta nhặt các tiết diện bất động của các vận động, luôn luôn là để mang chúng vào một thời gian đồng tính, trừu tượng và đồng dạng, nhờ vậy mà ta đồng dạng hóa (uniformise) hết thảy mọi vận động, và không hiểu biết chút nào về chính ngay vận động. Lúc đó, Achille không thể bắt kịp rùa.

Như vậy, trong sự phân tích vận động của Bergson phía trái gồm ‘vận động giả (tiết diện bất động) + thời gian trừu tượng’ và phía phải, ‘vận động thực + thời tục cụ thể’. Sau đây hãy nghe Deleuze giải bày lý do vì sao Bergson trong *L'Évolution créatrice* có một phản ứng không mấy thiện cảm với sự ra đời của điện ảnh¹².

“Bởi vì điện ảnh đến với tham vọng của nó, có căn cứ hay không, là đem lại không chỉ một tri giác mới, mà còn một lý giải mới, một mặc khải mới, một biểu hiện mới của vận động. Đầu tiên, Bergson có một phản ứng không mấy thiện cảm. Phản ứng ấy cho rằng điện ảnh chỉ làm cái việc là đẩy tới mức tối đa ảo giác về sự tái tạo vận động một cách sai trái. Quả vậy, bề ngoài, điện ảnh rõ ràng là ở vào phía trái của phân tích. Nó tiến hành công việc nhặt những tiết diện tức thời của vận động và buộc chúng tuân theo một hình thái nối tiếp của thời gian đồng dạng và trừu tượng. ... Bergson hiện đang không hiểu một cái gì đó trong điện ảnh vào năm 1907, cái mà đa số cũng chưa hiểu, kể cả một số môn sinh của ông tiên tiến hơn ông về điện ảnh, chẳng hạn như Elie Faure. Tại vì những điều kiện của điện ảnh vào thời Bergson, như các ngài biết, đại khái là: sự chụp những hình bất động, sự đồng nhất máy chụp hình và máy chiếu, và cuối cùng, cái gì đó không chịu chấm dứt và tuồng như hoàn toàn cho rằng Bergson có lý, một nguyên tắc lớn mà điện ảnh sẽ chẳng bao giờ tồn tại nếu không có nó, một nguyên tắc kỹ thuật lớn, cái gì đó bảo đảm sự cách đều của các hình ảnh. Sẽ không có sự chiếu phim nếu không có sự cách đều của các hình ảnh.”

Trong sự phát minh máy điện ảnh một trong những điểm căn bản về mặt kỹ thuật là bảo đảm sự cách đều hình ảnh nhờ phép khoan lỗ các băng phim do Edison khám phá. Tuy chỉ là một hành vi kỹ thuật nhưng đó chính là điều

Vận động-hình ảnh

kiện trọng yếu của điện ảnh. Sự cách đều hình ảnh bảo đảm tính đồng dạng của thời gian và chúng tỏ Bergson có lý khi chê trách điện ảnh vào năm 1907 vận hành trong tập hợp ‘vận động giả (tiết diện bất động) + thời gian trừu tượng’ mà không biết đến vận động thực trong tương quan với những thời tục cụ thể. Theo Deleuze, chúng ta không thể lên tiếng bênh vực bảo rằng sau này điện ảnh cũng đã khôi phục vận động thực, v.v... nương vào lý luận năm 1907 là năm điện ảnh chỉ mới ra đời nhưng về sau tiến bộ nhờ sự phát minh một máy quay phim di động. Luận chứng như thế không thay đổi chút nào sự kiện về căn nguyên của điện ảnh là vận động được tái tạo từ những tức thời, từ những khoảnh khắc điểm và có một sự nối tiếp các tức thời hàm ý sự cách đều các hình ảnh tương ứng. Sự kiện đó không thể không tồn tại vì nếu không tồn tại thời đâu có điện ảnh. Deleuze gọi đó là *vấn đề tri giác* (le problème de perception), một vấn đề tương quan với điện ảnh.

Bergson muốn nói gì khi tố cáo ảo giác điện ảnh? Ông ta muốn cái gì, tìm kiếm cái gì khi chỉ trích nặng nề điện ảnh vận hành nương vào các tiết diện bất động, nương vào các tức thời, các khoảnh khắc điểm? Deleuze lý luận: điện ảnh tái tạo vận động. Đồng ý. Vận động được tái tạo, chính là vận động được tri giác qua điện ảnh. Sự tri giác vận động là một tổng hợp vận động (une synthèse du mouvement). Như vậy, không có gì khác nhau khi nói tổng hợp vận động, hay nói tri giác vận động, hoặc nói tái tạo vận động. Nếu Bergson bảo rằng vận động của điện ảnh là do tài chế tạo của tư tưởng, là do phương tiện giả (moyen artificiel), thời đương nhiên là như vậy. Thử hỏi có tái tạo vận động nào không giả? Ý nghĩ của Bergson hàm chứa sẵn ngay trong ý niệm về tái tạo. Tái tạo vận động tất nhiên hàm ý vận động không được tái tạo bởi cùng những phương tiện do đó vận động tự sản sinh. Đó cũng là ý nghĩa của chữ tái trong tái tạo.

Nhưng chúng ta không thể căn cứ vào tính giả của những phương tiện tái tạo để kết luận tính ảo của cái được tái tạo. Nên nhớ Bergson đã từng nói: chung cùng tri giác tự nhiên (perception naturelle), cái mà chúng ta nắm bắt trong kinh nghiệm, luôn luôn là một tri giác các hỗn hợp. Vậy trong những điều kiện tự nhiên, chúng ta chỉ tri giác cái bất thuận, những hỗn hợp không gian và thời gian, những hỗn hợp bất động và vận động, v.v... Như thế, tri giác qua điện ảnh (perception cinématographique) không phải là tri giác tự nhiên. Vận động của một con chim được tri nhận trong những điều kiện tự nhiên của tri giác, nhưng về phương diện tri giác, không được tri nhận trong điện ảnh. Vận động không được tri giác trong điện ảnh. Tri giác qua điện ảnh và tri giác tự nhiên khác nhau.

Nhưng tại sao từ một thực tại luôn luôn đang trở thành, luôn luôn tự vi thành và tự hủy diệt, con người chỉ tri giác những sự dừng và những trạng thái, những 'tức thời' bất biến chuyển? Đó là vì phải sống và để sống con người phải hành động. Hành động cần một tri giác kiềm chế, tuyển chọn trong thực tại những gì có lợi ích. Ngôn ngữ và tri thức của chúng ta cũng vậy. Theo Bergson, chúng hướng về nhu yếu hành động để sống. Thái độ ưu đãi cái ổn hơn cái bất ổn, bất động hơn vận động, phát xuất từ khuynh hướng đó, một khuynh hướng cần thiết và chính đáng. Cái thói quen chụp bắt những hình ảnh tức thời và bất động trong sự tự vi thành của thực tại dẫn ta đến tình trạng quan niệm vận động và biến chuyển như là những sự cố xảy đến cho những gì tự bản chất ổn định. Bergson cho rằng sự phán đoán ghép thuộc từ (jugement prédicatif) trong luận lý học Aristotle gán cho một chủ thể-bản thể (sujet-substance) một thuộc từ-tùy thể (prédictat-accident) là sự biểu hiện tối hậu năng lực của cái thói quen ấy, nhưng sau đó lập thành một ảo giác. Không những ta quên đi cái ổn là một tiết diện

Vận động-hình ảnh

của sự đang trở thành, mà còn bị rơi vào cái bẫy tin là có thể tương tri cái bất ổn qua trung gian cái ổn, cái vận động qua trung gian cái bất động, và tái tạo vận động với những bất động. Như vậy, “cơ chế điện ảnh của tư tưởng” (le mécanisme cinématographique de la pensée) không cần phải đợi sự ra đời của điện ảnh mới tác động mà thực ra là tìm thấy nơi điện ảnh một danh xung thích đáng mà thôi. Để tóm tắt, Deleuze nói rằng chúng ta luôn luôn làm điện ảnh mà không hề hay biết. Và nếu chúng ta nghĩ đến phương cách điện ảnh vận hành, cái nghệ thuật hình ảnh vận động ấy cũng giống như tri giác và tri thức của chúng ta không có khả năng nắm bắt những vận động đang tự vi thành. Vì thế, theo Bergson, nơi điện ảnh chỉ có toàn vận động giả.

Tri giác điện ảnh và vận động-hình ảnh.

Nhưng với Deleuze, điện ảnh đã phát minh một tri giác. Tri giác mới này có thể định nghĩa được. Cần phải định nghĩa nó. Nó vận hành khác với tri giác tự nhiên như thế nào? Như vậy, không có gì ngăn cản tôi bảo rằng điện ảnh đề nghị hay xung là đề nghị một tri giác mà các điều kiện tự nhiên của sự vận hành tri giác không thể cung cấp cho ta bởi vì chúng phán quyết tri giác tự nhiên phải tri nhận chỉ những ý niệm hỗn hợp của nó. Tri giác được đề nghị chính là tri giác về một vận động thuần túy, đối nghịch với tri giác về hỗn hợp. Theo đó, nếu những điều kiện tái tạo vận động trong điện ảnh toàn là điều kiện giả (conditions artificielles) thì không có nghĩa là cái được tái tạo là giả. Điều đó có nghĩa là điện ảnh phát minh những điều kiện giả có khả năng làm cho có thể có một tri giác thuần túy về vận động. Tất cả tài chế tạo của điện ảnh sẽ dành cho sự dựng khởi tri giác ấy, tri giác vận động thuần túy, hay một vận động hướng về một trạng thái thuần túy. Ta sẽ gọi nó là *tri giác điện ảnh*.

Trong tri giác điện ảnh, vận động không phải được cộng thêm vào hình ảnh. Không phải có hình ảnh rồi mới có vận động, mà là một *vận động-hình ảnh* (une image-mouvement), có một dấu ngang bé nhỏ giữa hình ảnh và vận động. Tất nhiên đây là vận động được tái tạo, nghĩa là, tri giác vận động, hay tổng hợp vận động. Bảo rằng vận động không phải được cộng thêm vào hình ảnh tức muốn nói tổng hợp ở đây không phải là một tổng hợp tri thức (synthèse intellectuelle). Đây là một tổng hợp tri giác tức thời (synthèse perceptive immédiate) chụp bắt hình ảnh như một vận động¹³. Chụp bắt hình ảnh và vận động vào một tức thời là tri giác một vận động-hình ảnh. Phát minh vận động-hình ảnh, chính là tác động sáng tạo của điện ảnh.

Bergson có lý bởi vì phát minh vận động-hình ảnh hàm ý những điều kiện giả (conditions artificielles), như cái hệ thống gồm những tiết diện bất động tức thời nhặt ra từ vận động và sự phóng chiếu chúng theo một thời gian trừu tượng. Những điều kiện giả ấy của điện ảnh có khả năng làm cho khả dĩ có một tri giác thuần túy về vận động mà tri giác tự nhiên hoàn toàn bất lực. Cái tri giác thuần túy về vận động đó, cái tri giác mà ta gọi là tri giác điện ảnh, chúng ta biểu hiện nó trong khái niệm *vận động-hình ảnh*.

Deleuze cho biết khái niệm vận động-hình ảnh như vừa trình bày trên không phải do ông sáng tạo mà chính là do Bergson đã đề cập trong chương đầu của tập *Matière et Mémoire* (Chất thể và Ký ức) ấn hành vào năm 1896, mười năm trước *L'Évolution créatrice* (1907) và chỉ một năm sau khi điện ảnh được phát minh, thường cho là vào năm 1895. Trong chương ấy, đại khái Bergson nói: “Bằng cách này hay cách khác phải đi đến trực giác sau đây: sự đồng nhất hình ảnh, chất thể và vận động.” Và ông nói tiếp: Muốn đi đến trực giác đó phải vứt bỏ hết tri thức, hãy thử tìm lại một thái độ, không phải một thái độ ngây ngô, cũng chẳng

Vận động-hình ảnh

phải một thái độ thông thái, một thái độ rất đặc biệt mà ông không biết phải gọi tên là gì.¹⁴

Tưởng cũng cần biết thêm Bergson phê phán về vận động giả của điện ảnh như nói trên bắt nguồn từ sự ông phát hiện vận động thực ở bên trong sự vật mà ông gọi là *thời tục* (*durée*), căn nguyên của những diễn biến mang tính thời gian và của những biến chuyển của sự vật. Chính do sự khám phá đó mà Deleuze có thể viết được bộ sách *L'image-mouvement* hay *Cinéma 1* và *L'image-temps* hay *Cinéma 2*¹⁵ (viết tắt: C1, C2) để trình bày hai vấn đề trọng yếu của triết học Tây phương, vận động và thời gian, nhưng qua trung gian điện ảnh. Lẽ cố nhiên, điện ảnh phải sớm gặp triết học chung quanh hai vấn đề đó vì điện ảnh là nghệ thuật của vận động và của thời gian. Vì thế các chương đầu của C1 dành cho sự phân biệt giữa vận động thực và vận động giả dựa trên những luận đề cùng mục tiêu của Bergson trong *Matière et mémoire* (vận động thực trong chương I) và *L'Évolution créatrice* (vận động giả trong chương IV). Hai mặt của Bergson đối diện: mặt này phê phán điện ảnh và vận động giả, mặt kia nhận biết vận động chân và cho phép phản kích tìm lại ngay ý nghĩa của công tác điện ảnh. Vì thế lập trường của Bergson là lập trường hai mặt. Một mặt, Bergson đồng hóa tri giác tự nhiên (*perception naturelle*) và ảo giác điện ảnh (*illusion cinématographique*). Mặt khác, mười năm trước *L'Évolution créatrice*, Bergson thuyết minh một học thuyết về tri giác thuần túy (*théorie de la perception pure*) mà Deleuze nghĩ rằng đã giúp hiểu rõ những gì xảy ra trong điện ảnh. Mặc dầu phê phán điện ảnh trên phương diện phương pháp, Bergson tiếp cận chí tối tư tưởng điện ảnh một khi ông bàn đến vận động và tri giác về vận động.

Luận đề thứ hai.

Bây giờ bước qua luận đề thứ hai của Bergson: khoảnh khắc điểm (the instant) là một tiết diện bất động (an immobile section) của vận động (mouvement). Luận đề đầu nói rằng tái tạo vận động từ những thời khoảnh (moments) hay khoảnh khắc điểm (instants) là một ảo tưởng. Luận đề thứ hai, khai triển trong *L'Évolution créatrice*, nói rằng trên thực tế có hai loại ảo tưởng, nghĩa là, hai cách tái tạo vận động — cách xưa và cách nay¹⁶, cả hai cách đều ở phía trái của sự phân tích, tái tạo vận động từ những cái không phải vận động, nghĩa là từ những vị trí trong không gian và những khoảnh khắc điểm trong thời gian, tức là từ những tiết diện bất động.

Có một sự khác nhau rất lớn giữa khoa học xưa và khoa học nay cũng như giữa triết học xưa và triết học nay. Khác nhau ở chỗ nào? Người thường cho rằng xưa và nay khác biệt ở chỗ khoa học xưa là định chất, khoa học nay là định lượng. Nhưng Bergson có một lối riêng để phân biệt: người xưa, triết gia Hy Lạp chẳng hạn, thiết lập quan hệ vận động với những tức thời hay thời khoảnh được ưu đãi (instant ou moment privilégié), khác với khoa học hiện đại thiết lập quan hệ vận động với bất cứ tức thời hay thời khoảnh nào (instant ou moment quelconque). Sự chuyển hướng khái niệm vận động từ cách xưa qua cách nay là một cách mạng căn bản trong tư tưởng.

Về khoa học xưa, hãy lấy khoa vật lý của Aristote làm thí dụ. Trong đó sự phân tích vận động cần đến hai tức thời được ưu đãi: tức thời khi vận động dừng lại, bởi vì cơ thể đã nhiếp nhập cảnh giới ‘tự nhiên’ và tức thời khi vận động đạt đỉnh bộ, ví dụ: điểm cực trị trên một đường cong. Trên quan điểm liên kết vận động với những tức thời hay thời khoảnh được ưu đãi, mô thức (Forme) của Aristotle tương ứng với những thời khoảnh được ưu đãi hay đột xuất trong lịch sử các sự vật. Như thế, vận động có thể được xem

Vận động-hình ảnh

trương quan với những mô thức. Một mô thức không phải là vận động, bản thân nó trái ngược vận động. Vận động biểu hiện một ‘biện chứng’ (dialectique) của mô thức. Vận động là một quá độ được điều hành từ một mô thức sang qua mô thức khác, giống như các tư thế trong một điệu vũ hay các thời kỳ của đời sống của một người. Khi nước sôi chẳng hạn, không phải mô thức Lạnh trở thành mô thức Nóng, mà chính ngay chất thể quá độ từ một mô thức sang qua mô thức khác, từ mô thức Lạnh sang qua mô thức Nóng. Triết gia Hy Lạp gọi thao tác do đó một mô thức (forme) được hiện thực hóa (actualisée) hay thực hiện hóa (réalisée) hay cụ thể hóa (instanciée) trong chất thể (matière) là một ‘hình thành’ (in-formation) — cũng giống như một điêu khắc gia hiện thực hóa một mô thức con người trong một khối đá cẩm thạch bằng cách hình thành chất thể (in-formant matière).¹⁷ Các mô thức trong chính chúng đều bất động, hay nói cách khác, chúng là những vận động của tư tưởng thuần túy. Chất thể vận động, quá độ từ một mô thức sang qua mô thức khác. Vận động của chất thể có tính chất vật lý, nhưng trình tự (séquence) các mô thức là trình tự thuần túy lôgic hay biện chứng.

Trong khoa học hiện đại, vận động được tái tạo từ bất cứ tức thời nào (instant quelconque)¹⁸. Vận động được định nghĩa bằng vào sự biến thiên của một tức thời bất kỳ. Nhưng về mặt cụ thể, nói tức thời bất kỳ là muốn nói gì? Trong thực tế, *tức thời bất kỳ là một quan hệ, một quan hệ giữa hai tức thời*¹⁹, nếu không thời chỉ là một trừu tượng. Đó là một ý tưởng hoàn toàn cụ thể và khả dĩ xác định. Nếu chỉ nói ‘tức thời bất kỳ’ thời có nghĩa là, một tức thời bất xác định. Vậy làm sao xác định tức thời bất kỳ? Tức thời bất kỳ được xác định hoàn toàn như là sự cách đều giữa hai tức thời. Một tức thời không thể tạo thành bằng cách cấp cho nó bất cứ ưu đãi nào đối với tức thời kế tiếp. Nói cách khác, tức thời bất kỳ có nghĩa là các tức thời cách khoảng

đều nhau, ở đây không đề cập hết thấy mọi tức thời, mà chỉ đề cập bất cứ tức thời nào với điều kiện các tức thời phải cách khoảng đều nhau. Cái mà khoa học hiện đại phát minh là sự cách đều các tức thời, các thời khoảnh, các khoảnh khắc điểm.

Như vậy, vận động tương quan với bất kỳ khoảnh khắc điểm nào tùy thích. Không ưu đãi nào dành riêng cho một khoảnh khắc điểm hay cho một mô thức nào. Hình học Descartes có ý tưởng tuyệt vời là quy chiếu một hình thể (figure)²⁰ về một quỹ đạo khả quy định tại mọi điểm của nó — nghĩa là, Descartes không còn quy chiếu về một hình thể hay mô thức, mà về một *phương trình* (équation). Với vận động, khảo sát dùng phép *phân tích* chứ không dùng phép *biện chứng*. Đó là cách mạng trong khoa học hiện đại, chuyển từ *siêu việt* (transcendance) sang *nội tại* (immanence): thay vì tái tạo vận động nương vào các khoảnh khắc điểm siêu việt (instants transcendants) quy chiếu về những mô thức ở ngoài vận động, nay vận động được tái tạo nương vào những yếu tố nội tại (éléments immanents) của chính vận động. Sự phân tích vận động xứng đáng với danh xưng là một ‘phân tích vận động’ khi lý đến những tiết diện cách đều nhau. Vào lúc ấy mới có sự phân tích vận động. Không thể làm lẫn với tức thời được ưu đãi vì tức thời bất kỳ chỉ có nghĩa là quan hệ giữa.

Trong *L'Évolution créatrice*, Bergson đưa ra ba thí dụ để thông hiểu ý niệm về tức thời bất kỳ: sự hình thành của thiên văn học hiện đại (Kepler) là do quy định quan hệ giữa một quỹ đạo với thời gian cần thiết để hoàn tất một chu kỳ; của vật lý hiện đại (Galileo) là do quy định quan hệ giữa không gian bao phủ bởi sự rơi của một vật với thời gian vật rơi; của hình học hiện đại (Descartes) là do xác định phương trình của một đường cong phẳng, tức là kết nối vị trí của một điểm trên một trục tuyến di động vào bất kỳ tức

Vận động-hình ảnh

thời nào của lưu trình. Trong khoa học hiện đại, phép biện chứng của mô thức được thay thế bởi một phép phân tích. “Khoa học hiện đại phải được định nghĩa một cách siêu quần tuyệt luân bởi khát vọng của nó là xem thời gian như một biến độc lập”²¹. Bergson định nghĩa khoa học hiện đại là một khoa học đã tìm được cách công nhận thời gian như một biến độc lập. Như thế, định nghĩa vận động bằng vào sự biến thiên của một tức thời bất kỳ có nghĩa là xử lý thời gian như biến độc lập. Chúng ta biết đến biến chuyển chỉ khi nào có khả năng xác định đó là cái gì vào bất cứ một trong các thời khoảnh nào của nó.

Vậy theo trên, có điện ảnh chùng nào phép biện chứng của mô thức được thay thế bởi một phân tích vận động, chùng nào tổng hợp vận động được sản sinh bởi một tiền phân tích vận động chứ không phải bởi một phép biện chứng của mô thức. Những điều kiện đó hàm ý hình chụp, và tuân tự hàm ý sự cách đều của các hình ảnh trên băng, do đó hàm ý sự khoan lỗ các băng phim. Quả vậy, điện ảnh xuất hiện đúng vào lúc sự phân tích vận động được thực hiện ở tầng của chuỗi các tức thời và chuỗi các tức thời thay thế phép biện chứng của mô thức hay trật tự của các khoảnh khắc điểm được ưu đãi.

Bergson nhận xét hai cách tiếp cận vận động, xưa và nay, giống nhau ở chỗ tái tạo vận động nương vào cái gì đó bất động, hoặc thông qua các mô thức siêu việt vận động và được hiện thực hóa trong chất thể, hoặc thông qua các tiết diện bất động ở trong vận động.²² Trong cả hai trường hợp, vận động bị hy sinh cho bất động, và thời tục, cho thời gian đồng dạng. Cái bị bỏ rơi là cái xảy ra trong khoảng cách hai tiết diện, cái bị bỏ rơi là gián cách. Vận động luôn luôn xảy ra trong gián cách giữa hai tức thời. Điểm quan trọng không phải là phương thức một tức thời nối tiếp theo sau một tức thời khác; điểm quan trọng là phương thức theo đó

vận động tương tục, sự *tương tục* (continuation) từ một tức thời sang qua một tức thời khác. Sự tương tục đó không thể quy giản thành bất cứ tức thời nào và thành bất cứ sự nối tiếp (succession) các tức thời nào. Chính *thời tục* (durée), tức *sự tương tục từ tức thời này sang qua tức thời khác* là cái bị bỏ rơi. Nói cách khác, cái bị bỏ rơi là cái làm cho *tức thời kế tục chứ không phải là một sự lặp lại y nguyên tức thời ngay trước đó*. Nếu đúng cái trước tương tục sang qua cái sau là sự thật, thời cái sau không phải là cái lặp lại cái trước.

Nếu quan niệm vận động là một nối tiếp các tiết diện thời không thể hiểu hiện tượng tương tục với thời tục chỉ là một. Hơn nữa, khoa học xưa và nay có một cái cả hai cùng chia sẻ, chính là đối với cả hai, *Tất cả đã được mang lại* (le Tout est donné), nghĩa là, *Tất cả đã được cho sẵn trước rồi*.²³ Xét trường hợp tư tưởng xưa (tư tưởng Hy Lạp), *Tất cả đã được mang lại* tại vì có sẵn trật tự của các mô thức là một trật tự của vĩnh cửu, là trật tự của các Ý niệm với chữ Y hoa. Vĩnh cửu (l'éternel), sự tồn tại đời đời, được mang lại cho chúng ta trong các mô thức hay Ý niệm và thời gian là một giáng cấp của vĩnh cửu. Như Plato đã nói: “Thời gian là hình ảnh di động của vĩnh cửu”²⁴, và vận động là chẳng khác gì một hình ảnh giáng cấp của vĩnh cửu. Từ đó phát xuất ý niệm một thời gian tuần hoàn, nghĩa là, *nguyên nhân* của thời gian nằm trong các mô thức, trong các Ý niệm vĩnh cửu, ở ngoài thời gian.

Xét trường hợp khoa học nay, có sự phát sinh nguyên tắc: ‘Vào một khoảnh khắc điểm cho, một hệ thống có thể được giải thích căn cứ vào khoảnh khắc điểm trước. Chẳng khác nào hệ thống chết đi và sống lại vào mỗi khoảnh khắc điểm, *khoảnh khắc điểm kế tiếp lặp lại khoảnh khắc điểm trước*. Tất cả được mang lại: lần này mô thức thời gian (la forme du temps) là cái được mang lại, vận động trong mô

Vận động-hình ảnh

thức thời gian là cái được mang lại. Vận động không phải là cái tự vi thành, mà cái đã hoàn thành. Nó có đó, nó đã được làm thành.

Tất cả đã được mang lại trong cả hai trường hợp khác nhau: trường hợp triết học nay và khoa học nay tự cho thời gian và trường hợp tư tưởng xưa tự cho một cái ở ngoài thời gian, thời gian chỉ là một giáng cấp. Vận động đã hoàn thành, đã được cho; nó không tại quá trình (in process). Thuyết ‘quyết định luận’ (déterminisme) mà con quỷ của Laplace là một tỉ dụ — sự đoán định hết thấy vị lai và quá khứ bằng vào tri thức hiện tại — chính nó cũng được phái sinh từ ý niệm ‘*Tất cả đã được cho sẵn trước*’. Với khoa học xưa và khoa học nay, mặc dầu chúng ta chẳng bao giờ đạt đến Tất cả vì trí thông minh (intelligence) của chúng ta hữu hạn, vì giải tính (entendement) của chúng ta hữu hạn, v..v..., Tất cả có thể được mang lại trên nguyên tắc.

Theo Bergson, khoa học hiện đại cần cải biến, lập quan hệ giữa vận động với bất cứ tức thời nào, nghĩa là, dựng thời gian thành biên độ lập, để đem lại một tư tưởng mới về thời gian, *tư tưởng thời tục*. Muốn thế, khoa học cần từ bỏ ý niệm về Tất cả đã được mang lại hay có thể mang lại. Số lớn tư tưởng gia hiện đại quan niệm Tất cả chẳng bao giờ được cho, cũng chẳng bao giờ có thể cho, như Kant chẳng hạn. Do đó, họ cho Tất cả là một ý tưởng vô nghĩa hay một ý tưởng mà chức năng chỉ có tính cách thuần túy thực hành. Bergson không nghĩ như vậy. Ông nhấn mạnh: *Tất cả là một ý tưởng hoàn toàn nhất trí* (une notion parfaitement consistante) *nhưng với điều kiện phải hiểu Tất cả là cái tự vi thành* (le Tout c’est ce qui se fait), *Tất cả là thời tục* (durée), *là (tánh) Không* (l’Oouvert). Thoạt nghe, tưởng rất kỳ lạ vì Bergson hợp nhất hai ý tưởng xem như trái ngược nhau: Ý niệm về một sự bỏ ngỏ trong căn bản và Ý niệm về một Tất cả hay Toàn thể hàm ý một sự đóng kín. Tất cả là

(tánh) Không, là bỏ ngo, là thời tục. Tất cả là cái tự làm thành, là cái sáng tạo và được sáng tạo. Đó chính là sự thật về thời tục, nghĩa là, ***sự thật chính là tương tục từ một tức thời sang qua một tức thời kế tiếp, tức thời kế tiếp không phải là sao bản, lặp lại tức thời trước.***²⁵ Bergson quả là triết gia đầu tiên đã đề xướng một tư tưởng về thời tục (une pensée de la durée), một tư tưởng về sự sáng tạo (une pensée de la création) thay vì một tư tưởng về cái không được sáng tạo (une pensée de l'incrée) tức tư tưởng về Thượng đế, về Đấng Tạo hóa, hay những Ý niệm vĩnh cửu. Nói như thế có nghĩa là cùng một lúc đem thời tục vào tư tưởng và đem tư tưởng vào thời tục. Tức muốn nói một thời tục riêng cho tư tưởng, tư tưởng phải khác biệt với sự vật, với con ngựa, với cái hoa, với một cảnh giới, duy nhất do một pháp thời tục, và ngay chính tư tưởng là một vận động. Nói ngắn gọn, có sự xuất hiện một vận động: cùng một lúc tư tưởng có khả năng tư lượng vận động và vận động cụ thể, bởi vì tư tưởng chính ngay nó là vận động. Vậy tư tưởng có một tốc độ riêng, một vận động riêng, một thời tục riêng. Với sự đề xướng một tư tưởng về thời tục, về sự sáng tạo, nảy sinh ý tưởng cần phải hình thành một triết học mới tương hợp với khoa học hiện đại giống như triết học xưa tương hợp với khoa học xưa. Có lẽ Bergson là một trong số các triết gia đầu tiên đã có ý niệm xây dựng một triết học tương hỗ quan liên với khoa học đương thời. Và phải chăng tư tưởng về sự sáng tạo, về sự sản sinh một cái gì mới ấy đúng là một tư tưởng riêng của điện ảnh, một tư tưởng không thể quy giản thành tư tưởng triết học?

Luận đề thứ ba.

Trước khi bước qua luận đề thứ ba, hãy nhắc lại luận đề thứ hai: Khoảnh khắc điểm là một tiết diện bất động của vận động; tái tạo vận động từ những tiết diện bất động như trong điện ảnh là một ảo tưởng; tuy nhiên có hai cách hoàn toàn khác nhau để tái tạo vận động như vậy. Vào tầng luận

Vận động-hình ảnh

đề thứ ba sự phân tích có bề phức tạp hơn, Bergson bảo: “Cùng một phương thức như khoảnh khắc điểm là tiết diện bất động của vận động, thời đây, vận động là một tiết diện di động của thời tục.”²⁶ Deleuze đặt câu hỏi: Nói vận động trong không gian là một tiết diện di động của thời tục, thử hỏi về mặt cụ thể, có nghĩa là gì? Và ông giải đáp như sau. Vận động trong không gian bao giờ cũng tương đối, nghĩa là, khi biết rõ cái di động thời luôn luôn ta có thể suy ra cái do đó hay cái do tương hỗ quan liên mà vận động tự vi thành. Ta không cảm nhận (sentir) nhưng có thể tư lượng (penser) về cái đó vận chuyển đối với cái di động, cái di động bây giờ xem như bất động. Cũng có thể bảo rằng ta di chuyển đối với cảnh vật hay cảnh vật di chuyển đối với ta. Như thế, trong cơ bản vận động là một quan hệ giữa những bộ phận (parties), vận động biểu hiện thời tục (le mouvement exprime la durée). Thời tục là gì? Bergson định nghĩa *thời tục là cái biến chuyển, và cái không bao giờ ngưng biến chuyển*. Nhưng biến chuyển là gì? Trong phần tiếp theo sẽ giải thích biến chuyển là một kích động của Tất cả (une affection du Tout). Bây giờ hãy tạm chấp nhận: *Vận động là một quan hệ giữa các tiết diện, biến chuyển là một kích động của Tất cả*. Vậy nếu hỏi ‘vận động biểu hiện thời tục’ có nghĩa là gì thời có thể trả lời: Đó là muốn nói, một quan hệ giữa các tiết diện biểu hiện một kích động của Tất cả, hay dài dòng hơn, vận động với nghĩa là quan hệ giữa các bộ phận biểu hiện một biến chuyển với nghĩa là kích động của Tất cả. Nhằm xác định rõ thêm ý nghĩa, tôi (Deleuze) đã đi từ công thức đơn giản nhưng khó hiểu, ‘vận động biểu hiện thời tục’, qua mệnh đề dài dòng, ‘vận động như quan hệ giữa các bộ phận biểu hiện một biến chuyển như kích động của Tất cả’. Nhưng nếu đặt thêm một câu hỏi khác: vận động trong không gian có biểu hiện một cái gì dị biệt về chất (quelque chose d’une autre nature) hay không? thời nó làm ta liên tưởng đến một câu của Bergson trong *L’Évolution Créatrice* phát biểu tương tự như một

câu trả lời²⁷: hết thảy mọi xê dịch (translation) trong không gian (xê dịch = vận động với nghĩa là một quan hệ giữa các tiết diện) biểu hiện một cái gì tinh thâm hơn: một *chuyển hóa* (transformation) hay một biến chuyển trong Tất cả. Nói cách khác, “ngoài cơ chế của sự xê dịch, cần phải tưởng tượng một cơ chế của sự chuyển hóa.”²⁸ Sau đây sẽ trình bày cách tìm hiểu và giải thích luận đề thứ ba của Bergson thông qua hai khái niệm: Hiệu thế (Dị biệt cường độ) và Quan hệ.

(1) Vận động hàm ý một Quá trình dị biệt cường độ.

Hầu giải thích biến chuyển là một kích động của Tất cả, Deleuze tạo khái niệm ‘*quá trình dị biệt cường độ*’ (différence in intensité, tension) phái sinh từ khái niệm *hiệu thế* (différence de potentiel), một khái niệm khoa học. ‘*Hiệu thế*’ và ‘*quá trình dị biệt cường độ*’ là hai cụm từ có thể thay thế lẫn nhau. Hãy xét những chuỗi vận động thực sau đây. (1) Vào lúc mặt trời lặn tôi rời nhà ở thành phố và đi dạo ở đồng quê. Đó là một xê dịch (translation), một vận động trong không gian, một vận động thực chứ không phải một vận động trừu tượng xảy ra trong những điều kiện giả (conditions artificielles) của các banh bida đề cập trong khoa học vật lý thế kỷ 17, một khoa học định lượng về vận động. Những vận động thực biểu hiện thời tục theo nghĩa nào? Tôi rời nhà đi dạo không phải bất cứ lúc nào, bất cứ cách nào. Cái gì đã dẫn phát sự xê dịch của tôi trong không gian? Sự xê dịch của tôi biểu hiện một biến chuyển trong Tất cả, một biến chuyển khả phân định như một kích động của một tất cả: tất cả thành phố, tất cả một ngày, tất cả đồng quê. Tất cả ở đây có nghĩa là toàn thể lãnh vực khả cảm tri của tôi. Một biến chuyển khả phân định trong Tất cả không gì khác hơn là lý do đủ (raison suffisante) của vận động xê dịch. Chính nó dẫn phát vận động xê dịch.

Vận động-hình ảnh

(2) Trong khi tôi đang đi, một đàn chim cất cánh thiên di. Sự thiên di (migration) là một vận động xê dịch, biểu hiện một biến chuyển trong Tất cả, sự biến chuyển khí hậu.

(3) Tôi hôm ấy, trong một buổi hội, cảm thấy đói, tôi đi lại một cái bàn và ăn một món khai vị. Đi đến một cái bàn là một vận động xê dịch, biểu hiện một biến chuyển trong Tất cả. Với khái niệm hiệu thế tức quá trình dị biệt cường độ, tôi có thể bảo rằng: tại buổi hội, một hiệu thế tự thiết lập giữa cảm giác đói của tôi và tri giác đồ ăn. Hiệu thế đó là lý do đủ của vận động xê dịch của tôi vì vận động xê dịch là sự tự thiết lập một thế cân bằng. Khi tôi ăn thì một thế cân bằng tự thiết lập, nhưng ngay lúc ấy một hiệu thế khác xuất hiện trong Tất cả: hết đói, tôi quay đầu chợt thấy một người bạn, liền đi đến và bắt đầu chuyện trò. Di chuyển từ một hiệu thế sang qua một hiệu thế khác tức là di chuyển từ một trạng thái của Tất cả sang qua một trạng thái khác của Tất cả. Một hệ thống như vậy chẳng ổn định (stable) cũng chẳng bất ổn mà là siêu ổn (métastable).²⁹

Qua những thí dụ đơn giản kể trên ta thấy ngay chẳng bao giờ có vận động xê dịch trong trạng thái thuần túy. Trong bản chất các vận động xê dịch luôn luôn biểu hiện những chuyển biến của Tất cả. Nói cách khác, các vận động xê dịch luôn luôn tương quan với những biến chuyển về chất hay có tính tiên hóa, những biến chuyển thuộc loại lốc hay xoáy (tourbillon). Không một vận động xê dịch nào mà không tương quan với những biến thái (modifications), nhiễu động (perturbations), những biến chuyển quá trình dị biệt cường độ hay năng lượng (changements de tension ou d'énergie). Nói rằng 'vận động biểu hiện thời tục' hay 'vận động như quan hệ giữa các bộ phận biểu hiện một biến chuyển như một kích động của Tất cả' tức là nói rằng '*lý do đủ của mọi vận động xê dịch hàm nhiếp trong một nhiễu động, trong một biến thái, trong một biến chuyển quá trình*

dị biệt cường độ hay năng lượng, là những kích động tác dụng trên Tất cả hay trên một tất cả.'

Tại sao người ta không cảm thấy như vậy? Tại sao người ta tin vào một loại tự chủ của vận động xê dịch? Bergson phân tích vấn đề rất kỹ, cho rằng tại vì người ta luôn luôn chỉ chụp bắt trên các sự vật những hình bất động, những tiết diện bất động. Quả vậy, chúng ta chia thế giới thành hai, phân biệt chất (qualité) và lượng (quantité). Chất, chẳng hạn màu đỏ, và nghĩ rằng màu đỏ là một cái gì đơn giản, một cảm giác đơn giản ở trong tâm thức (conscience) của tôi. Cùng một cách và cùng một lúc tôi phân phối cho tâm thức của tôi những cảm giác đơn giản định chất và phân phối cho sự vật những quy định định lượng khả phân vô hạn. Trên nền tảng nhị nguyên đó, mọi cái gì là định chất thời chính là tâm thức của tôi, chính là cảm giác định chất của tôi, và cái gì liên can đến sự vật thời chính là vận động khả phân vô hạn. Trên thực tế, không đơn giản như thế nếu ta hỏi chất là cái gì?

Một chất (qualité) là một nhiều động, một biến chuyển quá trình dị biệt cường độ hay năng lượng, một chấn động (vibration) hay hàng tỷ và hàng ngàn tỷ chấn động. Một chất có lẽ tồn tại trong tâm thức của tôi như cảm giác đơn giản nhưng nó tồn tại trong chất thể như chấn động và cách chấn động. Đỏ hay xanh đều là mô thức chấn động. Nói 'ánh sáng trở thành đỏ' là nói gì về cái vận động ấy? Vận động nào được nói đến khi bảo 'phát đỏ' hay 'hóa đỏ' (rougir)? hay khi nói 'đỏ đổi thành xanh'? Đó là biến dị của chấn động (variation de vibrations). Cái vận động mang tính chấn động siêu quá tính nhị nguyên giữa hai trừu tượng, một cảm giác giả định đơn giản (simple) và một vận động xê dịch giả định đủ (suffisant). Vậy cái cụ thể là cái gì? Là vận động như phát hiện được lý do của nó, như tìm thấy nguyên tắc sản sinh nó trong một biến chuyển: hóa

Vận động-hình ảnh

xanh, hóa đỏ, chuyển từ đỏ qua xanh. Ánh sáng chuyển từ một màu sắc qua một màu sắc khác, v..v...

Từ đầu đến đây, Deleuze thử tìm cách hiểu Bergson muốn nói gì khi bảo ‘vận động trong không gian biểu hiện thời tục’. Ông đã chuyển câu đó thành ‘vận động như quan hệ giữa các bộ phận biểu hiện một biến chuyển như kích động của Tất cả’. Giả thử chúng ta chấp nhận Deleuze có thể nói, có quyền phát biểu những điều như vậy về những ý tưởng của Bergson. Tuy nhiên, thử hỏi Bergson đề xướng, dẫn tiến những ý tưởng đó bằng cách nào?

Nhận xét chung những gì Bergson muốn trình bày chung quanh vấn đề biểu hiện: “vận động như quan hệ giữa các bộ phận biểu hiện một biến chuyển như kích động của Tất cả”, ta có thể nghĩ rằng ông ta muốn nói: ‘Tất cả và các bộ phận, đó là hai ý tưởng không cùng chung một mặt’ (le Tout et les parties, c’est deux notions qui ne sont pas sur le même plan). Nghĩa là, không phải do cộng thêm những bộ phận mà có thể đạt đến Tất cả. Nhiều triết gia cũng nói như thế. Nhưng Bergson đặc biệt khác họ là có một cách trình bày rất mới: “đúng, không cùng chung một mặt, bởi vì bộ phận luôn luôn ở trong không gian còn Tất cả, chính là thời gian thực.” Deleuze cho ý kiến: “Et ça, c’est très nouveau” (Và đó là một điều rất mới). Và ông giải thích: Bergson muốn nói rằng Tất cả chẳng bao giờ được mang lại, bởi vì Tất cả là Vô thường: Tất cả thường xuyên biến chuyển, Tất cả là thời tục, Tất cả ngay nó là thời gian. Cái được mang lại là những sự vật. Các sự vật ấy có thể là bộ phận, bộ phận của những sự vật. Với những sự vật chúng ta luôn luôn có thể tổ thành một hệ thống. Ngoài ra, chúng ta luôn luôn có thể đóng kín một hệ thống, tạo lập một hệ thống kín. Chẳng hạn, chúng ta chỉ đề ý đến những gì hiện có trên cái bàn này, không quan tâm đến những gì khác. Đó là một tập hợp đủ tiêu chuẩn. Cũng như khi tôi nói ‘tập hợp các

vật thể đỏ', đó cũng là một tập hợp đủ tiêu chuẩn. Nhưng đủ tiêu chuẩn theo nghĩa nào? Theo nghĩa tập hợp này được định nghĩa bởi những gì nó khiếm trừ: những vật thể không-đỏ. Vậy ta chấp nhận các mệnh đề như 'Tất cả vật thể trên cái bàn này', 'Tất cả vật thể đỏ' đều có nghĩa.

Nhưng nếu bây giờ chỉ nói ngắn gọn 'Tất cả' thì có nghĩa gì không? Điều hiển nhiên Tất cả cụt ngắn thì không được mang lại, cũng không thể được mang lại, khác hẳn tập hợp vật thể trên cái bàn hay tập hợp các vật thể màu đỏ đều được hay có thể được mang lại. Bởi thế nhiều triết gia cho rằng 'Tất cả' là một khái niệm vô nghĩa. Bergson không nghĩ như vậy: "Đồng ý cho rằng Tất cả không được mang lại, cũng không thể được mang lại. Nhưng không thể bảo 'Tất cả' là vô nghĩa vì nó có nghĩa là nó không thuộc trật tự của cái được mang lại (ordre du donné). Nó thuộc trật tự của cái tự vi thành và không ngừng tự vi thành: nó chính là thời tục (durée). Đó là sự sáng tạo một cái gì mới vào mỗi tức thời: tức thời tiếp sau kế tục tức thời ngay trước thay vì tái lập tức thời ngay trước. Tóm lại, Tất cả là Vô thường (le Tout, c'est l'Ouvert), Không ở đây có nghĩa là thời tục, là cái tự làm thành và không ngừng tự làm thành.

Sinh vật và Tất cả.

Song song với ý tưởng đồng hóa mình với toàn thể hiện hữu, tương ứng một ẩn dụ chạy xuyên suốt lịch sử tư tưởng, liên hệ đến mối tương quan giữa sinh vật (le vivant) và Tất cả của vũ trụ (le Tout de l'univers). Nếu sinh vật giống một cái gì thì phải so sánh nó không phải với một vật thể chết mà với Tất cả của vũ trụ. Đó chính là học thuyết nổi tiếng về thế giới vi mô (théorie du microcosme). Sinh vật không phải là một vật thể của thế giới, nó chính là một thế giới, một thế giới vi mô, một thế giới nhỏ. Nói cách khác, có thể so sánh nó với thế giới, với Tất cả. Cái luận đề

Vận động-hình ảnh

cũ ấy Bergson đổi mới như sau: nếu sinh vật là một tất cả, và do đó có thể so sánh với Tất cả của vũ trụ, đó không phải vì nó là một thể giới vì mô đóng kín, mà trái lại, vì nó mở thông qua một thể giới, và thể giới, vũ trụ, ngay nó là Vô thường.

Ngang đây, Bergson cho ta một thí dụ về vận động thực, thí dụ đường tan trong nước, để so sánh với thí dụ điển hình về vận động trừu tượng của các banh bida của vật lý học vào thế kỷ 17. Thuyết vận động của banh bida nổi tiếng là do thế kỷ 17 tìm cách tạo lập một khoa học về vận động và sự liên thông của vận động. Nhưng vì Bergson muốn nhấn mạnh hết thảy mọi xê dịch trong không gian biểu hiện một chuyển hóa trong Tất cả cho nên ông chỉ khảo sát những thí dụ về vận động thực chứ không sử dụng những thí dụ về vận động trừu tượng. Một hệ thống bao giờ cũng có thể bị đóng kín, bị cô lập cách ly với thời tục. Quả vậy, hiện tượng chỉ có thể được khảo sát một cách khoa học chừng nào ta có thể liên kết chúng với những hệ thống kín. Nghĩa là, chừng nào ta có thể cô lập chúng, cách ly chúng với Tất cả bằng cách móc (trừu xuất) chúng ra khỏi Tất cả. Móc cái gì ra khỏi Tất cả tức là tạo lập một hệ thống kín, một tập hợp. Khoa học chỉ có thể phân tích định lượng trong tương quan với một hệ thống kín, một hệ thống tọa độ, hoành độ và tung độ, quy chiếu vào đó mà phương trình mới có thể thành lập. Vậy luôn luôn cần đến một cái gì dùng làm hoành độ và một cái gì làm tung độ tương quan với hiện tượng đang được khảo sát. Bởi thế khoa học chẳng bao giờ nắm bắt được vận động xê dịch như là biểu hiện một chuyển hóa ở tầng sâu thẳm, một biến chuyển trong Tất cả. Bởi vì theo Deleuze, chẳng bao giờ có một hệ thống nào hoàn toàn đóng kín. Ông trích dẫn một ẩn dụ của Bergson: “Bất cứ nơi nào một cái gì đó sống, thời đâu đó mở một máy ghi, thời gian tự ghi trong đó”³⁰ và ông viết: “Tất cả không phải là một tập hợp kín, trái lại, Tất cả là cái nhờ đó

mà tập hợp chẳng bao giờ tuyệt đối bị đóng kín, chẳng bao giờ hoàn toàn bị phủ kín, là cái giữ cho tập hợp hờ đâu đó trong vũ trụ tựa hồ buộc nó bằng sợi chỉ mảnh nhất.”³¹ Mọi hệ thống kín thật ra chỉ giả kín cho nên dù sợi chỉ buộc nó vào Tất cả mảnh đến đâu đi nữa, do bởi sợi chỉ ấy, duy nhất bởi sợi chỉ ấy mà thời gian thực có ảnh hưởng mạnh trên hệ thống.

Deleuze thuật lại trang sách mà ông cho là nổi tiếng trong *L'Évolution créatrice*, có câu: “Suy luận của chúng ta về các hệ thống kín cố gắng một cách vô ích hàm ý rằng lịch sử quá khứ, hiện tại và vị lai của mỗi một trong chúng có thể đột nhiên triển hiện theo hình quạt; tuy nhiên, cái lịch sử ấy vẫn cứ lần lượt diễn ra tựa hồ chiếm cứ một thời tục tương tự thời tục của chúng ta.”³² Deleuze giải thích: phần đầu câu (Những suy luận ... theo hình quạt) muốn nói là ‘Tất cả đã được mang lại. Người ta làm như tất cả đã được cho’, phần sau có nghĩa là ‘tuy nhiên, thời gian thực vẫn ảnh hưởng mạnh’.

Và đây là thí dụ nổi tiếng: ‘đường tan trong nước’. Bergson viết: “Nếu tôi muốn pha cho tôi một ly nước đường, gắng đủ mọi cách nhưng vô ích, tôi phải đợi đường tan.”³³ Deleuze giải thích: tôi có cái ly, đổ nước và bỏ một cục đường vào ly, giả tạo một hệ thống kín. Nếu hệ thống quả là hoàn toàn kín, thời gian sẽ là một thứ nối tiếp, trong đó tức thời sau sẽ lặp lại y nguyên tức thời trước. Nhưng không phải thế. Cần phải đợi đường tan. Thông thường ai cũng biết cách dùng thìa khuấy nước để pha mau một ly nước đường. Nhưng đường tan là một vận động xê dịch. Các hạt đường tách rời nhau, rơi xuống đáy ly, dùng thìa khuấy động mạnh đến đâu đi nữa, ta vẫn phải đợi đường tan! Có nghĩa là, trong một hệ thống kín, luôn luôn có chỗ hờ, đôi khi thời gian ảnh hưởng mạnh hệ thống. Các hạt đường rời khỏi cục đường, đó là một vận động xê dịch,

Vận động-hình ảnh

đánh dấu sự thông quá từ một trạng thái của Tất cả, trạng thái ‘đường trong nước’ (sucre dans l’eau), sang qua một trạng thái khác, trạng thái ‘nước đường’ (eau sucrée). Sự thông quá đòi hỏi phải có thời gian thực, nghĩa là, hệ thống chỉ giả kín, luôn luôn giữ một mối tương quan với Vô thường, với (tánh) Không.

Sở dĩ Bergson có thể xem thời tục tương đương với Tất cả là do phân biệt ‘tập hợp’ (ensemble) với ‘Tất cả’ (Tout). Theo Bergson, tập hợp là một hội tập (collection) các bộ phận trong một hệ thống giả kín. Vận động xê dịch cố nhiên là quan hệ giữa các bộ phận. ‘Tất cả’ là Vô thường, là tương quan giữa hệ thống và Vô thường. Đó chính là thời gian thực hay thời tục. Thời tục là Tất cả. Hiểu như vậy tất công thức phức tạp của luận đề thứ ba không còn khó hiểu: ‘Vận động xê dịch hay quan hệ giữa các bộ phận biểu hiện (exprime) một biến chuyển, một kích động của Tất cả’.

Hầu có một cái nhìn toàn thể luận đề thứ ba của Bergson về vận động Deleuze thấy cần phân biệt ba mức của cái mà ông gọi là ‘hình ảnh’ (image). Ở mức đầu, có sự vật, tức là những bộ phận trong không gian. Ở mức kế tiếp, vận động xê dịch mang tính tương đối đối với sự vật trong không gian, nhưng kết liên quan hệ hai chiều giữa sự vật trong không gian ấy và thời tục: vận động biểu hiện thời tục. Ở mức này, các sự vật và các tập hợp giả kín là những tiết diện bất động tức thời. Cuối cùng ở mức ba, là Tất cả. Tất cả tương đương với thời tục. Vậy có thể phát biểu: Vận động trong không gian biểu hiện thời tục đúng vào lúc nó kết liên trong quan hệ với thời tục (Tất cả) các sự vật mà nó xảy ra trong gián cách. Sự xê dịch (vận động trong không gian) biểu hiện một nhiễu loạn sâu kín hơn.

Như thế, ta có một khu biệt ba vị thế. Vận động là cái kết liên quan hệ sự vật trong không gian với thời tục và là cái kết liên quan hệ thời tục với sự vật trong không gian. Vận động là cái làm cho sự vật trong không gian trì tục bất chấp mọi sự, dù hệ thống giả tạo đang được đề cập kín bao nhiêu đi nữa. Do đó, vận động trong không gian ở vào vị thế bản lề, một mặt, kết liên các vật thể trong không gian với Tất cả tức thời tục, và mặt kia, kết liên Tất cả với sự vật trong không gian. Đó đúng là ý nghĩa của mệnh đề: ‘vận động xê dịch biểu hiện biến chuyển hay thời tục.’ Nhưng với một điều kiện: ba vị thế phải liên thông nhau. Vận động xê dịch phải thao tác thế nào để thường xuyên các sự vật khả dĩ phân ly trong không gian có thể kết liên quan hệ với thời tục và thời tục có thể kết liên quan hệ với các sự vật. Nói cách khác, sẽ không có tác dụng nào trong hệ thống nếu thời tục ngay nó (những dòng thời gian) không có một năng lực kỳ lạ: giãn nở và co rút và không ngừng co giãn. Khi thời *giãn nở* phân ly những tế thời tục (sous-durées), những nhịp điệu (rythmes), như nhảy vọt của linh dương, hay phóng tới rất nhanh của sư tử, chẳng hạn. Ngược lại, khi thời *co rút* hội nhập các nhịp điệu và các tế thời tục ấy trong cùng duy nhất một thời tục, như thời tục sư tử ứng phó linh dương. Mọi vận động ngay nó là một tiết diện di động trong dòng thời tục, nhưng thời tục (Tất cả) là một vận động đời đời thông qua đó những dòng thời gian ấy thường xuyên giãn nở và co rút.

Nhằm thông hiểu rõ hơn khái niệm năng lực co giãn của thời tục, tưởng cũng nên nhắc đến vật lý gia Feynman, giải Nobel Vật lý học 1965, trình bày chuyển động sóng ánh sáng là tổng hợp hai biến chuyển đồng thời và nghịch chiều, hội nhập và phân ly, cuốn lại và mở ra, co rút và giãn nở theo lý đồng nhất duyên khởi, bất nhị nguyên tánh của Hoa nghiêm. Pháp Tạng giải thích chuyển động ấy 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.

Vận động-hình ảnh

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 giãn nở và co rút một cách tự tại.” (*Hoa nghiêm nghĩa hải bách môn*).³⁴ Hiểu được như vậy tất hiểu được “ý niệm của một sự cộng tồn trong thời tục của hết thảy mọi cấp độ giãn nở và co rút”.³⁵

Ngang đây, Deleuze kể thêm một thí dụ khác, trích từ tập sách rất kỳ lạ của Bergson: *Durée et Simultanéité* (Thời tục và Đồng thời), trong đó Bergson có ý đối đầu với thuyết tương đối của Einstein. Kỳ lạ là vì khi đọc người ta có cảm tưởng có cái gì sai trái, nhưng cũng có lúc gặp những đoạn làm choáng ngợp. Có thể tóm tắt đại ý: “Quả là Einstein không hiểu.” Không hiểu cái gì và Bergson muốn cho hay cái gì? Sờ dĩ có cảm tưởng có cái gì sai trái là vì chính ngay tác giả Bergson chối bỏ tập sách này và trong di chúc ông cấm in lại nó. [Thế mà (may thay) người ta vẫn in lại!]

Theo Deleuze, điều Bergson muốn thực hiện là đề xướng và xây dựng môn siêu hình học về thuyết tương đối. Như trình bày trên, Bergson phân biệt hai môn: khoa học nay và khoa học xưa. Khoa học nay là tương quan giữa vận động với tức thời bất kỳ. Khoa học xưa là tương quan với tức thời được ưu đãi. Và Bergson nói thêm: Tuy khoa học nay sử dụng thời gian như một biến độc lập, thế mà đến bây giờ chưa có ai dựng lên môn siêu hình học tương ứng với khoa học hiện đại đó. Nghĩa là, cần một siêu hình học về thời gian chứ siêu hình học về vĩnh cửu không còn ích lợi nữa. Bergson muốn thực hiện ý tưởng ấy với khái niệm thời tục. Chính vì thế mà ông phải đối đầu với Einstein.

Ông cho rằng trong thuyết tương đối, Einstein chỉ nói đến tính đồng thời của các tức thời và theo một phương thức

nào đó, thuyết tương đối là một thuyết về tính đồng thời-tức thời (théorie de la simultanéité-instants). Nếu hỏi: Khi nào và theo nghĩa nào hai tức thời đồng thời? thời Bergson xác quyết chẳng bao giờ, không khi nào, người ta có ý niệm về đồng thời của các tức thời nếu đầu tiên có một cái gì khác. Và ông xướng lên một ý niệm mới: mọi đồng thời của các tức thời tiền giả định một đồng thời loại khác: đồng thời của các dòng tương tục (simultanéité de flux).

Chữ ‘flux’ thường Việt dịch là dòng chảy. Trong kinh Lăng già có tiếng Phạn ‘prabandha’ Hán dịch là ‘lưu chú’, cũng có nghĩa như dòng chảy: sự hay chuỗi nối kết không bị đứt đoạn. Hiểu theo nghĩa đen của từ nguyên Hán, lưu chú có nghĩa là thiên lưu, tức trôi chảy và biến đổi. Lăng già có bản Hán khác dịch ‘prabandha’ là ‘tương tục’. Chữ ‘tương tục’ còn dùng để dịch tiếng Phạn ‘santāna’. Chữ Phạn ‘santatiprabandhana’ được dịch là tương tục lưu chú hay tương tục bất đoạn. Tác giả sử dụng cụm từ ‘dòng tương tục’ để dịch chữ ‘flux’ là nhằm chỉ rõ bài giảng của Deleuze trong đoạn này quan hệ với nghĩa ‘tương tục’ của thuyết *Dị thực và Tương tục* (Différence et Répétition) của ông. Đoạn trước của bài giảng liên quan với nghĩa ‘dị thực’.

Và đây là thí dụ ‘tính đồng thời của các dòng tương tục’. Tôi đang đứng bên bờ sông, thấy có nhiều dòng tương tục. Dòng tương tục thứ nhất: nước trôi chảy. Dòng thứ hai: đời sống nội tâm của tôi, một kiểu độc thoại bên trong. Dòng thứ ba: một con chim bay qua. Ba dòng tương tục. Cái hình ba dòng ấy biến đổi, vì có khi tôi hội nhập chúng làm một: một loại mộng tưởng trong đó tính liên tục của đời sống nội tâm của tôi, dòng nước chảy và cái bay qua của con chim có khuynh hướng hội nhập trong cùng một nhịp điệu, có khi tôi phân chúng làm ba. Nhưng tại sao luôn luôn phải có ít nhất ba dòng?

Tại vì luôn luôn có hai dòng tương tục; cần một dòng thứ

Vận động-hình ảnh

ba để thể hiện khả thể của tính đồng thời của chúng. Đó là khả thể của co rút hội nhập vào cùng một dòng thứ ba hay của giản nở tự phân ly. Khả thể của co rút hay của giản nở.

Trong thí dụ ba dòng tương tục, chính đời sống nội tâm của tôi khi thời co rút hội nhập cả ba, kể cả chính nó, khi thời giản nở phân ly ba dòng, nắm bắt hai dòng kia như nằm ngoài đời sống nội tâm của tôi, nằm ngoài thời tục của tôi. Đó là một thứ cogito của thời tục, tự biểu hiện không phải dưới hình thức “tôi suy nghĩ” (je pense) mà là dưới hình thức “tôi trì tục” (je dure), nghĩa là, khi thời co rút hội nhập, khi thời giản nở phân ly các dòng trong cùng một thời tục. Nói khác, chính do trung gian tâm thức mà tôi có năng lực nắm bắt các dòng có khi như một dòng, có khi như nhiều dòng. Quan niệm như vậy dẫn đến một công thức đầy đủ. Nếu thời tục của tôi là cái khả năng phân ly nhiều dòng hay hội nhập các dòng thành một, tâm thức của tôi vì thế mà trở thành yếu tố năng động tạo sự liên thông giữa ba mức của cái gọi là hình ảnh.

Để tóm tắt hãy nhắc lại ba mức của hình ảnh: đầu này là mức sự vật thuộc các tập hợp, nghĩa là, thuộc các hệ thống giả kín; đầu kia là mức Tất cả, Tất cả xem như thời tục, như biến chuyển, như nhiều động. Vì Tất cả chỉ có thể định nghĩa bằng vào các nhiều động ấy cho nên trong căn bản, Tất cả là thông quá, là biến chuyển quá trình dị biệt cường độ. Mà biến chuyển quá trình dị biệt cường độ thời không thể thu tập, không bao giờ có thể chặn lại một chỗ (jamais localisable). Cái thu tập được là hai hạn từ mà quá trình dị biệt cường độ được thiết lập trong gián cách của chúng. Biến chuyển quá trình dị biệt cường độ liên quan tới Tất cả. Phương thức Tất cả hành sử là biến chuyển quá trình dị biệt cường độ. Những biến chuyển này là điều kiện đủ của mọi vận động xê dịch. Đó là chủ đề Deleuze triển khai ở chương Năm của *Dị thực và Tương tục* (Difference and Repetition): “Mọi biến chuyển tương quan với một biến

chuyển quá trình dị biệt cường độ, lý do đủ của nó. Sự vật nào xảy đến hay sự vật nào xuất hiện đều tương quan với trật tự các quá trình dị biệt: các quá trình dị biệt mức độ, nhiệt độ, áp suất, sức căng, tiềm năng, *quá trình dị biệt cường độ*.”³⁶ Vậy Tất cả là Vô thường, là cái biến chuyển, là thời tục. Ở mức giữa, vận động xô dịch trong không gian đem sự vật kết liên quan hệ với thời tục và đem thời tục kết liên quan hệ với sự vật. Khi sự vật kết liên quan hệ với thời tục thì như thể các dòng tương tục tự co rút hội nhập vào một; khi thời tục, hay Tất cả, kết liên quan hệ với sự vật thì ngược lại, như thể thời tục giãn nở phân ly thành tế thời tục, thành các dòng tương tục riêng biệt; và cuối cùng ta có một vận động vĩnh cửu theo đó các dòng tương tục phân ly và theo đó các dòng tương tục hội nhập. Nói khác, tâm thức của tôi cũng vậy, về mặt hoạt động thuần túy tâm lý, đảm bảo sự liên thông giữa ba mức của hình ảnh. Tóm lại, vận động là một tiết diện di động của thời tục bởi vì nó kết liên quan hệ những sự vật phân ly hay khả phân ly với thời tục tác động như thể Tất cả và kết liên quan hệ thời tục tác động như thể Tất cả với những sự vật trong đó thời tục tự phân ly thành những tế thời tục.

(2) *Tất cả được định nghĩa bởi Quan hệ.*

Vấn đề Quan hệ ám ảnh triết học từ nguyên thủy và cuối cùng trở nên một trong những lý do tồn tại (ratio essendi) của triết học. Một trong những lý do tồn tại của triết học ở đây còn hơn cả những nghịch lý về chuyển động, chính là những nghịch lý về quan hệ: làm thế nào có thể có một sự vật kỳ lạ như quan hệ? Nó liên hệ mật thiết với *vấn đề phán đoán*³⁷ (le problème du jugement), một vấn đề làm nhức đầu các triết gia kể từ thời Plato. Theo Deleuze, Plato cho phán đoán là rất quái dị (bizarre), ngay cả mô thức phán đoán đơn giản nhất. Mô thức đơn giản nhất của phán đoán được gọi là phán đoán *ghép (thuộc) tính* (attribution): trời (là) xanh (le ciel est bleu), A là B. Thường theo nguyên tắc

Vận động-hình ảnh

đồng nhất (the principle of identity) thời phải lặp lại trời là trời, xanh là xanh, chứ nói trời là xanh, A là B, thời rõ ràng không tuân theo nguyên tắc đồng nhất (the principle of identity), A là A. Tại sao không nói ‘A là A’ (một sự vật đồng nhất với chính nó) theo đúng nguyên tắc đồng nhất, mà lại có thể nói ‘A là B’? Triết học trả lời: Đây là một loại phán đoán, phán đoán ghép tính, A và B khác nhau: phán đoán ghép một *vị từ* (predicate; chẳng hạn, xanh) với một *chủ từ* (subject; chẳng hạn, trời), hay một *tính chất* (property) hoặc một *thuộc tính* (attribute) với một *bản thể* (substance). Có thể bảo rằng căn nguyên của tất cả siêu hình học về bản thể là ở trong phán đoán ghép tính.

Tuy nhiên có một loại phán đoán khác phức tạp hơn: phán đoán *quan hệ*, chẳng hạn, A thấp thua B. Phán đoán quan hệ hoàn toàn khác biệt phán đoán ghép tính và mở một con đường khác cho siêu hình học. Khi nói ‘Át thấp thua Giáp’, chúng ta không ghép một tính chất với một chủ thể. Nếu nói ‘thấp thua’ là một tính chất của A, thời đồng thời cũng có thể nói ‘cao hơn’ là một tính chất của A, bởi vì luôn luôn có một C thế nào để A cao hơn C (‘Át thấp thua Giáp, nhưng cao hơn Bính’). Nhưng theo Plato, trong trường hợp như vậy, ta đã ghép những tính chất mâu thuẫn với cùng một chủ thể (‘thấp thua’, ‘cao hơn’) và không còn tôn trọng nguyên tắc phi mâu thuẫn (principle of non-contradiction), giống trường hợp phán đoán sự ghép tính không tôn trọng nguyên tắc đồng nhất (principle of identity). Có người cho rằng có thể phản bác sự chỉ trích trên bằng cách nói rằng các tính chất ghép với chủ từ không phải là ‘thấp thua’ hay ‘cao hơn’ mà là ‘thấp thua Giáp’ và ‘cao hơn Bính’. Nói như thế cũng không giải quyết được vấn đề, bởi vì Giáp và Bính là những tồn thể thực và mặc dầu khái niệm về tồn thể Át có thể dung nạp các tính chất, nhưng vì Át là khái niệm về một tồn thể thực cho nên không thể nào dung nạp các tồn thể thực khác. Vậy khi bảo, ‘Át cao hơn Giáp’, quan hệ

đó không phải là một tính chất của Át cũng không phải một tính chất của Giáp. Đúng ra, nó là một cái gì ở khoảng giữa cả hai. Nhưng ‘khoảng giữa cả hai’ đó là cái gì? Nếu ‘*khoảng giữa*’ không thuộc hạn từ này hay hạn từ kia thời nó thuộc cái gì? Triết học đưa ra ba cách giải đáp câu hỏi ấy, và có thể dùng lập trường của Plato, Leibniz, và Hume làm tỷ dụ.

Sự ghép tính đã thách thức nguyên lý đồng nhất, nay quan hệ thách thức nguyên lý phi mâu thuẫn. Vậy Plato sẽ giải quyết vấn đề như thế nào? Plato biện minh cho thấy ta không thể tránh khỏi kết luận là quan hệ không tùy thuộc hạn từ của chúng, các quan hệ đều là những Ý Niệm (Ideas) với chữ ‘Y’ viết hoa, và có một Ý niệm về cái Bé và một Ý niệm về cái Lớn. *Chính Plato đã biến chế các quan hệ Ý niệm thuần túy vượt khỏi thế giới cảm tính.* Những quan hệ ấy không thể quy giản thành thuộc tính của sự vật tại vì quan hệ là Ý niệm thuần túy (pure Ideas) vượt khỏi thế giới cảm tính (sensible world). Ta không thể quy giản phán đoán quan hệ: Át nhỏ hơn Giáp thành phán đoán ghép tính: Át có đôi mắt đa tinh. Hơn nữa, một khi khám phá ra được thế giới các quan hệ, thời ta tự hỏi, phải chăng trong thực tế *hết thấy* mọi phán đoán là một phán đoán quan hệ, chỉ có quan hệ chứ không còn có tính chất nữa?

Leibniz tiếp cận vấn đề theo một đường lối khác hẳn. Ông tìm cách chứng minh tất cả phán đoán quan hệ có thể quy giản thành một phán đoán ghép tính, và từ đó suy ra kết luận tất yếu: hết thấy mọi khái niệm đều chỉ tên một tồn thể thực (như Giáp, Át, Caesar, Adam), tồn thể thực này phải bao hàm toàn thể các khái niệm khác. Nghĩa là, khái niệm về Giáp bao hàm khái niệm về Át, khái niệm về Caesar, ... đến vô cùng tận. Tại sao? Tại vì Giáp tương quan với Át, và xa hơn, tương quan với Caesar, và xa hơn nữa, tương quan ngay cả với Adam. Nói như thế tức là muốn bảo rằng

Vận động-hình ảnh

khái niệm về hết thảy mọi tồn thể nhất thiết biểu hiện cái toàn thể của thế giới.³⁸ Cũng có nghĩa là, nơi Leibniz, quan hệ đều ở *trong* (internal) các hạn từ của chúng; và nếu khái niệm Giáp bao hàm tất cả các hạn từ khác, thì hết thảy mọi quan hệ khả dĩ tưởng tượng giữa Giáp với các khái niệm khác đều trở thành thuộc tính, trở thành khái niệm, thuộc tính hay khái niệm ở đây chính là các tính chất được chứa đựng trong khái niệm Giáp. Như thế quan hệ có thể quy giản thành các thuộc tính, về các tính chất của khái niệm.

Quy giản quan hệ thành một phán đoán ghép tính như vậy đòi hỏi điều kiện là phải chia đôi quan hệ. Một mặt, có ‘A lớn hơn B’, trong khái niệm A, và mặt khác, có ‘B bé thua A’ trong khái niệm B. Như vậy, tức có công thức ‘A R1 B’ trong đó A là cái chứa đựng (R1 là quan hệ quy giản thành một thuộc tính) và có công thức ‘B R2 A’ trong đó B là cái được chứa đựng (quan hệ R2 quy giản thành một thuộc tính), nhưng rốt cuộc rồi phải trở lại câu hỏi: cái gì là quan hệ giữa hai thuộc tính R1 và R2? Đối với Leibniz, nhà nổi tiếng sáng tạo, mỗi lần đứng trước một khó khăn, ông sáng tạo ngay một khái niệm mới. Lần này ông đặt ra khái niệm mới: ‘*một sự hòa điệu tiền thiết lập*’ (a pre-established harmony), một khái niệm liên hệ đến nhiều khái niệm rất khó hiểu khác, như monad (đơn tử), như sự lập trình bởi Thượng đế nhằm sáng tạo thế giới khả hữu tốt đẹp và hòa hài nhất. Thật là đại đại phức tạp!!!

Bởi thế, theo Deleuze, Hume thật xứng đáng mang danh là một tư tưởng gia vĩ đại khi xuất hiện và phát biểu như một điều hiển nhiên rằng ‘*Bất kỳ loại quan hệ nào cũng đều ở ngoài các hạn từ của chúng*’. Trong bài giảng ghi âm ngày 14 tháng chạp năm 1982³⁹, Deleuze thốt lên: “Đối với tôi, mệnh đề ấy giống như một tiếng sét trong triết học!”. Hume khuyên chúng ta: ‘*Hãy thừa nhận ngoại tính*’. Thay vì viện

dẫn Ý niệm như Plato, hay vận dụng thao tác quá phức tạp như Leibniz, Hume yêu cầu chúng ta thừa nhận cái thế giới trong đó chúng ta đang sống là một thế giới của ngoại tính. Như thế, luận đề cơ bản của thuyết kinh nghiệm không chủ trương tri thức phái sinh từ kinh nghiệm hay mọi sự vật đều bắt nguồn từ trong cảm tính, mà chủ trương *quan hệ ở ngoài các hạn từ của chúng*. Quan hệ luôn luôn ở ngoài khái niệm của hạn từ này và của hạn từ kia là hai hạn từ mà nó kết liên quan hệ. Các tính chất có thể ở trong các hạn từ, nhưng các quan hệ nhất thiết đều ở ngoài hạn từ của chúng.

Phát biểu của Hume, *quan hệ ở ngoài các hạn từ của chúng*, thật ra chỉ là một cách lặp lại lời của đức Phật diễn tả *duyên khởi là pháp tự nhiên như thế và đã có từ vô thủy*: “Này các Tỷ-kheo, *thế nào là lý duyên khởi?* Do duyên sanh, này các Tỷ-kheo, già, chết khởi lên. Dầu các Như Lai có xuất hiện hay không xuất hiện, an trú là giới tánh ấy, pháp trú tánh ấy, pháp quyết định tánh ấy, y duyên tánh ấy. Như Lai hoàn toàn chứng ngộ, hoàn toàn chứng đạt định lý ấy. Sau khi hoàn toàn chứng ngộ, hoàn toàn chứng đạt, Như Lai tuyên bố, tuyên thuyết, tường thuyết, khai hiển, khai thị, phân biệt, minh hiển, minh thị.”⁴⁰

Do đó thuyết kinh nghiệm mới này phải đương đầu với nhiệm vụ sáng chế một logic mới — một logic về quan hệ (a logic of relations) — đoạn dứt hẳn với logic về sự gộp tính (the logic of attribution). Trước Hume, ta có thể nói rằng phân đồng triết gia chỉ ủng hộ *nội tính* (interiority; xin chớ lầm với immanence = nội tại). Lý giải một điều gì tức *nội hóa* (interiorize) nó, nghĩa là, chuyển nó vào trong đầu: nội hóa nó trong một khái niệm, nội hóa nó trong một chủ thể. Nay Hume mở đầu một thuyết về tư lượng (a theory of thought) hoàn toàn khác hẳn, có nhiệm vụ không còn là nội hóa mà là phản tư về một ngoại tại căn nguyên.⁴¹ Quả vậy, cái thế giới của ngoại tính là một thế giới trong đó các bộ

Vận động-hình ảnh

phận ở ngoài nhau một cách không thể hóa ước chúng, nghĩa là một tập hợp mà các bộ phận không thể góp hợp thành một tổng thể, một thế giới gồm chỉ miếng và mảnh vụn (un monde de pièces et de morceaux), có thể ví với cái áo lát chả của Cái Bang trong tiểu thuyết kiếm hiệp của Kim Dung.

Cuối cùng, Deleuze suy ra hai hệ quả từ nguyên tắc về ngoại tính của quan hệ. Một, không thể nào tư lượng về quan hệ mà không tư lượng về một sự *trở thành* (becoming). Khi tôi nói ‘Giáp giống Ất’, sự giống (resemblance) đó là một quan hệ không bao hàm trong khái niệm về Giáp hay trong khái niệm về Ất, nó ở ngoài hạn từ của nó. Hiểu như thế là mới hiểu chỉ một nửa. Phải hiểu thêm rằng *cùng lúc đó, quan hệ có thể biến chuyển* (một sự trở thành). Deleuze nhấn mạnh nhiều về điểm này, tại vì ông muốn chúng ta biết đây chỉ là một sự đóng góp nhỏ của ông (‘mon seul petit apport’; theo tác giả, thực ra không nhỏ). Ông nói: “Tôi tin rằng với bất cứ quan hệ nào ta không thể tư lượng độc lập đối với một sự trở thành, sự trở thành này tàng ẩn (không hiển hiện), và theo tôi nghĩ, các lý thuyết gia về quan hệ, tuy tỏ ra rất am hiểu, nhưng họ không thấy điều đó. Vì thế tôi muốn nhấn mạnh nhiều hơn về điểm này.”⁴²

Có điều rất lạ kỳ, quan hệ như quan hệ ‘giống’ tuy không được bao hàm trong khái niệm, nhưng nó không thể biến chuyển nếu khái niệm không biến chuyển. Quan hệ không thể chuyển biến nếu không có sự chuyển biến của các hạn từ, mặc dầu nó ở ngoài chúng. Vì luôn luôn trở thành nên quan hệ rất đoản tạm, chốc lát. “Chớ làm tổn hại chúng, chúng quá mong manh”⁴³. Các tính chất hay thuộc tính đều kiên cố, bền vững, trái lại quan hệ không thể tách rời một sự trở thành. Quả thật rất khó tư lượng về quan hệ, chỉ vì

quan hệ hàm ý và bao hàm biến chuyển. Quan hệ là cảnh giới của sự trở thành.

Hai, một khi bắt đầu đi vào con đường suy diễn như vậy thời không thể nào ngừng lại được. Nếu có quan hệ giữa bất kỳ hai hạn từ nào, và nếu các hạn từ biến chuyển cùng lúc các quan hệ biến chuyển, thời tại cực hạn không chừng ngay cả hạn từ cũng không còn có nữa mà chỉ có những gói quan hệ, và cái mà ta gọi là hạn từ cũng sẽ chỉ là một gói quan hệ, nghĩa là một đa thể (multiplicity) hay đa tạp (manifold). Theo đó, mỗi một chúng ta là một gói quan hệ.

Bí ẩn của Quan hệ là như vậy đó: quan hệ ở ngoài các hạn từ của chúng, trong thế giới của ngoại tính của chúng. Quan hệ ở khoảng giữa hai sự vật, nó hợp nhất chúng lại nhưng không thể quy giản nó về sự vật nào. Deleuze ca tụng triết học Anh - Mỹ đã triển khai một siêu hình học chủ yếu là thấy được cái “khoảng giữa” (in-between) ấy trong chính nó (in itself) và cho chính nó (for itself). Deleuze liên kết với và y trên siêu hình học này để quảng diễn các luận đề của Bergson về vận động: Tất cả là Vô thường, là thời tục và biến chuyển, là cảnh giới của sự trở thành; tuy nhiên, cảnh giới của sự trở thành ngay chính nó bao hàm một lôgic về quan hệ thuần túy.

Chú thích

¹. G. Deleuze. Cinema 1- The movement-image, trans. by Hugh Tomlinson and Barbara Habberjam, University of Minnesota Press, Eighth printing 2006. Sau này viết tắt C1.

². Những điều trình bày sau đây sẽ cắt nghĩa lý do vì sao tác giả hiểu và dịch ‘l’Ouvert’ (‘the Open’) là Vô thường, là (tánh) Không.

Nghĩa của chữ Vô thường theo Phật giáo: Theo Phật giáo, các pháp tồn tại là do hội đủ các duyên. Về mặt thể, chúng lệ thuộc tánh Không. Về mặt tướng, Vô thường là tướng giả hợp đang hiện hữu trong nhất thời, và về mặt dụng, Duyên khởi chính là tướng biến dịch từng sát na của chúng. Vì sự vật tồn tại qua tướng giả hợp nên được coi như tướng giả,

mà tướng giả luôn luôn thể hiện tính chất vô thường bất định của các pháp, do đó sự vật luôn luôn biến dịch hóa mới — trở thành khác — qua luật tắc Duyên khởi mà hiện hữu, và vì thế luôn luôn ở trong giả tướng mới toanh. Như vậy, sự sinh diệt biến khác của sự vật là do các điều kiện hội đủ tác động. Quá trình dị biệt, mới, luôn luôn xuất hiện mọi khi đầy đủ điều kiện.

Khảo sát tướng vô thường của các pháp là bước đầu do đó mà thấu đạt tánh Không, Tất cánh Không. Theo Tăng Triệu (T1775_p353c24) vô thường và tánh Không tuy đồng chỉ thú nhưng dị biệt về mặt tinh thô, thâm thiển. Tại sao vậy? Thuyết vô thường tức nói đến niệm niệm bất trụ. Ở đây không phủ định hoàn toàn sự trụ mà chỉ phủ định sự trụ trong một thời khoảng kéo dài, vì vậy đó chỉ là một vô thường thô (thuyết vô thường tắc vân niệm niệm bất trụ/ bất trụ tắc dĩ hữu/ tuy khứ kỳ cửu trụ nhi vị minh vô trụ/ thị thô vô thường nhĩ). Chân vô thường phải có nghĩa là *trụ tức bất trụ*. Nay, hữu (tồn tại) có nghĩa là cái trụ, nếu vô trụ thời vô hữu. Vô hữu đồng nghĩa với Tất cánh Không. Tất cánh Không tức diệu chỉ vô thường. Đúng là ý của Duy Ma Cật khi bảo Ma ha Ca chiên diên rằng: “Các pháp rốt ráo không sinh không diệt, đó là nghĩa vô thường.” Nói khác, sự sinh diệt đồng thời chính là nghĩa vô thường.

Vậy có thể hiểu vô thường theo nghĩa *chuyển biến* (tiếng Phạn: *pariṇāma*), được An Huệ (Sthiramati) giải thích là ‘*trở thành khác*’: (1) sự biến chuyển nhân diệt quả sinh do đó mà có sự khác biệt; (2) sự biến chuyển nhân diệt quả sinh xảy ra trong sát na hiện tại, tức sinh diệt đồng thời. Ở đây, vô thường được hiểu theo thuyết sát na, cho rằng thực tại cứu cánh là tức thời, là sát na hủy diệt ngay khi sinh khởi và tự thân của sự vật là hoại diệt, là hủy diệt. Tánh sát na là tương tục bất đoạn.

Chân vô thường hay tánh Không có thể sử dụng như thuật ngữ dùng chỉ vào thể cách đang trở thành (becoming) của các hữu và một trạng huống trong đó không có bất kỳ hình thái hữu nào tĩnh hiển hiện mà chỉ có một hình thành không bao giờ hoàn tất (a never-completed forming). Xiển minh thật tướng của thế giới thường nghiệm có nghĩa là nhận thức nó là Vô thường, là Không, là cấu thành bởi các duyên khởi tương do, là ‘thời tục’ (durée), là ‘cái tự vi thành và không ngừng tự vi thành’ (la durée = ce qui se fait et ne cesse pas de se faire) nói theo ngôn ngữ của Bergson-Deleuze.

Mặt khác, theo khẩu quyết lừng danh của Bồ tát Long Thọ: “Dĩ hữu không nghĩa cố, Nhất thiết pháp đắc thành”, (tánh) Không có nghĩa là ‘hữu-không’, ‘Không và Bất không’, hay ‘có và không’. Đạo Nguyên, sáng tổ Thiên Tào Động Nhật bản, trình bày vấn đề ‘hữu-không’ theo

quan điểm ‘sống-chết’ trong Đạo lý Hữu-Thời [HD NVH. Nhân Quả Đồng Thời, Bài 4: Đạo lý Hữu-Thời]. Đa số các nhà học Phật thông diễn khái niệm ‘(tánh) Không’ (sūnyatā) như là ‘(tánh) Mở’ (l’Ouvert; the Open) [Nancy McCagney. Nāgārjuna and the Philosophy of Openness, Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 1997.] Giáo sư Herbert V. Guenther (Günther) bỏ hẳn thông lệ dịch ‘sūnyatā’ là Không, làm mất hết ý nghĩa quyết liệt tích cực của tánh Không, để đưa đến khái niệm hư vô vô cùng tiêu cực (cũng là ý kiến của Đỗ Thuận, khai tổ Hoa nghiêm tông). Với giáo sư, ‘sūnyatā’ biểu hiện khái niệm ‘mở’ (openness), có tính cách tích cực về phương diện thực nghiệm và rộng mở về mặt nhận thức: “Thuật ngữ ‘sūnyatā’ biểu thị kích thước mở của Tồn Tại”.

Bồ tát Long Thọ đã dựa trên lối hình tượng cảnh giới hư không (*ākāśa*) trong văn học Bát nhã để giải thích tánh Không. Khái niệm *ākāśa* phải sinh từ phép quán hư không, thể nghiệm *hư không* như *bao la*, *chói lợi* và *không biên giới*, xem như đồng nghĩa với khái niệm ‘(tánh) Mở’ (Openness). Đối với Ngài, mọi pháp, và quan trọng nhất là hai pháp *samsāra* và *nirvāṇa*, đều không khác biệt bởi vì chúng giống hư không (*ākāśa*), không giới hạn, không biên giới chia cách và phân biệt chúng. Hư không không tồn tại và hư không không ‘không tồn tại’. ‘Sūnyatā’ được Bồ tát Long Thọ xem như đồng nghĩa với ‘*ākāśa*’ là cảnh giới hư không bao la, chói lợi và không biên giới. Do đó ‘(tánh) Mở’ — phải sinh từ khái niệm hư không *ākāśa* — được thông diễn như là tánh Không *sūnyatā*, như là *Không*.

³. Như trên. P9. “According to Bergson the whole is neither given nor giveable ... If the whole is not giveable, it is because it is the Open, and because its nature is to change constantly, or to give rise to something new, in short, to endure.”

Công trình của Bergson là nhằm thiết lập sự tương đương giữa bốn khái niệm: Tất cả (the Whole) = Không (the Open) = thời tục (duration) = sáng tạo hay cái mới (creation hay the new).

⁴. Danh từ Phật học: pháp hữu vi (sarva-saṃskāra, hoặc saṃskṛta dharma).

⁵. G. Deleuze. C1- p56. “Undoubtedly many factors external to philosophy explain why the old position had become impossible. These were social and scientific factors which placed more and more movement into conscious life, and more and more images into the material world. How therefore was it possible not to take account of the cinema, which was being developed at that very moment, and which produce its own evidence of a *movement-image*?”

⁶. Th. Stcherbatsky. *Buddhist Logic*, Volume One, Dover Publications, Inc., New York, p117.

⁷. Hồng Dương NVH. Nhận thức và Không tánh. Bài 5: Nhận thức luận Phật giáo.

⁸. Cũng có trường hợp ‘*y thức ngũ câu*’, năm thức đầu cộng tác với thức thứ sáu là *y thức* trong loại tác dụng nhận thức trực tiếp này: tuy yếu tố tri giác được nối tiếp sau mặt cảm giác, ở đây nhận thức vẫn giữ tính cách trực tiếp, không lẫn lộn yếu tố suy luận, cân nhắc.

⁹. La Voix de Gilles Deleuze en ligne: http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=124.

¹⁰. Dưới mắt của kẻ học Phật, có thể hiểu ‘vận động’, một khái niệm trong triết học Tây phương là tương đương với khái niệm ‘vô thường’ trong triết học Phật giáo.

¹¹. Xem bài: ‘Deleuze: Khái niệm là biến dị liên tục’, trong sách này.

¹². La Voix de Gilles Deleuze. Cours du 10/11/1981. “Car le cinéma arrive avec son ambition, fondée ou non fondée, d’apporter non seulement une nouvelle perception mais une nouvelle compréhension, une nouvelle révélation, une nouvelle manifestation du mouvement. Et, à première vue... à première vue, Bergson a une réaction très hostile. Sa réaction, elle consiste à dire : ben oui, ben vous voyez, le cinéma, il ne fait que pousser à l’extrême l’illusion de la fausse reconstitution du mouvement. En effet, avec quoi procède le cinéma ? Il fait manifestement partie de la mauvaise moitié, en apparence. Il procède en prenant des coupes instantanées sur le mouvement, coupes instantanées, et en les soumettant à une forme de succession d’un temps uniforme et abstrait. ... il est pas en train de comprendre sur le cinéma en 1907 quelque chose que la plupart des gens, à commencer même par certains de ses disciples plus avancés que lui quant au cinéma pourtant, par exemple Elie Faure, je pense, avaient pas encore compris... concernant ... c’est compliqué, ça.

Parce que les conditions du cinéma, au moment de Bergson, vous les connaissez bien, c’est quoi ? En très gros, en très gros c’est : prise de vue immobile, identité de l’appareil de prise de vue et de la projection, et enfin, quelque chose qui semble tout à fait donner raison à Bergson et qui a pas cessé, un grand principe sans quoi le cinéma n’aurait jamais existé, enfin un grand principe technique quoi, quelque chose qui assure l’équidistance des images. Il n’y aurait pas de projection s’il n’y avait pas équidistance des images, il n’y aurait pas de projection cinématographique.”

¹³. Một cách phát biểu về hiện lượng hay cảm giác tức thời nói trong đoạn trên.

¹⁴. La Voix de Gilles Deleuze. Cours du 10/11/1981.

¹⁵. G. Deleuze. C1-

G. Deleuze. Cinema 2- The time-image, trans. by Hugh Tomlinson and Robert Galeta, University of Minnesota Press, Eighth printing 2007. Sau này viết tắt C2.

¹⁶. La Voix de Gilles Deleuze en ligne.

¹⁷. Như trên.

¹⁸. Ý tưởng ‘vận động được tái tạo từ bất cứ tức thời nào (instant quelconque)’ cũng được Thầy Lê Mạnh Thát đề cập trong *The Philosophy of Vasubandhu* (Nhà XB Tổng hợp TP. HCM, 2006), trang 288: “The transformation of consciousness is thus the transformation of a seed at any given moment.” (Như vậy, sự chuyển biến của thức là sự chuyển biến của một chủng tử vào bất kỳ giây phút nào được cho)

¹⁹. Có thể dùng danh từ ‘sát na’ trong Phật học thay thế danh từ ‘tức thời bất kỳ’.

²⁰. Với triết gia Hy Lạp xưa, một hình thể được định nghĩa bởi mô thức của nó, nghĩa là, bởi những điểm được xem là ưu tiên: hình tròn có một điểm ưu tiên, trung tâm của nó; một tuyến hữu hạn có hai điểm ưu tiên, hai đầu mút; tam giác có ba điểm ưu tiên, hình vuông có bốn, khối lập phương có tám, v..v...

²¹. G. Deleuze. C1, p4. “Modern science must be defined pre-eminently by its aspiration to take time as an independent variable.” Câu này là của Bergson trong *Creative Evolution*.

²². Như chú thích #35.

²³. Henri Bergson. *Creative Evolution*, trans. Arthur Mitchell, 1922. Sau này viết tắt CE. P40. “L’essence des explications mécaniques est en effet de considérer l’avenir et le passé comme calculables en fonction du présent, et de prétendre ainsi que *tout est donné*.”

²⁴. Câu này trích từ Timaeus (Timée), 37d. “Time is the mobile image of eternity.”

²⁵. Xem bài ‘Đuyên khởi: một quá trình-thành quả’ trong tập sách này.

²⁶. La Voix de Gilles Deleuze. Cours du 17/11/1981. “De la même manière que l’instant est une coupe immobile du mouvement et bien, le mouvement est une coupe mobile de la durée.”

²⁷. Henri Bergson. *L’Évolution Créatrice*, Félix Alcan, Éditeur, Paris, 1908. P35. “Une pareille science serait une *mécanique de la transformation* dont notre *mécanique de la translation* deviendrait un cas particulier, une simplification, une projection sur le plan de la quantité pure.”

²⁸. La Voix de Gilles Deleuze. Cours du 17/11/1981. “au-delà de la mécanique de la translation, il fallait imaginer une mécanique de la transformation.”

²⁹. G. Deleuze. *Logic of Sense*, transl. by Mark Lester with Charles Stivale, Columbia University Press, New York, 1990. P103.

³⁰. H. Bergson. CE. p17. “*Partout où quelque chose vit, il y a, ouvert quelque part, un registre où le temps s’inscrit.*”

³¹. G. Deleuze. C1- p10. “The whole is not a closed set, but on the contrary that by virtue of which the set is never absolutely closed, never completely sheltered, that which keeps it open somewhere as if by the finest thread which attaches it to the rest of the universe.”

³². H. Bergson. CE. p10. “Nos raisonnements sur les systèmes isolés ont beau impliquer que l’histoire passée, présente et future de chacun d’eux serait dépliée tout d’un coup, en éventail; cette histoire ne s’en déroule pas moins au fur et à mesure, comme si elle occupait une durée, analogue à la nôtre.”

³³. Như trên. “Si je veux me préparer un verre d’eau sucrée, j’ai beau faire, je dois attendre que le sucre fonde.”

³⁴. Hồng Dương NVH. Nhân Quả Đồng Thời, Bài 19: Lưới tương giao. (II). Mạng lưới nhị phân.

³⁵. G. Deleuze. *Difference and Repetition*, transl. by Paul Patton, Columbia University Press, New York, 1994. P331n14: “the idea of a co-existence in duration of all degrees of expansion and contraction.”

³⁶. G. Deleuze. *Difference and Repetition*, transl. by Paul Patton, Columbia University Press, New York, 1994. P222. “every change refers to a difference which is its sufficient reason. Everything which happens and everything which appears is correlated with orders of differences: differences of level, temperature, pressure, tension, potential, difference of intensity.”

³⁷. Trong tập Nhận thức và Không tánh, Hồng Dương NVH, vấn đề phán đoán được đề cập trong chương 6. Nhân minh luận, trong đó chữ *lượng đoán* phiên dịch chữ *judgment* và chữ này Th. Stcherbatsky dịch từ tiếng Phạn *adhyavasāya*, thông thường có nghĩa là một quyết định, một hành động có ý chí (volitional act).

³⁸. Xem bài ‘Deleuze và những nguyên tắc lớn của triết học Leibniz’ trong sách này.

³⁹. La Voix de Gilles Deleuze en ligne: http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=124.

Sau đây, xin trích những đoạn trong bài giảng ghi âm (tiếng Pháp) có liên quan đến những gì trình bày trên đây về Hume.

—“Voyez donc cette notion de relation, même au niveau d’une relation simple comme ‘plus petit’, ‘plus grand’, c’est très très difficile. Si bien que je crois que c’est un grand jour dans la philosophie, lorsque, et là je pense qu’on peut trouver des prédécesseurs pour l’assigner nettement, lorsqu’un nouveau temps, lorsqu’un philosophe anglo-saxon, dont je suis sûr qu’il était écossais et qui s’appelait HUME, est arrivé et a dit comme une évidence: ‘les relations de toutes natures sont extérieures à leurs internes’; et cette proposition est absolument pour moi comme un coup de tonnerre dans la philosophie! Les propriétés sont intérieures aux termes dont ils sont les propriétés auxquelles ils s’attribuent, mais les relations sont des extériorités.”

⁴⁰. S.ii, 25. Tương Ứng Bộ. HT. Thích Minh Châu dịch Việt. Tập II – Thiên Nhân Duyên.

⁴¹. Như trên.

— “les relations ne sont pas contenues dans le concept de la chose ou des choses, les relations sont C, là dessus commence ce qu’on appellera le principe de l’extériorité des relations. et la simplicité de HUME, elle consiste à dire, à quoi cela va l’engager, «mais essayer de prendre le monde tel qu’il est, au lieu de le penser, lui faire des objections, de dire que ça devrait être comme ceci, ou celà, prenez le comme il est, vous ne savez même pas voir», c’est une des grandes idées de HUME, «vous ne savez pas voir». «Prenez le monde comme il est», c’est à dire que «vous vous trouvez dans un drôle de monde, au lieu tout de suite d’invoquer des idées avec un grand «I», ou bien faire des opérations aussi compliquées que celle de LEIBNIZ, habituez vous au monde où vous vivez, parce que c’est le vôtre». Et bah oui, il y a des choses, et puis, il y a par exemple A, et puis B, et puis il y a des relations, et ces relations c’est des entre deux, c’est pas des choses, c’est des «entre les choses». Alors évidemment, s’il ne disait que ça, seulement il se porte fort lui, de nous fournir et de constituer les concepts, qui vont répondre à ce monde extérieur extraordinaire: «acceptez l’extériorité». Jusqu’à maintenant les philosophes n’avaient supporté que l’intériorité, comprendre c’était intérioriser quelque chose, dans autre chose, on avait compris que si on avait mis à l’intérieur, à l’intérieur de la tête, à l’intérieur du concept, à l’intérieur du sujet, il fallait une intériorité quelconque. HUME arrive et dit: «vous ne voyez pas le monde où vous vivez, qui est un monde de l’extériorité», et l’extériorité ça ne veut pas dire, comme on dit toujours, l’empirisme, là croyez moi ne s’est jamais défini par les choses dont la connaissance vient de l’expérience, ou bien le monde sensible est premier. L’empirisme se définit par cette position: «les relations sont extérieures à leurs termes», et si les

relations sont externes à leurs termes, comprenez que l'empirisme à ce moment là, se trouve devant une formidable tâche, qui est inventer une nouvelle logique, il faudra une nouvelle logique, à savoir, une logique des relations, il faudra rompre avec la logique de l'attribution, qui avait régné jusque là.

... Ou si vous préférez, elle est extérieure au concept de la chose et de l'autre chose. «plus petit que» n'est pas compris dans le concept de A qui est pourtant plus petit que B, et «plus grand que» n'est pas compris dans le concept de B, qui est pourtant plus grand que A, c'est une extériorité radicale. Mais pensez que même au niveau - c'est rien, tout ce que je suis en train de dire, mais c'est énorme, si vous comprenez ça, vous comprenez que c'est une tout autre théorie de la pensée, La tâche de la pensée, c'est à la lettre de réfléchir l'extériorité, c'est plus d'intérioriser, c'est une conception du vrai et du faux complètement différente, c'est un appel à l'extériorité. Mais oui le monde est fait d'extériorité radicale, c'est à dire que c'est un ensemble dont les parties sont irréductiblement extérieures les unes aux autres, c'est à dire dont les parties ne seront pas totalisables, c'est un monde de pièces et de morceaux. C'est comme dira JAMES: «un manteau d'Arlequin», c'est du bariolage, et bien, entre deux morceaux il y a des relations, et peut être que les choses, peut être qu'à la limite, il n'y a pas de terme, il n'y a que des paquets de relations, ce que vous appelez un terme, c'est un paquet de relations, voilà.”

⁴². Như trên.

— “je crois qu'on peut pas penser les relations indépendamment d'un devenir au moins virtuel, quelle qu'elle soit la relation, et que ça à mon avis, les théoriciens de la relation, pourtant si forts qu'ils soient, ils l'ont pas vu, mais je voudrais insister beaucoup plus sur ce point.”

⁴³. Như trên.

— “n'abimez pas les relations, c'est tellement fragile”.

6. Tri giác là gì?

Tri giác tự nhiên và Tri giác điện ảnh.

Deleuze phân tích khái niệm vận động của Bergson y cứ vào ba luận đề. Thứ nhất: Các tiết diện bất động của vận động không xác định vận động. Chúng chỉ dùng hoặc để tái tạo vận động hoặc để nhận biết vận động trong những điều kiện giả, những điều kiện của điện ảnh. Ở tầng luận đề thô thứ nhất này, Bergson chỉ trích vận động của điện ảnh là do tái chế tạo của tư tưởng, là do phương tiện giả của điện ảnh. Nhưng với Deleuze vấn đề là không thể căn cứ vào tính giả (artificialité) của những phương tiện tái tạo (điều kiện; condition) để kết luận tính giả của cái được tái tạo (cái có-điều kiện; conditionné). Ngoài ra, Deleuze còn đặt thêm câu hỏi là có thể nào do chính những điều kiện giả (conditions artificielles) của sự tái tạo vận động mà điện ảnh có khả năng phát khởi một tri giác thuần túy về vận động hay một tri giác về vận động thuần túy? Tri giác điện ảnh khác với tri giác tự nhiên như thế nào? Đây là vấn đề tri giác tương quan với điện ảnh.

Luận đề thứ hai: Theo Bergson có hai cách tái tạo vận động với những tiết diện bất động. Cách thứ nhất là tái tạo theo phương thức các thời khoảnh được ưu đãi, nghĩa là, theo phương thức các mô thức đang được thực hiện hóa hay hiện thực hóa hay cụ thể hóa trong chất liệu. Cách thứ hai, trái lại, là tái tạo với tức thời bất kỳ nào, các tức thời bất kỳ được xác định hoàn toàn như là sự cách đều (équidistance) giữa hai tức thời hay nói cách khác, tức thời bất kỳ là các tức thời cách khoảng đều nhau.

Bergson cho rằng tái tạo vận động theo cách thứ nhất là đặc tính của khoa học xưa và siêu hình học xưa, từ đó sinh ra ý niệm thứ yếu của thời gian (time) so với vĩnh hằng (eternity). Cách tái tạo thứ hai biểu trưng đặc tính của khoa

Tri giác là gì?

học hiện đại và từ đó suy ra một siêu hình học mới rất cần thiết, một siêu hình học mà Bergson nghĩ là chính ông đang sáng tạo. Ở tầng của luận đề thứ hai, sâu hơn, vấn đề trở nên vô cùng phức tạp, bởi vì điện ảnh tái tạo vận động không theo phương thức các thời khoảng được ưu đãi, mà trái lại theo phương thức các tức thời bất kỳ. Do đó thời gian được giải thoát, được tri nhận là một biến (variable) độc lập. Đây là sự thật cơ bản của khoa học hiện đại và là lúc có cơ hội dựng lập một siêu hình học mới. Vấn đề liên hệ mà Deleuze đặt ra là chứng minh ‘điện ảnh chỉ có thể tự định nghĩa như là sự tái tạo vận động theo cách thứ hai’. Đó là điều mới lạ của điện ảnh. Chính sự tái tạo theo cách thứ hai định nghĩa duy chỉ điện ảnh. Vào lúc này cần theo Bergson mà đặt câu hỏi: Phải chăng bằng cách nào đó điện ảnh tự trình hiện rất hồn nhiên như là siêu hình học mới đó?

Trong trường hợp chấp nhận một giả thiết như vậy, tất nhiên không còn nói điện ảnh và siêu hình học, mà phải nói điện ảnh xét như siêu hình học; thử hỏi dưới dạng và thuộc loại siêu hình học nào? Deleuze trả lời: điện ảnh xét như siêu hình học tương ứng với sự phát hiện của khoa học hiện đại cho thấy sự tái tạo vận động theo phương thức các tức thời bất kỳ, theo phương thức các tức thời cách khoảng đều nhau, chứ không như trước theo phương thức các mô thức đang tự thể hiện, tức là theo phương thức các thời khoảng được ưu đãi. Deleuze gọi vấn đề thứ hai này là vấn đề tư lượng (le problème de la pensée) tương quan với điện ảnh, còn vấn đề thứ nhất như nói trên được gọi là vấn đề tri giác (le problème de la perception) tương quan với điện ảnh.

Luận đề thứ ba ở tầng sâu và phức tạp hơn nữa được phát biểu dưới dạng một công thức dùng định nghĩa ‘vận động-hình ảnh’ (image-mouvement) với cái dấu ngang nhỏ: *trong vận động-hình ảnh, vận động trong không gian là*

một tiết diện di động của thời tục, hay nói cách khác, biểu hiện một biến chuyển trong Tất cả. Công thức định nghĩa này triển khai một khái niệm điện ảnh tối quan trọng: khái niệm về một quan điểm mang tính thời gian (perspective temporelle). Thay vì một lối nhìn từ ngoài, quan điểm mang tính thời gian là một lối nhìn từ trong, một lối nhìn chủ động và khả biến, không khác gì trong các phim, những cảnh nhìn một đám đông từ một vị trí trên một mái nhà khác hẳn với cảnh nhìn khi lẫn lộn trong đám đông ấy.

Trong tri giác tự nhiên, mỗi cái nhìn tùy thuộc một nơi thả neo¹ (ancrage): thả neo trên mái một cao ốc và thấy toàn thể đoàn biểu tình, thả neo ở tầng nhất và đọc được các biểu ngữ, thả neo ở trong đám đông và thấy các người biểu tình như tôi. Bất cứ khi nào nhìn là nhìn từ một nơi thả neo và giữa hai nơi thả neo ta có một vận động đặc thù được xác định, một vận động đủ điều kiện. Trong tri giác điện ảnh, ta quen nói: máy ảnh trước tiên đặt trên một cao ốc, rồi đem xuống tầng nhất, và cuối cùng đem vào trong đám đông. Nói như thế tức là có thiên kiến xem máy ảnh như một con mắt, có khuynh hướng đồng nhất hai tri giác, tự nhiên và điện ảnh. Máy ảnh không phải như vậy. Cái nó cho ta là tánh liên tục (continuité) và tánh dị loại (hétérogénéité) của cùng một vận động duy nhất. Theo Deleuze, điều kiện để một vận động duy nhất đạt tánh liên tục và tánh dị loại là phải cắt đứt với mọi thả neo. Nói cách khác, bằng cách nào đó, hình ảnh điện ảnh xét như vận động điện ảnh được phá rào đào thoát (déterritorisée). Đó là một quan điểm mang tính thời gian. Trong tri giác tự nhiên, ta đi từ một quan điểm mang tính không gian (perspective spatiale) sang một quan điểm mang tính không gian khác. Nhưng trong hình ảnh điện ảnh, chúng ta tạo lập một quan điểm mang tính thời gian. Tóm lại, vận động-hình ảnh là một quan điểm mang tính thời gian. Nói đến quan điểm mang tính thời gian tức là chỉ nói một điều: vận

Tri giác là gì?

động trong không gian ở trong những điều kiện tùy thuận cho nó biểu hiện thời tục, tức một biến chuyển trong một Tất cả.

Bergson là triết gia đầu tiên có một ý thức rõ ràng cho rằng lịch sử của triết học và của khoa học chỉ là một sự suy ngẫm về vận động. Điện ảnh liên quan với truyền thống ấy xuất hiện đúng vào lúc truyền thống ấy gặp khủng hoảng. Theo Deleuze, khủng hoảng xảy ra là vì các nhà tâm lý học thế kỷ thứ 19, tạm gọi là tâm lý gia cổ điển, không còn tránh né được nữa vấn đề tương quan giữa hình ảnh và vận động.

Các tâm lý gia cổ điển chủ trương phân thể giới làm hai, một bên là ý thức với những hình ảnh của nó và một bên là thể giới với những vận động của nó. Hai trật tự bất khả ước đó dị loại đến nỗi không có cách nào kết hợp chúng lại. Một mặt, trong ý thức của tôi có những hình ảnh, tức những chất phi quang tính được mang lại của ý thức (*données qualitatives inéendues de la conscience*). Mặt kia, trong thể giới có những vận động, tức những lượng biến có quang tính (*variables quantitatives et étendues*). Một mặt, khi một cơ quan cảm giác thụ lãnh một chấn động thời đó là vận động. Đột nhiên nó chuyển hóa thành hình ảnh. Nhưng làm thế nào một hình ảnh chất phi quang tính có thể xuất hiện từ những vận động trong không gian? Mặt kia, chúng ta giả tưởng có một hình ảnh trong ý thức và chúng ta làm những vận động. Đó là một hành vi có ý chí. Nhưng làm thế nào một hình ảnh trong ý thức của chúng ta chuyển thành vận động trong không gian? Làm thế nào có sự tương quan giữa những hình ảnh được định nghĩa là chất phi quang tính và những vận động được định nghĩa là lượng có quang tính?

Trong hành vi có ý chí hình ảnh dẫn đến một vận động của thân thể, thí dụ: muốn tắt đèn, ta làm một vận động. Làm

sao cắt nghĩa được chuyện ấy nếu không bảo rằng hình ảnh không chỉ ở trong ý thức của ta, mà còn ở trong các bắp thịt của cánh tay của ta nữa. Như thế tất có những ý thức nhỏ bé? Sao lại không? Theo Deleuze, có những tác giả đã viết những trang đáng ngưỡng mộ, nói về những ý thức nhỏ bé ấy! Và ngược lại ngả kia, một vận động gây lay chuyển nơi ta và tạo một hình ảnh trong ý thức của ta. Làm sao giải thích sự xảy ra những chuyện như vậy nếu không bảo rằng chính ý thức của ta bị các vận động bao phủ?

Tóm lại, nguyên nhân gây ra khủng hoảng là do chủ trương của các tâm lý gia cổ điển phân thể giới ra hai trật tự dị loại và bất khả ước, định nghĩa hình ảnh là những trạng thái chất trong ý thức và vận động là những trạng thái lượng trong thể giới. Nhiều yếu tố xã hội và khoa học ngày càng gia tăng hình ảnh trong thể giới chất liệu và ngày càng gia tăng vận động trong ý thức cho nên một chủ trương như vậy không thể chấp nhận được nữa. Ngoài ra, tâm lý học và triết học bị khủng hoảng vì với tân tâm lý học thể giới đi vào trong ý thức và với tân triết học thể giới và ý thức bất khả phân ly.

Husserl và Bergson với hai loại ý thức.

Trong tình thế khủng hoảng trầm trọng như vậy, hai công trình lớn cạnh tân triết học, một của Bergson và một của Husserl, có chung một điểm khởi đầu: nhận thấy sự cần thiết phải giải quyết vấn đề về cái hồ giữa hai phần dị loại và bất khả ước do các tâm lý gia cổ điển thiết lập, hầu chấm dứt sự tranh cãi giữa hai chủ nghĩa, duy tâm và duy vật, đặt triết học trên một cơ sở gần với kinh nghiệm hơn. Dẫu cả hai đồng công nhận một nhu cầu cấp thiết như thế, tân tâm lý học của Bergson và tân tâm lý học của Husserl vẫn không thể nào hợp điều nhất trí. Với Husserl, không cần lập cái hồ giữa ý thức và thể giới tại vì ý thức luôn luôn là *ý thức về một cái gì*.² Mục tiêu của ý thức là cái gì đó ở

Tri giác là gì?

ngoài nó, nó không chứa đựng hình ảnh nào cả. Mọi ý thức là ý hướng tính (*toute conscience est intentionalité*). Có thể nói đó là một loại ý thức nhắm vận động làm mục tiêu trong những điều kiện cho: ‘mọi ý thức là ý thức về một cái gì’ cũng có nghĩa là: ‘mọi hình ảnh là hình ảnh của vận động’. Vậy, hình ảnh kỳ thực là một thể cách (*mode*) của ý thức chứ không phải một cái gì ở trong ý thức, là một thái độ (*attitude*) của ý thức, là một mục tiêu (*visée*) và vận động trong thế giới chính là cái mục tiêu mà ý thức ấy nhắm đến.

Bergson không đồng ý với hiện tượng luận. Câu ‘ý thức là ý thức về một cái gì’ vô nghĩa đối với ông. Đây là trường hợp chúng ta ở trong một tình trạng khó hiểu của triết học: một cái đây ý nghĩa đối với triết gia này lại vô nghĩa đối với triết gia khác. Trước hết chúng ta nhớ rằng cả Bergson lẫn Husserl đều đồng ý về chỉ một điểm: chúng ta không cảm tri sự vật trong ý thức của chúng ta, mà cảm tri sự vật ngay nơi chỗ chúng đang là, nghĩa là, trong thế giới. Bergson thường nói: “để cảm tri chúng ta đặt mình ngay trong sự vật”. Cả hiện tượng luận lẫn Bergson hoàn toàn đồng ý về điểm này: không có hình ảnh trong ý thức. Riêng đối với Bergson, không có cái hồ nào để lấp là vì ***ý thức là một cái gì*** (*la conscience est quelque chose*). Tôi cảm tri sự vật ngay nơi chúng đang là tại vì mọi ý thức là một cái gì, cái gì đó đúng là cái sự vật tôi cảm tri. Với Deleuze, triết học cũng chính xác không kém khoa học và toán học, nhưng tại sao hai lối nhìn vào ý thức của hai triết gia lại không thể hợp điều nhất trí?

Hãy nghĩ đến trường hợp khi Kant hay khi Leibniz phê phán Descartes. Đây không phải là vấn đề sở hữu hay sở thích, mỗi người tiến dẫn học thuyết riêng của mình. Đúng ra, chẳng hạn, có thể Kant đoán chừng đã khám phá một cách đặt vấn đề về tri thức (*problème de la connaissance*)

mà Descartes không có một ý niệm nào. Và tương quan với lập trường mới của vấn đề tri thức, các giải đáp của Descartes không còn hiệu quả nữa. Ngay lúc này, một cuộc bàn cãi khả dĩ xảy ra, như khi một môn đồ của Descartes lên tiếng: “Coi chừng! tôi sẽ đặt ra một vấn đề như vậy, dựa trên những hoạch đăc gần đây, thế nào để các giải đáp của Descartes phải được tái thiết.” Tóm lại, ta không thể nào phê phán một học thuyết triết học nếu ta phân khai nó ra khỏi cái khung những vấn đề nó đặt ra, và nó chỉ giải quyết những vấn đề nó đặt. Thay đổi bản chất của một vấn đề trong đó thời không còn ở trong khung của học thuyết đó nữa. Những cuộc bàn cãi triết học là những cuộc bàn cãi “nghĩ vấn” (discussions problématiques), đó là những cuộc bàn cãi liên quan các vấn đề, các điều kiện và lập trường của chúng.

Nay trở lại với hai công thức của hiện tượng luận: ‘mọi ý thức là ý thức về một cái gì’ và của Bergson: ‘mọi ý thức là một cái gì’. Deleuze xác nhận ông vừa kể công thức là của Bergson, nhưng thật sự không có trong Bergson, đúng ra là do ông đọc Bergson và tóm tắt một luận đề hiển nhiên của Bergson. Theo ông, sự khác biệt trong cách quy định hai công thức rõ ràng là do vấn đề không được đặt ra trong những điều kiện giống nhau. Lại nữa, không bao giờ có một ý niệm mà không có sự quy định (détermination) cái vấn đề mà ý niệm tương ứng với. Không có sự quy định cái vấn đề tương ứng thời đó chỉ là chuyện tầm phào! Mọi câu dưới dạng thức lôgic: ‘phần tôi, tôi thấy rằng’ hoàn toàn xem như không có trên phương diện triết học.

Deleuze không dấu thiên kiến của ông cho rằng vấn đề Bergson đặt ra bao quát và tinh tế hơn vấn đề hiện tượng luận đặt ra. Bên này, Husserl quan niệm: Mọi ý thức là ý thức về một cái gì, mọi hình ảnh là hình ảnh của vận động. Bên kia, Bergson nói: mọi ý thức là một cái gì, nghĩa là,

Tri giác là gì?

mọi hình ảnh là vận động. Ông không cần nói mọi hình ảnh là vận động, vì mọi hình ảnh đã là vận động rồi. Trong câu nói ấy, vấn đề đặt ra là gì? Lẽ cố nhiên, luôn luôn vẫn là vấn đề tái tạo vận động. Và lý do đơn giản là hai vấn đề, tái tạo vận động và tri giác vận động, tuyệt đối chỉ là một³

Câu hỏi đầu tiên: Với hiện tượng luận, mô hình của sự tái tạo vận động có dạng như thế nào? Theo Deleuze, hiện tượng luận tự mang lại cho họ ‘sự tri nhận’ (tri giác; perception) trong những điều kiện gọi là tự nhiên và công việc của họ là làm một sự mô tả thuần túy, nghĩa là, một hiện tượng luận theo đúng nghĩa của chữ đó về sự tri nhận tự nhiên ấy. Nhưng vì tri nhận tự nhiên tái tạo vận động cho nên luôn luôn vẫn là một sự tái tạo.

Câu hỏi tiếp: Hiện tượng luận xung là một mô tả về sự tri nhận tự nhiên của vận động, vậy nó liên quan đến loại tái tạo vận động nào? Theo Deleuze, hiện tượng luận tái tạo vận động từ những tức thời được ưu đãi của những mô thức đang được thực hiện hóa. Những mô thức này không gì khác là những tọa độ dùng làm khung cho sự mô tả. Như thế, hiện tượng luận tái tạo vận động bằng phương thức dùng mô thức và tọa độ, tất nhiên phải quan niệm mọi ý thức là ý thức về vận động.

Quả đúng như sự nhận xét của Deleuze: hiện tượng luận không phải không biết đến điện ảnh, nhưng vì vấn đề của họ là *một sự mô tả thuần túy về sự tri nhận tự nhiên* (une description pure de la perception naturelle) cho nên có thể xem như họ đã có trước điện ảnh. Xin lưu ý chữ ‘thuần túy’ Deleuze dùng ở đây là muốn nói: đây không phải dùng một cây bút, v.v.v...; mô tả thuần túy⁴ hàm ý một phương pháp nào đó được Husserl chính thức hóa khi ông đề cập phương pháp hiện tượng luận. Mô tả thuần túy còn gọi là lối nhìn hiện tượng.

Về phía Bergson, theo cách Deleuze đọc và thuật lại chương I của ‘Chất liệu và Ký ức’ (Matter and Memory⁵; sẽ viết tắt MM) của Bergson, mặc dầu ông bị kẹt vì tổ cáo điện ảnh tạo ra ảo giác của một vận động thực, nhưng đằng khác ông lại có ý niệm xây dựng một triết học hỗ tương liên quan với khoa học đương thời mà ông nghĩ rằng điện ảnh là sự đóng góp tốt đẹp nhất vào cái triết học mới đó. Đọc chương I của Chất liệu và Ký ức, ta có cảm giác Bergson nắm bắt được một cái gì đó, cái gì đó mà các triết gia khác không nhìn thấy: quả là ông ta đang lao mình vào trong một thể cách tái tạo vận động khác hẳn. Theo ông, khoa học hiện đại đã thực hiện sự phân định thời gian là một biến độc lập, nghĩa là, sự phân tích vận động đã thực hiện không tùy theo các thời khoảng được ưu đãi, nghĩa là, với những mô thức và tọa độ, mà tùy theo tức thời bất kỳ, nghĩa là, với những tức thời cách đều. Khoa học đó đang cần một siêu hình học tương ứng mà ông nghĩ rằng đã đến lúc phải phát kiến. Tuy nhiên ông không có hứng thú làm theo các nhà hiện tượng luận tái tạo vận động bằng vào các mô thức thuần cảm tính (formes proprement sensibles) và những tọa độ tồn tại (coordonnées existentielles). Vấn đề *diễn đạt một sự mô tả thuần túy về sự tri nhận tự nhiên* (une description pure de la perception naturelle) không phải là vấn đề của ông. Vấn đề của ông là *suy diễn một tri giác thuần túy về vận động* (déduire une perception pure du mouvement)⁶. Chớ quên rằng tri giác tự nhiên không phải là tri giác thuần túy về vận động, tri giác thuần túy về vận động là một vấn đề triết học đang tham khảo.

Hộ Pháp và An Huệ thông diễn thuyết chuyển biến của thức.

Ngang đây xin mở dấu ngoặc để nói đến một trường hợp rất lý thú trong triết học Phật giáo có thể đem đối chiếu với trường hợp Husserl và Bergson đặt vấn đề về thức trong

Tri giác là gì?

những điều kiện khác nhau. Đó là trường hợp Hộ Pháp và An Huệ thông diễn theo hai cách khác nhau thuyết chuyển biến của thức mà Thế Thân trình bày trong Trīmśikā (Duy thức Tam Thập tụng). Nói chung, ta có thể cùng một nhận xét với Deleuze phân biệt hai khuynh hướng rõ rệt trong cách thông diễn: một phía thiên về **ý thức là ý thức về một cái gì**, và phía kia chủ trương **ý thức là một cái gì**. Hơn nữa, cuộc bàn luận sẽ được soi sáng thêm nhờ có nguyên bản tiếng Phạn của tập An Huệ chú giải Ba mươi bài tụng của Thế Thân do giáo sư Sylvain Lévy tìm ra ở Nepal và được dịch ra nhiều thứ tiếng như tiếng Pháp, Anh, Quan thoại và Nhật.

Theo Yoshifumi Ueda⁷, mặc dầu dòng tư tưởng trong triết học Du già mà Huyền Trang giới thiệu đến Trung Hoa có thể tìm hiểu qua các tác phẩm của Di Lặc, Vô Trước, và Thế Thân được Huyền Trang phiên dịch, ta có thể tìm thấy dòng tư tưởng ấy được trình bày một cách tường tận và có hệ thống trong tập **Thành Duy Thức Luận, Hộ Pháp đẳng Bồ tát tạo, Tam Tạng Pháp sư Huyền Trang dịch**⁸.

Khái niệm cơ bản của thuyết Duy thức Huyền Trang đưa vào Trung Hoa là ý niệm về sự chuyển biến của thức, bởi vì xuyên qua ý niệm ấy có thể thiết lập học thuyết cho rằng cây, chim, sông, núi mà phàm phu xem như những hiện hữu có thật, đúng ra không phải là những hiện hữu có thật như họ tưởng. Khái niệm chuyển biến của thức xuất hiện lần đầu tiên trong Trīmśikā (Tam Thập tụng) của Thế Thân. Trong Thành Duy Thức Luận, bản luận giải Tam Thập tụng, Hộ Pháp định nghĩa chuyển biến như sau:

“Các thức ấy” [trong bài kệ 17] chỉ cho ba thức năng biến đã được nói, cùng với các tâm sở của chúng. Chúng biến tợ thành hai phần kiến và tướng, nên nói là chuyển biến.

Cái được biến thái như là kiến phần được gọi là phân biệt, vì nó thu nhận các yếu tính.
Cái được biến thái như là tướng phần được gọi là sở phân biệt, vì nó được tiếp nhận bởi kiến phần.⁹

Như vậy, theo Hộ Pháp, chuyển biến có nghĩa là tâm hay thức (tâm = thức) và các tâm sở của nó biến tợ dưới hình thức kiến phần và tướng phần. Và trong bài kệ 17, “phân biệt” là kiến phần và “sở phân biệt” là tướng phần. Tất cả các đối tượng, như cây, chim, sông, núi, v.v... mà phàm phu tưởng rằng hiện hữu ở ngoài thức đều được xiển minh không gì khác hơn là tướng phần của thức (vijñāna). Có tám loại thức: năm thức của cảm giác và ý thức, mặt na thức, và a lại da thức. Trong số đó, năm thức của cảm giác và ý thức không hiện khởi khi ngủ say, ngất xỉu, hay ở mức thiền định vượt khỏi ý thức. Do đó, tướng phần của chúng không hiện khởi. Tuy nhiên, mặc dầu ở trong những trạng thái tâm như vậy, a lại da thức vẫn hiện khởi và do đó tướng phần của nó hiện khởi. Chẳng hạn, một ngọn núi tướng phần của ý thức không hiện hữu khi ta ngủ say. Nhưng ngọn núi tướng phần của a lại da thức hiện hữu mặc dầu ta ngủ say. Núi sông mà phàm phu tưởng rằng có thật không gì khác hơn là tướng phần của a lại da thức.

Tuy nhiên, định nghĩa “chuyển biến của thức” của Hộ Pháp trong bài kệ 17, Thành Duy Thức Luận, như trình bày trên hoàn toàn khác biệt với những gì bài kệ 17 đề cập trong bản tiếng Phạn *Trimśikā* của Thế Thân: “*vijñānapariṇāmo 'yaṃ vikalpo yad vikalpyate/ tena tan nāsti tenedaṃ sarvaṃ vijñaptimātram/17/*”.

Trước tiên, trong đó, đại danh từ chỉ định “*ayam* (cái này)” quy chiếu “*pariṇāma* (chuyển biến)”. Nhưng trong bản dịch của Huyền Trang đại danh từ đó dịch là “*thị* (ayam, cái này)” và đem ghép với “*thức*” (consciousness): “*Thị*

Tri giác là gì?

chư thức ... “. Bởi vì trong bản văn tiếng Phạn, nhóm từ “*viññāna-pariñāma* này” quy chiếu ba dạng của thức: a lại da thức, nhiễm ô mặt na, và liễu biệt cảnh (*ālayaviññāna*, *kliṣṭa-manas*, and *viṣayasya viññapti*) được giải thích từ bài kệ 2 đến bài kệ 16, nên ta có thể suy diễn ra rằng nội dung của “*pariñāmaḥ sa*” trong bài kệ 1 là “*viññāna*” (“*ātmadharmopacāro hi vividho yaḥ pravartate/viññānaparināme'sau pariñāmaḥ sa ca tridhā//1/*”). Nghĩa là, ở đây, từ kép “*viññāna-pariñāma*” được dùng như kép xác định theo cách ghép *karmadhāraya*¹⁰, trong đó liên hệ ý nghĩa giữa từ tố đầu với từ tố cuối là liên hệ giữa đồng cách từ: từ “*pariñāma*” có khả năng mang ý nghĩa của từ “*viññāna*”, **chuyển biến** (*pariñāma*) là **thức** (*viññāna*) và **thức là chuyển biến**. Quan điểm của Thế Thân là như thế. Trong suốt đoạn này, bản văn tiếng Phạn không hề đề cập sự kiện kiến và tướng phần biến tợ từ thức hay tâm và các tâm sở của nó. Nói cách khác, đoạn văn này không gì khác hơn là một sự giải thích ba dạng của thức chứ không phải chuyển biến của thức.

Như vậy, trong bản dịch Hán, hai từ, *thức* (*viññāna*) và *chuyển biến* (*pariñāma*), có hai nghĩa khác nhau, không giống như trong bản tiếng Phạn. Trong đoạn văn này của bản dịch Hán, vì nhằm cắt nghĩa ba dạng của thức, cho nên không thể xem như là một sự giải thích chuyển biến. Do đó, chữ “*thị*” (*ayam*, cái này) phải ghép với “*thức*” chứ không thể với “*chuyển biến*”. Và hệ quả là, từ *pariñāma* trong “*pariñāmaḥ sa ca tridhā*”, bài kệ 1, không thể dịch là chuyển biến, bởi vì nó có nghĩa là ba dạng của thức. Do đó, “*viññāna*” được Huyền Trang dịch là “*năng biến*”. Rõ ràng cách Hộ Pháp hiểu về sự liên hệ giữa hai từ chuyển biến (*pariñāma*) và thức (*viññāna*) hoàn toàn khác với Thế Thân. Lại nữa, theo định nghĩa “chuyển biến” của Hộ Pháp, thức bao gồm trong nó cả phần chủ thể lẫn phần đối tượng. Kiến phần và tướng phần là hai phần thiết yếu không thể không

có của thức, của nhận thức. Cảm giác phải luôn luôn là cảm giác về một cái gì; tri giác phải luôn luôn tri giác về một cái gì; ý thức phải luôn luôn là ý thức về một cái gì. Vậy trong cách thông diễn thuyết chuyển biến của thức của Thể Thân trình bày trong Trīmśikā, Hộ Pháp thuộc về phía có khuynh hướng ý thức là ý thức về một cái gì.

Thứ đến, theo cách đọc Trīmśikā, câu đầu trong bài kệ 17 phải chấm dứt ở chữ vikalpa (phân biệt hay khái niệm). Lý do: pariṇāma là vijñāna. Bài kệ 17 cắt nghĩa rằng tất cả vijñānas, tức là ba dạng của pariṇāma, được giải thích từ bài kệ 2 đến bài kệ 16, đều là vikalpa. Một lý do khác: tiếp sau vikalpa là một mệnh đề với hai phần: một phần gọi là mệnh đề tương đối (relative clause)¹¹ “*yad vikalpyate*” (cái bị phân biệt hay được khái niệm), liên hệ với phần kia gọi là mệnh đề liên hệ (correlative clause) “*tena (tad) tan nāsti*” (không hiện hữu). Lý do này dễ thấy khi so sánh với cách Hộ Pháp chấm dứt câu ở chữ yad vikalpyate. Bởi vì, đối với Hộ Pháp, pariṇāma không quy chiếu vijñāna, cho nên không thể lập câu “vijñāna-pariṇāma là vikalpa”, và hơn nữa, vì chuyển biến có nghĩa là kiến phần và tướng phần biến tợ từ thức cho nên phải bao hàm cả cái được khái niệm hay bị phân biệt (yad vikalpyate) lẫn cái khái niệm hay phân biệt (vikalpa). Do đó, bản dịch Hán không thể chấm dứt câu ở chữ vikalpa mà phải đọc câu ấy đến tận chữ yad vikalpyate.

Có hai điểm cần xét lại trong cách Hộ Pháp thông diễn vikalpa và yad vikalpyate (phân biệt hay khái niệm và cái bị phân biệt hay được khái niệm) là kiến phần và tướng phần biến tợ từ thức. Một ý niệm cho rằng vikalpa là kiến phần là một ý niệm hẹp hòi. Theo quan điểm của Du già tông, parikalpa, kalpa, kalpanā, và saṃkalpa đều đồng nghĩa với vikalpa và tất cả chúng đều là hư vọng (abhūta), nghĩa là, hiện hữu tương đối (relatively existent). Cả tâm

Tri giác là gì?

lẫn tâm sở của nó trong tam giới (tridhātu) đều được bao hàm trong hư vọng phân biệt (abhūta-parikalpa). Vikalpa không chỉ là kiến phần của vijñāna mà đúng ra, vikalpa là chính ngay vijñāna. Do đó, Thế Thân phát biểu trong bài kệ 21 (“*Paratantra—svabhāvas-tu vikalpaḥ pratyaya-udbhavaḥ/ ... //21/*”) “Cái phân biệt xuất hiện do các duyên là tự tánh y tha khởi (paratantra-svabhāva)”. Tự tánh y tha khởi có nghĩa là, hết thấy mọi thức hay hết thấy mọi phân biệt¹². Không có lý do nào để Hộ Pháp đặc biệt giải thích duy chỉ từ vikalpa ở trong bài kệ 17 chỉ có nghĩa là kiến phần, chứ không thể là tướng phần hay là vijñāna. Với Hộ Pháp, tất cả mọi thức đều luôn luôn biến tợ kiến và tướng phần và đồng thời tự chứng (svasamvṛtti). Hai, giải thích yad vikalpyate là tướng phần hoàn toàn đối lập với lối hiểu của Thế Thân. Yad vikalpyate quy chiếu cái bị phân biệt hay được khái niệm sai lầm (hư vọng phân biệt). Trong bài kệ 20 (“*Yena yena vikalpena yad yad vastu vikalpyate/ parikalpita-eva asau svabhāvo na sa vidyate//20/*”), Thế Thân phát biểu hư vọng phân biệt là tự tánh biến kế sở chấp (parikalpita-svabhāva). Tuy nhiên, theo Hộ Pháp, tướng phần là tự tánh y tha khởi (paratantra-svabhāva). Tự tánh y tha khởi biểu thị sự hiện hữu tương đối (relative existence) và tự tánh biến kế chấp, sự không hiện hữu (nonexistence). Vì thế quan điểm cho rằng yad vikalpyate là tướng phần trực tiếp đối lập với quan điểm của Thế Thân.

Nếu vikalpa và yad vikalpyate trong bài kệ 17, theo Thế Thân, không quy chiếu kiến phần và tướng phần, thì ta có thể kết luận trong Trimsikā không hề đề cập hai phần ấy. Ngoài bài kệ 17, từ pariṇāma ở trong các bài kệ khác không có nghĩa kiến phần và tướng phần biến tợ từ vijñāna. Ngay Hộ Pháp cũng không ghép ý nghĩa đó cho từ pariṇāma ở trong các bài kệ khác bài kệ 17. Chỉ từ “vijñāna-pariṇāma” ở trong bài kệ 1 mới được Hộ Pháp thông diễn là hai phần ấy biến tợ từ vijñāna. Tuy nhiên, thật quá rõ ràng từ

vijñāna-pariṇāma không thể dịch là *thức sở biến*, “những phần biến tợ từ thức”, nghĩa là, kiến phần và tướng phần. Bởi vì ngay cả từ kép vijñāna-pariṇāma trong bài kệ 17 bao hàm hai từ liên hệ vikalpa và yad vikalpyate không có chút nghĩa nào là biến tợ kiến phần và tướng phần, từ pariṇāma không có chút liên hệ nào với hai từ có nghĩa kiến phần và tướng phần, tất nhiên sẽ không thể có một nghĩa như Hộ Pháp luận giải.

Cũng nên biết cách giải thích pariṇāma của Hộ Pháp không tìm thấy trong Vimśikā (Nhị Thập tụng). Hơn nữa, không một bản văn nào khác của Thế Thân đề cập sự kiện thức biến tợ hai phần, kiến và tướng phần. Do đó, cách giải thích của Hộ Pháp, căn cứ trên Trimśikā, không thể xem như trung thực với Thế Thân bởi vì nó không gì khác hơn là một phần được Hộ Pháp thêm vào bản văn Trimśikā của Thế Thân. Điều này càng dễ thấy khi so sánh cách luận giải Trimśikā của Hộ Pháp với của An Huệ (Sthiramati). Bản chú giải tiếng Phạn Trimśikāvijñaptibhāṣya của An Huệ, khác với bản Hán văn Thành Duy thức luận của Hộ Pháp và những người khác, cho ta một luận giải trung thực với Trimśikā của Thế Thân.

Trước khi bàn về hai luận giải khác nhau của An Huệ và Hộ Pháp về thuật ngữ “vijñāna-pariṇāma” được sử dụng lần đầu tiên trong Trimśikā của Thế Thân, một thuật ngữ quan yếu của thuyết Duy thức, tưởng nên tìm hiểu ý niệm chủng tử (bīja) trong Du già tông. Lý do: ý niệm “vijñāna-pariṇāma” tương ứng với ý niệm chủng tử-chuyển biến. Nguyên nhân thức (vijñāna) có khả năng chuyển hóa thành vạn hữu là tác dụng của các chủng tử. Thức là một tích lũy chủng tử. Chẳng hạn, Huyền Trang giải thích a lại da thức là cái gì đó hàm ngụ các nghĩa năng tàng, sở tàng, và ngã ái chấp tàng. Về ý nghĩa năng tàng và sở tàng, An Huệ cắt nghĩa: “Hoặc trong trạng thái như là kết quả, các pháp được

Tri giác là gì?

cất giấu, được an trí trong đó. Hoặc trong trạng thái như là nguyên nhân, nó được cất giấu, được an trí trong tất cả các pháp.” Hai cách thông diễn năng tàng và sở tàng như vậy là do những tác dụng của các chủng tử. Nghĩa là, a lại da thức giống như một kho tàng có thể chứa chủng tử, và ngược lại, chủng tử như nguyên vật liệu có thể tích chứa trong một nhà kho.

Hơn nữa, hầu như mạnh quan hệ mật thiết giữa thức và chủng tử, a lại da còn được gọi là nhất thiết chủng. Như vậy, thức và chủng tử không một không khác. Trên phương diện tích lũy chủng tử, a lại da gọi là thức (consciousness). Trên phương diện tác dụng có khả năng chuyển hóa thành vạn hữu, nó được gọi là chủng tử. Do đó chuyển biến của thức chính là chuyển biến của chủng tử.

Theo Abhidharma-nyāyānusāra, Kumāralāta (Cưu Ma La Đa), tổ sư Kinh Bộ (Sautrānsika), tạo lập thuyết chủng tử là để giải thích tiềm lực của nghiệp. Giống như thuyết của một chủng tử (thực vật) dẫn khởi sản sinh quả của nó, thuyết về nghiệp dẫn khởi sản sinh quả của nó cũng thế. Tuy nhiên, ông nhấn mạnh “nghiệp không phải là nhân trực tiếp sản sinh quả mà chính là năng lực triển chuyển mới gây nghiệp quả.”¹³

Về sau, Thế Thân kế thừa thuyết chủng tử của Cưu Ma La Đa giải thích tường tận hơn những đặc tính của chủng tử trong A ti đạt ma Câu xá luận¹⁴:

“(Câu hỏi của Hữu bộ) *Chủng tử (bīja) là gì?*
(Đáp) *Chủng tử là danh và sắc (nāmarūpa), tức là một tập hợp ngũ uẩn, có khả năng sinh quả một cách trực tiếp hoặc gián tiếp nhờ vào sự chuyển biến sai biệt (pariṇāma-viśeṣa) trong một chuỗi tương tục.*

Chuỗi tương tục (saṃtati) là chỉ cho các hành (saṃskāra) thuộc về quá khứ, hiện tại và vị lai có tương quan nhân quả với nhau và tạo thành một chuỗi tương tục không gián đoạn.

Chuyển biến (pariṇāma) là chỉ cho sự chuyển biến của chuỗi tương tục này, là sự sinh khởi khác biệt trong mỗi sát-na.

Sai biệt (viśeṣa) là thời kỳ lên đến cực điểm của sự chuyển biến này, là sát-na mà chuỗi tương tục có đủ năng lực sinh ra quả trực tiếp.”

Curu Ma La Đa dùng một thí dụ, chủng tử (bīja), để giải thích làm thế nào nghiệp tác dụng liên tục và chung cùng sinh tự quả. Tác dụng của nghiệp không khác với của chủng tử. Sự chuyển hóa của một chủng tử thành tự quả phải trải qua một chuỗi tương tục không gián đoạn (= tương tục lưu chú). Chuỗi tương tục là chỉ cho các hành vừa là hoạt động vừa là kết quả của những hoạt động ấy, tức là một chuỗi quá trình-quả (process-product), một quá trình các tương tác, và sự chuyển biến (pariṇāma) có nghĩa là, mỗi tương tác sinh khởi khác biệt trong mỗi sát na. Sự chuyển biến này, chung cùng, trong chuỗi tương tục lưu chú đó, đến thời kỳ lên đến cực điểm, trở thành chuyển biến sai biệt (pariṇāma-viśeṣa). Sai biệt (viśeṣa) là sát na mà chuỗi tương tục có đủ năng lực trực tiếp sinh ra quả. Khi chu kỳ chuyển hóa của một chủng tử thành tự quả hoàn tất, ta có một chuyển biến của thức, “vijñāna-pariṇāma”.

Ý niệm của Thế Thân về sự chuyển biến của thức như vừa trình bày cũng chính là ý niệm về sự chuyển biến của thức của An Huệ. Trong bản sơ giải Trimsikābhāṣya, khi giải thích từ kép vijñāna-pariṇāma trong bài tụng 1, sau khi hỏi “chuyển biến là gì?”, An Huệ đã đưa ra trả lời: “Đó là một tình trạng trở thành khác đi. Khi một quả sở đắc tự thể cùng thời với sát na diệt của nhân và khác biệt một cách đặc

Tri giác là gì?

trung với nhân trong sát na đó, đó là sự chuyển biến.” (Sthiramati, *Triṃśikāvijñaptibhāṣya*, ed. Lévi, p.16: *ko 'yam pariṇāmo nāma/ anyathātvam/ kāraṇakṣaṇanīrodhasamakālah kāraṇakṣaṇavilakṣaṇaḥ kāryasyātmalābhaḥ pariṇāmaḥ/* Đạo Sinh Việt dịch)

Nói vắn tắt, chuyển biến (*pariṇāma*) là một quá trình-quả (process-product)¹⁵, vừa là quá trình sản sinh: ‘nhân quả hiện tại đồng thời’, vừa là cái được quá trình ấy sản sinh: ‘trở thành khác’: (1) chuyển biến từ nhân đến quả, nhân diệt quả sinh, do đó trở thành khác và (2) chuyển biến nhân diệt quả sinh là chuyển biến nhân quả hiện tại đồng thời. ‘*Trở thành khác*’ như vậy có thể hiểu là, mãi mãi, trong từng khoảnh khắc, một (phi) ngã đang trở thành khác với chính nó, bởi vì ‘trở thành khác’ ngăn chặn khả thể của một ngã đồng nhất bất biến (invariant identity). Nếu xem (phi) ngã đó có một biệt tướng tất yếu thời biệt tướng ấy chính là ‘trở thành khác’, trở thành khác với chính nó, hay nói theo ngôn ngữ Bergson-Deleuze, là tự vi thành và không ngừng tự vi thành, là sản sinh cái mới. Deleuze còn gọi là ‘*difference and repetition*’ (dị thực và tương tục), *difference* ở đây có nghĩa là quá trình-quả ‘*differentiation and differentiation*’ (vi phân và tích phân) thuộc cảnh giới giải pháp và hiện thực hóa các vấn đề.¹⁶

Với định nghĩa trên, An Huệ cho thấy quá trình chuyển biến bất đoạn nhân quả hiện tại đồng thời không gì khác hơn là một *quá trình vừa nhân vừa quả*, một *quá trình tương tác*, còn gọi là *quá trình duyên khởi tương do* (mutual causality process), tức là một *quá trình-quả*¹⁷. Lý do: hai chữ nhân và quả trong định nghĩa là do phiên dịch Phạm ngữ *kāraṇa* và *kārya* (chứ không phải *hetu* và *phala*)¹⁸. *Kāraṇa* có nghĩa hoạt động, tác dụng gây ảnh hưởng đến một sự vật. *Kārya*, ngược lại, có nghĩa thụ động, là quả hay cái bị tác động. Ý nghĩa căn bản của ‘chuyển

biến' (pariṇāma) là đối với một tác dụng nào đó, thời tác dụng và quả hiện tại của nó, cả hai cùng thời hiện khởi, mặc dầu nhân kāraṇa và quả kārya có tướng trạng sai biệt. Như vậy, có thể viết công thức quá trình chuyển biến dưới dạng tương tác hay tương do: **kāraṇa** ↔ **kārya**. Sự chuyển biến như dòng chảy từ sát na này đến sát na khác, không bao giờ ngừng dẫu chỉ trong khoảnh khắc, đó là bản tính sát na (kṣaṇikatva) của chuyển biến. Tuy nhiên, ý thức (mano-vijñāna; thức thứ sáu) chặn đứng dòng chảy ấy, an trụ nó trong thời gian và không gian, tạo thành một cái 'ngã' (ngã), nguồn gốc của tất cả mê lầm.

Hãy trở lại với câu tự trả lời của An Huệ "là trở thành khác" khi tự hỏi: "pariṇāma là gì?" Sau đó, An Huệ cất nghĩa thêm: "trở thành khác" có nghĩa là "khác với trạng thái trước". Chỉ chừng ấy cũng đủ cho thấy sự khác biệt với lối giải thích của Hộ Pháp. Vậy pariṇāma quy chiếu quan hệ giữa vijñāna ở thời khoảnh hiện tại và vijñāna ở thời khoảnh trước. Như nói trên, với Hộ Pháp, pariṇāma có nghĩa là thức biến tợ hai phần, kiến và tướng phần trong thời khoảnh hiện tại, một quan hệ giữa thức và quả của sự biến tợ (= kiến và tướng phần). Quan hệ này hình thành ngay trong một thời khoảnh hiện tại và không bao giờ bao trùm hai thời khoảnh.

Cách thông diễn chữ pariṇāma của An Huệ tương đồng với phát biểu "*pariṇāma túc thị vijñāna, vijñāna túc thị pariṇāma*" của Thế Thân. Vậy thức (vijñāna) là chuyển biến (pariṇāma), có tính cách sát na (momentary) và sinh khởi mỗi thời khoảnh mỗi khác. Nói cách khác, thức là dòng tương tục chuyển biến trong từng sát na.

Theo Diana Y. Paul¹⁹, trong bản sớ giải Trīmśikābhāṣya, xảy ra trường hợp sở hữu cách vijñānasya (= của thức) có thể hiểu theo hai nghĩa trong câu: *praṭītya-samutpannatvam*

Tri giác là gì?

punar vijñānasya pariṇāma-sabdena jñāpitam. Theo ngữ pháp, sở hữu cách vijñānasya có thể dùng hoặc đối với pratītya-samutpanna bởi vì câu trên liên kết vijñāna với pratītya-samutpanna, hoặc đối với pariṇāma bởi vì sở hữu cách thường đi trước danh từ mà nó được dùng với, danh từ pariṇāma. Do đó, ta có thể thông diễn từ kép “vijñāna-pariṇāma” theo hai nghĩa tùy theo cách dùng sở hữu cách vijñānasya. Nếu dùng nó đối với pariṇāma, thời chuyển biến của thức là duyên sinh hay duyên dĩ sinh (một sự vật cụ thể) và hai, nếu dùng nó đối với pratītya-samutpanna, thời chuyển biến của thức (vijñāna-pariṇāma) là quá trình sinh khởi thức (the conditioning process of consciousness) tức duyên khởi, một bản thể trừu tượng.

Như trình bày trên, An Huệ và Thể Thân cùng chung ý niệm **thức là một cái gì**, vì đối với họ, thuật ngữ từ kép “vijñāna-pariṇāma” biểu hiện quan hệ tương tác giữa quá trình và quả, giữa chuyển biến và thức, hoàn toàn đồng nhất với quá trình tương tác giữa Không và Sắc trong Tâm kinh (Không tức thị Sắc, Sắc tức thị Không). Tưởng nên nhắc lại: Không không sinh Sắc, cũng vậy, pariṇāma (chuyển biến) không sinh vijñāna (thức) vì pariṇāma là vijñāna. Trong Nhiếp luận (Xem chú thích số 10 dưới đây), quả “thức” được xem như “pháp sở tri”²⁰ (pháp được biết đến), cùng lúc có ba tánh tức ba tính cách. Vậy thức không gì khác hơn là pháp sở tri với ba cách có: y tha (do yếu tố mới có), biến kế (đối tượng chỉ tưởng tượng), và viên thành (đối cảnh rất chính xác). Đến đây chấm dứt phần trong dấu ngoặc.

Chất liệu = (hình ảnh = vận động).

Chúng ta trở lại với vấn đề Bergson đặt ra là **từ vận động-hình ảnh đã được định nghĩa có thể nào suy ra một tri giác thuần túy về vận động?** Rõ ràng đó là một vấn đề hoàn toàn khác hẳn với vấn đề Husserl đặt ra. Bergson và Husserl không đặt ra chung một vấn đề. Hai vấn đề khác

nhau ấy, anh hay chị thích vấn đề nào? Vấn đề nào đối với anh hay chị là hàng đầu? Trả lời: cả hai. Deleuze bảo: Không thể được vì hai vấn đề ấy dẫm chân lên nhau quá đối diện nổi trong trường hợp đầu vấn đề của Bergson trở thành kết quả xa xôi của vấn đề của Husserl; và trong trường hợp sau, thời ngược lại. Đối riêng ông, Bergson là triết gia duy nhất đã đặt ra một vấn đề tri giác về vận động hoàn toàn thích đáng với hình ảnh điện ảnh và tiến bộ hơn học thuyết về tri giác của hiện tượng luận rất nhiều.

Quả vậy, trong học thuyết về tri giác, hiện tượng luận vẫn giữ lập trường tiền-điện ảnh. Theo ông, các nhà hiện tượng học vẫn không chịu bỏ cái thói quen sử dụng ẩn dụ về con mắt (la métaphore de l'oeil). Ẩn dụ này là ý niệm có một chủ thể, có một luồng sáng đi từ ý thức của chủ thể đến sự vật: thức-ánh sáng. Thức tức là ánh sáng, cách này hay cách khác, đổ vào một cái gì đó, cái mà tôi đang nhìn vào. Ý niệm về một thức-ánh sáng, về sự vật trong bóng tối và tác động của thức như một chùm tia sáng chiếu từ vật này qua vật khác, đó là những gì góp nhặt lại để biến thành ẩn dụ về con mắt.

Ngược lại, tuy vội vàng chê trách điện ảnh tạo ra ảo giác của một vận động thực, Bergson có thể đã triển khai trong chương đầu của *Chất liệu và Ký ức* một vũ trụ kỳ lạ, tạm gọi là “vũ trụ điện ảnh” (univers cinématographique). Theo Deleuze, thay vì khởi phát từ chủ thể hay ý thức, Bergson nhảy ngay vào một vũ trụ hình ảnh. những hình ảnh này không liên can gì đến những “hình ảnh tinh thần” (images mentales) của triết học kinh điển bởi vì chúng di động và biến dị. Trong đó không có những nhị nguyên đối lập kinh điển giữa trật tự của thức và trật tự của sự vật, giữa duy vật luận và duy tâm luận, giữa kế hoạch tái tạo trật tự của thức từ những vận động của vũ trụ vật chất và tái tạo vũ trụ từ những biểu tượng của thức. Sở dĩ không có đối lập giữa

Tri giác là gì?

hình ảnh và vận động, giữa thức và sự vật, bởi vì cuối cùng, không có thức, chẳng có sự vật. Duy nhất chỉ có vận động-hình ảnh. Ngay tự thân hình ảnh là vận động, ngay tự thân vận động là hình ảnh. Vận động-hình ảnh với một dấu ngang nhỏ chính là sự thống nhất thật sự của kinh nghiệm.

Khi hỏi đã đứng trên quan điểm nào để bảo hình ảnh là vận động và vận động là hình ảnh, Bergson sẽ không ngập ngừng trả lời là theo quan điểm của hình ảnh-điện ảnh (image-cinéma). Tập hợp vô hạn các vận động-hình ảnh, chính đó là vũ trụ. Bergson muốn nói gì khi đồng nhất hình ảnh và vận động: hình ảnh = vận động? Theo Deleuze, Bergson muốn nói rằng: một hình ảnh, không những chỉ thụ lãnh một tác động từ sự vật khác, không những chỉ đáp ứng với những phản tác động trên sự vật khác. Nó *đồng với* những tác động thụ lãnh từ và những phản tác động đáp ứng lại trên những sự vật khác. Nói cách khác, tập hợp các hình ảnh và tập hợp các tác động và phản tác động qua lại giữa các sự vật hoàn toàn tương đồng. Vậy các tác động thụ lãnh và các phản tác động đáp ứng được xem như là những thành phần cơ bản của một hình ảnh. Do đó, *một hình ảnh là một tập hợp tác động và phản tác động*. Rõ ràng không có sự khác biệt nào giữa hình ảnh và vận động. Hình ảnh, trong bản chất tối thâm của nó, là tác động và phản tác động.

Tại sao dùng từ ngữ hình ảnh? Bergson thấy không cần thiết phải định nghĩa hình ảnh. Hình ảnh theo nghĩa thông thường là cái gì đó xuất hiện. Triết học luôn luôn bảo rằng cái xuất hiện chính là hiện tượng. Bergson nói cái gì xuất hiện thời di động và biến dị. Hình ảnh không những tác động và phản tác động, mà hơn nữa, nó tác động và phản tác động trong mọi thành phần cơ bản của nó, những thành phần này chính ngay chúng là hình ảnh hay vận động tùy ta chọn. Hay nói theo Bergson, “trên mọi diện của nó”.²¹ Ý

ông muốn nói: tự thân của hình ảnh, trong mọi thành phần cơ bản và trên mọi diện của nó, là tác động và phản tác động. Tác động và phản tác động, chính là hình ảnh. Nói cách khác, hình ảnh là *xung động* (ébranlement), là *chấn động* (vibration). Như thế, hiển nhiên, hình ảnh là vận động. Hệ quả trực tiếp của sự đồng nhất này là một phía, hình ảnh khả dĩ tri nhận được, nhưng phía kia hình ảnh được tri nhận (vận động) không biết là cái gì. Thật ra, không nhất thiết là như vậy, hình ảnh có thể bất khả tri nhận. Một vận động có thể không ai nhìn thấy, đó là vận động-hình ảnh. Những hình ảnh được xác định là tập hợp tác động và phản tác động cấu thành vũ trụ là những hình ảnh “tự thân” (images “en soi”): chúng không xuất hiện cho ai hay vì ai cả, chúng là hình ảnh không có người xem. Theo Deleuze, khi tri nhận hình ảnh, đồng thời ta tri nhận luôn tự thân (l’en soi) của hình ảnh. Những hình ảnh này không ngừng tương giao tác động và phản tác động trên khắp mọi diện và trong khắp mọi thành phần cơ bản của chúng. Đó là cái mà Bergson gọi là “*vận động-hình ảnh*” (image-mouvement). Chỉ có vận động, nghĩa là, chỉ có hình ảnh. Không có sự vật, cũng chẳng có thức, tại vì thức cũng như sự vật cả hai là hình ảnh, là xung động, là chấn động.

Với vận động-hình ảnh định nghĩa như vậy, con mắt là một hình ảnh, một vận động-hình ảnh. Tại sao? Những kích động, cũng như mọi vận động-hình ảnh, con mắt thụ lãnh từ xa đến. Có liên phản ứng; chẳng hạn, thấy một viên đá ném đến, tôi cúi đầu tránh, đó là một phản ứng. Vậy mắt là một hệ thống tác động-phản tác động, là một hình ảnh, một vận động-hình ảnh. Não, là một vận động-hình ảnh. Nhân cách của bạn, là một vận động-hình ảnh. Tất cả chúng ta đều là những vận động-hình ảnh nhỏ bé trong vô hạn vận động-hình ảnh. Bộ não cũng như thức của tôi không chứa hình ảnh. Chúng đều là vận động-hình ảnh. Chúng thụ lãnh những chấn động, chúng phát trở lại những chấn động.

Tri giác là gì?

Giữa hai tác dụng tất có một cái gì xảy ra. Đó là nét đặc trưng của hình ảnh: nó biến đổi một vận động-hình ảnh. Hình ảnh vận động là một vật dùng để biến đổi một tác động, biến đổi những chấn động.

Khi các nhà vật lý học nói đến ba trạng thái vật chất, khí, lỏng, và rắn, thời đó là những hình thức vận động khác nhau của các phân tử (molécules). Chúng không phải là sự vật, mà là vận động-hình ảnh, nghĩa là, xung động và chấn động, ước thúc bởi những định luật. Định luật là tương quan giữa tác động và phản tác động.

Cũng vậy, không có thức. Thức của tôi là một hình ảnh, một vận động-hình ảnh, một hình ảnh trong số nhiều hình ảnh khác. Thân của tôi, não của tôi cũng thế. Chúng là vận động-hình ảnh trong số các hình ảnh khác. Không một ưu đãi nào dành cho thức hay cho một sự vật. Tất cả là vận động-hình ảnh và sai biệt nhau là do khác loại vận động và do ước thúc bởi những định luật khác nhau; những định luật này điều tiết các quan hệ giữa những tác động và phản tác động.

Những gì trình bày trên cho ta một ý niệm về cái mà Deleuze gọi là vận động-hình ảnh, chủ đề tổng quát của chương đầu của *Chất liệu và Ký ức*. Nhưng cái đồng nhất hình ảnh và vận động ấy là cái gì? Bergson trả lời: “là chất liệu” (matière). Trong chương đầu ấy, Bergson đã trình bày “Chất liệu = (hình ảnh = vận động)” như một sự thật điện ảnh hiển nhiên. Nhưng nếu ly khai điện ảnh thời công thức đó thật sự là một nghịch lý căn bản (un paradoxe fondamental), một nghịch lý khó tin.

Hầu thông hiểu ý nghĩa đồng nhất ba khái niệm ấy, ta phân tích làm hai cấp. Cấp đầu là đồng nhất “vận động-hình ảnh” như trình bày trên; sau đó ở cấp hai, sự đồng nhất với “chất

liệu” được suy diễn từ đồng nhất “vận động-hình ảnh”: “Vì hình ảnh tương đồng với vận động cho nên chất liệu tương đồng với vận động-hình ảnh.”

Quả vậy, “chất liệu” là cái vũ trụ các vận động-hình ảnh tương giao tác động và phản tác động. Nhưng tại sao chất liệu và hình ảnh hợp điều nhất trí tốt đẹp như vậy? Lý do: theo định nghĩa, *chất liệu là cái không có tánh ẩn mật (virtualité), nghĩa là, trong chất liệu, chẳng bao giờ có gì bị che giấu.*²² Nên lưu ý, có vô số sự vật ta không nhìn thấy và vô số phát minh những máy móc tinh vi rất phức tạp để nhìn thấy sự vật mà mắt thường bất lực. Tuy nhiên một điều “tiên nghiệm” (a priori) ta biết không tùy thuộc kinh nghiệm, đó là: nếu trong chất liệu có nhiều hơn những cái ta thấy, những cái ấy không có gì khác với cái ta thấy. Vì vậy mới bảo là không có tánh ẩn mật. Nghĩa là, trong chất liệu chỉ có và chỉ có thể có vận động mà thôi. Chắc chắn có những vận động, có những hình ảnh ta không nhìn thấy, nhưng chúng đều là vận động, đều là hình ảnh, là những cái ta thấy. Hình ảnh không bao giờ quy chiếu về thức với lẽ đương nhiên, thức là một hình ảnh trong số các hình ảnh khác.

Đồng nhất bộ ba “hình ảnh vận động chất liệu” được xem và mô tả là “vũ trụ vô hạn của những biến dị vạn năng, vĩnh viễn tác động và phản tác động.”²³ Xin lưu ý ở đây, không phải hình ảnh tác động trên những hình ảnh khác mà chính ngay tự thân của hình ảnh, trong mọi thành phần cơ bản và trên mọi diện, là tác động và phản tác động, nghĩa là, xung động và chấn động.

Thử hỏi có thể nào định nghĩa vũ trụ ấy, tập hợp các vận động-hình ảnh ấy như là một loại cơ chế (une espèce de mécanisme)? Hay là do bởi một loại cơ chế? Tác động và phản tác động. Vũ trụ ấy đương nhiên có một quan hệ mật

Tri giác là gì?

thiết với cơ chế: nó không có mục đích, không có mục tiêu. Nó là nó đang là (*comme il est*), như nó sinh khởi và như nó xuất hiện (*tel qu'il se produit et tel qu'il apparaît*). Không lý do, chẳng mục đích. Tuy nhiên, nó không thể là một vũ trụ cơ chế vì không đáp ứng ba tiêu chuẩn của khái niệm cơ chế²⁴:

1. Một quan hệ cơ chế ẩn hàm một hệ thống kín hay giả kín (*systemes clos ou artificiellement fermés*), là hệ thống quy chiếu của nó và trong đó nó sinh khởi.
2. Nó ẩn hàm những tiết diện bất động của vận động. Chúng là trạng thái của hệ thống ở tức thời “t”.
3. Nó ẩn hàm những tác dụng tiếp xúc (*contact action*) điều khiển quá trình vận hành trong hệ thống kín.

Vũ trụ các vận động-hình ảnh không phải là một hệ thống kín mà là mở. Đó là sự khác biệt thứ nhất với một hệ thống cơ chế. Nhưng chớ có lầm nó là “Tất cả mở theo nghĩa là thời tục (*durée*)” được Bergson đề xướng trong tập sách *L'Évolution créatrice* (Sự tiên hóa sáng tạo) của ông. Vậy cần phân biệt ba khái niệm: (1) *Tập hợp*, dành cho các hệ thống giả kín; (2) *Tất cả* hay *mỗi Tất cả* thuộc trật tự thời tục; và (3) nay thêm khái niệm *Vũ trụ*, chỉ định tập hợp các vận động-hình ảnh không ngừng tương giao tác động và phản tác động.

Khác biệt kế tiếp: nó không vận hành như những tiết diện bất động của vận động, mà vận hành như vận động, tiết diện của thời tục. Trong vũ trụ các vận động-hình ảnh, các tiết diện là chính ngay vận động: đó là những diện của hình ảnh.

Khác biệt thứ ba: vũ trụ các vận động-hình ảnh bỏ xa những tác dụng tiếp xúc. Những tác động trên hình ảnh trải ra rất xa và cách khoảng rộng lớn bao nhiêu tùy thích căn cứ trên các chấn động tương ứng.

Một điều đáng lưu ý: Bergson không bao giờ nhắc đến nguyên tử (atome) khi đề cập các tiết diện bất động. Lý do: ông quan niệm nguyên tử không bao giờ tách rời sóng, làn sóng tác động trên nó và làn sóng phản tác động nó phát ra. Có một quan hệ cơ bản giữa nguyên tử với các sóng. Nguyên tử cũng được quan niệm như là một trung tâm không thể tách rời các đường lực. Như vậy, nguyên tử không thể là một tiết diện trên vận động mà là một vận động-hình ảnh.

Vì cần một tên gọi để chỉ định tánh đặc dị của vũ trụ các vận động-hình ảnh, Deleuze chọn từ ngữ “machinique”, tạm dịch là “cơ động”, với nghĩa: có khả năng vận động và chuyển hướng nhanh chóng, linh hoạt.²⁵ Từ ngữ “cơ động” bao hàm đồng nhất bộ ba “hình ảnh vận động chất liệu” và cho phép định nghĩa vũ trụ các vận động-hình ảnh là sự bố cục cơ động các vận động-hình ảnh. Phải chăng đó là điện ảnh hay một phần của điện ảnh? Có thể nào bảo rằng điện ảnh là sự bố cục cơ động các vận động-hình ảnh?

Có gì lạ trong vũ trụ cơ động? Theo Deleuze, đây là lần đầu tiên có sự thuyết minh hình ảnh là thực tại chất liệu và năng động (l'image c'est la réalité matérielle et dynamique). Vận động thực (le vrai mouvement) là chất liệu và vận động-chất liệu là hình ảnh. Hoàn toàn không đả động vấn đề thời tục. Ngay cả vấn đề khu vực hay diện tích cũng không đặt ra, vì chúng đều ở trong chất liệu, chứ chất liệu không ở trong khu vực hay diện tích. Chỉ có đồng nhất bộ ba: (hình ảnh = vận động) = chất liệu là quan trọng. Đồng nhất bộ ba ấy được gọi là vũ trụ cơ động của các vận động-hình ảnh. Từ đó làm sao suy diễn một tri giác thuần túy về vận động?

Suy diễn một tri giác thuần túy về vận động.

Đây là một trò chơi, tất nhiên phải biết những quy tắc của trò chơi Bergson đặt ra cho chính ông: hoàn toàn không

Tri giác là gì?

được đưa thêm vào bất cứ gì không phải là vận động trong quá trình suy diễn và chỉ được suy diễn với những gì được cho (données) trong cái vũ trụ cơ động ấy mà thôi.

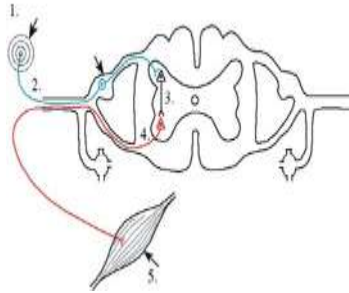
Trong vũ trụ cơ động ấy, một *hiện tượng trì hoãn* (phénomène de retard) xảy ra với một số hình ảnh. Nghĩa là, ở tầng mức của một số hình ảnh, tác động thụ lãnh không tức thời trương ra thành phản tác động đáp ứng. Giữa tác động thụ lãnh và phản tác động đáp ứng có một *khoảng cách*. Trường hợp này khác hẳn *phản xạ* (réflexe): một phản ứng đơn giản, tự động, không chủ ý và theo một khuôn mẫu để đáp lại một kích thích nào đó. Như vậy, có hai thứ hình ảnh: 1. Những hình ảnh thụ lãnh tác động và phản ứng tức khắc trong mọi thành phần và trên mọi diện của chúng. 2. Một loại hình ảnh khác gọi là *hình ảnh đặc biệt hay hình ảnh sống* trung ra một khoảng cách giữa tác động và phản tác động.

Vì thế nên cần quy định sự chính xác của các thuật ngữ. Danh từ “*hành vi*” hay “*hành động*” (action) sẽ dành để gọi các phản tác động xuất hiện sau khoảng cách. Sự đáp ứng lại các tác động mà hình ảnh thụ lãnh với điều kiện có một khoảng cách giữa hai vận động sẽ diễn tả bằng động từ “*hành động*” (agir). Vậy “*hành động theo đúng nghĩa của nó*” là khi nào phản tác động không tức thời đáp ứng tác động thụ lãnh. Đây là một định nghĩa tốt bởi vì nó mang tính thời gian (une définition temporelle). Bergson là một nghệ sĩ xuất sắc tiêu biểu cho nghệ thuật định nghĩa mang tính thời gian, luôn luôn định nghĩa sự vật và tồn thể trong thời gian.

Não (cerveau) là một thí dụ về hình ảnh bao gồm một khoảng cách. Dây cột sống (moelle épinière) cũng là một vận động-hình ảnh nhưng khác với não. Nói đơn giản, dây cột sống là một hình ảnh không có khoảng cách giữa các

Tri giác là gì?

sợi thần kinh cảm giác thụ lãnh kích thích và các sợi thần kinh vận động kích phát phản ứng. Trong trường hợp não, ta có một *cung phản xạ* (Hình dưới đây) là một đơn vị chức năng đơn giản nhất của hệ thần kinh, gồm một sợi dây thần kinh *cảm giác* (*cung hướng tâm*) với một thụ thể (**1.** và **2.**), nối với một tiếp hợp trong não hay dây cột sống tạo thành cái gọi là *trung tâm noron chuyển tiếp* (**3.**), với một dây thần kinh *vận động* (*cung ly tâm*) cung cấp cho một cơ quan vận động ngoại vi (**4.** và **5.**), chẳng hạn như một cơ bắp. Như vậy là có một *sự đi vòng* (détour) qua não gây nên *hiện tượng trì hoãn*.



CUNG PHẢN XẠ

Hãy để ý những khái niệm vừa đề cập: khoảng cách, khoảng cách giữa hai vận động hay sự đi vòng, không khái niệm nào đi ra ngoài ý niệm vận động. Đến ngang đây, triết gia hay nhà siêu hình học chỉ cần một định nghĩa mang tính thời gian, nào là gì? *Não ngay nó là khoảng cách*, và khoảng cách ở đây là một sự đi vòng, một khoảng cách giữa một vận động thụ lãnh và một vận động đáp ứng.

Ba đặc tính phụ theo. Một, *hình ảnh đặc biệt* (image spéciale), *khoảng cách* hay *sự đi vòng*. Điều kiện để có khoảng cách là phải xác định vị trí của vận động thụ lãnh,

Tri giác là gì?

phải *định vị* (localisation) kích thích thụ lãnh. Nói khác, hình ảnh đặc biệt thụ lãnh kích thích chỉ trong một số thành phần cơ bản và trên một số diện của nó. Nghĩa là, khi thụ lãnh tác động của một hình ảnh nào khác, hình ảnh đặc biệt chỉ giữ lại một phần của tác động ấy. Nhiều sự đi qua nó, nhưng nó dừng dừng, chỉ giữ lại những gì có thể nắm giữ trong một số thành phần và trên một số diện của nó. Thí dụ trong ánh sáng, con người chỉ giữ lại một số sóng với một số độ dài và một số tần số.

Vận động-hình ảnh thông thường thụ lãnh tác động và đáp ứng phản tác động tức thời, nghĩa là, trong mọi thành phần và trên mọi diện của nó. *Vận động-hình ảnh đặc biệt* không giống vậy: nó bao gồm một khoảng cách, vì vậy nên chỉ thụ lãnh tác động trên nó trong một số thành phần và trên một số diện của nó, để sống mất đi rất nhiều sự. Nói khác, đặc tính thứ nhất của khoảng cách hay của hình ảnh đặc biệt là “*chọn lọc*” (sélectionner) hay “*vứt bỏ*” (éliminer), *trừ giảm* (soustraire). Chọn lọc hay vứt bỏ là phương thức thứ nhất định nghĩa hiện tượng trì hoãn và loại hình ảnh đặc biệt ấy.

Hai, thân xác tôi đã chọn lọc những tác động mà tôi thụ lãnh. Bây giờ chỉ nói đến những tác động, xung động, chấn động đã được chọn lọc mà tôi thụ lãnh trên một trong những thành phần hay trên một diện được ưu đãi của tôi. Cái gì xảy ra trong đó? Trong cung phản xạ, không có vấn đề. Tác động thụ lãnh trương ra thành các phản tác động thực hiện qua trung gian các trung tâm noron chuyển tiếp (3.). Tại các trung tâm này, có sự đi vòng qua não. Mọi chuyện xảy ra như thể khi đến não tác động thụ lãnh phân chia thành vô số con đường mới sinh. Deleuze cho biết những con đường này tương ứng với những con đường hiện có trong vỏ đại não mới (neopallium, neocortex) là phần lớn ra trên thành của mỗi bán cầu não. Trong thuật ngữ tiến hóa, đây là phần mới nhất của não, tạo thành do việc phát

Tri giác là gì?

triển các đường thần kinh mới dùng cho thị giác và thính giác các loài có vú. Các đường thần kinh này là những quá trình luôn luôn tự biến cải. Như thế, kích thích đứng trước một sự tự phân chia ra nghìn con đường luôn luôn thay đổi trong vỏ não. Đây là một phép chia, một phép chia ra nhiều đường của kích thích thụ lãnh.

Những điều vừa trình bày là cách Bergson mô tả những tác dụng của não. Trước hết, Bergson không tiến dần các hình ảnh. Ông xem chúng có sẵn. Não chỉ thao tác ở tầng mức của vận động. Nó chia một vận động kích thích thụ lãnh ra thành vô số con đường. Vậy đặc tính thứ hai là một phép phân chia. Trong trường hợp đặc tính thứ nhất, khoảng cách thao tác trừ giảm vút bỏ, bây giờ, phân chia xung động thụ lãnh. Kích thích thụ lãnh phân chia thành vô số phản ứng mới sinh. Ở đây, Deleuze đề ra một *dạng phân chia* mà ông xem chẳng khác nào một *dạng do dự* (une espèce d'hésitation). Như thế kích thích thụ lãnh do dự, dẫm một chân vào con đường vỏ não này, dẫm chân kia vào con đường khác, v..v... Địa lý học gọi đó là *đồng bằng* (delta).

Ba, không phải sự trương ra của kích thích thụ lãnh đi vòng trở lại vỏ não mới mà là một sự *tích hợp* (intégration) tất cả các phản ứng nhỏ bé của vỏ não mới mới sinh. Đây là một xuất hiện hoàn toàn mới đối với kích thích thụ lãnh. Chính đó là cái được gọi "*hành động theo đúng nghĩa của nó*". Như vậy ở tầng mức thứ ba, các hình ảnh đặc biệt *chọn* (choisir) hành động của chúng hầu đáp ứng kích thích thụ lãnh. Ở đây định nghĩa động từ "chọn" mang tính thời gian: "*chọn*" là "*tích hợp đa thể các phản ứng mới sinh như đã xảy ra trong vỏ não mới*".

Tóm lại có ba từ ngữ dùng định nghĩa hình ảnh đặc biệt: trừ giảm/chọn lọc, phân chia, và chọn. Bây giờ đến lúc cần

Tri giác là gì?

thêm từ ngữ mới. Hãy gọi “*chủ thể hình ảnh*” (image subjective) một hình ảnh có khả năng chọn lọc cái gì đó trong các tác động nó thụ lãnh, có khả năng phân chia kích thích nó thụ lãnh, và chọn hành động nó sẽ thực hiện đáp ứng kích thích nó thụ lãnh. Định nghĩa như vậy vẫn ở trong vòng vận động-hình ảnh, hoàn toàn trong vòng ý niệm vận động. Phải lưu ý từ “*chủ thể*” (sujet) chỉ là một chữ dùng để vạch rõ khoảng cách giữa tác động và phản tác động. Vậy chủ thể hình ảnh hay khoảng cách chỉ định duy nhất một trung tâm, nên gọi nó là “*trung tâm bất xác định*” (centre d’indétermination). Trung tâm bất xác định này được định nghĩa mang tính thời gian là do khoảng cách giữa vận động thụ lãnh và vận động thực hiện. Khoảng cách này gồm ba diện: chọn lọc/trừ giảm, phân chia, và chọn. Ba diện này liên quan với nhau ra làm sao?

Nói hình ảnh đặc biệt thụ lãnh tác động của những hình ảnh khác nhưng chọn lọc có nghĩa là chúng không tiếp nhận “*Tất cả*” (le Tout) của tác động. Chúng vớt bỏ một số bộ phận và ngay cả một số rất lớn bộ phận của hình ảnh tác dụng trên chúng. Như thế có nghĩa là chúng ta tri nhận thực ra không đủ, không nhiều lắm nhưng đồng thời đó là giá trị cao quý của chúng ta bởi vì có giá trị cao quý là do chúng ta có não.

Vậy hãy định nghĩa “*nhận thức (percevoir) là tri nhận không đầy đủ*”, vì chọn lọc/trừ giảm. Nếu tôi tri nhận tất cả tức là tôi không tri giác. Bản chất của nhận thức là nắm bắt sự vật, nhưng nắm bắt sự vật mà trừ giảm trong đó những cái tôi không quan tâm đến. Câu hỏi cần đặt ra là: tại sao hình ảnh đặc biệt có năng khiếu nhận thức? Trả lời: Buộc phải như vậy vì chúng thao tác chọn lọc/trừ giảm. Nói khác, nhận thức một sự vật là sự vật trừ giảm đi tất cả những cái tôi không quan tâm đến trong nó. Chớ quên các vận động-hình ảnh hỗ tương giao tác trong tất cả thành

phần và trên tất cả mọi diện của chúng, nghĩa là, chúng trao đổi vận động lẫn nhau. Nhưng đó không phải là những điều kiện tốt để nhận thức. Theo định nghĩa nhận thức vừa đề cập trên, các vận động-hình ảnh không nhận thức sự vật. Cái bàn chẳng hạn, nó đâu nhận thức được. Không có khoảng cách giữa tác động trên và phản tác động từ nó. Nó không lựa chọn được. Vì thế cái bàn không nhận thức.

Muốn sự vật nhận thức, Bergson nói: “phải cô lập chúng” (Il faut bien que je les isole). Chúng ta phải trừ giảm ngay trong sự vật những cái mà chúng ta không quan tâm đến. Như vậy, nhận thức sinh khởi từ sự giới hạn sự vật. Do đó nảy sinh một câu hỏi rất quan trọng: *có sự khác biệt nào giữa sự vật và nhận thức sự vật đó?* Nhiều triết gia hiểu và chủ trương cuối cùng không có sai biệt giữa sự vật và sự nhận thức nó vì nếu tôi không nhận thức nó thì nó không có²⁶. Theo Bergson, đó là do tập quán sử dụng ẩn dụ về con mắt. Ngược lại, ông cho rằng *sự vật là tri giác tự thân* (les choses sont des perceptions en soi). Nói khác, sự vật, đó là một vận động-hình ảnh. Nó không ngớt thụ lãnh tác động và thực hiện phản tác động. Tôi có thể nói hết thấy tác động nó thụ lãnh, nó thụ lãnh trong mọi thành phần và hết thấy phản tác động nó thực hiện, nó thực hiện trên mọi thành phần của nó. Tôi cũng phát biểu rất đúng khi bảo rằng tập hợp các tác động thụ lãnh và phản tác động thực hiện đều là những tri giác (perceptions): Sự vật là một tri giác đầy đủ (perception totale) về tất cả mọi cái nó thụ lãnh và mọi cái nó thực hiện. Hay nói như Whitehead, “sự vật là những nắm giữ” (les choses sont des préhensions). Nắm giữ là vừa tri giác vừa giữ lại (à la fois perception et prise). Nó giữ lại tất cả các tác động nó thụ lãnh và phản tác động thực hiện, trong những điều kiện cho biết, trên mọi diện và trong mọi thành phần của nó. Như vậy, mỗi sự vật là một tri giác đầy đủ (perception totale). Nó không phải là một tri giác vì tri nhận đầy đủ, nên gọi nó là một nắm giữ.

Tri giác là gì?

Nắm giữ (prehension) thường được xem như là một tri giác vô thức (perception inconsciente), khác với sự hiểu rõ có ý thức (appréhension). Deleuze bảo rằng sự vật là những tri giác đầy đủ, tức là những nắm giữ. Còn tri giác của tôi về một sự vật thời đó là sự vật trừ giảm bớt một số cái gì mà tôi không quan tâm. Đó không phải là một nắm giữ và chính vì vậy mà nó có ý thức. Quả là một sự hạ giá trị của ý thức! Cuối cùng, những tri giác đầy đủ là tri giác của nguyên tử, của phân tử, của những chất hóa học. Chúng có tri giác và trải dài tri giác của chúng ra xa chừng nào chúng còn thụ lãnh tác động và chừng nào chúng còn thực hiện những phản tác động. Chúng là những tri giác hoàn hảo.

Về phần tôi, cái tôi gọi là “tri giác của tôi” là một tập hợp các nắm giữ bộ phận (a set of préhensions partielles). Nói khác, tri giác của tôi, của anh hay của chị là chính ngay sự vật trừ giảm cái gì đó. Bergson quả đã thực hiện một đảo lộn phi thường vì ông thường nói ý thức của ta không phải là một ánh sáng nhỏ và sự vật không đợi ý thức của ta để thấp sáng. Ở đây, ý thức là cái màn đen. Sự vật chẳng bao giờ đợi con mắt của ta. Nói rõ ràng như thế mà một số người trong đó bắt đầu là các vị theo chủ nghĩa Mác cứ gán cho Bergson cái nhãn hiệu là duy tâm hay duy linh.

Hơn nữa, trong chương đầu của *Chất liệu và Ký ức*, Bergson còn nói một cách lãng mạn rằng ánh sáng không trú trong tâm hồn mà trú trong sự vật. Ánh sáng là ở trong sự vật, *sự vật là ánh sáng*. ánh sáng nhỏ, ánh sáng chiếu (vội lại, vẫy gọi) khắp nơi. Nếu không có một con mắt để hình ảnh có thể hiện ra cho nó, đó là ánh sáng không gặp một ngăn ngại nào, đó là thiếu một cái màn hình, một cái màn đen. Vậy bóng tối (obscurité) là cái mà ánh sáng-sự vật (lumière-chose) thiếu. Nó thiếu cái màn đen.

Và màn đen chính là chúng ta. Nghĩa là, cái mà chúng ta mang lại là bóng tối, và chỉ nhờ bóng tối thôi mà chúng ta có thể nói rằng chúng ta tri nhận sự vật. Nếu không có màn đen thì sự vật không được chúng ta tri nhận. Đó quả thật là một sự đảo lộn vị trí cổ điển của vấn đề: sự vật là ánh sáng, chúng ta là bóng tối. Muốn nhìn thấy ảnh chụp được rửa thì phải có một màn đen, nghĩa là, người phải đến, nhưng ảnh chụp, nó nằm bên trong sự vật. Con mắt, lần này, ở bên trong sự vật. Hiện tượng luận tuy đánh đổ bằng cách đem tất cả hạ xuống mức của một sự mô tả thuần túy về sự tri nhận tự nhiên nhưng vẫn hoàn toàn ở mức của thức-ánh sáng. Chính Bergson mới thực hiện cuộc lật đổ tuyệt đối. Ý thức là một cái gì, ánh sáng không phải là chúng ta. Không hề có một phát biểu nào phủ định chủ thể: Bergson đã đề ra một triết học về một thế giới không chủ thể.

Màn đen là trung tâm bất xác định, đó là sự kiện trong sự vật có rất nhiều cái không lời cuốn sự quan tâm của tôi. Phải chăng hình ảnh đặc biệt tức mỗi một chúng ta mang lại cái màn đen trên đó hình ảnh tách biệt, nghĩa là, sự chọn lọc trở thành và cái màn đen là những vùng bất khả xác định của chúng ta?

Với hiện tượng luận, ý thức là ánh sáng và sự vật là bóng tối; ý hướng tính (intentionalité) là tương quan giữa ý thức-ánh sáng và sự vật. Với Deleuze thì không phải như vậy. Deleuze thường nhắc đến một câu nói của Bergson mà ông cho là rất hay, rất đẹp: “Ảnh chụp ở trong sự vật, giống như ánh sáng (la photographie est dans les choses, comme la lumière)”. Nghĩa là, theo ông, nếu có ảnh chụp, thì ảnh chụp đã được rửa ngay trong sự vật. Ảnh chụp, nó được rửa trong sự vật, nhưng trong mờ (translucide), chỉ ánh sáng là được đi suốt qua nhưng còn hình chụp thì chỉ thấy rất mờ. Thấy mờ mờ, tại vì các sự vật ấy không ngớt biến đổi,

Tri giác là gì?

tương dung tương nhiếp cùng một lúc chúng thụ lãnh tác động và thực hiện phản tác động.

Vận động-hình ảnh không cần đến thân xác tôi, cũng không cần đến mắt tôi vì chúng đều là vận động-hình ảnh. Ngay cái chủ thể nhận thức (ce qui perçoit) cũng là vận động-hình ảnh. Tự thân sự vật là tri giác. Cuối cùng, không còn có vấn đề tri giác thuần túy nữa. Tri giác thuần túy không phải là nhận thức một sự vật nào đó, tri giác thuần túy là chính ngay sự vật. Chính trong sự vật mới có tri giác.

Ba loại vận động-hình ảnh.

Nhận thức-hình ảnh (image-perception). Tuy tôi để sống đi những gì không làm tôi quan tâm đến nhưng tôi phản tư sự vật theo cách *tác động ần mật* (action virtuelle) của sự vật tác dụng trên tôi. Nói khác, cái mà tôi nhận thức cuối cùng, nhờ chọn lọc/và trừ giảm, là tác động ần mật của sự vật trên tôi. Ở đây, Bergson diễn tả khu vực của tác động theo đúng những quy luật quang học về khúc xạ (réfraction) và phản xạ (réflexion). Khi tỷ lệ mật độ của hai môi trường tiếp nối của tia sáng tới không cho phép khúc xạ, thời hiện tượng quang học phản xạ phát xuất. Theo Bergson, tri giác là một hiện tượng quang học: phản xạ. Tri giác nắm bắt hình ảnh ần mật (image virtuelle, thường trong quang học dịch là ảnh ảo) của sự vật, còn gọi là tri giác qua khoảng cách (perception à distance). Cái mà tôi giữ lại nơi tác động thực trên tôi là cái tôi nhận thức qua khoảng cách trước khi nó sinh khởi²⁷.

Đến đây, có thể định nghĩa *nhận thức-hình ảnh* bằng vào các đặc tính sau đây: (1) nhận thức-hình ảnh là kết quả của chọn lọc và giảm trừ. Nó cô lập đối với các hình ảnh khác và cái trò tác động và phản tác động không hỗn hợp nó với các hình ảnh khác. (2) nhận thức-hình ảnh biểu tượng tác động ần mật của sự vật trên tôi. (3) nhận thức-hình ảnh là

cảm giác-vận động (sensorimotor), hình dung khả thể của khả năng tác động của tôi trên sự vật. Đó là ba đặc tính của cái gọi là chủ thể-hình ảnh (image-subjective) hay nhận thức-hình ảnh. Như thế, trong vũ trụ các vận động-hình ảnh của Deleuze, tức trong sự bố cục cơ động các vận động-hình ảnh, Deleuze xác định sự xuất hiện loại hình ảnh thứ nhất: nhận thức-hình ảnh.

Hành động-hình ảnh (image-action). Xin nhắc lại cái được gọi là hình ảnh sống hay hình ảnh đặc biệt là một loại hệ thống tri hoãn, thụ lãnh những vận động từ những sự vật khác và chuyển đổi chúng thành những chuyển động của chính hành động của nó. Nhận thức là một phần của hệ thống cảm giác-vận động, bởi vậy cho nên hình ảnh sống là một “công cụ phân tích đối với vận động thụ lãnh và một công cụ chọn lọc đối với vận động phản ứng”. Như thế, khoảng cách hay hình ảnh sống có hai phía: phía nhập, phía xuất. Phía nhập là nhận thức tự thân, phía xuất là hành động theo sau. Cái mà Deleuze gọi là nhận thức-hình ảnh là một vận động-hình ảnh tương quan phía nhập, chọn lọc các vận động tới, một sự đóng khung (a framing) trong đó một số sự vật bị bỏ quên và số khác được phát động khả kiến. Nói ngắn gọn, nhận thức-hình ảnh là sự vật giảm trừ những đặc điểm đã bị tri giác loại bỏ. Nhưng Deleuze không quên nhắc đến luận chứng của Bergson về sự bất khả phân giữa nhận thức và hành động dẫn đến khả thể của một loại vận động-hình ảnh thứ hai. Bergson nhận xét tri giác của chúng ta về thế giới bên ngoài thường bị ảnh hưởng bởi kỳ vọng và dự đoán những biến cố vị lai và bởi khả thể của những hành động của chúng ta trong tương lai. Là một trung tâm bất xác định, mỗi một chúng ta là trung tâm của một thế giới luôn luôn hướng tới hành động của chúng ta. Sự vật ở trong tình trạng tương quan với những dự đoán của chúng ta về những vận động của chúng và về những hành động chúng ta chọn lọc. Nương vào đó Deleuze xác định *hành*

Tri giác là gì?

động-hình ảnh là loại vận động-hình ảnh thứ hai tương quan với phía xuất của khoảng cách. Khác với nhận thức-hình ảnh biểu thị đặc biệt “giảm trừ, chọn lọc hay đóng khung”, hành động-hình ảnh làm uốn cong vũ trụ các vận động-hình ảnh và tạo cho thế giới một chân trời (a horizon). Từ đó đồng thời sinh khởi tác động ẩn mật của sự vật trên chúng ta cùng với khả năng tác động của chúng ta trên sự vật.

Kích động-hình ảnh (affection-image). Loại vận động hình ảnh thứ ba này rất khó nắm bắt. Trong sự miêu tả loại này Deleuze sử dụng hai phân giải của Bergson, một về *chất* (qualities) trong *Creative Evolution*²⁸ (Tiến hóa Sáng tạo; sẽ viết tắt CE) và một về *kích động* (affection) trong *Matter and Memory* (MM; Chất liệu và Ký ức). Trong CE Bergson chỉ cho thấy những phạm trù cơ bản của ngôn ngữ — *hình dung từ, động từ, và danh từ* — tự nhiên sinh khởi như thế nào khi ta bàn luận về các dòng vũ trụ của toàn bộ chân động. Ban đầu, chúng ta cảm nhận những *chất* thoáng qua rất ngắn ngủi. Với mỗi chất ta đổ cho một bản sắc, do đó tương ứng với hình dung từ. Bấy giờ, trong sự liên tục của các chất cảm giác ta hoạch định ranh giới các thân thể, do đó tương ứng với danh từ, và cuối cùng, ta rút riêng ra từ những thân thể một hành động tương tục, do đó tương ứng với động từ. Y vào ba phạm trù cơ bản của ngôn ngữ, Deleuze sống đôi nhận thức-hình ảnh với danh từ (vì trong sự đóng khung nhận thức-hình ảnh phát động sự vật khả kiến), hành động-hình ảnh với động từ, và kích động-hình ảnh với hình dung từ.

Deleuze nhận thấy một quan hệ tất yếu giữa những chất chủ yếu của các hình dung từ cơ bản và cái mà Bergson gọi là “*kích động*” trong MM. Bergson chú ý đến luận chứng thông thường cho rằng tri giác cần phải xem như một dạng của cảm giác bên trong bởi vì một kích thích tri giác như

một chùm tia sáng hay một làn sóng âm thanh có thể gây đau trên một cơ quan thụ lãnh nếu cường độ cao. Bergson không nghĩ như vậy. Ông chủ trương cảm giác và cái mà ông gọi là “kích động” tức sự thụ lãnh của thân thể nói chung có tính chất bất đồng với tri giác mặc dầu cảm giác/kích động có một quan hệ tất yếu với tri giác và trong thực tế, luôn luôn đi cùng với nó. Khi có sự va chạm của một vận động trên biểu diện của một trùng amíp, toàn thể sinh vật đáp ứng vận động ấy. Biểu diện của trùng amíp xem như một toàn bộ là một cơ quan tri giác, một cơ quan cảm giác và một cơ quan vận động. Trong những sinh vật phức tạp hơn, có một sự chuyên hóa các mô (specialization of tissues) do đó có mô ghi nhận sự va chạm với vận động từ bên ngoài nhưng bất động, và số khác thực hiện những hoạt động vận động. Trong con người, mắt và tai là những thụ thể tương đối bất động khi tiếp nhận những vận động bên ngoài, còn chân là cơ quan của vận động. Mắt hay tai cảm thấy đau khi bị một chùm tia sáng hay một luồng âm thanh va chạm, đó là vì nó đụng độ một vận động bên ngoài, một vận động mà nó không có khả năng vận động phản ứng. Nổi đau của nó biểu hiện nỗ lực trốn thoát vô hiệu quả và về phương diện này, nổi đau của nó là “một khuynh hướng sản sinh vận động trên một dây thần kinh nhạy cảm” (*une tendance motrice sur un nerf sensible*).

Tri giác bao giờ cũng diễn ra trong sự vật, nhưng khi ánh sáng có cường độ cao đến nỗi làm mù mắt, đối tượng của tri giác không còn là ánh sáng nữa mà là biểu diện của mắt. Tại điểm này, và chỉ duy nhất điểm này, tri giác và cảm giác/kích động đến với nhau. Cái mà thường gọi là tri giác thực ra là một hỗn hợp tri giác bên ngoài và kích động bên trong. Hỗn hợp này là điều kiện tất yếu cho sự tồn tại của thân thể. Chúng ta là những trung tâm bất xác định phản xạ những hình ảnh bằng cách chọn lọc và sản sinh tri giác, nhưng chúng ta cũng là những thân thể có quảng tính

Tri giác là gì?

(extended bodies) trong một trường giao hỗ tương tác của lực và vận động. Tri giác giúp chúng ta ước lượng qua khoảng cách khả năng tác động của sự vật trên chúng ta và khả thể của tác động của chúng ta trên sự vật. Khi khoảng cách giữa sự vật và thân thể của chúng ta giảm thiểu, khả thể của tác động của chúng ta cũng giảm sút cho đến khi tại một điểm nào đó, thân thể của chúng ta trực tiếp đụng độ những vận động từ bên ngoài khiến chúng phải phản ứng. Vì sự tính toán của chúng ta về các vận động bên ngoài sắp xảy ra và khả thể của những đáp ứng tùy thuộc sự tri nhận tình thế của thân thể của chúng ta trong thế giới, cho nên tri giác của chúng ta tất nhiên bị buộc vào cảm giác/kích động của thân thể. Tuy vậy, tri giác và kích động tính chất bất đồng. Tri giác diễn ra trong sự vật, kích động trong thân thể. Vì chúng ta là những chủ thể tri nhận hóa thân (embodied perceivers), sở hữu một thân thể với nhiều khả năng cảm giác/kích động, cho nên “không có tri giác nếu không có kích động. Như thế, kích động là cái, từ bên trong thân thể của chúng ta, chúng ta đem hòa lộn với hình ảnh của những thân thể bên ngoài.” (There is no perception without affection. Affection is thus that which, from the interior of our bodies, we mix with the image of exterior bodies). Tri giác lượng định năng lực phản tư của thân thể, kích động lượng định năng lực hấp thụ của thân thể. Như vậy, con mắt có một chức năng nhị nguyên (dual function). Nó vừa là một cơ quan của tri giác phản tư và chọn lọc những vận động bên ngoài qua khoảng cách, vừa là một biểu diện xúc giác (tactile surface) của thân thể trải qua những kích động của sự trực tiếp tiếp xúc với những vận động bên ngoài.

Giữa nhận thức và hành động, kích động là cái phản vận động không biến chuyển thành đối tượng của tri giác và cũng không biến chuyển thành hành động, là “sự trùng hợp của chủ thể và đối tượng trong một chất thuần túy” (the

coincidence of the subject and the object in a pure quality). Về phía nhập, phía nối kết tri giác với kích động, chủ thể và đối tượng trùng hợp, nghĩa là, đối tượng tri giác được cảm nhận cùng với cảm giác của thân thể. Tri giác phản ánh những vận động bên ngoài, nhưng trong mỗi tri giác vẫn có vận động hấp thụ bởi thân thể, và vận động này tương quan với “một ‘chất’: *trạng thái tồn tại* (lived state)”. Xuyên qua chất này, hình ảnh sống động tự tri về chính nó trải theo biểu diện của thân thể, và do đó trải nghiệm bên trong thân thể. Trong kích động, vận động được hấp thụ và được ghi, theo Bergson, như là “một loại khuynh hướng sản sinh vận động trên một dây thần kinh nhạy cảm”, hay theo Deleuze, như là “một nỗ lực sản sinh vận động trên một tấm tiếp nhận bất động.” (Bergson thường biểu trưng đặc tính của sự tri nhận sự vật như là cái màn đen ở đằng sau tấm tiếp nhận.) Nhưng ngoài sự đánh dấu sự trùng hợp của đối tượng và chủ thể, kích động còn kết nối phía nhập tri giác và phía xuất hành động của khoảng cách. Hình ảnh sống động là một gián đoạn trong những tương tác trực tiếp của vận động-chất liệu và vì thế, nó dẫn nhập một gián đoạn giữa vận động thụ lãnh (nhận thức) và vận động thực hiện (hành động), làm cho theo một ý nghĩa nào đó hai loại vận động này không có một tiêu chuẩn chung để so sánh. Kích động tái lập “quan hệ” giữa hai vận động thông qua một *vận động biểu hiện* (a movement of expression) chứ không thông qua vận động xô dịch (translation) hay vận động thực tế (actual movement) trong không gian. Đối với Deleuze, không có gì đáng ngạc nhiên về quan điểm phổ biến của kích động-hình ảnh là cái mặt (the face), một biểu diện tương đối bất động, trên đó được ghi những khuynh hướng sản sinh vận động, những biểu hiện của các chất thuần túy dẫn khởi kết nối giữa nhập nhận thức và xuất hành động.

Như vậy, ba loại vận động-hình ảnh tự động sinh khởi khi một trung tâm bất xác định xuất hiện vào giữa dòng chất

Tri giác là gì?

liệu của những vận động-hình ảnh tương tác khắp nơi. Ba loại vận động-hình ảnh ấy đều trực tiếp gắn liền với những hoạt động cảm giác-vận động của hình ảnh sống động. Nhận thức-hình ảnh là một phần của thế giới được hình ảnh sống động chọn lọc đóng khung tùy theo sự quan tâm và mục đích của nó. Hành động-hình ảnh là một môi trường uốn cong chung quanh hình ảnh sống động xem như trung tâm các khả năng va chạm và khả thể phản ứng. Kích động-hình ảnh là một khuynh hướng sản sinh vận động được ghi trên một biểu diện tiếp nhận, một hình ảnh của một phần của chính ngay hình ảnh sống động chừng nào nó hấp thụ vận động bên ngoài và biểu hiện một chất thuần túy.

Giống như hai loại vận động-hình ảnh kia, kích động-hình ảnh tiết lộ sự tham gia của thân thể của hình ảnh sống động trong môi trường của nó; chất cảm thọ biểu hiện sự trùng hợp của chủ thể xem như địa điểm của cảm giác và đối tượng xem như vị trí của tri giác (bởi vì tri giác luôn luôn ở trong đối tượng, không ở trong chủ thể), cùng lúc biểu thị thông qua những vận động biểu hiện (những khuynh hướng sản sinh vận động đơn giản) sự kết nối giữa các vận động nhập nhận thức và xuất hành động. Theo thuật ngữ Phật giáo, ta có thể sống đôi “kích động” tức sự thụ lãnh của thân thể nói chung với tự thể “cảm nghiệm” (lãnh nạp) của “thọ” (*vedanā anubhavasvabhāva*)²⁹, một trong năm tâm sở biên hành (Xúc, Tác ý, Thọ, Tưởng, Tư). Thọ là sự lãnh nhận, lãnh nạp các cảnh thuận, nghịch hoặc không thuận nghịch. Cảnh giới của thọ là lấy sự lãnh nạp làm tướng. Công dụng của nó là khởi lên sự ưa thích, sự không ưa thích hay là sự không cả hai.

Chú thích.

¹. Khái niệm căn bản ‘*ancrage*’ (thả neo) của Merleau-Ponty trong tập sách nổi tiếng của ông ‘*Phénoménologie de la Perception*’: “chúng ta thả neo đầu đó” (*nous sommes ancrés quelque part*) là một cách nói:

“tại trong thế giới” (être dans le monde) của các nhà hiện tượng luận. Khái niệm ấy được dùng khi bàn về sự tri giác vận động.

². Đây cũng là quan điểm của Thầy Lê Mạnh Thát trong *The Philosophy of Vasubandhu*, Nhà xb Tổng hợp Thành phố Hồ Chí Minh, 2006. Trg 279. Và cũng là quan điểm của Thầy Nhất Hạnh trong *Vấn đề nhận thức Duy Thức Học*, Nhà xb Phật học Viện Quốc tế, 1985. Trg 37.

³. Bài Hình- ảnh vận động: Tất cả là Vô thường, là Không. Có đoạn: “Vận động được tái tạo, chính là vận động được tri giác qua điện ảnh. Sự tri giác vận động là một tổng hợp vận động. Như vậy, không có gì khác nhau khi nói tổng hợp vận động, hay nói tri giác vận động, hoặc nói tái tạo vận động.”

4. Giữa hiện tượng luận của Husserl và các hiện tượng luận khác sự sai biệt là ở nơi các điều kiện mà các nghi vấn phải đáp ứng để đáng được gọi là ‘mang tính hiện tượng học’ (phenomenological). Theo Husserl, hiện tượng luận chỉ có thể bắt đầu sau khi nhà hiện tượng học mở đầu (beginning phenomenologist) bằng sự giản lược siêu nghiệm hiện tượng (the transcendental-phenomenological reduction). Không thực hiện sự giản lược đó trước khi mô tả thời mọi mô tả đều xem như không thuần túy, nghĩa là, không mang tính hiện tượng học.

Sau đây, tác giả sẽ thuật lại đoạn giáo sư Trần Văn Đoàn phỏng theo H. Spiegelberg. *The Phenomenological Movement, Part V: The Essentials of the phenomenological method* (Phần V: Những yếu lĩnh của phương pháp hiện tượng học), Martinus Nijhoff Publishers, 1982, trình bày trong loạt bài thuyết trình Thông diễn học tại Viện Khoa học Xã hội Việt Nam ở Hà Nội năm 2003. sự mô tả thuần túy (pure description) hay lối nhìn hiện tượng (phenomenological description) của Husserl, phương pháp đặc trưng của cái gọi là ‘Hiện tượng học siêu nghiệm’ (Transcendental Phenomenology) của Husserl.

Có hai điều kiện và hai phương cách trong công việc mô tả thuần túy đáng nêu lên. Thứ nhất, ta cần một thái độ vô tư khi nhìn sự vật (hay đối tượng). Nói cách khác, để khỏi nhìn sai vì bị ảnh hưởng bởi những ý hệ, những điều kiện xã hội, hiện tượng luận đòi ta phải có thái độ khách quan, một tâm thức ở trạng thái nguyên sơ (tabula rasa): “Hiện tượng luận bắt đầu trong sự thỉnh lặng.” (H. Spiegelberg. *The Phenomenological Movement*, tr. 693) Chỉ có ai đã kinh nghiệm được sự lúng túng cũng như bất lực của mình khi mô tả kinh nghiệm thời mới nhận ra được ý nghĩa và tầm quan trọng của lối nhìn hiện tượng của Husserl. Lối nhìn hiện tượng này gần giống với lối nhìn thiền tông: chỉ ai đã từng cảm thấy bất lực với lối tư duy thường nghiệm thời mới

Tri giác là gì?

nhận ra được lối tu luyện thiền tông: sự giác ngộ bắt đầu với “tâm Không”, không bị những tạp niệm làm u ám.

Thứ hai, ta cần phải ý thức rằng chủ ý của mô tả là một sự đoán định (predication). Đoán định ức đoán những kinh nghiệm biểu ngữ có sẵn (pre-predicative experiences). Đó là những kinh nghiệm tiên nghiệm vốn nằm sẵn (hay có sẵn) trong cuộc sống của chúng ta. Thí dụ, một thiền sư khi thực tập thiền để “ngộ đạo” hay “đắc đạo” hơn người thường, bởi lẽ những thiền sư này từng có những kinh nghiệm dự biểu ngữ (tức tiên nghiệm) mà những người thường, hay những người mới tập thiền chưa có. Chính vì lý do này mà phương pháp mô tả thuần túy đặc biệt chú ý tới cái kinh nghiệm biểu ngữ có sẵn này. Tóm lại, sự đoán định thực ra cũng chỉ là một phương cách mô tả thuần túy. Một người đương muốn hiểu văn bản cũng là người luôn luôn đoán định một cái ý nghĩa của văn bản toàn diện ngay vào lúc cái ý nghĩa biểu ngữ có sẵn xuất hiện trong văn bản.

Thứ ba, mô tả bao gồm những việc mà chúng ta thường thấy trong những nền khoa học khác, thí dụ khoa học tự nhiên. Như John Stuart Mill từng viết về mô tả trong khoa học: “mô tả tức là xác quyết một sự tương quan giữa một sự vật riêng lẻ với hết thảy mọi sự vật khác được biểu thị hay được ám thị bởi bất kỳ thuật ngữ nào thường dùng.” (H. Spiegelberg. *The Phenomenological Movement*, tr. 693) Mô tả là dựa trên một sự phân loại hiện tượng (classification of phenomena), do đó, tiên giả định một cái khung các loại danh (a framework of class names), và tất cả những gì mô tả có thể làm là xác định vị trí của hiện tượng tương quan với một hệ thống các loại đã được khai phát. Mô tả theo cách vừa trình bày có thể xem như đầy đủ đối với các hiện tượng quen thuộc. Trong trường hợp phải mô tả những hiện tượng mới, ta cần và có thể tinh chỉnh lại hệ thống tọa độ nhằm thích nghi với những hiện tượng mới này bằng cách quy định các loại danh mới. Ta cũng có thể mô tả theo lối ‘phủ định’ (description by negation). Theo Spiegelberg, mô tả theo lối phủ định “thường là lối mô tả đơn giản nhất, ít nhất có thể chỉ ra được tính chất duy nhất (đặc biệt) và tính chất bất khả giản lược của những hiện tượng như vậy.” (Spiegelberg, tr. 694: Description by negation is usually the simplest way to act, at least indicate the uniqueness and irreducibility of such phenomena). Phương cách mô tả khác là phương cách dụ ngôn (metaphor) và loại suy (analogy). Lối mô tả này thường thấy trong ngôn ngữ Việt, hay trong văn học Việt. Thí dụ, khi mô tả cái đau đớn, ta có thể dùng dụ ngôn, hay tỉ loại như: ruột đau như cắt (đoạn trường), đau đớn, đau khô, đau thương, đau như hoạn, đau thấy mồ, đau bỏ mẹ, đầu đau như búa bổ, đau chết đi được, vân vân. Lẽ tất nhiên, những phương cách sau không có bảo đảm, và dễ

sai lầm. Tuy nhiên, ta khó có thể tìm ra phương cách nào khác trong việc mô tả những hiện tượng mà chúng ta gặp lần đầu.

Một tính chất khác của mô tả thuần túy đáng đề cập đó là tính chất tuyển chọn trong khi mô tả (selective feature). Khi mô tả một sự vật, một hiện tượng, chúng ta thường tuyển chọn những đặc tính (đặc thù) và phân loại chúng, rồi sau đó giữ lại phần nào đó và gác ra sau phần còn lại. Chính vì vậy, mà mô tả thuần túy thường đòi hỏi hay bắt chúng ta phải tập trung trí óc (hay nhìn, hay nghe, hay nghĩ) vào một khía cạnh nào đó của hiện tượng. Tập trung tức là khi chúng ta chú ý tuyển chọn, và tuyển chọn thường là việc giữ lại những yếu tính (tức bản chất) và tạm gác những gì mang tính chất bất tất, ngẫu nhiên, hay thiếu quan trọng sang một bên. (Spiegelberg, tr. 694)

⁵. Dover Publications, Inc., New York, 2004. Phiên dịch Matière et Mémoire/ Henri Bergson.

⁶. Quan điểm trái ngược của Thầy Lê Mạnh Thát trong The Philosophy of Vasubandhu, Nhà xb Tổng Hợp TP Hồ Chí Minh, 2006. P. 279: “Không có cái gọi là tri giác thuần túy, tức loại tri giác không được chỉ định bởi đối tượng mà nó tri giác, mà luôn luôn là tri giác về cái gì đó.” Cần biết rằng vào thời Thế Thân, chưa có điện ảnh và tri giác thuần túy mà Deleuze đề cập khi đọc Bergson là tri giác điện ảnh. Do đó, khác với trường hợp Thầy Thát đề cập (P. 229), trong trường hợp tri giác điện ảnh, có sự đồng nhất nhận thức về đối tượng với tự thân đối tượng.

⁷. Yoshifumi Ueda. Two Main Streams of Thought in Yogācāra Philosophy, Philosophy East and West V. 17 (1967), pp. 155-165.

⁸. Dharmapāla and others. Ch'eng wei shih lun, Thành Duy Thức Luận, 10 quyển, Huyền Trang dịch. T31n1585.

⁹. T31n1585_p38c. Skt. *vijñānapariṇāmo 'yaṃ vikalpo yad vikalpyate/ tena tan nāsti tenedaṃ sarvaṃ vijñaptimātram//17/*

Hán: 是諸識轉變 分別所分別 由此彼皆無 故一切唯識 [17].

Thị chur thức chuyển biến Phân biệt sở phân biệt Do thử bị giai vô Cố nhất thiết duy thức.

Việt: Các thức ấy chuyển biến Phân biệt, bị phân biệt Do kia đây đều không Nên hết thấy duy thức [17].

¹⁰. Karmadhāraya là một cách ghép từ kép trong đó hai từ tổ đầu và cuối quy chiếu cùng một đối tượng, và nếu phân từ kép ra, thời chúng là đồng cách từ (samānādhikaraṇa).

¹¹. Gọi phần này là mệnh đề tương đối vì nó chỉ quan trọng trong tương quan với phần kia. Phần kia được gọi là mệnh đề liên hệ vì mặc dầu nó có thể tự nó đứng riêng, tuy nhiên nó phải liên hệ với mệnh đề tương đối.

Tri giác là gì?

¹². Trong Duy thức học của ngài Vô Trước, ba tánh là y tha, biến kế và viên thành, sắc thái của các pháp sở tri. HT. Thích Trí Quang giải thích ba tánh (tính cách) là nói tính cách không gian của các pháp. Mỗi pháp đều cùng lúc có ba tánh, và được ví dụ như sau. Như sợi dây gai phải do chỉ gai mới có, đó là y tha (do yếu tố mới có); sợi dây gai ấy, trong đêm tối hay từ đằng xa, mắt nhìn không rõ thì thấy là con rắn, đó là biến kế (đối tượng chỉ tưởng tượng); sợi dây ấy nếu ban ngày và mắt nhìn rõ thì thấy là chỉ gai, đó là viên thành (đối cảnh rất chính xác). Nhiếp Luận nói sợi dây gai ấy nếu được biết rõ là sắc hương vị xúc, đó là viên thành. (Nhiếp Luận, trang 53).

Chữ “thức” ở đây có thể hiểu như trong Nhiếp Đại thừa luận (Mahāyānasamgraha) của Vô Trước (Asaṅga), Trí Quang dịch giải:

Chính Văn.

Trong đây, y tha khởi tướng là gì? Là các thức do a lại da làm chủng tử và thuộc về phân biệt hư vọng. Các thức ấy là gì? Là thức thân, thức chủ thể của thân, thức chủ thể của sự tiếp nhận, thức được tiếp nhận, thức tiếp nhận, thức thì gian, thức số mục, thức thế giới cư trú, thức nói năng, thức mình người, thức đường lành đường dữ. Tựu trung, thức thân cho đến thức nói năng là do chủng tử của danh ngôn huân tập, thức mình người là do chủng tử của ngã kiến huân tập, và thức đường lành đường dữ là do chủng tử của hữu chi huân tập. Các thức như vậy là cái y tha khởi tướng thông thuộc 3 cõi 5 đường và 3 tạp nhiễm, là được biểu hiện bởi phân biệt hư vọng. Như vậy, các thức này thông thuộc phân biệt hư vọng, đặc tính là duy thức, làm căn cứ cho sự biểu hiện không có và không thực. Như thế đó gọi là y tha khởi tướng.

Ghi chú: Có 11 thức tất cả. Hãy tạm gác chữ thức để cắt nghĩa 11 thứ đã. Thân (thân) là cái tổng thể gồm có 5 giác quan. Chủ thể của thân (thân giả) là ý ô nhiễm. Chủ thể của sự tiếp nhận (thọ giả) là ý vô gián diệt. Được tiếp nhận (bị sở thọ) là 6 cảnh. Tiếp nhận (bị năng thọ) là 6 thức. Thì gian (thế) là vị lai hiện tại quá khứ liên tục. Số mục (số) là những số mục hàng lẽ, hàng chục, v/v. Thế giới cư trú (xứ) là thế giới chúng sinh cư trú. Nói năng (ngôn thuyết) là ngôn ngữ xuất từ thấy nghe hay biết. Mình người (tự tha sai biệt) là bản thân với tha thân. Đường lành đường dữ (thiện thú ác thú tử sinh) là những nẻo đường sinh tử. Tất cả 11 thứ này đều gọi là thức, là vì liên hệ đến thức, do thức biểu thị. Tất cả 11 thức này là y tha khởi, bao gồm hết thảy mọi sự sai biệt của nhân sinh vũ trụ.

Kinh văn tiếp tục: “Như vậy, các thức này thống thuộc phân biệt hư vọng, đặc tính là duy thức, làm căn cứ cho sự biểu hiện không có và không thực. Như thế đó gọi là y tha khởi tướng.” Phân biệt hư vọng có nghĩa là sự phân biệt không chính xác. Nói tổng quát, y tha khởi tướng là do chúng tử a lại gia sinh khởi, là biểu hiện của phân biệt hư vọng, là căn cứ của sự không thực.

¹³. T29n1562_p0535a.

亦非親為因令自果生。然由展轉力 (*Diệc phi thân vi nhân lệnh tự quả sanh*). *Nhiên do triển chuyển lực*)

¹⁴. T29n1558_p0022c. Bồ tát Thế Thân. Luận Câu Xá. Đạo Sinh Việt dịch.

¹⁵. Quá trình-quả (process-product) là tên gọi do triết gia A. W. Sparkes, trong tập Talking Philosophy: A wordbook, London: Routledge, 1991, đặt ra để gọi những hoạt động (activity) có tính lưỡng diện, nghĩa là, một mặt, là một quá trình tác động, và mặt khác, đồng thời chính nó là sản phẩm hay quả thu đạt do quá trình tác động đó. Những hiện tại phân từ (present participle) tiếng Anh như ‘painting’ hay ‘building’ chẳng hạn, biểu thị những quá trình-quả. Tính lưỡng diện này có thể thấy được trong nhiều thuật ngữ then chốt của Phật học, như *pratītya-samutpāda* (duyên khởi), quá trình tạo dựng duyên dĩ sinh, đồng thời là duyên dĩ sinh do quá trình ấy tạo dựng, hay *vijñāna* (thức), từ ngữ có nội hàm là công cụ nhận thức, đồng thời chính nó cũng là kết quả đạt được qua quá trình nhận thức. Nói chung, có thể xem hai cụm từ ‘quá trình-quả’ và ‘sở đắc tự thể’ như có ý nghĩa tương đương.

Dị thực (difference) trong thuyết dị thực và tương tục của Deleuze là một quá trình-quả: dị thực là một song quá trình đồng thời và ngược chiều, quá trình vi phân và quá trình tích phân (difference = differentiation/ differenciation, thường viết tắt: **t/c**). Quả của song quá trình đó thuộc cảnh giới các giải pháp và các hiện thực hóa các vấn đề (realm of solutions and actualisations of problems).

¹⁶. Deleuze and Philosophy. Edited by Constantin V. Boundas, Edinburgh University Press, 2006. P4.

¹⁷. Xem bài ‘Duyên khởi: một quá trình-quả’ trong tập sách này.

¹⁸. Như trên.

¹⁹. Diana Y. Paul. Philosophy of Mind in Sixth-Century China: Paramārtha’s ‘Evolution of Consciousness’. Stanford University Press, 1984.

²⁰. Tham chiếu chú thích số 10 và 12 trên.

²¹. “Chaque image agit and réagit dans toutes ses parties élémentaires et sous toutes ses faces, qui sont elles-même des images ou des mouvements à votre choix.”

²². Định nghĩa: “chất liệu là cái không có tánh ẩn mật (virtualité), nghĩa là, trong chất liệu chẳng bao giờ có gì bị che giấu” có thể xem như là một cách phát biểu qua câu chữ Hán: “thiên giới bất tàng tàng” một chủ trương chính yếu của Đạo Nguyên (Masao Abe. A Study of Dōgen. State University of New York Press, 1992. P. 77; Hồng Dương NVH. Tánh khởi và Duyên khởi. Nhà xb Tôn giáo, 2003. Trg. 252).

²³. “Cette triple identité ‘image mouvement matière’, c’est comme on dirait, l’univers infini d’une universelle variation, perpétuellement en actions et réactions.”

²⁴. Một cách phát biểu thuyết giản hóa (reductionisme).

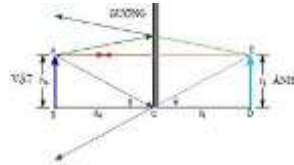
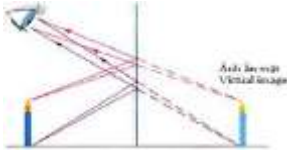
²⁵. Từ ‘cơ động’ chỉ vào thuyết quá trình liên quan sự sáng tạo cái mới (Process theory of creativity).

²⁶. Có sự liên quan với thuyết tự tri của Thầy Lê Mạnh Thát. ‘Tự tri’ là Thầy dịch từ ‘avabhāsana’ thay vì dịch theo cách thông thường là ‘xuất hiện’. Theo Thầy, khi đọc các tác phẩm của Trần Na, nhất là Pramāṇasamuccaya và Ālambanaparīkṣā, một điều hiển nhiên là từ ngữ đó không có nghĩa là “sự xuất hiện” hay bất cứ nghĩa nào cùng loại. Đúng ra, nó là một thuật ngữ dùng để chỉ trường hợp ta biết được rằng ta biết cái gì đó. Như vậy, chẳng hạn khi Trần Na nói “nhận thức khi nhận thức đối tượng, một sự vật có màu, v.v., [thì nó] có sự xuất hiện của đối tượng và sự xuất hiện của chính nó”, điều ông thật sự muốn nói là khi người nào đó biết được cái gì đó thì anh ta biết được cái đó và đồng thời biết rằng anh ta biết nó. Nói cách khác, khi một nhận thức nhận thức một đối tượng, nó có sự tri nhận về đối tượng đó và sự tri nhận về chính nó.

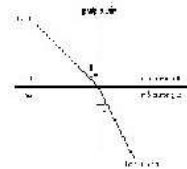
Vì thế, avabhāsana phải được chuyển ngữ thành sự tự tri, bởi vì ta không thể biết một đối tượng mà không hay biết rằng ta biết được đối tượng đó. Một khi đã hiểu như thế, điều hiển nhiên là luận đề được công bố trong bài tụng đầu của Nhị Thập tụng “*bất cứ cái gì ta biết chỉ là cái khiến cho ta biết, đối tượng của nó thì không thực vì nó là một sự tự tri, giống hệt như sự nhìn thấy các sợi lông, mặt trăng, v.v., không thực của một người mắc bệnh bạch nội chướng*”, không thể được diễn giải theo cách nào khác ngoài ý nghĩa công bố một sự thật phổ biến về sự tự tri và tự ý thức.

²⁷. Ở đây, không thể phiên dịch từ “virtuel” là ảo như trong quang học, mà phải dịch là “ẩn mật” vì đó là phần của tác động thực được giữ lại, cho nên nó thực chứ không ảo.

HIỆN TƯỢNG PHẢN XẠ



HIỆN TƯỢNG KHÚC XẠ



²⁸. Cosimo, Inc., New York, 2005. Phiên dịch L'Évolution Créatrice/ Henri Bergson.

²⁹. Tuệ Sỹ. Luận Thành Duy Thức. Chương II.4. Tiết IV: Tâm sở tương ứng.

7. Hình ảnh tư tưởng

Trong QP?, tập sách cuối cùng viết chung với Félix Guattari, Deleuze nhìn lại và kinh ngạc khi nhận ra nguồn gốc cùng với những lực thúc đẩy và lèo lái toàn bộ tư tưởng của mình. QP? có thể xem như một di chúc triết học trong đó Deleuze bày tỏ mối quan tâm xác định bản chất và ý nghĩa cứu cánh của toàn bộ con đường triết học của ông. Khái niệm thích hợp nhất để tóm tắt chủ hướng của toàn bộ công trình triết học Deleuze là “nội tại tính” (immanence). Theo Deleuze, thông thường triết học được xem là Hy Lạp (Greek), bởi vì triết gia Hy Lạp là những người đầu tiên thi thiết một phẳng nội tại như là cái sảng, một tiết diện của hỗn độn¹ (chaos). Tuy là một khái niệm rất phức tạp và nghi vấn, nhưng chính ngay bản chất mơ hồ khó hiểu và nghi vấn của nội tại tính là đề tài nghiên cứu thiết yếu rất khó khăn của triết học và là chủ trương của tư tưởng Deleuze.

1. *Khái niệm.*

WP? nổi tiếng định nghĩa triết học là sáng tạo khái niệm. Theo Deleuze và Guattari, triết học khởi đầu là sáng tạo khái niệm. Và khái niệm chỉ tồn tại chừng nào chúng nỗ lực giải quyết những vấn đề cụ thể. Triết học là nghệ thuật đặt ra những vấn đề chính xác và khai triển những khái niệm do đó mà vấn đề có thể được giải quyết. Như vậy, khái niệm đáng giá chỉ khi nào chúng giúp ta chỉ định những vấn đề cụ thể chứ không tổng quát, những biến cố thay vì những quy tắc phổ quát hay những thể tính. Chúng phải giúp ta giới hạn và xác định những hoàn cảnh riêng lẻ (singular). Như khái niệm về một con chim chẳng hạn, chỉ định không phải một loài (genus) hay một giống (species), mà chỉ định một tổ thành các tư thế, màu sắc và tiếng hót.

Không có gì cụ thể và chính xác hơn một khái niệm. Điều cần nhấn mạnh ở đây là khái niệm không phải là một sáng tạo *từ không ra có* (ex nihilo) mà là một nỗ lực trừu xuất từ cảm tính (the sensible) những dị điểm (singular points) là những điểm quyết định sự cấu tạo bất kỳ hiện tượng nào. Như thế, trong khi được sáng tạo, khái niệm là những khái niệm về cảm tính, chứ không như duy tâm học quan niệm là những phạm trù tiên nghiệm của một năng lực tri nhận (a faculty of understanding; tri năng) sản sinh tri thức khi được nối kết với một năng lực trực quan. Khái niệm không bao giờ được cho hay tự khởi từ bên trong. Chúng được tạo ra để đáp ứng những biến cố cụ thể thường xảy ra trong thế giới thường nghiệm. Vì hiểu sự tri nhận khái niệm bắt nguồn từ cảm tính là một mô thức kinh nghiệm học cho nên Deleuze biểu trưng mô thức ấy như một mô thức ưu việt của kinh nghiệm học ('superior' form of empiricism), hay như một kinh nghiệm siêu nghiệm học (transcendental empiricism), do đó phá trừ sự đối lập giữa kinh nghiệm học và duy tâm học. Tuy nhiên, danh từ "kinh nghiệm siêu nghiệm học" chỉ có ý nghĩa chừng nào những điều kiện của nó được định nghĩa tinh xác. Chẳng hạn, điều tuyệt đối quan trọng là không đề lên kinh nghiệm để làm siêu nghiệm. Triết học quan tâm trải nghiệm (experiencing), và thực nghiệm với (experimenting with), ngay chính siêu nghiệm, và như vậy, chỉ cho thấy cái công việc làm liên quan sự sáng tạo khái niệm.

Nhắc đi nhắc lại khái niệm phải được sáng tạo (created) hay phát minh (invented) Deleuze muốn nhấn mạnh sự kiện chúng không tồn tại hiện thành (ready-made) như các Ý niệm của Plato có sẵn và chờ đợi được khám phá. Nghĩ rằng khái niệm là tư tưởng dự tiên tồn tại (pre-existing thought), là đối tượng của hồi ức (recollection) hay của suy

Hình ảnh tư tưởng

niệm (contemplation) thời chẳng khác nào sẵn sàng đặt nó vào trong một chân trời của siêu việt (transcendence). Ý niệm tồn tại trong một cảnh giới cách xa, còn khái niệm thời tự chúng không phải là những thực tồn cũng chẳng phải là những phạm trù của một chủ thể tính siêu nghiệm, được cho trước, và đơn giản đem áp dụng cho một đa tạp tổng hợp của trực quan. Nghĩa là, tư tưởng không dính mắc vào một quá trình suy niệm (contemplation), mà cũng chẳng dính mắc chút nào vào một quá trình phản tư (reflection). Nói khác, với Deleuze, tư lượng không phải là hướng nhìn vào chính mình, đào sâu kho tàng phong phú các ý niệm bẩm sinh. Cũng vậy, tư lượng mang tính triết học (hay nội tại tính) chẳng phải là phản tư trên nhiều lãnh vực khác nhau của tri thức đã hình thành. Khoa học gia và nghệ thuật gia chẳng hạn, không cần đến sự giúp đỡ của triết gia để ‘phản tư’ trên lãnh vực riêng của họ. Theo Deleuze, nếu mục tiêu của triết học là phản tư trên một cái gì thời nó không có lý do để tồn tại. Triết học thậm chí cũng không phải một học thuyết về truyền đạt (theory of communication). Truyền đạt ngay nó chẳng phải là một khái niệm và tốt hơn là nên để dành cho tiếp thị (marketing) và quảng cáo (advertising). Tóm lại, khái niệm triết học không phải là đối tượng suy niệm, chẳng phải là hành vi phản tư, chẳng phải là cấu trúc bẩm sinh hay tiên nghiệm, thậm chí cũng không phải là nghi thức truyền đạt. Đúng hơn, *khái niệm là quá trình sáng tạo* (process of creation).

Khái niệm cần đến “*nhân vật khái niệm*” (personnages conceptuels; conceptual characters) là kẻ đóng góp vào công việc định nghĩa chúng. Quả có một nhân vật như thế, thật ra là một nhân vật có tính quyết định và khai sáng đối với toàn bộ lịch sử của tư tưởng Tây phương, nhân vật ấy

gọi là *người bạn* (ami). Đó là một phát minh Hy Lạp. Bởi vì triết gia Hy Lạp là những nhân vật đầu tiên biểu tượng hình ảnh của triết gia như một ‘người bạn’ của khái niệm. Triết gia đối với sự thật (truth) là kẻ ở vị trí của người tuyên thị (the claimant) hay ngay cả của người yêu (the lover). Như thế, triết gia là điều kiện làm duyên cho việc hành sử tư tưởng: muốn có trí (khôn) thời phải là người bạn, và ngay cả người yêu, của trí tuệ. Tuy nhiên, trong tình yêu trí tuệ và tri thức, người bạn có nhiều đối thủ, tất cả đều tuyên thị là những người bạn hay người yêu của sự thật. Do đó, lịch sử triết học có thể xem như một lịch sử của tình bạn hay tình yêu, nhưng cũng của cạnh tranh và tranh chấp. Sự sáng tạo nhân vật khái niệm người bạn tiết lộ một đặc điểm — cái mà Deleuze gọi là một “hình ảnh” (image) — thường không bị đặt thành vấn đề: chúng ta có khả năng ‘yêu’ sự thật bởi vì có khuynh hướng tự nhiên thiên sự thật, và chúng ta tự nhiên yêu và tìm kiếm sự thật như thế là tại vì sự thật bằng cách nào đó đã được mang lại hay ít nhất là hướng về chúng ta ngay từ đầu. Mọi quan hệ giữa triết gia và sự thật như thế đều bị Deleuze bác bỏ. Theo ông, chúng ta không tự nhiên có khuynh hướng tư lượng. Tư lượng không phải là cái gì đến từ bên trong, hay tự khởi. Triết gia có thể là người yêu chứ không thể là người bạn của sự thật. Yêu và bạn là hai tính cách hoàn toàn khác nhau. Tình yêu đặt cơ sở trên một tấm màn mờ đục ngăn cách người yêu với người được yêu, và buộc người yêu luôn luôn ở trong tình trạng phải giải đoán những dấu hiệu xuất phát từ người được yêu. Trong chừng mực hình ảnh của tư tưởng Deleuze bác bỏ hình tượng người bạn, tư tưởng chân chính không còn có tính cách Hy Lạp nữa. Lẽ tự nhiên, sự bác bỏ đó mang lại những hậu quả chính trị, bởi vì đối với người Hy Lạp, nhất là môn đồ của Aristotle, ‘*philia*’ (love) là đức tính đạo đức và chính trị

Hình ảnh tư tưởng

trác việt. Nếu triết gia còn có một chỗ và một vai trò trong polis (thành phố Hy Lạp) thời chỗ và vai trò đó không còn là chỗ và vai trò của người bạn (của sự thật) nữa.

Cuối cùng, sự sáng tạo khái niệm luôn luôn có điều kiện tiên quyết (antecedent condition) là một danh tánh (họ và tên), hay một chữ ký. Theo Deleuze và Guattari, triết gia không tin những khái niệm kế thừa của những nhà triết học khác, và tìm cách sáng tạo những khái niệm của chính mình. Tất cả ba yếu tố: *khái niệm, nhân vật khái niệm, và danh tánh* tạo nên cái mà ta có thể gọi là cực sáng tạo của câu hỏi liên quan đến tồn tại của triết học, hay ý nghĩa của tư tưởng.

2. Hình ảnh, Phẳng.

Tuy nhiên, cực sáng tạo nói trên không giải đáp hoàn toàn câu hỏi liên quan đến căn nguyên hay ý nghĩa của tư tưởng. Bởi vì mọi sáng tạo của tư tưởng có điều kiện tiên quyết là sự cấu tạo cái mà Deleuze gọi là “*hình ảnh*” (image) hay “*phẳng*” (plane), không thể lẫn lộn với khái niệm là kết quả sản sinh của sự cấu tạo ấy. Đây là cực thứ hai hay diện thứ hai của giải đáp câu hỏi: Triết Học Là Gì? Nói đến một triết gia X và những khái niệm của X, ta luôn luôn phải hỏi: “Thế nào là phẳng trên đó những khái niệm của X di chuyển? Phẳng nào tương ứng với những khái niệm như vậy? Theo Deleuze, một khái niệm luôn luôn có sự thật đến với nó tùy theo điều kiện của sự sáng tạo nó. Luôn luôn có những khái niệm chúng ta đáng có. Bởi vì chúng luôn luôn xuất hiện từ một phẳng xác định. Ý muốn phê phán một tư tưởng, hay đặt câu hỏi triết gia này hay triết gia kia là sai hay đúng là những hành vi hoàn toàn vô dụng. Tất cả chúng ta có thể làm là miêu tả phẳng của triết gia, chọn lấy nó hay phác họa một phẳng khác.

Sau khi bàn về luận đề thứ nhất liên quan đến sự sáng tạo khái niệm, bây giờ hãy đề cập luận đề thứ hai quyết định như sau: đằng sau hay bên dưới mọi tập hợp khái niệm cấu tạo một tư tưởng, có một cái gì giống như một trực quan (intuition), hay một tri năng (understanding; Verstand) tiền-khái niệm (pre-conceptual), tiền-triết học (pre-philosophical) đưa đường chỉ lối cho tư tưởng ấy.

Ban đầu, chúng ta bảo triết học là hoạt động sáng tạo khái niệm và tư tưởng triết học khởi sự bằng hoạt động đó. Bây giờ với luận đề thứ hai, hình như luôn luôn còn có một cái gì trước hoạt động sáng tạo, một cái gì thuộc trật tự của một hình ảnh tư tưởng, của một tri năng tiền-khái niệm biết thế nào là tư lượng. Nói cách khác, hình như luôn luôn có một cái gì tiền-triết học ngay trung tâm của triết học, và hơn nữa, một cái gì báo hiệu những điều kiện bên trong triết học. Nếu quả triết học khởi sự là sáng tạo khái niệm thì hình ảnh tư tưởng là nơi tư tưởng thực sự bắt nguồn. Hình ảnh thì thiết cái tư tưởng đó như tư tưởng đang là với các khái niệm sở hữu. Nó chỉ định chân trời từ đó nó tư lượng, và như vậy, cái gì đó giống như phi tư lượng (non-thinking; unthought). Trong WP? Deleuze và Guattari gọi hình ảnh tư tưởng đó có khi là *phẳng* (plan), có khi là *hình ảnh* (image), không phân biệt giữa hai danh từ [và đối lại *phẳng siêu việt* (plan de transcendance) chiếm ưu thế trong triết học Tây phương, Deleuze đưa ra *phẳng nội tại* (plan d'immanence) thông qua đó triết học sẽ thực sự được hoàn chỉnh]. Về phương diện này, WP? đánh dấu một sự thay đổi rất quan trọng là từ bỏ một ý đồ lớn của DR (sản sinh một tư tưởng không hình ảnh) và tuồng như trở lại với khái niệm hình ảnh tư tưởng được đề cập trong hai tập, Nietzsche và Triết học (Nietzsche and Philosophy. 1962;

Hình ảnh tư tưởng

viết tắt: NP) và Proust và Dấu hiệu (Proust and Signs. 1964; viết tắt: PS). Deleuze và Guattari công nhận triết học, trong đó có cả triết học Deleuze, chẳng bao giờ có thể thoát khỏi hay xác định hoàn toàn hình ảnh của chính nó. Một tư tưởng thuần túy không hình ảnh chỉ là một ảo tưởng, hay không chừng là một ý niệm điều hành (a regulative idea) cho tư tưởng.

Tập NP có đoạn với tiêu đề ‘New Image of thought’ (Hình ảnh tư tưởng mới), trong đó Deleuze nói đến ‘hình ảnh tư tưởng mới’ của Nietzsche, đối lại với hình ảnh tư tưởng giáo điều (dogmatic image of thought) của những vị như Plato, Descartes và Kant. Ý nghĩa và giá trị (sense and value), đối lại với sự thật, là những yếu tố quyết định của tư tưởng. Hơn nữa, tư lượng không phải là một thực hành tự nhiên của một năng lực bẩm sinh. Tư lượng hoàn toàn tùy thuộc bản chất của các lực chiếm đoạt nó và nó biểu hiện. Chừng nào tư tưởng còn ở trong tay các lực phản tác động² (reactive forces), chừng nào nó tìm thấy ý nghĩa trong những lực ấy, chúng ta không thể nói rằng chúng ta tư lượng chân chính (chính tư duy). Chỉ khi nào các lực tác động (active forces) khác nhau nắm bắt được tư tưởng thời khi ấy chúng ta có thể bảo rằng chúng ta tư lượng thực sự. Tuy nhiên, một sự xoay hướng như vậy, một biến cố trong tư tưởng như vậy, chỉ có thể là kết quả của một bạo lực nào đó đến từ bên ngoài. Chúng ta không tự nhiên có khuynh hướng tư lượng. Chỉ khi nào bị cưỡng bức chúng ta mới tư lượng. Tư lượng là một vấn đề của lực.

Tập PS lặp lại cùng một ý niệm mặc dầu với một bối cảnh khác. Trong đoạn kết luận Phần I với tiêu đề ‘Hình ảnh tư tưởng’ (The Image of Thought), Deleuze trích ra những lời phê phán tổng quát học thuyết duy lý cổ điển (classical

rationalism) và cường điệu tánh chân thật và thiện chí (veracity and good will) của nhà tư tưởng, phát xuất từ sự dè dặt rất lớn của Proust đối với giá trị của tình bạn (friendship) trong việc tầm cầu sự thật. Các nhà duy lý tin rằng các người bạn đều giống như các triết gia trong chùng mực họ là những cá nhân của thiện chí. Phương pháp trọn vẹn (the adequate method) là cái thiếu sót để tư lượng đúng và khám phá sự thật. Tuy nhiên, quan niệm cho rằng con người có khuynh hướng tự nhiên thiên sự thật chưa bao giờ được đặt thành vấn đề. In Search of Lost Time (Tầm cầu Thời gian đánh mất) dạy ta rằng sự thật không thể khám phá bằng phương pháp mà chỉ do ngẫu nhiên, không thể truyền đạt mà chỉ do giải thích. Về mặt này, Proust của Deleuze trình bày một hình ảnh tư tưởng ‘mới’ rất giống hình ảnh ‘mới’ của Nietzsche.

Tư lượng không thể thao tác mà không có một hình ảnh nào đó, một hình ảnh mà tư lượng không thể biến thành khái niệm. Nếu triết học tiến hành bằng cách sáng tạo khái niệm, nhưng sáng tạo thế nào để chân trời từ đó nó tiến hành tự thân không phải là một khái niệm, mà là cái gì đó giống như một hình ảnh, phải chăng điều đó có nghĩa là: (a) ngay trung tâm triết học là các hình tượng phi triết học (non-philosophy figures)? (b) các triết gia thuần túy nhất luôn luôn là những người mà tư tưởng sinh ra từ một nguồn gốc phi triết học (non-philosophical origin) hay ít nhất tiền-triết học (pre-philosophical)? và (c) triết học trên phương diện cấu trúc mở ngõ cho và giới hạn bởi cái gì đó phi-triết học? Những đặc tính vừa đề cập dẫn đến điều cho rằng triết học không bao giờ có thể khái niệm hóa hình ảnh của chính nó. Nghĩa là, chiều kích uốn nắn tư tưởng quyết định nhất lại là chiều kích vượt thoát tư tưởng. Tư tưởng không bao giờ có khả năng uốn cong lui lại những tiền đề của nó, và làm

Hình ảnh tư tưởng

trong suốt hình ảnh của nó cho chính nó. Tất cả những gì tư tưởng hy vọng làm được là cho hay hình ảnh của chính nó, tiếp cận hình ảnh của nó bằng phương pháp tiệm cận (asymptotically). Điều tư tưởng không hy vọng thực hiện được là sản sinh khái niệm về hình ảnh của chính nó. Khái niệm lưu thông và chảy theo hình ảnh hay phẳng của chúng. Trong trường hợp này, ý thể cổ điển và duy lý của triết học về đặt nền (grounding) hay tự đặt nền (self grounding), không còn đứng vững. Đối với nguồn gốc của nó, triết học không còn được xem như tương quan với một quan hệ đặt nền.

Tóm lại, triết học là sáng tạo khái niệm, trên bối cảnh của một trực quan, hay một hình ảnh, của thế nào là tư lượng. Nói khác, triết học khởi sự với khái niệm, nhưng tự phát hiện là được thi thiết thông qua một phẳng mà triết học vẽ bằng trực giác và phẳng đó là tiền-khái niệm.

Tưởng cũng cần tìm hiểu ý nghĩa của chữ phẳng theo tiếng Pháp (plan) trước khi đi vào sự biểu trưng nó như là phẳng nội tại. “Phẳng” là Việt dịch Pháp ngữ “plan”. “Plan” có thể hiểu theo hai cách. Theo cách thứ nhất, “plan” là cái gì đó như một bối cảnh (fond), một cái phông (arrière-plan). Chẳng hạn, nhờ có phông mà tiền cảnh hiện rõ là một hình chụp hay một hình họa, hoặc phông là bối cảnh từ đó xuất hiện các nhân vật trong một câu chuyện kể. Cũng vậy, các khái niệm triết học trở thành sống động trên cơ sở của một phẳng riêng biệt. Hiểu theo cách thứ hai, “plan” không còn ở đằng sau mà ở ngay phía trước, định hướng và tạo hình cho bất cứ cái gì nó là “plan” của. Như thế, phẳng là một thiết kế, cái gì đó được vẽ ra dự tiên và chỉ về phía trước. Hình ảnh tư tưởng là một phẳng theo nghĩa đó: nó cung cấp một tư tưởng với hướng cơ bản của nó và vẽ ra con đường

dẫn theo hướng đó. Tóm lại, có thể hiểu sơ lược phẳng là cả đằng sau và phía trước, cả bối cảnh lẫn thiết kế, và tư tưởng — sự sáng tạo khái niệm — triển khai trên một sân khấu mà nó không hề sáng tạo.

Ngoài cái tên phẳng nội tại, Deleuze và Guattari còn gọi phẳng đó là phẳng nhất trí (plan de consistance). Nhất trí khác với gắn kết (coherence). Gắn kết liên quan đến quan hệ giữa các khái niệm, nhất trí liên quan đến nơi chốn hay không gian từ đó triển khai một tư tưởng cho. Nội tại tính (immanence) là một trong những (tợ) khái niệm rất khó nắm bắt nhưng chính nung vào nó mà nhận ra tư tưởng Deleuze trong toàn bộ. Thật khó mà biết cái thứ sự vật gì nó đang là, và làm thế nào nó có thể chuyển thành đối tượng của nghiên cứu triết học. Quả vậy, làm thế nào nó có thể như thế, nếu nó là điều kiện của chính ngay tư tưởng, hay là phẳng tiên-triết học, tiên-khái niệm từ đó khái niệm xuất hiện? Làm thế nào chúng ta có thể khởi sự nói đến một phẳng như vậy hay nói đến ‘nội tại tính’, nếu chúng thực sự là chân trời từ đó diễn ngôn triết học triển khai? Trong WP?, Deleuze và Guattari nói rõ phẳng nội tại “không phải là một khái niệm được tư lượng hay có thể tư lượng.” Tại sao? Đơn giản, tại vì nó không phải là một khái niệm. Vậy nó là cái gì? Phẳng nội tại là một hình ảnh, hay nói chính xác hơn, phẳng nội tại là “hình ảnh tư tưởng, hình ảnh mà tư tưởng tự cho mình thế nào là tư lượng, thế nào là sử dụng tư tưởng, thế nào là định hướng trong tư tưởng?”³ Từ đầu, khái niệm có được là nhờ cái gì đó không phải là khái niệm, nhờ một chân trời xác định ý nghĩa của tư tưởng và từ đó nó xuất hiện. Chân trời đó, phẳng đó, là cái mà các khái niệm của Deleuze nỗ lực vẽ ra không mục đích nào khác ngoài sự mang lại hình ảnh của chính nó, mang lên trên mặt hình ảnh sắp sùng sục sôi bên dưới hết thảy mọi

Hình ảnh tư tưởng

khái niệm và khiến những khái niệm như vậy trở thành khả hữu. Đây là điểm khó khăn nhất Deleuze phải giải quyết: tại vì trong bản chất có cái gì đó nghi vấn, nếu không nghịch lý, khi muốn chiết xuất những điều kiện tiên-khái niệm của tư tưởng qua ngã khái niệm (làm như thế là để tránh sự cảm dỗ xác định vị trí điều kiện của triết học ở bên ngoài triết học, chẳng hạn ở trong lịch sử, hay nhân chủng học), khi muốn mang lại chân trời hay phẳng làm cơ sở trên đó triết học triển khai, nhưng không do triết học thi thiết. Lại nữa, có vấn đề khó khăn nội tại trong nỗ lực đặt tên, khái niệm hóa cái mà cho rằng phải đặt nền tảng. Deleuze gạt đi hai cách giải quyết vấn đề này với rất nhiều ảnh hưởng: cách Descartes quy định khái niệm hay ý niệm không sinh khởi mà là thiên phú (not generated but innate), và cách Hegel quy định khái niệm quả nhiên được sinh khởi, nhưng từ bên trong, từ trực tiếp và trừu tượng nhất (the most immediate and abstract) chuyển qua gián tiếp và cụ thể nhất (the most mediate and concrete). Khi cả hai chủ quan và khách quan duy tâm chủ nghĩa không được chọn thử hỏi còn lại cái gì?

Hình ảnh tư tưởng của Deleuze gồm hai mặt. Một mặt, Deleuze tin rằng tư lượng ở bên ngoài cái mà nó tư lượng: những ý tưởng, những khái niệm không sinh khởi từ bên trong mà từ bên ngoài, kết quả của một sự gặp gỡ đến từ cảm tính (the sensible). Tư lượng được sinh khởi không phải do khuynh hướng tự nhiên và thiện chí, cũng không phải do sở thích tư lượng bị kích thích mà do xung động của một va chạm.⁴ Tư lượng cần được khiêu khích. Điều này đã được Deleuze miêu tả như hình ảnh tư tưởng mới trong Nietzsche và Proust. Tư lượng sinh khởi như là kết quả của một cuộc gặp gỡ với bên ngoài, một phản ứng sáng tạo đáp lại cái gì đó nắm giữ chúng ta. Deleuze đã tỏ ra là

một nhà kinh nghiệm học (empiricist): các khái niệm của chúng ta sinh khởi từ những cuộc gặp gỡ với thế giới bên ngoài; thực tại bên ngoài mà cảm giác nhận thức được là nơi chúng bắt nguồn.

Mặt kia, đồng thời với ngoại nguyên (exogenetic), Deleuze chủ trương tư lượng hoàn toàn nội tại (immanent), ở bên trong cái mà nó tư lượng. nghĩa là, trong cái thực tại khiêu khích nó. Deleuze không đồng ý với chủ trương của duy tâm học cho rằng thực tại nội tại trong tư lượng. Vì nếu thực tại nội tại trong tư lượng thì thế giới trong chừng mực nó được tư lượng chỉ có thể nội tại trong một nguyên tắc nào đó không có tính thế giới và thực nghiệm thời chẳng khác nào đẩy nguyên tắc đó lên cấp độ của một thẩm quyền siêu việt. Đó là một điều không thể chấp nhận bởi vì ở bên ngoài thế giới không có nguồn gốc của thế giới và tư lượng. Hay nói như một nhà vũ trụ học: Không có gì ngoài vũ trụ.⁵ Như thế, kinh nghiệm học của Deleuze đối lập với hai truyền thuyết duy tâm siêu nghiệm học của Kant và Husserl. Tuy nhiên, Deleuze chế định lại một phiên bản siêu nghiệm luận trong đó không đặt siêu nghiệm luận bằng một mô thức của siêu việt tính. Với sự không có mặt của ý thức, “*trường siêu nghiệm* (the transcendental field) có thể được xác định như một phẳng nội tại thuần túy, bởi vì nó thoát hết khỏi mọi siêu việt tính của cả chủ thể lẫn đối tượng. Nội tại tuyệt đối là nội tại trong bản thân: nó không nội tại trong bất cứ gì, cũng không là thuộc tính của cái gì; nó không phụ thuộc một đối tượng hay thuộc về một chủ thể.”⁶ Theo Giorgio Agamben⁷, đó là những tính chất định nghĩa nội tại tính của Deleuze. Phẳng nội tại chỉ nội tại trong chính nó.

Hình ảnh tư tưởng

Theo nghĩa đó phẳng nội tại được mô tả như một trường siêu nghiệm. Ở đây, siêu nghiệm (transcendental) đối nghịch với siêu việt (transcendent) trong chừng mực nó không đặt ý thức làm điều kiện tiên quyết, nhưng được định nghĩa là cái thoát khỏi tính siêu việt của chủ thể cũng như của đối tượng. J-P. Sartre là triết gia đầu tiên có ý tưởng về một trường siêu nghiệm, nhưng theo Deleuze, Sartre đã không tìm cách giải phóng hoàn toàn trường siêu nghiệm khỏi phẳng ý thức. Vì thế Deleuze đẩy mạnh công trình của Sartre vượt quá (hay có thể trước) ý thức đi vào một cảnh giới tiền-cá thể (pre-individual), hoàn toàn phi nhân (impersonal). Theo Deleuze, không thể hiểu siêu nghiệm như Kant, nghĩa là, trong hình thức cá nhân của một 'I' (Tôi) và cũng không thể như Sartre bảo tồn nó trong hình thức của một ý thức phi nhân (impersonal consciousness). Tại sao? Bởi vì tất cả sai lầm của hết thảy mọi nỗ lực xác định siêu nghiệm như ý thức là do tư lượng siêu nghiệm trong hình ảnh của và giống với cái mà cho rằng phải đặt nền tảng (that which it is supposed to ground). Sở dĩ sai lầm như vậy là tại trường siêu nghiệm ở đây tìm thấy chỉ những điều kiện khả thể của tri thức hay của kinh nghiệm, chứ không như ý muốn của Deleuze, những điều kiện thực của sự sinh khởi hiện tượng, nghĩa là, những điều kiện giải thích sự vật, trạng thái sự vật và hỗn hợp của chúng được mang lại cho kinh nghiệm. 'Điều kiện' mà tư tưởng siêu nghiệm cổ điển tìm kiếm là mô thức của khả thể của cái có-điều kiện (the form of possibility of the conditioned), bất luận mô thức khả thể nào: lôgic, toán học, vật lý, siêu việt, hay đạo đức, tất cả đều không có khả năng sinh khởi cái mà hiện tại cho rằng phải đặt nền tảng. Hậu quả là cái có-điều kiện không hề bị 'kích động' bởi điều kiện, điều kiện chỉ là một song sinh trừu tượng của chính nó mà nó không thiên vị. "Ở đây, chúng ta leo lên tận một nền tảng, nhưng cái

được đặt nền tảng vẫn như cũ, độc lập với thao tác đặt nền tảng, nó không bị kích động.”⁸ Do đó, mục tiêu của triết học siêu nghiệm là nỗ lực lọc trường siêu nghiệm hết sạch mọi dấu tích của sự giống nhau. Chúng ta không thể tự lượng điều kiện trong hình ảnh của cái có-điều kiện. Nhiệm vụ của một triết học muốn tránh các bẫy sập của ý thức và cogito là phải lọc sạch trường siêu nghiệm hết tất cả sự giống nhau.⁹ Chừng nào còn trong vòng quan điểm của ý thức chúng ta vẫn còn bị kẹt trong nghi vấn của sự giống nhau giữa nền tảng và bất kỳ cái gì đang được đặt nền tảng. Deleuze dứt khoát giải phóng siêu nghiệm ra khỏi ý niệm thuần túy về ý thức. Như vậy, siêu nghiệm xuất hiện như một kinh nghiệm không ý thức hay chủ thể, là một xoắn đôi giải phóng, một, khối siêu việt, bất luận là Thượng Đế, tồn tại, hay ý thức, và hai, khối nghi vấn liên can đến điều kiện khả thể của kinh nghiệm và tri thức nói chung, đồng lõa với nhưng không thể quy giản về lôgic của sự giống nhau. Deleuze dành đặc quyền ưu tiên cho quan điểm của nội tại tính (immanence) và nghi vấn của sự sinh khởi (genesis): kinh nghiệm siêu nghiệm học (transcendental empiricism) liên quan tới sự tách riêng những điều kiện sinh khởi và nội tại của sự hiện hữu của cái thực tồn (existence of the real). Tìm cách vượt quá nhị nguyên chủ thể/đối tượng, kinh nghiệm học của Deleuze là một bản thể nhất nguyên luận (monism of substance) hay một bản thể luận theo đó sự phân biệt chủ thể/đối tượng hay tư tưởng/tồn tại không còn hiệu lực nữa.

Đặc thù và khó khăn của tư tưởng Deleuze nằm trong hai tiên đề (axioms) cấu thành hình ảnh tư tưởng Deleuze: ngoại tại và nội tại (exteriority *and* immanence), hay ngoại sinh và nội nhất trí (exogenesis and endoconsistency). Nội tại bảo tồn thế giới và khả thể của sự có ý nghĩa của nó,

Hình ảnh tư tưởng

không để nó bị gán một nguồn gốc không ở trong thế giới. Nó chuyển tư lượng thành một biến cố trần tục. Mặt khác, ngoại tại bảo tồn tư tưởng không để nó trở thành cái mà Deleuze gọi là hình ảnh, hay mẫu mực, của *sự nhận biết* (recognition) và mô thức của *doxa* [đặt cơ sở trên hai tiền đề là good sense và common sense (lẽ phải và lẽ thường) của Euxodus và chính thống]. Cho rằng tư lượng nhận biết đối tượng của nó, và như vậy có mối quan hệ tự nhiên với thế giới là hoàn toàn trái ngược với thế nào là tư lượng theo Deleuze. Deleuze liên kết với hầu như toàn bộ triết học Tây phương hình ảnh của sự nhận biết ấy hay quan niệm tư lượng là một thiên hướng ai cũng có, do sự hòa hợp giữa các quan năng sinh ra, và tự nhiên khuynh về đối tượng của nó là sự thật. Đó là lý do vì sao trong DR, ông không ngần ngại bảo rằng Hình ảnh tư tưởng cấu thành ‘tiền đề chủ quan của triết học trong toàn bộ’¹⁰ Đó cũng là lý do thúc đẩy DR kêu gọi một tư lượng không hình ảnh (a thought without image). Tư lượng không hình ảnh có nghĩa là hiểu biết tư lượng không liên quan với biểu tượng (representation) và vì thế với duy tâm luận. Nói như vậy không có nghĩa là tư lượng phi-biểu tượng không có một phẳng của chính nó. Chúng ta cần thận phân biệt hai thứ hình ảnh tư tưởng: một là hình ảnh tư tưởng giáo điều (dogmatic image of thought) chiếm ưu thế trong lịch sử triết học, và hai là hình ảnh tư tưởng phi-biểu tượng hay cái Deleuze gọi là phẳng nội tại stricto sensu (Latin: theo nghĩa hẹp).

Mọi công trình của Deleuze sau DR thực ra là hậu quả trực tiếp của nhu cầu đi xa hơn trong chiều hướng tư lượng không hình ảnh, đi xa hơn trong chiều hướng nội tại tính. Nội tại tính vì không thuộc trật tự của khái niệm, cho nên tư lượng không thể đặt nền trên khái niệm, hay nói theo

danh từ của Deleuze, tư lượng chỉ có thể “không đặt nền” (ungrounded) trong hình ảnh tư tưởng. Nỗ lực đặt nền tảng cho tư tưởng và thiết lập tư tưởng như nền tảng của ngay chính nó không khác gì tái thiết lập siêu việt tính (transcendence), khiến cho nội tại nội tại trong tư tưởng. Sự nhận biết quá trình dị biệt giữa hình ảnh và tư tưởng, phẳng và khái niệm, đòi hỏi luôn luôn đổi mới sự sáng tạo khái niệm nhằm xác nhận chân trời của nội tại tính của tư lượng. Nội tại tính là phẳng hay chân trời của tư lượng tự xóa mình trước các khái niệm khác, những khái niệm này hội tập để thi thiết nó. Đồng thời, phẳng nội tại chẳng bao giờ có thể quy giản về một khái niệm đơn thuần hay về một trường khái niệm (conceptual field). Trật tự khái niệm đã bị phẳng nội tại vượt quá ngay từ đầu và đó là lý do tại sao Deleuze có thể liên kết tư tưởng của ông với tự- hay phi-khái niệm đó chỉ khi nhìn lại (retrospectively), ở nguyên cấp, và cuối cùng tự hỏi: “mais qu'est-ce que c'était, ce que j'ai fait toute ma vie?”¹¹ (Đó là cái gì tôi đã và đang làm suốt đời tôi?) Phải chăng đó là lòng mong muốn uốn cong triết học lui lại theo hướng tiền đề tuyệt đối của nó, và làm vậy là để thi thiết nó như nội tại tính tuyệt đối?

Theo trình bày trên, ta thấy xuất hiện ba cấp tiền đề. Một, có thể đặt câu hỏi một tư tưởng được mang lại về sự mở đầu của nó (its beginning), nghĩa là, sự nó muốn loại bỏ hết thảy mọi cái mà Deleuze gọi là những tiền đề khách quan (objective presuppositions). Chẳng hạn, Descartes ngầm loại định nghĩa con người như động vật có lý trí. Thứ đến, chúng ta có thể nhận ra những tiền đề chủ quan còn lại của tư tưởng đang đề cập. Theo Deleuze, chúng quy định các tiền đề khách quan và vận hành thông qua toàn bộ của triết học hiện đại. Cả hai cấu tạo cái Deleuze gọi là Hình ảnh tư tưởng, tức là, phẳng từ đó triển khai một tập hợp khái niệm

Hình ảnh tư tưởng

được mang lại. Ta có thể gọi đó là nguồn gốc của tư tưởng (origin of thought). Cuối cùng, xuất hiện tiền đề cấp ba, cấp này hoạch định triết học nói chung và trong toàn bộ, được Deleuze trung ra để trích dẫn, và do đó, làm cho triết học tuyệt đối không có điều kiện tiên quyết. Đó là phẳng nội tại đích thực. Công tác của triết học giờ đây là chiếm hữu phẳng hay nền tảng của triết học, trung nó ra trước mặt và làm nó trở thành đối tượng thực của triết học. Tuy nhiên, do bản tính tiền-triết học và tiền-khái niệm của phẳng nội tại, công tác của triết học vẫn không bao giờ có thể chấm dứt và chẳng bao giờ biết được thành quả công tác hoàn toàn tốt đẹp hay không. Deleuze và Guattari viết: “Có lẽ, đây là hành vi tối cao của triết học: tốt hơn tư lượng PHẪNG nội tại là chỉ cho thấy nó có ở đó, phi tư lượng trong mỗi phẳng, Tư lượng nó theo cách đó như bên ngoài và bên trong của tư tưởng, bên ngoài không ở ngoài hay bên trong không ở trong. Cái không thể tư lượng, nhưng phải tư lượng.”¹²

Nếu xét về phương diện tính chất lịch sử và tính chất có thực (historicity), thời lễ cổ nhiên có sự bất đồng giữa các phẳng tư tưởng Hy Lạp, hiện đại và đương thời. Không thể bỏ qua những nét khác biệt cơ bản của chúng và cũng không thể phủ nhận điểm khởi hành lịch sử và địa lý của triết học là Hy Lạp Cổ Đại (Ancient Greece). Tuy nhiên Deleuze không xem những chi tiết ấy như thuộc một lịch sử triết học. Ông cho rằng đây chỉ là một biến cố ngẫu nhiên.

Vào thế kỷ 6 TCN ở Hy Lạp (cũng là thế kỷ Đức Thích Ca Mâu Ni truyền giảng Đạo Phật của Ngài ở Ấn Độ) xuất hiện nếu không phải ngay chính tư tưởng thời là một cách thái tư tưởng mới trong bối cảnh mới thành lập thành phố Hy Lạp (polis). Hai đặc điểm đáng nêu lên. Một, thành phố

Hy Lạp là một xã hội các người bạn, nghĩa là, một xã hội gồm những công dân tự do và bình đẳng. Nói khác, tất cả mọi công dân đều cùng trên một mặt phẳng. Deleuze muốn giữ lại cái quan niệm xã hội-chính trị về tình hữu nghị đó như là một điều kiện của triết học, nghĩa là, như một điều kiện để một phẳng nội tại xuất hiện. Hai, có hai sự kiện quyết định quy định sự xuất hiện triết học tại Hy Lạp: (1) do ảnh hưởng của các nhà vật lý học một cảnh giới tư tưởng ở ngoài và không thuộc về tôn giáo được cấu tạo, và (2) ý niệm về một trật tự vũ trụ không còn dựa vào quyền năng của một thần tối cao mà dựa vào một quy luật nội tại trong vũ trụ. Quy luật này là một quy tắc phân bố, áp đặt một trật tự bình đẳng trên hết thảy mọi yếu tố cấu thành của thiên nhiên, không cho bất cứ yếu tố nào có ưu thế. Chung cho trật tự xã hội-chính trị và trật tự vũ trụ là nguyên tắc bình đẳng, ý niệm về một trật tự chi phối bởi sự bình đẳng. Như vậy, sự ra đời của triết học trùng hợp với sự thay thế một phẳng siêu việt bởi một phẳng nội tại. Hình tượng triết gia (philosopher) thách thức hình tượng tu sĩ (the priest) hay hình tượng trí giả (the wise). “Mỗi khi có siêu việt tính, Tồn tại dọc, Nhà nước triều đình, trên trời hay dưới đất, là có tôn giáo (religion) và có *Triết học mỗi khi có nội tại tính*.”¹³ Trên quan điểm lịch sử và bởi vì nội tại tính kết tinh thành một biến cố tại Hy Lạp Cổ đại, cho nên không miêu tả nội tại tính nào tốt hơn là miêu tả nó như là một “môi trường sống” (milieu)¹⁴ hay là “thế gian giới” (lokadhātu), nói theo thuật ngữ Phật giáo. Như thế, nó không còn là một sự quy định lịch sử, mà là một sự quy định địa lý (geographical determination): nó chỉ định một tập hợp các việc tùy duyên địa lý, một địa điểm và một nguồn gốc, chẳng phải là một số phận. Cùng một lúc nó báo hiệu phẳng chất liệu (plan of matter), tổ chức xã hội và

Hình ảnh tư tưởng

chính trị thuận lợi cho khả thể của sự đặt câu hỏi (dân chủ), và ngay sự đặt câu hỏi (triết học).

Tóm lại, nội tại tính xoay ra là cái phân biệt triết học với thần thoại (mythology), tôn giáo (religion), và mọi mô thức và thực hành của trí tuệ (wisdom). Nội tại tính là nền tảng của triết học.

Đến đây tạm ngưng luận bàn về Phăng trong tập QP? để tường thuật một trong số các bài giáo sư Deleuze thuyết giảng Phăng nội tại tại các buổi hội thảo triết học ở Vincennes, mục đích nhằm gây một ý niệm rõ ràng hơn về phương cách giáo sư trình bày theo lối kể chuyện.¹⁵ Luôn thể tường cũng nên tìm hiểu tại sao Deleuze thường xuyên cần đến phương pháp kể chuyện suốt toàn bộ công trình của ông.

Thông thường ta hay phân biệt sự vật (things) và quá trình (process). Sự vật thường tường chừng như không thay đổi trong một thời gian rất lâu, như một ngọn núi chẳng hạn. Trái lại một quá trình không thể hiểu như một tĩnh vật độc lập với lịch sử của nó. Trạng thái tồn tại hiện giờ của nó không thể hiểu được nếu không biết nó làm thế nào trở thành tồn tại. Khi kể chuyện ta thường thuật lại một chuỗi biến cố. Tuy nhiên, các biến cố ấy không chuyển tải thông tin trong một câu chuyện, mà chính sự nối kết các biến cố ấy lại với nhau mới tạo thành câu chuyện. Một cách vô ý thức ta tin rằng sự nối kết ấy là do biến cố trong quá khứ là nhân của các biến cố trong vị lai. Chính vì hiểu quan hệ nhân quả như vậy mà các câu chuyện kể trở thành rất hữu ích. Đoán biết ai đã làm gì cho ai, vào lúc nào, và tại sao là rất lý thú bởi tại ta biết những gì là hậu quả của hành động và biến cố. Chính do tính chất vô cùng quan trọng của quan

hệ nhân quả trong sự định hình cấu trúc của thế giới ta đang sống mà các câu chuyện cho nhiều thông tin hơn là các miêu tả.

Như thế, có hai thứ tồn thể trong thế giới. Những tồn vật như đá tảng hiện hữu đơn giản như nó đang là, có thể giải thích hoàn toàn tựa vào một danh sách các tính chất của chúng. Và có các tồn thể chỉ có thể lý giải như quá trình, chỉ có thể giải thích bằng cách kể chuyện. Đối với các tồn thể này, mọi miêu tả đều không trọn vẹn. Những tồn thể như dân và văn hóa (people and cultures) không phải là sự vật thực, chúng là những quá trình đang triển khai trong thời gian. Ngay cả tồn vật như đá tảng cũng biến đổi với thời gian. Lấy thí dụ những tác phẩm nghệ thuật, chúng không làm sao tránh khỏi hư hoại bởi thời gian và ô nhiễm của môi trường. Thật ra, tất cả đều là quá trình, chỉ khác nhau ở chỗ quá trình tương đối nhanh hay chậm. Vũ trụ là do quá trình hình thành, chứ không phải do sự vật. Sở dĩ Deleuze sử dụng phương pháp kể chuyện trong suốt toàn bộ công trình nghiên cứu tại vì Deleuze là một triết gia về quá trình (process philosopher), với một thứ quá trình rất đặc biệt: quá trình- quả (process-product), quá trình và quả tuy hai mà một.

Câu chuyện Phẳng của Deleuze.

Deleuze trở lại chương đầu của MM (Chất liệu và Ký ức), lần này nhấn mạnh nên chú trọng đến Bergson triết gia nói về Chất liệu (Matière), thay vì triết gia bàn về Trì tục (la Durée). Không khởi phát từ chủ thể hay ý thức, Bergson nhảy ngay vào một tập hợp kỳ lạ: *tập hợp hình ảnh*. Ở đây, hình ảnh là những sự vật không ngừng hỗ tương biến dị, trong mọi thành phần cơ bản và trên mọi diện của chúng.

Hình ảnh tư tưởng

Do đó, có sự tương đồng giữa hình ảnh và vận động. Cái tập hợp đó, Deleuze gọi là **Phẳng** (le Plan).

Nhưng coi chừng! Chữ Phẳng dùng ở đây theo nghĩa biểu tượng (au sens de présentation) chứ không liên can đến vấn đề thứ nguyên. Phẳng không phải hai thứ nguyên (deux dimensions) mà “n” thứ nguyên: có bao nhiêu hình ảnh được phân tách, có bấy nhiêu thứ nguyên. Như vậy, Deleuze định nghĩa *Phẳng là tập hợp vô hạn hình ảnh hỗ tương biến dị, trên mọi diện và trong mọi thành phần cơ bản của chúng*. Tồn tại (être) và xuất hiện (apparaître) trùng hợp ngay nơi hình ảnh. Ngoài ra, với Deleuze, hai từ hình ảnh (image) và hiện tượng (phénomène) đồng nghĩa. Vậy cái xuất hiện trên phẳng là cái tập hợp các hình ảnh đó và hơn nữa, là chính ngay bản thân của phẳng.

Phẳng có những đặc tính như sau: (1) Các hình ảnh trên phẳng đều là vận động-hình ảnh vì chúng không ngớt biến dị và di động. Mọi hình ảnh đều bất khả phân ly với tác động nó tác dụng trên tất cả hình ảnh khác và với phản tác động nó phản ứng lại tác động nó thụ lãnh, nghĩa là, nó phát khởi tác động trên tất cả hình ảnh khác và thụ lãnh những tác động đến từ hết thảy mọi hình ảnh khác. Như vậy, *phẳng là một hệ thống tác động và phản tác động*. (2) Cách thức sinh hoạt trên phẳng là bằng một nỗ lực suy tưởng, đặt mình trên nó, trong nó, ở ngay nó. Nói khác, chúng ta là hình ảnh trên phẳng. Có thể cắt mỗi chúng ta ra từng phần: một cái mặt, một cái lưng, nhiều diện. Nhưng ngay bây giờ chúng ta không có quyền ưu tiên nào cả. Chúng ta cũng như cái bàn là vận động-hình ảnh không ngừng biến dị, thường xuyên tác động, hỗ giao tương tác. Như vậy, phẳng là *phẳng các vận động-hình ảnh* (le plan des images-mouvement).

Bây giờ phát biểu theo thể cách trữ tình (mode lyrique), phẳng là *tập hợp tất cả khả thể* (ensemble de toutes les possibilities), nghĩa là, mọi cái gì khả hữu đều là hình ảnh trên phẳng. Phẳng cũng là *chất liệu của mọi thực tại*. (la matière de toute réalité), nghĩa là, mọi cái gì tác động và phản tác động và do đó thực tồn (réel) đều ở trên phẳng. Thêm nữa, nếu xem như một quy luật (quy luật ở đây là tương quan giữa tác động và phản tác động), phẳng là *mô thức của hết thảy mọi tất yếu* (forme de toutes nécessités). Với những đặc tính như vậy, Deleuze gọi phẳng đó là “**phẳng nội tại**”(plan d'immanence). Không có gì ngoài phẳng nội tại, phẳng nội tại ở khắp mọi nơi, tất cả đều ở trên phẳng đó: chúng ta, cái phòng này, thế giới. Vậy *phẳng nội tại là tập hợp tất cả khả thể, chất liệu của mọi thực tại, mô thức của hết thảy mọi tất yếu*.

Ngang đây Deleuze nhắc đến một khái niệm chỉ định tập hợp tất cả khả thể, chất liệu của mọi thực tại và mô thức của hết thảy mọi tất yếu. Đó là khái niệm về một tồn thể (Latin: ens), cái đang là (ce qui est), mà sự tồn tại hay thực tại dẫn phát từ khả thể của nó và dẫn phát một cách tất yếu trong chừng mực dẫn phát từ khả thể của nó¹⁶. Đó là khái niệm Thượng đế (Dieu), thời Trung cổ gọi bằng tiếng Latin là Ens originanum (l'Être originaire; Tồn thể nguyên sinh). Theo ông, hết thảy mọi triết gia đều gọi Thượng đế là nhất thể tổng hợp khả thể, thực tồn và tất yếu, nghĩa là, tồn thể mà sự tồn tại hay thực tại tất phải dẫn khởi từ khả thể của nó. Nhưng đối với Deleuze, Thượng đế ở đây có nghĩa là cái màn đen (écran noir), nhất thể tổng hợp khả thể, thực tồn, và tất yếu. Deleuze giải thích thêm: nếu ai hỏi ông có tin Thượng đế hay không, ông sẽ trả lời “Có. Tôi tin có một tập hợp vô hạn hình ảnh hỗ tương biến dị, trên mọi diện và

Hình ảnh tư tưởng

trong mọi thành phần cơ bản của chúng.” Sở dĩ ông kể đến cách ông hiểu khái niệm về Thượng đế như màn đen là nhằm gây nơi chúng ta một cảm giác về quy mô rộng lớn của khái niệm phẳng nội tại. Các hình ảnh của phẳng không quy chiếu bất cứ cái gì. Chúng không hiện ra cho ai đó vì bất cứ ai đó cũng là hình ảnh! Chúng ta là hình ảnh, và nếu cấu thành bởi những nguyên tử, thời nguyên tử cũng là hình ảnh. Nếu xét toàn bộ hệ thống nguyên tử thời vẫn cùng phẳng nội tại, chẳng có gì thay đổi.

Phẳng hàm ý duy chỉ tập hợp ‘*hình ảnh, tác động, phản tác động*’, trong đó không có sự phân biệt tác động và phản tác động với hình ảnh. Trong phẳng nội tại, Bergson xác định có những hình ảnh đặc biệt được ông định nghĩa là: “những hình ảnh biểu hiện một khoảng cách duy chỉ giữa các tác động thụ lãnh và các phản tác động thực hiện.” Định nghĩa như thế là đúng quy luật vì chỉ sử dụng những từ hàm ý trong phẳng nội tại. Phẳng nội tại không những chỉ có hình ảnh luôn luôn tác động và phản tác động mà còn bao gồm những khoảng cách giữa tác động và phản tác động. Khoảng cách đưa vào phẳng dẫn theo những đổi mới sau đây.

Trên phẳng tất cả các hình ảnh vẫn luôn luôn hỗ tương biến dị trên mọi diện và trong mọi thành phần cơ bản của chúng, nhưng đồng thời chúng tự tổ chức theo phương cách toàn thể hay một phần của chúng bắt đầu biến dị tương quan với hình ảnh đặc biệt và theo quan điểm của hình ảnh đặc biệt. Hình ảnh đặc biệt xác định bởi khoảng cách tạo thành một trung tâm nhận thức (*centre de perception*) hiện hữu đồng thời với hệ thống các biến dị liên tục. Trung tâm nhận thức ấy được gọi là ‘*trung tâm bất xác định*’ (*centre d’indétermination*) bởi vì nó tự xác định duy chỉ là ‘phản

tác động không tiếp liền tức thời với tác động'. Do đó ta bảo trung tâm đặc biệt '*nhận thức*' (percevoir). Nói hình ảnh có khoảng cách là muốn bảo rằng hình ảnh ấy được cấu tạo một cách đặc biệt: một số bộ phận của nó bị đặt ra một bên, trở nên tương đối bất động. Thay vì đơn giản tác động-phản tác động, bây giờ tác động là tác động thụ lãnh, được những bộ phận bất động tương đối nắm bắt, và phản tác động là những phản ứng thực hiện bởi những bộ phận của hình ảnh thủ đắc các bậc tự do hay năng lực đặc thù, tất cả đều là hiệu lực của khoảng cách và bao gồm trong khoảng cách. Về mặt tác động thời tác động được tiếp nhận trên một số diện nào đó, những diện này ở vào tình trạng tương đối bất động hầu tiếp nhận các tác động và kích thích, còn về mặt phản tác động thời có sự trì hoãn và được đảm nhận bởi các bộ phận khác của hình ảnh, các bộ phận này đột nhiên thủ đắc các bậc tự do cao hơn. Đó là hiện tượng khoảng cách (phénomène de l'écart).

Như vậy, cho các hình ảnh đặc biệt được quy định bởi những khoảng cách, ta sẽ có hai hiệu quả: (a) các hình ảnh tác dụng trên hình ảnh đặc biệt ấy tuồng như uốn cong lại, nghĩa là, bắt đầu biến dị theo quan điểm của hình ảnh đặc biệt. Ta nói rằng: hình ảnh đặc biệt '*nhận thức*' và đó là *nhận thức-hình ảnh* (image-perception) tức là những hình ảnh biến dị tương quan với một hình ảnh đặc biệt hay trung tâm bất xác định. Ngôn ngữ thông thường gọi những bộ phận tương đối bất động là các cơ quan cảm giác (giác quan; organes des sens). (b) Theo Bergson, khoảng cách hay hình ảnh đặc biệt, chính là não (le cerveau), là chất liệu (matière), chất liệu rất phức tạp. Nghĩa là, khi có não, thời thay vì tiếp nhận một kích thích nối tiếp tức thời với phản ứng, não hay khoảng cách là phân tích viên, nó phân tán kích thích thụ lãnh thành những kích thích vi mô (micro-

Hình ảnh tư tưởng

excitations), giành thời gian để tổ chức một phản tác động mà ngay trong bản chất là bất khả dự tri. Do đó, có thể tích hợp các kích thích vi mô ấy để hình thành một hành vi bất ngờ, không dự đoán được, phản ứng kích thích thụ lãnh thay vì nối tiếp tức thời với nó.

Phản tác động “đổi mới” so với tác động. Nó trở thành một hành động thực sự. Như vậy, các hình ảnh đặc biệt không chỉ tiếp nhận kích thích mà còn hành động nữa. Bây giờ chúng là *hành động-hình ảnh* (images-action). Do đó, sự uốn cong của các hình ảnh khác chung quanh trung tâm bất xác định tạo thành nhận thức-hình ảnh và hành động-hình ảnh.

Kích thích có thể tiến nhập hình ảnh đặc biệt. Khi ấy cái xen vào giữa hai diện, diện tiếp nhận và diện tác động hay phản tác động, vào giữa nhận thức-hình ảnh và hành động-hình ảnh là một *kích động* (une affection). Nó không phải “tôi nhận thức”, một x nhận thức, không phải “tôi làm”, một x làm, mà là “tôi cảm giác”, một x cảm giác. Nó cảm giác một cái gì trong nó. Như vậy, cảm thọ nội tâm là một kích động và *kích động-hình ảnh* là cái đến chiếm khoảng cách không có gì trong đó nhưng không điền lấp nó (occuper sans le remplir).

Tóm lại, Deleuze khởi đầu từ một phẳng nội tại xác định bởi tập hợp vô hạn các vận động-hình ảnh. Trong phẳng nội tại ấy xuất hiện những trung tâm bất xác định được định nghĩa duy nhất là khoảng cách giữa tác động và phản tác động. Do sự xuất hiện các trung tâm bất xác định các vận động-hình ảnh hiện thành ba loại và chỉ ba loại mà thôi: nhận thức-hình ảnh ở phía này của khoảng cách, hành động-hình ảnh ở phía kia, và xen vào giữa khoảng không

có gì cả là kích động-hình ảnh. Như vậy là dẫn đến quan hệ với thời gian. Trung tâm bất xác định xuất hiện. do đó có thể nói, ta nhận thức thế giới, ít nhất một phần của thế giới. Có thể nói, ta tác (hành) động trên thế giới. Và có thể nói, ta cảm thấy. Mặc dầu có kích động xen vào, khoảng cách vẫn nguyên vẹn. Kích động luôn luôn phát xuất ở trong khoảng cách giữa những xung động ta thụ lãnh từ ngoài và những vận động ta sắp thực hiện, hình như mỗi một chúng là một kêu gọi hành động, nhưng đồng thời cho phép ta chờ đợi, và ngay cả không làm gì hết. Chúng chỉ cho ta một quyết định ít nhiều hữu dụng nhưng để ta chọn lựa chứ không bắt buộc phải theo.

Theo Deleuze, với Bergson phẳng nội tại chính là vũ trụ. Nếu xem vũ trụ là do nguyên tử cấu thành thời trong mỗi nguyên tử có sự cảm thọ những biến theo gián cách, những tác động từ hết thấy mọi nguyên tử khác của chất liệu. Trong trường hợp này, hình ảnh là những nguyên tử. Nếu xem vũ trụ là cấu thành bởi những trung tâm lực (centres de force) thời các lực tuyến phát ra từ hết thấy mọi trung tâm truyền khắp mọi hướng và dẫn đến mỗi trung tâm tất cả ảnh hưởng của toàn thể thế giới chất liệu. Hình ảnh trong trường hợp này là các lực tuyến. Với Deleuze, dù nguyên tử là hình ảnh hay lực tuyến là hình ảnh, bất cứ gì là hình ảnh, điều duy nhất đáng kể ở đây là khái niệm “phẳng nội tại”, được thi thiết như là *tập hợp vô hạn các hình ảnh không ngừng hỗ tương biến dị, trong mọi thành phần cơ bản và trên mọi diện của chúng*. Trên phẳng ấy, ta không có quyền sử dụng chữ “ta” (moi; tôi), hay bảo “ta nhận thức” (je perçois), vì mỗi lần dùng hay bảo như vậy, tức muốn nói: ta là một hình ảnh được ưu đãi, mọi hình ảnh khác phải tự tổ chức tương quan với “ta”.

Hình ảnh tư tưởng

Có ba cách tương đương để định nghĩa phẳng nội tại bằng vào chuỗi đẳng thức: hình ảnh = vận động = chất liệu = ánh sáng. Định nghĩa như trình bày trong đoạn trên là cách thứ nhất: *Phẳng là tập hợp vô hạn hình ảnh hỗ tương biến dị, trên mọi diện và trong mọi thành phần cơ bản của chúng.*

Cách thứ hai: *Phẳng là tập hợp các tuyến hay các hình ảnh sáng.* ‘Phẳng nội tại’ là cụm từ Deleuze dùng để chỉ cái ý niệm của Bergson về ‘phẳng chất liệu’ (plan de la matière). Với Bergson, phẳng chất liệu là hoàn toàn và chỉ là ánh sáng: chất liệu là ánh sáng.

Trên phẳng chất liệu, ánh sáng không ngừng khuếch tán, nghĩa là, không ngừng truyền lan khắp mọi hướng mọi phương, không phản xạ không khúc xạ, chẳng có gì ngăn chặn. Do đó, ta hiểu tại sao Bergson gọi hình ảnh là cái gì đó không biểu hiện cho ai cả, không biểu hiện cho con mắt nào cả. Bởi vì con mắt cũng chỉ là một vận động-hình ảnh, không có đặc quyền nào cả. Con mắt ở trong sự vật. Hình ảnh là ánh sáng và ánh sáng này không ngừng lan truyền đúng như hình ảnh là vận động. Nghĩa là từ vận động thụ lãnh nó biến dạng tức khắc thành vận động phản tác động. Vì không ngừng lan truyền, không ngừng khuếch tán nên ánh sáng này không cần biểu lộ. Có thể nó sẽ biểu lộ khi bị ngăn chặn bởi một độ mờ đục nào đó, nhưng trên phẳng nội tại chưa có chỗ cho bất cứ độ mờ đục nào. Sự vật là ánh sáng cho nên sự vật là vận động, là những tuyến hay hình ảnh sáng.

Cách thứ ba: *Phẳng là một khối không-thời gian* (a bloc d’espace-temps). Phẳng là một tiết diện di động, một tiết diện mang tính thời gian, còn gọi là một quan điểm mang tính thời gian (une perspective temporelle). Vì phẳng là tập

hợp vô hạn gồm hết thảy mọi vận động-hình ảnh cho nên có thể sinh khởi một loại vận động tập thể của phẳng: đó là những vận động xê dịch (translation) trong không gian (xê dịch = vận động với nghĩa là một quan hệ giữa các tiết diện). Những vận động xê dịch là những khuếch tán, những lan truyền khắp mọi phương mọi hướng. Theo Bergson, chúng biểu hiện một cái gì tinh thâm hơn: một biến chuyển trong Tất cả. *Tất cả là cái tự vi thành* (le Tout c'est ce qui se fait), *Tất cả là thời tục* (durée).

Như vậy, phẳng chỉ gồm toàn vận động xê dịch trong không gian, không gì khác. Tức là những biến chuyển không ngừng về chất, đó chính là *sự trở thành* (le devenir) luôn luôn biến đổi. Chuỗi đẳng thức liên hệ là: Tất cả = sự trở thành = biến đổi về chất.

Ngang đây xin tiếp tục luận bàn trở lại về Phẳng.

Nội tại tính và Quá trình dị biệt.

Trong DR khuôn khổ bản thể luận (le cadre ontologique) của triết học về nội tại tính (philosophie de l'immanence) được thi thiết như là khuôn khổ bản thể luận của tính đơn nghĩa (đơn nghĩa đa danh) của Tồn tại (univocité de l'Être). Điều kiện cần để tư lượng nội tại tính (penser l'immanence) là quan niệm Tồn tại như đơn nghĩa (univoque) thay vì như tương tự (analogique). Hầu thông hiểu vì sao cần một điều kiện như vậy, ta cần tìm hiểu cách Deleuze giải thích khái niệm “bản thể” (substance) của Spinoza. Theo Deleuze, bản thể được xác định bởi một quá trình dị biệt (différence), không phải dị biệt giữa các khái niệm mà là một dị biệt ở bên trong bản thể. Do đó, một trong những ý niệm khó hiểu nhất của siêu hình học Deleuze là: “*bản thể biểu hiện thể tính của nó bằng cách biến dị từ chính nó*” (substance

Hình ảnh tư tưởng

expresses its essence by differing from itself). Được như vậy là do đặt cơ sở trên quan niệm đơn nghĩa của Tồn tại. Theo quan niệm này hết thảy mọi cách thái (modes) biểu hiện cùng chung Tồn tại. Như thế, hệ thống của Spinoza không phân biệt giữa các cách hiện hữu khác nhau của sự vật. Mặc dầu thế giới xuất hiện tuồng như do nhiều bản thể khác nhau tạo thành, trong thực tế mọi sự vật đều là biểu hiện cùng chung Tồn tại. Điều đáng lưu ý ở đây là Tồn tại đơn nghĩa tương quan trực tiếp với (các) dị biệt và thực sự đã thực hiện một quá trình nhằm *trùng hợp nội tại tính với quá trình dị biệt*. Trong lịch sử triết học, Duns Scot, Spinoza, và Nietzsche được xem là ba triết gia nổi tiếng sáng tạo thuyết đơn nghĩa tính của Tồn tại, soạn đường cho một bản thể luận về nội tại tính (une ontologie de l'immanence). Và Deleuze tự xem như có trách nhiệm gắn liền đơn nghĩa tính của Tồn tại với nội tại tính. Tuy khuôn khổ bản thể luận của tính đơn nghĩa của Tồn tại tiếp tục hướng dẫn các công trình nghiên cứu của Deleuze, điều này không ngăn cản QP? ngay đầu đặt vấn đề nội tại tính theo quan điểm khác.

Trong QP? Deleuze khẳng định triết học có phong cách chủ yếu là *cấu tạo* (un style essentiellement constructiviste). Cần hiểu cấu tạo (construction) ở đây có nghĩa phóng đại, và một cách nào đó trở lại cơ sở trực giác thường kiến: sự tương quan giữa sơ đồ của một cái nhà với những viên gạch và xi măng dùng cấu tạo nó. Cách hiểu như vậy làm dấy khởi sự liên quan với ý niệm triết học “cấu tạo” (constitution).

Sự lưu tâm đến những quan điểm trên rất cần thiết bởi vì mặc dầu định nghĩa phẳng như một sơ đồ (diagramme), Deleuze trước đó đã định nghĩa phẳng cùng một lúc như là

chân trời (horizon) và mặt đất (sol). Nghĩa là, trong cơ bản phẳng nội tại là một trường (un champ) trong đó các khái niệm (concepts) được sản sinh, lưu chuyển và va chạm lẫn nhau. Phẳng nội tại liên tiếp được định nghĩa như một môi trường (atmosphere; môi trường khí), như vô hình (informe) và hình thể biến lặp (fractal), như chân trời (horizon) và kho tàng (réservoir), như một môi thể không thể phân chia (un milieu indivisible). Tất cả những nét đặc trưng đó của phẳng khiến ta sắp triết học Deleuze vào loại triết học về trường (philosophie du champ), nhưng ở đây trường là một trường vô hạn (một chân trời vô hạn) và ảo (virtual).

Deleuze xác nhận: “Triết học là một cấu tạo luận (un constructivisme), và cấu tạo luận có hai mặt bổ sung nhau và dị biệt về chất (différent en nature): *sáng tạo khái niệm và vẽ một phẳng*. Khái niệm giống nhiều sóng dâng lên hạ xuống, nhưng phẳng nội tại là làn sóng đơn cuộn chúng lên và lăn chúng ra. Phẳng bao trùm những vận động vô hạn qua lại trên nó, nhưng khái niệm là tốc độ vô hạn của những vận động hữu hạn, những vận động này mỗi lần trải qua chỉ trải qua các thành phần của riêng chúng.”¹⁷

Nhiều học giả¹⁸ đã tìm hiểu làm thế nào những ý tưởng như “vận động vô hạn” và “tốc độ vô hạn của những vận động hữu hạn” nguyên lai vật lý học có thể định tính các ý tưởng rõ ràng là những ý tưởng siêu hình học như “phẳng nội tại” và “khái niệm”. Đa số khẳng định: phẳng nội tại và khái niệm không gì khác là hai mặt của cùng *một quá trình-quả* (process-product): quá trình bản thể tính là phẳng nội tại và khái niệm triết học là quả (ontological process-philosophical concepts)

Theo đoạn văn trích dẫn trên, nơi chôn các khái niệm sinh sản và lưu chuyển, tự nó, không thể nghĩ bàn. Định nghĩa cũng như họa hình nó chỉ có thể thực hiện cùng một lúc với định nghĩa những khái niệm lấp đầy nó. Nếu không hiện hữu khái niệm thiếu phẳng, thời cũng không hiện hữu phẳng thiếu khái niệm. Phẳng nội tại được xem như một loại nền trực quan (une sorte de sol intuitif) mà các “vận động vô hạn” bị “giữ cố định” bởi những “tọa độ” do vận động hữu hạn của khái niệm thiết lập. Nếu không có khái niệm lấp đầy thời phẳng nội tại trở nên mù lòa và giới hạn hóa thành hỗn độn thuần túy (pur chaos). Và khái niệm sẽ rỗng nếu tách khỏi môi trường trực quan (phẳng nội tại).

Chú thích

¹. QP?. “On définit le chaos moins par son désordre que par la vitesse infinie avec laquelle se dissipe toute forme qui s’y ébauche. C’est un vide qui n’est pas un néant, mais un *virtuel*, contenant toutes les particules possibles et tirant toutes les formes possibles qui surgissent pour disparaître aussitôt, sans consistance ni référence, sans conséquence.” P. 117.

². Xem định nghĩa lực tác động và phản tác động (active and reactive forces) cùng với những thuật ngữ khác của Nietzsche trong NP, đoạn có tiêu đề ‘Hệ thống thuật ngữ của Nietzsche’, Chương II: Tác động và Phản tác động.

³. WP?. “Le plan d’immanence n’est pas un concept pensé ni pensable, mais l’image de la pensée, l’image qu’elle se donne de ce que signifie penser, faire usage de la pensée, s’orienter dans la pensée.” P. 41.

⁴. DR. “Que penser soit l’exercice naturel d’une faculté, que cette faculté ait une bonne nature et une bonne volonté, cela ne peut pas s’entendre en fait. “Tout le monde” sait bien qu’en fait les hommes pensent rarement, et plutôt sous le coup d’un choc que dans l’élan d’un goût.” P. 173

⁵. Lee Smolin. Three Roads to Quantum Gravity. Basic Books, New York, 2001. “Who made that? The most important lesson to be learned if we are to prepare ourselves to approach the universe scientifically is that this is not the right question to ask. It is true that the universe is as

beautiful as it is intricately structured. But it cannot have been made by anything that exists outside it, for by definition the universe is all there is, and there can be nothing outside it. And, by definition, neither can there have been anything before the universe that caused it, for if anything existed it must have been part of the universe. So the first principle of cosmology must be: There is nothing outside the universe.”

⁶. Gilles Deleuze. *Two Regimes of Madness* (New York: Semiotext(e), 2007. “Without a consciousness, the transcendental field could be defined as a pure plane of immanence, because it escapes all transcendence, both of the subject and of the object. [Deleuze đang nói đến J-P. Sartre ‘posits a transcendental field without a subject that refers to a consciousness that is impersonal, absolute, immanent: with respect to it, the subject and the object are “transcendents”] Absolute immanence is in itself: it is not in anything, nor can it be attributed to something; it does not depend on an object or belong to a subject.” P.389.

⁷. Giorgio Agamben. *L’Immanence absolue*. Trong tập Éric Alliez (ed.), Gilles Deleuze. *Une vie philosophique*, Le Plessis-Robinson: Institut Synthélabo, 1998. Pp. 165-188.

⁸. Gilles Deleuze. *Logique du sens*. Les Éditions de Minuit, Paris, 1969. “Voilà qu’on s’élève à un fondement, mais le fondé reste ce qu’il était, indépendamment de l’opération qui le fonde, non affecté par elle.” P.30.

⁹. LS. P. 149.

¹⁰. DR, “une seule Image en général qui constitue le présupposé subjectif de la philosophie dans son ensemble”. P. 172.

¹¹. QP?. P. 7.

¹². QP?. “Peut-être est-ce le geste suprême de la philosophie: non pas tant penser LE plan d’immanence, mais montrer qu’il est là, non pensé dans chaque plan. Le penser de cette manière-là, comme le dehors et le dedans de la pensée, le dehors non extérieur ou le dedans non intérieur. Ce qui ne peut pas être pensé, et pourtant doit être pensé”. Pp.61-62.

¹³. QP?. “Il y a religion chaque fois qu’il y a transcendance, Être vertical, Être imperial au ciel ou sur la terre, et il y a Philosophie chaque fois qu’il y a immanence”. P. 47.

¹⁴. Petit Larousse illustré. “Milieu: *Fig.* Sphère intellectuelle, morale, sociale où nous vivons; condition sociale; entourage.”

¹⁵. G. Deleuze. Seminar of 2 November 1982, on-line at WebDeleuze.

¹⁶. Như trên. “C’est le concept d’un être, en Latin ‘ens’, ‘ce qui est’, tel que sa réalité ou son existence découle de sa possibilité et dans la mesure où elle découle de sa possibilité, en découle nécessairement.”

¹⁷. “La philosophie est un constructivisme, et le constructivisme a deux aspects complémentaires qui diffèrent en nature: créer des concepts et tracer un plan. Les concepts sont comme les vagues multiples qui montent et qui s’abaissent, mais le plan d’immanence est la vague unique qui les enroule et les déroule. Le plan enveloppe les mouvements infinis qui le parcourent et reviennent, mais les concepts sont les vitesses infinies de mouvements finis qui parcourent chaque fois seulement leurs propres composantes.” QP, p. 39.

¹⁸. Như Bento Prado, giáo sư Đại học Universität Fédérale de São Carlos, luận văn Sur le “plan d’immanence”, Gilles Deleuze, une vie philosophique, Institut Synthélabo, 1998. Pp. 305-323.

8. Phân tích pháp siêu nghiệm: *Về sự trở thành của các khái niệm*

Mục tiêu của phân tích pháp các khái niệm của Deleuze là đưa mô thức thuần túy của thời gian vào trong các khái niệm dưới dạng mà ông gọi là “biến dị liên tục” hay “biến dị tính thuần túy”. “Mục tiêu không phải để phát hiện lại cái vĩnh hằng hay phổ biến, mà tìm điều kiện do đó một cái gì mới được sản sinh (tính sáng tạo).”¹

I. Deleuze: Khái niệm là biến dị liên tục.

Khái niệm và thuật ngữ của Deleuze.

Trước khi đề cập vấn đề học, đọc và viết về Deleuze, tưởng nên nói đến cách ông sử dụng khái niệm và ngôn ngữ. Các tác phẩm của ông rất khó đọc khó hiểu chẳng những vì tư tưởng phức tạp mà còn do phương cách ông diễn tả. Rất hiếm khi Deleuze nói trực tiếp bất cứ điều gì, ông thường tiếp cận quanh co tất cả mọi thứ. Toàn bộ công trình của ông, từ *Empiricism and Subjectivity* (Kinh nghiệm luận và Chủ quan tính) cho đến *Pure Immanence* (Nội tại tính thuần túy), đều được biên soạn theo lối tự do gián tiếp diễn giảng (free indirect discourse). Trong tiểu thuyết hư cấu (fiction), tự do gián tiếp diễn giảng là một kỹ thuật tường thuật cho phép tư tưởng của một nhân vật trong truyện đột hiện không qua trung gian nào. Kỹ thuật này khiến người đọc có cảm tưởng trực tiếp với nhân vật bằng cách làm mờ sự khác biệt giữa lời tường thuật của tác giả và tư tưởng của nhân vật. Theo Deleuze, ‘tác giả tiến một bước về phía nhân vật, nhân vật tiến một bước về phía tác giả: song trở thành.’²

Kỹ thuật tường thuật này trở nên rất quan trọng đối với một tác giả như Deleuze, coi lịch sử triết học như một loạt câu chuyện. Mọi khi giảng bài ông thường lặp lại những câu như ‘Giả sử tôi đang kể quý vị nghe một câu chuyện’³ hay

‘Hãy tiếp cận điều này như một câu chuyện’². ‘Quý vị có đọc [Spinoza] hay không, chẳng quan trọng gì mấy, vì tôi đang kể một câu chuyện’⁴. Đối với Deleuze, mọi thứ là một câu chuyện. Có câu chuyện về quy hồi vĩnh cửu (eternal return), câu chuyện về Cogito (Tôi tư duy), về thời gian, v.v... ‘Tôi sẽ kể câu chuyện về phán đoán phản tư theo yêu cầu’⁵ hay ‘Tôi sẽ tìm cách làm sáng tỏ câu chuyện về quan năng’⁶. Với sách của ông, Deleuze cũng nói như thế. Chẳng hạn, *Logique du Sens* (Lôgic của Nghĩa) là một ‘tiểu thuyết lôgic và tâm lý’; *Différence et Répétition* (Dị thực và Tương tục) một phần là ‘tiểu thuyết trinh thám’, một phần là ‘khoa học giả tưởng’ (science fiction).⁷ Điềm nhận xét chung đáng lưu ý nhất là tất cả các câu chuyện của ông đều viết theo lối tự do gián tiếp diễn giảng và sách triết học của ông, ông khuyên nên đọc như đọc tiểu thuyết.

Khi Deleuze dùng lối tự do gián tiếp diễn giảng để viết một loạt chuyên khảo trong lịch sử triết học — về Hume, Nietzsche, Kant, Leibniz, Bergson, v.v... — trong mỗi cuốn, vẫn có song trở thành, một sự hỗn hợp không thể nhận rõ giữa lời của người kể chuyện và tư tưởng của nhân vật trong truyện. Tuy nhiên, trong trường hợp này, chính Deleuze thủ vai trò người kể chuyện và nhân vật trong truyện là một triết gia khác. Ông cũng đang đọc và dùng các triết gia ấy hướng tới chủ đích triết học của chính ông. Chẳng hạn, trong *Nietzsche and Philosophy* (Nietzsche và Triết học), có một trở thành-Nietzsche về phía Deleuze và một trở thành-Deleuze về phía Nietzsche. Người đọc rơi vào trong cái Deleuze gọi là một trở thành, hay một vùng bất khả biện biệt (zone of indiscernibility). Đọc Deleuze không khác gì đuổi theo một quỹ đạo hay một vận hành liên tục chẳng bao giờ đến nơi, thay vì đạt tới một tập hợp học thuyết hay chủ trương ở ngay trung tâm tư tưởng của Deleuze. Nhưng chính cái quá trình trở thành hay vận hành liên tục này gây nhiều kích động nơi người đọc Deleuze.

Có lúc Deleuze bảo ông tin tưởng triết học là một hệ thống⁸, nhưng cũng có lúc ông bảo hệ thống triết học của ông có tính dị loại sinh khởi (heterogenetic), nghĩa là, tự thân là một sinh khởi cái dị loại, sự sản sinh cái mới, sự sản sinh quá trình dị biệt⁹. Nói cách khác, hệ thống của Deleuze tự biến thái trong lịch trình phát triển của nó. Trong lời nói đầu bản dịch tiếng Ý tập *Logic of Sense*, Deleuze chọn ngay khái niệm của chính ông về cường độ (intensity) làm thí dụ về sự biến thái của khái niệm. Đại khái ông nói: “Trong *Difference and Repetition* tôi phát triển một khái niệm về cường độ quan hệ với một khái niệm về thâm (depth). Trong *Logic of Sense* tôi giữ lại khái niệm cường độ, nhưng khái niệm được chuyển đổi bởi vì nó quan hệ với một vấn đề mới, vấn đề diện (surfaces). Bây giờ tôi đang cùng với Guattari viết một cuốn sách mới, *Anti-Oedipus*, trong đó khái niệm cường độ không còn quan hệ với thâm hay diện, nhưng lần này quan hệ với một cái gì diễn ra trong một ‘thân không cơ quan’ (body without organs)”. Như thế, trong ba cuốn sách, khái niệm của Deleuze về cường độ biến đổi trong mỗi một cuốn. Quả có một sự ‘trở thành’ của khái niệm, do những biến dị bên trong của chính nó, tùy theo cái nghi vấn nó đáp ứng. Trong *What is Philosophy?* (Triết học là gì?), tập sách cuối cùng viết chung với Guattari, khái niệm cường độ được sử dụng một lần nữa nhưng với một nghĩa thứ tư theo đó nó chỉ định những thành phần bên trong của một khái niệm.

Theo trên, ‘hệ thống’ Deleuze vĩnh viễn ở trong trạng thái trở thành, và tất cả các khái niệm của ông đều có dấu hiệu biến hóa biến dị. Vì vậy khó mà tưởng nghĩ ra chúng lập thành hệ thống. Tình trạng này phức tạp hơn nhiều so với sự vận hành của mâu thuẫn (contradiction) và phủ định (negation) trong hệ thống Hegel. Hơn nữa, khi ta viết về Deleuze, chính ta bị lọt vào trong một quá trình trở thành:

trở thành-Hồng Dương về phía Deleuze và trở thành-Deleuze về phía Hồng Dương. Viết về Deleuze, chính ta trở thành cái gì khác, công trình của Deleuze trở thành cái gì khác, và ta không bao giờ đạt tới điểm kết thúc của quá trình này. Lối viết của Deleuze làm chứng cho cái mà ông muốn đề cập: cái ý niệm về thân-rễ (rhizome) và đa thể (multiplicities) với vô hạn kết nối và chuyển hóa. Bởi thế viết về Deleuze, giới lăm cũng chẳng khác nào chụp ảnh lẹ (snapshot) một vận hành của tư lượng, một quá trình liên tục và bất tận.

Dẫu biến dị bên trong, nhưng các khái niệm của Deleuze vẫn xem như nhất trí (consistency), như khái niệm cường độ chẳng hạn. Tuy nhiên chớ hiểu lầm nhất trí là đồng nhất (identity). Trong *What is Philosophy?*, Deleuze và Guattari đưa ra một thí dụ về tính nhất trí bằng cách phân tích khái niệm của Descartes về Cogito (Tôi tư duy). Hai ông cho rằng Cogito gồm ba thành phần căn bản: hoài nghi, tư duy, và tồn tại. Để hoài nghi, tôi phải tư duy, và để tư duy, tôi phải tồn tại. Nhưng hiển nhiên, hoài nghi, tư duy, và tồn tại, ngay chúng cũng là những khái niệm phức tạp, nhờ khái niệm Cogito mà chúng được nhất trí trong bối cảnh nghi vấn của Descartes liên quan tới việc tầm cầu sự xác tín (certainty). Nhưng rồi Kant xuất hiện và lên tiếng, tôi hiểu những gì Descartes đang làm, tuy nhiên Descartes đã quên một thành phần thiết yếu của khái niệm Cogito. Ông ấy lãng quên không hỏi: Điều kiện nào khiến cái Tôi tư duy có thể được quy định là một hữu thể tồn tại? Đối với Kant, câu trả lời là thời gian, và nhân đó mà Kant dẫn khởi một chuyển biến trong khái niệm Cogito bằng cách thêm vào thành phần thời gian tính (temporality). Quả có một sự liên tục giữa hai khái niệm, nhưng sự liên tục ấy không phải cái gì được mang lại mà là do biến tác. Đó là hình ảnh triết học ví như một mạng lưới khái niệm không ngừng sinh sôi nảy

Phân tích pháp siêu nghiệm

nở, trong đó biến dị bên trong là điều kiện của tính nhất trí của các khái niệm.

Một khái niệm then chốt cần yếu cho sự lần theo quỹ đạo của các khái niệm của Deleuze, hay bất kỳ khái niệm nào trong lịch sử triết học, là khái niệm *nghi vấn* (problematics). Sự sáng tạo khái niệm luôn luôn liên kết với một *vấn đề* (problem). Theo ngôn ngữ Leibniz, nghi vấn là lý do đủ (điều kiện hội đủ; sufficient reason) cho sự sáng tạo khái niệm. Hay nói thẳng, sáng tạo khái niệm mới là bởi tại các khái niệm cũ đã bị đặt thành vấn đề. Kant sở dĩ phải chuyển hóa khái niệm Cogito bởi vì vấn đề của ông không phải là tầm cầu sự xác tín mà là tầm cầu điều kiện cho kinh nghiệm khả hữu. Do đó, ta có thể bảo rằng hệ triết của Kant cũng có tính dị loại sinh khởi (heterogenesis).

Quả vậy, ít nhất ở một cấp nào đó, chính Kant là một bậc thầy sáng tạo khái niệm. Trong tập Phê phán Lý tính Thuần túy, chương Biện chứng pháp siêu nghiệm có đoạn mở đầu rất kỳ diệu trong đó Kant tiên dẫn khái niệm của ông về Ý niệm (Ideas). Ý niệm là một khái niệm do Plato sáng tạo để đáp ứng một vấn đề đặc thù, vấn đề Socrates đặt câu hỏi “là cái gì?” (What is?), Công lý là cái gì? Đẹp là cái gì? ... Socrates không bao giờ đáp lại những câu hỏi như vậy. Biệt tài của Plato là cấu tạo được một giải đáp: sự ông sáng tạo khái niệm ‘Ý niệm’. Duy chỉ Ý niệm là cái gì, duy chỉ Ý niệm là cái nguyên mẫu của bản thân sự vật. Kant phát hiện ông ta cũng có vấn đề giống vậy, tuy không cùng một vấn đề nhưng không phải là không liên hệ. Vấn đề của Kant là như tuồng có một số khái niệm, như Linh hồn, Thế giới, và Thượng đế, không có đối tượng nào trong thế giới cảm tính có thể tương ứng với chúng. Kant xếp các Ý niệm siêu nghiệm vào hàng ngũ của những biểu tượng, nhưng chúng thuộc loại biểu tượng vượt khỏi hẳn mọi ranh giới của kinh nghiệm khả hữu. Theo ông, ta có thể tư duy chúng, nhưng

không bao giờ tri nhận chúng được. Ta có thể tư duy dễ dàng Thế giới là toàn thể mọi hữu, nhưng không thể có kinh nghiệm toàn thể ấy, và vì thế không có tri thức về chúng, theo nghĩa của Kant.

Từ đó, trong đoạn mở đầu chương Biện chứng pháp siêu nghiệm, Kant đã đưa ra những lý do vì sao ông chọn thuật ngữ Ý niệm mà Plato sáng tạo và “sử dụng theo một cách thức cho thấy rõ ràng ý muốn biểu thị cái gì không những không bao giờ có thể rút ra từ giác quan, trái lại, còn vượt xa hơn hẳn các khái niệm của trí năng (understanding) ... trong chừng mực không thể tìm thấy trong kinh nghiệm bất cứ cái gì tương ứng được với chúng.” Hơn nữa, khái niệm Ý niệm của Plato rất phù hợp với các ý tưởng của Kant nên ông quyết định tiếp thu, biến cải và sử dụng trong công trình triết học của ông.

Trong ý nghĩa đó, những gì diễn ra trong triết học Deleuze — một chuyển hóa bất đoạn các khái niệm với các biến dị bên trong — đơn giản chỉ là sự lặp lại những gì đã diễn ra trong lịch sử triết học. Plato sáng tạo khái niệm Ý niệm, sau đó Kant tiếp nhận và tu cải khái niệm ấy. Nhưng câu chuyện không chấm dứt ngang đây. Đến lượt Hegel sửa đổi khái niệm Ý niệm của Kant theo đường lối riêng bằng cách đem ‘thời lớp’ (moments) vào trong Ý niệm. Có lẽ Deleuze đã nhận thức toàn bộ lịch sử triết học là một quá trình chuyển biến như vậy: một tập hợp nghi vấn luôn luôn chuyển biến gây áp lực thường xuyên làm chuyển biến không ngừng mô hình các khái niệm được tạo ra và biến canh vào những lúc và tại các nơi đặc thù.

Đến lượt Deleuze, ông tiếp tục sử dụng thuật ngữ Ý niệm, tu cải khái niệm Ý niệm của Kant và Hegel, và đề nghị một thuyết mới về Ý niệm nội tại (Immanent Ideas) trong *Difference and Repetition*. Deleuze phân biệt Ý niệm với

Phân tích pháp siêu nghiệm

khái niệm. Ý niệm xem như nghi vấn, hay theo Kant, “vấn đề không giải đáp” (problems without solution), là điều kiện của sự sáng tạo các khái niệm triết học. Những nghi vấn này tự chúng có tính khả niệm (intelligibility) mà tư lượng có thể suy tưởng, bởi thế Deleuze mới gọi chúng là Ý niệm. Còn các khái niệm được sáng tạo, mặc dầu phải sinh từ những nghi vấn là điều kiện của chúng, vẫn có thể phân biệt với các nghi vấn. Đó là lý do tại sao Ý niệm vừa có tính phê phán (critical) vừa có tính sáng tạo (creative): Ý niệm phê phán hay đặt thành vấn đề bất cứ trật tự nào được mang lại, nhưng đồng thời chúng là hạt giống của sự sinh khởi cái mới.

Nói theo thuật ngữ của Kant, Deleuze khởi xướng một ‘*biện chứng pháp các Ý niệm*’ (dialectic of Ideas) trong *Difference and Repetition*. Nhưng đến cuối đời, ông tìm cách khai triển một *phân tích pháp các khái niệm* (analytic of concepts) của chính ông trong tập *What is philosophy?* Vì lý do nào?

Một trong những vấn đề chính yếu của *What is philosophy?* là vấn đề các *phạm trù* (categories). Aristotle có một danh sách gồm mười phạm trù. Kant đề nghị một danh sách mới gồm mười hai phạm trù. Đối với hai vị này, một phạm trù, nói một cách thô lược, là một khái niệm có thể ứng dụng cho bất cứ đối tượng nào của kinh nghiệm của chúng ta (trong khi đó một Ý niệm là một khái niệm của một đối tượng mà chúng ta không bao giờ kinh nghiệm được). Một triết học về dị biệt như triết học Deleuze, do chính ngay bản chất của nó, không thể là một triết học về phạm trù, theo nghĩa của Aristotle và Kant. Phạm trù là những phổ biến (universals), điều kiện tiên nghiệm của bất cứ kinh nghiệm khả hữu (possible experience) nào. Nhưng Deleuze không quan tâm đến điều kiện của kinh nghiệm khả hữu, mà chỉ quan tâm đến những điều kiện của kinh nghiệm thực

(real experience). Và điều kiện của kinh nghiệm thực là điều kiện của cái mới (dị loại sinh khởi; heterogenesis).

Do đó, trong *What is philosophy?* Deleuze tìm cách tư lượng thông qua một sự diễn dịch siêu nghiệm, không phải diễn dịch siêu nghiệm các phạm trù theo Kant, mà theo một phương cách mới, ngay khái niệm phạm trù tự nó phải chuyển hóa. Các phạm trù không còn là những phổ biến, mà phải có năng lực tự chuyển hóa, nghĩa là tự biến hóa và canh cải, hầu duyên cái mới. Quả thật đó là một cuộc cách mạng trong triết học. Để duyên dị biệt, hay cái mới, các điều kiện phải hoàn toàn vi phân, có tác dụng sai biệt, hầu sự hiện thực hóa chúng bất kỳ như thế nào luôn luôn là một dị biệt, hay một cái gì mới. Các phạm trù tự chúng phải có tính nhất trí nhưng đẳng khác, dung chứa một năng lực dị loại sinh khởi. Trong *What is philosophy?* Deleuze không nói rõ những điều vừa nêu trên, nhưng trong những cuộc phỏng vấn trước, ông bảo chính những vấn đề về phạm trù đã thúc đẩy ông viết tập sách đó (chung với Guattari)¹⁰.

Trong *What is philosophy?* triết học được định nghĩa là một hoạt động bao gồm sự “hình thành, phát minh, và chế tạo khái niệm” (forming, inventing, and fabricating concepts)¹¹. Định nghĩa như vậy đặt ra hai vấn đề cụ thể. Một, định nghĩa hàm ý khái niệm, theo quan điểm Deleuze, không có tính đồng nhất (identity) mà chỉ có một sự trở thành (becoming). Ngay các khái niệm rất quen thuộc của Deleuze, như ‘cường độ’, ‘đa thể’, ‘kích động’, và cả ‘trở thành’, không giữ y nguyên suốt công trình triết học của ông. Chúng trải qua những sửa đổi, những đột biến làm điền đầu các nhà nghiên cứu và giải thích Deleuze. Như thế, phải hiểu sự ‘trở thành’ của các khái niệm như thế nào?

Vấn đề thứ hai là quá trình nào cấu thành sự chân sinh khởi (real genesis) các khái niệm, hay ở ngay căn nguyên đích

Phân tích pháp siêu nghiệm

thật (real origin) của tư lượng. Deleuze đưa ra ý kiến “khái niệm là một hệ thống dị điểm trích ra từ một dòng tư lượng”.¹² Nhưng nếu cấu trúc nói chung của dòng tư lượng là cái mà Deleuze gọi là ‘ngu xuẩn’ (‘bêtise’; stupidity), thử hỏi những điều kiện nào theo đó các dị điểm có thể trích ra từ dòng tư lượng ấy trong một động tác sáng tạo? Hai vấn đề vừa trình bày nằm ngay trung tâm của cái mà ta có thể gọi là phân tích pháp các khái niệm của Deleuze.

Khái niệm triết học, Biến cố thuần túy và Ý niệm siêu nghiệm.

Giữa khái niệm triết học và biến cố có quan hệ nào? Đó là một vấn đề phức tạp trong triết học Deleuze, dẫn đến một số câu hỏi phức tạp. Deleuze nổi tiếng định nghĩa triết học là sự sáng tạo khái niệm, là “tri thức thông qua khái niệm thuần túy” (knowledge through pure concepts)¹³. “Khái niệm hiển nhiên là tri thức — nhưng tri thức chính nó, và cái nó biết là biến cố thuần túy”¹⁴. Vấn đề đặt ra ở đây không phải là một học thuyết về khái niệm nói chung, mà là loại tri thức biến tác bởi những khái niệm thuần túy của triết học. Chắc chắn ta có thể tư lượng không cần khái niệm. Deleuze nói rằng, nhưng ngay khi có khái niệm theo nghĩa đó thời lập tức có triết học. “Chừng nào có một thời điểm và nơi chốn để sáng tạo khái niệm, tác vụ sáng tạo đó sẽ luôn luôn được gọi là triết học, hay sẽ không thể phân biệt với triết học, dầu được gọi tên gì khác.”¹⁵ Tuy nhiên, Deleuze định nghĩa khái niệm triết học theo phương thức biến cố: “Khái niệm thuyết biến cố (the event), chứ không thuyết thể tính (the essence) hay sự vật (the thing)¹⁶. Định nghĩa như vậy tất liên hệ đến sự đối lập truyền thống giữa thể tính và biến cố hay tùy thể (accidents): khái niệm từ đây biểu hiện biến cố chứ không còn biểu hiện thể tính. “Trong một thời gian dài, người ta đã sử dụng khái niệm để xác định một sự vật là cái gì (thể tính). Trái lại, chúng ta quan tâm đến tình huống của sự vật: trong trường hợp nào, ở chỗ

nào và vào lúc nào, làm thế nào, v.v...? Đối với chúng ta, khái niệm phải biểu hiện biến cố, chứ không biểu hiện thể tính.”¹⁷ Hay, có lúc Deleuze viết: “Ta có thể giữ lại danh từ thể tính nếu muốn, nhưng chỉ với điều kiện là phải bảo rằng thể tính chính là tùy thể hay biến cố.”¹⁸ Tuy nhiên, theo Deleuze, sự phân biệt biểu hiện giữa thể tính và biến cố che phủ sự phân biệt vi diệu hơn giữa một biến cố thuần túy và một biến cố hiện thực hóa: *khái niệm triết học biểu hiện biến cố thuần túy*. Ông thường phân biệt biến cố thuần túy với sự hiện thực hóa một biến cố trong một sự thái (state of affairs), nghĩa là, trong *lịch sử*. Không thể đồng hóa với những hiện thực hóa của nó, biến cố thuần túy là biến cố trong trạng thái trở thành của nó, trong sự nhất trí cá biệt của nó, thoát khỏi lịch sử và thuộc cảnh giới lý tưởng ảo (utopic), vừa bây giờ và tại đây, vừa không ở nơi nào (both now-here and nowhere; trò chơi chữ với từ Erehwon, tên một tiểu thuyết của Samuel Butler). Theo ông, chính biến cố thuần túy là cái mà triết học có thể biểu hiện trong một khái niệm tự thiết (self-positing) hay tự quy chiếu (self-referential). Nhưng thử hỏi một biến cố thuần túy là gì? Làm thế nào khái niệm cung cấp ta tri thức thông qua biến cố thuần túy? Và loại tri thức nào được cung cấp bằng cách ấy?

Những câu hỏi trên có thể tiếp cận thông qua đường lối Deleuze giải thích nhiệm vụ của triết học trong *Difference and Repetition*. Trong đó, Deleuze đứng trên quan điểm cho rằng những phân tử sinh khởi tư tưởng chính là Ý niệm siêu nghiệm hay vấn đề. Do đó nhiệm vụ của triết học là biệt bạch các phân tử và quan hệ cấu thành những Ý niệm hay vấn đề ấy. Biến cố thuần túy và các vấn đề siêu nghiệm có nhiều đặc điểm giống nhau. Deleuze định nghĩa *vấn đề* là những đa thể vi phân và ảo (differential and virtual multiplicities), điều kiện siêu nghiệm của cả tư tưởng lẫn thực tại. Có lúc ông gọi ý “vấn đề tương đồng với biến cố”

Phân tích pháp siêu nghiệm

(Problems are of the order of events)¹⁹. Giống như vấn đề không thể quy giản về những giải pháp đặc thù thể hiện chúng, biến cố thuần túy sinh tồn độc lập đối với những hiện thực hóa của chúng trong các thân và các sự thái. Đề thuyết minh sự sai khác đó Deleuze thường nhắc đến thí dụ về sự phân biệt giữa hai cái chết mà thuật ngữ Phật giáo gọi là phân đoạn sinh tử và biến dịch sinh tử: một cái chết như một biến cố khả thực hiện mà “Tôi” có thể có một quan hệ về nhân cách; cái chết kia như một biến cố vô nhân cách, bất khả đắc mà “Tôi” không có quan hệ nào²⁰.

Trong tập *Deleuze & the Political*²¹, giáo sư Paul Patton, người phiên âm ra Anh ngữ tập *Différence et Répétition*, tìm cách phân tích các khái niệm chính trị (political concepts) của Deleuze. Ông chọn phản tư của Kant về sự áp dụng khái niệm chính trị “cách mạng” (revolution) vào cuộc Cách mạng 1789 tại Pháp²² làm điểm khởi đầu. Kant phân biệt một mặt, khái niệm thuần túy ‘cách mạng’ thiên về nhân quyền phổ biến biểu hiện trong “nhiệt tình” (enthusiasm) của dân chúng Âu châu đối với những lý tưởng đó (đây là cái cấu tạo “sự trở thành” (becoming) của dân chúng trong tương quan với khái niệm), và mặt khác, phương thức theo đó các ý niệm ấy và khái niệm ‘cách mạng’ được hiện thực hóa trong những biến cố đẫm máu 1789 (lịch sử)²³.

Patton chế biến lại sự phân biệt của Kant giữa khán giả và diễn viên thành sự phân biệt giữa một biến cố và một sự thái theo cách Deleuze, chỉ cho thấy làm thế nào khái niệm ‘cách mạng’ tất yếu có một song cấu trúc. Một mặt, có khái niệm chừng nào nó chỉ định hay quy chiếu một sự thái hiện thực (chẳng hạn, các biến cố có thật của Cuộc Cách mạng Pháp 1789), trong đó khái niệm có khả năng gây vận động phá rào mở đường đào thoát tương đối một lãnh thổ (ligne de fuite; déterritorialization relative) bên trong lịch sử,

những vận động này có thể bị chặn lại (blocked) hay bị điều hướng về một tái hội tập lãnh thổ (reterritorialized; thí dụ: sự ‘bội phản’ cách mạng). Mặt khác, có khái niệm chùng nào nó biểu hiện một biến cố thuần túy thiết định cách mạng như một sự đào thoát tuyệt đối (déterritorialisation absolue), một vận động tự quy chiếu của tính nội tại thuần túy, một “kho dự trữ thuần túy” (pure reserve) chẳng bao giờ bị những hiện thực hóa đa dạng làm khô kiệt²⁴.

Deleuze sử dụng danh từ *utopia* để chỉ ‘điểm trọng yếu’ (the critical point) tại đó hai mặt của khái niệm được mang lại với nhau: điểm tại đó sự đào thoát tuyệt đối biểu hiện bởi khái niệm được kết nối với hoàn cảnh tương đối hiện tại²⁵. “Nói rằng cách mạng tự nó là utopia của tính nội tại không phải nói nó là một giấc mơ, cái gì đó không thể thực hiện hay chỉ có thể thực hiện bằng cách tự bội phản. Trái lại, chính là nói thiết định cách mạng như phẳng nội tại (plane of immanence), vận động vô hạn (infinite movement), và tổng quan tuyệt đối (absolute survey), nhưng chỉ trong phạm vi các đặc trưng đó liên tiếp nối kết với những gì hiện thực tại đây và bây giờ trong cuộc đấu tranh chống chủ nghĩa tư bản, không ngừng khởi động những cuộc đấu tranh mới mọi khi những cuộc đấu tranh trước bị bội phản.”²⁶

Theo phép phân tích khái niệm truyền thống, biến cố thuần túy vận hành ít nhiều giống như một bất biến, nhưng trong tương quan với nó các hiện thực hóa của nó hiển thị rất nhiều biến thể. Deleuze phân tích theo một đường lối khác hẳn. Một đằng, ông cho rằng khái niệm không phổ quát mà cũng không tổng quát. Khái niệm là *cá biệt* (singular). Đó là một đặc tính mà khái niệm triết học chia sẻ với chức năng khoa học và sáng tác nghệ thuật. Quả vậy, Deleuze định nghĩa các ngành ấy trên quan điểm hoạt động sáng tạo

Phân tích pháp siêu nghiệm

(creative activity) thường chỉ dành riêng cho nghệ thuật mà thôi. Giống như một nhạc sĩ làm việc với âm thanh, một họa sĩ với tuyến và màu sắc, và một nhà điêu khắc với đất sét, đá, hay kim loại, triết học gia làm việc với khái niệm, sáng tạo khái niệm ứng đáp các vấn đề đúng. Khái niệm theo nghĩa đó đúng là chất liệu của hoạt động triết học. Và những sản phẩm của hoạt động sáng tạo trong nghệ thuật, triết học, hay khoa học đều cá biệt, chính vì thế mà chúng mang chữ ký của người sáng tạo ra chúng. Chúng ta nói đến Cogito của Descartes, đơn tử (monad) của Leibniz trong triết học, nói đến chuyển động Brown, định lý Fermat trong khoa học, tĩnh vật (still life) của Cézanne hay hoa hướng dương (sunflowers) của Van Gogh trong nghệ thuật. Các tên riêng (proper names) trong nghệ thuật, triết học, toán học và khoa học có vai trò làm chứng cho *tính cá biệt* (singularity) của các sáng tác liên hệ mỗi ngành. Tuy nhiên, tên riêng chỉ vào một công trình nghệ thuật, một chức năng khoa học, hay một khái niệm triết học nhiều hơn là chỉ vào người sáng tác, phát minh, hay khám phá những cái đó. Tóm lại, tên riêng biểu hiện một thể cách vô nhân cách và cá biệt của phép cá thể hóa (individuation).

Đằng khác, Deleuze bảo rằng khái niệm triết học mặc dầu cá biệt trong thể cách cá thể hóa nhưng phức hợp trong thể cách cấu thành: khái niệm ngay chúng là *đa thể* (multiplicities). Ông giải thích: “Vấn đề không phải là mang tất cả mọi thứ sự vật vào trong duy nhất một khái niệm mà là liên kết mỗi khái niệm với những biến (variables) gây nên sự đột biến của nó.”²⁷ Biểu trưng đặc tính như vậy dẫn vào ngay trung tâm vấn đề của chúng ta, vì *bởi tại* khái niệm là đa thể cho nên chúng biểu hiện biến cố thuần túy.

Ngang đây, một vấn đề khác xuất hiện. Thuyết khái niệm trong *What is philosophy?* và thuyết Ý niệm trong

Difference and Repetition tương quan với nhau như thế nào? Khái niệm và Ý niệm, cả hai tuy được trình bày giống nhau như là “đa thể” nhưng kỳ thật không có sự tương đương nào giữa chúng. Một khái niệm luôn luôn được sáng tạo hay phát minh là do bị cưỡng chế trong sự đối đầu với một *vấn đề*, và thuyết Ý niệm đưa ra trong *Difference and Repetition* không gì khác hơn là thuyết về trạng thái và sự cấu thành của *vấn đề*. Khái niệm được sáng tạo dưới sự cưỡng bách của một *vấn đề*, tuy nhiên *vấn đề* ta gặp chính là cái được xem như là Ý niệm. Bởi khái niệm được sáng tạo và Ý niệm xem như nghi *vấn*, cả hai được cấu thành *như là đa thể* cho nên Deleuze mới có thể thiết lập một quan hệ bên trong rất chính xác giữa chúng²⁸. Do đó, nhằm thông hiểu quan điểm của Deleuze về một khái niệm ta phải trước hết nghiên cứu những phương cách ông dùng để “diễn dịch” (deduce) ý tưởng Ý niệm (Ideas; Ý niệm xem như *vấn đề*) từ ý tưởng truyền thống về khái niệm.

Theo truyền thống, khái niệm được định nghĩa bằng vào sự bao hàm (comprehension) và mở rộng (extension). Sự bao hàm khái niệm là tập hợp các thuộc tính khả dĩ gán cho đối tượng của khái niệm; mở rộng khái niệm là số sao bản do mở rộng mà được thu gom vào trong khái niệm. Theo lôgic của khái niệm, sự bao hàm và mở rộng quan hệ phản tỉ: mở rộng càng nhiều, sự bao hàm càng ít, và ngược lại. Thí dụ: sự bao hàm khái niệm “sư tử” có thể bao hàm những thuộc tính như ‘động vật có vú’, ‘có bờm lông cổ rậm’, ‘gầm lên tiếng rống rất lớn’, ‘ngủ rất nhiều’, v..v... Định nghĩa như vậy thời mở rộng khái niệm sư tử có thể cho là mười ngàn sư tử, chẳng hạn. Giả sử bây giờ chỉ nói đến sư tử sống trong sa mạc Sahara mà thôi (a specification of the concept; một quy loại khái niệm) thời mở rộng khái niệm sụt giảm. Do đó, gia tăng sự bao hàm khái niệm bằng cách thêm thuộc tính ‘sống trong sa mạc Sahara’ vào trong khái niệm, và chắc chắn các sư tử sống

Phân tích pháp siêu nghiệm

trong Sahara có những đặc tính riêng của chúng mà các sự tử khác không có. Nói chung, đa số triết gia đồng ý rằng có một điểm logic tại đó sự bao hàm khái niệm phải ngưng lại. Đây là một câu hỏi đúng pháp luật (*quid juris*): Ta có thể kéo dài sự bao hàm khái niệm bất tận, nhưng trên nguyên tắc ta chẳng bao giờ đạt tới sự tử riêng lẻ nói chung, tại sao không? Câu trả lời sẽ cấu thành nguyên tắc về cá thể hóa (*principle of individuation*).

Theo phái Aristotle, nguyên tắc về cá thể hóa không tìm thấy trong *mô thức* (*form*), tức mô thức của khái niệm, mà trong tùy thể (*accidents*) của *chất liệu* (*matter*). Hầu đạt tới cái riêng lẻ, thời phải cấu tạo những tùy thể và những cái tùy duyên (*contingencies*) để xen vào những thuộc tính không thuộc khái niệm. Đẩy xa sự bao hàm và quy loại khái niệm bất luận đến đâu, luôn luôn vẫn còn nhiều riêng lẻ bao nhiếp trong khái niệm, dầu chỉ trên nguyên tắc. Dù đạt tới một trạng thái thế giới trong đó chỉ còn vồn vẹn một sự tử độc nhất, khái niệm cũng không bao giờ có thể đẩy tới đến độ có thể nắm bắt cá tính (*individuality*) của con sự tử độc nhất ấy. Sự bao hàm có thể khuếch triển vô cùng tận, nhưng không bao giờ đạt tới mở rộng = 1. Mọi khái niệm bắt buộc có mở rộng = x. Trong *Difference and Repetition*, Deleuze gọi sự thất bại không có được một sự bao hàm đạt tới mở rộng = 1 là sự ‘chận đứng’ khái niệm (*the blockage of the concept*).

Nhưng cái gì chận đứng khái niệm? Cái gì ngăn cản không cho khái niệm đạt tới cái riêng lẻ? Deleuze hỏi: “Ai chận đứng khái niệm, nếu không phải là các Ý niệm?”²⁹ Thuyết Ý niệm được khai triển trong *Difference and Repetition* một phần là để giải thích lý do đủ của sự chận đứng khái niệm. “Mọi lưỡng lự giữa trật tự của Ý niệm và trật tự của khái niệm là rất tai hại.”³⁰ Trước Deleuze, Leibniz là triết gia đầu tiên táo bạo định nghĩa *khái niệm là riêng lẻ*

(Adam, Caesar). Với lý do nào Leibniz có thể đưa ra một định nghĩa như vậy? Bằng cách giải thích rằng sự bao hàm khái niệm không phải là tiến hành vô hạn mà là vô hạn hiển liễu (actually infinite)³¹. Cái chặn đứng khái niệm không phải là vấn đề siêu việt mô thức của khái niệm mà chính là mối đe dọa của vô hạn hiển liễu ở ngay trong mô thức của khái niệm. Nói cách khác, Aristotle hẳn đã biết khái niệm có thể trở thành riêng lẻ chỉ ở điểm tại đó sự bao hàm nó = ∞ và mở rộng nó = 1. Leibniz khả dĩ định nghĩa khái niệm là riêng lẻ chỉ vì ông có khả năng thiết định một vô hạn hiển liễu ở khắp nơi: mỗi bản thể riêng lẻ, hay đơn thể (monad), bao nhiếp vô hạn thuộc tính cấu thành những trạng thái của thế giới. Đơn thể là nhất thể riêng lẻ (individual unity) bao gồm một đa thể vô hạn, hay đúng hơn, riêng lẻ là khái niệm trong chừng mực nó có một sự bao hàm vô hạn hiển liễu, và do đó một mở rộng = 1. Nói khái niệm tiến về vô hạn không khác gì nói khái niệm là riêng lẻ. Dùng ký hiệu toán học, ta có thể bảo rằng riêng lẻ là $1/\infty$ (trong khi Thượng đế theo Leibniz là ∞ , đảo nghịch của đơn thể, $\infty/1$). Sở dĩ Leibniz có thể hòa giải khái niệm với riêng lẻ là vì trong triết học của ông, sự bao hàm khái niệm là vô hạn hiển liễu. Tuy nhiên, theo Deleuze, các tiền giả định của Leibniz có tính cách thần học và duy lý, cho nên đã ngăn chặn không cho ông tìm hiểu lý do đủ đến nơi đến chốn.

Trong *Difference and Repetition*, Deleuze đã biến chế lại thuyết Ý niệm của Leibniz bằng cách loại bỏ những tiền giả định siêu hình về ba Ý niệm tối chung là Thượng đế, Thế giới và Linh hồn. Kết quả là một thuyết nội tại và vi phân về Ý niệm xem như *nghe vấn*. Thượng đế không còn là Hữu thể, sự bao hàm một vô hạn hiển liễu các thế giới khả hữu, so sánh và chọn thế giới khả cộng tốt đẹp nhất (the best compossible world). Bây giờ, Thượng đế trở thành một Quá trình thuần túy, khẳng định các bất khả cộng tồn

(incompossibilities) đều cùng thuộc chung một thế giới duy nhất. Thế giới không còn là một thế giới liên tục do sự hòa điệu sắp sẵn trước của nó xác định. Bây giờ, các phân kỳ (divergences) và phân nhánh (bifurcations) đều xem như cùng thuộc một vũ trụ giống nhau, một vũ trụ hỗn độn (chaotic universe), trong đó các chuỗi phân kỳ vạch những con đường không ngừng phân nhánh, và sinh khởi những bất hòa và bất hiệp điệu mãnh liệt chẳng bao giờ có thể phân giải thành một âm điệu hòa hài. Deleuze gọi đó là một “*chaosmos*”, một vũ trụ hỗn độn không còn là một thế giới nữa. Các riêng lẻ, cuối cùng, không còn bao đóng trong cái vũ trụ khả cộng tồn mà chúng biểu hiện bên trong. Bây giờ chúng được mở toang và tiếp tục rộng mở xuyên qua các chuỗi phân kỳ và tập hợp bất khả cộng tồn liên miên kéo chúng ra khỏi ngay chúng. Deleuze phát biểu: riêng lẻ đơn thể (*monadic individual*) trở thành riêng lẻ du mục (*nomadic individual*). “Thay vì loại bỏ một số thuộc tính của một sự vật do tính đồng nhất của khái niệm về nó, mỗi ‘sự vật’ được mở toang ra cho vô hạn thuộc tính mà sự vật kinh quá xuyên qua và đồng thời đánh mất trung tâm của nó, nghĩa là, mất tính đồng nhất của nó xem như một khái niệm hay như một cái ngã.”³² Ý tưởng về sự bao đóng (closure) của Leibniz được thay thế bởi ý tưởng về sự thu bắt (capture) của Deleuze. Theo Deleuze, những sự “phân nhánh, phân kỳ, bất khả cộng, bất hòa đều cùng thuộc chung một thế giới đầy màu sắc, không còn có thể thu nhập vào trong những nhất thể biểu hiện (expressive unities), mà chỉ có thể thực hiện hay không thực hiện tùy thuận những nhất thể khả bao hàm (prehensive unities) và những cấu hình khả biến (variable configurations), hay những sự thu bắt biến đổi (changing captures). Trong một thế giới hỗn độn đơn nhất, các chuỗi phân kỳ luôn luôn vạch những đường phân nhánh [...]. Các hữu thể đều bị phân liệt, được duy trì trong tình trạng mở rộng, bị lôi ra khỏi ngay chúng bởi các chuỗi phân kỳ và tập hợp bất khả cộng tồn, chứ

không còn bao đóng trong một vũ trụ khả cộng tồn và hội tụ mà chúng biểu hiện bên trong. Trong nghĩa đó, toán học hiện đại đã triển khai một quan niệm ‘phân thớ’ (‘fibered’ conception), theo đó ‘đơn tử’ thí nghiệm với những con đường trong vũ trụ và gia nhập những tổng hợp liên hiệp với mỗi con đường. Đó là một thế giới của thu bắt chứ không phải của bao đóng.”³³

Nhưng làm thế nào Deleuze có thể bảo “các bất khả cộng tồn” (thử/bị, phi thử tức bị; either ... or) cùng thuộc chung một thế giới? Điều này không thể xảy ra ở tầng thế giới ‘hiển’ trong đó chỉ có một phía của quan hệ logic thử/bị có thể tồn tại, nhưng có thể xảy ra ở tầng các vấn đề ‘ẩn’. Thuyết nghi vấn của Deleuze được triển xuất từ một truyền thống toán học nhiều đời — tiên phong là Abel, Galois và Poincaré cùng với nhiều toán gia khác — nghiên cứu tánh chất của các vấn đề nói chung, riêng biệt với những lời giải của chúng (hay đúng hơn, nói theo Kant, những vấn đề *không* giải đáp). Nói đơn giản, trong thuyết phương trình vi phân, điều kiện của *vấn đề* mà phương trình đặt ra được xác định bởi sự tồn tại và sự phân phối các dị điểm trong một trường vectơ (a field of vectors), một trường tôpô vi phân hóa (a differentiated topological field), trong đó không thể phân ly mỗi dị điểm với một khu gồm những điểm thường bao quanh nó (khu của tính bất xác định khách quan; zone of objective undetermination). Về *lời giải* của phương trình thời lời giải sẽ chỉ xuất hiện với các tuyến tích phân (integral curves) được cấu thành trong lân cận của các dị điểm ấy, đánh dấu những khởi đầu của sự tích phân hóa (differentiation) hay sự hiện thực hóa (actualization) của trường nghi vấn. Như thế, trạng thái bản thể học của vấn đề nói chung được tách biệt với lời giải của nó: tự bản thân vấn đề là một đa thể dị điểm, gồm các trường vectơ phương hướng lồng nhau (nested field of directional vectors), các vectơ phương hướng này xác định những quỹ đạo ‘ẩn’ của

Phân tích pháp siêu nghiệm

những tuyến tích phân trong lời giải, nhưng không phải quỹ đạo ẩn nào cũng có thể hiện thực hóa. Do đó có thể dùng các phương trình phi tuyến để lập mô hình các hệ thống vật lý nghi vấn, không xác định, chẳng hạn như thời tiết (Lorenz)³⁴: phương trình có thể xác định những ‘quỹ đạo hấp dẫn’ ẩn (những dị điểm nội tại mà các quỹ đạo có xu hướng tiến về đó trong dài hạn), nhưng chúng không thể báo trước quỹ đạo nào sẽ được hiện thực hóa (phương trình không thể giải được), làm cho sự tiên đoán chính xác không thể thực hiện. Nói cách khác, một vấn đề có một cấu trúc được xác định một cách khách quan (tính ẩn mật; virtuality), riêng biệt với những lời giải của nó (tính hiển liễu; actuality).

Đi xa hơn Leibniz, Deleuze định nghĩa vấn đề-Ý niệm (problem-Ideas) trong tương quan với tính ẩn mật (virtuality) thay vì với tính khả hữu (possibility), và phân nguyên tắc của Descartes về “rõ ràng và phân minh” (clear and distinct) thành hai giá trị không thể hòa giải: một Ý niệm nghi vấn là rõ ràng chỉ chừng nào nó hỗn loạn, không phân minh, và phân minh chỉ chừng nào nó mù mờ, không rõ ràng. Nói cách khác, Ý niệm luôn luôn có một thặng dư đối với khái niệm, và thặng dư đó giải thích sự chận đứng khái niệm: “Chính thặng dư trong Ý niệm (hay vấn đề) giải thích sự khiếm khuyết trong khái niệm.”³⁵ Theo ý nghĩa đó, thuyết Ý niệm của Deleuze dọn đường cho thuyết khái niệm. Tồn tại tất yếu tự hiển dưới một hình thức nghi vấn, như một vấn đề. Nhưng vấn đề, cũng như Ý niệm, luôn luôn thặng dư so với sự bao hàm khái niệm. Ý niệm và khái niệm đều là đa thể; tuy nhiên khái niệm được sáng tạo bằng sự lựa chọn một số dị điểm-biến cố (singularities-events) từ Ý niệm, và không bao giờ làm khô kiệt “kho dự trữ thuần túy” các vấn đề-Ý niệm. Nói đơn giản hơn, khái niệm là một trường hợp giải đáp một Ý niệm nghi vấn, nó tóm lấy

tính ẩn mật hỗn độn hay du mục của một cấu trúc nghi vấn và làm trở thành nhất trí.

Thiết lập tương quan giữa Ý niệm và khái niệm như trên giúp trả lời câu hỏi làm thế nào khái niệm biểu hiện biến cố thuần túy. Khái niệm là đa thể. Deleuze viết: “Không có khái niệm giản đơn. Mọi khái niệm đều có thành phần và được định nghĩa bởi chúng.”³⁶ Chẳng hạn, khái niệm Descartes về cogito có ba thành phần. Đó là hoài nghi, tư duy, và tồn tại. Các thành phần đó, đến lượt chúng, cũng có thể xem là khái niệm với những thành phần của chúng. Như thế khái niệm có thể mở rộng tận vô hạn, và không bao giờ sáng tạo từ không. Ngay cả khái niệm Descartes về cogito cũng có thể xem như biểu hiện một biến cố thuần túy được chiết xuất từ một sự trạng, “phản-hiện thực hóa” (counter-actualized), và do đó không có và không thể có một mốc quy chiếu: cogito tự kỳ thiết định (self-positing; tự thiết định nó trong chính nó) và với Descartes, như vậy là cấu thành “biến cố tư duy không ngừng đổi mới.”³⁷ Chính cái tình trạng khái niệm biểu hiện một biến cố thuần túy đã đề ra một thách thức cho phân tích pháp các khái niệm của Deleuze. Nếu khái niệm là đa thể, thì phải hiểu tánh chất của các thành phần của khái niệm và quan hệ giữa chúng như thế nào (tính nhất trí)? Deleuze viết: “Câu trả lời sáng tỏ và dễ dàng nhất cho câu hỏi về tính nhất trí (“Cái gì liên hợp sự vật lại với nhau?”) hình như được cung cấp bởi một mô hình hình thức hóa, tuyến tính, phân đẳng cấp, *thụ trạng* tập trung.” (The clearest, easiest answer to this question of consistency seems to be provided by a formalizing, linear, hierarchized, centralized *arborescent* model.)³⁸ Trong mô hình các khái niệm căn cứ trên thuyết tập hợp chẳng hạn, khái niệm được định nghĩa là lớp (classes), các thành phần của chúng được định nghĩa theo lối mở rộng hay quy chiếu, và tính nhất trí của chúng được định nghĩa theo lôgic. Khác với các đường lối định nghĩa

Phân tích pháp siêu nghiệm

như vậy, phân tích pháp các khái niệm của Deleuze là một sự điều chỉnh căn bản các thuyết truyền thống về khái niệm. Sau đây, sẽ đề cập vấn đề hai thể cách nhất trí (nội- và ngoại-nhất trí; endo- and exo-consistency) nương vào đó Deleuze định nghĩa khái niệm.

Nội-nhất trí. Nói ngắn gọn, khái niệm là một đa thể bao gồm một số hữu hạn thành phần phân minh, dị loại (heterogeneous), tuy thể mà bất khả phân ly. Khái niệm là điểm ngẫu hợp, ngưng tụ, hay tích lũy các yếu tố thành phần đó (triệu chứng, dấu hiệu), thành phần được khái niệm trình hiện nhất trí *trong chính nó*. Rồi tính nội-nhất trí ấy được định nghĩa bởi những khu lân cận hay bất khả biệt (indiscernibility) mà khái niệm tạo ra giữa các thành phần. Đó là ba mặt định nghĩa tính nội-nhất trí của khái niệm. Mặt thứ nhất, thành phần của khái niệm chẳng phải hằng chẳng phải biến, mà là “biến dị” thuần túy (pure variations), không tổng quát chẳng đặc thù, mà là “dị điểm” đơn thuần. Trái với tính mở rộng của khái niệm trong mô hình theo thuyết tập hợp, các thành phần của một khái niệm, theo Deleuze, đều là lượng cường độ (intensive), nghĩa là, chúng không đem một sự phân chia nào vào trong khái niệm nói chung.

Mặt thứ hai, các quan hệ bên trong khái niệm, được kiến lập giữa các thành phần, không phải là quan hệ bao hàm hay mở rộng, mà là quan hệ “tương hỗ nhiếp nhập” (intensive ordination). Deleuze sử dụng khái niệm phụ cận tô pô để định nghĩa nội-nhất trí của một khái niệm. “Các thành phần vẫn còn phân minh, tuy nhiên có cái gì thông quá từ thành phần này qua thành phần khác, cái gì đó không thể quyết định được giữa chúng. Có một khu ab thuộc cả a lẫn b, trong đó a và b trở thành không thể quyết định. Những khu đó, những ngưỡng, hay những đương thành, tính bất khả phân ly ấy, định nghĩa tính nhất trí bên

trong của khái niệm.”³⁹ Chẳng hạn, trong khái niệm cogito, có một khu lân cận đánh dấu sự thông quá giữa hoài nghi và tư duy (Tôi là người đang hoài nghi thời không thể nghi ngờ về sự Tôi tư duy), và một thông quá khác giữa tư duy và tồn tại (nhằm tư lượng thời cần phải tồn tại). Hơn nữa, mỗi một thành phần được đánh dấu bởi khu hay pha của chính nó: đầu tiên, có những pha hoài nghi khác nhau (tưởng tri, khoa học, ám ảnh), rồi đến những thể cách tư duy khác nhau (cảm thọ, tưởng tượng, quan niệm), và cuối cùng, những kiểu tồn tại khác nhau (tồn tại vô hạn, tư duy hữu hạn, hữu thể, hữu thể trái rộng).

Mặt thứ ba, khả dĩ nói khái niệm biểu hiện một biến cố thuần túy là vì bên trong ngay chính khái niệm, chuyển biến một trong các thành phần của nó tất dẫn đến kết quả là chuyển biến chính ngay khái niệm (các khái niệm trong khái niệm đều bất khả phân ly). Do đó, chính ngay khái niệm là cái mà Deleuze gọi là “*un point en survol absolu*” (“một điểm tổng quan tuyệt đối”), một điểm trên cao rõ hết thấy các tánh trạng thành phần tạo nó, không có bất cứ gián cách nào đưa vào giữa chúng (“nó không có tọa độ không-thời gian, chỉ có tọa độ cường độ”; “it does not have spatio-temporal coordinates, only intensive ordinates”).⁴⁰

Ngoại-nhất trí. Mọi khái niệm là một biến cố thuần túy, tương quan với những khái niệm khác; nó cộng tồn với những khái niệm khác trên cái mà Deleuze gọi là “phẳng nội tại” (plane of immanence). Như thế, khái niệm có một tính ngoại-nhất trí vừa theo nghĩa lịch sử “bên ngoài” của chúng (chuyển biến khi thành phần của lịch sử “bên ngoài” chuyển biến, hoặc khi phẳng nội tại hay nghi vấn liên hệ với khái niệm chuyển biến), vừa theo nghĩa đương thành “bên trong” (các thành phần của một khái niệm đến lượt chúng có thể xem như khái niệm, và như thế đến vô hạn). Ngoại-nhất trí được định nghĩa là chiếc cầu bắc qua giữa

Phân tích pháp siêu nghiệm

các khái niệm và được giải thích là một sự thay đổi bản chất của một khái niệm. Vì thế nó cũng tương quan với phụ cận tôpô, bởi sự biến chuyển bản chất của một khái niệm dính liền với bước nhảy từ phụ cận của một khái niệm (một điểm đặc dị; a singularity) sang phụ cận của một khái niệm khác. Thí dụ, nếu A thích chơi quần vợt, thì một tập hợp những người thích chơi quần vợt tạo thành một phụ cận của A. Nếu B cũng thích chơi quần vợt, B nhập vào phụ cận đó của A. Đây là trường hợp nội-nhất trí của một khái niệm, một bản chất chung của A và B, trong khi ngoại-nhất trí giữa các khái niệm tương ứng với một sự thay đổi của cái bản chất chung ấy của các thành phần.

Các khái niệm về biến cố thuần túy có thể chuyển hóa khi chúng được đặt trong tương quan với những khái niệm mới hay với một trường nghi vấn mới, hay khi thêm một thành phần mới vào một khái niệm. Thí dụ: Kant “phê phán” Descartes đã nói “Tôi là một bản thể tư duy” (“I am a thinking substance”), là vì không có gì bảo chứng lời tuyên bố của “Tôi” như vậy. Kant luận chứng rằng nếu cái “Tôi tư duy” (“I think”) là một quy định bao hàm một tồn tại bất định (“Tôi hiện hữu”; “I am”), thì chúng ta vẫn chưa biết làm thế nào để cái bất định đó trở thành khả quy định và từ đáy dưới hình thức nào nó sẽ xuất hiện như một cái được quy định. Kant đòi phải đưa vào trong cogito một thành phần mới: *thời gian*. Bởi vì chỉ trong thời gian sự tồn tại bất định của Tôi mới trở thành khả quy định. Nhưng trong thời gian Tôi chỉ được quy định như là một hiện tượng tự ngã thụ động, một tự ngã khả kích động, khả chuyển hóa và khả biến. Sự sáp nhập khái niệm cogito vào trong một trường nghi vấn mới theo cách đó đã chuyển hóa nó thành khái niệm một chủ thể siêu nghiệm. Như thế, khái niệm có một lịch sử bên trong, một tiềm năng chuyển hóa vào trong các khái niệm khác, tạo thành lịch sử triết học. “Lịch sử triết học hàm ý không những đánh giá tính mới lịch sử của

những khái niệm một triết gia sáng tạo mà còn đánh giá quyền năng của sự trở thành của chúng khi chúng hỗ tương nhiếp nhập.”⁴¹

Phân tích pháp các khái niệm của Deleuze trình bày nhiều khía cạnh theo đó ta có thể bao hàm tương quan giữa khái niệm và biến cố. Ta có thể xét nghiệm cách sáng tạo một khái niệm bằng cách trừu xuất nó từ một sự thái thông qua quá trình “phản-hiện thực hóa” (“counter-actualization”). Hoặc có thể xét nghiệm sự “đương (trở) thành” (“becoming”) của khái niệm nói chung, cả bên trong, tương quan với những thành phần của nó (sự thay đổi của một thành phần làm khái niệm biến khác, và tạo một phê phán khái niệm), lẫn bên ngoài, tương quan với trường nghi vấn đã dẫn khởi khái niệm (chẳng hạn, khái niệm khế ước xã hội thay đổi khi chuyển từ vấn đề hợp pháp hóa (problem of legitimation) theo Hobbes qua vấn đề công lý (problem of justice) theo Rawls). Cuối cùng, có thể xét nghiệm phương thức theo đó khái niệm xem như một biến cố thuần túy có thể được hiện thực hóa — hay tạo ra để can dự — trong một sự thái. Đây là trường hợp liên quan với khái niệm “chuyển hóa vô thể” (chuyển hóa vô hình; incorporeal transformations) của Deleuze và Guattari. Hai ông luận chứng cho thấy, khi biểu hiện một biến cố vô thể và ghép nó làm thuộc tính cho các thân, ta không biểu tượng hay quy chiếu, mà “can dự” (“intervening”) trong thân một cách đặc thù.⁴² Thí dụ: hành động tuyên án của quan tòa, sự việc xảy ra trước đó (sự phạm tội) và sự việc xảy ra sau đó (sự trừng phạt) đều là những hành động và ham muốn kích động thân (thân của tài sản, nạn nhân, bị cáo, nhà tù, v.v...); nhưng sự chuyển hóa một bị cáo thành kẻ bị kết án có tội là một động tác thuần túy tức thời hay một thuộc tính vô thể, là “biểu hiện” của lời tuyên án của quan tòa. Một thí dụ khác: trong một vụ cướp giữ (kiếp tri; hijacking), sự vung ra một súng lục hay sự xử tử một con tin đều là những

Phân tích pháp siêu nghiệm

hành động diễn ra giữa các thân; nhưng sự chuyển hóa hành khách thành con tin, và thân-máy bay thành một thân-nhà tù là một chuyển hóa vô thể (a “media event”, một biến cố của giới truyền thông, là bằng chứng quyền lực của các nhà báo “sáng tạo” một biến cố bằng cách gán cho nó một ý nghĩa).

Nhiều nghiên cứu gần đây trình bày cho thấy các khái niệm trong khoa học con người, biểu hiện như là biến cố thuần túy, có thể can dự trong các thân một cách giống vậy.⁴³ Cùng một ý nghĩ, Deleuze cho rằng các khái niệm triết học cũng có hiệu quả tương tự: “Đọc triết học là làm hai việc cùng một lúc: hết sức chú ý vào sự kết nối khái niệm, đó là duyệt độc triết học, nhưng không có duyệt độc triết học nào mà không đi đôi với duyệt độc phi triết học. Và duyệt độc phi triết học — thiếu nó thì còn lại duyệt độc triết học chết — bao hàm hết thảy mọi thứ trực quan cảm tính (sensible intuitions) mà các người phải làm nảy sinh bên trong các người, tuy là những trực quan cảm tính vô cùng sơ khai, và vì lý do đó mà vô cùng sinh động.”⁴⁴ Theo nghĩa đó, khái niệm, mặc dầu biểu hiện biến cố thuần túy, tuy nhiên, chúng thật sự vẽ phác các trực quan cảm tính.

II. Từ thời gian cội nguồn đến thời gian thông thường.

Thế nào là đưa thời gian vào trong khái niệm? Để giải đáp ta cần đi một vòng ngắn vào triết học về thời gian của Deleuze. Cụ thể hơn, ta cần hiểu Deleuze muốn nói gì khi đề cập ‘*mô thức thuần túy và trống không của thời gian*’. Theo Deleuze, Kant là người đầu tiên biểu đạt tân khái niệm về thời gian với một biểu hiện triết học. Ông đã tháo gỡ thời gian hoàn toàn ra khỏi sự lệ thuộc vào vận động, và hoàn lại độc lập và tự trị cho nó. Thời gian không còn là sự đo lường hay “con số” của vận động. Tính đa cá (pluralité) của vận động bao hàm tính đa cá của thời gian, bởi thế cho

nên người xưa mới đặt câu hỏi: Có cái gì bất động bên ngoài vận động — hay ít nhất một vận động tối hoàn hảo — để chung quanh nó tất cả mọi vận động khác có thể được đo lường? Có chẳng một vận động của các vận động để hết thấy mọi vận động khác có thể phối kết trong quan hệ với nó? Bởi vì có hai loại vận động chủ yếu — vận động (có lượng) quang tính của vũ trụ, và vận động (có lượng) cường độ của tâm linh — cho nên có hai cách trả lời khác nhau.

Trong Timaeus chẳng hạn, Plato kết hợp các vận động của vũ trụ vào tâm nhìn của một “hành tinh hệ” (planetarium) gồm tám quả cầu, với quả đất bất động ở trung tâm, bao quanh là một cầu thể các “cố định” (các sao) quay xung quanh trục của nó, với bảy quả cầu trong khoảng giữa (các hành tinh) quay theo chiều ngược lại. Các quả cầu khởi quay từ một vị trí ban đầu, và cuối cùng trở lại vị trí cũ: một mạch của sự “quy hồi vĩnh cửu” (eternal return) có thể kéo dài mười ngàn năm theo kết quả của một số kế toán. Chính cái vận động đó của các vận động tạo một điểm quy chiếu dùng để đo lường hết thấy mọi vận động khác: nó là *một bất biến, một thường tồn*. Như thế thời gian bị đặt lệ thuộc vào vĩnh hằng, vào phi thời gian, vào phi thì (của động từ) đúng theo Plato gọi đó là “hình ảnh chuyển dịch của vĩnh hằng”. Tương tự như vậy, Plotinus kết hợp vận động cường độ của tâm linh vào trong vận động của cái Một (Thượng Đế là một ví dụ). Kết quả trong cả hai trường hợp là một sự phân tầng các vận động tùy theo chúng xa hay gần cái vĩnh hằng: hãy gọi đó là *thời gian cội nguồn* (originary time) được xác định bởi các vị trí ưu đãi trong vũ trụ hay các thời điểm ưu đãi trong tâm linh. Thời gian cội nguồn tất nhiên là một thời gian có chức năng đo lường vận động quang tính của vũ trụ hay đo lường vận động cường độ của tâm linh. Mọi thời gian khác đều là *thời gian phái sinh* (temps dérivé), phái sinh từ thời gian cội nguồn. Sự

Phân tích pháp siêu nghiệm

phát hiện cái bất biến đó cũng là sự phát hiện cái chân (the true). Mô thức của cái chân là mô thức có tính phổ biến và tất yếu, *trong mọi thời gian và tại mọi chỗ* (in all times and in all places). Quan niệm thời gian như sự đo lường vận động vẫn còn tàng ẩn trong thời gian “đồng hồ” thông dụng hiện nay: ngày, tháng, và năm đo lường vận động của quả đất, mặt trăng, và mặt trời, trong khi tuần và giờ là những quy định có tính cách tôn giáo của tâm linh (Thượng Đế nghỉ ngơi vào ngày thứ bảy). Hiện đại không thua thời xưa vẫn nỗ lực tìm cách làm cho thời gian và vận động trở nên đồng tính (homogeneous) và đồng hình (uniform): thời gian biểu, thời khu, hệ thống định vị toàn cầu GPS.

Triết học về thời gian của Kant có gì đặc biệt để có thể mở ra khả thể của một mô thức thuần túy và trống không của thời gian? Trước tiên, hãy đọc một đoạn văn trong DR Deleuze nói về tổng hợp thứ ba liên kết ba khái niệm khác nhau: *mô thức trống không của thời gian, tổng hợp thứ ba, và thời gian ra khỏi bản lề*.⁴⁵ “Mô thức trống không của thời gian hay tổng hợp thứ ba có nghĩa là gì? Hoàng tử miền Bắc nói “thời gian ra khỏi bản lề của nó”. ... Bản lề, cardo, là cái bảo đảm sự lệ thuộc thời gian vào những điểm đúng là bốn phương (đông tây nam bắc) qua đó xuyên thông các vận động tuần hoàn mà nó trắc lượng (thời gian, số của vận động, cho tâm linh bao nhiêu thời cho thế giới bấy nhiêu). Ngược lại, thời gian ra khỏi bản lề có nghĩa là thời gian hoảng loạn, đi ra khỏi cái vòng cung mà một vị thần ban cho nó, giải phóng khỏi cái hình thể vòng tròn quá đơn giản, giải thoát khỏi các biến cố tạo nên nội dung của nó, lật ngược quan hệ của nó với vận động, tóm lại, thời gian tự trình hiện như mô thức trống không và thuần túy.”

Trong buổi giảng ngày 14/03/78 Deleuze nói đến thời gian không ra khỏi bản lề như sau: “Từ cardinal (chỉ bốn phương) đến từ chữ cardo, cardo đúng là cái bản lề, cái bản

lề cầu các thiên thể xoay quanh, và làm cho các thiên thể liên tục xuyên thông qua cái gọi là bốn phương đông tây nam bắc, và chúng tôi ghi nhận sự trở lại của chúng: ha, có ngôi sao một lần nữa, đã đến lúc dẫn cừu của tôi đi!”⁴⁶

Điều đầu tiên đáng ghi nhận là trước khi được tổ chức căn cứ vào thời gian vũ trụ vẫn vận động mặc dầu vận động một cách vô trật tự. Như thế vận động không tùy thuộc thời gian, điều này chỉ xảy ra về sau. Như nói trên, Plato tin rằng nền móng của thời gian là những yếu tố hoàn hảo nhất trong vũ trụ, đó là những thiên thể. Thiên thể làm nền móng cho thời gian bằng cách nào? Hành tinh chuyển động một cách có trật tự, chính nhờ thế mà thời gian có thể quan hệ với sự đo lường (ngôi sao biểu tượng thời gian dẫn cừu đi trong thí dụ của Deleuze).

Thời gian cội nguồn đơn giản chỉ là sự đo lường vận động. Theo mô hình này của Plato, chúng ta không thể có một mô thức trật tự khác của thời gian, bởi vì thời gian cội nguồn là một phương cách cái gì khác nó tự trình hiện trong nó (trong trường hợp này, đó là một số hay độ đo của vận động). Thời gian ở đây đơn giản chỉ là một phương cách không hoàn mỹ trong đó các mẫu hình vĩnh hằng của thế giới tự trình hiện. Vì thời gian chỉ là biểu hiện của một mô thức trật tự khác, cho nên nếu tước bỏ cái mô thức trật tự căn bản đó, thời gian chính nó cũng biến mất. Thời gian cội nguồn là phụ trợ của khả niệm (intelligible). Đem thời gian ra khỏi bản lề tức là hướng đến một sự am hiểu thời gian không căn cứ trên cách Plato lệ thuộc thời gian vào vận động khả niệm. Nếu thời gian là chủ yếu thời có thể thấy xuất hiện tính khả thể của một mô thức thuần túy của thời gian, trước bất kỳ nội dung đặc biệt nào.

Trong thực tế, cuộc cách mạng của Kant đã được chuẩn bị do bởi cả hai cánh giới, vũ trụ và tâm linh, thường xuyên

Phân tích pháp siêu nghiệm

gặp những sự khác thường, những sai lệch căn bản của vận động, khiến một *thời gian phái sinh* ngày càng có xu hướng tự phóng thích thoát khỏi thời gian cội nguồn được thừa nhận của nó. Càng đến gần quả đất, các vận động của vũ trụ càng có xu hướng ngày càng trở nên bất thường: sự không thể tiên đoán của vận động thời tiết, của vận động của hết thảy sự vật sinh và diệt, tồn tại và biến mất. Sự phát hiện các số vô tỉ thời Pythagore cho thấy tính vô ước (incommensurability) giữa tốc độ và vị trí của các cầu thiên thể. Tóm lại, cái bất biến của vận động của các vận động có nguy cơ mất tính thường tồn khi vận động ngày càng sai lệch, khác thường. Tương tự, vận động cường độ của tâm linh được ghi nhận là có một nỗi sợ hãi các vận động bất an của nó trong thời gian phái sinh có thể dành được sự độc lập cho chính nó và sẽ không còn quy phục thời gian cội nguồn của cái Một hay Thượng Đế (Sự sa ngã; The Fall; Tội Tổ Tông).

Tuy nhiên, những vận động sai lệch và bất thường đặt ra vấn đề lựa chọn: hoặc tìm cách “cứu” địa vị thủ yếu của vận động (cứu hiện tượng), hoặc tìm cách giải phóng thời gian thoát khỏi vận động. Có hai cách vận động có thể cứu được. Sự hòa điệu quảng tính (extensive harmony) của thế giới có thể cứu được nhờ vào các tiết tấu (rhythms) của *thời gian hương thôn* (rural time) với bốn mùa và mùa gặt hái là những điểm quy chiếu ưu đãi trong thời gian cội nguồn của Tự nhiên. Sự hòa điệu cường độ (intensive harmony) của tâm linh có thể cứu được nhờ vào *thời gian tu viện* (monastic time) với những buổi cầu nguyện và đọc kinh ưu đãi hay nói chung, nhờ vào một đời sống tâm linh căn nguyên (Luther).

Ngược lại, sự giải phóng thời gian sẽ xảy ra trong thành thị (city), một “kẻ thù” của hương thôn và tu viện, tuy thế mà do chính cộng đồng hương thôn và tu viện sản sinh. Thời

gian của thành thị không phải là thời gian của đời sống hương thôn hay của đời sống tâm linh, mà là thời gian của “*đời sống bình thường hằng ngày*”⁴⁷ (le temps de la banalité quotidienne).

Đời sống bình thường hằng ngày nói đây cũng là đời sống bình thường “mặc áo ăn cơm” hằng ngày của Thiền. Theo D. T. Suzuki⁴⁸, với Thiền, *chúng ta đều sinh ra tự do và bình đẳng như nhau*. Đó là một sự thật tuyệt đối trong lãnh vực tâm linh. Tất cả xiềng xích ta cảm mắc phải thật sự chỉ mới tròng vào ta sau này bởi vô minh, nghĩa là, bởi ta không thấu rõ điều kiện thực, nhân duyên thực, của cuộc sống. Tất cả xảo thuật phóng khoáng nhất, từ ái nhất, hoặc bằng văn nghệ, hoặc bằng phương tiện cụ thể, chực sự ứng dụng vào những tâm hồn khát khao cầu đạo đều nhằm phục hoàn cho họ trạng thái tự do nguyên thủy. Điều ấy không bao giờ ta thực chứng được, trừ phi tự ta, bằng tự lực, ta thể nghiệm lấy ngoài tất cả nếp suy tư. Vậy, quan điểm cùng tuyệt của Thiền là vì vô minh nên ta lầm đường lạc lối, tưởng có sự chẻ đôi ở trong ta trong khi, từ nguyên thủy, chưa hề có cuộc tranh chấp nào giữa hữu cực và vô cực; và sự tự do mà ta nhiệt thành tìm kiếm vẫn có đó tự bao giờ.

Ngày kia, có ông đạo hỏi Thiền sư Mục Châu, một cao tăng ở hậu bán thế kỷ IX:

“Suốt ngày mặc áo ăn cơm, làm sao khỏi mặc áo ăn cơm?”.

Sư đáp: “Mặc áo, ăn cơm”. Thầy kia trả lời không hiểu. Sư đáp: “Không hiểu thì mặc áo ăn cơm.”

“Giải thoát phải tìm ngay trong cái hữu hạn; không đâu có cái vô hạn ngoài những sự vật hữu hạn của thế gian; ông đi tìm cái vô hạn nào khác tức ông cắt đứt với thế gian tương đối này, như thế khác nào ông tự hủy ông. Ông không muốn có được sự giải thoát trả giá bằng cuộc sống thường tục này. Vậy, thà là cứ bình thường mà ăn và uống, và tìm giải thoát ngay trong cảnh bình thường ấy”. Lời giải thích

Phân tích pháp siêu nghiệm

ắt lạ tai quá với ông đạo, nên thầy ta thú nhận không hiểu chủ ý của Thiền sư. Nên sư giải thêm: “Dầu hiểu hay không hiểu, ông vẫn sống như thường trong cái hữu hạn, với các hữu hạn, vì ông sẽ chết nếu ông ngưng ăn ngưng mặc để hướng đến cái vô hạn”.

Với lối nói cực bạo, Lâm Tế Nghĩa Huyền (?- 867) cũng diễn ý ấy như sau: “Cứ tự nhiên mà động dụng, mặc áo ăn cơm, cần đi cứ đi, cần ngồi cứ ngồi, đừng mang mảy tâm niệm nào cầu Phật quả. Quý ông cho rằng đạo có tu chứng, chớ nói nhảm. Đặt ra tu chứng là tạo nghiệp sanh tử. Ông nói sáu độ muôn hạnh cùng tu, ta thấy toàn là tạo nghiệp. Cầu Phật, cầu pháp là tạo nghiệp địa ngục. Cầu bồ tát cũng là tạo nghiệp. Cõi kinh coi giáo cũng là tạo nghiệp. Phật với Tổ Sư đều là người vô sự. Quý ông nói có đạo tu được, có pháp chứng được. Đạo nào mà tu? Pháp nào mà chứng? Chỗ thọ dụng của ông nay còn thiếu hụt vật gì chứ? Mà bởi đắp vào đâu chứ?”

Thời gian của đời sống bình thường hằng ngày chỉ là một *thời gian thông thường* (an ordinary time). Sự giải phóng thời gian có nhiều căn nguyên, bắt nguồn từ phong trào Cải cách (the Reformation) và sự phát triển chủ nghĩa tư bản. Chẳng hạn, Max Weber chỉ cho thấy phong trào Cải cách ý thức được cuộc giải phóng thời gian ấy bằng cách ghép lại với nhau hai ý niệm của từ “profession”: ý niệm một tuyên ngôn, tuyên ngôn đức tin (profession of faith) và ý niệm hoạt động chuyên nghiệp (one’s professional activity). Do đó, nghề tầm thường như thợ vá giày cũng được tôn kính không thua gì một ơn gọi. Có thể nói giải phóng thời gian theo cách trên đúng là thái độ của hàng tu Thiền đánh giá cần lao ngang hàng với một lý tưởng đạo. Hình thức tối cao mà hoạt động đạo đức của các cá nhân có thể thực hiện là hoàn thành nhiệm vụ của cá nhân trong đời sống xã hội. Chỉ có một thời gian — thời gian của đời sống bình thường

hằng ngày — và chính ngay trong thời gian đó mà đi tìm giải thoát như lời dạy của Calvin hay của Mục Châu. Cùng một ý niệm, Marx chỉ cho thấy lối nhìn hoạt động mang tính thời gian (temporal activity) (“Anh/Chị làm gì với thời gian của Anh/Chị?”) bây giờ không còn căn cứ trên tiết tấu vũ trụ hay hòa điệu tâm linh, mà cuối cùng trên một mô hình mới trong thời gian “trừu tượng” của chủ nghĩa tư bản — thời gian trừu tượng là thời gian không còn tương quan với tức thời ưu đãi mà tương quan với bất-kỳ-tức-thời nào (l’instant quelconque). Mô hình mới này thay thế các mùa ưu đãi của công tác nông nghiệp (agricultural work) bằng những bất-kỳ-tức-thời nào của công tác cơ giới hóa (mechanized work). Thời gian đây là thời gian thông tục và thành thị, thứ thời gian được đề cập là “thời gian, chính là tiền bạc”, là mô thức của tiền bạc sản sinh tiền bạc (cho vay cắt cổ hay tín dụng), và tiền bạc ngay chúng trở thành “quá trình của thời gian” (the course of time), nghĩa là, sự tăng gia tiền bạc là thời gian đi từ bất kỳ tức thời nào đến bất kỳ tức thời nào: thời gian trừu tượng của chủ nghĩa tư bản trở thành thời gian cụ thể của thành thị.⁴⁹

Với Deleuze, hậu quả của sự giải phóng thời gian sẽ là một biến đổi cơ bản trong quan hệ giữa triết học và tư tưởng thường ngày (ý kiến). Thời gian thông thường của đời sống bình thường hằng ngày ở thành thị không còn tương quan với vĩnh hằng, khác với thời xưa đời sống hằng ngày có lúc đình chỉ để quán tưởng cái vĩnh hằng. Thời gian thông thường bây giờ tương quan với sự sản sinh cái mới. Không khác gì ở trong dòng đời hằng ngày, có khi ta trôi thẳng lên theo chiều dọc hướng tới cái siêu việt hay cái vĩnh hằng, và cũng có khi ta thả mình theo dòng chảy ngang trong đó thời gian tính hướng tới cái mới. Sự sản sinh cái mới tương quan với thời gian thông thường cũng như sự phát hiện cái chân tương quan với thời gian cội nguồn đối với người xưa. Mục tiêu của triết học không còn là phát hiện những sự thật

tồn tại sẵn ở bên ngoài thời gian mà là sáng tạo những khái niệm không có sẵn ở bên trong thời gian.

III. Mô thức thuần túy và trống không của thời gian.

Nếu Kant là người đầu tiên biểu đạt tân khái niệm về thời gian nói trên với một biểu hiện triết học, đó là bởi tại ông đã tháo gỡ thời gian hoàn toàn ra khỏi sự lệ thuộc vào vận động, và hoàn lại độc lập và tự trị cho nó. Từ những sai lệch bất thường vũ trụ học và tâm lý học của vận động, Kant đã rút ra những hệ quả tất yếu: ông giải thoát thời gian ra khỏi vũ trụ học và tâm lý học, đồng thời khỏi cả vĩnh hằng. Chính từ trạng thái mới đó của thời gian mà Kant lập luận cho rằng Ngã, Thế giới, và Thượng Đế toàn là ảo tưởng siêu việt của lý tính. Thời gian không còn là con số của vận động, không lệ thuộc vào bất cứ thứ gì ngoại trừ chính nó. Nó không còn là sự đo lường vận động, bây giờ chính ngay vận động diễn ra ở bên trong thời gian.

Trong CRP (Phê Phán Lý Tính Thuần Túy), ta đọc thấy một khẳng định hình thức “vận động tùy thuộc thời gian” và đó chính là một trong những yếu tố chính yếu của cái mà Kant gọi là một cuộc cách mạng trong triết học. Vận động quảng tính (*mouvement extensif*), nghĩa là, vận động cục bộ (*mouvement local*) tức là một sự thay đổi vị trí của một vật di động, *giả định thời gian*, tại vì sự thay đổi vị trí tất nhiên phải xảy ra trong những không-thời gian khác nhau. Nói khác, vận động quảng tính giả định những thời gian khác nhau. Như thế, vận động quảng tính liên quan khái niệm kế tiếp (*succession*). Kế tiếp là quan hệ giữa những thành phần của thời gian. Đó là một diện trên thời gian. Vậy diện đầu của thời gian là quan hệ giữa những thành phần của thời gian. Những thành phần của thời gian cũng là thời gian, vì thế thời gian không phải là một khái niệm. Lý do: một khái niệm chia ra thành những khái niệm khác tùy theo những dị biệt đặc định (*différences*

spécifiques). Thí dụ: động vật có vú chia thành sư tử, bò, v.v... Nhưng thời gian thời chẳng phải vậy: thời gian chia ra thành phần cũng là thời gian. Kant nhấn mạnh điểm không thể quy giản các dị biệt không-thời gian về các dị biệt đặc định hay dị biệt khái niệm. Xin nhắc lại: vận động quang tính giả định thời gian trên quan điểm quan hệ giữa các thành phần của thời gian, tức trên quan điểm của sự kế tiếp. Điều này dẫn đến một kết luận vô cùng quan trọng: không thể dùng sự kế tiếp để định nghĩa thời gian. Bởi vì kế tiếp chỉ định nghĩa cách thái của quan hệ giữa những thành phần của thời gian. Nếu định nghĩa thời gian là sự kế tiếp tất nhiên thời gian lệ thuộc vận động!

Bây giờ hãy nói đến vận động cường độ (mouvement intensif). Nếu vận động quang tính là những gì ở trong những thời gian khác nhau theo quy luật của sự kế tiếp, thời vận động cường độ là những gì “cùng một lúc” (en même temps) hay “đồng thời” (simultané), đối nghịch với “kế tiếp”. Lượng cường độ ‘cùng một lúc’ xảy ra như thế nào? Hai trường hợp. Một, đa thể của nó là một đa thể ẩn (multiplicité virtuelle), tính đa cá (pluralité) của nó không có tính cách kế tiếp. Thí dụ: tính đa cá chứa trong 30 độ không có tính cách kế tiếp: khi ta nói “bây giờ là ba mươi” thời ba mươi độ được cho cùng một lúc. Theo thuật ngữ Phật giáo, đồng thời là “câu khởi”.

Hai, các lượng cường độ khác nhau có thể lấp đầy cùng một không-thời gian. Một sức nóng 15 độ chẳng hạn tràn đầy cái phòng này không khác gì một sức nóng 30 độ. Trong hai trường hợp đó, lượng cường độ có thể được định nghĩa là cái lấp đầy một thời gian. Bởi vậy sự đồng thời đã được sử dụng để định nghĩa không gian. “Thời gian là trật tự của kế tiếp, không gian là trật tự của những đồng thời”. Kant không chấp nhận lối định nghĩa này. Theo ông, sự đồng thời cũng như sự kế tiếp cả hai đều thuộc thời gian.

Phân tích pháp siêu nghiệm

Sự đồng thời là cùng một lúc, “cùng một lúc” thuộc thời gian không thua gì “trong những thời gian khác nhau”. Đó là cách thái thứ hai của thời gian sau kế tiếp.

Sự kế tiếp là quy định của một quan hệ giữa những thành phần của thời gian; sự đồng thời là quy định của một nội dung khả hữu của thời gian. Những gì đến lấp đầy một thời gian là đến cùng một lúc. Ở đây, thời gian không còn được xét dưới dạng chuỗi tức quan hệ giữa các thành phần. Đây là xét đến cách thái thứ hai của thời gian tức trong nội dung của nó, nghĩa là, trong những gì đến lấp đầy nó. Tóm lại, ta không thể định nghĩa thời gian với lượng cường độ, với vận động cường độ, cũng như với vận động quang tính vì chúng là những cách thái của thời gian.

Từ đó ta có thể đoán trước cuối cùng tại giới hạn sẽ không có thể giới cũng không có tâm linh. Tâm linh là cái bản thể từ đó phát sinh vận động cường độ; thế giới là cái bản thể từ đó phát sinh vận động quang tính. Sẽ không có tâm linh, sẽ không có thế giới, trừ khi chúng mang những ý nghĩa hoàn toàn mới. Bây giờ sẽ có cái gì? Bây giờ ngay cả thời gian cũng không có. Tất cả ta có thể nói là “thời gian không lệ thuộc vận động”. Vậy thời gian là gì? Nó không phải là sự kế tiếp, cũng không phải là sự đồng thời. Nhưng ngoài kế tiếp và đồng thời còn có thường tồn (permanence), quy luật của những gì tồn tại trong mọi thời, nghĩa là cái tri tục (duration). Bằng cách nào đó, thời gian là thường tồn. Không kế tiếp, không đồng thời, thời đó là thường tồn.

Thời gian là thường tồn bất biến, nhưng những gì ở trong thời gian thời không ngừng biến đổi, hoặc tùy theo các quan hệ kế tiếp của vận động quang tính, hoặc tùy theo vận động của lượng cường độ, nhìn trên quan điểm cả nội dung và các thành phần của thời gian.

Do đó Kant định nghĩa: Thời gian là mô thức của những gì biến đổi, nhưng mô thức của những gì biến đổi không biến đổi. Nói khác, thời gian là mô thức bất biến của những gì biến đổi. Tại sao như vậy? Tại vì nếu mô thức của những gì biến đổi cũng biến đổi thì nó phải biến đổi trong một thời gian khác. Như thế sẽ có sự thời gian lồng nhau, tình thế trở nên quá phức tạp! Hãy chấp nhận thời gian là mô thức bất biến của những gì biến đổi. Nhưng chấp nhận như vậy có phải là một cách định nghĩa thời gian hay không? Không phải. Bởi vì dù mô thức bất biến đó có thể là thời gian, vẫn không thể cảm tri nó được. Bởi thế đồng thời với định nghĩa thời gian như mô thức bất biến của những gì biến đổi, Kant nói thêm thời gian tự thân không thể cảm tri được.

Thường tồn thực sự là gì? Thường tồn tồn tại trong thời gian, tương quan với thời gian. Thường tồn là tính thường tồn của cái gì đó trong thời gian. Cái gì đó thường tồn trong thời gian chính là cái có các trạng thái kế tiếp hay đồng thời. Thí dụ, tôi nói về cái bàn, nó trắng và hình chữ nhật, thời đó là một sự quy thuộc đồng thời (attribution simultanée), nó đen đi, thời đó là một quy thuộc kế tiếp (attribution successive), từ trắng trở thành đen. Thường tồn chính là chủ thể, cái bàn. Thường tồn ở trong thời gian, nó là đại biểu thời gian có thể cảm tri được. Nhưng đó là một thí dụ mang tính không gian, chỉ liên quan gián tiếp thời gian qua cái bàn đó.

Hãy lấy thí dụ trực tiếp mang tính thời gian, lần này không phải là một vật mà là cái ngã tiếp thụ (receptive ego) tức là cái Tôi (le 'Moi'). Cái Tôi có trạng thái này hay trạng thái nọ trong một thời gian cho — đó là cường độ, cường độ của cảm giác (sensation). Cái Tôi trải qua từ một trạng thái đến một trạng thái khác, đó là sự kế tiếp. Cuối cùng, có một sự thường tồn của cái Tôi thông qua các trạng thái đó. Cái

Phân tích pháp siêu nghiệm

Tôi ở trong thời gian. Cái Tôi mang tính thời gian tương quan với thời gian, có mô thức của thời gian, tự kỷ bất khả tri bất khả giác.

Tóm lại, kế tiếp (chuỗi) là quan hệ tổng hợp giữa những thành phần của thời gian, đồng thời (tập hợp) là quan hệ tổng hợp giữa những nội dung của thời gian, và cái thường tồn (trì tục; duration) là cái gì đó nhẫn thọ trong thời gian bằng cách xuyên qua các trạng thái kế tiếp và sở hữu các trạng thái đồng thời. Trong Kant, cái Ngã (the self) trở thành một hiện thể thời gian (a temporal entity) nhẫn thọ trong thời gian (thường tồn), có những trạng thái (có lượng) cường độ (đồng thời), và đi xuyên từ trạng thái (có lượng) quảng tính này qua trạng thái quảng tính khác (kế tiếp). Theo Deleuze, đó chính là Kant quan niệm lại thời gian như một mô thức thuần túy và trống không: thời gian là một mô thức trống không không còn tùy thuộc vận động quảng tính hay vận động cường độ; thay vào đó, thời gian trở thành mô thức thuần túy và bất biến của bất cứ thứ gì vận động và biến đổi — chẳng phải là một mô thức vĩnh hằng, nhưng chính là mô thức của những cái không vĩnh hằng. Thời gian ngay chính nó chẳng phải là kế tiếp, chẳng phải là đồng thời, không phải là vĩnh hằng, bởi vì thời gian không thể quy giản về bất kỳ cách thái nào của nó, hay về những gì thiết vị trí trong nó (nội dung của thời gian). Chúng ta cũng không thể bảo rằng mô thức bất biến của thời gian là vĩnh hằng, bởi vì cái gì vĩnh hằng, và ngay cả cái gì kế tiếp hay đồng thời, xuất hiện và được tri nhận trong thời gian, trong lúc mô thức bất biến của thời gian thời không thể nhận thức được. Là một mô thức thuần túy của biến đổi, thời gian được xác định bởi tính biến dị vô hạn của nó, và trong WP? Deleuze định nghĩa *hỗn độn* (chaos) như là một mô tả mô thức thuần túy của thời gian: “Hỗn độn được biểu trưng bởi thiếu sự quy định, hay đúng hơn bởi tốc độ vô hạn các quy định hình thành và biến

mất.”⁵⁰ Nói khác, trong cái đa tạp của thời gian, hỗn độn được xác định bởi sự thiếu bất kỳ tổng hợp hay tiết tấu nào giữa các quy định ấy, “vọt lên chỉ để biến mất ngay sau đó, không nhất trí hay quy chiếu, không hậu quả.”⁵¹

Nếu có bất kỳ sự “cứu” nào trong mô thức thuần túy và trống không của thời gian — làm thời gian trở thành thông thường — thời sự cứu đó trong Kant sẽ diễn ra thông qua hoạt động *tổng hợp*, một quá trình tương quan không phải với ngay chính thời gian, mà với những cách thái (modes) của thời gian, nhằm mang lại khả thể của cả tồn tại và tri thức (being and knowledge). Về mặt kế tiếp, cái hiện ra trong thời gian là một đa thể các thành phần; các thành phần này tự dựng lên đồng thời tự triệt hạ, cần được tổng hợp bởi chủ thể trong một nắm giữ, trong một lãnh hội (apprehension). Nói khác, tác động của ý thức (chủ thể) là nắm giữ, là lãnh hội một hiện tại, là cố định hóa một hiện tại. Tại sao? Bởi vì chúng ta muốn hưởng thụ một biến dị càng lớn càng tốt. Thí dụ: tôi bước chân vào lớp giảng một bài học trong hai giờ. Như thế, tôi có một hiện tại hai giờ. Trong khi giảng bài, tôi không có ấn tượng thời gian đi qua. Giống như tôi bị cố định hóa và ý thức của tôi tác động làm cái khoảng thời gian giảng bài đó không thay đổi, cố định, một hiện tại hai giờ, nghĩa là, có hai giờ là hiện tại. Trong khi đối với tôi hai giờ đi qua quá nhanh thời trái lại đối với các sinh viên trong lớp thời gian nghe giảng không qua chóng chút nào. Ngoại trừ những lúc các sinh viên đi vào trong hiện tại của tôi, sống cùng một thời gian với tôi. Cái thời khoảnh cùng chung thời gian đó là một hiện tại, hiện tại của chúng tôi. Đối với các sinh viên, hiện tại đó là thời gian chịu khó nghe giảng bài, có thể chỉ trong năm hay mười phút nhưng sau đó họ nghĩ đến chuyện khác. Tất cả là những hiện tại khác nhau.

Phân tích pháp siêu nghiệm

Nếu tìm một thí dụ mang tính không gian, tôi bảo: cái bàn này dựng lên một mét. Như thế cố định hóa một hiện tại có nghĩa là nắm giữ một không gian nào đó hay nắm giữ một thời gian nào đó. Tôi lãnh hội chiều cao cái bàn có nghĩa là tôi nắm giữ nó, tôi lãnh hội nó, thu nhiếp nó vào trong một cái, không khác gì thu nhiếp trong một hiện tại duy nhất một đoạn đi qua của thời gian. Chuyện làm đó không thuộc thời gian mà thuộc một tổng hợp những thành phần của thời gian. Tâm trí của chúng ta có năng lực cố định hóa một hiện tại. Nên nhớ đó là một hiện tại biến dị. Ta cố định hóa và không ngừng cố định hóa những hiện tại biến dị. Kant gọi đó là tổng hợp của sự lãnh hội.

Về mặt đồng thời, hơn nữa, không những tôi phải nắm giữ các thành phần hầu có sự khả thể của tri thức, tôi còn phải tái tạo (reproduction) những thành phần quá khứ, nghĩa là, tôi phải nhớ lại những thành phần trước đó trong thời gian và tổng hợp hay “co thắt” chúng lại với những thành phần hiện tại. Nói khác, tôi bảo tồn kỷ niệm về chúng.

Cuối cùng về mặt thường tồn, tôi có thể tổng hợp cái hiện tại lãnh hội và những hiện tại tái tạo với sự thường tồn của cái gì đó hiển thị trong thời gian, tương quan với một khái niệm, trong một động tác nhận thức (recognition). Nhận thức là lập mối tương quan giữa hiện tại lãnh hội và những hiện tại cũ tái tạo với sự thường tồn của một cái gì đó. Đọc DR, trong chương hai nói về sự tương tục ta sẽ thấy phương cách Deleuze tu cái tổng hợp hoạt động (active syntheses) của ngã siêu nghiệm của Kant theo chiều hướng của một thuyết về tổng hợp thụ động (passive syntheses), phái sinh một phần từ Husserl. Nói vắn tắt, Deleuze định nghĩa tổng hợp là thụ động chừng nào nó “phi trí lực” (nonintellectual), hay tiến hành ngoài thẩm quyền của một cái ngã (un ego). Tổng hợp thụ động hoàn thành ở trong tâm thức chứ không phải bởi tâm thức (DR, P97). Trái lại,

tổng hợp hoạt động liên quan đến cách Kant cắt nghĩa sự cấu tạo thế giới với tiên giả định sự tồn tại của một chủ thể thay vì giải thích sự tồn tại ấy. Tổng hợp đầu (hiện tại) được tu cải thành những tổng hợp thụ động hữu cơ và hữu thể (tập quán) [the passive organic and corporeal syntheses (habit)] mang lại khả thể cho bất kỳ tính thụ nhận (receptivity; năng lực tiếp thu các biểu tượng) nào theo nghĩa của Kant. Tổng hợp thứ hai (quá khứ) đặt vấn đề tất yếu cần một khái niệm về quá khứ “thuần túy”, không có nó sẽ không có sự đi qua của thời gian. Và tổng hợp thứ ba (vị lai) không cần đến sự nhận thức (recognition) mà là điều kiện của sự sản sinh cái mới. Sự sản sinh cái mới — bao gồm những hoạt động sáng tạo trong triết học, khoa học, và nghệ thuật — là hậu quả trực tiếp của sự giải phóng thời gian. Tập *Triết Học Là Gì?* (QP?) có thể xem như một nghiên cứu về các quy định của tư tưởng sinh khởi bên trong mô thức thuần túy của thời gian. Điều mà Hume gọi là liên tưởng hay nối kết các ý niệm (association of ideas) — sự tương tự, sự tiếp giáp, quan hệ nhân quả (resemblance, contiguity, causality) — liên kết lại với nhau các ý niệm của chúng ta ở trong thời gian với một số tối thiểu quy luật bất biến, do đó tạo ra một cảnh giới tư kiến (a realm of opinion) bảo vệ chúng ta tránh sự hỗn độn. Tuy nhiên, triết học, khoa học, và nghệ thuật làm nhiều hơn thế nữa. Và Deleuze sử dụng từ vựng của chính ông tạo ra để mô tả các hoạt động riêng của mỗi môn học ấy. Từ sự *biến dị* (variability) của thời gian, các triết gia trừu xuất các *biến thiên* (variations) hội tụ như những thành phần của một khái niệm nhất trí; các khoa học gia trừu xuất các *biến lượng* (variables) gia nhập các quan hệ khả xác định trong một hàm (function); và các nghệ thuật gia trừu xuất các *biến chủng* (varieties) gia nhập sự tổ thành (composition) một tồn thể của cảm giác (QP? P202-203).

IV. Một phân tích pháp các khái niệm mới.

Phân tích pháp siêu nghiệm

Phân tích pháp các khái niệm mới, trình bày trong QP?, là một nỗ lực đưa mô thức thuần túy của thời gian vào trong các khái niệm triết học, chỉ định chúng một cấu trúc tổng hợp mang tính vi phân và thời gian (differential and temporal). Các khái niệm không có tính đồng nhất nhưng phải có tính nhất trí (consistency) mà tính biến dị nội bộ (internal variability) của khái niệm là một bổ sung cần thiết. Deleuze phân tích hai diện thời gian tính của khái niệm đó dưới tiêu đề là ngoại nhất trí (exo-consistency) và nội nhất trí (endo-consistency)⁵². Với Deleuze, không một khái niệm nào là đơn giản; chẳng những nó nối kết với những khái niệm khác (ngoại nhất trí), mà mỗi khái niệm cũng có riêng những thành phần nội bộ (nội nhất trí), những thành phần này ngay chúng có thể xem như khái niệm. Thí dụ: Có thể bảo rằng khái niệm cogito (Tôi tư duy) của Descartes gồm ba thành phần: tư duy, hoài nghi, và tồn tại (thinking, doubting, and being): “Tôi (kẻ hoài nghi) tư duy, do đó Tôi tồn tại (một tồn thể đang tư duy)”. Như thế, một khái niệm luôn luôn là một đa thể (multiplicity): nó gồm có một số hữu hạn thành phần hay biến dị phân biệt, dị loại, tuy nhiên bất khả phân; khái niệm ngay nó là điểm trùng hợp (coincidence), ngưng tụ (condensation), hay tích lũy (accumulation) của các thành phần yếu tố mà nó trình hiện nhất trí trong chính nó; và tính nội nhất trí ấy lại được xác định bởi những vùng lân cận (neighborhood) hay bất khả biện biệt (indiscernibility) mà nó tạo ra trong khoảng giữa những thành phần của nó. Giống như một siêu văn bản (hypertext), khái niệm “Tôi tư duy” (cogito) là một đa thể không đóng kín bao hàm tiềm năng bắc cầu cung cấp những nối kết hay băng ngang các khái niệm khác của Descartes. Ý niệm vô hạn là chiếc cầu dẫn từ khái niệm cogito đến khái niệm Thượng Đế, một khái niệm mới gồm ba thành phần từ đó nảy sinh ba luận cứ chứng minh sự tồn tại của Thượng Đế.

Tính ngoại nhất trí của khái niệm cũng khoách triển trong lịch sử triết học. Khi phê phán cái Tôi tư duy của Descartes, Kant đã dùng danh nghĩa một trường nghi vấn (a problematic field) mới: Descartes không thể nói ra dưới mô thức nào, cái “Tôi tư duy” có khả năng quy định cái “Tôi tồn tại”, và Kant biện luận cho rằng mô thức khả định ấy chính là mô thức của thời gian. Như vậy, Kant đã đưa một thành phần mới vào trong cogito của Descartes. Nhưng chớ quên khi bảo Kant “phê phán” Descartes là chỉ đơn giản muốn nói Kant tạo ra một vấn đề mà cogito của Descartes không thể chiếm giữ hay hoàn tất. Descartes tạo khái niệm cogito nhưng xem thời gian như một mô thức của tính ở phía trước (anteriority), được duy trì bởi một sự sáng tạo liên tục có tính cách thần linh (divine). Nếu Kant muốn làm thời gian thành một thành phần mới của cogito thời phải với điều kiện là sáng tạo một khái niệm mới về thời gian: thời gian bây giờ trở thành một mô thức của tính bên trong (form of interiority) với những thành phần ở bên trong riêng của nó (kế tiếp, cùng với đồng thời và thường tồn).

Tóm lại, khái niệm có một lịch sử ở bên trong, một tiềm lực để chuyển hóa (transmutation) thành những khái niệm khác, cấu tạo cái mà Deleuze gọi là “phẳng nội tại” (plane of immanence).

“Sáng tạo khái niệm là dựng một khu vực nào đó trong phẳng, thêm một khu vực mới vào những khu vực hiện có, thăm dò một khu vực mới, lấp đầy những gì thiếu hụt. Khái niệm là những phức hợp, những hỗn hợp tuyến, đường cong. Nếu các khái niệm mới luôn luôn cần được mang lại trong đó thời đó chỉ là bởi vì phẳng nội tại phải được dựng từng khu vực một, có tính cách cục bộ, đi từ một điểm đến điểm tiếp theo.”⁵³

Phân tích pháp siêu nghiệm

Chính do cách phân tích như vậy mà có thể giải thích những trở thành được quan niệm khác nhau trong công trình nghiên cứu của Deleuze, và những chuyển hóa Deleuze thực hiện trên những khái niệm rút ra từ lịch sử triết học. Deleuze viết: “Lịch sử triết học hàm ý không những đánh giá tính mới lịch sử của những khái niệm một triết gia sáng tạo mà còn đánh giá quyền năng của sự trở thành của chúng khi chúng hỗ tương nhiếp nhập.”⁵⁴

Một nghiên cứu đầy đủ về phân tích pháp các khái niệm của Deleuze cần phải khảo sát phương cách mô thức của thời gian thâm nhập những diện khác của những phân tích của Deleuze. Chẳng hạn, khái niệm chẳng bao giờ được sáng tạo tùy tiện; chúng luôn luôn là chức năng của một vấn đề. Phân tích pháp các khái niệm khai triển trong WP? liên quan đến biện chứng pháp các vấn đề được chế định trong DR. Deleuze tự xem mình như một nhà “siêu hình học thuần túy” (a pure metaphysician), nhưng lập trường siêu hình học cơ bản của ông lại là ‘Tồn tại là một vấn đề’. Tồn tại luôn luôn tự trình hiện dưới một hình thức nghi vấn, như một chuỗi vấn đề hóa mang tính thời gian (temporal problematizations).⁵⁵ Ta có thể nói Plato sáng chế khái niệm ‘Ý niệm’ để đáp ứng vấn đề cạnh tranh giữa các thành thị Hy Lạp (Socrates chống Sophists). Descartes sáng tạo cogito để đáp ứng vấn đề tính xác định chủ quan tuyệt đối (absolute subjective certainty), và Leibniz chế định cả một loạt khái niệm huyền giác — biểu hiện (expression), quan điểm (perspective), khả cộng tồn (compossibility), hòa điệu (harmony) — nhằm đáp ứng vấn đề lý do đủ (sufficient reason): tất cả đều có một lý do, tất cả đều phải có một lý do. Triết học là sự sáng tạo khái niệm, nhưng sự sáng tạo khái niệm có điều kiện của nó là sự đặt ra một hay nhiều vấn đề, những vấn đề này đều mang tính thời gian. “Vấn đề hóa” một khái niệm không những là đặt nghi vấn về nó nhưng còn có nghĩa là tìm cách

quy định tánh chất của vấn đề mà nó được dùng như một giải pháp. Trong thực tế, xác định giải pháp của một vấn đề được cho là đúng hay sai tương đối dễ dàng hơn là phân biệt các vấn đề đặt đúng đắn (well-posed problems) với các vấn đề đặt sai hay đặt trật (badly-posed problems). Chính vì thế mà triết học thường mang mô thức của một sự phê phán các vấn đề đặt sai. Kant⁵⁶ phê phán những khái niệm Linh hồn, Thế giới, và Thượng Đế cho là phái sinh từ những “vấn đề không có giải pháp” (problems without solution). Theo Kierkegaard,⁵⁷ phê phán các vấn đề đặt sai hay đặt trật chưa khó bằng đánh giá một vấn đề quan trọng hay đáng quan tâm. Trong Toán học, Henri Poincaré⁵⁸ cho rằng tìm cách chứng minh một bài toán tầm thường tệ hơn là phát hiện một khuyết điểm trong chứng minh một bài toán khác thường; bài toán tầm thường vẫn mãi mãi không có chút gì đáng lưu ý, trái lại khuyết điểm của bài toán khác thường có thể sửa chữa và biết đâu bài toán đó đã hoạch đắc những cương vực trọng yếu. Nói khác, tính chơn của một giải đáp không quan trọng bằng tính chơn hay lý thú của vấn đề ta đang đương đầu [Một vấn đề luôn luôn có giải pháp nó “đáng được” (a problem always has the solution it “deserves”)].

Các vấn đề có tác dụng khu động tư tưởng của một triết gia không luôn luôn được phát biểu một cách rõ ràng. Tìm cách khôi phục tính rõ ràng của những vấn đề ấy tức là tham dự lịch sử triết học, và do đó, phát hiện những gì là mới sáng thiết trong các khái niệm được sáng tạo. Triết gia thuộc hạng tầm thường thì không sáng tạo khái niệm mà chỉ dùng khái niệm sẵn có, vẫn sống luôn trong cảnh giới của tư kiến (opinion) chẳng biết gì đến các vấn đề liên hệ. Đến lượt vấn đề (problems), thì chúng được biểu hiện dưới hình thức các câu hỏi (questions). Và trong các tác phẩm ban đầu, Deleuze chỉ trích cách đặt câu hỏi dưới dạng “Những gì là ... ?” (What is ... ?) nhằm tìm hiểu các yếu

Phân tích pháp siêu nghiệm

tính (essences) của sự vật. Thay vào đó ông khuyến khích nên hỏi Ai? (Who?), Một nào trong đó? (Which one?), Bao nhiêu? (How much?), Như thế nào? (How?), Ở đâu? (Where?), Khi nào? (When?), Trong trường hợp nào? (In which case?), Theo quan điểm nào? (From what point of view?) “Trong một thời gian dài, khái niệm được dùng để quy định những gì một sự vật nào đó là (yếu tính của nó). Chúng tôi, ngược lại, quan tâm đến trạng huống (circumstances; hoàn cảnh) của một sự vật: trong trường hợp nào, ở đâu và khi nào, như thế nào, và v.v... Đối với chúng tôi, một khái niệm phải biểu hiện một biến cố (event), thay vì một yếu tính.”⁵⁹ Nếu chúng ta không có một khái niệm và chẳng có một vấn đề thì chúng ta không đang làm triết học; chúng ta phải tự xem như người đang học việc chẳng nh ững để sáng tạo khái niệm mà còn để cấu tạo những vấn đề và câu hỏi.

Hơn thế nữa, cả vấn đề và câu hỏi, đến lượt chúng, đều giả định tiên quyết (presuppose) hình ảnh tư tưởng tiên triết học — hình ảnh tư tưởng là hình ảnh của câu hỏi “tư lượng có nghĩa là gì?” (images of what it means to think) — tồn tại trước bất kỳ “phương pháp” đặc biệt nào dùng giải quyết một vấn đề hay sáng tạo một khái niệm. Deleuze cho rằng hết thảy mọi phương pháp triết học đều bao hàm một “thời-không gian” (chronotope)⁶⁰ của tư tưởng: một thời-không gian với địa lý riêng của nó trong đó sống những “nhân vật khái niệm” (conceptual personae).⁶¹ Diện thời gian của tư tưởng (trước và sau; the before and after) là trật tự của các lý tính (reasons) mà nhà tư tưởng sáng tạo giữa các khái niệm; diện không gian của tư tưởng là sự phân phối các mục đích, phương tiện, và trở ngại. Nhưng nhân vật khái niệm của các triết gia — đối nghịch với nhân vật tâm lý xã hội hay nhân vật lịch sử — là điều kiện nội bộ của sự sản sinh các khái niệm. Nó liên quan tới “những gì trên nguyên tắc thuộc tư tưởng và chỉ thuộc tư tưởng mà

thôi” (WP? P71). Hầu làm sáng tỏ ý tưởng các nhân vật khái niệm Deleuze đưa ra ví dụ sau đây. Ta có thể nói Plato, Descartes, và Kant, cả ba đều nhắm chung một mục đích là sự thật (the truth) nhưng một mặt, sự thật của ba ông không giống nhau, và mặt khác ba ông sống vấn đề về sự thật thông qua các nhân vật khái niệm khác nhau. Sự thật Plato tầm cứu là yếu tính khả niệm (intelligible essence) ở đằng sau hiện tượng (appearances). Tầm cứu như vậy là vì ông không muốn bị lừa dối bởi những kẻ phát ngôn sai về sự thật ở trong dân chủ của Athens: các nhà ngục biện, các nhà tu từ học, các nhà hùng biện, các nghệ sĩ. Nhân vật khái niệm của ông chính là sự kêu la: “Tôi không muốn bị lừa dối”. Với Descartes, vấn đề sự thật được thi thiết tương quan với vấn đề xác tín chủ quan (subjective certitude): các giác quan lừa dối tôi, các kinh viện lừa dối tôi, không chừng Thượng Đế là con quỷ độc hại lừa dối tôi, và chung cánh chính Tôi (I) tự lừa dối và cho phép chính tôi bị lừa dối. Nhân vật khái niệm ở đây là “Tôi không muốn tự lừa dối”. Descartes xem sự lừa dối (deception) và lỗi lầm (error) là những cách thái (modes) của tư tưởng. Do đó, xác tín đầu tiên Descartes phát hiện (Sự thật đầu; the first truth) là cái “Tôi tư duy” (the “I think”): dấu cho tôi đang bị lừa dối hay đang bị lỗi lầm, tôi vẫn đang tư duy. Đến lượt Kant, khi ông phát biểu “Tôi muốn sự thật” thời phải hiểu ông muốn nói rằng: “Tôi không muốn lừa dối”. Nếu Plato bị đánh dấu bởi dân chủ Athens, Kant là sinh vật của phong trào Cải cách (Reformation), và đã phát hiện tính thực thi nghiêm cách các quy luật luân lý (moral rigor). Do đó, Kant đặt tri thức (lý tính tư biện) dưới luân lý (lý tính thực hành). Luân lý không còn tùy thuộc tri thức của bất cứ ai, chẳng hạn, của hiền nhân (the sage), của trí giả (wise man). Về phía tri thức, chính nó tùy thuộc một cứu cánh mục đích ở tầng cao hơn, cứu cánh mục đích của lý tính luân lý. Quả vậy, “Tôi không muốn lừa dối” dẫn đến sự tầm cứu sự thật của Kant

Phân tích pháp siêu nghiệm

— thao tác của tri thức — với sự ông buộc tri thức phải tòng thuộc một cứu cánh mục đích thực hành. Nếu Kant không muốn lừa dối, đó là vì duy chỉ các tồn thể không lừa dối mới tự do, hay có thể tuyên bố là có tự do. Trong Kant, tính khả niệm không còn tìm thấy trong một yếu tính như trong Plato, mà trong một cộng đồng các tồn thể sinh hoạt theo quy luật luân lý (moral beings), vương quốc các cứu cánh mục đích (Kingdom of Ends). Tóm lại, các khái niệm sáng tạo bởi Plato, Descartes, và Kant lập đầy một không-thời gian thuần lý tính theo một trật tự thời gian của các lý tính và một trật tự không gian của các mục đích, phương tiện, và trở ngại. Nhưng mỗi vị tham chiếu một hình ảnh tư tưởng tiên triết học làm nơi sống của những nhân vật khái niệm rất khác nhau. Có thể tóm tắt các nhân vật khái niệm khác nhau đó trong các tiếng kêu than, “Tôi không muốn bị lừa dối”, “Tôi không muốn tự lừa dối”, và “Tôi không muốn lừa dối”. Những phương pháp khác nhau của ba vị — biện chứng, phân tích, siêu nghiệm — đều phát sinh từ những hình ảnh tư tưởng tồn tại tiên quyết đối với hết thảy mọi phương pháp luận.

V. Lưu trình phổ biến của tư tưởng.

“A ðà na thức cực kỳ vi tế, tất cả chúng tử tựa như dòng nước độc”

(Nhiếp Luận. Trí Quang dịch giải. Trg. 65)

“Dòng nước độc là nước thác ghềnh đổ mạnh xuống trông như tấm vải. Chúng tử mà hiện hành thì cũng như vậy. Hãy lấy ví dụ khác. Như những hình ảnh trên màn ảnh: chúng do vô số hình ảnh liên tiếp hiện hành mà thành. Vũ trụ của duy thức là như vậy, toàn do chúng tử hiện hành.”

Chú giải của HT. Thích Trí Quang (số 21, trg. 66)

Nếu triết học là sự sáng tạo khái niệm, thử hỏi thế nào là quá trình bên dưới sự phát sinh *hiện tồn* (real) các khái niệm hay căn nguyên *hiện tồn* của tư lượng? Câu hỏi “bắt đầu” như thế nào là một câu hỏi rất tế nhị trong triết học bởi vì bắt đầu có nghĩa là loại bỏ hết thảy mọi giả định tiên quyết. Mặc dầu Deleuze đặt câu hỏi ấy trong *DR* (trg. 169) nhưng ở đây vẫn đề “bắt đầu” sẽ được tiếp cận nương vào một đoạn bài giảng trong buổi hội thảo về Leibniz (15/April 1980)⁶²: “Những gì được cho, ở giới hạn, có thể gọi là một lưu trình. Chính các lưu trình là những gì được cho, và sự sáng tạo gồm có cắt, tổ chức, và kết nối các lưu trình theo phương thức thế nào để một sự sáng tạo được phác ra hay được thực hiện chung quanh một số dị điểm rút ra từ các lưu trình. ... Hãy tưởng tượng lưu trình phổ biến của tư tưởng là một thứ độc thoại nội tâm, độc thoại nội tâm của tất cả ai tư lượng. ... Khái niệm là một hệ thống các dị điểm rút ra từ một lưu trình tư tưởng. ... Ta cũng có thể quan niệm một lưu trình âm thanh liên tục xuyên thông thế giới và bao quát đến cả sự im lặng (có thể đó chỉ là một Ý niệm, nhưng điều đó không mấy quan trọng miễn Ý niệm được biện giải). Một nhạc sĩ là kẻ nào đó rút ra một cái gì từ lưu trình ấy.”

Sự tồn tại một lưu trình phổ biến của tư tưởng mà Deleuze đột nhiên thiết định ở đây chỉ ở trong trạng thái của một Ý niệm có thể biện giải: giống như chúng ta có thể có một Ý niệm về một lưu trình liên tục của chất liệu trong vũ trụ mà ngay chúng ta là những biến thái, vậy thì chúng ta cũng có thể quan niệm một lưu trình liên tục của tư tưởng trong vũ trụ mà tương tự như vậy chúng ta là những biến thái. Cùng một ý nghĩ, Spinoza viết: “Tôi xác nhận trong Tự nhiên (Nature) có một năng lực tư lượng vô hạn.”⁶³ Những tư tưởng đến và đi trong đầu óc chúng ta, mà chúng ta không phải là nguồn gốc hay tác giả, đều là sản phẩm của lưu trình tư tưởng đó. Hay nói chính xác hơn, ngay chúng chính

Phân tích pháp siêu nghiệm

là vận động của lưu trình phổ biến của tư tưởng đó — một lưu trình vô danh, phi cá nhân, và bất khả định, giống như một độc thoại liên tục nội tâm. Leibniz đã từng tranh luận chống Descartes cho rằng không hợp pháp khi nói “Tôi tư duy, do đó tôi tồn tại”, chẳng phải bởi tại “Tôi tồn tại” không nối gót theo sau “Tôi tư duy”, nhưng bởi tại không bao giờ Tôi có thể phái sinh một cái “Tôi” từ hoạt động của tư tưởng. Nhiều nhất, Descartes có thể quả quyết “có sự tư lượng” hay “tư tưởng đã sinh khởi”. Cả Spinoza và Leibniz biện luận cho thấy có một sự tự động (automatism) với tư tưởng giống như có một cơ cấu (mechanism) của thân xác: chúng ta toàn là những *máy tự động tinh thần* (spiritual automaton) — không phải chúng ta tư lượng mà là tư tưởng sinh khởi trong chúng ta.

Như vậy, nói một khái niệm là một “hệ thống các dị điểm rút ra từ một lưu trình tư tưởng” có nghĩa là gì? Để trả lời câu hỏi ta cần xem xét trạng thái “thông thường” của lưu trình phổ biến của tư tưởng và Deleuze đặt ra một khái niệm nhằm mô tả nó: ngu xuẩn (stupidity; bêtise). “Ngu xuẩn là một cấu trúc của tư tưởng nói chung”.⁶⁴ Nói rõ hơn nữa, đến một mức độ nào đó, ngu xuẩn là cấu trúc cơ bản của lưu trình phổ biến của tư tưởng. Những tư tưởng đi qua tâm trí của chúng ta do lưu trình phổ biến của tư tưởng mang theo không phải là hoang tưởng (falsehood), cũng chẳng phải là sai lầm (errors) hay chuỗi sai lầm. Mọi tư tưởng có thể đúng sự thật (true), nhưng dù sao chúng đều là những ngu xuẩn, trống rỗng; thường do tính rỗng tuếch (inanity) của nền văn hóa chung quanh quy định. Phải chăng mục tiêu của tiếp thị (marketing) và quảng cáo (advertising) là biến cải lưu trình của tư tưởng, đưa vào đó những tư tưởng vô danh về chuyện làm cho đồ giặt sạch hơn hay hàm răng trắng hơn? Theo Deleuze, sự cố bất hạnh thường xuyên đe dọa tư lượng không phải là sai lầm hay hoang tưởng mà là ngu xuẩn (sáo mòn, ý niệm sẵn có, công

ước, tư kiến, v.v...). Hơn thế nữa, ở mức sâu hơn, có thể bảo rằng chúng tâm thần phân liệt (schizophrenia) cũng biểu lộ một khả năng tư lượng, chính vì thế mà Artaud đóng một vai trò rất quan trọng trong công trình nghiên cứu của Deleuze.

“Artaud nói rằng vấn đề (đối với ông) không phải là định hướng tư tưởng của ông, chẳng phải hoàn mỹ biểu hiện những gì ông tư lượng, không phải để thu tập ứng dụng và phương pháp, hay để hoàn mỹ những bài thơ của ông, mà đơn giản là để sắp đặt hầu tư lượng về một cái gì. Với ông, đó là công việc duy nhất khả dĩ quan niệm.”⁶⁵

Trong cảnh giới của tư tưởng, “tư lượng là sáng tạo — không có sự sáng tạo nào khác — nhưng sáng tạo trước hết là phát sinh tư lượng bên trong tư tưởng.”⁶⁶ Vậy quá trình cấu tạo một hành động sáng tạo là gì? Làm thế nào tư lượng phát sinh bên trong những sáo mòn quen thuộc của lưu trình phổ biến của tư tưởng? Deleuze giải đáp: tư lượng luôn luôn phát sinh do sự ngẫu nhiên của một cuộc *gặp gỡ* (encounter) với một *vấn đề* (dưới hình thức cường độ), và chỉ một mình vấn đề cũng đủ bảo đảm sự tất yếu (necessity) của những gì cưỡng bách ta phải tư lượng. Tư lượng không bao giờ là kết quả của một ý chí tự nguyện, mà là kết quả của các lực tác động trên chúng ta từ bên ngoài: Chúng ta tìm kiếm “sự thật” (truth) và bắt đầu tư lượng chỉ khi nào bị cưỡng bách phải tư lượng, chỉ khi nào trải qua tác dụng của một bạo lực thúc đẩy sự tìm kiếm ấy và kéo chúng ta ra khỏi trạng thái hôn mê tự nhiên. Không một phương pháp nào có thể tiên định những gì cưỡng bách chúng ta phải tư lượng. Những *nhân vật khái niệm* (conceptual persona) mà Deleuze tạo ra không phải là *người bạn*, theo nghĩa của Plato (Platonic friend), tự nguyện rèn đúc một khát vọng tự nhiên về sự thật, đối thoại với người khác chung quanh câu hỏi “Những gì là ...?”

(What is ... ?). Nhân vật khái niệm là cái gì đó giống như một tinh nhân hay đánh ghen đối đầu vô ý thức một vấn đề có tọa độ phái sinh từ những câu hỏi mà Plato bác bỏ: Những gì xảy ra?, Khi nào?, Ở đâu?, Tại sao?, Với ai?. Deleuze cho biết ông thường xuyên tìm tài liệu trong những cuộc gặp gỡ bên ngoài triết học, và số lần gặp gỡ với các phim ảnh và các bức tranh nhiều hơn gặp gỡ với người.⁶⁷ Chính vì thế Deleuze, giống Kant, phân biệt tri thức (knowledge) và tư lượng (thinking). Tri thức chỉ là một kết quả — là sự xác lập một lãnh thổ (territory), một tài cán hay chuyên hóa (competence or specialization); nhưng tư lượng là một quá trình học tập (learning) hay học việc (apprenticeship) do sự gặp gỡ với một vấn đề phát động và tất phải bắt nguồn từ độ sâu của chính ngay sự thiếu học.

Nếu lưu trình phổ biến của tư tưởng chỉ là một lưu trình của ngu xuẩn, nghĩa là, không có những dị điểm riêng của nó (its own singularities) thời sự gặp gỡ với một vấn đề chẳng có ý nghĩa nào. Quả vậy, đó là lý do tại sao khái niệm “dị điểm” đóng một vai trò quan trọng trong triết học Deleuze. Deleuze nói đến sự phát hiện lớn trong toán học thay vì xem dị điểm như tương quan với phổ biến (the universal) bây giờ xem như tương quan với bình thường (the ordinary) hay tuần quy (the regular). Một dị điểm là một điểm đặc biệt trên một đường cong, trong lân cận của nó quan hệ vi phân bậc hai của nó đối đầu. Đặc điểm đó mở rộng ra trong hay liên tục với chuỗi các điểm bình thường tùy thuộc nó thẳng một đường đến lân cận của dị điểm sau. Đó là lý do để Deleuze chủ trương thuyết các dị điểm không thể phân ly với thuyết hay hoạt động liên tục tính — *liên tục tính* là sự mở rộng một dị điểm ra trong chuỗi các điểm bình thường cho đến lân cận của dị điểm sau. Do đó ta có thể nói có hai cực trong triết học Deleuze: “Mọi thứ đều đặc biệt!” và “Mọi thứ đều bình thường!”⁶⁸ Nhờ phương thức hai cực đó chúng ta có thể thông hiểu sự chân

phát sinh các khái niệm. Trong bản thể luận của Deleuze, mỗi yếu tố (moment), mỗi biến cố (event), mỗi cá thể (individual), mỗi tư tưởng (thought) là đặc biệt (bất tuân quy; singular). *Tồn tại là quá trình dị biệt* (Being is difference), nghĩa là sự sáng tạo cái dị biệt bất tận, sự sản sinh cái mới bất đoạn, sự sinh khởi cái dị loại bất định. Tuy thế, điều kiện bản thể luận của quá trình dị biệt là trong khi được sản sinh, dị điểm hiện thành tuân quy hóa, bình thường hóa, tiêu chuẩn hóa. Trong *Mille Plateaux*, Deleuze gọi sự quy giản đặc biệt về bình thường đó là *thiết bị chiếm đoạt* (Appareil de capture): đó là những quá trình tất nhiên phân tầng hóa (stratification), quy phạm hóa (regularization), tiêu chuẩn hóa (normalization) — hay có lẽ nên gọi đó là “ngu xuẩn hóa” trong cảnh giới của tư tưởng. Như thế, biểu thị đặc tính của tình trạng “thường lệ” của lưu trình của tư tưởng như có một cấu trúc của ngu xuẩn là một biểu thị đặc tính phái sinh, tại vì lưu trình của tư tưởng quả thật được cấu tạo bởi những dị điểm đặc biệt — nhưng chúng là dị điểm đã quy về bình thường. Nếu xem khái niệm “chủng tử” của Phật học như khái niệm song song với khái niệm “dị điểm đặc biệt” của triết học Deleuze, thời “chủng tử hiện hành” sống đôi với “bình thường” hay “tuần quy”. Do đó lời của HT. Thích Trí Quang chú giải câu “*A đà na thức cực kỳ vi tế, tất cả chủng tử tựa như dòng nước dốc*” trích dẫn trên giúp ta có một ý niệm rõ ràng về lưu trình phổ biến của tư tưởng. Trong một bối cảnh hơi khác, Nietzsche viết: “trong cơ bản, toàn thể hành động của chúng ta đều có tính cách riêng tư, độc đáo không thể so sánh được, và vô cùng cá nhân, không mấy may nghi vấn. Tuy nhiên, ngay khi chuyển chúng vào trong ý thức thời chúng không còn tự hồ như thế nữa.” Đây là lý do tại sao Deleuze nhấn mạnh sự phân biệt giữa tuần quy (regular; những gì theo quy tắc) và bất thường quy (singular; những gì không theo quy tắc) — thậm chí hơn thế nữa, giữa đặc biệt và bình thường — trong triết học,

Phân tích pháp siêu nghiệm

quan trọng hơn cả sự phân biệt giữa đúng và sai, giữa chân và giả.

Nếu khái niệm là một “hệ thống các dị điểm rút ra từ một lưu trình tư tưởng” thì quá trình trừu xuất tất nhiên có hai diện tương quan: phá hủy (phá hủy sáo mòn) và sáng tạo (sáng tạo cái mới). Giống như họa sĩ phải phá hủy sáo mòn để sáng tạo một hình ảnh, triết gia chỉ có thể sáng tạo bằng cách trước hết phá hủy những công ước về tư kiến (conventions of opinion). Trong mọi trường hợp, bất luận là trong triết học, khoa học, hay nghệ thuật, mỗi sáng tạo — sự sản sinh tư lượng bên trong tư tưởng — có điều kiện tất nhiên là cuộc đấu tranh chống sáo mòn thông qua sự đương đầu với một vấn đề.

Chính đó là quá trình sinh khởi mọi hành động sáng tạo và thống nhất các diện khác nhau của phân tích pháp các khái niệm của Deleuze: nếu cái bất thường quy (singular) được sản sinh dưới những điều kiện thường xuyên quy giản nó về cái tuần quy hay cái bình thường thời tác vụ sáng tạo có nghĩa là một cuộc đấu tranh liên tục và canh tân bất đoạn chống lại sự ngự trị của sáo mòn hầu trừu xuất những dị điểm từ lưu trình của tư tưởng và khiến chúng hành sử chức năng một cách nhất trí như những *biến dị* (variabilities) trên một mặt sáng tạo mới: những *biến thiên* (variations) của một khái niệm triết học (phẳng nội tại), những *biến lượng* (variables) của một hàm số khoa học (phẳng quy chiếu), và những *biến chủng* (varieties) của một công trình nghệ thuật (phẳng tổ thành).

Chú thích

¹. G. Deleuze and Claire Parnet. Dialogues, trans. Hugh Tomlinson and Barbara Habberjam (New York: Columbia University Press, 1987). P.vii.

- ². G. Deleuze. *Cinema 2*, trans. Hugh Tomlinson and Robert Galeta, University of Minnesota Press, 1989, p. 222. ‘The author takes a step towards his characters, but the characters take a step towards the author: double becoming.’
- ³. G. Deleuze. Seminar of 15 April 1980, on-line at WebDeleuze.
- ⁴. G. Deleuze. Seminar of 24 January 1978, on-line at WebDeleuze.
- ⁵. G. Deleuze. Seminar of 4 April 1978, on-line at WebDeleuze.
- ⁶. G. Deleuze. Seminar of 28 March 1978, on-line at WebDeleuze.
- ⁷. G. Deleuze. *The Logic of Sense*, trans. Mark Lester with Charles Stivale, New York: Columbia University Press, 1994, p. xiv; *Difference and Repetition*, p. xx.
- ⁸. ‘I believe in philosophy as system’, Letter-Preface to Jean-Clet Martin, trong G. Deleuze. *Two Regimes of Madness*, ed. David Lapoujade, Semiotext(e) distributed by MIT Press, 2007, p. 365.
- ⁹. Deleuze: concepts as continuous variation. Interview with Daniel Smith by Justin S. Litaker. “Although Deleuze says he is interested in philosophy as a system, he also says he thinks of his own system as being "heterogenetic," that is, it is itself *a genesis of the heterogeneous, the production of the new, the production of difference.*”
- ¹⁰. Daniel W. Smith. *Knowledge of Pure Events*, trong *Ereignis auf Französisch. Von Bergson bis Deleuze*, by Marc Rolli. Fink Verlag, München 2004.
- ¹¹. Gilles Deleuze and Félix Guattari. *What is Philosophy?*, trans. Hugh Tomlinson and Graham Burchell, New York: Columbia University Press, 1994, p. 2.
- ¹². G. Deleuze. Seminar of 15 April 1980, on-line at WebDeleuze.
- ¹³. Gilles Deleuze and Félix Guattari. *What is Philosophy?*, p. 7.
- ¹⁴. Như trên, p.33.
- ¹⁵. Như trên, p. 9.
- ¹⁶. Như trên, p. 21.
- ¹⁷. G. Deleuze. *Negotiations*. Trans. Martin Joughin. Columbia University Press. New York. 1996, p. 25.
- ¹⁸. G. Deleuze. *Difference and Repetition*, p. 191.
- ¹⁹. Như trên, p. 188. Sự tương đương giữa vấn đề siêu nghiệm và biến cố thuần túy được tái khẳng định trong *The Logic of Sense*, p. 123, đoạn Deleuze giải thích sự sinh khởi theo logic của các mệnh đề.
- ²⁰. Như trên, p. 112.
- ²¹. Paul Patton. *Deleuze and the Political*, New York: Routledge, 2000, p. 27.
- ²². Ghi trong tập *Kant, The Context of the Faculties*, trích dẫn từ Daniel W. Smith, *Knowledge of Pure Events*.

²³. Deleuze and Guattari. *What is Philosophy?*, p. 100.

²⁴. Trong các tác phẩm viết chung, Deleuze và Guattari định nghĩa rất nhiều cách khác nhau danh từ ‘*déterritorialisation*’ (sự đào thoát một lãnh thổ; lãnh thổ = *territoire*; *agencement territorial*). Do đó, có hai câu hỏi cần giải đáp: (1) Quá trình đào thoát một lãnh thổ vận hành như thế nào? (2) Sự đào thoát một lãnh thổ được kết nối như thế nào với sự tái hội tập lãnh thổ (*reterritorialisation*)? Đại khái, có lẽ nên hiểu đào thoát một lãnh thổ là một vận động sản sinh chuyển biến. Chừng nào nó vận hành như một đường đào thoát (*ligne de fuite*; *line of flight*), sự đào thoát biểu thị một tiềm năng sáng tạo một lãnh thổ. Vận đào thoát một lãnh thổ có nghĩa là cởi mở những quan hệ cố định dung chứa một thân để nó đáp ứng những tổ chức mới khác.

Ba quá trình: hội tập thành lãnh thổ (lãnh thổ), đào thoát một lãnh thổ, và tái hội tập lãnh thổ gắn bó vướng chặt vào nhau trong mọi trường xã hội được mang lại. “Thương gia mua trong một lãnh thổ, đào thoát những sản phẩm thành hàng hóa, và tái hội tập trong các vòng thương dụng.” (*What is philosophy?*, p. 68)

Sự đào thoát luôn luôn gắn liền với những quá trình tái hội tập liên hệ là những phương cách các yếu tố đào thoát tái hội tập và gia nhập những quan hệ mới. Sự đào thoát được gọi là tương đối nếu chỉ liên quan những vận động trong cảnh giới hiển của sự vật, và tuyệt đối nếu chỉ liên quan những vận động trong cảnh giới ẩn của sự vật. Sự đào thoát tuyệt đối không phải là một giai đoạn tiếp theo sau sự đào thoát tương đối mà là động năng bên trong của nó, bởi vì có ‘một sự không ngừng nội tại của đào thoát tuyệt đối bên trong đào thoát tương đối’ (Deleuze and Guattari, *A Thousand Plateaus*, p. 510).

²⁵. Có một sự tương ứng giữa cụm từ “*the critical point*” và liên tiếp từ “*tức*” trong câu ‘*Sắc tức thị Không, Không tức thị Sắc*’ của Tâm kinh. Đặt giữa hai khái niệm tương vi, từ ‘*tức*’ biểu thị ‘*điểm*’, hay ‘*bao dung thể*’ (*Umgreifendes*; danh từ của Jaspers), hay trường sở (*basho*; danh từ của Nishida) là nơi duy nhất cho phép hai tương vi tồn tại như một nhất thể trong quan hệ tương do (tương hỗ quy định).

²⁶. Deleuze and Guattari. *What is Philosophy?*, p. 100.

²⁷. G. Deleuze. *Negotiations*. p. 31.

²⁸. Quan hệ nói ở đây là quan hệ tương do.

²⁹. G. Deleuze. *Difference and Repetition*, p. 220.

³⁰. Như trên, p. 212.

³¹. Deleuze chủ trương không nên hiểu vô hạn theo nghĩa quy mô (*scale*), vô cùng lớn hay vô cùng bé, hoặc theo nghĩa số (*number*), một chuỗi vô hạn số nguyên tự nhiên, mà nên hiểu vô hạn là trong dị biệt thuần túy có sự chống lại sự đồng nhất hóa (*identification*) xem như

quy mô hay như số. Tuy vậy, tưởng cũng nên biết qua hai khái niệm toán học về vô hạn, đương thể vô hạn (actual infinite) và tiềm thể vô hạn (potential infinite) để giúp hiểu rõ thêm hai khái niệm vô hạn ẩn mật (virtually infinite) và vô hạn hiển tại (actually infinite) mà Deleuze sử dụng để giải thích vấn đề ‘chặn đứng’ khái niệm (the blockage of the concept) trong *Difference and Repetition*.

“Toán học phân biệt hai thứ vô hạn: đương thể vô hạn (actual infinity) và tiềm thể vô hạn (potential infinity). Đương thể vô hạn là vô hạn toàn nguyên, hết thảy mọi phần tử đều đồng thời câu khởi và hiện hữu. Thí dụ trong trường hợp tập hợp số nguyên tự nhiên, muốn nhận thức đương thể vô hạn thì cần có khả năng thấy được tất cả mọi hạng tử của dãy số nguyên tự nhiên đồng thời hiện ra cùng một lúc.

Trong Toán học, mỗi khi tìm cách diễn tả đương thể vô hạn bằng ngôn ngữ hình thức thì luôn luôn nghịch lý xuất hiện. Ngôn ngữ toán học không đủ khả năng mô tả đương thể vô hạn, cho nên mới nêu lên sự hiện hữu của đương thể vô hạn thành một tiên đề (axiom) nghĩa là một sự thật chấp nhận không chứng minh tựa vào đó mà thành lập mọi luận chứng. Như vậy nghĩa là tiên đề về đương thể vô hạn sẽ chân thật trong một số cảnh giới nào đó và không chân thật (giả) trong các cảnh giới khác. Riêng trong cái thế giới luân hồi này, các nhà Toán học quả thật không biết rõ tiên đề ấy là chân hay giả! Đối với Phật giáo đương thể vô hạn chỉ có thể trực nhận bằng cảm giác như là một kinh nghiệm quán tưởng. Trong kinh Hoa nghiêm đương thể vô hạn thường được phát biểu bằng cụm từ ‘bất khả thuyết chuyển’.

Tiềm thể vô hạn là vô hạn thấu đạt bằng trí óc, bằng suy luận. Hãy trở lại thí dụ liệt số vô hạn số nguyên tự nhiên $\{n\} = 1, 2, 3, \dots, n, n+1, \dots$ Tiềm thể vô hạn của tập hợp $\{n\}$ là khả năng tiếp diễn vô cùng tận phép đếm bằng cách cộng thêm 1 vào bất cứ hạng tử cuối nào của dãy số để thấu đạt hạng tử kế tiếp. Đây là vô hạn của một thế giới mà trật tự (order) và lượng độ (measure) có thể giải thích theo thuyết Pháp giới duyên khởi. Tự thân của Pháp giới được biểu tượng bằng ký hiệu $\{n\}$, hàm ý là phi không gian, phi thời gian, bình đẳng, vô tướng, không sắc nhưng có công năng sanh ra vô lượng số nguyên. Đếm và cái bị đếm đều nương vào sự chuyển biến của thức (A lại da thức) mà hiện ra ví như gió thức làm nổi dậy lớp lớp sóng thức là các số duyên khởi trên biển tàng thức thường trụ $\{n\}$. Phép đếm, đếm lên hay đếm xuống, tạo nên dãy số nguyên tự nhiên vô hạn. Dấu đếm tăng hay đếm giảm vô số vô lượng lần, dãy số nguyên tự nhiên vẫn duy trì tiềm thể vô hạn của nó.” Xem Hồng Dương NVH. Tánh khởi và Duyên khởi, Nhà xb Tôn giáo Hà Nội, 2003. Trg. 132-33.

³². G. Deleuze. *The Logic Of Sense*. p. 174.

³³. G. Deleuze. *The Fold: Leibniz and the Baroque*, trans. Tom Conley, University of Minnesota Press, 2004, p. 81.

³⁴. Hồng Dương NVH. *Nhân Quả Đông Thời*, Nhà xb Phương Đông, 2008. Trg. 188-90.

³⁵. G. Deleuze. *Difference and Repetition*, p.220.

³⁶. Deleuze and Guattari. *What is Philosophy?*, p. 15, 19.

³⁷. Như trên, p. 24.

³⁸. Deleuze and Guattari. *A Thousand Plateaus*. Trans. Brian Massumi, University of Minnesota Press, 2007. P. 327.

³⁹. Deleuze and Guattari. *What is Philosophy?*, p. 20.

⁴⁰. Như trên. P. 21.

⁴¹. QP? “L’histoire de la philosophie n’implique pas seulement qu’on évalue la nouveauté historique des concepts créés par un philosophe, mais la puissance de leur devenir quand ils passent les uns dans les autres.” P37.

⁴². Deleuze and Guattari. *A Thousand Plateaus*, pp. 86-87.

⁴³. Thí dụ: Trong bài ‘One Hundred Years of Homosexuality’, trong tập ‘One Hundred Years of Homosexuality and Other Essays on Greek Love, New York, Routledge, 1990, pp. 15-53’, David M. Halperin tìm hiểu những phương thức do đó khái niệm “đồng tính luyến ái” (homosexuality) được Chaddock sáng tạo vào năm 1892, và kết quả ứng nghiệm là thông qua sự can dự của nó trong các thân và các sự thái liên hệ tạo ra một “cách thức sống” (“mode of existence”) mới: người đồng tính luyến ái (the gay person).

⁴⁴. Gilles Deleuze. Seminar of 16 December 1986, on-line at WebDeleuze. “To read philosophy is to do two things at the same time: to be very attentive to the linking of concepts, this is the philosophical reading, but there is no philosophical reading that isn’t doubled in a nonphilosophical reading. And the nonphilosophical reading, without which the philosophical reading remains dead, implies all sorts of sensible intuitions that you must give birth to within yourself, but extremely rudimentary sensible intuitions, and for that reason, extremely living (vivantes).”

⁴⁵. G. Deleuze. *Différence et Répétition*. Presses Universitaires de France. 2005. “Que signifie: forme vide du temps ou troisième synthèse? Le prince du Nord dit “le temps est hors de ses gonds”. ... Le gond, *cardo*, c’est ce qui assure la subordination aux points précisément cardinaux par où passent les mouvements périodiques qu’il mesure (le temps, nombre du mouvement, pour l’âme autant que pour le monde). Le temps hors de ses gonds signifie au contraire le temps affolé, sorti de la courbure que lui donnait un dieu, libéré de sa figure

circulaire trop simple, affranchi des événements qui faisait son contenu, renversant son rapport avec le mouvement, bref se découvrant comme forme vide et pure.” Pp.119-120.

⁴⁶. “Cardinal comes from cardo, cardo is precisely the hinge, the hinge around which the sphere of celestial bodies turns, and which makes them pass time and again through the so-called cardinal points, and we note their return: ah, there’s the star again, it’s time to move my sheep!”

⁴⁷. La Voix de Gilles Deleuze. Vérité et Temps. Cours 60 du 17/04/1984.

⁴⁸. D. T. Suzuki. Thiền Luận. Tập Thượng. Bản dịch của Trúc Thiên. Thư viện Hoa Sen.

⁴⁹. La Voix de Gilles Deleuze. Vérité et Temps. Cours 55 du 07/02/1984.

⁵⁰. G. Deleuze and F. Guattari. What is Philosophy? (viết tắt: WP?) Trans. by Hugh Tomlinson and Graham Burchell. Columbia University Press. New York. 1994. “chaos is characterized less by the absence of determinations than by the infinite speed with which they take shape and vanish.” P42.

⁵¹. Như trên. P118.

⁵². Xem phần đầu của bài này: I. Deleuze: Khái niệm là biến dị liên tục.

⁵³. G. Deleuze. Negotiations. Trans. by Martin Joughin. Columbia University Press. New York. 1995. “Creating concepts is constructing some area in the plane, adding a new area to existing ones, exploring a new area, filling in what’s missing. Concepts are composites, amalgams of lines, curves. If new concepts have to be brought in all the time, it’s just because the plane of immanence has to be constructed area by area, constructed locally, going from one point to the next.” P147.

⁵⁴. Xem Chú thích số 42.

⁵⁵. Arnaud Villani. La guêpe et l’orchidée. Essai sur Gilles Deleuze. (2000) thuật lại lời của Deleuze: “I feel myself to be Bergsonian, when Bergson says that modern science has not found its metaphysics, the metaphysics it needs. It is this metaphysics that interests me ... It is in this manner, it seems to me, that philosophy can be considered as a science: determining the conditions of a problem.” P130.

⁵⁶. Immanuel Kant. Phê Phán Lý Tính Thuần Túy. Bùi Văn Nam Sơn dịch và chú giải. Nhà xb Văn Học. 2004. “‘Cái toàn bộ tuyệt đối của mọi hiện tượng chỉ là một Ý niệm thôi!’ ... , do đó nó mãi mãi là một vấn đề không thể giải đáp.”

⁵⁷. S. Kierkegaard. Fear and Trembling.. Trans. Alastair Hannay. London: Penguin, 1985. P109.

⁵⁸. G. Deleuze. *Negotiations*. Trans. Martin Joughin. Columbia University Press. New York. 1996, p. 130.

⁵⁹. Như trên. Trg.25. Lời bàn thêm: Các câu hỏi Deleuze đề nghị trên giống một câu thơ tiếng Latin thể hexameter: quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando (who, what, where, by what means, why, how, when) dùng làm công cụ để dạy các lớp tội phạm học (criminology). Trong tu từ học (rhetoric), môn học về phương pháp trau dồi nghệ thuật văn chương, các câu hỏi đó được tóm tắt dưới danh từ “trạng huống” (circumstances): nhân vật (person), sự kiện (the fact), nơi chốn (the place), phương tiện (the means), động cơ (the motives), cách thức (the manner), và thời gian (the time). Trong Lời nói đầu của DR Deleuze so sánh các công trình triết học với một loại tiểu thuyết trình thám rất đặc biệt, do đó nhấn mạnh phương thức tư tưởng tạo ra một phản ứng đáp lại một “phát sinh” (happening) bất xác định, và triển khai những khái niệm hầu can thiệp và “giải quyết tình hình địa phương”.

⁶⁰. Chronotope (chrono=thời gian + tope=không gian), dịch sát là thời-không-gian, là một từ do nhà văn học Nga M. M. Bakhtin đặt ra (1937) nương theo từ ‘không-thời gian’ [space-time] được đề cập lần đầu tiên trong thuyết Tương đối Hẹp (Special theory of Relativity; 1905) của Einstein. Nó dùng để biểu hiện một yếu tố trung tâm trong học thuyết của ông về ý nghĩa trong ngôn ngữ và văn học. Ông chỉ cho thấy các thể loại văn chương Hy Lạp khác nhau thao tác như thế nào với những biểu diện phối trí khác nhau của thời gian và không gian, mang lại cho mỗi thể loại một lối tự thuật đặc biệt. Thí dụ: Khung thời-không-gian của anh hùng ca (epic) khác với khung thời-không-gian của hài kịch. Bakhtin định nghĩa ‘chronotope’ là sự liên kết nội tại các quan hệ thời gian và không gian được biểu hiện rất nghệ thuật trong văn chương. Điều làm ông quan tâm đến không-thời-gian của Einstein là sự kiện nó biểu hiện tính bất khả phân của không gian và thời gian (thời gian được gọi là thứ nguyên thứ tư của không gian). Đó chính là đặc tính của chronotope.

⁶¹. WP?. 3.Les personnages conceptuels. P63.

⁶². “Ce qui est donné, à la limite, on pourrait toujours le nommer un flux. C’est les flux qui sont donnés et la création consiste à découper, organiser, connecter des flux, de telle manière que se dessine ou que se fasse une création autour de certaines singularités extraites des flux. ... Imaginez le flux de pensée universelle comme une espèce de monologue intérieur, le monologue intérieur de tous ceux qui pensent. ... Le concept, c’est un système de singularités prélevé sur un flux de pensée. ... On peut concevoir aussi un flux acoustique continu qui

traverse le monde et qui comprend le silence même (peut-être que ce n'est qu'une idée mais peu importe si cette idée est fondée). Un musicien, c'est quelqu'un qui prélève sur ce flux quelque chose."

⁶³. Spinoza. *Thư 32, gửi cho Oldenburg*, 20 Nov. 1665.

⁶⁴. G. Deleuze. *Nietzsche and Philosophy*. Trans. Hugh Tomlinson. New York: Columbia University Press. 1983. "Stupidity is a structure of thought as such." P105.

⁶⁵. DR. "Artaud dit que le problème (pour lui) n'est pas d'orienter sa pensée, ni de parfaire l'expression de ce qu'il pense, ni d'acquérir application et méthode, ou de perfectionner ses poèmes, mais d'arriver tout court à penser quelque chose. C'est là pour lui la seule "œuvre" concevable." P191.

⁶⁶. DR. "Penser, c'est créer, il n'y a pas d'autre création, mais créer, c'est d'abord engendrer "penser" dans la pensée." P192.

⁶⁷. *L'Abécédaire de Gilles Deleuze*, avec Claire Parnet. Paris: DVD Editions Montparnasse (1996, 2004). Phần chữ C.

⁶⁸. G. Deleuze. *The Fold: Leibniz and the Baroque*. Trans. Tom Conley. Minneapolis: University of Minnesota Press. 1993. P91.

9. Một Tâm

1. Chân Như: Nhất Pháp giới; Nội tại tính.

Nếu chủ hướng của toàn bộ công trình triết học Deleuze là “**nội tại tính**” (immanence), danh từ này tương ứng với thuật ngữ Phật học “**Nhất Pháp giới**”, thời tập *Luận Đại Thừa Khởi Tín* là thích hợp nhất để đi vào triết học Deleuze. Nội dung của Luận thường được tóm tắt trong công thức “Một Tâm, Hai Môn, Ba Đại, Bốn Tín, và Năm Hành.” Tuy không nói hết nội dung của Luận nhưng công thức này là một phương tiện thuận lợi để dẫn đến các nguyên lý chính của Luận.

Trong năm đề tài của nội dung, đề tài khó hiểu nhất là khái niệm **Một Tâm** (One Mind). Hai đề tài tiếp theo có phần dễ hiểu hơn nếu hiểu đúng đề tài thứ nhất và hai đề tài cuối, Tu Hành Tín Tâm và Khuyến Tu Lợi Ích, có tính cách thực hành thay vì lý thuyết. Để thông hiểu khái niệm khóa về Một Tâm và tương quan giữa nó với Hai Môn, cần biết rằng trong Luận, **cái Thực tại tổng nhiếp tất cả pháp** (all-inclusive Reality) tức **Tuyệt đối vô điều kiện** (unconditional Absolute) **được gọi là Chân Như** (Suchness). Giả thiết cơ bản của Luận là lòng tin vào Tuyệt đối vừa siêu nghiệm vừa nội tại. Chỉ có Chân Như là chân, ngoài ra tất cả đều hư huyền. đều là tướng giả hợp, vô tự tính.

Khi Chân Như liên can vào cảnh giới các tồn thể thời nó tự biểu hiện là **Tâm**, nghĩa là, Một Tâm, Tâm chúng sinh, Tâm tính, Tâm thể, v..v... Như thế, Tâm biểu hiện Tuyệt đối chừng nào nó biểu hiện trong trật tự thời gian. Tâm tất nhiên bao hàm Hai Môn, một nhìn theo Chân đế và một, theo Tục đế — siêu nghiệm và hiện tượng, phổ quát và đặc thù, vô hạn và hữu hạn, tĩnh và động, thiêng liêng và phàm tục, tuyệt đối và tương đối, ẩn và hiển, v..v... Do đó, trật tự

Một Tâm

Tuyệt đối và trật tự tương đối không tương cách nhau. Chúng khác nhau về phương diện nhận thức luận, chứ không về bản thể luận. Chúng sinh được xem như một hỗn hợp của các trật tự đối lập nói trên. Vì Chân Như tự biểu hiện tùy theo duyên hoặc tịnh hoặc nhiễm nên Chân như không ở ngoài thế giới hiện tượng. Hơn nữa, Chân Như không hoàn toàn sai khác thế giới hiện tượng.

Trong vũ trụ học có hai trường hợp giúp hiểu rõ thế nào là Một Tâm. Trường hợp thứ nhất liên quan thuyết Bùng Nổ (Big Bang theory).¹ Vào năm 1970, Stephen Hawking cùng với vật lý gia Roger Penrose sử dụng thuyết tương đối của Einstein, và khám phá một định lý toán học theo đó vũ trụ hiện khởi từ một dị điểm toán học (singularity) gọi là điểm nguyên thủy của vũ trụ. Toàn thể cái gì hiện hữu vào lúc bấy giờ đều hàm chứa trong điểm nguyên thủy. Thuyết này thường được gọi là thuyết Bùng Nổ. Tên gọi "Bùng Nổ" làm hiểu lầm là điểm nguyên thủy nổ bùng như một quả bom nổ trong không gian. Thật ra không phải thế. *Điểm nguyên thủy của vũ trụ không bùng nổ trong một hư không nào cả, nghĩa là điểm ấy tương bùng nhưng không có ngoại không có nội.* Tương bùng đến đâu thời không gian và thời gian sinh khởi đến đấy. Vũ trụ tạo nên bởi sự tương bùng không có trong không có ngoài, có thể xem như hình tượng của Một Tâm, biểu thức của Chân Như, Deleuze gọi đó là **tính nội tại (immanence)**.

Trường hợp thứ hai liên quan đến Stephen Hawking cải tiến thuyết Bùng Nổ² không hoàn chỉnh mà ông và Roger Penrose khám phá vào năm 1970 để đi đến một khám phá mới vào năm 1981 về một vũ trụ hình tượng Một Tâm: vạn hữu hiện khởi không phải từ một dị điểm mà từ một thực tại nhất thể, đồng nhất và đối xứng, không dị điểm, không sai biệt, không sinh không diệt. Stephen Hawking diễn tả thực tại ấy như sau: The universe is really completely self-

contained, having no boundary or edge. It would have neither beginning nor end: It would simply BE. What place, then, for a creator?” (A Brief History of Time). Dịch: Vũ trụ thật sự hoàn toàn mãn túc, không có biên giới hay bờ mép, vô thi vô chung. Nó hiện hữu đơn giản là thế. Như vậy còn chỗ nào dành cho một Đấng Sáng tạo? Là thế, danh từ Phật học là như thị, là yathābhūta. Là thế tức là không thể miêu tả được.

Trong Luận nói ‘Y Một Tâm Pháp có Hai Môn’, nhưng Pháp Tạng chỉ giải thích Một Tâm mà không nói đến Pháp: “Một Tâm là **Một Tâm Như Lai Tạng** bao hàm ở Hai Môn. Một là ước về cái thể tuyệt tất cả tướng mà nói, là Môn Chân Như. Hai là ước về nghĩa tùy duyên khởi diệt, tức Môn Sinh diệt”. Bây giờ thêm chữ Pháp và hiểu ‘Y Một Tâm Pháp’ như Luận nói thì đây là chỉ cho **Tâm Chúng sinh**. Y Một Tâm Chúng sinh mà lập Hai Môn. Hai Môn nhưng cùng Một Tâm, vì Chân Như là chỉ cho thể của Tâm ấy, sinh diệt là chỉ cho thể, tướng và dụng của Tâm ấy, không phải Hai Môn là có hai Tâm, nên nói Một Tâm Pháp. Hiểu theo kiểu nào thì nghĩa ‘Một Tâm có Hai Môn’ vẫn không đổi.

Chân Như là chỉ cho cái Thể không tướng có thể thấy, thường hằng bất biến, chẳng sinh chẳng diệt, chẳng đến chẳng đi, chẳng nhiễm chẳng tịnh, bình đẳng một vị, tánh Không sai biệt, thể và xuất thể gian không có tướng một hai, không có tướng ngôn thuyết. Pháp Tạng nói “Cái chẳng sinh chẳng diệt này là để giải thích Pháp thể. Theo vọng mà chẳng sinh, phá trừ cũng chẳng diệt. Sửa trị cũng chẳng sinh, nơi nhiễm cũng chẳng diệt”.

Pháp Tạng nói “Sinh diệt là chỉ cho mặt tùy duyên khởi diệt của Chân Như. Từ sự huân tập biến động mà thành có nhiễm tịnh. Nhiễm tịnh tuy thành nhưng tính hằng bất

Một Tâm

động. Vì từ bất động mà thành nhiễm tịnh nên Bất Động cũng ở trong Động Môn”. Bất Động là chỉ cho Môn Chân Như. Động Môn là chỉ cho Môn Sinh diệt. Đây là lý do vì sao trong Môn Sinh diệt có cả phần cứu cánh giác, là cảnh giới vô niệm của Tâm không sinh diệt.

Có sinh diệt là do vọng niệm. Niệm là tướng của Tâm, chỉ chung cho những gì khởi lên trong Tâm. Nói là Vọng vì chúng là thứ không thật có. Tuy Niệm thì muôn hình vạn trạng nhưng những tướng ấy không có chất thật nên nói là Vọng niệm. Chính vì không có chất thật ta mới có thể trừ bỏ vọng niệm để trở về tâm chân thật của mình. Do vọng niệm mà hiện ra vô số tướng cảnh giới sai khác trong pháp giới này. Tướng tất cả cảnh giới này đều do vọng niệm mà có như vậy, nên “Nếu lìa vọng niệm thì không có tướng tất cả cảnh giới”.

Thật tướng của thế giới ta đang sống đây, của pháp giới rộng lớn này, thiên hình vạn trạng bao nhiêu, cũng chỉ là chiếc bóng của một cái Thể trong suốt, sáng ngời, chưa từng sinh chưa từng diệt, chưa từng đến chưa từng đi. “Tất cả pháp từ xưa đến nay lìa tướng ngôn thuyết, lìa tướng danh tự, lìa tướng tâm duyên rỗng ráo bình đẳng, không có biến khác, chẳng thể phá hoại, chỉ là Một Tâm, nên gọi là Chân Như”.

Tóm lại, Chân Như là thể của Một Tâm thanh tịnh không động, và Như Lai Tạng là tướng của Một Tâm tuy cũng chơn tịnh, nhưng còn bị phiền não che phủ, làm nhân cho động, cho nên Luận nói, "Tâm Chân Như là cái tâm tính bất sinh bất diệt", và "Do Như Lai tạng mà có Tâm Sinh diệt". Khái niệm về Như Lai Tạng được cấu tạo nhằm giải thích chúng sinh, trong lúc đang trú trong trật tự thời gian, cùng lúc đó có thể có tiềm năng giác ngộ, nghĩa là, thiết lập hay tái thiết lập chính nó vào trong trật tự vô hạn. Theo Trung

Luận, Như Lai Tạng là lý tính duyên khởi, là Không tánh, quy luật mà từ đó các pháp tồn tại và được nhận thức, tùy theo trình độ nhận thức. Vì là lý tính, cho nên luôn luôn tàng ẩn. Và vì là lý tính của tồn tại nên nó thường hằng tồn tại. Nói tóm lại, Như Lai tính thường hằng hiện hữu ngay hiện tiền trong mọi tồn tại, nhưng Như Lai tính ấy bị màng phiền não che khuất nên chúng sinh không thấy. Như vậy, Như Lai tạng là sở y của luân hồi và niết bàn.

Theo Pháp Tạng, Chân Như không hoàn toàn ngưng nhiên tĩnh tại mà tùy duyên sinh khởi hiện tượng. Do đó, Pháp Tạng đề xướng thuyết Chân Như duyên khởi, còn gọi là Như Lai Tạng duyên khởi, nương theo Luận Khởi Tín. Đó là giáo lý về **Lý Sự dung thông vô ngại**.³ Theo quan điểm Khởi tín luận, chúng sinh là một hỗn hợp Không và hữu. Mặt khác, Pháp Tạng nhận thấy mỗi mỗi sự vật là cả hữu lẫn Không, cho nên mặc dầu tướng dụng của vạn vật sai khác, nhưng cứu cánh chúng đồng nhất thể vì cùng nương tựa chung trên tánh Không là căn bản y của chúng. Tánh Không hay Như Lai tạng tùy duyên mà khởi lên diệu dụng, sinh khởi thế giới sum la vạn tượng và xuất sinh vô lượng hằng sa công đức. Pháp Tạng gọi đó là tính bất biến của Như Lai tạng và đồng nhất Hai Môn tùy duyên và bất biến của Như Lai tạng với Hai Môn của Một Tâm, một nhìn theo tục đế và một, theo Chân đế. Theo Chân đế, thời tuy thanh tịnh bất biến mà vẫn tùy duyên sinh diệt; theo tục đế, thời tuy tùy duyên sai biệt mà vẫn như như bất biến.

2.Sáu tướng (Viên Dung); Tính ngoại của quan hệ.

Bộ Luận Khởi Tín⁴ được Bồ tát Mã Minh làm vào khoảng 600 năm sau khi Phật nhập diệt. Ngài là Sơ Tổ trong bảy vị Tổ của tông Hoa Nghiêm. Đặc trưng của tông Hoa Nghiêm Viên giáo là yếu chỉ **Viên dung vô ngại**, cái nhìn căn bản của tâm linh có thể thấy toàn thể cảnh giới các cõi của sự vật cùng trong một lúc, nghĩa là thấy chúng trong hoạt cảnh

Một Tâm

châu biến hàm dung, hỗ tương nhiếp nhập, tất cả đồng thời hiện khởi trong một toàn thể vô cùng lớn vô cùng tận. Hoa Nghiêm Viên giáo lấy **Nhất chân Pháp giới** gồm thâu **Bốn Pháp giới**⁵. Y Bốn Pháp giới lập **Mười Huyền môn**⁶. Tuy là Bốn giới Mười huyền nhưng đều nhân **Sáu Tướng**⁷ (Tổng, Biệt; Đồng, Di; Thành, Hoại) mà lập. Vì thế Sáu tướng trở thành mấu chốt của **Viên Dung vô ngại**. Luận này nói rõ toàn bộ Sáu tướng là bao quát hết lý thú của Bốn giới, Mười huyền. Trong triết học Deleuze, tương ứng với Viên Dung là chủ đề **tính ngoại của quan hệ** (extériorité des relations) tức nguyên tắc về ‘et’ (principe du ‘et’; ‘et’ có nghĩa là ‘và’. Anh: ‘and’) mà Deleuze đã mượn của Hume.⁸

Vì Sáu tướng là giềng mối của Viên Dung nên luận này nhiếp Pháp giới vô tận. Vì thế, đầu tiên nêu ra Một Tâm (Chân Như) là Thể của “**Nhất pháp giới đại tổng tướng pháp môn**”. Tạm giải thích ‘**Nhất pháp giới**’: Chữ ‘Nhất’ ở đây là chỉ cho sự bình đẳng bất nhị. Chữ ‘giới’ là chỉ cho Chân Như này, nó là ‘nhân’, là ‘giống’, là ‘bản năng’ sinh ra tất cả các pháp, nên gọi là ‘Nhất pháp giới’. Nhất pháp giới là toàn tính của vũ trụ. Ở nơi Nhất pháp giới này, có thể phân ra **tổng tướng** (thể) và **biệt tướng** (muôn pháp sai khác).

Chân Như là ‘Tổng tướng’ (tướng chung) của tất cả pháp. Vì thế tính nó bình đẳng, song cũng tóm thâu tất cả tướng, nên gọi là ‘Đại’. Chữ ‘pháp’ nghĩa là ‘giữ gìn tự tính và làm cho người hiểu biết’. Chữ ‘môn’ là nghĩa ra vào thông suốt. Tất cả chúng sinh có thể do pháp môn này tu hành, đến được mục đích cứu cánh. Nếu rời ‘Đại tổng tướng pháp môn’ này thì không thể đạt được quả vị Phật. Tóm lại, Nhất pháp giới là ‘Thể’, Đại tổng tướng là ‘Tướng’, và Pháp môn là ‘Dụng’ của Chân Như.

3.Nhân duyên biến; Phân liệt ước theo Lý.

Về thức khởi, Luận nói: “*Nương nơi sự huân tập của vô minh, thức khởi. Chẳng phải là chỗ phàm phu hay biết, cũng chẳng phải chỗ trí tuệ của Nhị thừa giác được. Y theo Bồ tát thì, từ sơ chánh tín phát tâm quán xét, nếu chứng được pháp thân thì biết được ít phần. Cho đến địa vị rốt ráo của Bồ tát cũng chẳng thể biết hết. Duy chỉ có Phật là thấu được tận cùng.*

Vì sao? Tâm này từ xưa đến nay, tự tính thanh tịnh mà có vô minh. Bị vô minh nhiễm, có tâm nhiễm ấy. Tuy có nhiễm tâm mà thường hằng bất biến. Nghĩa ấy duy chỉ có Phật mới biết. Đó là tâm tính thường vô niệm nên gọi là bất biến. Vì chẳng đạt được nhất pháp giới nên tâm chẳng tương ưng, hốt nhiên niệm khởi, gọi là vô minh.”

HT. Thích Thiện Hoa lược giải đoạn văn trên như sau⁹: “Người đang chiêm bao không bao giờ biết được chiêm bao; phải thức giấc rồi mới biết đó là cảnh chiêm bao; chúng sanh đang ở trong vòng vô minh vọng thức, không thể biết được vô minh vọng thức; bao giờ giác ngộ hoàn toàn, mới biết được rốt ráo cảnh giới của vô minh vọng thức.

Do vô minh huân tập vào Chơn Như, nên chơn vọng hòa hiệp biến thành thức A lại da. Chúng phàm phu vì đang ở trong vòng thức biến, nên không bao giờ biết được cảnh giới thức biến. Hàng Nhị thừa tuy dùng trí huệ quán sát, phá được ngã chấp; nhưng mây pháp chấp hãy còn dày bịt và che lối chơn tâm, nên cũng không thể thấy được cảnh giới ấy. Các bậc Bồ Tát ở vị Tam hiền, mới phá được đôi phần phân biệt pháp chấp; nên chỉ biết được chút ít về cảnh giới này. Đến bậc Thập địa Bồ Tát, hể phá được một phần vô minh, chứng được một phần Pháp thân, thì thấy được một phần của cảnh giới này, và cứ tuần tự như thế, cho đến khi nào phá được 10 phần vô minh, thì chứng 10 phần Pháp thân và biết được cả 10 phần của cảnh giới này. (Thập địa Bồ Tát, do phá vô minh, chứng được Pháp thân, nên gọi là "Pháp thân Bồ Tát"). Bậc

Một Tâm

Đấng giác Bồ Tát, vì còn vi tế vô minh, nên đối với cảnh giới này, biết cũng chưa tường tận. Đến quả vị Phật, do phá vô minh đã sạch hết, nên mới hoàn toàn biết được cảnh giới này; cũng như người đã hoàn toàn thức tỉnh, mới biết được rõ ráo cảnh mê mộng.”

Đây là chỗ Như Lai Tạng biến thành Tạng thức, là chỗ duyên khởi tối sơ làm phát sanh nghiệp thức để có thể giới chúng sanh. Kinh Lăng Già nói cảnh giới này chỉ có Như Lai và các vị Bồ tát có trí tuệ thâm thâm mới thấu được. Trí tuệ thâm thâm là loại trí không do học hỏi thu gom bằng tri thức. Nó đòi hỏi đến phần tu hành trực chứng không qua trung gian suy luận.

Thức biến có hai cách: nhân duyên biến và phân biệt biến. **Phân biệt biến** là vọng niệm do vọng tình phân biệt biến ra, chúng hoàn toàn chủ quan ảo tưởng. Phân biệt biến đã được đề cập trên đây trong đoạn ‘Có sinh diệt là do vọng niệm’. **Nhân duyên biến** không gì khác là lời Phật dạy: *Không bao giờ có thể có một sự vật gì sinh khởi mà không có nhân duyên* (Apratītyasamutpanno dharmah kaścim na vidyate). Luận nói: “Tất cả các pháp đều do nhân duyên sanh; nhân duyên đầy đủ mới được thành tựu”. Nói cách khác, cái gì xảy đến đều do sự ngẫu nhiên (pratītya; duyên) và sự tất yếu (hetu; nhân). Toán học cũng nói: Một hiện tượng hay biến cố xuất hiện khi hội đủ điều kiện cần và đủ. Như thế, toàn bộ nhân và duyên của mọi biến cố nhất định dẫn đến kết quả là biến cố ấy; vì toàn bộ có mặt cho nên không cần thêm cái gì khác. Do đó, toàn bộ nhân và duyên (quá trình hội tập nhân duyên) chính là biến cố kết quả (quả). Đúng là công thức quá trình-quả. Vậy nhân duyên biến không gì khác là một quá trình-quả. Trong triết học Deleuze, song song với thức biến là khái niệm “la schizophrénie de droit” (Anh: schizophrenia in principle; Việt: phân liệt ước theo Lý)

4. Cuộc sống.

Trước khi đi vào triết học Deleuze tưởng cũng nên biết qua một cách tổng quát giáo pháp và phương pháp khảo sát của Phật. Đức Phật tuy là một nhà tôn giáo rất thực tế nhưng cũng rất giàu tinh thần phê phán, và đối với việc cứu độ chúng sinh tuy luôn luôn đứng trên lập trường thực tế của một lương y tùy bệnh cho thuốc, nhưng đồng thời cũng thừa nhận rằng vấn đề **chẩn đoán và tìm triệu chứng** (clinical) trong y học đều là những vấn đề lý luận nên tất nhiên có liên hệ với triết học tôn giáo. Bởi thế khi Phật nói pháp, phạm có liên quan đến tổ chức và hoạt động của con người và bối cảnh của nó là vũ trụ, đều cũng luận về những vấn đề chẩn đoán và tìm triệu chứng, tức dấu hiệu của bệnh và sử dụng pháp như là phương tiện đối trị bệnh. Bản ý của Phật ở chỗ lý luận hay triết học đều phải được thực tế hóa mới có ý nghĩa chân chính.

Đồng một chủ trương với đức Phật về sự cần sống đôi Phê phán và Chẩn đoán (Critical and Clinical), Deleuze đặt câu hỏi trong tập Coldness and Cruelty (1967): Tại sao danh tính của hai nhà văn, Sade và Masoch, đã đem dùng làm nhãn hiệu chỉ định hai đồi trụy (perversions; bất kỳ cư xử bất thường nào về tình dục) của khoa tâm thần học lâm sàng (clinical psychiatry) là bạo dâm (sadism) và khổ dâm (masochism)? Sự gặp gỡ giữa văn chương và y học, theo Deleuze, là do đặc tính của **triệu chứng học** (symptomatology), môn y khoa chuyên chẩn đoán tìm dấu hiệu hay triệu chứng. Khác với hai môn hoàn toàn thuộc y học là **bệnh căn học** (aetiology) chuyên tầm cứu căn nguyên và **điều trị học** (therapy) phát triển và ứng dụng các liệu pháp giúp lành, Deleuze cho rằng triệu chứng học có thể xem như thuộc cả y học (medicine) lẫn nghệ thuật (art), văn chương (literature), và triết học (philosophy)¹⁰

Một Tâm

Sự khảo sát của Phật sẽ mất hẳn cơ sở nếu không lấy vũ trụ làm cơ sở. Tuy nhiên vũ trụ luận của Phật là vũ trụ quan lấy vấn đề nhân sinh làm trọng tâm. Phật lấy cuộc sống của con người là một sự thật mà quan sát cái chân tướng của nó để tìm ra chỗ quy thú tối cao của con người, thay vì giả định ra một nguyên lý siêu hình học về Phạm và Thần Linh.

Nghi vấn về cuộc sống (the problematic of Life) cũng được đề cập khi Deleuze viết về Văn chương. Có lần ông viết cho một nhà bình luận¹¹ rằng vấn đề trọng yếu đối với ông là “**thuyết sức sống**” (vitalism) hay một quan niệm về cuộc sống xem như một năng lực phi hữu cơ (a non-organic power). Sau đó, trong một cuộc phỏng vấn, ông nói thêm rằng “mọi điều tôi viết ra đều liên hệ đến thuyết sức sống; ít nhất tôi hy vọng là như thế.”¹² Trên lập trường của một triết gia chủ trương thuyết sức sống, Deleuze khẳng định: “**nội tại tính thuần túy đó chính là MỘT CUỘC SỐNG, và không gì khác,**”¹³ Có thể phân biệt bốn đặc điểm chính yếu của cuộc sống hiểu theo Deleuze. Các đặc điểm này không khác với của cuộc sống của những con người giác ngộ luôn luôn tìm cách thể hiện những nguyên lý của đạo Phật trong cuộc sống, thể hiện bằng những phương thức phù hợp với thực trạng của cuộc đời nhằm biến cải cuộc đời theo chiều hướng thiện mỹ.

Trước hết, **cuộc sống là một quá trình nội tại**, diễn ra trên một phẳng nội tại, phẳng này có thể mô tả là một **trường siêu nghiệm** (a transcendental field). Nói cách khác, các điều kiện của cuộc sống đều ở trong cuộc sống ấy. Trên phẳng đó không có giai tầng (no hierarchy), mọi tồn thể (beings) và biến cố (events) đều là những biểu thức đồng đẳng của tồn tại (being). Nếu có giai tầng tất nhiên sẽ có sự siêu việt của sự vật này trên sự vật kia.

Thứ đến, **cuộc sống là một cuộc sống tâm linh** (life of spirituality) bởi vì không phải chuyện dễ làm khi con người phải từ bỏ tính chủ thể và trầm mình trong dòng tồn tại, sống một cuộc sống phi nhân cách (impersonal life). Với Deleuze, cuộc sống chủ yếu là **cuộc sống của tồn tại** (life of being). Sống không phải cái gì đó chỉ thuộc chủ thể hay con người. Nó trải rộng ra cho cả chúng sinh vô cơ (inorganic beings). Triết học Deleuze thiên trọng sống hơn tư lượng để bù lại đặc quyền truyền thống dành cho tư tưởng trên tồn tại. Quả vậy, với Deleuze, tồn tại ngang bằng tư tưởng, **tồn tại = tư tưởng**, một công thức mở rộng vượt quá cuộc sống của con người.

Đặc điểm chính yếu thứ ba: **Cuộc sống là sáng tạo tính** (creativity), **là sáng tạo** (creation). Diện sáng tạo của cuộc sống không những biểu lộ cái cốt lõi năng động của cuộc sống mà còn biểu dương sự đầy ý nghĩa của cái mới do các **quá trình trở thành** bất đoạn (endless processes of becoming) sản sinh.

Cuối cùng, **cuộc sống là một vấn đề thực tế**, liên quan đến một đạo đức học theo nghĩa của Deleuze. Đạo đức học theo ông là một tập hợp quy tắc tùy chọn dùng để đánh giá những gì chúng ta làm, nói, và suy nghĩ căn cứ vào cách thái nôi tại tồn tại mà nó hàm ý. Ta nói và làm thế này, tư duy và cảm thấy thế kia, như vậy là hàm ý cách thái tồn tại nào? Diện đạo đức-chính trị của cuộc sống hết sức quan trọng đối với Deleuze, cho nên có thể xem đó là trọng tâm cốt lõi của triết học Deleuze.

5. Như thật tuệ tri; Quá trình dị biệt.

Ngoài ra, mục đích quan sát **thế gian** (loka; cái thế giới trong đó chúng ta đang sống) là tìm ra cái Pháp (Dharma) thường hằng bất biến, tức là khảo sát để quán triệt cái pháp tắc thống nhất hết thấy mọi hiện tượng trong thế gian. Phật

thường nói vũ trụ và nhân sinh không phải ngẫu nhiên mà có, nhưng phải do một pháp tắc thường hằng chi phối. Nếu thấy rõ được cái pháp tắc ấy tức là đã tìm ra một phương pháp duy nhất có thể cứu vớt chúng sinh. Phật đã nhờ tự giác mà thành Phật, tự giác ở đây chủ yếu là sự quán triệt được cái pháp tắc ấy.

Phương pháp khảo sát thế giới hiện tượng để tìm ra cái pháp tắc thường hằng là gặp bất cứ một sự kiện nào cũng phải xét đến *cái chân tướng như thực của nó*, nghĩa là, khảo sát đúng như thực tức đúng như điều đang làm, đúng như cái hiện có. Phương pháp ấy thường được gọi là “Nhu thị” hay “Nhu thực” hay “*Nhu thật tuệ tri*”. Trí tuệ do thái độ và phương pháp ấy mà có thông thường được mệnh danh là Bát Nhã, là Minh, là Như Thực Tri Kiến, là trí tuệ cao nhất của Phật giáo, vì chỉ có trí tuệ đó mới có thể thấy được Chân Như và tính bất biến, hay nói đơn giản, là thấy được **Pháp tính**, và do đó khả dĩ thể hiện lý tưởng tối cao là lý tưởng giải thoát. Chung cùng là phải tu Thiền Định mới có trí trực quán để thấy được Chân Như.

Đồng phương pháp khảo sát nói trên, phương pháp của Deleuze chủ yếu là thiết lập một mối tương quan tích cực và trực tiếp giữa triết học của ông với sự vật: “Nếu triết học có một quan hệ tích cực và trực tiếp với sự vật thời chỉ chừng nào nó chủ trương nắm bắt chính ngay sự vật những gì nó đang là, trong sự dị biệt giữa nó với tất cả những gì không phải là nó, nghĩa là, *tính dị biệt nội tại* của nó.”¹⁴ Ở đây, mục tiêu đạt sự như thật tuệ tri (precision) mà Deleuze chỉ định cho triết học là mục tiêu **nắm bắt cho được sự vật trong “sự này” (thisness) hoàn toàn của chúng** (grasping things in their utter “thisness”). Do đó, trong DR (Différence et Répétition), Deleuze tự hỏi liệu khái niệm về **quá trình dị biệt**, thay vì là một ý tưởng trung gian, phải chăng là “*thời tiết duy nhất của sự có mặt và sự như thật*”

tuệ tri”¹⁵ Cũng trong tập sách ấy, khi dẫn nhập khái niệm tương tục (répétition), Deleuze biện luận cho rằng **tương tục** là “một tiến hành tất yếu và có cơ sở” (une conduite nécessaire et fondée) chỉ trong sự tương quan với những gì không thể thay thế¹⁶: đích thị đó là sự vật trong sự dị biệt giữa nó với tất cả những gì không phải là nó. Nói cách khác, quá trình quy định cái gì đó là cái đang là chính là quá trình dị biệt, quá trình này đồng thời với tính tương tục của nó xác định sự vật trong sự dị biệt giữa nó với tất cả những gì không phải là nó.

Deleuze nói rõ: vấn đề dị biệt liên quan đến “phương pháp luận và bản thể luận”¹⁷: Ta không thể tách riêng tồn tại của dị biệt với cách thái nó truy cầu và phát triển — sự vi phân hóa của nó (différentiation). Do đó, dị biệt đồng thời có hai nghĩa: (1) cái đặc thù đang là và (2) cá tính, tính bất quy định, tính mới tự sáng tạo.¹⁸ Hai mặt đó của dị biệt được hiểu một mặt là quả và mặt kia, là quá trình hội tập nhân duyên để sinh ra quả đó, đúng là một quá trình-quả, và còn được hiểu như là tính tương tục của dị biệt. Chính vì thế mà ‘như thật tuệ tri’ không phải là tách riêng một thể tính khái niệm (conceptual essence) mà là kết nạp những dị điểm (singularités) của một vấn đề tức là những tọa độ dẫn xuất từ những câu hỏi “Ai ...?” (Who...?), “Thế nào...?” (How...?), “Ở đâu...?” (Where...?), “Khi nào...?” (When...?). Hầu giải đáp câu hỏi “Những gì là ...?” (What is...?), “chúng ta phải xác định một giờ, một trường hợp, các cảnh huống, các cảnh quan và các nhân vật, các điều kiện và các vị trí của câu hỏi”¹⁹ Nói tổng quát, khi tìm hiểu nghiên cứu một vấn đề gì, thời cần gắn liền những dữ kiện mà chúng ta suy diễn với những sự kiện sinh khởi và bối cảnh lịch sử của vấn đề ấy, nếu không thời không đúng với thực tại. Đó là “*Như lý tác ý*” cụm từ đức Phật dùng trong kinh *Tất Cả Lậu Hoặc* để giải thích và mô tả về khái niệm ‘Như thật tuệ tri’, cái thấy biết đúng như sự thật.

6. Trung đạo và Nghịch lý.

Nói chung, Phật luôn luôn tìm cách tổng hợp (đan dệt) những điểm ưu tú nhất của thời đại, bất luận là tư tưởng truyền thống hay tư tưởng mới trong đó đều có thể tuyển chọn những tư tưởng siêu việt nhất để không những sách ứng với tinh thần thời đại mà còn mở đường dự phóng tương lai. Sự tổng hợp và tuyển chọn này quyết không phải chỉ y theo cực đoan mà phải chiết trung giữa hai diện, chính và phản. Chẳng hạn, vấn đề linh hồn, giữa những người chủ trương thường trụ luận (thường kiến luận) cực đoan, và những phái duy vật chủ trương đoạn diệt luận (đoạn kiến luận) cực đoan, đức Phật bài xích cả hai rồi chiết trung mà *lập thành sinh mệnh quan theo quan hệ (nhân duyên) sau đây v lưu động và đối với tất cả vấn đề khác cũng đều ứng dụng nghĩa lưu động ấy*. Hết thấy là một dòng nước chảy liên tục, không một khắc nào ngừng ở một trạng thái giống nhau. Thái độ này của Phật, theo nghĩa rộng, được mệnh danh là **thái độ Trung đạo**. Về sau, khi Phật giáo Đại thừa hưng khởi, danh từ Trung đạo được dùng làm tiêu chuẩn và thay cho chân lý của Phật giáo.

Trung đạo không có nghĩa là lập trường trung lập. Trung đạo đạt được bằng cách đồng thời nắm bắt cả hai đế, Chân đế và Tục đế, cùng một lượt, không tìm cách quy giản tầng đế này về tầng đế kia, hay sắp đặt chúng theo một giai tầng thuận tiện. Đế nào giữ nguyên vẹn trạng thái riêng biệt của đế nấy. Trung đạo không làm chúng sụp đổ thành một thực tại vô dị biệt (undifferentiated reality), không dẫn đến sự thỏa hiệp giữa hai cực đoan, đúng là cường điệu bản tính nghịch lý của thực tại: sự thật không thể quy giản về duy nhất một thể thức phát biểu.

Deleuze cũng có một thái độ Trung đạo như vậy. Triết học của ông tự trình hiện như một **triết học về nghịch lý** (une

philosophie du paradoxe). Ở đây, vấn đề ‘nghịch lý’ liên quan đến một sự thống nhất hai hạn từ trái nghịch mà thông thường không thể thống nhất theo quy tắc lôgic. Nhằm giải quyết những vấn đề nghịch lý, Deleuze không di chuyển (déplacer) chúng, không vượt quá (dépasser) chúng, không giải cấu (déconstruire) chúng. Ông nhảy ngay vào trong chúng²⁰. Một khi ở ngay trong lòng chúng, ông không còn thấy đôi lập, xung đột, chiến trường, mà thấy những vấn đề cần đến trong sự giải quyết chúng không phải là những định đề hay phản đề mới, mà là những nghịch lý. “Sự biểu hiện của triết học không phải là lẽ phải mà là nghịch lý. Nghịch lý là pathos hay kích tình của triết học.”²¹ Trong *Logique du Sens*, Deleuze trình bày một “chuỗi nghịch lý tạo lập thuyết về nghĩa” (théorie du sens) và định nghĩa nghịch lý như sau: “Lẽ phải là sự khẳng định trong mọi sự vật có một nghĩa khả quy định, nhưng nghịch lý là sự khẳng định hai nghĩa cùng một lúc”.²² Đặc biệt nhất là cũng trong *Logique du Sens*, Deleuze thẳng thừng suy xiển trực tiếp chủ trương của Đại chúng bộ²³ “**Quá vị vô thể, hiện tại nhất sát na**” và dùng nó để định nghĩa ‘**biến cố**’ (événement)²⁴: “Với mọi biến cố, quả thực có một thời điểm hiện tại hiện thực hóa, thời điểm mà biến cố hóa thân trong một sự thái, một riêng lẻ, một con người, thời điểm mà chúng ta chỉ tên bằng cách nói: đây, thời điểm đã tới; và vị lai và quá khứ của biến cố được đánh giá duy chỉ tương quan với cái hiện tại minh xác ấy, theo quan điểm của hiện thân của nó. Nhưng mặt khác, có vị lai và quá khứ của biến cố xét tự thân của chúng, tránh né mỗi hiện tại, bởi vì không bị ràng buộc bởi những giới hạn của một sự thái, phi nhân cách và tiền-cá thể, trung tính, không tổng quát, chẳng đặc thù, *eventum tantum* ; không có hiện tại nào khác ngoài khoảnh khắc di động biểu tượng nó, luôn luôn phân đôi thành quá-vị, hình thành cái phải gọi tên là **phản-hiện thực hóa**.”

Theo cách hiểu của Deleuze, ‘hiện tại nhất sát na, quá vị vô thể’ có nghĩa là, trong một thời điểm hiện tại có một sự phân chia vô hạn cái thời điểm ấy thành quá khứ và vị lai. Nói cách khác, mỗi thời điểm hiện tại là đồng thời bị di chuyển bởi cái mà Deleuze gọi là một ‘**yếu tố nghịch lý**’ (l’élément paradoxal), **một tức thời không ngừng bị di chuyển và vắng mặt tại vị trí của nó**²⁵, và ‘**cùng một lần quá khứ và vị lai.**’ Chính yếu tố nghịch lý tạo ra trong bất kỳ hiện tại nào một chuỗi vô hạn quá khứ và vị lai: ‘một vị lai và quá khứ phân chia **hiện tại vào mỗi tức thời** [tức là, yếu tố nghịch lý] và phân nhỏ nó ra vô cùng tận thành quá khứ và vị lai, theo cả hai hướng cùng một lúc’²⁶.

Từ *Aion* mà Deleuze nói là của phái Stoics được dùng để chỉ chuỗi vô hạn quá-vị đó ở ngay trung tâm của mọi hiện tại. Aion xem như đối lập với *Chronos* là thời gian được đo lường tương quan với một thời điểm hiện tại tức thời gian thường nghiệm hằng ngày. Như thế, Deleuze hiểu hiện tại theo phương thức của một ‘yếu tố nghịch lý’ đặt hiện tại trong tình trạng mất cân bằng với chính nó, cùng một lần quá khứ lẫn vị lai, tuyệt bất tương đồng và là những gì mà Deleuze gọi là Aion. Thuyết Aion dẫn tới thể thức phát biểu **nghịch lý đồng nhất và dị biệt** (le paradoxe de l’identité et différence) như sau: mọi thời điểm xem như một thống nhất thức biệt hay toàn bộ, và xem như sự đo lường thời gian thường nghiệm đồng thời là một khoảng cách tri tục, khoảng cách dị biệt giữa quá khứ và vị lai, hay Aion. Nghĩa là, mọi đồng nhất cơ bản (tức thời điểm của thời gian thường nghiệm) đồng thời là một dị biệt cơ bản (tức một yếu tố nghịch lý). Do đó, một kết quả của yếu tố nghịch lý là mỗi thời điểm hiện tại chứa hai diện của một khoảng cách (tức chuỗi vô hạn quá-vị), giữa hai diện ấy không có cân bằng. Như vậy, trong một chuỗi thời điểm của thời gian thường nghiệm, nghịch lý là đem một khoảng cách vào trong chính ngay thời điểm. Nói cách khác, khi

phát biểu nghịch lý, **thống nhất** của thời điểm là đồng thời một **phân cách** (disjunction; tức dị biệt, nghĩa là, cái khoảng cách).

Trong Lời Tựa bản dịch ra tiếng Anh tập Dialogues II, Gilles Deleuze và Claire Parnet, Deleuze giải thích phân cách là *cái đang có ở đoạn giữa* (what there is “between”), *đoạn giữa* (the between), *một tập hợp các quan hệ bất khả phân ly* (a set of relations not separable from each other), và cho biết **phân cách là Trung đạo**. Khác hẳn với phái duy lý (rationalism) luôn luôn bắt đầu từ một trừu tượng (Chủ thể, Toàn bộ), thuyết kinh nghiệm (empiricism) của ông bắt đầu là tìm cách thẩm định các sự thái (states of things) như là **đa thể** (multiplicities). Đa thể chẳng phải là thống nhất (unities), chẳng phải là toàn thể (totalities), mà là một danh từ chỉ định một tập hợp tuyến (lines) hay thứ nguyên (dimensions), tuyến hay thứ nguyên này không thể quy giản về tuyến hay thứ nguyên kia. Trọng yếu trong một đa thể chẳng phải là các hạn từ (terms) hay yếu tố (elements) mà là Trung đạo, một phân cách: *cái đang có ở đoạn giữa* (what there is “between”), *đoạn giữa* (the between), *một tập hợp các quan hệ bất khả phân ly* (a set of relations not separable from each other). Mọi đa thể đều tăng trưởng từ đoạn giữa, giống như ngọn cỏ hay **thân-rễ** (rhizome). Thân-rễ thường đem đối lại với **cây** (the tree) giống như hai quan niệm và ngay cả hai đường lối tư lượng hoàn toàn khác nhau. Một tuyến không đi từ điểm này qua điểm khác, mà đi qua đoạn giữa giữa các điểm, không ngừng phân hai và phân nhánh (ceaselessly bifurcating and diverging). Cũng trong tập Dialogues II ấy, trong bài nói về ưu việt của văn chương Anh-Mỹ, Deleuze nhắc lại: “Chẳng bao giờ bắt đầu hay kết thúc đáng cho ta chú ý, Cái đáng chú ý là đoạn giữa.”

Theo trên, Deleuze mô tả gốc rễ của nghịch lý là những quan hệ của thời gian; các gốc rễ này tự thân mãi mãi di chuyển, vì vậy không chịu để tổng hợp (totalized) thành một gốc rễ duy nhất là Tồn tại. Trong trường hợp các gốc rễ có thể tổng hợp thành một gốc rễ duy nhất, nghĩa là, một hệ thống gốc rễ và quan hệ tất cả đều kết nối vào duy nhất một thân (=Tồn tại) Deleuze gọi đó là một ‘**mô hình thụ trạng**’ (arborescent model; phân nhánh dạng cây). Deleuze, trái lại, đề nghị một ‘**mô hình căn hành**’ (rhizomatic model; rhizome=thân-rễ, rễ-bò), một hệ thống gốc rễ không thể tổng hợp. Thay vì một thân cây duy nhất lớn cao vút lên trời với gốc rễ ăn sâu dưới đất, ta có hình ảnh của loại cây ivy (thường xuân đằng) lan rộng khắp mọi hướng trên một bức tường nhẵn. Bởi thế, trong các bài viết của Deleuze, ta thấy đầy những từ và ẩn dụ nói đến bề mặt (surface), bề mặt nhẵn (smooth surface), phẳng nhất trí (plane of consistency), bình nguyên (plateau), v.v...

7. Nghĩa hay Biến cố.

Một cách khác để trình bày yếu tố nghịch lý là đi từ **ngôn ngữ** (language). Triết học phải sử dụng ngôn ngữ mới nói lên được sự Deleuze xây dựng như thế nào một bản thể luận về dị biệt. Theo cách hiểu giáo điều, ngôn ngữ là môi trường để biểu tượng thế giới. Nó như tấm gương phản ánh trung thực thế giới đang là. Nếu môi trường của tư tưởng phản ánh trung thực những ý niệm muốn truyền đạt, thời như thế là trở về lại với sự ổn định mà Deleuze tìm cách vượt qua ở mức ngôn ngữ đang dùng để mô tả thế giới.

Bởi vậy, Deleuze thay thế vào quan điểm biểu tượng của ngôn ngữ một **lôgic của nghĩa** (logique du sens). Ngoài ba chiều kích của mệnh đề: **biểu thị** (désignation), **biểu minh** (manifestation), và **biểu nghĩa** (signification), còn có một chiều kích thứ tư: **Nghĩa** (sens). Stoics khám phá nghĩa đồng thời với **biến cố**: “nghĩa, cái được biểu hiện của mệnh

đề, là một thực thể vô thể, phức tạp, không thể quy giản, nằm trên bề mặt của sự vật, một biến cố thuần túy tồn tại hay duy trì sinh hoạt trong mệnh đề.”²⁷ Nhưng **thế nào là nghĩa?**

Giống như bản thể của Spinoza được biểu hiện trong các thuộc tính và cách thái, nghĩa được biểu hiện trong các mệnh đề. Nghĩa là cái xảy ra khi ngôn ngữ và thế giới gặp nhau, là biến cố xảy ra khi một mệnh đề đặc biệt tiếp xúc với thế giới. Đây là câu hỏi liên quan tới một quan hệ giữa mệnh đề và thế giới. Chiều kích của nghĩa chính là ranh giới giữa mệnh đề và sự vật. (LS, p. 34). Ba chiều kích kia vì chúng cấu tạo cấu trúc biểu tượng của ngôn ngữ nên không thể nắm bắt cái ranh giới ấy. Sự khó nắm bắt của ngôn ngữ không nằm nơi các từ, cũng chẳng ở trong thế giới mà các từ ấy trình hiện. Nó là một chiều kích ẩn của ngôn ngữ chỉ xảy ra khi từ và thế giới gặp nhau. Deleuze bảo rằng *nghĩa là cái được biểu hiện (l'exprimé) của mệnh đề và là thuộc tính (l'attribut) của sự thái*. Là cái được biểu hiện của mệnh đề, nghĩa tồn tại trong mệnh đề nhưng không thể quy giản về những chất lượng của mệnh đề có tác dụng biểu hiện mệnh đề. Nó và mệnh đề trong đó nó tồn tại *dị biệt về chất* (different in kind). Nó là một biến cố xảy ra trong mệnh đề nhưng không phải là mệnh đề đó. Deleuze kể lại cách giải thích ‘thuộc tính của sự thái’ theo nhà lịch sử triết học Pháp Émile Bréhier như sau. Khi một con dao cắt đứt thịt, đó là tương tác giữa thế giới với thế giới sản sinh một thuộc tính: “sự bị cắt đứt” (being cut). Thuộc tính, nói theo Bergson, là không hiện (not actual); nó không phải là một tồn thể, nhưng là một cách tồn tại. Cách tồn tại là ẩn mật, được sản sinh tại giới hạn hay trên bề mặt của tồn thể.²⁸

Mặt khác, tuy nghĩa không ở ngoài mệnh đề biểu hiện nó, nghĩa là thuộc tính của sự thái chứ không phải của mệnh

đề: nghĩa đối mặt với thế giới. **Nghĩa tồn tại trong ngôn ngữ nhưng xảy ra nơi sự vật.** Biến cố xảy ra nơi sự vật như thế nào? Deleuze trả lời: bằng các **động từ**, đặc biệt là động từ dạng **bất định cách** (infinitive form). "Green" biểu thị một chất lượng (qualité). "To green", trái lại, không phải là một chất lượng trong sự vật, mà là một thuộc tính của sự vật hay của sự thái (attribut des états de chose).

To green không phải là có cái gì đó xảy ra trong thế giới làm thế giới thay đổi từ một sự thái trước sang một sự thái sau. *To green* không tự sáp nhập trong trật tự nhân quả của sự vật, cho nên nó lưu lại trong mệnh đề. Nhưng theo một nghĩa khác, nó thật sự xảy ra nơi sự vật. Nó xảy ra nơi sự vật dưới hình thức sự vật biến thành cái gì đó thông qua mệnh đề. Khi *to green* xảy ra, một phương diện của thế giới mở rộng một cách mới mẻ. Nghĩa là một biến cố sản sinh những tuyến trở thành tân tiến.

Theo Deleuze, "Động từ có hai cực: **hiện tại**, biểu thị quan hệ giữa nó với một sự thái khả chỉ định trên quan điểm một thời gian vật lý biểu trưng bởi sự tiếp nối nhau; **vị biến cách**, biểu thị quan hệ giữa nó và nghĩa hay biến cố trên quan điểm thời gian nội bộ mà nó bao hàm."²⁹ *To green* là định hướng thân (bodies) theo những cách nào đó, là sáng tạo những tuyến liên kết mới giữa sự vật, là xẻ một quỹ đạo xuyên qua thế giới, một quỹ đạo trong đó cả thế giới lẫn bản thân đều bị kích động. Đây không phải là biểu tượng mà là một biến cố xảy ra vừa cả trong lẫn xuyên qua ngôn ngữ, tại điểm ngôn ngữ và thế giới gặp nhau. **Biến cố tồn tại trong ngôn ngữ, nhưng xảy ra nơi sự vật.** Bởi thế nghĩa hay biến cố là nghịch lý: nó trực chỉ hai phương hướng cùng một lúc: hướng mệnh đề trong đó nó tồn tại và hướng thế giới mà nó là thuộc tính. Đáng lưu ý là sự vật nó trực chỉ không đồng tính chất. Nghịch lý là phi nhất phi dị:

đem hội tụ với nhau những yếu tố phân tán, nhưng không quy giản chúng về với nhau và không để chúng tách biệt.

Với ngôn ngữ, yếu tố nghịch lý chuyển thành **biện chứng**. Deleuze đôi lúc biểu trưng biến cố như là **thuộc tính “biện chứng”** (‘dialectical’ attributes), nghĩa là, quá khứ và vị lai tồn tại trong thời gian và phân chia mỗi hiện tại tại vô cùng tận; chúng tương hỗ loại trừ (mutually exclusive). Logic của Stoics gồm có hai phần: Biện chứng (Dialectic) và Tu từ (Rhetoric). Biện chứng cũng gồm hai phần: **lekta**, tức sự vật được nói đến, và tiếng nói phát âm như thế nào để nói đến sự vật (nghĩa). Trong Triết học Thể Thân của thầy Lê Mạnh Thát có đoạn nói đến từ **artha** chuyển tải hai ý nghĩa là vật và nghĩa như trong biện chứng của Stoics: “Là một mô tả, từ ngữ chỉ có tác dụng truyền đạt thông tin để cái gì đó bên ngoài có thể được định nghĩa và tri giác đúng. Vì vậy, những gì chúng ta biết về một đối tượng chỉ là những thông tin này, những thông tin có khi kết lại thành một từ và có khi nhiều hơn. Theo ý nghĩa này ta có thể nói rằng một đối tượng chỉ là thông tin ta biết về nó. Và phát biểu này được diễn tả rõ ràng bởi khả năng siêu việt của Phạm ngữ trong chỉ một từ **artha**. Đây là từ đã chuyển tải như đã nói hai ý nghĩa là “vật” và “nghĩa” trong suốt lịch sử.”³⁰

8. Phi nghĩa: Vuông tròn.

Tính bất đối xứng giữa ngôn ngữ và thế giới biểu hiện một cái gì đó sâu hơn nghĩa, Deleuze gọi cái đó là ‘**phi nghĩa**’ (non-sens). Hầu thông hiểu khái niệm ‘phi nghĩa’ ta cần tìm hiểu thuyết cấu trúc của ngôn ngữ do nhà ngôn ngữ học Thụy Sĩ Ferdinand de Saussure xây dựng. Saussure nhìn vào cấu trúc của ngôn ngữ xem cả nghĩa (sens) lẫn phát âm học (phonétique) như một vấn đề dị biệt chứ không phải vấn đề yếu tố. Ông viết trong *Giáo trình ngôn ngữ học đại cương* (Cours de linguistique générale): “trong ngôn ngữ

Một Tâm

chỉ có dị biệt *không có hạn từ dương cực*”, hạn từ dương cực là chỉ các âm thanh.

Trong phát âm học dễ tìm thấy thí dụ. Giả sử tôi muốn phát âm âm tương ứng với chữ *b*. Hãy gọi nó là *b-âm*. Không có một âm chính xác nào tôi phải tạo ra. Cái gây nên chất lượng phát âm cho *b-âm* không phải là bản thân của âm, mà là dị biệt của nó với những âm tương tự ở chung quanh, *d-âm* hay *t-âm* chẳng hạn. Vì thế có nhiều âm sai khác có thể nằm trong tầm của loại *b-âm*. Chính do sự đối lập giữa các âm, chứ không phải ngay chính các âm mà các âm vị (phonèmes; đơn âm) có một chỗ đứng phát âm đặc biệt trong ngôn ngữ. Nói cách khác, đơn vị ngôn ngữ hoàn toàn có tính chất quan hệ: không thể xác định bằng chính bản thân nó, mà chỉ bằng những mối quan hệ.

Về nghĩa cũng vậy. Nghĩa của từ ‘cây’, chẳng hạn, không phải là một khái niệm cụ thể trong đầu óc tôi, cũng chẳng phải là một cây đặc biệt nào ở ngoài đó. Nó tùy thuộc vai trò của từ trong ngôn ngữ, đặc biệt là đối lập với các từ khác như bụi, cây bụi, cây gỗ, thực vật v.v... Saussure nói rõ: nghĩa của một từ trong một ngôn ngữ được định nghĩa bởi vai trò của nó trong ngôn ngữ đó; và vai trò của nó được định nghĩa như những dị biệt giữa nó và các từ khác.

Nếu bây giờ xét ngôn ngữ trong tương quan với thế giới, ta sẽ ở trong một tình huống phức tạp liên quan đến hai nhóm tức hai chuỗi (nói theo thuật ngữ của Deleuze) các quá trình dị biệt. Một mặt, **tồn thể là quá trình dị biệt** (being is difference). Thế giới xuất hiện từ sự hiện thực hóa (actualization) của một quá trình dị biệt ảo (virtual difference) nằm bên dưới và tồn tại trong hiện thực hóa đó. Đó là theo khoa học của Monod và Prigogine và phản tư của Bergson và Nietzsche. Mặt khác, **ngôn ngữ là một hệ thống quá trình dị biệt**. Nó được định nghĩa bởi những

quá trình dị biệt không thuộc loại biểu tượng. **Nói** (to speak) tức là đem hai chuỗi các quá trình dị biệt lại với nhau: chuỗi tồn thể và chuỗi ngôn ngữ.

Theo Deleuze, sự tiếp xúc giữa hai chuỗi các quá trình dị biệt bao hàm sự tồn tại một số yếu tố nghịch lý đồng thời thuộc cả hai và không thuộc một chuỗi nào. “Hai chuỗi dị loại hội tụ tại một yếu tố nghịch lý xem như ‘yếu tố tác dị biệt’ của chúng. ... Yếu tố này không thuộc chuỗi nào, hay đúng hơn, thuộc cả hai chuỗi cùng một lúc, và chẳng bao giờ ngưng luân chuyển giữa chúng.”³¹ Yếu tố nghịch lý này vừa thuộc và không thuộc ngôn ngữ, và vừa thuộc và không thuộc thế giới, chính là **phi nghĩa** (non-sens).

Vai trò của phi nghĩa là “đi ngang qua các chuỗi dị loại, làm chúng cộng hưởng và hội tụ, nhưng cũng làm chúng chia nhánh, và đem vào trong mỗi một chuỗi nhiều phân cách. Đó là **từ=x** và **sự vật=x**.”³² Deleuze thường lấy thí dụ trong các truyện của Lewis Carroll, như *Through the Looking Glass* trong đó có rất nhiều dạng phi nghĩa.

Cảnh giới các quá trình dị biệt mà ta gọi là *thế giới* và cảnh giới các quá trình dị biệt mà ta gọi là *ngôn ngữ* được đem lại với nhau và giữ chúng tách biệt bởi phi nghĩa, một yếu tố nghịch lý chạy ngang qua chúng. Đôi lúc, Deleuze còn gọi yếu tố nghịch lý, cái phi nghĩa đó, là cái **vuông trống** (empty square). Hơn nữa, chính trên cơ sở phi nghĩa mà nghĩa có thể xuất hiện. Bởi vì cái gì đó có thể đem lại với nhau chuỗi các tồn thể (hay thế giới) và chuỗi ngôn ngữ và lưu chuyển giữa và ngang qua chúng nên mới có thể có nghĩa. Nghĩa là một hiệu quả của phi nghĩa: đó là do sự đem lại với nhau các chuỗi, nghĩa xuất hiện trên bề mặt của nó. Nó giống như một hiệu ứng âm học hay hiệu ứng quang học bởi vì nó không được phi nghĩa sản sinh theo bất kỳ nghĩa nhân quả nào. Nó không phải là âm thanh được sản

sinh khi cái gậy đánh đã cầu kích trái banh. Nghĩa vô thể. Hiệu ứng quang học hay hiệu ứng âm học xảy ra khi một lối được nhìn hay được nghe xuất hiện từ một sự bố trí ánh sáng hay âm thanh. Những gì gọi là ảo giác (optical illusion) đều như vậy. Vẽ một mẫu hình trên giấy. Mắt ta sẽ thấy cái gì đó hơn những gì vẽ ra, không phải do những nét vẽ hay do con mắt mà là do những gì xảy ra giữa chúng, cái mà Deleuze gọi là cái phi nghĩa luân chuyển trong tương tác giữa chúng. Nghĩa là như vậy. Phi nghĩa luân chuyển giữa và ngang qua các quá trình dị biệt của ngôn ngữ và thể giới. Trong sự luân chuyển ấy, ngôn ngữ và thể giới đề xuất một số cách cấu thành “**mệnh đề**”, là những gì có một nghĩa. Mệnh đề vừa là hiệu quả của sự luân chuyển đó, vừa là một đề án nêu ra trong ngôn ngữ cho thể giới. Mệnh đề có nghĩa là do chuỗi các quá trình dị biệt mà ta gọi là thể giới và chuỗi các quá trình dị biệt mà ta gọi là ngôn ngữ có thể đem lại với nhau bởi một yếu tố nghịch lý có tác dụng làm chúng đồng thời hội tụ và phân kỳ. Nghĩa xuất hiện trên cơ sở của sự hội tụ và sự phân kỳ đó.

9. Nội tại tính và phép biểu tượng.

Nội tại tính (immanence) và phép biểu tượng (representation) là hai thuật ngữ có tính cách trừ lược và xây dựng trong tư tưởng của Deleuze. Nội tại tính, trước hết là một cách tư lượng. Thế nào là tư lượng một cách nội tại (to think immanently)? Tiêu cực trả lời dễ hơn là tích cực: là *không* tư lượng từ quan điểm của Thượng Đế siêu việt (transcendent God). Trong lịch sử triết học, từ “nội tại tính” được dùng để mô tả những hệ thống siêu hình học như của Spinoza chẳng hạn, trong đó Thượng Đế tương đồng với và nội tại trong thực tại. Tuy nhiên, xét như đối lập với siêu việt tính (transcendence), từ ấy được Deleuze hình thức hóa theo nghĩa rộng hơn, ***nội tại tính là bất kỳ phương thức tư lượng nào không cần đến quan điểm từ***

bên ngoài hay siêu việt. Tùy theo cảnh huống, câu ấy bao hàm ý nghĩa khác nhau.

Trong trường hợp bản thể luận về tâm thức (ontology of the mind), tồn tại tính có nghĩa là tâm thức là một phần của thực tại, trải ra như một hoạt động trong một trường lực của thực tại nói chung. Không thể có chủ thể nằm ngoài hệ thống tự nhiên của nhân. Triết học Deleuze tìm cách định nghĩa một chủ thể của sự trở thành dựa trên Bergson và một chủ thể của kích động hoạt động và sự tự khẳng định dựa trên Nietzsche.

Trong trường hợp nhận thức luận (epistemology), khái niệm nội tại tính dẫn khởi quan điểm cho rằng tư tưởng khai triển như là một quá trình sát cạnh thực tại mà nó tìm cách nắm bắt: tư tưởng không giống một bức tranh thế giới các đối tượng, mà là sự trải ra các loại khác nhau của thực tại ở bên trong thực tại của tư tưởng.

Vấn đề làm thế nào để kinh nghiệm nội tại tính dẫn tới một đối lập giữa đạo đức (ethics) và luân lý (morality). Đạo đức của Deleuze thừa hưởng của Spinoza có mục đích tối hậu chẳng những là biết làm thế nào sản sinh những kích động hoạt động (active affections) với bước đầu là biết làm thế nào để kinh nghiệm tối đa tình cảm vui sướng, mà còn tậu được một lối nhìn về đời sống của chính mình từ quan điểm của số mạng xem đời sống của chính mình như là một biến dị nội tại và tất nhiên của các lực. Luân lý, trái lại, là một hệ thống phán đoán hướng tới sự thẩm định giá trị của các hành vi. Theo đạo đức học Deleuze, một hệ thống phán đoán luân lý như vậy biểu tượng hoạt động không chút liên quan với hệ thống các lực mà chúng biểu hiện. Với triết học về nội tại tính như triết học Deleuze, lẽ cố nhiên không có chỗ cho luân lý. Pháp Tạng đồng một quan điểm như vậy: do thấy biết vạn hữu tương giao tác dụng, hỗ tương y

Một Tâm

tồn, thấy biết cuộc đời của mình và người rất mong manh và đầy ngẫu duyên; và đồng thời thấy biết tánh Không, do đó mà khám phá ra rằng *sinh mệnh cá nhân tồn tại được là nhờ nương tựa nơi và duy trì bởi vô lượng hữu khác, hữu tình và vô tình, gần cũng như xa*. Vì vậy sự thấy biết chân thực các quan hệ tương y tương đối của vạn hữu là nguyên do của sự phát khởi Bồ đề tâm và sự phát khởi này tạo một sự đáp ứng trong cảnh giới của hết thảy chư Phật. “Một Phật tử Chân tông khi diễn tả ý nghĩa này thời nói rằng mỗi khi có một người mới phát tâm theo giáo lý Tịnh độ tông thời có một đóa sen mới nở nụ trong ao của cõi Phật Di Đà.” (*Thiền luận*. D. T. Suzuki. Tập Hạ. Tuệ Sỹ dịch)

Từ nguyên tắc nội tại tính Deleuze phái sinh phê phán siêu hình học về biểu tượng (metaphysics of representation). ‘**Biểu tượng**’ theo ông là quan niệm tư tưởng lấy nhân loại làm trung tâm, theo đó hoạt động của trí năng phục vụ sự hiểu biết thông thường (common sense) và kinh nghiệm thông thường có ý thức (ordinary conscious experience). Với ông, ngược lại, tư tưởng và ngôn ngữ được tiếp cận từ một vũ trụ quan trong đó sinh mệnh con người xuất hiện như một quá trình tương đối hữu hạn trải ra giữa các quá trình khác rộng lớn hơn nhiều và không bao giờ có thể hoàn toàn quán triệt bằng trí năng. Ông xem Aristotle, Descartes và Kant là những triết gia chủ trương quan niệm tư tưởng theo sự hiểu biết thông thường. Họ có những ý tưởng khác nhau về những gì kinh nghiệm và tư lượng bao quát, nhưng tất cả đều tìm cách hạn chế tham vọng tư biện của tư tưởng (speculative ambitions of thought) bằng cách tham chiếu kinh nghiệm có ý thức (conscious experience) và sự hiểu biết thông thường (common sense) được tất cả chia sẻ.

Trong DR, có đoạn³³: “Trong chừng mực được xem như môi trường của biểu tượng, ‘lý tính’ có bốn diện chủ yếu: *tương đồng* trong dạng thức của khái niệm bất định, *tương*

tự trong quan hệ giữa các khái niệm khả định; *tương vi* trong quan hệ giữa các quy định bên trong khái niệm; *tương tượng* (giống nhau), trong đối tượng xác định của chính khái niệm. Bốn diện đó giống như bốn cái đầu hay bốn cái xiềng của sự trung gian (làm môi giới). ‘Quá trình dị biệt’ được xem ‘có trung gian’ trong phạm vi nó được đặt dưới nghiệm chấp bốn: tương đồng, tương vi, tương tự và tương tượng.”

Trong đoạn văn trên Deleuze kết nối hai luận đề: ý tưởng về sự nắm bắt thực tại gián tiếp hay ‘qua trung gian’ và ý tưởng về một phân loại và nhận biết đối tượng (classification and identification of objects) bằng cách dùng công cụ của lôgic như Aristotle đã định nghĩa. Ông định nghĩa ‘biểu tượng’ thông qua quan hệ dị biệt giữa hai sự vật hiện hữu, nhằm phân biệt giữa một sự nắm bắt dị biệt trực tiếp, nghĩa là, nắm bắt dị biệt nói chung và một sự biểu tượng dị biệt qua trung gian biểu hiện dưới dạng một tấm lưới lôgic của phân loại.

Một câu hỏi khó giải đáp là câu hỏi về phương pháp triết học liên quan đến vấn đề bản thể luận: cái gì cấu tạo đặc tính căn bản nhất của tồn tại? Nếu ‘tồn tại’ (to be) là tồn tại như một ‘sự vật’, thuộc một giống (species) sự vật nào đó, thì cái gì đó hiện thực tất phải được xác định thuộc trong một phân loại như vậy. Nói khác, nếu phân chia thực tại thành sự vật khả xác định, tương quan nhau có trật tự, thì có một quan hệ kính tượng (a mirror relationship) giữa trật tự hiện có trong thế giới và trật tự mà ta có thể áp đặt trên thế giới thông qua sự phân loại cùng sự so sánh giữa các sự vật. Nói theo thuật ngữ của bản thể luận, **quy định** (determination) là đặc trưng của quan hệ kính tượng đó: sự vật được xác định như hiện cái nó đang là thông qua cùng đồng những quan hệ chúng ta nhận biết trong tư tưởng khi quy định cái gì là sự vật đang là. Do quan hệ kính tượng,

Một Tâm

khái niệm về quy định là chìa khóa để thông hiểu truyền thống triết học về biểu tượng. Quy định đặc trưng một quá trình áp dụng khái niệm trên đối tượng trong lúc những đối tượng này được biểu tượng trong tư tưởng.

Trong bản thân, các khái niệm này chỉ đơn thuần trừu tượng và tổng quát, nghĩa là, *bất định* (indeterminate) chừng nào chúng chưa tham chiếu một đối tượng đặc thù. Sự vật cần xác định chỉ được quy định khi nó được nhận biết thuộc một giống đặc thù. Giống này đến lượt nó được đặt vị trí trong một hệ thống phân loại, một giai tầng các loài (genera) đi từ cái tổng quát nhất đến cái cụ thể nhất. Con chó chẳng hạn, là một con chó thuộc chủng loại nào đó, một thành viên của giống ‘chó’; giống chó là một phần của loài động vật có vú, tức một phần của loài động vật, một phần của loài chúng sinh, cho đến khi đạt tới điểm của loài tổng quát nhất hay *khả định* (determinables). Định nghĩa một cá vật, một khi được chỉ định thuộc một giống, đòi chúng ta phải liệt kê những thuộc tính chủ yếu và định nghĩa. Những thuộc tính ấy là những quy định sự vật. Như thế, một khi được quy định thông qua vận động nhận biết, phân loại và định nghĩa, bây giờ sự vật *được hoàn toàn quy định*.

Vận động đi từ khái niệm *bất định* (indeterminate) qua ngã những loại tổng quát *khả định* (determinables) xuyên qua các thuộc tính *quy định* (determining properties) đến đối tượng *được quy định* (determined object) là một vận động dùng để nhận biết (to identify), cố định (to fixate) và định vị trí (to situate) tất cả cùng một lúc sao cho đặc trưng (specificity) của sự vật, dị biệt (difference) của nó với những sự vật khác, có tính cách hoàn toàn thuần lý và khả niệm, được biểu hiện trong một chương trình rộng lớn hơn về phân loại và được biểu hiện dưới hình thức các quan hệ giữa các phần khác nhau của hệ thống. Hệ thống tư tưởng

phân loại và quyết định ấy mở ra một tập hợp các quan hệ bên trong tư tưởng giữa các phần khác nhau của hệ thống phân loại. Những quan hệ hình thức này hình thành các đối tượng cơ bản của tư tưởng thuần lý, của lý tính.

Các quan hệ cơ bản thuần lý ấy gồm có: *tương đồng* (identity) được mang lại bởi khái niệm định nghĩa một loại sự vật, *tương tự* (analogy) là những quan hệ giữa những hạn từ trừu tượng và tổng quát nhất, *tương vi* (opposition) là những thuộc tính hỗ tương loại trừ (mutually excluding properties) định nghĩa biên giới giữa hai giống (species) cùng một loài (genus), và *tương tượng* (resemblance) là sự giống nhau có thể thấy được giữa các cá thể đối tượng thuộc chung một loài.

Hầu thoát khỏi cái mô hình Aristotle về trung gian và quy định thông qua phân loại ấy, tư tưởng triết học phải vận động theo một con đường hoàn toàn khác hẳn trong đó không thể xem hành vi tâm thần nhận biết đối tượng và tác động phán đoán về chúng như những thao tác nguyên bản của tâm thức. Triết học Deleuze lý thuyết hóa và chứng minh con đường khác đó của triết học.

Sự đổi khác quỹ đạo ấy đặt vấn đề về ý tưởng ‘**ý hướng tính**’ (intentionality) bao hàm trong ý tưởng ‘phán đoán’, ý tưởng mà tư tưởng luôn luôn cần đến và liên quan với các đối tượng xác định. Với Deleuze, tư tưởng triết học phải được liễu giải từ bên trong của chính tư tưởng đó như một quan hệ với các đối tượng ngay chúng cũng được dựng lập hay ‘triển khai’ bên trong tư tưởng. Deleuze gọi những đối tượng bên trong tư tưởng ấy là *vấn đề* (problems). Vấn đề là một đối tượng chỉ có thể tư lượng và chẳng bao giờ có thể được mang lại trong tri giác. Cách thái tư lượng như vậy đạt một mức trừu tượng cao (a high level of

abstraction). Đó là một trong những chủ trương trọng yếu của Deleuze.

Theo Deleuze, phương cách vượt lên trên giới hạn do logic chủ từ-vị từ (subject-predicate) áp đặt không ở trong trực quan hay cảm giác, mà là một hình thức trừu tượng cao độ, một trạng thái trong đó tư tưởng trở thành hình thức nhiều hơn, trừu tượng nhiều hơn, nhiều hơn cả ngay chính mô hình chủ từ-vị từ. Chỉ khi ấy, khi ấy mà thôi, quan hệ quá trình dị biệt (relation of difference) mới có thể phát biểu trực tiếp không cần đến những cấu trúc biểu tượng của phân loại.

10. Quan hệ Biểu hiện: Quan hệ cơ bản của bản thể luận Spinoza.

Triết học là nghệ thuật đặt ra những vấn đề cụ thể và chính xác. Với Deleuze, vấn đề quan trọng nhất là vấn đề dị biệt siêu nghiệm giữa tồn tại (être) và tư tưởng (pensée). Dị biệt siêu nghiệm ấy có thể xem như tương ứng với mỗi quan hệ tương do giữa thức³⁴ và danh sắc, mỗi quan hệ do Trí Vô sư tự ngộ mà đức Phật phát hiện dưới gốc Bồ đề. Bởi thế đoạn văn sau đây trong QP?, trong đó Deleuze định nghĩa phẳng nội tại như **con thoi cự đại** (gigantesque navette; mouvement infini) giữa tồn tại (être) và tư tưởng (pensée) có thể xem như miêu tả quan hệ tương do thức-danh sắc: *“Cái xác định vận động vô hạn là một sự qua lại ... Vận động vô hạn là đôi bên và chỉ một nếp gấp lại; chính theo nghĩa ấy mà nói tồn tại và tư tưởng tương đồng, hay đúng hơn, vận động không là hình ảnh của tư tưởng nếu đồng thời không là chất liệu của tồn tại.”*³⁵

Với tính ngoại của quan hệ tương do ta có thể tách riêng quan hệ ra khỏi các hạn từ tồn tại và tư tưởng, thức và danh sắc để tìm hiểu riêng nó. Deleuze cho rằng nội tại tính là một vận động vô hạn, theo kiểu con thoi trong khung cử

hay máy dẹt, hoạt động nhanh và qua lại vô số lần giữa tồn tại và tư tưởng. **Vận động** ở đây không phải là sự thay đổi vị trí trong không gian 3-thứ nguyên mà là **chuyển hóa chất** (qualitative transformation) hay **biến dị liên tục** (continuous variation). Nhằm tìm lý do của sự quy định khó hiểu đó điều cần yếu trước hết là phải tìm hiểu tư tưởng của Spinoza theo đường lối Deleuze. Trong QP? Deleuze và Guattari phong Spinoza là “Đức Chúa Con của các triết gia” (the Christ of philosophers); “Ông chỉ cho thấy, dựng lên, và tư lượng phẳng nội tại ‘tốt nhất’ — nghĩa là, thuần túy nhất, cái phẳng không dâng mình cho siêu việt hay khôi phục bất kỳ siêu việt nào, cái phẳng gây ít ảo tưởng nhất, ít cảm giác tội tệ nhất, và ít tri giác sai lầm nhất.”³⁶

Thuộc tính như Chất lượng. Đa thể chất.

Spinoza bị buộc tội là dị giáo tà thuyết không phải vì chủ trương phiếm thần luận (pantheism) mà chính vì phủ nhận tính siêu việt (transcendence) và xây dựng một bản thể luận về nội tại tính (ontology of immanence). Trong tập Spinoza et le problème de l’expression³⁷ (Spinoza và vấn đề biểu hiện), Deleuze đề ra một ‘giải thuyết’ (explication)³⁸ của Spinoza, cho rằng Spinoza tìm cách tư lượng các yếu tố trong bản thể luận của Spinoza như xuất hiện từ một quan hệ có trước, và chỉ như hậu quả của một quá trình như vậy mà tư lượng tính đồng nhất của chúng, do đó, tính đồng nhất là kết quả của một sinh khởi (genesis). Nói cách khác, nguyên tắc thiết lập một bản thể luận về nội tại tính ở đây là bắt đầu từ các quan hệ nói chung, rồi từ đó mà phái sinh nghĩa của các hiện thể (entities) xuất hiện từ các quan hệ ấy.

Theo Deleuze, **quan hệ biểu hiện** (relation of expression) chính là quan hệ cơ bản với vai trò củng cố bản thể luận của Spinoza. Quan hệ này được sử dụng như thế nào? Vì

Spinoza quả quyết mọi bản thể đều vô hạn (E I.8), Thượng Đế là một “tồn tại hoàn toàn vô hạn, là bản thể bao gồm các thuộc tính vô hạn (E I. def 6)”, và mỗi một thuộc tính ấy biểu hiện một “thể tính vĩnh cửu và vô hạn (E I. 11)” cho nên Deleuze suy ra rằng Spinoza khởi đầu “từ vô cùng lớn” (from infinity)³⁹ Bởi vậy, Spinoza phải chứng minh “năng lực và thực tế” (power and actuality) của vô cùng lớn tích cực đó. Theo Deleuze, Spinoza chứng minh được là do vịn vào lôgic của biểu hiện (the logic of expression) đem nhiều phân biệt khác nhau vào trong vô hạn. Nhưng làm thế nào phân biệt được hai sự vật? Deleuze nghĩ đến “**thuyết phân biệt**” (a theory of distinctions) của Spinoza có tính cách chống Descartes. Theo Spinoza, phân biệt được sự vật là bằng vào dị biệt giữa các thuộc tính của bản thể. Nhưng Deleuze áp dụng quan điểm của Descartes xem ý tưởng tổng quát về thuộc tính bao hàm cả đa dạng hóa cách thái (modal diversification) lẫn dị biệt hóa chất lượng (qualitative differentiation) (EPS p29) cho rằng cần có thêm khả năng hiểu **thuộc tính như chất lượng** (attributes as qualities), và dị biệt giữa các thuộc tính là **dị biệt chất lượng** (qualitative difference). Vậy phân biệt được sự vật là bằng vào dị biệt chất lượng. Tưởng cũng nên biết theo giáo sư Pierre Macherey, trong *Éthique* của Spinoza không có chỗ nào đặc biệt cho phép hiểu thuộc tính như chất lượng! Thuộc tính như chất lượng thật ra là do Deleuze hiểu Spinoza theo cách riêng của ông. Ông luôn luôn hành động như vậy, mỗi khi tìm cách sửa đổi ý của người khác với mục đích xây dựng triết học của ông.

Có hai loại dị biệt: dị biệt bởi thuộc tính (by attribute) và dị biệt bởi cách thái (by mode). Deleuze suy diễn theo Descartes cho thấy phân biệt bởi cách thái là một phân biệt số lượng (numerical distinction) và phân biệt bởi thuộc tính chỉ có thể là dị biệt chất lượng, bởi thế sự khác nhau giữa phân biệt bởi thuộc tính và bởi cách thái trở thành sự khác

nhau giữa phân biệt chất lượng và số lượng. Hơn nữa, suy ra từ tính chất của sự phân biệt số lượng, thời không thể đem phân biệt số lượng áp dụng vào bản thể. Kết luận: phân biệt số lượng chẳng bao giờ phân biệt được các bản thể.

Hơn nữa, hai hay nhiều hơn thuộc tính có thể liên quan cùng một bản thể, sự phân biệt giữa các thuộc tính ấy là một **phân biệt thực tồn** (real distinction), nghĩa là, thuộc tính này được quan niệm không cần đến các thuộc tính khác, theo cách thế nào để quan niệm một thuộc tính trong khi chối bỏ tất cả mọi thứ thuộc khái niệm của các thuộc tính khác (EPS p35). Phân biệt thực tồn chẳng bao giờ là số lượng bởi vì phân biệt số lượng chẳng bao giờ thực tồn (EPS p34). Deleuze chuyển phân biệt thực tồn thành phân biệt chất lượng và chứng minh tính chất chất lượng (qualitative) của sự phân biệt thực tồn giữa các thuộc tính khác nhau của một bản thể, và do đó, giữa các thể tính của bản thể ấy.

Sự sai khác cơ bản giữa phân biệt chất lượng và số lượng cho thấy tại sao bản thể có thể có vô số thể tính phân biệt mang tính chất lượng trong lúc vẫn duy trì tính bất khả phân (indivisibility), nếu chúng ta chấp nhận sự phân chia (division) là một quá trình số lượng trong bản chất. Nếu thừa nhận thuộc tính là chất lượng, thời “có một bản thể với mỗi thuộc tính trên quan điểm chất lượng, nhưng một bản thể đơn nhất với hết thảy mọi thuộc tính trên quan điểm số lượng.” Bản thể vì thế là một “**đa thể chất**” thuần túy (a purely ‘qualitative multiplicity’; EPS p37). Đa thể tự thân đã là cả một lẫn nhiều. Vấn đề về Một và Nhiều là vấn đề có tiếng khó giải quyết nhất. Nay nương vào khái niệm đa thể chất, ta có thể quan niệm bản thể là một “đa thể” các thuộc tính thực tồn phân biệt và do đó, “đa thể” các thể tính thực tồn phân biệt, bước đầu trong sự thanh toán vấn đề

Một Tâm

nan giải đó. Sự dẫn nhập khái niệm đa thể chất vào trong công trình nghiên cứu của Spinoza là một cách giải thích Spinoza theo đường lối Bergson. Một khi hiểu được Deleuze quan niệm một đa thể chất như thế nào ta mới có một ý niệm về trù lược của Deleuze tìm cách bảo trì một bản thể luận nội tại, đơn nghĩa xuất phát từ công trình nghiên cứu của Spinoza.

Khái niệm về một đa thể chất của Bergson đặt cơ sở trên khái niệm về đa thể (Mannigfaltigkeit) của nhà toán học Đức Bernhard Riemann. Mục đích của Riemann là tìm cách khai triển một nghĩa tổng quát của khái niệm **lượng** (magnitude) từ đó có thể phái sinh những lượng đa nguyên cụ thể như lượng 3-thứ nguyên của không gian của chúng ta. Đa thể đảm nhận chức năng đó. Theo Riemann, đa thể là một tổ chức các sự vật, hay yếu tố, tự thân bất định (indeterminate in themselves). Như vậy, các yếu tố của một đa thể không bị chi phối bởi bất kỳ nguyên tắc siêu nghiệm nào, khác với yếu tố của một tập hợp (a set) được quy định trước bởi một tính chất định nghĩa. Các yếu tố của đa thể, trái lại, được quy định bởi những quan hệ (relations) qua đó chúng được nối kết. Giống như những yếu tố của đa thể, những quan hệ này cũng bất định đối với nội dung của chúng. Nhưng trên hình thức chúng được quy định; do đó, cho phép một số nối kết được thiết lập giữa những yếu tố bất định trong đa thể. Đây là trường hợp các yếu tố trở thành được quy định, không cần đến phương cách hồ liên Một và Nhiều.

Tuy nhiên, với Riemann, đa thể là phương cách quan niệm dự tính những khả thể khác nhau về lượng. Khái niệm lượng tất nhiên hàm ý số lượng, và Deleuze cũng đang nghiên cứu sự phân biệt giữa những dị biệt chất lượng và số lượng. Chính vì thế mà cách Bergson sử dụng hai loại đa thể của Riemann, đa thể ly tán (discrete multiplicity) và đa

thể liên tục (continuous multiplicity), trở nên rất có ý nghĩa. Trong trường hợp đa thể ly tán, các yếu tố được quy định bởi những quan hệ của đồng loại tính (relations of homogeneity), nghĩa là, sự phân chia chúng đưa đến một sự thay đổi độ (change in degree) tức trở nên nhiều hay ít (more or less). Trong trường hợp đa thể liên tục, các yếu tố được quy định bởi những quan hệ của dị loại tính (relations of heterogeneity), nghĩa là, sự phân chia hay đúng hơn sự dị biệt (differentiation) đưa đến một sự thay đổi chất (a change in kind or quality).

Bergson dùng khái niệm đa thể để quan niệm một thực tại không thể lượng hóa (unquantifiable). Quan điểm của ông là những gì Riemann định nghĩa như một đa thể liên tục (a continuous multiplicity) cũng được quan niệm như một đa thể chất (qualitative), hay dị loại (heterogeneous). Trên quan điểm đó, ta có thể tôn trọng ý của Spinoza cảm phân chia bản thể và đồng thời luận chứng rằng khi bản thể dị biệt hóa, nó thay đổi chất. Ngoài ra, có thể áp dụng định nghĩa của Deleuze về đa thể chất (những gì dị biệt trong và từ chính nó; that which differs in and from itself) để định nghĩa bản thể của Spinoza.

Với Deleuze, phân biệt thực tồn không phải và không thể số lượng là một chủ đề chính của Éthique. Nguyên tắc căn bản của học thuyết mới về phân biệt là trạng thái chất lượng của phân biệt thực tồn. Một khi tách riêng hết thảy mọi phân biệt số lượng, phân biệt thực tồn được chuyển tải vào trong Tuyệt đối, và trở thành có khả năng biểu hiện dị biệt bên trong Tồn tại, vì vậy mang lại một tái cấu trúc các phân biệt khác. (EPS p38-9)

11. Bộ ba thứ nhất của bản thể và Quan hệ Biểu hiện.

Làm thế nào Tuyệt đối được diễn giải như một đa thể chất, như dị biệt tự thân (difference-in-itself)? Trong bối cảnh

của bản thể luận Spinoza, vấn đề đó được phát biểu như sau: Thế nào là thuộc tính? Thế nào là tính chất của quan hệ giữa thuộc tính và bản thể, và cuối cùng, tại sao có thuộc tính — bởi vì Deleuze tranh luận cho thấy chính các thuộc tính là những “yếu tố năng động hay sinh khởi (dynamic or genetic elements)” của bản thể. (EPS p80).

Spinoza định nghĩa (Definition 4): thuộc tính *cấu tạo* (constitutes) thể tính của bản thể và (Definition 6) mỗi thuộc tính *biểu hiện* (expresses) thể tính vĩnh hằng và vô hạn (eternal and infinite). Ông sử dụng hai khái niệm, **cấu tạo** (constitution) và **biểu hiện** (expression), để nói đến tính chất của quan hệ bản thể giữa bộ ba bản thể, thuộc tính, và thể tính. Nhưng thế nào là tính chất ấy?

Định nghĩa thứ nhất có hai khía cạnh giúp mở đường giải đáp. Một mặt, khái niệm căn bản nhất Spinoza tìm cách định nghĩa, một khái niệm chỉ đạo cho toàn bộ Éthique, là “**những gì tự mình tạo**” (that which is self-caused; causam sui). Khái niệm nhân ở đây có thể hiểu là bao hàm một loại biến cố (duyên). Mặt khác, luôn luôn nhớ rằng sự tồn tại (existence) của tự mình tạo, nghĩa là, sự tồn tại của bản thể, đi theo gót thể tính của nó: “Qua những gì tự mình tạo, tôi muốn nói là những gì mà thể tính liên quan đến sự tồn tại” (By that which is self-caused I mean that whose essence involves existence) Nhưng thế nào là thể tính của bản thể? Chính là những gì cấu tạo bởi, hay biểu hiện bởi, những thuộc tính của bản thể. Theo Definition 6, bản thể bao gồm những thuộc tính, mỗi một chúng cấu tạo thể tính của bản thể, thể tính mà sự tồn tại của bản thể theo gót. Nhưng các thuộc tính của bản thể không đơn giản là đồng nhất với bản thể. Mỗi thuộc tính giữ cùng với bản thể được quan niệm xuyên qua và trong chính nó. Do đó, bản thể không đơn giản đồng nhất với các thuộc tính cũng như với (các) thể tính của nó; cũng vậy, thuộc tính không đồng nhất với thể

tính. Tuy nhiên, mặt khác, bản thể bao gồm các thuộc tính của nó, và sự tồn tại của nó đi theo gót thể tính mà những thuộc tính ấy cấu tạo. Thử hỏi cần phải hiểu những dị biệt đó như thế nào.

Theo cách Riemann hiểu đa thể, tính đồng nhất của các yếu tố phải được quy định bởi những quan hệ xác định (determinate relations) qua đó chúng được nối kết. Như vậy, tính chất của các quan hệ giữa các yếu tố của bộ ba là sinh khởi và các yếu tố của bộ ba, theo một nghĩa nào đó, xem như được tạo ra trong và bởi các quan hệ sinh khởi đó. Trên quan điểm này, ta bắt đầu nhận thức ý nghĩa của chủ trương của Deleuze cho rằng các thuộc tính là những yếu tố năng động hay sinh khởi của bản thể.

Sinh khởi (genesis) của bộ ba thuộc tính, thể tính và bản thể là gì? **Biến cố tự mình tạo** bao gồm những gì? Deleuze trả lời: **quan hệ biểu hiện** (expression). Thuộc tính biểu hiện thể tính, và Deleuze nhắc ta thể tính của bản thể không có tồn tại bên ngoài các thuộc tính biểu hiện nó ... Những gì được biểu hiện không có tồn tại bên ngoài những biểu hiện của nó; mỗi biểu hiện là sự tồn tại của những gì được biểu hiện. (EPS p42). Nhưng tính chất của biểu hiện của thể tính là rất cụ thể: Definition 4 xác định thể tính được biểu hiện như *thể tính của bản thể*. Theo lối nhìn này, ta thấy được phương thức cấu tạo mỗi quan hệ liên quan từ thuộc tính đến thể tính đến bản thể: tồn tại của thể tính đi theo gót thuộc tính trong chừng mực thuộc tính biểu hiện thể tính. Nghĩa là, mỗi thể tính chỉ tồn tại trong thuộc tính biểu hiện nó, và vì thế, thông qua biểu hiện, các thể tính được mô tả như phân biệt thực tồn trong và thông qua thuộc tính. Nhưng các thể tính phân biệt thực tồn tồn tại như thể tính của bản thể. Giống vậy, bản thể, như một đa thể, dị biệt với mỗi một thể tính phân biệt thực tồn trong khi nó cũng là những thể tính ấy. Và nó chính là những thuộc tính cấu tạo

Một Tâm

dị biệt giữa bản thể và những thể tính của nó, trong chừng mực thuộc tính diễn giải thể tính như những phân biệt chất thực tồn. Tuy nhiên, sự tồn tại của bản thể đi theo gót thể tính của nó. Vì thế, sự tồn tại của bản thể đòi phải có sự cấu tạo các thể tính. Hay như Deleuze phát biểu, “sự tồn tại của bản thể dĩ nhiên đi theo gót thể tính được cấu tạo như vậy.” (EPS p43). Vậy để bản thể tồn tại, nó phải được diễn giải như một đa thể các thể tính, tức phải được diễn giải như dị biệt tự thân (different-in-itself) bởi các thuộc tính. **Chính như dị biệt tự thân mà bản thể là causa sui, tự mình tạo.**

Khái niệm “Dị biệt tự thân” của Deleuze tương ứng với quan điểm “Tánh Không của Không” của Trung Luận, Không là thật chỉ khi nào nó không tự kiến chấp nó có và nó phải tự thanh không (emptying) bất đoạn. Mặc dầu nó được biểu hiện dưới hình thức danh từ nhưng phải hiểu nó như một động từ. Nói cách khác, thật Không là hoạt động thanh không thuần túy bất đoạn, làm thành Không tất cả mọi thứ ngay cả chính nó. Khi tự thanh không, nó dị biệt với chính nó vì nó có thể tự do nhận dạng này hay dạng kia hay mọi dạng, nhưng lẽ tất nhiên mọi dạng đều đã làm thành Không và do đó hổ tương nhiếp nhập vô ngại

Theo Riemann, ta phải hiểu thể tính là các “quy định” (determinations) đi theo gót tính chất minh xác của các quan hệ xác định của biểu hiện. Và yếu tố của quan hệ minh xác ấy là sự **quy thuộc** (attribution), chứ không phải thuộc tính được xem như những hiển thể tính chỉ hay cố định.

“Thuộc tính, với Spinoza, là những mô thức năng động và công hiệu. Và ở đây, cùng một lúc chúng ta có những gì dường như căn bản: thuộc tính không còn là cái được quy thuộc (attribué; attributed), mà theo một nghĩa nào đó, là kẻ quy thuộc (attributeur; attributive). Mỗi thuộc tính biểu

hiện một thể tính, và quy thuộc nó cho bản thể. Hết thấy mọi thể tính được quy thuộc hợp lại với nhau trong bản thể mà chúng là thể tính.”⁴⁰

Nếu hiểu cơ sở của bản thể luận Spinoza theo quan điểm cho rằng chính các quan hệ xác định quy định tính chất của các yếu tố của bộ ba bản thể, thuộc tính, và thể tính, thì sẽ phát hiện một **lôgic của quan hệ biểu hiện** năng động: Mọi biến cố biểu hiện gồm có một số cấu phần căn bản: (1) cái tự biểu hiện, (2) biểu thức trong đó nó tự biểu hiện, và (3) cái được biểu hiện bởi hay thông qua biểu thức. Đó là tính chất xác định trên hình thức của quan hệ biểu hiện. Tính chất xác định trên hình thức này quy định *bản thể* như “cái tự biểu hiện” (trong thuộc tính), *thuộc tính* như “biểu thức” (“yếu tố năng động hay sinh khởi của biểu hiện”), và *thể tính* như “cái được biểu hiện bởi hay thông qua biểu thức”. Cuối cùng, vì biểu thức luôn luôn biểu hiện cái gì đó, ta đóng vòng tròn lại bằng cách nói rằng “thể tính biểu hiện bản thể” và đi theo gót cái biểu thức đó của thể tính của bản thể là tồn tại của bản thể. Như thế, các yếu tố của bộ ba bản thể, thuộc tính, và thể tính không tồn tại trước rồi mới tương quan với nhau. Ở đây, chúng là kết quả của một sự sinh khởi (genesis), một sự sinh khởi mà tính chất biểu lộ trong lôgic của biểu hiện năng động.

12. Lý do đủ sản sinh cách thái.

Chúng ta có thể đi xa hơn trong sự giải thuyết tính chất của quan hệ biểu hiện xác định trên hình thức. Bởi vì như chúng ta thấy, cách hiểu phép quy thuộc (attribution) theo lối sinh khởi đan kết một cách không thể giản hóa với quan niệm về sự tồn tại của bản thể như một đa thể (chất) các thể tính phân biệt thực tồn (a (qualitative) multiplicity of really distinct essences). Chúng ta cũng thấy chính phép quy thuộc dị biệt hóa các thể tính về chất (qualitatively differentiates essences) và do đó diễn giải bản thể như dị

biệt tự thân (difference-in-itself). Như thế, tính chất của quan hệ biểu hiện xác định trên hình thức là **vi phân** (differential), nghĩa là, *các yếu tố của bản thể luận Spinoza xuất hiện từ, hay là biểu hiện của, các quan hệ vi phân* (differential relations). Chính **tính chất vi phân** (the differential nature) của quan hệ biểu hiện xác định trên hình thức cho phép khai triển một sự hiểu biết theo lối sinh khởi về phép quy thuộc. Phép quy thuộc, như yếu tố của biểu hiện, là *môi trường* của sự sinh khởi **bản thể như dị biệt tự thân** (difference-in-itself), và như vậy, sinh khởi **bản thể như tự mình tạo** (causa sui). Điều làm cho tính chất vi phân của quan hệ biểu hiện có ý nghĩa là nhờ tính chất vi phân ấy mà ta thấy rõ làm thế nào các yếu tố khác nhau trong hệ thống Spinoza và những hồ tương quan hệ giữa chúng hình thành bộ phận của một bản thể luận nhất quán, nội tại, đơn nghĩa.

Liên hệ đến bản thể luận về tính đơn nghĩa là tính chất chính xác của mối quan hệ giữa cách thái và bản thể. Các nhà bình luận thường phân cách tự mình tạo của bản thể và sự sản sinh các cách thái xem như hai biến cố khác nhau. Chính vì thế nên gặp rất nhiều khó khăn khi tìm cách diễn giải tính chất những quan hệ của chúng. Nhưng nguyên tắc củng cố sự thiết kế của Deleuze về bản thể luận nội tại Spinoza là một **bản thể luận về đơn nghĩa**. (ontology of univocity): “Nếu phải cung cấp một danh xưng cho phương pháp (của Spinoza), như cho một học thuyết cơ sở (underlying theory), thì rất dễ nhận thức ở đây truyền thống cao cả của tính đơn nghĩa. Tôi tin rằng triết học Spinoza còn một phần khó hiểu nếu ta không nhận thấy trong đó một sự phấn đấu không ngừng chống lại ba khái niệm về sự nói lập lờ, tính ưu việt và sự tương tự,”⁴¹ Deleuze tuy vẫn nhấn mạnh đến vai trò của thuộc tính: chúng là *môi trường* của biểu hiện, và vì vậy của biến cố tự mình tạo của bản thể, và cũng là *môi trường* biểu hiện của

các cách thái (modes), nhưng quan trọng hơn tất cả là Deleuze chủ trương **thể tính của bản thể và các cách thái đều được biểu hiện trong một và cùng một phương thức**, chứng tỏ Deleuze không đồng ý với chủ trương Spinoza cho rằng bản thể độc lập đối với cách thái trong lúc cách thái tùy thuộc bản thể.

Trong DR, Deleuze viết: “Bản thể của Spinoza xuất hiện độc lập đối với cách thái, trong khi cách thái tùy thuộc bản thể.... Bản thể ngay nó phải biểu đạt bằng các cách thái và chỉ bằng cách thái mà thôi. Một điều kiện như vậy chỉ thỏa mãn với giá một sự đảo ngược phân minh phổ biến hơn theo đó tồn tại biểu đạt bằng trở thành, đồng nhất bằng dị biệt, một bằng nhiều, v..v...”⁴²

Trong đoạn văn trên, có hai điều đáng lưu ý.. Một, quan điểm của Spinoza tuy chấp nhận nhưng vẫn phê phán. Hai, không nói tới ‘thuộc từ’. Deleuze tuy áp dụng khái niệm của Spinoza về nội tại tính và tính đơn nghĩa nhưng trong DR ta không tìm thấy một đoạn nào liên quan đến thuộc tính. Ngay cả khi hợp tác với Félix Guattari, trong tác phẩm viết chung Mille Plateaux chẳng hạn, không có khái niệm nào tương đương với thuộc tính, mặc dầu có sự xuất hiện của bản thể và cách thái. Trong khu vực này, trọng điểm của tư tưởng Deleuze không phải là phân ba thành bản thể, thuộc tính, và cách thái, mà là phân hai thành **ẩn mật** (virtuel) và **hiển liễu** (actuel), ẩn mật tương tự bản thể và hiển liễu tương tự cách thái. Ta nhận ngay ra phương cách trình bày thực tại cứu cánh của Deleuze không khác với của Khởi Tín Luận là dùng mô thức phân tích **thể-dụng**, tương ứng với phương pháp biện chứng bổ sung của Francisco J. Varela: *=Cái đó / Quá trình dẫn đến cái đó (it / process leading to it)⁴³. Như vậy, mô thức được sử dụng không gì khác là mô thức quá trình-quả.

Một Tâm

Với Deleuze, bản thể không đứng đưng với cách thái: “Theo Spinoza, thuộc tính là những mô thức đơn nghĩa của tồn thể, không thay đổi tính chất khi thay đổi ‘chủ thể’ của chúng, nghĩa là, khi chúng là thuộc tính của tồn thể vô hạn hay tồn thể hữu hạn, bản thể hay cách thái, Thượng Đế hay tạo vật.”⁴⁴ Tính đơn nghĩa này của các thuộc tính bất tương ly với lôgic của tính biểu hiện của chúng, và chính lôgic của tính biểu hiện của chúng cung cấp cho ta chìa khóa để thông hiểu lý do đủ tại sao Thượng Đế sản sinh một vũ trụ cách thái (EPS P.100).

Trước hết, như chúng ta thấy, quan hệ biểu hiện bên trong bộ ba bản thể, thuộc tính, và thể tính là bản thể tự biểu hiện trong thuộc tính, thuộc tính là biểu thức chuyên chở biểu hiện, và thể tính của bản thể được biểu hiện bởi thuộc tính. Trước đây, luận chứng cho thấy phép quy thuộc (attribution) có nghĩa là một sinh khởi có tính biểu hiện (an expressive genesis), là sự cấu tạo tính chất của bản thể từ đó mà sự tồn tại của nó xuất hiện. Hơn nữa, thông qua sự sinh khởi ấy, bản thể được cấu tạo như một đa thể vi phân, như dị biệt tự thân. Deleuze đưa ra ý kiến cho rằng sự biểu hiện đó của bản thể có một khía cạnh thứ hai, cho rằng biến cố cấu tạo bản thể thông qua biểu hiện tăng gấp đôi bởi một “**biểu hiện bậc hai**” (a second degree of expression) (EPS P.101). Với đề nghị đó, Deleuze tìm cách cung cấp trong quan hệ xác định của biểu hiện một cơ sở cho hai lý luận tương quan của Spinoza; (1) *theo cùng một nghĩa* Thượng Đế tự biểu hiện như tự mình tạo Thượng Đế tự biểu hiện như nguyên nhân của hết thảy mọi sự vật, và (2) “Thượng Đế hành động *bởi cùng điều kiện tất yếu* theo đó Thượng Đế tự hiểu biết mình. Nghĩa là, cũng như chính theo điều kiện tất yếu của bản tính thần thánh (divine nature) mà Thượng Đế tự hiểu biết mình, chính bởi cùng điều kiện tất yếu mà Thượng Đế hành động theo vô cùng nhiều cách.”⁴⁵

Cả hai lý luận phủ nhận điều cho rằng Thượng Đế tạo các cách thái trong một hành động không liên quan đến hành động Thượng Đế tự tạo. Lý luận thứ hai minh xác hành động của Thượng Đế tạo vũ trụ cách thái theo cùng điều kiện tất yếu Thượng Đế tự hiểu biết mình và sự tự hiểu biết mình là theo điều kiện tất yếu của bản tính thần thánh của Ngài, nghĩa là, điều kiện tất yếu của thể tính của Ngài. Như thế, theo điều kiện tất yếu của thể tính của Ngài, Thượng Đế vừa tự hiểu biết mình, vừa hành động theo vô cùng nhiều cách (tức là, sản sinh vũ trụ cách thái).

Tại sao Thượng Đế sản sinh trong khi tự hiểu biết mình? Hay đặt câu hỏi dưới hình thức khác: làm thế nào sự tự hiểu biết của Thượng Đế cũng có tính sản sinh? Nếu Thượng Đế tự hiểu biết mình như một vô hạn thuộc tính và tồn tại như thể tính vô hạn cấu tạo bởi những thuộc tính ấy, thì Ngài cũng phải sản sinh trong hay bởi những thuộc tính vô hạn ấy: “Theo điều kiện tất yếu của bản tính thần thánh hiệu quả là vô hạn sự vật trong vô cùng nhiều cách.” (E I. def 6). Nhưng ta thấy hành động sản sinh không phân ly với hành động tự mình tạo. Vì vậy, sự quy thuộc do đó Thượng Đế tự hiểu biết và tự cấu tạo phải đồng với sự quy thuộc từ đó vô hạn cách thái được sản sinh. Nhưng cách thái được định nghĩa là những gì tồn tại trong cái gì khác, cho nên Deleuze suy diễn cho rằng: “Thuộc tính là những mô thức đơn nghĩa và thông thường, được xem là thuộc tính trong cùng một mô thức, của ... sản phẩm và kẻ sản sinh, trên hình thức, cấu tạo thể tính của sản phẩm, trên hình thức bao hàm thể tính của kẻ sản sinh. Như vậy, nguyên tắc về sự sản sinh tất yếu phản ánh một song đơn nghĩa. *Đơn nghĩa của nguyên nhân*: Thượng Đế là nguyên nhân của hết thảy mọi sự vật theo cùng một nghĩa như Thượng Đế là nguyên nhân của tự mình. *Đơn nghĩa của thuộc tính*: Thượng Đế sản sinh thông qua và trong cùng những thuộc tính cấu tạo thể tính của Ngài.”⁴⁶

Tính đơn nghĩa đó của thuộc tính bao hàm một song quy thuộc: có hai trật tự quy thuộc và cả hai vận hành một cách đơn nghĩa. Deleuze viết: “Mỗi thuộc tính là ... một biểu hiện với một nghĩa phân biệt; nhưng tất cả thuộc tính chỉ định bản thể như một và cùng một sự vật. Sự phân biệt truyền thống giữa nghĩa được biểu hiện và đối tượng được chỉ định (và tự biểu hiện trong nghĩa đó) vì thế mà tìm thấy trong chủ nghĩa Spinoza một trường ứng dụng không môi giới. Phân biệt tất nhiên đặt nền móng cho một vận động nào đó của biểu hiện. ... bản thể chúng chỉ định được biểu hiện trong các thuộc tính, thuộc tính biểu hiện một thể tính. Sau đó các thuộc tính đến lượt chúng được biểu hiện: chúng tự biểu hiện trong các cách thái chỉ định chúng, các cách thái biểu hiện một sửa đổi của thuộc tính ... Biểu hiện thông qua vận động của chính nó tạo ra một cấp độ thứ hai của biểu hiện. Biểu hiện có bên trong nó lý do đủ để tái biểu hiện. Cấp độ thứ hai này định nghĩa ngay chính sự sản sinh: Thượng Đế được nói là sản sinh *sự vật* cùng một lúc các thuộc tính của Ngài tự biểu hiện.”⁴⁷

Như vậy, cấp độ thứ hai này tái sản sinh cấp độ đầu theo cách như sau: “Bản thể tự biểu hiện trong thuộc tính, mỗi thuộc tính là một biểu thức, thể tính của bản thể được biểu hiện. Bây giờ mỗi thuộc tính tự biểu hiện, các cách thái tùy thuộc là những biểu thức và một sửa đổi của thuộc tính được biểu hiện. (EPS P.110). Hơn nữa, cũng như thể tính được biểu hiện không tồn tại bên ngoài thuộc tính trong đó nó được biểu hiện, sửa đổi của thuộc tính được biểu hiện không tồn tại bên ngoài các cách thái trong đó nó được biểu hiện. Và cuối cùng, tính song trùng của quy thuộc tạo sự sản sinh các cách thái tiết lộ lý do tại sao Thượng Đế sản sinh vũ trụ cách thái trong cùng một nghĩa Thượng Đế tự mình tạo.

13. Triết học về Quá trình Dị biệt.

Sau khi tìm hiểu phương cách Deleuze phân tích hệ thống Spinoza để biết rõ Spinoza quan niệm như thế nào về bản chất của tư tưởng triết học và cấu trúc của tồn tại, bây giờ cần đi sâu vào triết học về quá trình dị biệt (dị thực; difference) của Deleuze. Mục tiêu của triết học Deleuze là thực hiện một cuộc cách mạng trong tâm thức, một biến chuyển cơ bản trong cách tư lượng. Trừ lược siêu hình học nào, nguyên tắc nào, và phương pháp nào đã thực sự hướng dẫn tư tưởng Deleuze cùng những quan hệ của nó với những hệ thống tư tưởng khác đi đến sự ghép những ý niệm như ‘vận động vô hạn’ nguyên lai có ý nghĩa vật lý với những ý tưởng như ‘phẳng nội tại’ rõ ràng là siêu hình học, tạo ra quan hệ giữa hai tướng, ẩn (nội tại tính) và hiện (vận động kiểu con thoi), như vậy?

Điều may là có hai đoạn văn không mấy dễ hiểu sau đây khá dễ giúp ta có một ý niệm sơ khởi về một số ý tưởng triết học quan trọng của Deleuze.

- (1) “Đó là con đường đi xuống từ ẩn mật đến các sự thái và các hiện thực khác: ta không gặp một khái niệm nào trên con đường đó, chỉ gặp các hàm mà thôi. Khoa học đi xuống từ ẩn mật hỗn độn đến các sự thái và các thân hiện thực hóa nó.”⁴⁸
- (2) “Bây giờ nếu đi ngược lên trái với chiều trước, nếu đi từ những sự thái đến ẩn mật, thì không đi cùng con đường trước, vì không cùng ẩn mật ... Ẩn mật bây giờ không còn là ẩn mật hỗn độn, ẩn mật tính trở nên ổn kiện, hiện thể tự hình thành trên một phẳng nội tại cắt xuyên qua hỗn độn. Đó là cái ta gọi là Biến cố, hay cái phân trốn thoát khỏi sự hiện thực hóa chính nó trong mọi cái xây đến. Biến cố không phải là sự thái, nó tự hiện thực hóa trong một

sự thái, trong một thân, trong một vật đã sống, nhưng nó có một phần trong bóng tối và bí mật không ngừng trốn tránh hay gia nhập sự hiện thực hóa nó: ngược với sự thái, nó không khởi đầu không kết thúc, nhưng giành được hay giữ được vận động vô hạn mà nó cấp cho ổn kiện. Nó là ẩn mật phân biệt với hiển liễu, nhưng một ẩn mật không còn hỗn độn, trở nên ổn kiện hay thực trên phẳng nội tại đã giựt nó ra khỏi hỗn độn. Thực nhưng không hiển, ý thể nhưng không trừu tượng.”⁴⁹

Trong giai đoạn đầu như bây giờ không thể hiểu thông suốt những gì được đề cập trong hai đoạn văn trên. Lần hồi khi bài này được khai triển các khái niệm quan trọng trong hai đoạn văn ấy sẽ trình hiện sáng tỏ hơn. Tuy vậy, nhờ chúng mà một mặt, ta có được một ý niệm sơ lược về vận động kiểu con thoi và về nội tại tính. Vận động kiểu con thoi là một quá trình-quả giống hệt quá trình-quả của lý duyên khởi. Bài ‘Duyên khởi: một quá trình-quả’ trong tập sách này không những giải thích thế nào là quá trình-quả mà còn đề cập vấn đề ‘nhân nội tại’ (immanent cause), cũng là một quá trình-quả: quá trình nhân không ra khỏi nhân, và quả của quá trình cũng vậy không phát xuất khỏi nhân. Đây là một sáng tạo của Spinoza nhằm bổ sung ý niệm về tính đơn nghĩa (univocity). Theo Deleuze, công thức “*tính đơn nghĩa nội tại*” (immanent univocity) xuất phát từ ý niệm của Spinoza về nghĩa của ‘nhân’ trong câu ‘Thượng Đế được nói là nhân của hết thảy mọi sự vật’ đúng theo nghĩa chính xác của ‘nhân’ dùng để nói ‘Thượng Đế là nhân của chính Ngài’. *Nguyên tắc về nội tại tính* (principle of immanence) không gì khác hơn là tổng quát hóa bản thể luận về tính đơn nghĩa và *phẳng nội tại* (plane of immanence) là sự tiếp tục trực tiếp giải thích tính đơn nghĩa bản thể luận trên quan điểm nội tại.

Mặt khác, trong hai đoạn văn ấy, Deleuze rất cẩn thận phân cách thao tác khoa học với thao tác triết học nhưng đồng thời nhấn mạnh sự tiếp cận tuyệt đối của chúng. **Khái niệm**, riêng nó, ở vị trí mô tả biến cố⁵⁰ (events), hay nói theo ngôn ngữ của phái Stoics, mô tả vô thể (incorporeals). Như thế là trái nghịch với khoa học mô tả “thân” (bodies) hay “sự thái” (states of affairs). Và chính trong phạm vi khái niệm liên hệ với các vấn đề (problems) hay với các biến cố ảo (virtual events) mà chúng không còn chỉ định bản chất của một sự vật theo quan niệm cổ điển. Khái niệm bây giờ chỉ định **nghi vấn** (problemativity) và **chân trời vi phân** (differentiated horizon) tại đó cái gì đó sinh khởi: “khái niệm về một con chim chẳng hạn, không tìm thấy trong loài hay giống của nó, mà trong sự hợp thành của tư thế, màu sắc, và tiếng hót của nó”⁵¹ “Khái niệm rõ ràng là tri thức, nhưng tri thức là tự tri, và cái nó biết (tri) là biến cố thuần túy, không lẫn lộn với sự thái trong đó biến cố hóa thân. Luôn luôn trừu xuất một biến cố từ các sự vật và tồn thể, đó là tác vụ của triết học khi sáng tạo khái niệm, hay các hiện thể”.⁵²

14. Tồn tại đơn nghĩa.

Bản thể luận Deleuze chịu ảnh hưởng lớn của luận đề ‘tính đơn nghĩa của Tồn tại’ do Duns Scotus (1266-1308) là người đầu tiên khai triển. Thay vì chủ trương Tồn tại là hỗn nghĩa (equivocal) hay tương tự (analogical) Duns Scotus khẳng định ‘*Tồn tại là đơn nghĩa*’. Nghĩa là, chữ Tồn tại được dùng luôn luôn với duy nhất một nghĩa (only one sense) trong mọi cảnh huống bất luận là tồn tại của Thượng Đế hay của người, của động vật hay thực vật. “Đến nay chỉ có duy nhất một mệnh đề bản thể luận: *Tồn tại là đơn nghĩa*.”⁵³ Deleuze cho rằng chỉ có tính đơn nghĩa của Tồn tại mới cho phép quan niệm Tồn tại và Tư tưởng thuần túy nội tại (purely immanent).

Tại sao Deleuze hâm nóng trở lại vấn đề tính chất của Tồn tại là một đề tài tranh luận sôi nổi giữa các Scholastics thế kỷ 13? Đó là do vấn đề ấy tuy được Heidegger canh cải nhưng không giải quyết đến nơi đến chốn. Heidegger (trình luận án về Duns Scotus), triết gia nổi tiếng đã khai sáng sự phục hưng bản thể học với câu hỏi: thế nào là dị biệt giữa Tồn tại và tồn thể (Being and beings)? Hay chính xác hơn, Tồn tại được phân phối như thế nào giữa các tồn thể? Một câu hỏi tương tự: Thế nào là dị biệt giữa Thượng Đế và các tạo vật của Ngài? Hay nói theo ngôn ngữ luận lý: theo nghĩa nào chúng ta có thể ghép thuộc tính cho Thượng Đế bằng các từ ngữ dùng ghép thuộc tính cho các tạo vật của Ngài? Khái niệm đơn nghĩa nằm ngay nơi sự kết nối quan hệ của tập hợp phức tạp các câu hỏi triết học và thần học đó. Theo Deleuze, Heidegger quả đã khôi phục sự lộng lẫy của tính đơn nghĩa của Tồn tại, tuy nhiên, không thực hiện việc chuyển biến cần thiết để cho ‘*Tồn tại đơn nghĩa chỉ tùy thuộc quá trình dị biệt mà thôi.*’⁵⁴ Nói cách khác, bản thể luận duy nhất thuần túy và được thực hiện trọn vẹn phải là một bản thể luận đơn nghĩa, và chỉ một bản thể luận đơn nghĩa mới có khả năng tự lượng dị biệt-tự thân (difference-in-itself). Deleuze cần đến Spinoza là người đã biểu hiện chu toàn khái niệm đơn nghĩa. Trái lại, Heidegger không mấy chú ý đến Spinoza mặc dầu yếu chỉ của tập *Éthique* của Spinoza tập trung vào bản thể luận thuần túy, đặt vấn đề dị biệt bản thể luận (ontological difference) bằng vào dị biệt giữa Tồn tại (bản thể vô hạn) và tồn thể (cách thái hữu hạn).

Theo Deleuze, triết học không còn quan tâm đến sự lấp đầy cái hố phân cách Thượng Đế với những tạo vật của Ngài. Tư tưởng nay nhắm vào dị biệt giữa tồn thể và Tồn tại, còn gọi là dị biệt hiện-tồn tính (ontico-ontological difference). Thêm nữa, tư tưởng ấy trùng hợp với nỗ lực của tự lượng dị biệt hiện-tồn tính loại bỏ mọi quan hệ về tính giống nhau

hay về tính đồng nhất (relations of resemblance or of identity). Như vậy, khoảng ở giữa tồn tại và tồn thể là không gian riêng cho dị biệt, hay không gian của chính ngay dị biệt. Tuy thế không gian ấy được hiểu theo nghĩa sản sinh, hay sinh khởi, và *dị biệt* (difference) là một quá trình. Nó trùng với quá trình hình thành tồn tại hay quá trình trình hiện của các tồn thể. Do đó cái chung cho mọi tồn thể (the ens commune) chính là quá trình dị biệt (dị thực), một xác định làm phiên đảo nghĩa chính xác của tính chung. Trong sự phiên đảo đó, nghĩa chính xác của Tồn tại chính nó bị chuyển biến: từ một phẩm chất trừu tượng hay một đặc tính chung cho hết thấy sự vật, nay chỉ thị biên cố của chính ngay sự vật.

Chú thích

¹. Xem bài 9. Hý luận về Không, Hồng Dương NVH. Nhận thức và Không tánh.

². Xem bài 2. Bát bát và Duyên khởi, Hồng Dương NVH, Tánh khởi và Duyên khởi.

³. Xem bài 12. Chân như và Duyên khởi, Hồng Dương NVH, Nhân Quả Đồng Thời.

⁴. Đại Thừa Khởi Tín Luận. Chân Hiền Tâm dịch và giải. Nguồn: www.thuvienhoasen.org.

⁵. Xem bài ‘6. Bốn Pháp giới’, Hồng Dương NVH. Tánh khởi và Duyên Khởi. **Bốn Pháp giới là** Lý pháp giới, Sự pháp giới, Lý Sự vô ngại pháp giới, Sự Sự vô ngại pháp giới.

a.- Lý pháp giới, là Nhất Tâm Chân Như không có pháp sai biệt, một chân lý toàn nhất.

b.- Sự pháp giới, là tất cả thánh, phàm, nhiễm, tịnh y nơi chánh nhân quả và các sự pháp sai biệt.

c.- Lý Sự vô ngại pháp giới: Do Lý Sự ở trên cùng thành, cộng lại có 10 môn. Vì Sự thấu LÝ thành nên toàn Lý thành Sự. Bởi Lý thành Sự nên toàn Sự tức Lý. Bởi Lý hay thành Sự, nên Sự chẳng ngại Lý mà hay hiển Lý. Vì Sự thấu Lý thành, nên Lý chẳng ngại Sự mà hay dung Sự. Lý hay thành Sự nên toàn Sự tức Lý. Sự hay hiển Lý nên toàn Lý tức Sự. Vì Lý Sự tương tức nên được Lý Sự dung hòa vô ngại. Trong Thập Môn của Pháp Giới Quán phân biệt rất là rõ rệt, đây chỉ lược nêu yếu chỉ của nó.

d.- Sự Sự vô ngại pháp giới: Vì Lý Sự vô ngại, nay toàn Lý thành Sự nên bắt tất lại nói Lý của nó. Vì toàn Sự toàn Lý nên sự sự dung nhiếp, không chướng không ngại. Chỉ vì Sáu tướng thấu gom tất cả sự pháp thì pháp pháp viên dung nên thành 10 tầng huyền môn. Vì hiển bày đại dụng của pháp giới nên nghĩa của luận này hội Sáu tướng là đã nhiếp tông Viên Dung Cụ Đức sự sự vô ngại.

⁶. Xem bài ‘6. Bốn Pháp giới’, Hồng Dương NVH. Tánh khởi và Duyên Khởi.

Mười Huyền môn:

- i. Đồng thời cụ túc tương ưng môn
- ii. Quảng hiệp tự tại vô ngại môn
- iii. Nhất đa tương dung bất đồng môn
- iv. Chư pháp tương tức tự tại môn
- v. Ẩn mật liễu hiển câu thành môn
- vi. Vi tế tương dung an lập môn
- vii. Nhân đà la võng cảnh giới môn
- viii. Thác sự hiển pháp sinh giải môn
- ix. Thập thể cách pháp cộng thành môn
- x. Chủ bạn viên dung cụ đức môn

⁷. Xem ‘PHẦN IV: Ý NGHĨA VIÊN DUNG CỦA SÁU TƯỚNG’, trong bài ‘18. Tương giao và Nhất thể’, Hồng Dương NVH. Nhân Quả Đồng Thời.

Sáu tướng là các tướng tổng, biệt, đồng, dị, thành, hoại.

a.- Tướng Tổng, chính là Nhất Tâm Chân Như, là Thể của “Pháp giới đại tổng tương pháp môn”.

b.- Tướng Biệt, là Một Tâm, Hai Môn, Ba Tế, Sáu Thô, Năm Ý, Sáu nhiễm, tu đoạn sai biệt.

c.- Tướng Đồng, là thánh, phạm, nhiễm, tịnh, nhân, quả, tính, tướng đồng một Chân Như.

d.- Tướng Dị, là các pháp nhiễm tịnh, mỗi mỗi sai biệt, chẳng một chẳng khác.

e.- Tướng Thành, là các pháp nhiễm tịnh, đều từ một niệm duyên khởi mà thành.

f.- Tướng Hoại, là các pháp nhiễm tịnh, mỗi thứ đều có vị trí của nó, nhưng mỗi mỗi Không tánh, không thể tự dựng lập.

⁸. G. Deleuze. Claire Parnet. Dialogues II. Columbia University Press. 2002. 2. On the Superiority of Anglo-American Literature. On Empiricism. Pp. 54-59.

⁹. Thích Thiện Hoa. Luận Đại Thừa Khởi Tín. thuvienhoasen.org.

¹⁰. G. Deleuze. Coldness and Cruelty, in Masochism, transl. Jean McNeil. New York: Zone. 1989. P. 14.

-
- ¹¹. G. Deleuze. “Lettre-préface”, in Mireille Buydens, Sahara: L'esthétique de Gilles Deleuze (Paris: Vrin, 1990), p.5.
- ¹². G. Deleuze. Negotiations. Columbia University Press. New York. 1995. P. 143.
- ¹³. G. Deleuze. Pure Immanence. Translated by Anne Boyman. Zone Books, New York, 2001. “We will say of pure immanence that is A LIFE, and nothing else.” P. 27.
- ¹⁴. G. Deleuze. L'Île Déserte. Les Éditions de Minuit. 2002. “Si la philosophie a un rapport positif et direct avec les choses, c'est seulement dans la mesure où elle prétend saisir la chose même à partir de ce qu'elle est, dans sa différence avec tout ce qui n'est pas elle, c'est-à-dire dans sa *différence interne*.” P. 44.
- ¹⁵. G. Deleuze. Différence et Répétition. Presses Universitaires De France. 2005. “Ou bien n'est-elle pas le seul moment de la présence et de la précision?” P. 43.
- ¹⁶. Như trên. P. 1.
- ¹⁷. G. Deleuze. L'Île Déserte. Les Éditions de Minuit. 2002. “méthodologique et ontologique” . P. 43.
- ¹⁸. Như trên. “la différence comme particularité qui est, et la différence comme personnalité, indétermination, nouveauté qui se fait”. P. 67-68.
- ¹⁹. G. Deleuze & F. Guattari. Qu'est-ce que la philosophie? Les Éditions de Minuit. 1991/2005. “Mais il ne fallait pas seulement que la réponse recueille la question, il fallait aussi qu'elle détermine une heure, une occasion, des circonstances, des paysages et des personnages, des conditions et des inconnues de la question.”
- ²⁰. Thuật ngữ Phật giáo tương ứng: “thể nhập”.
- ²¹. G. Deleuze. Différence et Répétition. Presses Universitaires De France. 2005. “La manifestation de la philosophie n'est pas le bon sens, mais le paradoxe. Le paradoxe est le pathos ou la passion de la philosophie.” P.293. Kích tình: kích là làm cho phát khởi hoặc biến hóa; tình là ý niệm tự nhiên hoặc trạng thái tâm lý do sự vật bên ngoài kích thích mà sinh khởi.
- ²². G. Deleuze. Logique du Sens. Les Éditions de Minuit. Paris. 1969. “Le bon sens est l'affirmation que, en toutes choses, il y a un sens déterminable; mais le paradoxe est l'affirmation des deux sens à la fois.” P. 9.
- ²³. Kimura Taiken. Tiểu Thừa Phật Giáo Tư tưởng Luận. Thích Quảng Độ dịch. Phật Học Viện Quốc Tế xuất bản. 2533-1989 Tr. 146. Sự quyết đoán Deleuze thẳng thừng nương trên chủ trương của Đại Chúng Bộ, ‘Hiện tại nhất sát na, Quá-Vị vô thể’, để định nghĩa ‘biến cố’ xem như trái nghịch với phát biểu của Deleuze gọi đó là một ‘Stoic dual

theory of time'. Nhưng nhiều triết gia như John Sellars chẳng hạn cho rằng thuyết ấy không đáng được gọi là một 'Stoic theory of time'. Trong bài 'Aion and Chronos: Deleuze and the Stoic Theory of time', John Sellars nghiên cứu cho biết trong các văn bản của Stoics không hề có chữ 'aion' và không một bằng chứng nào xác nhận thuyết Aion và Chronos là một 'Stoic theory'. Ngay cả bản thể luận của Deleuze trong *Logique du Sens* cũng không thể là một 'Stoic ontology'. Tóm lại, sự quyết đoán Deleuze trực tiếp sử dụng chủ trương của Đại Chúng Bộ không phải là quá đáng! Trong Jeffrey A. Bell. *The Problem of Difference*. University of Toronto Press. Canada.1998, Bell luận chứng cho rằng định nghĩa 'event' (biến cố) nói trên là do Deleuze biến đổi khái niệm Paradox của Merleau Ponty: thay vì tương quan với Tồn tại (being), Deleuze trình bày nghịch lý trong tương quan với thời gian (time). Theo Joe Hughes viết trong *Deleuze and the Genesis of Representation*: "Much of Deleuze's book builds on the work of Maurice Blanchot – so much so that it would not be an overstatement to say that *The Logic of Sense* is a formalization and systematization of much of Blanchot's thought, even though at times it leaves the context of that thought altogether. This is above all true in relation to the two readings of time. Throughout *The Space of Literature* and *the Book to Come*, Blanchot describes two kinds of time. First, there is the time of ordinary everyday activity which always happens in the present – a reading of time which Levinas describes as 'the time of clocks made for the sun and for trains'. But in addition to this time, there is also the 'essential' or 'original' time of 'the work'. In this time there is no present, but only an indefinite past and future which subdivides the present so that you could not say that something is happening, but only that it has always just happened, and is always about to happen. It is the time in which an impersonal thought makes mobile connections between memories and expectations. Deleuze calls the time with a present 'Chronos', ... Deleuze renames Blanchot's time without a present 'Aion'."

²⁴. G. Deleuze. *Logique du Sens*. Les Éditions de Minuit. Paris. 1969. "Dans tout événement, il y a bien le moment présent de l'effectuation, celui où l'événement s'incarne dans un état de choses, un individu, une personne, celui qu'on désigne en disant: voilà, le moment est venu; et le futur et le passé de l'événement ne se jugent qu'en fonction de ce présent définitif, du point de vue de celui qui l'incarne. Mais il y a d'autre part le futur et le passé de l'événement pris en lui-même, qui esquive tout présent, parce qu'il est libre des limitations d'un état de choses, étant impersonnel et pré-individuel, neutre, ni général ni

particulier, *eventum tantum* ...; ou plutôt qui n'a pas d'autre présent que celui de l'instant mobile qui le représente, toujours dédoublé en passé-futur, formant ce qu'il faut appeler la contre-effectuation." P. 177.

²⁵. Như trên. "manquant toujours à, à sa propre place". P. 265.

²⁶. Như trên. "un futur et un passé qui divisent à chaque instant le présent, qui le subdivisent à l'infini en passé et futur, dans les deux sens à la fois." Pp. 192-193.

²⁷. Như trên. "le sens, c'est l'exprimé de la proposition, cet incorporel à la surface des choses, entité complexe irréductible, événement pur qui insiste ou subsiste dans la proposition." P.30.

²⁸. Như trên. "Lorsque le scalpel tranche la chair, le premier corps produit sur le second non pas une propriété nouvelle, mais un attribut nouveau, celui d'être coupé. L'*attribut* ne désigne aucune *qualité* réelle ... Cette manière d'être se trouve en quelque sorte à la limite, à la superficie de l'être." P. 14.

²⁹. Như trên. "Le verbe a deux pôles: le présent, qui marque son rapport avec un état de choses désignable en fonction d'un temps physique de succession; l'infinitif, qui marque son rapport avec le sens ou l'événement en fonction du temps interne qu'il enveloppe." P. 215.

³⁰. Lê Mạnh Thát. The Philosophy of Vasubandhu. Nhà xb Tổng Hợp Thành Phố Hồ Chí Minh. 2006. P. 281.

³¹. G. Deleuze. Logique du Sens. Les Éditions de Minuit. Paris. 1969. "Les deux séries hétérogènes convergent vers un élément paradoxal, qui est comme leur "différentiant". ... Cet élément n'appartient à aucune série, ou plutôt appartient à toutes deux à la fois, et ne cesse de circuler à travers elles." P. 66.

³². Như trên. "il a pour fonction de parcourir les séries hétérogènes, et d'une part de les coordonner, de les faire résonner et converger, d'autre part de les ramifier, d'introduire en chacune d'elles des disjonctions multiples. Il est à la fois mot = x et chose = x." P. 83.

³³. DR. "L'élément de la représentation comme 'raison' a quatre aspects principaux: l'identité dans la forme du concept *indéterminé*, l'analogie dans le rapport entre concepts *déterminables* ultimes, l'opposition dans le rapport des *déterminations* à l'intérieur du concept, la ressemblance dans l'objet *déterminé* du concept lui-même. Ces formes sont comme les quatre têtes, ou les quatre liens de la médiation. On dira que la différence est 'médiatisée', pour autant qu'on arrive à la soumettre à la quadruple racine de l'identité et de l'opposition, de l'analogie et de la ressemblance." Pp. 44-45.

³⁴. Thức thường được hiểu là ý thức (consciousness). Nhưng trong Ba Mươi Bài Tụng Duy Thức, thức biến hiện có ba là Dị thức, Tư lương,

và thức Liễu biệt cảnh. Kinh Giải Thâm Mật gọi ba biến hiện ấy là Tâm, Ý, và Ý thức. Vậy nói đến Tư tưởng, thường dịch qua Anh ngữ là ‘thought’, tức là nói đến Ý (Mạt na). Trong Đại Thừa Khởi Tín, thức Mạt na là thức sanh diệt tương tục thắng hơn các thức, vì thế chữ Ý được dùng để chỉ chung cho cả tám thức vì tám thức đều có nghĩa ‘sanh diệt tương tục’. Vậy trong đoạn bài này, nên hiểu chữ thức trong quan hệ thức/danh sắc là Ý theo nghĩa ‘Tư tưởng’ (Thought).

³⁵ Deleuze and Guattari. *Qu’est-ce que la philosophie?* (viết tắt là QP?), 1991/2005 Les Editions de Minuit. “Ce qui définit le mouvement infini, c’est un aller et retour ... Le mouvement infini est double, et il n’y a qu’un pli de l’un à l’autre; c’est en ce sens qu’on dit que penser et être sont une seule et même chose. Ou plutôt le mouvement n’est pas image de la pensée sans être aussi matière de l’être.” P. 42.

³⁶ QP?. “Aussi Spinoza est-il le Christ des philosophes, Spinoza, le devenir-philosophe infini. Il a montré, dressé, pensé le plan d’immanence le “meilleur”, c’est-à-dire le plus pur, celui qui ne se donne pas au transcendant ni ne redonne du transcendant, celui qui inspire le moins d’illusions, de mauvais sentiments, et de perceptions erronnées ... ” P. 62. Các triết gia thường xem Spinoza, Bergson và Nietzsche là ba triết gia có nhiều ảnh hưởng nhất đối với Deleuze. nên đùa nói đó là Chúa ba ngôi của Deleuze. Nếu Spinoza là Đức Chúa Con, thì Bergson là Đức Chúa Cha và Nietzsche là Đức Chúa Thánh Thần. Spinoza đề ra ý tưởng nội tại, Bergson tính thời gian của trì tục (duration), và Nietzsche sự khẳng định tính hoạt động và sáng tạo của dị biệt (difference).

³⁷. Các trích dẫn sẽ lấy ra từ tập ‘G. Deleuze. *Expressionism in Philosophy: Spinoza*. Zone Books. New York. 1992’ (viết tắt: EPS) là bản Martin Joughin dịch ra tiếng Anh tập ‘Spinoza et le problème de l’expression’ (viết tắt: SPE).

³⁸. Từ ‘explication’ ở đây có nghĩa là một quá trình trải ra (unfold) những gì trước đó đã cuộn lại (enfold) hay ám chỉ (implicated). Chẳng hạn, các cách thái (modes) có thể xem là sản phẩm của giải thuyết, hay của sự trải ra, của bản thể (substance). Điểm quan trọng là trong một quá trình như vậy, cái được trải ra không có nghĩa tương đồng với cái trước đó đã cuộn lại, nghĩa là, quá trình giải thuyết ‘tạo một dị biệt’ (make a difference).

³⁹. EPS P.28. SPE P. 22.

⁴⁰. EPS P.45. “Attributes are for Spinoza dynamic and active forms. And here at once we have what seems essential: attributes are no longer attributed (attribué), but are in some sense, ‘attributive’ (attributeur). Each attribute expresses an essence, and attributes it to substance. All

the attributed essences coalesce in the substance of which they are the essence.”

⁴¹. EPS P.48-9. “If one is to give a name to (Spinoza’s) method, as to the underlying theory, it is easy to recognize here the great tradition of univocity. I believe that Spinoza’s philosophy remains in part unintelligible if one does not see in it a constant struggle against the three notions of equivocation, eminence and analogy.”

⁴². DR. P.59. “la substance spinoziste apparaît indépendante des modes, et les modes dépendent de la substance, Il faudrait que la substance se dise elle-même des modes, et seulement des modes. Une telle condition ne peut être remplie qu’au prix d’un renversement catégorique plus général, d’après lequel l’être se dit du devenir, l’identité du différent, l’un du multiple, etc.”

⁴³. Hồng Dương NVH. Nhân Quả Đồng Thời. Trong bài ‘10. Tự qui chiếu’, Varela trình bày vấn đề ‘Tự qui chiếu và Bản ngã’ trong đó Varela cho rằng các cặp phạm trù đối lập của Hegel không thực sự đối lập, chúng là thành phần của một toàn thể lớn hơn, và toàn thể này ở mức siêu việt đối lập. Ông gom các phần tử hay các tập hợp phần tử tương phản vào trong một kiến trúc, coi chúng tương quan liên hệ bổ sung nhau. Varela xây dựng một hình thức biện chứng mới, thay thế “bộ ba” của Hegel bằng một lệnh đặt tên là lệnh sao “*”: *=toàn thể / thành phần cấu tạo toàn thể. Từ đó ông suy ra hai phép biện chứng. Một, biện chứng của đối lập giữa hai cực, tựa trên phủ định, cực này phủ định cực kia: A/ không-A. Hai, biện chứng của bổ sung nương trên tự qui chiếu, nghĩa là, những cặp của hình trạng: Cái đó / Quá trình dẫn đến cái đó.

⁴⁴. EPS P.49. “The attributes are, according to Spinoza, univocal forms of being which do not change their nature in changing their ‘subject’ – that is, when predicated of infinite beings and finite beings, substance and modes, God and creatures.”

⁴⁵. “*in the same sense* that God is said to be self-caused he must also be said to be the cause of all things” (E I. 25s), and that “God acts by the same necessity whereby he understands himself; that is, just as it follows from the necessity of the divine nature that God understands himself, *by the same necessity* it also follows that God acts in infinitely many ways” (E 11. 3s). E=Éthique; Ethics.

⁴⁶. EPS P.103. “Attributes are univocal and common forms, predicated, in the same form, of ... products and producer, formally constituting the essence of one, formally containing the essence of the other. The principle of necessary production thus reflects a double univocity. A univocity of cause: God is the cause of all things in the same sense as

he is cause of himself. A univocity of attributes: God produces through and in the same attributes that constitute his essence.”

⁴⁷. EPS P.104-5. “Each attribute is ... an expression with a distinct sense; but all attributes designate substance as one and the same thing. The traditional distinction between the sense expressed and the object designated (and expressing itself in this sense thus finds in Spinozism an immediate field of application. The distinction necessarily generates a certain movement of expression. ... Thus the substance they designate is expressed in the attributes, attributes expressing an essence. Then the attributes are in their turn expressed: they express themselves in modes which designate them, the modes expressing a modification. ... Thus expression, through its own movement, generates a second level of expression. Expression has within it the sufficient reason of re-expression. This second level defines production itself: God is said to produce things, at the same time that his attributes find expression.”

⁴⁸. WP?. “Telle est la voie qui descend du virtuel aux états de choses et aux autres actualités: on ne rencontre pas de concept sur cette voie, mais des fonctions. La science descend de la virtualité chaotique aux états de choses et corps qui l’actualisent.” Pp. 155-156

⁴⁹. WP?. “Si l’on remonte la ligne au contraire, si l’on va des états de choses au virtuel, ce n’est pas la même ligne, parce que ce n’est pas le même virtuel ... Le virtuel n’est plus la virtualité chaotique, mais la virtualité devenue consistance, entité qui se forme sur un plan d’immanence qui coupe le chaos. C’est ce qu’on appelle l’Événement, ou la part dans tout ce qui arrive de ce qui échappe à sa propre actualisation. L’événement n’est pas du tout l’état des choses, il s’actualise dans un état de choses, dans un corps, dans un vécu, mais il a une part ombrageuse et secrète qui ne cesse de se soustraire ou de s’ajouter à son actualisation: contrairement à l’état de choses, il ne commence ni ne finit, mais a gagné ou gardé le mouvement infini auquel il donne consistance. Il est le virtuel qui se distingue de l’actuel, mais un virtuel qui n’est plus chaotique, devenu consistant ou réel sur le plan d’immanence qui l’arrache au chaos. Réel sans être actuel, idéal sans être abstrait.” P. 156.

⁵⁰. Trong *Logique du Sens* (LS), trang 161, Deleuze định nghĩa “biển cổ, chính là đồng nhất sắc và không”. (L’événement, c’est l’identity de la forme et du vide). Theo đó, biển cổ (thuần túy) không gì khác hơn là ‘tánh Không = Không và Hữu’ tức Duyên khởi tương do (Xem bài *Ân mật hiển liễu câu thành* trong tập sách này). Theo khẩu quyết lừng danh của Bồ tát Long Thọ: “Dĩ hữu không nghĩa cổ/ Nhất thiết pháp đắc

thành//”, do Không (tức không và bất không) mà có tạo tác của nhân duyên. Nói khác, ta có thể nghĩ đến duyên sinh hay tương đối tính là do tại duyên sinh hay tương đối tính đã hàm sẵn trong Không (Xem bài Hý luận về Không trong tập Nhận thức và Không tánh, Hồng Dương NVH).

⁵¹. QP?. P. 26.

⁵². QP?. “Le concept est évidemment connaissance, mais connaissance de soi, et ce qu’il connaît, c’est le pur événement, qui ne se confond pas avec l’état des choses dans lequel il s’incarne. Dégager toujours un événement des choses et des êtres, c’est la tâche de la philosophie quand elle crée des concepts, des entités.” P. 37.

⁵³. DR. “Il n’y a jamais eu qu’une proposition ontologique: l’Être est univoque”. P. 52.

⁵⁴. DR. “[Heidegger] donne une splendeur nouvelle à l’Univocité de l’être. Mais opère-t-il la conversion d’après laquelle l’être univoque doit se dire seulement de la différence ...” P. 91.

10. Kinh nghiệm học Deleuze và Sáu tướng Viên dung

Hãy lấy VÀ thay LÀ.

Luận bàn về học thuyết kinh nghiệm (empiricism) trong tập *Dialogues* (Đối thoại)¹, Chương 2: Ưu thế của văn học Anh Mỹ, Deleuze viết: "... Tư lượng với VÀ, thay vì tư lượng LÀ, thay vì tư lượng cho LÀ: thuyết kinh nghiệm chẳng hề có một bí ẩn nào khác. ... Mặt khác, tiếng Anh tạo những từ ghép mà mỗi ghép duy nhất là một ẩn từ VÀ, quan hệ với Ngoài, sự sùng bái đạo lộ chẳng bao giờ nhào xuống, không có nền móng, trôi lên trên mặt, thân-rễ². Thanh niên mắt xanh: một thanh niên, chút xanh, và đôi mắt — một tổ hợp. VÀ... VÀ ... VÀ..., lấp bấp cà lăm. Thuyết kinh nghiệm không gì khác hơn điều đó."

Chữ LÀ dịch từ tiếng Pháp "est", thường được dùng trong các phán quyết gán thuộc tính 'S là P', biến cách của động từ "être" và có dạng tiến hành cách là 'étant'. Chuyển qua tiếng Anh, cả 'être' lẫn 'étant' đều cùng phiên dịch là 'being', tiếng Việt là 'tồn tại' và 'tồn thể'. Hiểu theo nghĩa của 'being', chữ LÀ với dạng bất định cách và tiến hành cách có thể hiểu hoặc là hữu hay tồn tại (existence) hoặc là đồng nhất (identity) hoặc là gán thuộc tính (predication). Tiếng Pháp 'est' và 'et' (= VÀ) chỉ khác nhau nơi chữ 's' và ở đây được sử dụng để biểu hiệu hai khuynh hướng tư tưởng, duy lý học (rationalism) và kinh nghiệm học (empiricism).

Đa thể.

Trong *Dialogues*, Lời nói đầu, Deleuze tự nhận "Tôi là một kinh nghiệm gia (empiricist), nghĩa là, một đa nguyên gia (pluralist). Ngay sau đó ông cắt nghĩa: một nhà đa nguyên

*Kinh nghiệm học Deleuze và
Sáu tướng Viên dung*

giả thiết cái trừu tượng phải được giải thích và mục đích không phải để tái phát hiện tính vĩnh hằng hay phổ biến, mà để tìm điều kiện làm duyên sinh khởi một cái gì mới (creativity = tính sáng tạo).

Trong triết học duy lý trừu tượng với chức năng giải thích, trừu tượng được thực hiện trong cụ thể. Các nhà duy lý học bắt đầu với những trừu tượng như Một, Toàn thể, Chủ thể, và truy cầu một quá trình trong đó những trừu tượng ấy hóa thân trong một thể giới mà chúng dựng lên phù hợp yêu cầu của chúng (quá trình ấy có thể là tri thức, nhân đức, lịch sử, v.v...).

Phái kinh nghiệm học bắt đầu theo một đường lối khác hẳn: phân tích trạng thái sự vật như thế nào để có thể từ đó trích ra các khái niệm trước đó không có (non pre-existent). Trạng thái của sự vật chẳng phải thống nhất chẳng phải toàn thể, mà là đa thể (multiplicities). Theo quan điểm kinh nghiệm học, danh từ *đa thể* là cơ bản, chỉ định một tập hợp tuyến hay chiều kích tối giản. Mọi 'sự vật' đều được cấu thành như vậy. Trong một đa thể điều đáng kể không phải là các hạn từ hay phân tử, mà cái hiện ra 'ở khoảng giữa' ('between'), cái khoảng giữa, một tập hợp quan hệ bất khả phân ly. Một tuyến không đi từ điểm này sang điểm kia, nhưng đi qua khoảng giữa các điểm, không ngừng phân hai và phân kỳ.

Trích ra các khái niệm tương ứng với một đa thể có nghĩa là theo dấu các tuyến cấu thành, xác định tính chất các tuyến ấy, xem chúng làm thế nào để hiện thành vướng mắc, kết nối, phân hai, tránh khỏi hay không tránh được các tiêu điểm. Các tuyến ấy đúng là những *trở thành*, khác biệt chẳng những với những thống nhất mà cả với lịch sử trong đó chúng được khai triển. Đa thể được tạo ra từ những trở thành vô lịch sử, từ sự cá thể hóa vô chủ thể (phương cách

*Kinh nghiệm học Deleuze và
Sáu tướng Viên dung*

theo đó một con sông, một khí hậu, một biển cỏ, một ngày, một giờ trong ngày, được cá thể hóa). Nghĩa là, khái niệm tồn tại cả trong thuyết kinh nghiệm lẫn trong thuyết duy lý, nhưng hoàn toàn bất đồng về cách được sử dụng và về tính chất: khái niệm là một *tồn tại-đa thể* chứ không phải là một tồn tại-một, một tồn tại-toàn thể hay tồn tại như chủ thể. Thuyết kinh nghiệm về cơ bản liên kết với một logic — logic về đa thể.

Mọi đa thể tăng trưởng từ khoảng giữa, như cọng cỏ hay thân-rễ. Thân-rễ xem như đối lập với cây, như hai lối quan niệm, và như ngay cả hai phương thức tư lượng rất khác biệt. Cuối lời mở đầu tập *A Thousand Plateaus*³ Deleuze nhắc lại “một thân-rễ không có đầu hay cuối; nó luôn luôn ở trung gian, giữa sự vật, trung gian thể (interbeing), gian khúc tấu (intermezzo). Cây là quan hệ phụ tử, nhưng thân-rễ là kết hợp, duy nhất kết hợp. Cây áp đặt động từ ‘là’ (‘to be’), nhưng chức năng của thân-rễ là kết hợp, ‘và... và... và...’ Kết hợp này đủ sức lay chuyển và búng tận gốc động từ ‘là’”. Deleuze nhận xét trong văn học Anh đã thể hiện một khuynh hướng theo chiều thân-rễ, thiết lập một logic học về VÃ, dẹp bỏ bản thể học (ontology). Khuynh hướng này cũng xảy ra trong văn học Hoa kỳ có bề rộng lớn hơn. Vừa rồi, giáo sư F. Zourabichvili (2004) cho rằng: “Nếu triết học Deleuze có một định hướng thời đó là: dẹp bỏ danh từ ‘tồn tại’ và từ đó, dẹp bỏ bản thể học.”⁴

Tính ngoại của quan hệ.

Deleuze xem kinh nghiệm học như một tiểu thuyết ăng-lê⁵. Không phải là viết một tiểu thuyết triết học, cũng chẳng phải đem triết học vào trong một tiểu thuyết. Ở đây có nghĩa là viết triết học trong cương vị một tiểu thuyết gia, là một tiểu thuyết gia làm triết học. Thông thường kinh nghiệm học được định nghĩa như một học thuyết chủ trương *khả niệm* (the intelligible) phát sinh từ *khả giác* (the

*Kinh nghiệm học Deleuze và
Sáu tướng Viên dung*

sensible), mọi *trí năng* (understanding) phát sinh từ các *giác quan* (senses). Nhưng đó là theo quan điểm của lịch sử triết học: người ta có cái tài bóp nghẹt tất cả sự sống bằng cách tầm cầu và áp đặt một đệ nhất nguyên tắc trừu tượng. Một khi đã tin vào một đệ nhất nguyên tắc trừu tượng vĩ đại thời không còn có thể sản xuất bất cứ thứ gì ngoại trừ những nhị nguyên luận vô bổ. Các triết gia nào tự nguyện đầu hàng tin vào một nguyên tắc như vậy thời chỉ chú tâm luận bàn về cái gì đáng là nguyên tắc thứ nhất như Tồn tại, cái Tôi, Cảm tính ... Tuy nhiên nếu chọn cảm tính chỉ để làm một nguyên tắc trừu tượng thời thật không đáng ủng hộ công viện dẫn tính phong phú cụ thể của cảm tính!

Kỳ thật đệ nhất nguyên tắc luôn luôn là một mặt nạ, một hình ảnh đơn giản. Nó không tồn tại, mọi sự chỉ khởi động và bắt đầu sống động khi đạt đến mức độ của nguyên tắc thứ hai, thứ ba, thứ tư, và ngay những thứ này cũng không còn là nguyên tắc nữa. Mọi sự không khởi sống động trừ phi ở khoảng giữa. Về mặt này, cái gì là cái mà các nhà kinh nghiệm học tìm thấy không phải ở trong đầu óc mà ở trong thế giới, giống như một phát hiện trọng yếu, khẳng định một sống động làm thay đổi cách sống của cá nhân nếu thật tình tin như thế? Hỏi như vậy không phải là hỏi “phải chăng khả niệm phát xuất từ khả giác?” mà là một câu hỏi về các quan hệ. *Quan hệ ở ngoài hạn từ.*

“Át nhỏ hơn Giáp”, “Tập sách đặt trên bàn”: quan hệ không ở trong hạn từ này hay hạn từ kia để do đó mà trở thành một chủ thể, quan hệ cũng không ở trong cả hai hạn từ. Lại nữa, quan hệ có thể biến thiên mà hạn từ thời không. Ta có thể cãi lại, bảo rằng tập sách có thể bị biến đổi khi nó rơi khỏi mặt bàn, nhưng điều đó không đúng. Ý niệm về tập sách, ý niệm về cái bàn, hạn từ thực sự của các quan hệ, không bị biến đổi. Quan hệ ở giữa, và tồn tại như vậy. Tính ngoại ấy của quan hệ không phải là một nguyên tắc, mà là

*Kinh nghiệm học Deleuze và
Sáu tướng Viên dung*

một phản kháng trọng yếu chống lại các nguyên tắc. Quả vậy, nếu thấy trong đó cái gì băng qua cuộc sống mà trái nghịch với tư tưởng thời phải buộc tư tưởng tư lượng cái ấy, làm nó trở thành điểm huyền giác của tư tưởng, một thực nghiệm thi hành bạo lực trên tư tưởng.

Với tính ngoại của quan hệ ta phải đối diện một thể giới gồm hạn từ và quan hệ. Quan hệ là các thông đạo ở bên ngoài, dàn ra trong cảnh giới bên ngoài. Tư tưởng không phát sinh từ thể giới bên ngoài, chẳng phát sinh bên trong chủ thể, nhưng ở giữa chủ thể và thể giới. Thể giới không dàn ra trong một chân trời đơn nguyên nào, dẫu là chân trời của Tồn tại. Nhưng thể giới trở thành một kiến trúc thường xuyên biến thái. Như lời của Hume: "... thể giới trong đó có những hạn từ là những nguyên tử xác thực, và những quan hệ là những thông đạo xác thực ở bên ngoài — thể giới trong đó liên từ 'và' truất ngôi cảnh giới bên trong của động từ 'là', thể giới của Arlequin⁶, của hỗn hợp màu sắc rực rỡ và của những mảnh vụn không thể ghép thành một toàn thể trong đó giao liên diễn ra qua những quan hệ ở bên ngoài".

Các nhà kinh nghiệm học không phải là lý thuyết gia mà là những thực nghiệm gia; họ không bao giờ thông diễn, họ không có một nguyên tắc nào. (Một ý tưởng tương tự: lập trường của Bồ tát Long Thọ là không có lập trường). Nếu xem tính ngoại của quan hệ như một tuyến, ta sẽ thấy một thể giới hết sức kỳ dị trải ra từng mảnh từng mảnh, giống như chiếc áo của Arlequin hay áo lát chả của Cái Bang trong tiểu thuyết kiếm hiệp Kim Dung, mảnh còn và mảnh mất, lành và rách, nhứ lại và phan ra, kết nối và tách lia, sắc nhiều cấp và màu phai nhạt, nối liền và bện cuộn, cộng lại không bao giờ đạt đến một toàn thể và trừ bớt có dư không bao giờ cố định. Nếu quan hệ ở ngoài và không thể quy giản về hạn từ, thời không thể có dị biệt giữa khả giác

*Kinh nghiệm học Deleuze và
Sáu tướng Viên dung*

và khả niệm, giữa kinh nghiệm và tư tưởng, giữa cảm giác và ý niệm. Dĩ biệt chỉ có thể có giữa hai loại ý niệm, hay hai loại kinh nghiệm, kinh nghiệm hạn từ và kinh nghiệm quan hệ. Nơi Hume, có ý niệm và sau đó có các quan hệ giữa các ý niệm, các quan hệ này có thể biến thiên mà các ý niệm liên hệ thời không.

Tóm lại, kinh nghiệm học, là tư lượng với VÀ. Là tư lượng cái ở khoảng giữa hai ý thức. Deleuze nhấn mạnh không nên tư lượng kinh nghiệm học theo định nghĩa kinh điển của lịch sử triết học — khả niệm “đến” từ khả giác — mà *nên tư lượng kinh nghiệm học như là sự phát hiện tính ngoại của quan hệ* đề cập trên đây. Nói như thế có nghĩa là điều đáng kể không đến từ các hạn từ (ý niệm) mà xuất hiện từ trong khoảng giữa các hạn từ tức là từ *kinh nghiệm*, quan hệ bên ngoài đối với các ý niệm. Tư lượng với VÀ ngay cả khi hai sự vật thoạt nhìn đã thấy mâu thuẫn: biến cái mâu thuẫn (contradictoire) thành cái bất khả cộng tồn (impossible).

Tính ngoại của quan hệ được phát biểu qua mệnh đề ‘*Quan hệ ở ngoài hạn từ của chúng*’⁷. Đây là mệnh đề chủ yếu để định nghĩa kinh nghiệm học. Nó là một điều kiện của mệnh đề cơ bản khác trong Hume: “... Hume đặt câu hỏi về chủ thể và biểu đạt nó trong câu: *chủ thể tự cấu tạo trong cái được cho* (given). Ông trình bày điều kiện của các khả thể, phê phán câu hỏi dưới hình thức: *quan hệ ở ngoài ý niệm*.”⁸

Quan hệ không tùy thuộc ý niệm; chúng tùy thuộc chủ thể. Chỉ có chủ thể mới thiết lập quan hệ. Quan hệ không phải sinh từ hạn từ (ý niệm). Chúng là hệ quả của những nguyên tắc của liên tưởng (principes d’association), những nguyên tắc của nhân tính (principes de la nature humaine)⁹. Theo nghĩa đó, các nguyên tắc của nhân tính tức những nguyên tắc của liên tưởng (đặc biệt là quan hệ nhân quả), đến lượt

*Kinh nghiệm học Deleuze và
Sáu tướng Viên dung*

chúng, đều là điều kiện cần của các quan hệ. Ngược lại, “ta sẽ gọi *phi-kinh nghiệm học* hết thảy mọi học thuyết theo đó, cách này hay cách khác, các quan hệ sinh xuất từ sự tính (nature des choses)”¹⁰. Theo nghĩa đó, triết học phê phán (criticisme) không phải là một kinh nghiệm học (empirisme), bởi vì nơi Kant, “các quan hệ tùy thuộc sự tính, nghĩa là, là hiện tượng, sự vật giả định một tổng hợp mà nguồn gốc tương đồng nguồn gốc của quan hệ.”¹¹ Do đó, theo Deleuze, chỉ có nhị nguyên luận quan hệ và hạn từ mới có thể định nghĩa kinh nghiệm học.

Ngoài ra, Deleuze nghĩ rằng triết học Hume là một phê phán các biểu tượng rất nghiêm khắc: chúng không thể biểu tượng được các quan hệ.¹² Quan hệ không phải là đối tượng của một biểu tượng, mà là phương tiện của một hoạt động.¹³ Điều bị tố cáo, bị chỉ trích là ý niệm chủ thể có thể là một chủ thể biết (un sujet connaissant).¹⁴ Nói cách khác, tính ngoại của quan hệ là một điều kiện của chủ thể thực hành (le sujet pratique). Nơi Hume, quan hệ là phương tiện của một hoạt động.

Như vậy, Deleuze sử dụng tính ngoại của quan hệ như một khái niệm khóa để định nghĩa kinh nghiệm học không những của Hume mà còn của chính ông. Trong *Dialogues*, ông quả quyết không có đệ nhất nguyên tắc. Sự vật chỉ bắt đầu sống động ở vào khoảng giữa. Ông nói đến tính ngoại của quan hệ, xem đó là một phản kháng trọng yếu chống lại các nguyên tắc. Chủ đề tính ngoại của quan hệ lại xuất hiện trong tập *L'Image-mouvement* trong bối cảnh Deleuze giải thích khái niệm Tất cả của Bergson. Bergson viết: “*Tất cả* là cái không được mang lại và cũng không thể mang lại ... Nếu *Tất cả* không thể mang lại là tại vì *Tất cả* là *Mở* (le Tout, c'est l'Ouvert), và bản chất của nó là luôn luôn tự vi thành, biến chuyển không ngừng hay sinh khởi một cái gì mới, nói ngắn gọn, là trì tục (durer). [Xem bài “Vận động-

*Kinh nghiệm học Deleuze và
Sáu tướng Viên dung*

hình ảnh: Tất cả là Vô thường, là Không”] Để củng cố lập luận của Bergson, Deleuze đề xướng Quan hệ (Relation với chữ R hoa). “Nếu cần định nghĩa Tất cả, nó sẽ được định nghĩa bởi Quan hệ.”¹⁵ “Quan hệ không thuộc sự vật, mà thuộc Tất cả, với điều kiện là đừng lẫn lộn nó với một tập hợp đóng kín các sự vật.”¹⁶

Như vậy, chủ đề tính ngoại của quan hệ liên tục kéo dài từ đầu cho đến các năm 1980. Nó quan trọng như thế nào đối với tư tưởng Deleuze? Tập sách *Les Philosophies pluralistes d’Angleterre et d’Amérique*¹⁷ của Jean Wahl, có thể giúp hiểu rõ vấn đề này vì trong đó hết thảy mọi vấn đề về tính ngoại của quan hệ được khai triển rất đầy đủ. Theo Wahl, thuyết tính ngoại của quan hệ tương quan với thuyết đa nguyên (pluralisme) và thực tại luận (réalisme). “Thuyết đa nguyên dưới góc độ thực dụng, William James nói, là ý niệm cho rằng các bộ phận khác nhau của thực tại có thể có giữa chúng những quan hệ thuần ngoại.”¹⁸ Hume cũng có một ý niệm tương tự: Kinh nghiệm là partes extra partes (một bộ phận như một sự vật ở ngoài một bộ phận khác), các đối tượng đều riêng biệt trong trí năng. Chỉ có nguyên tắc liên tưởng như ngoại quan hệ mới có thể tổng hợp các ý niệm hay các đối tượng riêng biệt ngoài nhau. Theo nghĩa đó, thuyết đa nguyên là một biến dị của kinh nghiệm học Hume. Quan niệm như vậy về thuyết đa nguyên và kinh nghiệm học hiển nhiên liên kết với dị biệt Deleuze. Một cách nghịch lý, Deleuze khai triển quan hệ ngoại tại (relation externe) ấy như dị biệt nội tại (différence interne). Wahl viết tiếp: “Và cuối cùng, dù sự vật được xét rộng lớn đến đâu, luôn luôn vẫn có một ‘bên ngoài’. Không có sự vật nào chứa tất cả sự vật khác, luôn luôn có một cái gì thoát ra, không chịu trở về trong hệ thống.”¹⁹

Mô tả như thế làm ta nghĩ đến đường bay (ligne de fuite=line of flight)²⁰ của Deleuze như quan hệ ngoại tại, và

*Kinh nghiệm học Deleuze và
Sáu tướng Viên dung*

không gì khác hơn là vận động ra bên ngoài. Đường bay biểu hiện một may rủi nào đó của tính ngoại ở trong mọi cuộc sống. Sự may rủi đó chỉ khả hữu trong thế giới của đa nguyên luận, bởi vì trong thế giới của đơn nguyên luận tất cả đều bị sự tất yếu nội tại (nécessité interne) chi phối. Như vậy, tính ngoại của quan hệ như đa nguyên luận được kết liên với sự khẳng định may rủi và dị biệt trong mỗi trường hợp tùy duyên (bất tất).

Đa nguyên luận về tính ngoại của quan hệ tương quan với thực tại luận, tại vì nó khẳng định sự tồn tại của các quan hệ độc lập đối với hạn từ của chúng, hạn từ như tri giác, ý niệm, v.v... Tính ngoại của quan hệ cho phép ta quan niệm một thực tại luận về thế giới di động và biến chuyển, mà Deleuze gọi là *trở thành*. Nên lưu ý sự dị biệt giữa các hạn từ và thực tại của thế giới di động và biến chuyển là hai mặt của duy nhất một chiếc mề đay. Nói như thế có nghĩa là, trong tính ngoại của quan hệ, đa nguyên luận và thực tại luận dị biệt nhưng bất khả phân. Chính nhờ tách rời quan hệ và hạn từ cho nên các hạn từ này mới có thể nhập trong một quan hệ mới. Nói cách khác, chính do các quan hệ ở ngoài hạn từ mà sự trở thành khả dĩ tự vi thành. Sự trở thành tự vi thành trong mô thức thuần túy và trống không của thời gian kết liên chặt chẽ với ý niệm về ẩn mặt (le virtuel; ẩn tại). Tương tự như vậy, Wahl giải thích thời gian không thể tách rời ý niệm về khả thể, “lý do bởi tại thực tại thâm hậu của thời gian đến từ chỗ mỗi khoảnh khắc là tuyển chọn giữa các khả thể và bởi tại chính do tính liên tục của thời gian mà các khả thể trở thành các thực tồn.”²¹

Nếu tất cả được quy định trước và bao gồm trong các thể tính, thì thời gian chỉ là ảo tượng. Điều kiện cần để sự trở thành hiện hữu (tồn tại) là chấp nhận các quan hệ giữa sự vật có thể thay đổi, các sự vật có thể nhập vào một lúc nào đó trong những quan hệ mới, từ bỏ những quan hệ cũ của

*Kinh nghiệm học Deleuze và
Sáu tướng Viên dung*

chúng²². Theo nghĩa đó, tính ngoại của quan hệ là một điều kiện khả thể của chuyển hóa. Thế giới mà kinh nghiệm gia, đa nguyên gia, và Deleuze thiết kế không sẵn sàng thực hiện. Nó luôn luôn chưa hoàn thành. Nó không ngừng tự vi thành. Nếu thế giới hoàn thành, thời gian sẽ không đi qua. Theo nghĩa đó, *tính mới* là đặc trưng của thế giới của kinh nghiệm gia, đa nguyên gia, và Deleuze. Khả thể của tính mới là do học thuyết lôgic của các ngoại quan hệ²³. Xét đến vai trò quan trọng của vận động, biến chuyển, trở thành, và sáng tạo trong triết học Deleuze, ta mới hiểu vì sao Deleuze tập trung tư tưởng vào học thuyết đó. Theo Wahl, đa nguyên luận chỉ là một tên mới để gọi kinh nghiệm học vì kinh nghiệm học trước hết là một triết học về bộ phận (*partes extra partes*) đối nghịch với triết học về tất cả²⁴. Xin nhắc ngay: đừng lẫn lộn tất cả ở đây (một tập hợp kín) với Tất cả mở (*le tout ouvert*) của Bergson nói trên. Đa nguyên luận không chỉ khẳng định tính ngoại của quan hệ mà còn khẳng định có những quan hệ sáng tạo²⁵.

Trong chương giải thích thực tại luận mới (*néo-réalisme*) Wahl so sánh rất rõ ràng nội quan hệ (*relations intérieures*) với ngoại quan hệ (*relations extérieures*). “Vì thế, một mặt, chúng ta có thuyết Hegel mới về nội quan hệ với những hệ quả là: ý niệm cho rằng sự biết về mỗi bộ phận hàm ý sự biết về tất cả và ngược lại; ý niệm cho rằng chẳng có sự thật nào có thể xem như là hoàn toàn sự thật, ngoại trừ khi nó được đưa vào mối quan hệ với tất cả; ý niệm cho rằng cuối cùng chỉ có duy nhất một sự vật trong vũ trụ; ý niệm cho rằng mọi mệnh đề có một chủ thể và một vị ngữ. Mặt khác, chúng ta tìm thấy thuyết các ngoại quan hệ khiến chúng ta tin rằng sự biết một bộ phận không bao hàm sự biết tất cả và ngược lại; khiến chúng ta tin có những sự thật tuyệt đối là sự thật, có rất nhiều sự vật trong vũ trụ, có những mệnh đề không thể quy giản về mô thức chủ thể-thuộc tính.”²⁶

*Kinh nghiệm học Deleuze và
Sáu tướng Viên dung*

Trong trích dẫn trên, có hai điểm đáng lưu ý. Một, trong trường hợp nội quan hệ, các bộ phận phải luôn luôn được bao gồm trong tất cả hiện hữu; trong trường hợp ngoại quan hệ thì tất cả không đến hay không ở trước bộ phận. Đúng trên lập trường ngoại quan hệ, ta có thể thiết lập một thể giới đa nguyên và di động chi phối bởi tính ngẫu nhiên. Đa số các nhà duy lý (rationalistes) đều được xếp về phía nội quan hệ bởi vì họ tin có thể dùng lực của lý tính để khống chế những yếu tố ngẫu nhiên. Kinh nghiệm học có khuynh hướng dùng bộ phận để giải thích tất cả trong khi duy lý học có khuynh hướng dùng tất cả để giải thích bộ phận.

Hai, thuyết các ngoại quan hệ khiến ta tin có những mệnh đề không thể quy giản về mô thức chủ thể-thuộc tính. Thông thường ta quen thuộc các phổ biến được gọi tên bằng hình dung từ và danh từ mà không thấy các phổ biến được gọi tên bằng động từ và giới từ. Bởi thế đa số học thuyết có xu hướng đơn nguyên vì hình dung từ hay danh từ biểu hiện các chất lượng hay tính chất của những sự vật được xét cách ly, trong khi các giới từ hay động từ có khuynh hướng biểu hiện quan hệ giữa các sự vật. “Vì thế người ta tin mọi mệnh đề đều có chức năng gán những tính chất cho duy nhất một sự vật; người ta không thấy có những mệnh đề biểu hiện quan hệ giữa các sự vật, không thấy ngay cả các quan hệ giữa các sự vật, theo một nghĩa nào đó, cũng là thực thể.”²⁷

Cũng nên biết thêm trong bài giảng 33, ngày 1 tháng ba năm 1983²⁸, tính ngoại của quan hệ được đề cập trong cách Deleuze xem quan hệ là “một đối tượng của tư tưởng theo một nghĩa hơi nghịch lý bởi nó là đối tượng của tư tưởng chính vì bởi nó ở ngoài tư tưởng.” Ông định nghĩa ‘đối tượng của tư tưởng’: “một đối tượng tồn tại độc lập đối với tư tưởng của tôi nhưng chỉ có thể nắm bắt được bởi tư

*Kinh nghiệm học Deleuze và
Sáu tướng Viên dung*

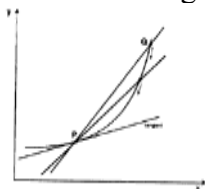
tướng. Đó là cái gì? Đó là một quan hệ. Chỉ các quan hệ mới là đối tượng của tư tưởng”.

Xin nhắc lại đây trong *Logique du Sens*, Deleuze nhấn mạnh sự quan trọng của động từ, nhất là vị biến cách (infinitif; bất định cách) của động từ thay vì hình dung từ, và danh từ. Đó là một điều kiện để xét mệnh đề không phải theo quan điểm của một bản thể độc nhất hay chủ thể-thuộc tính, mà theo quan điểm của quan hệ và của biến cố. Quả vậy, chính tính ngoại của quan hệ đã cho phép Deleuze khai triển thuyết các biến cố.

Toán vi phân: bản thể học về dị biệt, căn nguyên của tính ngoại.

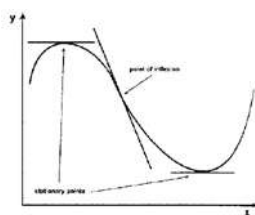
Bản thể học về dị biệt.

Phần này liên hệ chặt chẽ với bài ‘Những nguyên tắc lớn của triết học Leibniz và Mô hình Vi phân của Deleuze’ trong tập sách này. Vì vậy cần đọc bài đó trước để dễ dàng thông hiểu vì sao phép tính vi phân và ngoại suy siêu hình học của nó nằm ngay ở gốc rễ của định nghĩa rất nghiêm cách của Deleuze xem kinh nghiệm học không gì khác là tính ngoại của quan hệ tức mệnh đề ‘*Quan hệ ở ngoài hạn từ của nó*’. Deleuze sử dụng phép tính vi phân không phải với mục đích thực dụng dùng phương trình vi phân để tính độ dốc của một hàm số đặc biệt tại một điểm đặc biệt. Ông nhận thấy trong toán vi phân một bản thể học toàn bị về dị biệt có thể tự hiển liễu hóa thành nhiều hàm khác nhau và do đó, thành những mẫu hình đường cong đặc biệt.



Hình 1. Cát tuyến và Tiếp tuyến

*Kinh nghiệm học Deleuze và
Sáu tướng Viên dung*



Hình 2. Dị điểm.

Thảo luận về các hình thể đường cong tất phải gặp “dị điểm” (singularity). Dị điểm là những điểm đặc biệt tại đó tính chất của đường cong thay đổi, nghĩa là, tại đó hành trạng của nó không bình thường hay bất thường quy, chẳng hạn như khi đường cong đạt tới mức tối đa (maximum) hay tối thiểu (minimum), hoặc một điểm uốn (point of inflection), nơi đánh dấu một biến đổi của độ lõm (concavity). Dị điểm được biểu hiện bởi quan hệ vi phân. Thí dụ, nếu quan hệ vi phân dy/dx bằng 0 (zero) tại một điểm trên đường cong, thời độ dốc của tiếp tuyến tại điểm ấy sẽ nằm ngang (Hình 2) và đường biểu diễn hàm nguyên thủy đạt một mức tối đa hay tối thiểu cục bộ. Dị điểm chia đường biểu diễn của hàm số thành những phần hay vùng lân cận gồm những điểm bình thường hay thường quy. “Mỗi dị điểm là nguồn của một chuỗi [điểm bình thường] mở rộng theo một hướng xác định thẳng đến vùng lân cận của một dị điểm khác.”²⁹

Thông qua một quá trình lặp lại sự tính vi phân tại một dị điểm, nghĩa là, tiếp tục lấy đạo hàm bậc hai, đạo hàm bậc ba, v.v..., ta có thể đặc trưng chẳng những một điểm của đường cong mà cả toàn bộ phạm vi của các điểm trong vùng lân cận của dị điểm. Nói như thế có nghĩa là có thể biểu trưng tính chất định tính của hết thảy điểm thường quy trong vùng lân cận của một dị điểm hay nói theo thuật ngữ hình học, có thể quy định càng lúc càng chính xác suất thay

*Kinh nghiệm học Deleuze và
Sáu tướng Viên dung*

đôi của các nhánh của đường cong, bất luận chúng thẳng hay giáng rất mau. Cho rằng hết thảy mọi điểm thường quy đều liên tục bằng qua tất cả các nhánh khác nhau giữa các dị điểm riêng biệt, cuối cùng toàn bộ đường cong có thể được quy định bằng cách đi từ vùng lân cận của một dị điểm đến vùng lân cận của dị điểm kế tiếp v..v...

Hình 3. Mỗi vòng trên đường cong bao quanh một dị điểm, tại đó đường cong có mức tối đa hay tối thiểu cục bộ. Tiếp tuyến tại những dị điểm đó có độ dốc bằng zero.



Với Deleuze, đó chính là phương thức đời sống của chúng ta được tổ thành hay được cấu tạo, từ dị điểm đến dị điểm. Chẳng hạn, điểm tại đó một người khóc oà lên hay nổi tam bành là một dị điểm trong đa thể tinh thần của người đó, bao quanh bởi một nhóm điểm bình thường.

Trong thế kỷ 19, nhà toán học Karl Weierstrass đề ra một phương pháp biểu diễn đường cong của một hàm nguyên thủy trong một miền xác định thông qua một chuỗi lũy thừa. Cho một hàm nguyên thủy (và khả vi phân), ta có thể sản sinh một chuỗi lũy thừa vô hạn có dạng $a_0 + a_1x + a_2x^2 + a_3x^3 + \dots + a_nx^n$ bằng cách cộng các đạo hàm kế tiếp tại một điểm riêng của hàm, các trị của a tính từ các trị của đạo hàm tương ứng. Sự khai triển một chuỗi lũy thừa như vậy,

*Kinh nghiệm học Deleuze và
Sáu tướng Viên dung*

hay chuỗi Taylor, xem như biểu diễn hàm nguyên thủy trong miền.

Hình 4. Chuỗi Taylor của hàm $f(x)$ khả vi phân, trong đó $f^{(k)}(a)$ là đạo hàm bậc k của f tại a .

$$\sum_{k=0}^{\infty} \frac{f^{(k)}(a)}{k!} (x - a)^k$$

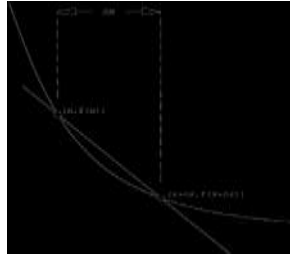
Một hàm và chuỗi Taylor của nó xem như bằng nhau nếu và chỉ nếu hạn tử sai R_n của nó có thể làm bé lại bao nhiêu tùy ý.

$$R_n = \left| f(x) - \sum_{k=0}^n \frac{f^{(k)}(a)}{k!} (x - a)^k \right|$$

Bây giờ hãy theo dõi Deleuze trình bày cách ông sử dụng toán vi phân để hiểu vì sao ông nhận thấy trong toán vi phân một bản thể học toàn bị về dị biệt. Thông thường trong lớp dạy toán vi tích phân, cho một đường cong biểu diễn một hàm số gọi là hàm số nguyên thủy (primitive function), và một điểm (P) trên đó [Hình 1]; sau đó hỏi về độ dốc (slope) của tiếp tuyến (tangent) tại điểm (P). Trước cho một hàm (nguyên thủy), sau phải tính vi phân (differentiate) tức tính đạo hàm (derivative) hay tạo quan hệ vi phân (differential relation). Deleuze không theo mà trái lại đảo ngược thứ tự ấy. Hàm nguyên thủy không còn được ưu đãi: hàm không cho trước mà chỉ là kết quả tối chung hay sản phẩm phụ của một quy định lũy tiền của quan hệ vi phân. Vi phân là một vấn đề, và giải pháp của nó dẫn đến hàm nguyên thủy.

*Kinh nghiệm học Deleuze và
Sáu tướng Viên dung*

Hình 5. Công thức tính độ dốc của tiếp tuyến tại $(x, f(x))$



$$\lim_{\Delta x \rightarrow 0} \frac{f(x+\Delta x) - f(x)}{\Delta x}$$

Δx biểu diễn một lượng bé hữu hạn, một khoảng cách hữu hạn và khả trắc, có khả năng tiến tới zero. Công thức này dẫn đến quan hệ vi phân dy/dx .

Quả vậy, quan hệ vi phân dy/dx *đặt trước* hàm nguyên thủy và có thể nói nó *phát sinh* hàm nguyên thủy. Phương pháp Weierstrass là một phương tiện rất hiệu nghiệm để quy định những đặc điểm hay hành trạng của một hàm trong vùng lân cận của một điểm cho. Theo Deleuze, ta có thể kiến tạo toàn bộ đường cong của một hàm nguyên thủy căn cứ trên những chuỗi lũy thừa bội nếu lấy chuỗi lũy thừa có được tại mỗi dị điểm của hàm nguyên thủy. Phương cách kiến tạo này khác xa cách tính tích phân nhằm quy định hàm nguyên thủy do Cauchy khai triển. Với phương pháp tiệm cận của Weierstrass sử dụng các đạo hàm kế tiếp, Deleuze vẫn còn dính vào những quan niệm và trực quán hình học, do đó vẫn còn trung thành với phép tính các lượng vô cùng bé. Thật đáng ngạc nhiên về điều này vì chính Weierstrass cung cấp phép tính vi tích phân với một nền tảng ‘chặt chẽ’ thông qua một chương trình định nghĩa lại các ý niệm hình học bằng các từ ngữ thuần túy số học. Ông tách toán vi tích phân riêng ra những quan niệm hay

*Kinh nghiệm học Deleuze và
Sáu tướng Viên dung*

trực quán hình học, cho là mơ hồ và nghi vấn. Do đó, ông mở đường cho cách thông diễn hiện đại về toán vi tích phân căn cứ trên thuyết tập hợp (set theory).

Deleuze chỉ trích sự số học hóa (arithmetisation) toán vi phân tại vì nó không có khả năng tư duy về vô hạn và dẹp bỏ các khái niệm năng động như ‘fluxions’ và ‘fluents’, tiến tới giới hạn, dị biệt đang biến mất, v..v... Nó thải bỏ vi phân, lượng vô cùng bé cho đó là những khái niệm siêu hình học mơ hồ, nghi vấn. Vì vậy, Deleuze kêu gọi trở lại với cái gọi là những cách thông diễn toán vi phân ‘man rợ’ (barbaric), ‘tiền-khoa học’ (pre-scientific).³⁰ Thật ra, chủ trương quyền ưu tiên lôgic của quan hệ vi phân và năng lực sinh khởi của chúng Deleuze đã sớm nhận thấy trong toán hình học của Leibniz. Ngoài năng lực sinh khởi của các quan hệ vi phân, Deleuze còn nhận thấy có một dị biệt về chất (difference of kind) giữa đạo hàm hay quan hệ vi phân và hàm nguyên thủy.³¹ Trong khi hàm nguyên thủy đối phó với những quan hệ giữa các số lượng hữu hạn và do đó bị ràng buộc vào biểu tượng (representation), quan hệ vi phân phát hiện giữa dy và dx chẳng phải là số lượng, mà là chất lượng ở bên ngoài của biểu tượng.

“Nói cách khác, quan hệ vi phân không phải là một công thức x tương quan với y trong một phạm vi các trị nào đó của x [...]. Thật ra, quan hệ vi phân x tương quan với y không theo chiều rộng, trong một phạm vi các trị, mà theo chiều sâu; nó thao tác tại mỗi điểm của hàm, ngưng tụ chất lượng, tính năng của toàn hàm số tại mọi điểm.”³²

Tóm lại, trước hết, các dị điểm và quan hệ vi phân tại những dị điểm ấy đóng một vai trò quyết định trong sự sinh khởi đường cong của hàm nguyên thủy. Thứ đến, có sự dị biệt về chất giữa quan hệ vi phân và hàm nguyên thủy. Dị

*Kinh nghiệm học Deleuze và
Sáu tướng Viên dung*

biệt về chất từ những lượng quảng tính và khả trắc rất thích hợp với một triết học siêu nghiệm về tri giác. Rồi bỏ bối cảnh toán học thời các vi phân có thể thông diễn như là những tri giác nhỏ nhiệm (minute perceptions), không những bé thua mà còn dị biệt về chất so với các tri giác có ý thức (conscious perceptions). Các quan hệ tương do (reciprocal relations) giữa các vi phân tạo nên kinh nghiệm có ý thức về thế giới, được thông diễn như là đường cong của hàm nguyên thủy. Đó là cách Deleuze thiết tưởng về quá trình sinh khởi các tri giác có ý thức từ những tri giác nhỏ nhiệm và ẩn kín:

“Chúng ta phải hiểu theo nghĩa đen — nghĩa là, theo toán học — một tri giác có ý thức sinh xuất khi ít nhất hai phần dị loại được nối kết bởi một quan hệ vi phân quy định một dị điểm [...] Chẳng hạn, âm thanh của biển (thanh hải): ít nhất hai làn sóng phải được tri nhận một cách nhỏ nhiệm như mới sinh và dị loại đủ để trở nên một phần của một quan hệ dẫn đến tri giác một làn sóng thứ ba, ‘cao cường’ hơn hai làn sóng kia và được ý thức.”³³

Theo trên, tiếng gầm của đại dương là kết quả của những quá trình sản sinh mà quy tắc vi phân không được ý thức. Mô hình toán học được sử dụng như một thuyết minh siêu nghiệm (sinh khởi và vi phân; genetic and differential) về tâm lý học của tri giác:

“Như vậy, toán vi phân là cơ chế tâm lý của tri giác, là tác dụng tự động cùng một lúc và không thể tách rời, vừa lao mình trong bóng tối vừa quy định tính sáng sủa: một sự lựa chọn các tri giác nhỏ nhiệm, ẩn tối và một tri giác di chuyển vào sáng sủa.”³⁴

*Kinh nghiệm học Deleuze và
Sáu tướng Viên dung*

Thông qua Leibniz và Maimon, Deleuze học được một ý tưởng rất phong phú về siêu nghiệm (the transcendental). Tính năng của siêu nghiệm bao gồm nội tại, sinh khởi, vi phân và vô thức. Nó cung cấp một mô hình siêu nghiệm về sinh khởi theo nghĩa các cơ chế vi phân vô thức phát sinh các hiện tượng thực có ý thức.

Căn nguyên của tính ngoại.

Trong DR, Deleuze tri nhận ba trạng thái của khái niệm Ý niệm của Kant. Một, Ý niệm là *bất định* (indeterminate) đối với đối tượng của chúng. Vì đối tượng của chúng nằm bên ngoài của bất kỳ kinh nghiệm khả hữu nào, cho nên nó chẳng có thể được mang lại hay được biết, mà chỉ có thể biểu tượng như là một vấn đề. Nói khác, đối tượng thực của Ý niệm là vấn đề (problems). Hai, tuy vậy, Ý niệm là *khả định* (determinable) đối với đối tượng của kinh nghiệm, do bởi tương tự các đối tượng của kinh nghiệm (đối với nội hàm của hiện tượng). Ba, Ý niệm bao hàm ý thể của một quy định vô hạn tương quan với các khái niệm của trí năng (hay mô thức của hiện tượng). “Với lý tính, ý thể là Nguyên mẫu của mọi sự vật, còn mọi sự vật nhìn chung chỉ như là những bản sao khiếm khuyết cho nên nhận chất liệu cho khả thể của chúng từ Nguyên mẫu và tìm cách đến gần Nguyên mẫu này ít hay nhiều nhưng bao giờ cũng có một khoảng cách vô tận, không khi nào đạt đến được.” (B606)³⁵ Theo Deleuze, rõ ràng Ý niệm ở đây lặp lại ba phương diện của Cogito: ‘Tôi hiện hữu’ (I am) là một tồn tại bất định, ‘thời gian’ (time) là mô thức theo đó cái tồn tại ấy khả định, và ‘Tôi tư duy’ (I think) là một quy định.³⁶

Deleuze định nghĩa một Ý niệm như “một thống nhất khách quan nghi vấn nội bộ của bất định, khả định, và quy định.”³⁷ Nhưng ông viết tiếp, “có lẽ điều ấy không xuất hiện đầy đủ rõ ràng trong Kant”. Sao vậy? Tại vì trong Kant, “hai trong ba trạng thái [trong khái niệm Ý niệm] còn

*Kinh nghiệm học Deleuze và
Sáu tướng Viên dung*

là đặc điểm ngoại lai (nếu ngay chính Ý niệm là bất định [hay nghi vấn], chúng chỉ khả định trong tương quan với những đối tượng của kinh nghiệm, và bao hàm ý thể của quy định chỉ trong tương quan với các khái niệm của trí năng.”³⁸ Như vậy, chúng ta chưa đạt tới một quan niệm về Ý niệm thuần túy *nội tại*.

Mặc dầu trong mô hình Kant khả định và quy định đều là quy định ngoại lai của Ý niệm, Deleuze luận chứng cho thấy có thể dùng toán vi phân như một mô hình tư lượng để khai triển một ý tưởng, về bản thể, dung nhập cả ba trạng thái của Ý niệm: “Chính như chúng ta đối nghịch dị biệt tự thân với tính tiêu cực, cũng vậy chúng ta đối nghịch dx với not-A, dấu tương trưng của quá trình dị biệt [*Differenzphilosophie*] với dấu tương trưng của mâu thuẫn.”³⁹ Ký hiệu dx xuất hiện như đồng thời bất định, khả định và quy định. Ba nguyên tắc cùng với nhau hình thành một lý do đủ tương ứng với ba trạng thái đó: một nguyên tắc khả định tính (principle of determinability) tương ứng với bất định nói chung (dx, dy); một nguyên tắc tương do hay hỗ tương quy định (principle of reciprocal determination) tương ứng với thật sự khả định (dy/dx); một nguyên tắc quy định hoàn thành (principle of complete determination) tương ứng với quy định có hiệu quả (trị của dy/dx). Tóm lại, ***dx là Ý niệm***.⁴⁰

Cũng nên biết danh từ Ý niệm (Ideas) của Deleuze còn mang rất nhiều tên khác; những tên thường gặp nhất là ‘cấu trúc’ (structures), ‘vấn đề’ (problems) và ‘biến cố’ (events). Những biến cố đó tràn đầy trường siêu nghiệm của ý nghĩa (transcendental field of sense) và hỗ tương giao thiệp trong tương quan với một điểm ngẫu nhiên (aleatory point). Trong DR, ngoài những tên đó Deleuze còn dùng những tên như ‘ảo mật’ (virtual) hay ‘đa thể vi phân’ (differential multiplicities). Một Ý niệm không phải là một hay nhiều,

*Kinh nghiệm học Deleuze và
Sáu tướng Viên dung*

mà là một đa thể cấu tạo bởi các phần tử vi phân, quan hệ vi phân giữa các phần tử ấy, và dị điểm tương ứng với các quan hệ đó.”⁴¹

Với Weierstrass, Deleuze đồng ý loại bỏ ý tưởng lượng vô cùng bé (infinitesimals) ra khỏi toán vi phân: “Là một sai lầm buộc trị của ký hiệu dx vào sự tồn tại của lượng vô cùng bé.”⁴² Tuy nhiên, theo Deleuze, toán vi phân vẫn có một địa vị bản thể học: “Chẳng thực chẳng hư cấu, vi phân biểu hiện tính chất của một nghi vấn nói chung.”⁴³

Theo trên, tuy được biểu hiện dưới hình thức một phân số, quan hệ giữa các vi phân dy/dx không biểu hiện một tỉ lệ hay một thương số. Deleuze viết: “Quan hệ dy/dx không giống như một phân số thiết lập giữa những lượng tử đặc thù trong trực quan, nhưng cũng chẳng phải một quan hệ tổng quát giữa những độ lớn hay số lượng đại số biến thiên. Mỗi hạn từ chỉ tồn tại trong quan hệ với hạn từ kia.”⁴⁴ Kết quả của điểm này là tồn tại của dx hay dy ngay nó là bất định, đòi hỏi quan hệ với những vi phân khác để có được một mức quy định tối thiểu. Nói cách khác, chúng ta phải xem các vi phân không phải là những đối tượng ý thể (ideal objects) mà là biểu thị quan hệ (relational). Thật thú vị khi nhận thấy quan hệ vi phân, với cách thuyết giảng như vậy, đến giữa hai hạn từ dy hay dx , thống nhất chúng, nhưng không tự quy giản về bất cứ hạn từ nào, độc lập đối với chúng và có thể biến mất ngay khi xuất hiện, không gì khác hơn là tính ngoại của quan hệ. Do đó, toán vi phân rõ ràng là nguồn gốc của tính ngoại của quan hệ.

Kinh nghiệm siêu nghiệm học Hume.

Trong *Empirisme et Subjectivité*, ấn phẩm đầu tiên của Deleuze, ông nhận xét trong triết học Hume có hai vấn đề chính yếu. Thứ nhất, làm thế nào đa thể các ý niệm trong tưởng tượng ‘trở thành một hệ thống’?⁴⁵ Vấn đề này xuất

*Kinh nghiệm học Deleuze và
Sáu tướng Viên dung*

hiện do bởi tính ngoại của quan hệ giữa ấn tượng (impressions) và ý niệm (ideas), bản sao của chúng. Là một sưu tập (collection) các ý niệm thiếu cơ sở nội tại để kết quan hệ giữa chúng, tâm thức là một sưu tập không có an-bum, một vở kịch không có sân khấu, một dòng tri giác.⁴⁶ Như vậy, thử hỏi làm thế nào cái đa thể đó tập thành một hệ thống?

Vấn đề thứ hai theo chân vấn đề thứ nhất: ‘làm thế nào một chủ thể siêu việt cái được cho (given) được cấu tạo trong cái được cho?’⁴⁷ Như vậy, vấn đề chuyển hóa một đa thể các ấn tượng và ý niệm thành một hệ thống không thể tách rời vấn đề giải thích sự cấu tạo một chủ thể trong cái được cho, một chủ thể không thể quy giản về cái được cho.

Nỗ lực giải đáp hai vấn đề trên là công trình Deleuze gọi là kinh nghiệm siêu nghiệm. Hume rất minh bạch về vấn đề cấu tạo chủ thể: thực hiện thông qua tin và sáng chế (belief and invention). Đa thể các ý niệm trở thành một hệ thống là do sáng tạo của tin và sáng chế: “Chủ thể sáng chế; nó là nhà chế tạo kỹ xảo. Đó là hai năng lực của chủ thể tính: tin và sáng chế, giả thiết những năng lực bí mật và giả định những năng lực trừu tượng hay minh hiển, ... Chủ thể đó, sáng chế và tin, được cấu tạo bên trong cái được cho theo cách tác động trên chính ngay cái được cho biến chúng thành một tổng hợp và một hệ thống.”⁴⁸ Các năng lực cấu tạo chủ thể bên trong cái được cho, và một chủ thể có khả năng tin và sáng chế đều là những nguyên tắc về nhân tính (principles of human nature). Deleuze rất minh bạch về điểm này: “Điểm tối quan trọng phải được tìm thấy ở đây. Toàn bộ ý nghĩa của các nguyên tắc về nhân tính là chuyên hóa đa thể các ý niệm, đa thể cấu tạo tâm thức, thành một hệ thống, nghĩa là, một hệ thống tri thức và những đối tượng của nó ... [tuy nhiên để điều đó khả tợ] chúng ta

*Kinh nghiệm học Deleuze và
Sáu tướng Viên dung*

phải cho đối tượng của ý niệm một sự tồn tại không tùy thuộc vào giác quan.”⁴⁹

Đường lối các nguyên tắc chuyển hóa là thông qua một song quá trình. Trong quá trình đầu, “bên trong sự tập [đa thể], nguyên tắc tuyển, chọn, chỉ định, và đón mời một số ấn tượng của cảm giác ở giữa những ấn tượng cảm giác khác.”⁵⁰ Chẳng hạn, các nguyên tắc về ham muốn (desire) là những nguyên tắc chọn lọc và khở, và những nguyên tắc về liên tưởng (association) chọn những tri giác cần đem lại với nhau trong một hỗn hợp. Về quá trình thứ hai, nguyên tắc “cấu tạo những ấn tượng của phản tư kết hợp với những ấn tượng được tuyển chọn.” Theo Deleuze, đó là Hume muốn bảo rằng “nguyên tắc sản sinh một thói quen, một thực lực, và một năng lực làm khởi dậy bất kỳ ý niệm đặc biệt nào trong cùng một nhóm; nó sản sinh một ấn tượng của phản tư.”⁵¹ Như vậy, vai trò của các nguyên tắc nói chung là vừa chỉ định các ấn tượng của cảm giác vừa căn cứ trên đó, sản sinh một ấn tượng về phản tư.

Song quá trình nói trên phản ánh một song quá trình khác thâm hậu hơn. Đó là song quá trình liên hợp với ham muốn và với liên tưởng. Theo Deleuze, Hume thiên trọng ham muốn: “những nguyên tắc của ham muốn là tuyệt đối chủ yếu. ... Liên tưởng cấp cho chủ thể khả thể của cấu trúc, nhưng chỉ ham muốn mới có thể cho nó tồn thể và tồn tại.”⁵²

Dùng thuật ngữ và phương cách “gập đôi phát âm” (double articulation) của Deleuze, ta có thể trình bày lại song quá trình trên như sau. Các nguyên tắc của nhân tính kéo đa thể các ý niệm trải vào một “cấu trúc khả hữu”(possible structure) thông qua sự liên tưởng của ý niệm (phát âm lần đầu) và các nguyên tắc của nhân tính hiện thực hóa cái cấu trúc khả hữu ấy thông qua các ham muốn (phát âm lần sau).

*Kinh nghiệm học Deleuze và
Sáu tướng Viên dung*

Do đó, bằng cách ưu tiên hóa ham muốn, Hume dành ưu tiên cho các đòi hỏi và ham muốn hiển lộ, và sáng tạo của tin và sáng chế phụ thuộc các đòi hỏi hiển lộ ấy. Vì thế mới có câu nói bất hủ của Hume, “lý tính là và phải là nô lệ của ham muốn”.⁵³

Bây giờ ta có thể trình bày theo ngôn ngữ của Deleuze quá trình do đó tính khiếm định (underdetermination) của đồng nhất trở thành xác định. Trong phát âm lần đầu, một đối tượng bất biến trở thành tương quan thông qua một hư cấu tiểu thuyết hay kỹ xảo, tuy thế mà tự nhiên, với một chuỗi nhất trí các đối tượng khác biến đổi theo thời gian. Trong phát âm thứ hai, chuỗi ấy được tổng hợp hóa hay hiển lộ hóa thông qua một ấn tượng của phản tư theo đó cái được cấu tạo là cái đồng nhất cảm thọ (felt identity) hay sự tin một đối tượng (belief of an object) trong thời gian.

Kết hợp dị biệt.

Vì gặp trường hợp vô pháp thực hiện (l'impossible = không có cách nào để thực hiện) nên chúng ta phải sáng tạo. Một sáng tạo chỉ tự thành khi vượt quá vô pháp thực hiện. Bởi vậy nó là quyền năng cao nhất của tư tưởng. Với Deleuze, khái niệm triết học là tác động sáng tạo. Tư tưởng triết học chính là một sáng tạo đó, vượt quá đường cùng (impasse) hay nghịch lý (antinomie). Logic của VÀ là thực hành theo đường lối đó, kết hợp những dị biệt mà chung cuộc không dứt khoát toàn thể hóa chúng. Mỗi dị điểm hay biến cố là một quy định hoàn chỉnh, nhưng đồng thời mở rộng đến một dị điểm hay biến cố khác. *Phẳng nội tại* được xây dựng dần dần với từng cái nhảy của một dị điểm. Một đa thể không ngừng sinh trú trong mỗi sự vật.

Cái nhảy của một dị điểm sang một dị điểm khác cũng tương ứng với vận động của một thực tồn sang một thực tồn khác. Trong Spinoza, một đối tượng bất kỳ được nhận

*Kinh nghiệm học Deleuze và
Sáu tướng Viên dung*

thức như một ý niệm, và ý niệm này được biết đến là do ý niệm của ý niệm (idée de l'idée). Như thế, quan hệ giữa đối tượng và ý niệm, tức giữa ý niệm và ý niệm được xem như vận động từ một thực tồn sang một thực tồn khác. Sự phân đôi (dichotomie) giữa thể xác (vật chất) và linh hồn chuyển biến thành vận động từ một thực tồn sang một thực tồn khác. Với vận động đó, bản thể (substance) trở thành một quyền năng tồn tại tuyệt đối vô hạn, bằng cách sử dụng quyền lực bị kích động bởi một số vô hạn sự vật trong một số vô hạn cách thái (modes). Deleuze biến đổi quan hệ đó giữa bản thể và một số vô hạn cách thái Spinoza thành quan hệ giữa thân không cơ quan (CsO hay BwO) và các lực bất khả sát giác (imperceptible), và gọi quan hệ đó là sức sống phi hữu cơ (vitality non-organique): *linh hồn VÀ thể xác*. Vận động từ một thực tồn sang một thực tồn khác, theo Deleuze, không những tương ứng với nhảy từ một dị điểm sang một dị điểm khác mà còn tương ứng với biến chuyển từ một bố cục sang một bố cục khác và mới. Như thế, nói đến lôgic của VÀ, Deleuze chẳng những nói đến kinh nghiệm học mà còn đề cập sự kết hợp các dị biệt. *Triết học Deleuze cũng là về kết hợp* (connections). Có thể hiểu đây là một nghệ thuật rất lắt léo sự tình ràng buộc với nhau bằng các tổng hợp phân biệt (disjunctive syntheses), bằng các liên kết logic (logical conjunctions) trước khi gán thuộc tính (predication) hay đồng nhất hóa (identification). Các liên kết logic không thể quy giản về hai phép ấy. Đó chính là nguyên tắc triết học Deleuze về sự lựa chọn hay khẳng định: “Chỉ giữ lại ... cái gia tăng số lượng kết hợp.”⁵⁴

Kết hợp đòi hỏi một phong cách tư tưởng có thể gọi là phong cách của kinh nghiệm gia (empiricist) hay phong cách của nhà thực dụng (pragmatist). Thực nghiệm (experimentation) được đề ra trước bản thể học. “VÀ” trước “TỒN TẠI”. Nguyên tắc về thực nghiệm này được đề cập trong mấy trang đầu của *A Thousand Plateaus*, trong đó

*Kinh nghiệm học Deleuze và
Sáu tướng Viên dung*

Deleuze và Guattari quả quyết rằng đa thể không chỉ quan hệ với logic, mà còn là cái ta phải làm ra, và phải học bằng cách làm ra: *đa thể, phải làm ra nó* (Pháp: *le multiple, il faut le faire*)⁵⁵. Kết hợp không được mang lại (given), kết hợp phải được làm ra.

Deleuze biểu hiện phẳng nội tại với từ ngữ khác, gọi nó là *phẳng nhất trí* (plan de consistance). Phẳng nhất trí tương quan với sự kết hợp các dị điểm (singularities). Các thành phần của một khái niệm gồm một số dị điểm, và ngay khái niệm cũng là dị điểm. Tính nhất trí có nghĩa là tính bất khả phân ly (inséparabilité) của các dị loại (hétérogènes) tức một số dị điểm. Deleuze gọi tính nhất trí trong một khái niệm là nội-nhất trí (endo-consistance), và nếu ở khoảng giữa các khái niệm thời gọi là ngoại-nhất trí (exo-consistance). Vì các khái niệm và thành phần của chúng thấy đều là dị điểm, nhất trí có nghĩa là kết hợp các dị điểm dị loại. Tại sao kết hợp? Tại vì chính với sự kết hợp mà quyền năng tư lượng xuất hiện. Làm một kết hợp, tức là làm một thân không cơ quan (corps sans organs, CsO; body without organs, BwO), hay sản sinh vô thức siêu nghiệm (inconscient transcendantal).

Kinh nghiệm học Deleuze.

Bản thể luận Deleuze được thi thiết trên hai diện. Một mặt, nhấn mạnh về tính đơn nghĩa của tồn tại: thân xác và ngôn ngữ, ẩn mật và hiển liễu, biến cố và sự thái — tất cả đều là biểu hiện của tồn tại, chúng không dẫn sự phân chia nào vào trong tồn tại nói chung. Mặt kia, giải thích ẩn mật xem như đa thể vi phân của các Ý niệm nghi vấn. Trong tương quan với ẩn mật, thế giới hiển liễu như đa thể các giải pháp (solutions) của các vấn đề ẩn kín (virtual problems).

Quá trình-quả.

*Kinh nghiệm học Deleuze và
Sáu tướng Viên dung*

Trong *A Treatise of Human Nature*, Book One Part Four, Hume luận bàn vấn đề ‘đồng nhất’ (identity) và ‘nguyên tắc đồng nhất’ (principle of identity). Với Hume, đồng nhất mãi mãi cần phải quy định, cấu tạo, được hệ thống hóa, và bảo tồn. Như vậy, theo nguyên tắc đồng nhất, không có đồng nhất tách rời một quá trình cấu tạo, quan hệ giữa chúng thường được gọi là quá trình-quả (process-product). Cảm hứng khai triển một triết học về quá trình dị biệt của Deleuze bắt nguồn từ nguyên tắc đồng nhất của Hume.

Sau khi trình bày vấn đề hệ thống của ông, và hệ thống đó giải thích ‘ý niệm tồn tại kế tục’ (idea of continued existence) như thế nào, Hume khẳng định tính cách thiết yếu của nguyên tắc đồng nhất đối với hệ thống của ông. Tuy nhiên, ông công nhận đồng nhất không thể sinh xuất từ sự nhận biết ‘một đối tượng đơn nhất’, bởi vì như thế là biểu đạt ý niệm thống nhất (unity) chứ không phải là đồng nhất (identity) — tức không phải tính đồng nhất kế tục của đối tượng ấy trong thời gian; cũng chẳng phải một đa thể các đối tượng có thể biểu đạt ý niệm đồng nhất, vì ở đây các hữu đều bất đồng và khả phân ly, chứ không phải tính tự kỷ đồng nhất kế tục (continued self-identity) của cùng một hữu. Sau đó Hume đề ra một giải pháp của vấn đề sinh xuất ý niệm đồng nhất: “Để tránh khó khăn, chúng ta hãy nương vào ý niệm thời gian hay trì tục. Như tôi đã nhận xét, thời gian theo nghĩa hẹp hàm ý kế tiếp, và khi chúng ta áp dụng ý niệm thời gian vào bất kỳ đối tượng bất khả biến nào [tức là, một thống nhất], đó chỉ là bởi một hư cấu tiểu thuyết của tưởng tượng, do đó đối tượng bất khả biến được giả định tham dự các thay đổi của những đối tượng tịnh tồn, và đặc biệt các thay đổi của những tri giác của chúng ta. Hư cấu tiểu thuyết của tưởng tượng đó diễn ra hầu như khắp vạn vật; và bằng hư cấu đó mà một đối tượng duy nhất, đặt trước mặt chúng ta, và được quan sát bất kỳ bao lâu mà không khám phá ra trong nó bất kỳ gián đoạn hay

*Kinh nghiệm học Deleuze và
Sáu tướng Viên dung*

biến dị nào, có khả năng cho chúng ta một ý niệm về đồng nhất.”⁵⁶

Vài dòng sau đó Hume nói rõ hơn, hư cấu tiểu thuyết của tưởng tượng sáng tạo một dị biệt bên trong đối tượng bất biến, dị biệt này cho phép chúng ta tri nhận đối tượng tương đồng với chính nó tại một thời điểm khác. Nói khác, đồng nhất là kết quả của một kỹ xảo, một hư cấu tiểu thuyết, và như vậy, đồng nhất của bất kỳ đối tượng nào, bất luận là một nguyên tử bất khả phân, một ngã, v.v..., không thể tách rời một quá trình sản sinh, có chức năng hệ thống hóa.

Tuy nhiên, mặc dầu là một hư cấu tiểu thuyết, đồng nhất quyết chẳng phải là giả hay trống vắng trong thực tại. Đúng ra, ý niệm tồn tại kế tục thông qua thời gian là một ý niệm áp dụng vào ấn tượng của giác quan (sense-impression)⁵⁷ tức vào thường nghiệm (empirical), những gì mà từ đó nó không thể phái sinh. Chính ngay tại điểm này mà *kinh nghiệm siêu nghiệm học* (transcendental empiricism; *kinh nghiệm học*) của Deleuze trở thành quá hiển nhiên, bởi vì học thuyết này xem như đối nghịch với ‘tất cả những gì cấu thành thế giới của chủ thể và đối tượng.’⁵⁸ Nói khác, thay vì tiền giả định đồng nhất của một ý thức, nghĩa là, một ý thức của một đối tượng khả biện nhận (identifiable), kinh nghiệm học Deleuze tập trung vào những gì mà Deleuze gọi là một *trường siêu nghiệm các dị điểm* (singularities) và *ấn thái* (trạng thái ẩn mật; virtualities) được tiền giả định bởi các *hiển thái* (trạng thái hiển liễu; actualities) của kinh nghiệm có ý thức.

Deleuze đề nghị một đa thể — đó là một trường siêu nghiệm các dị điểm và ấn thái tiền cá thể — được trải ra (hư cấu tiểu thuyết) trong một phẳng nhất trí (phát âm lần đầu), sau đó được hiển liễu hóa (actualized) như các hiển

*Kinh nghiệm học Deleuze và
Sáu tướng Viên dung*

thể và hạn từ cá tính hóa (individuated entities or terms) có thể nhận thức được (phát âm lần thứ hai). Do đó, trong khoảng giữa các hạn từ khả thức biệt của một nhị nguyên hay tập hợp, tồn tại một đa thể, đa thể VÀ, và theo Deleuze, chung quy đó là tất cả những gì thuyết kinh nghiệm đề cập: “*Tư lương với VÀ, Hãy thử đi, đó là một tư tưởng khá phi phạm, và tuy thế, đó là cuộc sống.*”⁵⁹ Sau đây, sẽ sóng đôi Sáu Tướng Viên Dung với phương cách gập đôi phát âm để trình bày kinh nghiệm học như trên.

Sáu Tướng Viên Dung

Dựa theo bộ kinh Hoa-Nghiêm, Bồ Tát Thế Thân đã làm ra bộ "Thập địa luận" để giải thích nghĩa lý của sáu tướng (Lục tướng). Sáu tướng này được gọi là Viên dung, vì nó có những đức tính viên mãn, dung thông vô ngại. Sáu tướng của sự vật trong vũ trụ ấy là:

1.- *Tổng tướng*: tổng tướng là cái tướng bao trùm tất cả, tổng cộng tất cả các tướng sai biệt. Như khi nói đến cái nhà, là gồm tất cả cột kèo, tường mái, đá, gạch ...vậy cái nhà tức là tổng tướng.

2.- *Biệt tướng*: biệt tướng là nói các tướng riêng biệt; nhiều biệt tướng cộng lại thành tổng tướng. Như các biệt tướng trong cái nhà là: cột, kèo, mái, tường, gạch ...Đã có Tổng tức là phải có Biệt; nếu không có Biệt thì cũng không thể lấy cái gì mà gọi là Tổng.

3.- *Đồng tướng*: Đồng tướng là cái tướng chung cùng, dung hòa với nhau, không ngăn ngại nhau, không trái chống nhau. Như kèo, cột, tường, mái, tuy khác nhau, nhưng không ngăn ngại nhau mà vẫn đồng hướng chung về một cái nhà.

4.- *Dị tướng*: Dị tướng là các tướng riêng biệt, cái này, cái kia, hình tướng không giống nhau, mặc dù vẫn cùng nhau dung hòa để gánh vác một nhiệm vụ chung; như cột, kèo, tường, mái trong một cái nhà, không cái nào giống cái nào,

*Kinh nghiệm học Deleuze và
Sáu tướng Viên dung*

dị tướng không phải là biệt tướng, cũng như đồng tướng không phải là tổng tướng.

5.- *Thành tướng*: Thành tướng là tướng thành tựu. Sự chung cùng để thành ra một cái gì, đó là thành tướng. Như cái nhà là sự thành tựu của các cái cột, kèo, tường, mái... vậy cái nhà, đứng về phương diện công dụng để ở, là thành tướng của các cột, kèo, tường, mái...

6.- *Hoại tướng*: Hoại tướng là cái tướng độc lập của các pháp. Như cột, kèo, tường, mái trong khi hợp tác với nhau để thành cái nhà, thì vẫn giữ cái địa vị riêng của nó là cột, kèo, tường, mái chứ không phải vì thành cái nhà mà chúng nó không còn là cột, kèo, tường, mái nữa.

Sáu tướng này phân ra làm ba đối (Tam đối lục tướng):

- Tổng, Biệt cùng đối nhau thuộc về Thể.
- Đồng, Dị cùng đối nhau thuộc về Tướng.
- Thành, Hoại cùng đối nhau thuộc về Dụng.

Nếu chúng ta lấy con sư tử bằng vàng làm ví dụ thì toàn thể thân hình của nó là tổng tướng; mỗi bộ phận riêng lẻ như tai, mắt, mũi, lưỡi là biệt tướng; chất vàng của nó là đồng tướng; mỗi bộ phận có hình dáng riêng khác là dị tướng; các bộ phận cộng tác hòa hiệp với nhau để hình thành một con sư tử là thành tướng; nhưng mỗi bộ phận đều có phạm vi riêng biệt, tự lập của nó là hoại tướng.

Khi chúng ta nói đến Tổng, Đồng, Thành là nói về phương diện toàn thể, Viên dung bình đẳng của bản thể vũ trụ; khi chúng ta nói đến Biệt, Dị, Hoại là nói về phương diện hiện tượng giới, trong ấy mỗi mỗi sự vật đều phơi bày riêng rẽ lẽ khác nhau. Theo trong kinh Hoa Nghiêm thì Tổng, Đồng, Thành tướng thuộc về *môn viên dung*; còn Biệt, Dị, Hoại, tướng thuộc về *môn hàng bố* (nghĩa là hiển lộ, phơi bày la liệt). Một bên là bình đẳng, một bên là sai biệt. Nhưng bình đẳng và sai biệt là tương tức, tương nhập, viên dung không

*Kinh nghiệm học Deleuze và
Sáu tướng Viên dung*

ngại. Tương tức nghĩa là cái này tức cái kia, như nước tức là sóng; tương nhập nghĩa là ăn nhập với nhau, dung thông nhau, như mặt gương này và mặt gương kia phản chiếu vào nhau không cùng mà không cản trở gì nhau. Vì tương tức, tương nhập, nên lia tổng tướng thì không biệt tướng, lia đồng tướng thì không dị tướng, lia thành tướng thì không hoại tướng. Tóm lại, viên dung không lia hàng bố, hàng bố không lia viên dung, viên dung tức hàng bố hàng bố tức viên dung. Hết thấy các pháp đều đủ sáu tướng ấy, không một pháp nào là không viên dung tự tại, tức, nhập không ngại. Vì thế cho nên gọi là sáu tướng viên dung. Đây là ý nghĩa huyền diệu của Hoa Nghiêm Nhất thừa Viên giáo.

Môn viên dung (Tổng, Đồng, Thành) tương ứng với phẳng nhất trí, phát âm lần đầu: một trường siêu nghiệm các dị điểm và ẩn thái tiền cá thể được trải ra (hư cấu tiểu thuyết) trong một phẳng nhất trí. Môn hàng bố (Biệt, Dị, Hoại) xem như tương ứng với kết quả của sự hiển liễu hóa trong phát âm lần thứ hai: các hiển thể và hạn từ cá tính hóa (individuated entities or terms) khả thức biệt.

Sự sóng đôi như vừa trình bày dẫn đến quan điểm xem Sáu tướng Viên dung của Hoa Nghiêm không gì khác hơn là Kinh nghiệm học Deleuze.

Chú thích

¹. Gilles Deleuze and Claire Parnet. *Dialogues II*. 1987. Trans. Hugh Tomlinson and Barbara Habberjam. New York: Columbia University Press. "Thinking *with* AND, instead of thinking IS, instead of thinking *for* IS: empiricism has never had another secret. ... English, on the other hand, creates composite words whose only links is an implied AND, relationship with the Outside, cult of the road which never plunges down, which has no foundations, which shoots on the surface, rhizome. Blue-eyed boy: a boy, some blue, and eyes — an assemblage.

Kinh nghiệm học Deleuze và Sáu tướng Viên dung

AND ... AND ... AND, stammering. Empiricism is nothing other than this.” Pp. 57=59.

². Từ điển giải nghĩa sinh học Anh-Việt. Nhà Xuất Bản Khoa Học Và Kỹ Thuật. Hà Nội. 2004. Rhizome: thân-rễ, rễ-bò. Thân, thường ở dưới đất và nằm ngang, điển hình không xanh và bề ngoài giống rễ nhưng mang các lá vẩy và/hoặc lá tán, như cây tầm ma, nhiều loài cây thuộc dòng *Iris*.

³. Gilles Deleuze and Félix Guattari. *A Thousand Plateaus*. 1987. Trans. Brian Massumi. The University of Minnesota Press.

⁴. F. Zourabichvili. “Introduction inédite (2004): l’ontologique et le transcendantal”, in F. Zourabichvili, A. Sauvagnargues and P. Marrati, *La philosophie de Deleuze*, Paris: Presses Universitaires de France. P7.

⁵. Như chú thích số 1. “empiricism is like the English novel” P54.

⁶. Arlequin là nhân vật hài kịch Ý thường hiện ra khắp các hí viện ở châu Âu từ thế kỷ 17, mặc một chiếc áo gồm nhiều mảnh vải nhỏ hình tam giác đủ màu sắc chắp lại, một mặt nạ màu đen, và một thanh gươm gỗ treo nơi thắt lưng.

⁷. G. Deleuze. *Empiricism and Subjectivity*. Trans. Constantin V. Boundas. New York. Columbia University Press. 1991. P101.

⁸. Như trên. P107.

⁹. Như trên. P108.

¹⁰. Như trên. P109.

¹¹. Như trên. P111.

¹². Như trên. P30.

¹³. Như trên. P120.

¹⁴. Như trên. P120.

¹⁵. G. Deleuze. *The Movement-Image*. Trans. Hugh Tomlinson and Barbara Habberjam. University of Minnesota Press. 2006. P10.

¹⁶. Như trên. P10.

¹⁷. Jean Wahl. *Les Philosophies pluralistes d’Angleterre et d’Amérique* (viết tắt PPAA). Le Seuil. Paris (France). 2005.

¹⁸. Như trên. P177.

¹⁹. Như trên. P177.

²⁰. ‘Đường bay’ là dịch Việt cụm từ tiếng Anh ‘line of flight’. ‘Line of flight’ là do Brian Massumi dịch Anh cụm từ tiếng Pháp ‘ligne de fuite’. Ligne de fuite là một khái niệm Deleuze khai triển và sử dụng rộng rãi trong *Mille Plateaux* với sự hợp tác của Félix Guattari. Massumi dịch tiếng Anh là ‘A Thousand Plateaus’, chú thích: tiếng Pháp “*Fuite* covers not only the act of fleeing or eluding but also flowing, leaking, and disappearing into the distance (the *vanishing*

*Kinh nghiệm học Deleuze và
Sáu tướng Viên dung*

point in a painting is a point de fuite). ‘Fuite’ không dính dáng gì đến ‘flying’. Khái niệm ‘ligne de fuite’ được dùng để định nghĩa ‘rhizome’.

²¹. PPAA. P204.

²². PPAA. P196.

²³. PPAA. P197.

²⁴. PPAA. P199.

²⁵. PPAA. P205.

²⁶. PPAA. P283.

²⁷. PPAA. Pp. 288-89.

²⁸. Les Cours de Gilles Deleuze. webdeleuze.com. “elle [relation] est un objet de pensée en un sens un peu paradoxal parce qu’elle est objet de pensée précisément parce qu’elle existe en dehors de la pensée. ... J’appelle objet de pensée un objet qui existe indépendamment de ma pensée mais ne peut être saisi que par la pensée. Qu’est-ce que c’est? C’est une relation. Seules les relations sont objets de la pensée.”

²⁹. G. Deleuze. *The Logic of Sense*. Trans. Mark Lester with Charles Stivale. Columbia University Press. New York. 1990. “Each singularity is the source of a series [of regular points] extending in a determined direction right up to the vicinity of another singularity.” Pp. 52-3.

³⁰. DR. “there is a treasure buried within the old so-called barbaric or pre-scientific interpretations of the differential calculus.” P170.

³¹. Như trên. P172.

³². Aden Evens. *Math Anxiety*. Angelaki. Vol.5. Number 3. December 2000. “In other words, the differential relation is not a formula that relates x to y over some range of values for x , [...]. Rather, the differential relation relates x to y not in breadth, over a range of values, but in depth; it operates in each point on the function, condensing the quality, the character of the entire function into every point.” P111.

³³. G. Deleuze. *The Fold*. Trans. Tom Conley. University of Minnesota Press. Minneapolis. 1993. “We have to understand literally — that is, mathematically — that a conscious perception is produced when at least two heterogenous parts enter into a differential relation that determines a singularity. [...] For example, the sound of the sea: at least two waves must be minutely perceived as nascent and heterogenous enough to become part of a relation that can allow the perception of a third, one that “excels” over the others and comes to consciousness.” P88.

³⁴. Như trên. “Thus differential calculus is the psychic mechanism of perception, the automatism that at once and inseparably plunges

*Kinh nghiệm học Deleuze và
Sáu tướng Viên dung*

into obscurity and determines clarity: a selection of minute, obscure perceptions and a perception that moves into clarity.” P90.

³⁵. Immanuel Kant. *Phê Phán Lý Tính Thuần Túy*. Bùi Văn Nam Sơn dịch và chú giải. Nhà xuất bản Văn học. 2004.

³⁶. DR. “It is apparent that Ideas here repeat the three aspects of the Cogito: the I am as an indeterminate existence, time as the form under which this existence is determinable, and the I think as a determination.” P169.

³⁷. DR. “an internal problematic objective unity of the undetermined, the determinable and determination.” P170.

³⁸. DR. “Perhaps this does not appear sufficiently clearly in Kant: according to him, two of the three moments remain as extrinsic characteristics (if Ideas are in themselves undetermined, they are determinable only in relation to objects of experience, and bear the ideal of determination only in relation to concepts of the understanding) “ P170.

³⁹. DR. “Just as we oppose difference in itself to negativity, so we oppose dx to not- A , the symbol of difference [Differenzphilosophie] to that of contradiction.” P170.

⁴⁰. DR. “The symbol dx appears as simultaneously undetermined, determinable and determination. Three principles which together form a sufficient reason correspond to these three aspects: a principle of determinability corresponds to the undetermined as such (dx , dy); a principle of reciprocal determination corresponds to the really determinable (dy/dx); a principle of complete determination corresponds to the effectively determined (values of dy/dx). In short, dx is the Idea.” P171.

⁴¹ DR. “An Idea, in this sense, is neither one nor multiple, but a multiplicity constituted of differential elements, differential relations between those elements, and singularities corresponding to those relations”. P278.

⁴². DR. “it is a mistake to tie the value of the symbol dx to the existence of infinitesimals” P170.

⁴³. DR. “Neither real nor fictive, differentials express the nature of a problematic as such” P178.

⁴⁴. DR. “The relation dy/dx is not like a fraction which is established between particular quanta in intuition, but neither is it a general relation between variable algebraic magnitudes or quantities. Each term exists absolutely only in its relation to the other.” P172.

*Kinh nghiệm học Deleuze và
Sáu tướng Viên dung*

⁴⁵. G. Deleuze. *Empiricism and Subjectivity*. Trans. Constantin V. Boundas. New York. Columbia University Press. 1991. “become[s] a system”. P22.

⁴⁶. Như trên. “a collection without an album, a play without a stage, a flux of perceptions.” P23.

⁴⁷. Như trên. “how can a subject transcending the given be constituted in the given?” Pp. 86-7.

⁴⁸. Như trên. “The subject invents; it is the maker of artifice. Such is the dual power of subjectivity: to believe and to invent, to assume the secret powers and to presuppose abstract or distinct powers... This subject who invents and believes is constituted inside the given in such a way that it makes the given itself a synthesis and a system”. Pp. 86-7.

⁴⁹. Như trên. “The most important point is to be found here. The entire sense of the principles of human nature is to transform the multiplicity of ideas which constitute the mind into a system, that is, a system of knowledge and of its objects...[but for this to be possible] we must give the object of the idea an existence which does not depend on the senses.” P80.

⁵⁰. Như trên. “within the collection [multiplicity], the principle elects, chooses, designates, and invites certain impressions of sensation among others.” P113.

⁵¹. Như trên. “the principle produces a habit, a strength, and a power to evoke any other idea of the same group; it produces an impression of reflection.” P114.

⁵². Như trên. “the principles of the passions are absolutely primary ... Association gives the subject a possible structure, but only the passions can give it being and existence.” P120.

⁵³. David Hume. *A Treatise of Human Nature*. “Reason is, and ought only to be the slave of the passions”. P318.

⁵⁴. Như chú thích số 3. “What is retained ... that which increases the number of connections.” P508.

⁵⁵. Như trên. “The multiple must be made”. P6.

⁵⁶. David Hume. *A Treatise of Human Nature*. New York. Barnes and Noble. 2005. “To remove this difficulty, let us have recourse to the idea of time or duration. I have already observ’d, that time, in a strict sense, implies succession, and that when we apply its idea to any unchangeable object [i.e., to a unity], ’tis only by a fiction of the imagination, by which the unchangeable object is suppos’d to participate of the changes of the co-existent objects, and in particular of that of our perceptions. This fiction of the imagination almost

*Kinh nghiệm học Deleuze và
Sáu tướng Viên dung*

universally takes place; and 'tis by means of it, that a single object, plac'd before us, and survey'd for any time without our discovering in it any interruption or variation, is able to give us a notion of identity." P155.

⁵⁷. Như trên. "Those perceptions, which enters with most force and violence, we may name *impressions*. By *ideas* I mean the faint images of these in thinking and reasoning" (Chúng ta có thể gọi những tri giác tác dụng với tối lực và bạo lực là *ấn tượng*. Xuyên qua *ý niệm* tôi muốn nói đến hình ảnh mờ nhạt của *ấn tượng* trong tư lượng và suy lý). Với Hume, "mọi ý niệm đơn giản có một *ấn tượng* đơn giản tương ứng nó; và mọi *ấn tượng* đơn giản một ý niệm tương ứng". P7.

⁵⁸. G. Deleuze. *Pure Immanence*. Zone Books. New York. 2001. "we will speak of a transcendental empiricism in contrast to everything that makes up the world of the subject and the object." P25.

⁵⁹. Gilles Deleuze and Claire Parnet. *Dialogues II*. 1987. Trans. Hugh Tomlinson and Barbara Habberjam. New York: Columbia University Press. "Thinking *with* AND, Try it, it is a quite extraordinary thought, and yet it is life." P57.

11. Triết học Deleuze là một thứ triết học Phật giáo?

Xét theo quan điểm Phật học, phương cách nhận thức của Deleuze trong suốt công trình nghiên cứu triết học của ông thỏa mãn hoàn toàn ba tiêu chuẩn mà Pháp Xứng đề ra để xác định nhận thức có đúng hay không.¹ Vì ba tiêu chuẩn ấy đặc trưng điều kiện của tư tưởng Phật giáo cho nên đây là một trong những bằng chứng công trình nghiên cứu của Deleuze có khuynh hướng tìm hiểu và trình bày Phật giáo. Hầu có một ý niệm rõ ràng về sự đáp ứng toàn vẹn ba tiêu chuẩn ấy của triết học Deleuze, xin dẫn ra đây đoạn văn trong tập *Nhận Thức và Không Tánh*² nói về chúng.

“Theo trên, nhận thức bắt nguồn từ kinh nghiệm giác quan và ý thức. Cái gọi là thế giới kinh nghiệm chẳng qua chỉ thành lập trên quan hệ nhận thức giữa sáu căn và sáu cảnh. Trong Phẩm Tất cả, Kinh Tương Ưng Bộ, Tập IV. 15, đức Phật minh định nếu không có cơ quan cảm giác thì không thể có thế giới kinh nghiệm.

Vì bắt nguồn từ kinh nghiệm, những điều được nhận thức bằng hiện lượng hay tỷ lượng tự chúng không có tính cách xác thực, nên cần phải đem kiểm chứng. Theo Pháp Xứng, có ba tiêu chuẩn phải được đồng thời áp dụng những khi phán xét nhận thức có đúng hay không.

Thứ nhất, các dữ kiện do nhận thức đúng mang lại phải kết hợp chặt chẽ và không mâu thuẫn với giáo lý của đức Phật và những dữ kiện đã thu góp về trước (*avisamvādatva*). Thứ hai, những điều hiểu biết mới nhận thức thêm sau phải có tính chất mới lạ (*avijnātārtha-prakāśakatva*). Tiêu chuẩn này giúp phát triển sự hiểu biết và tránh khỏi cái biết trong vòng luẩn quẩn và thái độ cứng rắn đối

Triết học Deleuze là một thứ triết học Phật giáo?

với những kiến thức hiện đại. Thứ ba, cái biết phải có tính cách thực dụng (vyavahartavyatva). Tiêu chuẩn này đáp ứng mục đích thực dụng của tâm lý luận Phật giáo: Sự cần phải biết rõ những hoạt động tâm lý một cách như thật là nhằm vào mục đích diệt trừ phiền não, phát huy chân trí để đạt đến giải thoát.

Nói trên là những tiêu chuẩn xác thực chung cho cả hai hình thái nhận thức. Riêng đối với hiện lượng, cần phải thêm một tiêu chuẩn nữa về tính như thật của điều được nhận thức. Lý do: sự hiểu biết bằng hiện lượng có ảnh hưởng đến thế giới hiện hữu (realm of actuality) còn sự hiểu biết bằng tỷ lượng chỉ ảnh hưởng đến thế giới như lý khả hữu (realm of coherent possibility). Theo tiêu chuẩn đúng như thật, cái gì thật đều có khả năng tính tác động (arthakriyāsāmarthya). Một sự thể thật bao giờ cũng hàm chứa tiềm năng thúc đẩy một hành động nơi ta cho đến khi ta nhận biết rõ nó. Nói như thế có nghĩa là khi nhận thức đúng ta đạt tới một điểm tựa dùng làm điểm phát xuất hành động. Điểm phát xuất này là của một thực tại có tác dụng (artha-kriyā-ksamam vastu; efficient reality) và hành động đạt tới điểm phát xuất ấy là phát động tri giác thành tựu. Do đó phát động tri giác thành tựu thiết lập một sự tương quan giữa hiệu quả của nhận thức đúng, tức là kết quả mà tác dụng của sự thể ấy mang đến với sự thật hữu của sự thể. Nhận thức đúng là nhận thức có khả năng đem lại kết quả. Những điều nhận thức đúng đều có năng lực tác dụng theo luật nhân duyên (arthakriyā, causal efficiency). Thí dụ: chứng lý để biết một đóa hoa thật hữu là khả năng đóa hoa ấy phát động tri giác để trở thành đối tượng của nhận thức đúng. Nhận thức đúng đóa hoa có nghĩa là đạt đến

Triết học Deleuze là một thứ triết học Phật giáo?

cái điểm thật hữu của nó, cái điểm của thực tại có tác dụng. Từ điểm ấy có thể phát hiện những hành động như là đứng lặng yên nhìn đóa hoa hay ngắt nó và cầm nó trong tay.”

Sự kiện triết học Deleuze được công nhận là triết học về sự trở thành (philosophy of becoming) và thường xuyên đề cập vấn đề điều kiện phát sinh cái mới và vấn đề thích ứng với cuộc sống của các khái niệm sáng chế, minh chứng quả thật nhận thức của Deleuze đáp ứng hoàn toàn ba tiêu chuẩn của Pháp Xứng. Ngoài ra, Deleuze nhìn nhận toán vi phân cung cấp công cụ toán học căn bản để ta sử dụng giải thích tính chất của thực tại, tính chất của thực tồn — *điều kiện của thực tồn* (the conditions of the real). Chính tư lượng các vi phân không phải là những đối tượng ý thể (ideal objects) mà là biểu thị quan hệ (relational) đã khiến Deleuze viết trong DR một đoạn văn đầy tâm ý: “Nếu Ý niệm là vi phân của tư tưởng, thời có một phép toán vi phân tương ứng với mỗi Ý niệm, một bảng chữ cái của những gì có nghĩa là tư lượng. Toán vi phân không phải là phép toán thiếu óc tưởng tượng của người chủ trương thực dụng, thứ số học thô kệch đặt tư tưởng dưới những sự vật khác hay dưới những mục đích khác, mà là đại số của tư tưởng thuần túy, phương pháp dạy theo lối hỏi-trả lời của Socrates về chính ngay các vấn đề — phép toán duy nhất ‘vượt quá thiện và ác’.”³

Theo dõi tư tưởng Deleuze trong nỗ lực xây dựng một triết học về sự trở thành, về quá trình dị biệt, ta sẽ thấy mục đích chính yếu của triết học Deleuze không ngoài sự thường xuyên thi thiết các quan hệ vi phân tức duyên khởi tương do hay hỗ tương quy định (reciprocal determination). Vi quan hệ vi phân cũng là tính ngoại của quan hệ, sau đây sẽ lần lượt xét qua một số khái niệm do ông sáng chế và căn cứ trên chúng khai triển tính ngoại của quan hệ.

Triết học Deleuze là một thứ triết học Phật giáo?

Nội tại tính (Immanence). Tận đến bài viết cuối cùng, “*L’immanence: une vie...*”, nội tại tính là một trong những chủ đề chính của Deleuze. Trong khi quan liên một cách nghịch lý với bên ngoài, nội tại tính đối nghịch với tính siêu việt (transcendence). Trong hệ triết học Deleuze, bên ngoài không ngoài một cuộc sống, nghĩa là, không siêu việt. Trái lại bên ngoài được hàm ý trong một cuộc sống; nó nội tại. Điều quan trọng là nội tại tính không nội tại trong sự vật gì ngoài nó. “Mỗi lần ta giải thích nội tại tính như nội tại trong Cái gì đó, điều có thể chắc chắn là Cái đó tái dẫn nhập tính siêu việt.”⁴

Tại sao lên án siêu việt? Đây có thể liên quan với sự bác bỏ sự xây đáy nền. Theo truyền thống, triết học luôn luôn thử bắt đầu với một nguyên tắc đầu như Cogito của Descartes chẳng hạn. Nhưng Deleuze nhận xét không thể nào các nhà triết học có thể thực sự bắt đầu. Vì bắt đầu triết học có nghĩa là loại bỏ hết thầy tiền giả định, nhưng trong thực tế đâu có thể. Thí dụ trong trường hợp bắt đầu với Cogito, Cogito được cấu thành bởi ba thành phần: “tư duy”, “tồn tại”, “tôi”, nhưng ba thành phần ấy thực ra là tiền giả định! Bởi thế cần phải gạt bỏ tư tưởng xây đáy nền. Tuy nhiên không cần thiết phải bỏ sự bắt đầu. Vậy bắt đầu như thế nào? Bằng cách chấp nhận tư tưởng thật sự bắt đầu ngay “trong lưng của nó”. Chính trong ý nghĩa đó mà Deleuze nói rằng tư lượng tự trở thành chỉ ở “khoảng giữa”. Sự vật bắt đầu sinh động chỉ ở “khoảng giữa”. Không có điểm khởi đầu, các điểm toàn là điểm chuyển tiếp. Quan hệ đều ở khoảng giữa, và tồn tại như vậy. Đó không gì khác hơn là tính ngoại của quan hệ.

Khi triết học từ bỏ xây đáy nền, bên ngoài cũng từ bỏ tính siêu việt của nó và trở thành nội tại. Nghĩa là, không không chế được sự bắt đầu và sự tất yếu, tư tưởng khẳng định một

Triết học Deleuze là một thứ triết học Phật giáo?

quan hệ tuyệt đối với bên ngoài. Sự bắt đầu ở bên ngoài tư tưởng. Như vậy, thuyết tính ngoại của quan hệ liên kết với nội tại tính như là bên ngoài tuyệt đối. Trong QP?, Deleuze gọi cái bên ngoài tiên triết học đó là phẳng nội tại. Với Descartes và Kant, nội tại tính là nội tại trong một ý thức thuần túy, trong một chủ thể suy tư, hay trong một chủ quan tính siêu nghiệm. Đó thực ra là siêu việt. “Chỉ khi nội tại tính không nội tại trong sự vật gì khác nó ta mới có thể nói đến một phẳng nội tại.”⁵ Theo Deleuze, phẳng nội tại vừa là cái phải tư lượng, vừa là cái không thể tư lượng. Nó là cái gần nhất trong tư tưởng, nhưng mà bên ngoài tuyệt đối.⁶ Vì thế, phẳng nội tại phát ra một dấu hiệu nghịch lý. Đó là quan hệ nghịch lý giữa tư tưởng và tồn tại. Tức nói rằng tồn tại chỉ có thể biểu hiện trong tư tưởng, trong khi nó dị biệt về chất với tư tưởng. Tồn tại là bên ngoài đối với tư tưởng, trong khi đồng thời nội tại trong tư tưởng. Nội tại tính biểu hiện quan hệ nghịch lý đó giữa chúng. Cogito không thể biểu hiện một quan hệ như vậy giữa tư tưởng và tồn tại. Chỉ có nội tại tính như tính ngoại của quan hệ mới có thể giải thích quan hệ nghịch lý và không đối xứng ấy giữa tồn tại và tư tưởng.

Tiếp xúc, tùy duyên (Rencontre, contingence). “Luôn luôn có bạo lực của một dấu hiệu bắt chúng ta phải tìm kiếm, lấy mất sự bình an của chúng ta. (...) Sự thật chẳng bao giờ là sản phẩm của một tiên thiên chí, mà là kết quả của một bạo lực trong tư tưởng. (...) Sự thật tùy thuộc một sự tiếp xúc với cái gì đó bắt chúng ta phải tư lượng và tìm kiếm cái thật. (...) Chính cơ hội của sự tiếp xúc bảo đảm sự cần thiết của cái được tư lượng.”⁷ Các ý niệm tạo ra bởi trí tuệ thuần túy chỉ có một sự thật lôgic, một sự thật khả hữu, và không đến từ sự tiếp xúc hay một bạo lực bảo đảm tính chân thật của chúng. Tiếp xúc là tên của một ngoại quan hệ nơi tư tưởng tương quan với những gì không tùy thuộc nó.

Triết học Deleuze là một thứ triết học Phật giáo?

Với Deleuze tùy duyên (bất tất) luôn luôn đứng đầu và sau đó mới là sự cần thiết tư lượng. Tư tưởng Deleuze khẳng định cái không thể đoán trước hay cái bất ngờ. Vì sự cần thiết tùy thuộc tính ngoại của quan hệ, cơ hội ở đây có một giá trị tích cực. “Cái bất phải tư lượng, chính là dấu hiệu. Dấu hiệu là đối tượng của một tiếp xúc; nhưng chính tính tùy duyên của tiếp xúc bảo đảm sự cần thiết của cái nó cho đề tư lượng.”⁸ Tư lượng sinh khởi từ một cơ hội, tư lượng luôn luôn tùy thuộc tình huống, tương quan với một biến cố thỉnh linh xảy ra trong tư tưởng. Ở điểm này, vấn đề là luôn luôn tiếp xúc, biến cố, vì thế quan hệ như ở ngoài các hạn từ. Tư tưởng chỉ tư lượng trong tương quan tích cực với những gì nó không tư lượng. Vấn đề cần biết là với điều kiện nào tư tưởng quan liên với một yếu tố bất tư lượng (non-pensé), chưa biết. Tính ngoại của quan hệ là lôgic cho phép tư lượng trong tương quan với bất tư lượng, nghĩa là, với bên ngoài.

Trong QP? Deleuze bàn lại chủ đề tùy duyên (contingence) trong chương ông giải thích triết địa lý (géophilosophie). Ông đối nghịch chủ trương tùy duyên với chủ nghĩa lịch sử của Hegel và Heidegger. Hai vị này quan niệm quan hệ giữa Hy Lạp và triết học như cội nguồn, và như vậy là như khởi điểm của một lịch sử nội bộ của Âu Mỹ, theo đó, triết học nhất thiết phải xem như lịch sử của chính nó. Deleuze nhận xét quan hệ đó chỉ là tùy duyên. “Nếu triết học xuất hiện ở Hy Lạp thời đó là tùy theo sự biến thiên của một tùy duyên chứ không phải của một tất yếu”⁹ “Để cho triết học sinh khởi, cần có tiếp xúc giữa xứ Hy Lạp và phẳng nội tại của tư tưởng.”¹⁰ “Nguyên tắc lý do đủ như nó xuất hiện trong triết học là một nguyên tắc về lý do tùy duyên, đọc là: chỉ có lý do chính đáng là tùy duyên, chỉ có phổ biến sử là sử của tùy duyên.”¹¹

Triết học Deleuze là một thứ triết học Phật giáo?

Tuy nhiên Deleuze không chối bỏ lịch sử. Sự trở thành hay biến cố diễn ra giữa thế giới ẩn và lịch sử, nhưng hoàn toàn độc lập đối với lịch sử. Logic nội bộ và tất yếu của lịch sử không khống chế được sự trở thành phát sinh từ tùy duyên. Quan hệ ấy giữa sự trở thành (biến cố) và lịch sử (hiển liễu hóa) khá giống quan hệ giữa vấn đề (nghĩa) và mệnh đề. Vấn đề (nghĩa) chỉ được biểu hiện trong mệnh đề, nhưng hoàn toàn độc lập đối với mệnh đề. Dù sao quan hệ (biến cố, trở thành, nghĩa, vấn đề) ở ngoài hạn từ của nó (lịch sử, hiển liễu hóa, mệnh đề).

Dấu hiệu (Signe). Khái niệm ‘dấu hiệu’ được Deleuze trình bày chi tiết trong *Proust et les Signes* (sau đây, vắn tắt: PS). Như nói trên, những gì bắt ta phải tư lượng chính là dấu hiệu. Dấu hiệu là đối tượng của tiếp xúc. “Tư lượng, là luôn luôn diễn giải, nghĩa là, triển khai, phát triển, giải mật, và phiên dịch một dấu hiệu”¹². Dấu hiệu Deleuze là dấu hiệu của một biến cố. Dấu hiệu, hình dung quan hệ, ở trong khoảng giữa tư tưởng và những gì không tư lượng. Nói về dấu hiệu, phát biểu sau đây cho thấy thế giới của triết học Deleuze được thành lập dựa trên hai nguyên lý: nguyên lý hỗ tức và nguyên lý hỗ nhập. Do đâu mà có phán đoán như vậy?

Trước hết xin dẫn ra đây lời phát biểu của Deleuze trong tập PS, trang 110: “Tout est impliqué, tout est compliqué, tout est signe, sens, essence.” Trước đó, trang 56, Deleuze giải thích từ ‘complication’ như sau: “Một số các nhà triết học tân-Plato dùng một từ sâu để chỉ trạng thái nguyên thủy trước mọi phát triển, bung ra, “triển khai”: ‘*la complication*’, bao hàm Nhiều trong Một và khẳng định Một của Nhiều. Vĩnh cửu đối với họ hình như không phải là sự vắng biến đổi, cũng chẳng phải ngay cả sự kéo dài một tồn tại vô hạn, mà là trạng thái ‘*compliqué*’ của chính ngay thời gian.”¹³

Nghĩa của từ ‘complication’ lại thấy được giải thích thêm trong tập *Le vocabulaire de Deleuze*¹⁴ của giáo sư François Zourabichvili. Khái niệm ‘complication’ gồm hai tầng, tương ứng với hai cách dùng từ ấy. Cách đầu, nó biểu hiện một trạng thái: trạng thái các dị biệt (chuỗi phân kỳ, quan điểm, cường độ hay dị điểm) hỗ tương dung nhiếp (LS 345-346). Trong trường hợp đó, ‘complication’ có nghĩa là đồng thời hỗ nhiếp, tương nhiếp. Trạng thái này là cảnh giới của ẩn mật trong đó các phân ly đều bao hàm hay bao dung, và đối nghịch với cảnh giới hiển liễu mà đặc tính là sự cách ly của sự vật và quan hệ loại trừ của chúng (hoặc ...hoặc...): do đó nó không bị chi phối bởi nguyên tắc mâu thuẫn. ‘Complication’ đủ điều kiện để xem như một đa thể loại thứ nhất, tức đa thể cường độ. Chính đó là logic của thể giới trong trạng thái “hỗn độn” (DR.80, 162-163, 359; LS. 345-346).

Nhưng sâu xa hơn, ‘complication’ biểu hiện thao tác tổng hợp hai vận động ngược chiều từ ẩn mật đến hiển liễu (triển khai, phát triển, bung ra) và từ hiển liễu đến ẩn mật (thu nhiếp, bao hàm, cuộn lại — trong phần cuối công trình, Deleuze sẽ nói đến sự kết tinh) (PS. 58; SPE. 12; Le Pli, 33). Deleuze thường xuyên nhấn mạnh hai vận động ấy không đối nghịch nhau nhưng chúng luôn luôn liên đới (PS. 110; SPE. 12; Le Pli 9). Chính ‘complication’ đã khiến chúng quan hệ nhau trong khi cầm giữ nội tại tính của Một trong Nhiều và của Nhiều trong Một. Chớ lẫn lộn sự hỗ tương nhiếp nhập của hai hạn từ trong trạng thái ‘complication’ với sự hỗ tương nhiếp nhập của Một và Nhiều do ‘complication’ tác động và đem đến kết quả là quan hệ giữa hai đa thể, ẩn mật và hiển liễu, làm chúng sự vượt quá nhị nguyên ban đầu tiến đến một nhất nguyên tại đó Tự nhiên (cùng một Tự nhiên) dao động giữa hai cực: Nhiều hàm nhiếp Một, theo nghĩa nó là Một trong trạng

Triết học Deleuze là một thứ triết học Phật giáo?

thái triển khai, Một hàm nhiếp Nhiều, theo nghĩa nó là Nhiều trong trạng thái hỗn độn (hay tương do, tương quy định; tạm dịch từ ‘complication’). Theo đó, ta thấy rõ ràng tầm quan trọng của khái niệm ‘complication’: nó đối nghịch ngay cả trong lịch sử của tân-Plato với chủ quyền bị thu hồi của Một; nó đem Nhiều vào tận gốc, với điều kiện theo một quy tắc đặc biệt của sự bất phân ly hay cùng hỗn nhiếp (đặc điểm này phân biệt Deleuze với hiện tượng học, với Heidegger, nhưng cũng với Derrida sau khi xét mọi mặt). Ta cũng thấy rõ ràng tầm quan trọng của thao tác nó biểu hiện, quan liên hai vận động với nhau, *hiển liễu hóa và tái phân phối, tích phân hóa và tương tục*; theo Deleuze, khi cả hai liên đới vận hành thời ta có một công thức toàn vẹn về thế giới. Sự “chuyển đổi” của học phái tân-Plato, đảo ngược “quá trình” từ Một đến Nhiều, thật ra không đủ năng lực dẫn xuất một vận động tái phân phối trong Nhiều; đó không phải là đối tượng của nó, bởi vì nó nhắm trở về trong sự viên mãn của Một; sự không tích phân hóa và không dị biệt của Một đến Nhiều báo hiệu tính siêu việt. Khác hẳn chuyện đó là sự leo lên lại tới Một như ‘complication’ (thống nhất hay tổng hợp trực tiếp Nhiều, “nhất thể hóa” thuần túy), tác động mọi sự vật hiển liễu ở bên trong và mở rộng nó ra cho toàn thể ẩn mật hỗn độn mà nó thu nhiếp. Ở đây lôgic của ‘complication’ liên kết với thuyết đơn nghĩa của tồn tại, trong khi danh tự ‘tồn tại’ có chiều tháo lui trước danh tự ‘trở thành’ khả tích hợp.

Theo trên, ta có thể sóng đôi từ ‘complication’ với thuật ngữ Phật giáo ‘hỗ tức’, xem ‘complication’ như phô diễn ý nghĩa của câu “Sắc tức thị Không, Không tức thị Sắc” trong Tâm kinh.¹⁵ Đây là một quan hệ tương do hay hỗn tương quy định. Nhưng nếu hiểu ‘complication’ là biểu hiện một trạng thái, thời có thể sóng đôi nó với thuật ngữ Phật giáo ‘hỗ nhập’. Hỗ nhập gồm ba công thức; đồng thời câu khởi, đồng thời hỗn nhiếp, và đồng thời hỗn dung, tương ứng với lý

Triết học Deleuze là một thứ triết học Phật giáo?

duyên khởi theo đó không có sự vật nào hiện hữu độc lập, có sẵn định tánh nơi bản thể của nó, và mọi vật đồng thời hiện khởi, nương tựa lẫn nhau, ảnh hưởng lẫn nhau, cái này không chướng ngại sự hiện hữu và hoạt động của những cái kia. Ta có thể nhận ra hồ nhập là trạng thái ẩn mật được Deleuze mô tả như sau: “Thực tại của ẩn mật bao gồm những phần tử và quan hệ vi phân cùng với những dị điểm tương ứng với chúng. Thực tại của ẩn mật là cấu trúc. Chúng ta cần tránh gán cho những phần tử và quan hệ cấu thành cấu trúc một hiển liễu tính mà chúng không có, và thu hồi một thực tại mà chúng có. Chúng ta thấy một song quá trình tương do [hồ tương quy định] và sự quy định toàn vẹn định nghĩa cái thực tại ấy: còn xa mới bắt (xác) định, ẩn mật được quy định toàn vẹn.”¹⁶

Tóm lại, ta có thể phiên dịch câu phát biểu “*Tout est impliqué, tout est compliqué, tout est signe, sens, essence.*” như sau: “Tất cả đều hồ nhập, tất cả đều hồ tức, tất cả đều là dấu hiệu, nghĩa, yếu tính.” Như vậy, dấu hiệu có chức năng quan liên ẩn mật với hiển liễu. Chẳng hạn, nó tác động sự hiển liễu hóa một biến cố ẩn, hay nói cách khác, nó triển khai một biến cố thu nhiếp.

Thông thường, trí tuệ nắm bắt dấu hiệu, và tư tưởng buộc phải thuyết giải nó, phát triển nó, và như vậy là thu nhiếp (triển khai) bên ngoài, bao gồm những gì không tư lượng. Chính dấu hiệu của tình huống, tùy duyên, tiếp xúc buộc ta phải tư lượng. Đây không phải là trí tuệ chi phối tất cả mà cần luôn luôn sẵn sàng đón nhận một dấu hiệu như thế, cần có cảm năng để nắm bắt nó. Những gì hỗ trợ dấu hiệu ấy chẳng phải là nội quan hệ, mà là ngoại quan hệ, tính ngoại của quan hệ, bởi vì tiếp xúc hay bên ngoài, cả hai đều ở ngoài chủ thể tư lượng.

Triết học Deleuze là một thứ triết học Phật giáo?

Tổng hợp phân ly, vice-diction (Synthèse disjonctive, vice-diction). Hai khái niệm này được sáng tạo rất gần nhau. *Vice-diction* bắt nguồn từ khái niệm “bất khả cộng tồn” (incompossibilité) của Leibniz, được Deleuze đề xướng trong DR, nhằm đối nghịch với khái niệm *contradiction* (mâu thuẫn) của Hegel. Leibniz nghĩ rằng lượng vô cùng bé (infiniment petit) không thể là đối tượng của nguyên tắc mâu thuẫn, tại vì không thể xác định nó được. Deleuze nhận xét Leibniz bắt đầu với những gì không căn bản (inessentiel), trong khi Hegel bắt đầu với cái căn bản (essentiel). Deleuze gọi quá trình đó là “vice-diction”, hoàn toàn khác với mâu thuẫn. (DR. P66). Chủ đề ấy còn được đề cập trong *Le Pli*. Đây là một quan hệ khác loại với quan hệ mâu thuẫn dùng để giải thích Adam không tội lỗi không tự mâu thuẫn. Quan hệ này được quan niệm giữa thế giới Adam người không phạm tội và thế giới Adam người phạm tội. Như thế là nói rằng Adam người không phạm tội tương ứng với một thế giới khác khả hữu. Quan hệ giữa hai thế giới đó, một quan hệ khác với quan hệ mâu thuẫn, được Leibniz gọi là bất khả cộng tồn và Deleuze gọi là vice-diction. Theo Deleuze, bất khả cộng tồn ấy là sự phân kỳ của các chuỗi mà Leibniz không xem như đối tượng của sự khẳng định, trong khi Deleuze nghĩ rằng các bất khả cộng tồn (vice-diction) thuộc cùng một thế giới và có thể tự khẳng định. (DR. P73) Bởi vậy Deleuze đề xướng khái niệm “tổng hợp phân ly” (synthèse disjonctive) theo đó sự phân kỳ, sự phân ly đều được khẳng định như vậy. (LS. P201)

Trong *Le Pli* (sau đây gọi tắt là P), Deleuze lặp lại công thức “hai bộ phận của chất liệu thực sự khác biệt có thể bất khả phân ly” của Leibniz¹⁷ và nhiều lần nhắc đi nhắc lại: cái thực sự khác biệt không nhất thiết phải phân ly hay khả phân ly, và cái bất khả phân ly có thể thực sự khác biệt.¹⁸ Ông còn nói đây là một trong những chủ đề trọng yếu của

Triết học Deleuze là một thứ triết học Phật giáo?

Leibniz¹⁹. Công thức ấy có thể áp dụng vào quan hệ giữa linh hồn và thân xác, sáng và tối, khả niệm và khả giác, v..v... Thí dụ: “ta không thể biết nơi nào chấm dứt khả giác, và nơi nào bắt đầu khả niệm”²⁰ “Sáng không ngừng nhào trong tối”²¹. Nói cách khác, theo công thức tổng hợp phân ly ấy, mặc dầu các hạn từ thực sự khác biệt, quan hệ giữa các hạn từ ấy không còn mâu thuẫn nữa, nhưng bất khả phân ly. Điều quan trọng ở đây là bất khả phân ly vạch một vận động qua lại giữa hai tầng. Có nghĩa là song vận động qua lại (quan hệ như vận động) cầm giữ sự bất khả phân ly của hai hạn từ, và dĩ nhiên, độc lập đối với hai hạn từ. Quan hệ (vận động qua lại), một lần nữa, ở ngoài hạn từ của nó (linh hồn và thân xác, sáng và tối, v..v...).

Khái niệm, biến cố (Concept, événement). Trong QP? Deleuze giải thích rất kỹ *khái niệm* nghĩa là gì. Đó là hai nhất trí, nội và ngoại nhất trí. Nội nhất trí liên quan sự liên kết bên trong khái niệm, và ngoại nhất trí, sự liên kết giữa các khái niệm. Deleuze định nghĩa nội nhất trí như sau. “Đặc tính của khái niệm là làm các thành phần bất khả phân ly *trong nó*: khác biệt, dị loại, nhưng không thể phân ly, đó là trạng thái của các thành phần, hay những gì định nghĩa *tính nhất trí* của khái niệm, tính nội nhất trí của nó. Mỗi thành phần khác biệt trình hiện một vùng che lấp cục bộ, một khu vực lân cận hay một ngưỡng bất khả biện biệt với khu vực khác (...) Các thành phần vẫn còn khác biệt, nhưng có cái gì đó đi qua từ thành phần này đến thành phần khác, cái gì đó không thể quyết định giữa hai: có một vùng ab thuộc cả a và b, tại đó a và b bất khả biện biệt. Chính các khu vực, ngưỡng, hay trở thành ấy, tính bất khả phân ly ấy, xác định tính nội nhất trí của khái niệm²²”. “Khái niệm tự xác định bởi *tính bất khả phân ly của một số hữu hạn thành phần dị loại mà một điểm bay trên cao tuyệt đối vụt ngang qua với tốc độ vô hạn*.”²³ Như vậy, những gì liên quan đến nội nhất trí là nội quan hệ tương ứng với biến cố. Deleuze

Triết học Deleuze là một thứ triết học Phật giáo?

đã sử dụng công thức ông đề ra trong *Le Pli*: khác biệt thực không nhất thiết phân ly, không nhất thiết khả phân ly, và bất khả phân ly có thể khác biệt thực. Deleuze cải biến công thức ấy thành một biểu hiện của tốc độ vô hạn và cường độ. Cần phải có một điem bay trên cao với tốc độ vô hạn bay ngang qua các thành phần dị loại. Không tốc độ vô hạn ấy, thời không thể làm cho các thành phần ấy bất khả phân ly. Tốc độ vô hạn ấy có vẻ như muốn nói đến trực quán hay *mùi vị* triết học (quan hệ với tồn tại xét như hỗn độn). Với tốc độ vô hạn ấy, khái niệm làm cho các thành phần của nó bất khả phân ly. Vận động vô hạn này (quan hệ xét như vận động) ở ngoài các thành phần (hạn từ) của khái niệm. Là yếu tính biểu thị quan hệ, vận động vô hạn ấy duy trì nội quan hệ, nhưng quan hệ của nó với mỗi thành phần tùy duyên là một ngoại quan hệ. Duy trì tốc độ vô hạn, triết học cung cấp tính nhất trí cho ẩn mật thông qua khái niệm. Theo nghĩa đó, khái niệm là một lắp ghép (*agencement*), và cấu trúc ấy tùy thuộc nội quan hệ. Tuy nhiên, tính nhất trí của khái niệm chỉ là một hiệu quả của tốc độ vô hạn. Nó không bao giờ đóng băng các thành phần của nó. Có nghĩa là, cấu trúc của một khái niệm không bao giờ tĩnh, luôn luôn vận động, trải qua biến đổi, bởi vì một khái niệm không có nghĩa chừng nào nó không liên kết với các khái niệm khác.²⁴ Với sự cộng thêm hay trừ bớt các thành phần, một khái niệm thay đổi tính chất, trở thành một khái niệm khác. Đó là ngoại nhất trí, sự liên kết giữa các khái niệm, tương ứng với biến cố. Tính ngoại nhất trí chỉ có thể triển khai bằng ngoại quan hệ, quan hệ tồn tại giữa tập hợp các biến cố và một biến cố cá thể hóa. Đương nhiên, biến cố (khái niệm) xét như trong sự nắm bắt các biến cố khác được xem như nội quan hệ. Nhưng một biến cố nào đó, cá thể hóa xét như tuyển lựa từ trong kho các biến cố chỉ có thể quan niệm theo quan điểm ngoại quan hệ. Deleuze mô tả quá trình sáng tạo khái niệm: “Khái niệm không có quy tắc nào khác ngoài vùng lân cận, ở trong hay ở ngoài. Vùng

Triết học Deleuze là một thứ triết học Phật giáo?

lân cận hay tính nhất trí ở trong là do kết nối các thành phần của nó trong những khu vực bất khả biện biệt. Vùng lân cận hay tính nhất trí ở ngoài là do các chiếc cầu bắc từ một khái niệm qua một khái niệm khác, khi các thành phần của một khái niệm ở trong trạng thái bão hòa. Và đó là những gì nó có nghĩa là sáng tạo khái niệm: kết nối những thành phần bên trong bất khả phân ly cho đến khi đóng cửa hay bão hòa, đến khi không có thể thêm hay bớt một thành phần mà không biến đổi khái niệm; kết nối khái niệm với một khái niệm khác, sao cho các kết nối khác biến đổi tính chất của chúng. Tính đa nghĩa của khái niệm tùy thuộc duy nhất vùng lân cận (một khái niệm có thể có nhiều vùng lân cận)²⁵ Nội nhất trí hình thành là do khu vực, trong khi ngoại nhất trí là do chiếc cầu. Ngoại nhất trí đó, khái niệm tương hỗ quan hệ bởi chiếc cầu, tuân theo ngoại quan hệ. Quan hệ ẩn giữa các khái niệm có thể quan niệm như nội quan hệ, nhưng một chiếc cầu hiển liễu giữa hai khái niệm chỉ có thể xây dựng bởi lý do tùy duyên, bởi ngoại quan hệ. Trong trường hợp quan hệ giữa một khái niệm và những thành phần của nó, khái niệm có thể tạm thời là một tất cả, nhưng đây là một tất cả phân mảnh, cục bộ hóa. Đối tượng của khái niệm là tính bất khả phân ly của các thành phần. Các thành phần của nó không bị đóng băng. Trái lại, khi kết nối các thành phần cho đến khi bão hòa, ta buộc phải sáng chế một khái niệm mới, bằng cách cộng thêm hay trừ đi một số thành phần. Cũng theo một nghĩa như vậy, nội nhất trí của khái niệm không hoàn toàn tuân theo nội quan hệ. Cuối cùng, *tất cả* không hoàn toàn chi phối các bộ phận của nó. Luôn luôn có chỗ dành cho ngoại quan hệ hay cho tính ngoại của quan hệ. Nói cách khác, nội quan hệ chẳng bao giờ dứt khoát. Nó được duy trì bởi vận động con thoi giữa tồn tại và tư tưởng. Vì thế Deleuze không xem tính bất khả phân ly của các thành phần của khái niệm như một tất yếu hiển nhiên, mà là một tất yếu tùy duyên. “Ngay trong khái niệm, lý do tùy thuộc một kết nối các thành phần, mà có thể

Triết học Deleuze là một thứ triết học Phật giáo?

là khác, với những vùng lân cận khác.”²⁶ “Chúng ta có một tập hợp *biến dị bất khả phân ly* theo một “lý do tùy duyên” cấu tạo khái niệm biến dị.”²⁷ Khái niệm là biến cố, tương đương với các thể giới khả hữu. Như vậy khái niệm không đồng băng các thành phần của nó (biến dị). Khái niệm là một tất cả, nhưng một tất cả phân mảnh, tạm thời, và biến thiên.

Deleuze xem khái niệm là biến cố, là nghĩa thuần túy, nhìn qua các thành phần cùng một lúc.²⁸ Chính một khái niệm nắm bắt biến cố, sự trở thành của nó, những biến dị bất khả phân ly của nó. (...) Khái niệm có một quyền năng tương tục, khác biệt với quyền năng suy lý của hàm số.²⁹ Nói chính xác hơn, ta có thể có được khái niệm bằng cách phản-hiển liễu hóa biến cố. Ta phản-hiển liễu hóa biến cố mỗi khi ta trừ xuất nó từ các sự thái để giải gỡ khái niệm.³⁰ Nội quan hệ của khái niệm chỉ được đảm bảo bởi vận động con thoi giữa tồn tại và tư tưởng. Những gì xen vào giữa một khái niệm và phẳng nội tại, chính là nhân vật khái niệm, yếu tố tùy duyên. Chính nhân vật đó giải gỡ một biến cố ở trong sự thái bằng cách sáng chế một khái niệm. Theo nghĩa đó, nội quan hệ của khái niệm bị tính ngoại của quan hệ xuyên thông qua. Nó luôn luôn bất khả phân ly với tính ngoại của quan hệ.



Tính ngoại của quan hệ, có nghĩa là quan hệ không diễn dịch từ thuộc tính của hạn từ. Trong trường hợp Cogito, chủ thể tư lượng xét như hạn từ thu nhiếp quan hệ. Như thế ta có một trường hợp nội quan hệ. Với tính ngoại của quan hệ, Deleuze dành chỗ cho tùy duyên hay tình huống, bởi vì tùy duyên hay tình huống bắt ta phải đổi quan hệ. Nói cách khác, tính ngoại của quan hệ không nói gì khác hơn là tính tối giản của tùy duyên. Tính tất yếu của một tư tưởng chỉ là tất yếu tùy duyên. Trong triết học, không có tất yếu nội bộ.

Triết học Deleuze là một thứ triết học Phật giáo?

Tư tưởng chỉ bắt đầu bằng một cái gieo súc sắc hay bằng cái bất định. Nói thế có nghĩa là bắt đầu ở giữa tình huống. Chỉ theo điều kiện như vậy thời quá trình hiển liễu hóa tức sự điều chỉnh các hoạt động tổng hợp tự vi thành và các biến cố khác nhau mới được thực hiện. Nói khác, tính ngoại của quan hệ được thiết lập để luyện quen điều chỉnh với tình huống. Nếu một hạn từ (ý niệm) xác định bao hàm tất cả, kể cả quan hệ, thời sẽ không có khả thể của luyện quen, biến đổi, và trở thành. Như thế, thuyết tính ngoại là một điều kiện để cứu vãn bên ngoài, một chiến đấu chống lại cái tất cả thống nhất. Không có tồn tại từ đó phát xuất hết thảy mọi tồn tại khác. Luôn luôn có một cái gì đó trốn thoát ra ngoài, không muốn trở lại trong hệ thống. Thế giới Deleuze không làm sẵn, luôn luôn chưa hoàn thành. Nó không ngừng tự vi thành. Vì thế sáng tạo khái niệm mới luôn luôn là vấn đề của Deleuze. Do thuyết các ngoại quan hệ mà có khả thể của vận động hay biến đổi như vậy: tiếp xúc, tùy duyên, biến cố, nói ngắn lại, quan hệ ở ngoài hạn từ như ý niệm hay chủ thể tư lượng.

Trong QP? Deleuze thiết lập hai tuyến “I. ẩn mật như hỗn độn → sự thái (hiển liễu hóa); II. sự thái → ẩn mật như nhất trí (phản hiển liễu hóa)” bất khả phân ly, nhưng độc lập, mỗi tuyến tự hoàn thành.³¹ Tuyến I là sự hiển liễu hóa trong sự thái và tuyến II là phản-hiển liễu hóa của biến cố. Giữa hiển liễu hóa và phản-hiển liễu hóa, nghĩa là giữa sự thái và biến cố Deleuze thiết lập một vận động kép qua lại, với tốc độ vô hạn. Ở đây vấn đề là tính bất khả phân ly giữa biến cố (ẩn mật trở thành nhất trí) và sự thái (hiển liễu).

Với Deleuze, chỉ có tốc độ vô hạn mới có thể kết liên các thành phần không đối xứng và dị loại của một khái niệm. Chỉ với tốc độ vô hạn khái niệm mới có thể nhất trí các thành phần dị loại. Như vậy quan hệ giữa các thành phần và khái niệm bị đâm thủng bởi ngoại quan hệ. Mặc dầu nó

Triết học Deleuze là một thứ triết học Phật giáo?

biến dị, Deleuze tin cái thực tại đó của quan hệ, tức tốc độ vô hạn, sinh xuất từ một trục quán triết học. Niềm tin vào tốc độ vô hạn chính là niềm tin vào sự liên kết giữa người và thế giới, hay tin vào quan hệ với tồn tại. Theo sự chẩn đoán Deleuze, liên kết giữa người và thế giới bị phá. “Sự thật hiện đại, là chúng ta không còn tin vào thế giới này. Chúng ta không tin ngay cả những biến cố xảy đến chúng ta, tình yêu, cái chết, như thể chúng làm chúng ta quan tâm chỉ một nửa.”³² Vì thế, sự liên kết ấy phải trở thành đối tượng của niềm tin. “Tin, không phải một thế giới, mà tin sự liên kết người và thế giới, tình yêu, cuộc sống, tin như tin cái bất khả thể, cái bất khả tư nghị, nhưng đó là những gì chỉ có thể tư lượng. (...) Chính niềm tin ấy làm những gì bất tư lượng thành năng lực riêng của tư tưởng, hệ quả phi lý, hậu quả của phi lý.”³³ Nên nhớ với Deleuze, tính ngoại của quan hệ không phải là một nguyên tắc, mà là một phản đối tối quan trọng chống lại các nguyên tắc. Tin phẳng nội tại, tin thế giới không có cái Tôi siêu nghiệm, chẳng có Thương Đế tác động thống nhất, đó là vấn đề cuối cùng của tính ngoại của quan hệ, hay của triết học Deleuze cũng như của triết học Phật giáo.

Chú thích

¹. Mangala R. Chinchore. Dharmakīrti's theory of Hetu-Centricity of Anumāna. Motilal Banarsidass Publishers. 1989.

². Hồng Dương NVH. Nhận Thức và Không Tánh. Hai bản được ấn hành: một do Nhà xb Tôn Giáo. Hà Nội và một do Nguyệt San Phật Học, Louisville, KY, U.S.A. 2001. Ngoài ra, có thể tìm đọc trên các website như Thư Viện Hoa Sen, hay Trang Nhà Quảng Đức. Đoạn văn dẫn trên nằm trong bài ‘5.Nhận thức luận Phật giáo’, đoạn ‘Thực nghiệm và tính xác thực của nhận thức’.

³. DR. “If Ideas are the differentials of thought, there is a differential calculus corresponding to each Idea, an alphabet of what it means to think. Differential calculus is not the unimaginative calculus of the

utilitarian, the crude arithmetic calculus which subordinates thought to other things or to other ends, but the algebra of pure thought, the superior irony of problems themselves - the only calculus 'beyond good and evil' ." Pp 181-2.

⁴. QP?. "Chaque fois qu'on interprète l'immanence comme immanente à Quelque chose, on peut être sûr que ce Quelque chose réintroduit le transcendant." P49.

⁵. Như trên. "C'est quand l'immanence n'est plus immanente à autre chose que soi qu'on peut parler d'un plan d'immanence." P51.

⁶. Như trên. "le plan d'immanence est à la fois ce qui doit être pensé, et ce qui ne peut pas être pensé. Il est le plus intime dans la pensée, et pourtant le dehors absolu." P61.

⁷. G. Deleuze. Proust et les Signes. Presses Universitaires de France. Paris. 1971. "Il y a toujours la violence d'un signe qui nous force à chercher, qui nous ôte la paix. (...) La vérité n'est jamais le produit d'une bonne volonté préalable, mais le résultat d'une violence dans la pensée. (...) La vérité dépend d'une rencontre avec quelque chose qui nous force à penser, et à chercher le vrai. (...) C'est le hasard de la rencontre qui garantit la nécessité de ce qui est pensé" Pp. 22-23.

⁸. Như trên. "Ce qui force à penser, c'est le signe. Le signe est l'objet d'une rencontre; mais c'est précisément la contingence de la rencontre qui garantit la nécessité de ce qu'elle donne à penser." P189.

⁹. QP?. "Si la philosophie apparaît en Grèce, c'est en fonction d'une contingence plutôt que d'une nécessité" P97.

¹⁰. Như trên. "Pour que la philosophie naisse, il a fallu une rencontre entre le milieu grec et le plan d'immanence de la pensée." P94.

¹¹. Như trên. "Le principe de raison tel qu'il apparaît en philosophie est un principe de raison contingente, et s'énonce: il n'y a de bonne raison que contingente, il n'y a d'histoire universelle que de la contingence." P95.

¹². PS. "Penser, c'est toujours interpréter, c'est-à-dire expliquer, développer, déchiffrer, traduire un signe." P190.

¹³. Như trên. "Certains néo-platoniciens se servaient d'un mot profond pour désigner l'état originare qui précède tout développement, tout déploiement, toute "explication": la *complication*, qui enveloppe le multiple dans l'Un et affirme l'Un du multiple. L'éternité ne leur semblait pas l'absence de changement, ni même le prolongement d'une existence sans limits, mais l'état compliqué du temps lui-même." P56.

¹⁴. François Zourabichvili. Le vocabulaire de Deleuze. Ellipses. Paris. 2003.

¹⁵. Trong tập Religion and Nothingness, Keiji Nishitani. Trans. with an Introduction by Jan Van Bragt. University of California Press. Berkeley. 1983. Bragt nói đến vai trò của chữ ‘tức’ (soku) trong Translator’s Introduction và nêu ra bốn trong số các nghĩa mà Nishitani thường sử dụng. Một, điểm hay nơi (place) duy nhất tại đó đối nghịch được thực hiện và hiển thị thực tại thực của chúng (the only point or ‘place’ at which the opposites are realized and display their true reality). Hai, nơi hay điểm (tokoro) tại đó biến cố xảy ra. Ba, trường (ba, field) của tồn tại hay tánh Không. Bốn, lập trường (tachiba) của chủ thể trong trường của nó.

¹⁶. DR. “The reality of the virtual consists of the differential elements and relations along with the singular points which correspond to them. The reality of the virtual is structure. We must avoid giving the elements and relations which form a structure an actuality which they do not have, and withdrawing from them a reality which they have. We have seen that a double process of reciprocal determination and complete determination defined that reality: far from being undetermined, the virtual is completely determined.” P209.

¹⁷. G. Deleuze. Le Pli. “deux parties de matière réellement distinctes peuvent être inséparables” P8.

¹⁸. Như trên. “le réellement distinct n’est pas nécessairement séparé ni séparable, et l’inséparable peut être réellement distinct”. P75.

¹⁹. Như trên. P144.

²⁰. Như trên. “on ne peut pas savoir où finit le sensible, et où commence l’intelligible”. P88.

²¹. Như trên. “le clair ne cesse de plonger dans l’obscurité”. P45.

²². QP?. “Le propre du concept est de rendre les composantes inséparables *en lui*: distinctes, hétérogènes, et pourtant non séparables, tel est le statut des composantes, ou ce qui définit la *consistance* du concept, son endo-consistance. C’est que chaque composante distincte présente un recouvrement partiel, une zone de voisinage ou un seuil d’indiscernabilité avec une autre: (...) Les composantes restent distinctes, mais quelque chose passe de l’une à l’autre, quelque chose d’indécidable entre les deux: il y a un domaine ab qui appartient aussi bien à a qu’à b, où a et b “deviennent” indiscernables. Ce sont ces zones, seuils ou devenir, cette inséparabilité, qui définissent la consistance intérieure du concept.” P25.

²³. QP?. “Le concept se définit par l’inséparabilité d’un nombre fini de composantes hétérogènes parcourues par un point en survol absolu, à vitesse infinie.” P26. Deleuze định nghĩa tốc độ như sau: “Le mouvement est extensif, et la vitesse intensive. Le mouvement désigne

le caractère relatif d'un corps considéré comme "un", et qui va d'un point à un autre; *la vitesse au contraire constitue le caractère absolu d'un corps dont les parties irréductibles (atomes) occupent ou remplissent un espace lisse à la façon d'un tourbillon, avec possibilité de surgir en un point quelconque.*" (Mille Plateaux, P473)

²⁴. QP?. "Un concept est privé de sens tant qu'il ne se raccorde pas à d'autres concepts". P80.

²⁵. QP?. "Le concept n'a pas d'autre règle que le voisinage, interne ou externe. Son voisinage ou consistance interne est assuré par la connexion de ses composantes dans des zones d'indiscernabilité; son voisinage externe ou exo-consistance est assuré par les ponts qui vont d'un concept à un autre, quand les composantes de l'un sont saturées. Et c'est bien ce que signifie la création des concepts: connecter des composantes intérieures inséparables jusqu'à clôture ou saturation, telles qu'on ne peut plus en ajouter ou en retirer une sans changer le concept; connecter le concept avec un autre, de telle manière que d'autres connexions changeraient leur nature. La plurivocité du concept dépend uniquement du voisinage (un concept peut en avoir plusieurs)" P91.

²⁶. QP?. "Même dans le concept, la raison dépend d'une connexion des composantes, qui aurait pu être autre, avec d'autres voisinages." P94.

²⁷. QP?. "Nous avons un ensemble de *variations inséparables* sous "une raison contingente" qui constitue le concept des variations". P126.

²⁸. QP?. "le concept est l'événement comme pur sens qui parcourt immédiatement les composantes." P144.

²⁹. QP?. "C'est un concept qui appréhende l'événement, son devenir, ses variations inséparables. (...) Le concept a la puissance de répétition, qui se distingue de la puissance discursive de la fonction." Pp. 158-159.

³⁰. QP?. "on le [événement] contre-effectue chaque fois qu'on l'abstrait des états de choses pour en dégager le concept." P159.

³¹. QP?. "Such is the path that descends from the virtual to states of affairs and to other actualities: we encounter no concepts on this path, only functions. *Science passes from chaotic virtuality to the states of affairs and bodies that actualize it.* However, it is inspired less by the concern for unification in an ordered actual system than by a desire not to distance itself too much from chaos, to seek out potentials in order to seize and carry off a part of that which haunts it, the secret of the chaos behind it, the pressure of the virtual.

Now, if we go back up in the opposite direction, from states of affairs to the virtual, the line is not the same because it is not the same virtual (we can therefore go down it as well without it

merging with the previous line). The virtual is no longer the chaotic virtual but rather virtuality that has become consistent, that has become an entity formed on a plane of immanence that sections the chaos. This is what we call the Event, or the part that eludes its own actualization in everything that happens. The event is not the state of affairs. It is actualized in a state of affairs, in a body, in a lived, but it has a shadowy and secret part that is continually subtracted from or added to its actualization: in contrast with the state of affairs, it neither begins nor ends but has gained or kept the infinite movement to which it gives consistency. It is the virtual that is distinct from the actual, but a virtual that is no longer chaotic, that has become consistent or real on the plane of immanence that wrests it from the chaos – it is a virtual that is real without being actual, ideal without being abstract.” Pp.155-156.

³². G. Deleuze. *Cinéma 2. L'Image-temps*. Minuit. 1985. “Le fait moderne, c’est que nous ne croyons plus en ce monde. Nous ne croyons même pas aux événements qui nous arrivent, l’amour, la mort, comme s’ils ne nous concernaient qu’à moitié.” P223.

³³. Như trên. “Croire, non pas à un monde, mais au lien de l’homme et du monde, à l’amour ou à la vie, y croire comme à l’impossible, à l’impensable, qui pourtant ne peut être que pensé. (...) C’est cette croyance qui fait de l’impensé la puissance propre de la pensée, par l’absurde, en vertu de l’absurde.” P221.

12. Thực trạng sinh tử: Hai cái Chết

Trước khi đề cập quan điểm của triết học Deleuze về vấn đề hai thực trạng sống chết, hãy tìm hiểu chúng được quan niệm như thế nào trong Phật học. Một đoạn văn và hai chú thích về hai thực trạng ấy trong *Thắng Man giảng luận* của Thầy Tuệ Sỹ có thể xem như tóm lược đầy đủ ý nghĩa của hai cái chết đó, nên xin chép lại sau đây:

(1)Đề có thể đạt đến nền tảng vững chắc của tin tưởng và hiểu biết sâu xa về Như Lai tạng, về tự tính thanh tịnh ấy, Thắng Man khởi đi từ nhận định về thực trạng sinh tử. Đó cũng là khởi điểm của tất cả Phật pháp dù là với Thanh văn thừa hay Bồ tát thừa. Không những thế, đó còn là khởi điểm của tất cả mọi tin tưởng và hiểu biết của thế gian. Như đức Phật có nói: «Vi sợ hãi mà người ta tìm đến quy y với thân cây...» Người ta sợ hãi gì? Sợ đủ thứ, và hình thức đe dọa có thay đổi tùy theo thời đại. Trong thời kỳ mông muội bán khai, con người sợ sấm, sợ bão, sợ mọi hiện tượng thiên nhiên. Ngày nay người ta sợ tai nạn giao thông, sợ khủng bố, sợ bom nguyên tử... nhưng nguồn gốc của mọi sợ hãi ấy phát xuất từ nỗi sợ hãi muôn thuở của con người; đó là sợ sống và sợ chết.

Hàng Thanh văn do nhận rõ thực chất của đời sống, biết rằng «những gì có sanh tất có diệt» cho nên các vị ấy sống tu tập nương theo đức Như Lai, cho đến khi biết rõ và tự tuyên bố rằng: «Sự sanh của ta đã dứt, ... không còn thọ sanh đời sau nữa.» Bồ tát cũng khởi từ nhận định về thực chất hư ảo ấy của đời sống, nhưng nhận định với một tầm nhìn phổ biến. Bồ tát phát hiện hai hình thái của sinh tử; đó là phần đoạn sanh tử và biến dịch sanh tử. Nếu sự sống, sự chết được nhận định qua tính cách tồn tại và hủy diệt của sắc thân này, dù trong đời này hay đời sau, sự kiện đó được

Hai cái chết

gọi là phần đoạn sanh tử. Hàng Thanh văn với nỗ lực giải quyết nỗi sợ hãi về sống chết qua tính chất vô thường của sắc thân này, do đó chỉ tu tập đối trị các ô nhiễm mặt ngoài, tức những tham dục, sân hận, các kết sử, các ràng buộc, chúng lôi cuốn chúng sinh vào những cuồng dại để đưa đến hậu quả là thân và tâm bị bức rức, bị đốt cháy, khổ não. Bồ tát nhận định thêm rằng, cái gì che lấp chân tính của chúng sinh để không cho thấy rõ khả năng siêu việt ngay trong chính mình, khiến chúng sinh có căn tính thấp kém không tự mình đảm nhận sứ mạng cao cả của Như Lai? Đó chính là phần vô minh nhỏ nhiệm chưa bị dứt trừ. Như con gà còn nằm trong trứng, chưa đập vỡ được vỏ trứng để chui ra. Theo ý nghĩa cơ bản, do bị vô minh che lấp, chúng ta không thể thấy được biên tế của sự sống và sự chết; không chỉ là sống chết trong một thời gian kỳ hạn nào đó, mà là sống chết trong từng khoảnh khắc sát-na, và cứ như vậy, sống chết liên tục tiếp nối nhau từ vô thủy đến vô cùng. Đó gọi là biên dịch sanh tử, nhỏ nhiệm, sâu kín khó thấy, khó biết, so với phần đoạn sanh tử.

Theo ý nghĩa rộng hơn, vô minh như là bức màn tối ngăn che không cho chúng ta nhận thấy rõ những mối quan hệ mật thiết giữa mình và thế giới; không cho nhận thức được lý tính duyên khởi trùng trùng vô tận, được ví dụ như là mối quan hệ trong màng lưới kết bằng để thanh minh châu. Do thế, do bị vô minh che lấp ta và thế giới, không thấy rõ nỗi khổ của ta đây là nỗi khổ toàn diện; không có sự khác biệt và cách biệt giữa cái cá biệt và toàn thể ấy. Những ai chỉ mới tìm thấy cái hạnh phúc cá biệt của mình, chưa tìm thấy hạnh phúc chung bao la của toàn thể, thì hạnh phúc ấy chưa phải là cuối cùng. Cũng thế, nếu thoát khỏi nỗi khổ sống chết cá biệt của mình, chỉ liên hệ đến sự còn và mất của bản thân do bốn đại giả hợp này, đó chưa phải là giải thoát trọn vẹn. Sau khi thấu rõ thực chất của đời sống, biết rõ tính chất vô thường của sắc thân,

Hai cái chết

không còn bám chặt vào những sở hữu hư ảo trên thế gian, và do đó diệt trừ sự sợ hãi về phần đoạn sanh tử, nhưng vì vô minh chưa được diệt trừ trọn vẹn, Bồ tát nhận thấy vẫn còn một nỗi sợ hãi sâu thẳm không lường được, sợ hãi về biến dịch sanh tử. Chỉ khi nào được địa vị vô úy của Như Lai, bấy giờ mới có thể nói là đạt đến tịnh lạc tuyệt đối. Như vậy, Thanh văn hiểu khổ, đoạn tập, chứng diệt và tu đạo; cũng vậy, Bồ tát học hiểu Phật pháp trên cơ sở bốn Thánh đế.

Nhưng, với tính chất không giới hạn của biến dịch sanh tử, Khổ đế của Bồ tát là thực trạng đời sống vô biên. Khổ đế vô biên, cho nên nguyên nhân đưa đến sự khổ hay Tập đế cũng vô biên, và do đó, tịnh lạc diệt khổ và con đường tu tập dẫn đến diệt khổ cũng vô biên. Bồ tát học tập Vô biên Thánh đế, cho nên sở học ấy thực sự bao la không cùng tận.

(2)Tham chiếu Thành duy thức, quyển 8, Đại 31, tr. 45a14: «Sinh tử có hai, 1.Phần đoạn sinh tử. Đó là quả dị thực thô hiển (được chín mùi) của các nghiệp thiện và bất thiện thuộc hữu lậu chiêu cảm bởi thế lực trợ duyên của phiền não chướng. Quả ấy là (tuổi thọ) dài ngắn của thân mạng tùy theo sức mạnh của nhân duyên mà có hạn lượng xác định. Do đó gọi là phần đoạn...; 2. Bất tư nghị biến dịch sanh tử. Đó là quả dị thực vi tế và thù thắng của nghiệp vô lậu có phân biệt, được chiêu cảm bởi năng lực trợ duyên của sở tri chướng. Quả ấy, do bi nguyện, chuyển đổi thân mạng thành không hạn định. Do đó gọi là biến dịch.»

(3)Hán: ư nhất thiết vô hành bố úy tướng trụ 於一切無行怖畏想住. Bảo khốt, 45b: 10 «La-hán có trí tuệ của tam giới nội trị đạo三界內治道 (Skt.trilokādhyaṭma-prahāṇa-mārga: đối trị đạo, đoạn đạo, hay tu đạo, giai đoạn tu tập để

Hai cái chết

diệt trừ các phiền não dẫn đến luân hồi trong tam giới) được gọi là hành.

Đoạn trừ hết phiền não của ba giới, không có phần đoạn sinh tử 分段生死 trong ba giới, đối với nội tại của ba giới, không có sự sợ hãi. Nhưng chưa có trí tuệ của tam giới ngoại trị đạo 三界外治道, được gọi là vô hành. Do đó

còn có sự khổ của biến dịch sanh tử 變易生死. A-la-hán tự biết còn có biến dịch sinh tử ở ngoài tam giới mà mình chưa đoạn trừ hết; sợ sự khổ của sinh tử ấy, lấy vô hành của mình làm đối tượng mà sinh tâm sợ hãi; đó gọi là bố úy tướng 怖畏想. Do trụ trong sự sợ hãi nên gọi là trụ.» Bản

B: ư nhất thiết hành trụ bố úy tướng 於一切行住怖畏想. Trong hai bản, hành và vô hành theo giải thích của Bảo khố có thể suy ra nguyên tiếng Phạn là abhisamkāra và anābhisamkāra, có tác hành và không có tác hành, hay cần nỗ lực và không cần nỗ lực. Hành trong bản B, theo ngữ cảnh có thể suy tiếng Phạn gốc là samkāra trong anityā bata samkārah, «than ôi, các hành là vô thường» chỉ cho những gì tác thành hay được tác thành, tức các hữu vi, theo quy luật tương quan để tồn tại đều là vô thường.

Quan điểm về chết của triết học Deleuze.

Chân tính của cái chết là gì? Khi thảo luận về Freud Deleuze xem cái chết như “một mô thức thuần túy — mô thức thuần túy của thời gian”. Như thế, cái chết quy chúng ta về trường vi phân cường độ (differential field of intensity) ở bên dưới thế giới biểu tượng. Nó là “trạng thái của các dị biệt tự do khi chúng không còn phải chấp nhận mô thức áp đặt trên chúng bởi một Tôi hay một ngã.”¹ Vậy trong thực tế ý tưởng thực về cái chết là sự sụp đổ một cấu trúc được mang lại khi đối diện một loại trở thành thuần túy. Theo nghĩa đó, cái chết là một rong ruổi vĩnh cửu

Hai cái chết

(perpetual drive), phá ổn định của các đồng nhất, và có khả năng quy định khả thể của các quá trình chuyển đổi (transition): “Kinh nghiệm về cái chết là sinh khởi thông thường nhất trong vô thức, chính bởi tại nó sinh khởi trong cuộc sống và cho cuộc sống, trong mọi đi qua hay trở thành, trong mọi cường độ xét như đi qua hay trở thành.”² Do đó, cuộc sống tràn ngập cái chết, trong chừng mực xuyên qua nó với những kinh nghiệm phá ổn định cấu trúc của cơ thể, và tính đồng nhất của ngã. Vì thế với Deleuze, có cái gì đó tương đương với cái chết rong ruổi (death drive), nhưng nó không thao tác theo nguyên tắc entropy như trong mô hình của Freud. Xuyên qua một rong ruổi (drive), các cấu trúc không mất ổn định trở về một trạng thái không có năng lượng trong hệ thống, nhưng mất ổn định xuyên qua sự xuất hiện cường độ trong trường biểu tượng. Cái chết rong ruổi không thao tác theo một nguyên tắc; nó đơn giản là biểu hiện của dị biệt cường độ trong cảnh giới của vô thức. Như vậy là đảo ngược sự hiểu biết thông thường của chúng ta về cái chết. Vì cái chết cường độ (intensive death) là một phần của cuộc sống (sự phá ổn định các đồng nhất), cái ‘chết’ của chúng ta theo nghĩa đó đồng hiện với cuộc sống: “chung cuộc nó ngừng chết vì nó kết thúc sự đang chết, trong thực tại của một tức thời cuối cùng chận đứng nó lại theo cách đó thành một cái Tôi, đồng thời triệt tiêu cường độ, đem nó trở lại số zero bao dung nó.”³ Cách Deleuze thông diễn cái chết rong ruổi như nói trên thay thế mô hình entropy trong căn bản của Freud.

Trường dị biệt cường độ tự biểu hiện trong hiện tại. Vì nó khác về chất (different in kind) với biểu tượng (representation) nó không thể sinh khởi bên trong trường biểu tượng như tự thân của nó (as it is in itself). Theo nghĩa đó, những cường độ cấu tạo chúng ta tự biểu hiện suốt những cuộc đời của chúng ta trong những cảnh hưởng sai khác dưới hình thức ‘ngụy trang’ (in disguise). Do đó, khi

Hai cái chết

chúng ta đối phó với dị biệt cường độ, “con đường nó vẽ ra là vô hình và trở nên thấy được chỉ trong trạng thái đảo ngược, trong chùng mực nó được đi qua và che phủ bởi những hiện tượng nó dẫn khởi trong hệ thống.”⁴

Quy hồi vĩnh cửu và cái Chết.

Trong chương 2, DR, Deleuze phê phán công trình của Freud về cái chết và phê phán rộng hơn nữa bất kỳ định nghĩa nào về cái chết như là các tồn thể trở về trạng thái vật chất vô tri giác và vô biệt hóa. Quy hồi vĩnh cửu không phải là chu kỳ sống và chết xuyên qua chất lạnh của những linh hồn hay mô thức sinh mệnh mang ý thức. Ngược lại, quy hồi vĩnh cửu là sự quá vãng của những gì vô tri giác trong tính tương đồng (sameness) và tính đồng nhất (identity) và là sự quy hồi vĩnh cửu các mô thức đa chủng của dị biệt, nơi mà tính tương đồng là số phận tất yếu cho bất kỳ quá trình nào trong sự quá vãng của hiện tại sinh hoạt, nhưng là nơi sự quy hồi của dị biệt chỉ được mang lại cho quá trình nào tránh thoát sự cố định của một đồng nhất. Như vậy, cái chết chẳng phải là một trạng thái khách quan sinh vật rơi vào và con người kinh sợ: “Cái chết không xuất hiện trong mô hình khách quan của một vật chất lãnh đạm vô tri giác, là nơi cuộc sống “trở về”. Nó có mặt trong cuộc sống, như một kinh nghiệm chủ quan và tích phân hóa được phủ một nguyên mẫu.”⁵ Cái chết là mô thức thuần túy của thời gian, làm hết thảy mọi mô thức của tính tương đồng diệt vong. Tảng đá này, con ruồi này, người đàn ông này, kim tự tháp này, quốc gia này, nhất thiết cố nhiên đang diệt vong. Điều này giải thích vì sao Deleuze chống lại mọi định nghĩa cái chết như phủ định hay phản đối: chết không phản đối sống, nó ở trong sống. Cái chết chẳng phi tồn tại, nó là tồn tại: “Chẳng phải sự hạn chế cuộc sống chết bởi vật chất, cũng chẳng phải sự đối lập một cuộc sống bất tử với vật chất đã phủ cho cái chết nguyên mẫu của nó.”⁶

Hai cái chết

Nguyên mẫu ấy của cái chết được mang lại dưới hình thức một tập hợp câu hỏi nghi vấn (problematic questions) như ‘Khi nào?’ (When?) và ‘Ở đâu?’ (Where?) Nó hàm ý cái chết là cái gì đó bất tường và đảo lai: một vấn đề liên quan vị lai. Nó phải được hiểu trong tương quan với công trình của Deleuze về quy hồi vĩnh cửu như trắc nghiệm. Cái chết không những chỉ về sự quá vãng của đồng nhất, mà cũng về vấn đề làm thế nào sự vật tồn tại thông qua quy hồi vĩnh cửu của các dị biệt đã làm cho những đồng nhất của chúng và những đồng nhất khác quá vãng. Tiến hóa và biến hóa là một mô thức của cái chết, chẳng những trong sự quá vãng của sự vật và tạo vật, chúng không bao giờ trở lại, mà cũng trong sự vận động hướng tới các quá trình mới thông qua dị biệt tự thân. Như vậy, có hai cái chết: “[...] một cái chết cá nhân liên quan tới “Tôi” và ngã [...]” và một cái chết khác “lạ lùng phi cá nhân, không kết nối với ‘ngã’, không hiện tại chẳng quá khứ, nhưng luôn luôn đảo lai, căn nguyên của một cuộc phiêu lưu đa chủng bất đoạn ...”⁷ Không liên tưởng cuộc phiêu lưu đó với con người mà với những chuỗi các quá trình đem cái mới và dị biệt trở lại trong hai quá trình chết. Đó là lý do tại sao có một cái chết đôi trong Deleuze: cái chết xét như vấn đề và cái chết xét như quá trình khẳng định dị biệt.

Song diện của cái chết cho Deleuze một phép định nghĩa quy hồi vĩnh cửu tương quan với cái chết không cần phải quy chiếu một trí năng bản chất chủ quan hay khách quan về cái chết: “Nếu quy hồi vĩnh cửu có một quan hệ trọng yếu với cái chết, đó là tại vì nó đề xướng và hàm ý “một lần và cho tất cả” cái chết của những gì là một. Nếu nó có một quan hệ trọng yếu với vị lai, đó là tại vì vị lai là sự trải rộng và triển khai cái đa thể, cái dị biệt, cái tình cờ, cho ngay chúng nó và “cho tất cả mọi lần”. Tương tục trong quy hồi vĩnh cửu loại bỏ hai quy định: tính Tương đồng hay đồng nhất của một khái niệm bao quát, và tính tiêu cực của điều

Hai cái chết

kiện đặt mối tương quan giữa cái lặp lại với cái Tương đồng và bảo đảm sự lệ thuộc.”⁸

Mô thức thuần túy đó của nguyên tắc quy hồi vĩnh cửu của Deleuze có khả năng áp dụng phổ quát. Bất cứ gì không mở rộng ra trong những quá trình đa chủng làm nó dị biệt, bất cứ gì đứng như một, không những diệt vong, mà diệt vong chẳng bao giờ trở lại. Những phương thức đa chủng theo đó sự vật dị biệt sẽ quy hồi vĩnh cửu. Nguyên tắc này đảm bảo sự mở ngo rộng lớn của vị lai xét như tổng hợp thời gian thứ ba và định nghĩa cái chết trong tương quan với nó, không thông qua bất kỳ kinh nghiệm đặc biệt nào về cái chết, mà xét như một hàm ý gấp đôi của quá trình trong sự quá vãng một lần và cho tất cả của tương đồng và sự trở thành vĩnh cửu của dị biệt.

Dị biệt và cái Chết.

Trong ba trang cuối của chương Năm tức chương cuối của DR, Deleuze sử dụng cái chết để giải thích sự khác biệt giữa các dị biệt hiển liễu và dị biệt thuần túy hay cường độ. Ông còn đưa ra một số nhận xét về tự sát, làm chúng ta không thể quên được cái chết tự sát của ông (1925-1995) vào thời hạn của một căn bệnh lâu dài. Cái chết có hai mặt, một cái chết hiển liễu, tim ngưng đập hay não ngưng hoạt động, và một chuỗi cái chết ẩn mật, phương thức theo đó những trở thành của chúng ta làm chúng ta biến hóa không thể vẫn hồi.

Theo phương thức của hai nguyên tắc tư tưởng căn bản của ông, *nói kết với tất cả* và *quên tất cả* (connect with everything and forget everything), thời có tương tác giữa một cái chết hiển liễu mà chúng ta chạy trốn và xem như ‘bất ngờ’ hay ‘hung bạo’ bởi vì nó cắt đứt tồn tại của chúng ta xét như một sự vật hiển liễu, và một chuỗi sinh diệt nhỏ nhiệm làm tan biến cái ngã, nghĩa là, biểu hiện những trở

Hai cái chết

thành thuần túy trong các bộ phận của thân và tâm hiền liễu. Cả hai bề đều là bộ phận của cái chết. Trong khi chúng ta trở thành, chúng ta chết xét như cái ngã đó chết và chúng ta di chuyển về cái chết tối hậu. Tuy nhiên, có cái gì đó làm phần khởi trở lại trong biểu thức của những trở thành: chúng làm một cuộc sống phải chấm dứt bằng cái chết thành một cuộc sống tham dự về mặt cường độ. Như vậy, nguyên tắc thứ nhất dẫn chúng ta về với những cảm giác của chúng ta, tìm biểu thức của cường độ càng lớn càng tốt trong khi phải sống với sự hạn chế do bởi giới hạn của thân và tâm hiền liễu của chúng ta — *nói kết*. Để làm được điều này, không để cho sự sợ hãi hạn chế, chúng ta phải lưu ý đến nguyên tắc thứ hai và tập quên những dính mắc của chúng ta đối với bất kỳ ngã và thân đặc thù nào — *quên*.

Vì thế, Deleuze mượn một câu của Spinoza để gào lên: “Chúng ta không biết những gì thân của chúng ta có khả năng” — nghĩa là, hãy thử nghiệm cái thân của anh và từ đó cái tâm của anh để sống mãnh liệt. Hãy quên chấp thủ của anh nơi cái thân và tâm đặc thù ấy. Deleuze tiếp tục nói đền tự sát, mô tả nó là nỗ lực đem hai mặt của cái chết hợp lại với nhau, như thể có thời điểm và phương thức đúng để chết. Nhưng ông biết là không thể được — cái chết hiền liễu của cái ngã không bao giờ trùng hợp với những cái chết nhỏ nhiệm của một riêng lẻ bởi vì riêng lẻ không phải là cái ngã.

“Mỗi cái chết là đôi, và biểu tượng sự hủy diệt các dị biệt rộng lớn trong phần mở rộng cũng như sự giải phóng và hợp bầy những dị biệt nhỏ nhiệm thành cường độ. ... Tự sát là một nỗ lực làm cho hai mặt vô ước tương ứng. Tuy nhiên, hai bên không gặp, và mọi cái chết vẫn còn đôi.”⁹

Hai cái chết

Tự sát chấm dứt cuộc sống của một con người hiền liễu và bằng cách ấy phóng thích những cường độ mới cùng một lúc hủy diệt những cường độ khác. Nói như vậy không có nghĩa là cường độ phóng thích sai khác và tốt hơn bởi vì chúng diễn ra không qua trung gian của con người hiền liễu đó. Tự sát có thể làm sụt giảm các nối kết và thất bại trong sự sáng tạo nhiều nối kết mãnh liệt hơn. Không chừng, tự sát thích ứng với các nguyên tắc của Deleuze khi cuộc sống cá nhân liên kết với một con người hiền liễu trở thành bị hạn chế kinh khủng trong những gì nó có thể biểu hiện.

Chú thích

¹. DR. "The other death, however, the other face or aspect of death, refers to the state of free differences when they are no longer subject to the form imposed upon them by an I or an ego," P113.

². G. Deleuze and F. Guattari. *Anti-Oedipus*. Trans. Robert Hurley, Mark Seem, and Helen R. Lane. University of Minnesota Press. 1983. "The experience of death is the most common of occurrences in the unconscious, precisely because it occurs in life and for life, in every passage or becoming, in every intensity as passage or becoming." P330.

³. Như trên. "Maurice Blanchot distinguishes this twofold nature dearly, these two irreducible aspects of death; the one, according to which the apparent subject never ceases to live and travel as a *One*-*"one never stops and never has done with dying"*; and the other, according to which this same subject, fixed as *I*, actually dies - which is to say it finally ceases to die since it ends up dying, in the reality of a last instant that fixes it in this way as an *I*, all the while undoing the intensity, carrying it back to the zero that envelops it." Pp. 330-331.

⁴. DR. "the path it traces is invisible and becomes visible only in reverse, to the extent that it is travelled over and covered by the phenomena it induces within the system." Pp. 119-120.

⁵. DR. "La mort n'apparaît pas dans le modèle objectif d'une matière indifférente inanimée, à laquelle le vivant "reviendrait"; elle est présente dans le vivant, comme expérience subjective et différenciée pourvue d'un prototype." P148.

⁶. DR. “Ce n’est ni la limitation de la vie mortelle par la matière, ni l’opposition d’une vie immortelle avec la matière, qui donnent à la mort son prototype.” P148.

⁷. DR. “[la mort a deux aspects:] l’un, personnel, qui concerne le Je, le moi, [et que je peux affronter dans une lutte ou rejoindre dans une limite, en tout cas rencontrer dans un présent qui fait tout passer. Mais] l’autre, étrangement impersonnel, sans rapport avec “moi”, ni présent ni passé, mais toujours à venir, source d’une aventure multiple incessante ...” P148.

⁸. DR. “Si l’éternel retour est en rapport essentiel avec la mort, c’est parce qu’il promeut et implique “une fois pour toutes” la mort de ce qui est un. S’il est en rapport essentiel avec l’avenir, c’est parce que l’avenir est le déploiement et l’explication du multiple, du différent, du fortuit pour eux-mêmes et “pour toutes les fois”. La répétition dans l’éternel retour exclut deux déterminations: le Même ou l’identité d’un concept subordonnant, et le négatif de la condition qui rapporterait le répété au Même et assurerait la subordination.” P152.

⁹. DR. “Every death is double, and represents the cancellation of large differences in extension as well as the liberation and swarming of little differences in intensity. ... Suicide is an attempt to make the two incommensurable faces coincide or correspond. However, the two sides do not meet, and every death remains double.” P259.

Tập sách này trình bày một nỗ lực nhằm thi thiết một song song hay tương ứng một đôi một giữa tư tưởng Triết học Deleuze và tư tưởng Phật học. Nỗ lực này căn cứ trên ba tiêu chuẩn mà Pháp Xứng đề ra để xác định nhận thức có đúng hay không và trên sự đáp ứng toàn vẹn ba tiêu chuẩn ấy của Triết học Gilles Deleuze.

Đặc trưng điều kiện của tư tưởng Phật giáo, ba tiêu chuẩn ấy tóm tắt là: (1) Các dữ kiện do nhận thức đúng mang lại phải kết hợp chặt chẽ và không mâu thuẫn với giáo lý của đức Phật. (2) Những điều hiểu biết mới nhận thức thêm sau phải có tính chất mới lạ. (3) Cái biết phải có tính cách thực dụng, có giá trị thiết thực, mang lại lợi ích thực tế như diệt trừ phiền não, phát huy chân trí để đạt đến giải thoát.

Riêng đối với hiện lượng, cần phải thêm một tiêu chuẩn nữa về tính như thật của cái được nhận thức. Lý do: sự hiểu biết bằng hiện lượng có ảnh hưởng đến thế giới hiện hữu còn sự hiểu biết về tỷ lượng chỉ ảnh hưởng đến thế giới như lý khả hữu. Một sự thể thật bao giờ cũng hàm chứa tiềm năng thúc đẩy một hành động nơi ta, nghĩa là, khi nhận thức đúng ta đạt tới một điểm tựa dùng làm điểm phát xuất hành động và do đó, có khả năng đem lại kết quả.

Tư tưởng Phật giáo trong triết học Gilles Deleuze là tập sách cuối đời của Hồng Dương Nguyễn Văn Hai, tác giả của ba cuốn học Phật: *Tìm hiểu Trung luận Nhận thức luận và Không tánh* (2001), *Luận giải Trung luận Tánh khởi và Duyên khởi* (2003) và *Nhân Quả đồng thời* (2008).