

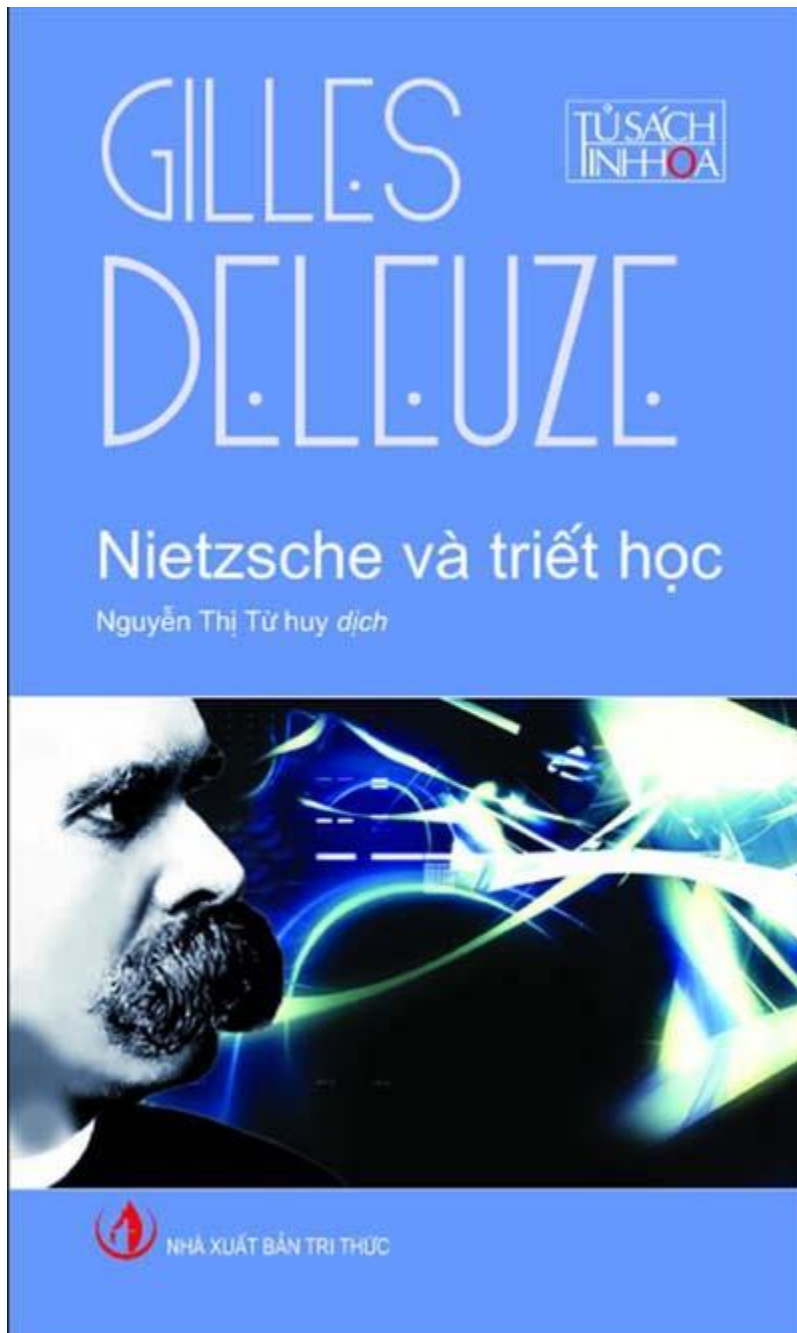
GILLES DELEUZE VÀ VIỆC TIẾP NHẬN NIETZSCHE Ở PHÁP

Bùi Văn Nam Sơn

“ Trả lời không phải là đưa ra
một câu trả lời để xoa dịu câu hỏi ”
Maurice Blanchot ⁽¹⁾

1. Michel Foucault bắt đầu bài điểm sách nổi tiếng của mình về hai tác phẩm chính của Gilles Deleuze (1925-1995) (*Différence et répétition*, 1968 và *Logique du sens*, 1969) như sau : “ Tôi nói về hai quyển sách được tôi xem là vĩ đại trong số những quyển sách vĩ đại ”. Sau đó ít dòng là nhận định rất thường được trích dẫn : “ Một ngày nào đó, thế kỷ có lẽ sẽ mang tính chất Deleuze ” ⁽²⁾.

Với câu nói có vẻ “ cường điệu ” ấy, Foucault dường như không chỉ muốn nói đến Deleuze như một tác giả cá biệt, mà còn muốn nói đến bản thân mình, cũng như đến cả một thế hệ những triết gia Pháp thường được sách báo gọi là “ những triết gia mới ” từ khoảng 1960 tới nay : thế hệ kế tiếp J.-P. Sartre, hay đúng hơn, thế hệ sau Sartre. Đây là một thế hệ tạo ra “ những gợi mở sáng tạo hơn bất cứ nơi nào khác ” (Habermas) với vô số những tên tuổi mà chỉ cần nêu một số tiêu biểu thôi cũng đã thấy choáng ngợp về sự đông đảo, phong phú : Jacques Attali, Roland Barthes, Jean Baudrillard, Pierre Bourdieu, Jacques Derrida, Michel Foucault, René Girard, André Glucksmann, George Bataille, Maurice Blanchot, André Gorz, Jacques Lacan, Michel Leiris, Claude Lévi-Strauss, Jean-Francois Lyotard, Edgar Morin, Michel Serres, Philippe Sollers, Alain Touraine, Paul Virilio...



Gilles DELEUZE : Nietzsche và triết học,
Nguyễn Thị Từ Huy dịch từ nguyên tác Pháp
Bùi Văn Nam Sơn hiệu đính
Nhà xuất bản Tri Thức, 2010.

Đặc điểm lớn nhất của thế hệ này là đã chia tay với tham vọng của Sartre muốn “*tổng hợp*” hiện tượng học, chủ nghĩa hiện sinh và chủ nghĩa Marx, nhưng sâu xa hơn, là chia tay với mọi hình thức bản chất luận kiểu Platon và nhất là với “*biện chứng pháp*” kiểu Hegel.

Tất cả những gì được tôn trọng và có hiệu lực suốt mấy trăm năm trong tư tưởng Tây phương đều bị đặt thành vấn đề : tư duy toàn thể hóa - đồng dạng hóa, phép biện chứng, siêu hình học, ý nghĩa, chân lý, tri thức tuyệt đối, sự tự do, chủ thể... Bước ngoặt trong tư tưởng cũng triệt để và mãnh liệt không khác gì bước ngoặt từ cơ học Newton sang thuyết tương đối và cơ học lượng tử trong vật lý học hiện đại !

Trước hết là *sự chia tay với phép biện chứng* : với Deleuze, phép biện chứng là “ ý hệ của sự phẫn hận ” (*idéologie du ressentiment*) ; với Lyotard, nó là “*tôn giáo duy nhất khả hữu của nhà nước hiện đại – là chiếc túi du lịch của sự buồn nản*” ! Thế chỗ cho vị trí của phép biện chứng và thế giới triết học của Descartes như là thế giới vật lý của Newton là những nhận thức mới về “*thế giới hạ-nguyên tử*” với ba đặc điểm. Thứ nhất : *tính cường độ*, đó là *cái khác*

của/với phép biện chứng, cái đối lập lại phương pháp, là một biểu hiện của “*sự khẳng định phê phán*”. Rồi ngay cả tính “*phê phán*” cũng không ổn trước mắt Lyotard : Lyotard xem sự phê phán vẫn còn là tàn dư của một thái độ mê tín (“*ý hệ*”) không thể chấp nhận được. Vậy, chỉ có thể nói đến một sự nhập cuộc, một sự sẵn sàng dân mình vào “*sự việc*”.

Thứ hai : *diễn ngôn*, được hiểu như cái gì không “*tiến lên*” theo đường zích-zắc biện chứng, theo một phương thức đã được hệ thống hóa, đã được định trước mà giống như một dòng sông rộng tập hợp và bao chứa tất cả những gì đã được nói ra (*le déjà dit*) nói như Foucault (tức không phải 1, 2, 3 mà là 1+1+1) hay chính là nguyên tắc của chữ VÀ (*ET*) thay thế cho chữ LÀ (*EST*) nơi Deleuze⁽³⁾, nghĩa là, điều đã được nói không ngừng được nói lại một cách mới mẻ ; và

Thứ ba : *sự mong muốn* giữ vị trí ngày càng lớn trong triết học Pháp : sự mong muốn như là sức mạnh khẳng định, trình nguyên, tiên khởi, phá vỡ mọi rào cản.

Sự chia tay với Hegel có nghĩa : từ bỏ tri thức tuyệt đối, từ bỏ lối tư duy toàn thể hóa. Nơi Derrida là sự phá hủy thuyết “*lôgic trung tâm*”, nơi Lyotard là sự “*suy đồi*” và “*chủ nghĩa hư vô khẳng định*”, nơi Foucault là sự phá hủy những cái hiển nhiên và những cái phổ quát. Đó cũng là khởi điểm cho việc “*tiêu biến*” của con người và sự phê phán “*chủ nghĩa nhân bản*”, hai chủ đề tiêu biểu của tư tưởng Pháp hiện đại. Foucault phê phán “*chủ nghĩa nhân bản*” như là một lý thuyết đã đề cao những hình thức trói buộc, áp bức trong hai, ba thế kỷ vừa qua. Luận điểm gây sốc của ông : “*kẻ tra tấn chính là lý tính !*”. Ngay cả Claude Lévi-Strauss, vốn ôn tồn và dè dặt, cũng khẳng định (trong *Nhiệt đới buồn*)⁽⁴⁾ rằng thế giới đã

bắt đầu không có con người và rồi sẽ kết thúc không có con người do lỗi của chính con người.

Lévi-Strauss phê phán thái độ “*nhân bản chủ nghĩa - chuyên chế*” đã đánh giá quá cao vị trí của con người dẫn đến sự kiêu ngạo, vì con người đã “*biến mình thành chúa tể tuyệt đối của sự sáng tạo*”. Ông nói : “*Tôi tin rằng tất cả mọi bi kịch mà chúng ta đã ném trái, từ chủ nghĩa thực dân đến chủ nghĩa phát xít với các trại tập trung hủy diệt con người không hề đối lập hay mâu thuẫn với chủ nghĩa tự gọi là nhân bản trong hình thức mà ta đã thực hiện nó trong mấy thế kỷ vừa qua, trái lại, tôi muốn nói rằng, chúng hầu như là những hệ quả tự nhiên mà thôi*” (5). Vì thế, thay chỗ cho “*chủ thể*”, Deleuze và Guattari nói về “*hành vi phát ngôn*” và “*việc sản xuất ước muốn*”, còn nơi Derrida là hệ thống quy tắc văn hóa và ngữ học.

Việc từ khước tư duy toàn thể hóa kiểu Hegel sẽ là sự kết liễu những “*đại tự sự*” (“*những ý hệ*”) nơi Lyotard, là sự lan tỏa của những “*tiểu tự sự*”, tức, những trò chơi ngôn ngữ, những lập luận và chiến lược tư duy “*vi mô*”. “*Hoạt động thiếu số*” này của Lyotard tương ứng với việc “*trở thành thiếu số*” của Deleuze. Rồi những phong trào xã hội hiện thực theo quan niệm của Tourraine cũng là việc hình thành những “*nhóm thiếu số*” liên kết thành một mạng lưới hơn là những tổ chức mang tính đối lập, để có thể thoát ra khỏi những “*phong trào quần chúng quan liêu hóa*”. Những “*nhóm thiếu số*” ở đây không được hiểu theo nghĩa luân lý (“*hãy bảo vệ và tôn trọng quyền hạn của các nhóm thiếu số!*”), trái lại, chúng là bộ phận của một tư duy mới, rộng rãi hơn nhiều của một sự “*thoát khỏi khuôn khổ*”, sự “*đi lệch*”, sự “*khác biệt*” (*la différence*), “*chủ nghĩa du mục*” (*nomadisme*). Tất cả nói lên sự sáng khoái của “*một lối tư duy thăm họa, tai biến*”, nói như Baudrillard, để bảo vệ con người trước “*sự buồn tẻ của cái đã hoàn tất*” (“*Melancholie des Fertigen*”) theo cách nói của Nietzsche. Hay nói như Bataille, vấn đề không phải là “*tư duy, tư tưởng*” (*penser, la pensée*) mà là “*tư duy vượt rào*”, là “*dốc sức*”, “*tận hiến*” (*dépenser, la dépense*).

Ta vừa nhắc đến Nietzsche, và việc “*hạ bệ*” Hegel cũng đồng nghĩa với việc “*lên ngôi*” của Nietzsche ! Có thể nói đó là “*sự cố*” đáng chú ý nhất của triết học Pháp từ sau 1945. Bước chuyển từ Hegel sang Nietzsche báo hiệu một khởi đầu mới, một sự bùng nổ của tư duy triết học. Không có Nietzsche, không thể hiểu được tư tưởng Pháp ngày nay ! Bởi, theo Foucault, Nietzsche có một lối triết lý khác, một lối “*chẩn đoán*” khác. Và Gilles Deleuze, ngay từ 1962, đã bỏ công để đọc lại Nietzsche (*Nietzsche và triết học* trong bản dịch của Từ Huy mà chúng ta đang đọc). Trong bài thuyết trình nhân cuộc “*Hội thoại về Nietzsche*” mười năm sau (1972) tại Lerizy-la-Salle, Deleuze còn nói mạnh mẽ hơn : đối lập với những hệ thống tư tưởng “*quan liêu, đế quốc*” của những Hegel, Freud là triết học của

Nietzsche : “ hãy để cho những gì không thể được mã hóa tự do lưu hành và hãy đảo lộn tất cả những gì đã được mã hóa ”, bởi vì các hệ thống “ quan liêu khổng lồ” ấy cứ ra sức mã hóa tất cả !

Đó là “ tư duy trong bầu không khí trong lành, thông thoáng ”, vang rộn “ tiếng cười của Dionysos ” ; tiếng cười ấy sẽ càng trở nên rộn rã hơn trong tác phẩm lớn về sau này của Deleuze, viết chung với Félix Guattari : **Capitalisme et Schizophrénie I. L’Anti-Œdipe / Chủ nghĩa tư bản và bệnh tâm thần phân lập I. Chống-Œdipe** (1972). “ Chủ nghĩa du mục ”, “ Chống-Œdipe ”, “ Rhisome ” (kết chuỗi), tính đa thể, đa trung tâm (*multiplicité, polycentrisme*) – đối lập lại với tuyến tính, tính nhị nguyên, tính toàn thể v.v... ở tác phẩm hậu kỳ của Deleuze không gì khác hơn là dư âm và kết quả của tư tưởng Nietzsche. Deleuze thường nói đùa rằng “ tam vị nhất thể triết học ” của ông khác với tam vị nhất thể của thần học ở chỗ trong đó không có trật tự thứ bậc, không có sự “ siêu việt ” của một nhân vị, tức của Đức Chúa Cha so với Đức Chúa Con và Đức Chúa Thánh thần. “ Tam vị nhất thể ” của ông là ba cực của một phong cách triết học mới : tư duy mới, nhìn mới/nghe mới và cảm nhận mới. Nói như Maurice Blanchot, nơi Deleuze luôn có một “ đam mê cái ở bên ngoài ” (“ *passion du dehors* ”), vì “ cái bên ngoài ” luôn trượt khỏi tầm tay (“ *ce qui échappe* ”) và như là cái gì “bất khả” (l’impossible), tức cái gì không ngừng kêu đòi ta phải có một câu trả lời nhưng ta không bao giờ có thể trả lời trọn vẹn được : “ trả lời không phải là đưa ra một câu trả lời để xoa dịu câu hỏi ”. Vì thế, Deleuze dẫn triết học ra khỏi “ tháp ngà ” của nó, để đi đến với “ cái bên ngoài ” : hội họa, âm nhạc, điện ảnh... Chủ đề của ông càng phong phú bao nhiêu, sách ông càng “ phá cách ”, càng khó đọc bấy nhiêu ! Quả thật khó ai ngờ rằng trên quê hương của Descartes lại diễn ra những đảo lộn mang nhiều tính nổi loạn, lật đổ mạnh mẽ đến như thế. “ Định mệnh ” của triết học Pháp là luôn gắn liền với những triết gia Đức : hết Kant, Hegel, Marx, thì đến Freud, Heidegger, rồi bây giờ là Nietzsche. Nhưng, xung lực đầy táo bạo của các triết gia Pháp trong mấy chục năm qua đã khiến các đồng nghiệp ở bên kia bờ sông Rhein sùng sốt và khiếp vía ! Thay vì tiếp sức và khuếch âm, các triết gia Đức cùng thời lại theo dõi bằng cặp mắt e dè và... cảnh giác. Làm sao giải thích hiện tượng khá bất thường ấy ? Jürg Altwegg và Aurel Schmidt, từ nước Đức, thử lý giải bằng lý do... địa chính trị : “ Ở Pháp, nhà nước mạnh, trung ương tập quyền và người dân Pháp có thể tự đồng nhất với nhà nước ấy. Đó là một nhà nước có thể bị liên tục phê phán, nhưng không bao giờ bị đặt thành vấn đề về nguyên tắc. Chính vị thế mạnh mẽ ấy của nhà nước cho phép triết học phát triển tự do hơn, độc lập hơn và luôn không ngừng nỗ lực “ tư duy cái bất khả ”. Còn ở nước Đức, tình hình rất khác. Nhà nước yếu, bị qua phân cho đến thời Bismarck và hiện vẫn còn bị chia cắt [tình hình năm 1987]. Vì thế, triết học càng phải chặt chẽ hơn, thuần nhất hơn để đảm nhận cái quyền uy mà nhà nước không có. Cho nên, lúc nào cũng là Hegel

và các hậu duệ của Hegel ! Song hành với quyền uy triết học là một yêu sách về tính phổ quát, điều không thể hình dung được ở Pháp. Nguyên uỷ của tình hình này có lẽ là nỗi lo sợ trước họa phát xít hay một dạng phát xít mới có nguồn gốc giải thích được về mặt lịch sử và có thể dễ dàng bùng phát với lối tư duy ít nhiều mang tính chất phi lý tính ” (6).

Ta không đào sâu hơn vấn đề này và quay trở lại với Deleuze, khuôn mặt tiêu biểu nhất của việc tiếp thu Nietzsche ở Pháp với tác phẩm *Nietzsche và triết học*.

2. Việc tiếp thu Nietzsche ở Pháp rất phong phú và phức tạp, đó là chưa nói đến ở Ý và các nước Anh-Mỹ. Riêng ở Pháp, người ta thường chia thành hai xu hướng lý giải lớn : lý giải Nietzsche như là triết gia của sự khác biệt (*différence*) và lý giải Nietzsche như là nhà siêu hình học hay tâm lý học. Ở xu hướng trước, công đầu thuộc về Gilles Deleuze (Nietzsche như là kẻ sáng lập một nền triết học chống-Hegel của “ sự khác biệt và tái diễn ”), sau đó là Pierre Klossowski (lấy cảm hứng từ J.-J. Rousseau, nhấn mạnh đến sự tương phản bi kịch giữa tính tự phát của cảm năng và tính thuần lý của tư duy trừu tượng), rồi đến Michel Foucault (cái nhìn của Nietzsche về lịch sử như là sản phẩm của bạo lực) và Jacques Derrida (cái nhìn của Nietzsche về “ trò chơi ” của “ *différance* ” [của sự “triển hạn”/và “khác biệt”]). Xu hướng sau lý giải Nietzsche như là nhà bản thể học về sự khác biệt (Pierre Boudot, Michel Guérin...), hoặc như nhà tâm lý học và nhà giáo dục về sự tự do (Christophe Baroni, Michel Henry...), hoặc như người thiết lập một bản thể học mới mẻ (Jean Granier, Alain Juranville, Éric Blondel...). Trong các trào lưu này, Gilles Deleuze là khuôn mặt tiên phong và nổi bật. Một sự “ phân kỳ ” làm ba giai đoạn trong hành trình tư tưởng của Deleuze được Raymond Bellour và François Ewald đề nghị trong một cuộc nói chuyện với Deleuze vào năm 1988 (và ông không phản đối !) hầu như tương ứng với cái “ tam vị nhất thể triết học ” nói ở trên. Thời kỳ đầu (“ tư duy mới ”) là những công trình nghiên cứu về Hume, Nietzsche (*Nietzsche và triết học*, 1962), Kant, Bergson, Spinoza với các kết quả được đúc kết trong hai tác phẩm chính yếu (*Différence et répétition*, 1968 và *Logique du sens*, 1969) thành một phác thảo có hệ thống về “ triết học của sự khác biệt ”. Thời kỳ thứ hai (“ nhìn mới, nghe mới ”) được đánh dấu bằng sự hợp tác với Félix Guattari, nhà phân tâm học, với các tác phẩm : *L'Anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie I*, 1972, một nghiên cứu nhỏ về Kafka (1975) và *Mille Plateaux. Capitalisme et schizophrénie II*, 1980, một sự hợp tác được ông xem là rất có chất lượng triết học, vì đã cùng nhau lý giải thế nào là triết học. Sau cùng, thời kỳ thứ ba (“ cảm nhận mới ”) là các tác phẩm về hội họa của Francis Bacon (1981) và về điện ảnh (1983, 1985), được ông xem là các “ sách triết học ” dù với đề tài khá lạ lẫm. Như một sự “ tái diễn ”, Deleuze viết thêm về

Leibniz (1988) cũng như cùng với Guattari viết quyển *Qu'est-ce que la Philosophie ?*, (1991).

3. Nietzsche và triết học “ của sự khác biệt và tái diễn ”

Nietzsche, qua tay Deleuze, xuất hiện trên diễn đàn triết học Pháp như là hình ảnh đối ngược với Hegel. Thật ra, đây là phản ứng phê phán của Deleuze và nhiều triết gia thuộc thế hệ ông đối với loạt bài giảng nổi tiếng của Alexandre Kojève vào các thập niên 30 và 40, thế kỷ XX ở Pháp về Hegel và nhất là về quyển **Hiện tượng học Tinh thần**. Theo Deleuze, Nietzsche hiện thân cho một nền triết học phản đối phép biện chứng về cái Tuyệt đối nơi Hegel, với danh xưng khá khiêu khích như một môn “ vật lý học ” (physique) về sự tồn tại của lực (sức mạnh), về sự vận động và sự trở thành, tách rời với truyền thống siêu hình học Âu Châu vốn xem sự tồn tại của tính đa tạp, tính khác biệt và sự vận động như những gì xuất phát từ một nguyên tắc thống nhất đứng cao hơn tồn tại ấy. Nguyên tắc siêu hình học cổ truyền này nói lên sự thống nhất của một cái tĩnh tại, tự quan hệ với chính mình. Trong khi đó, “ Vật lý học ” của Nietzsche đứng trong truyền thống phê phán của Kant, bác bỏ mọi thứ siêu hình học giáo điều đề cao sự ổn định, trật tự, hoàn tất. Và bởi lẽ những tính quy luật của kinh nghiệm không còn được quy về một nguyên tắc siêu việt của sự ổn định, trật tự nào nữa, nên triết học của Nietzsche, về bản chất, là có tính kinh nghiệm chủ nghĩa và tự nhiên chủ nghĩa. Triết học, dưới mắt Nietzsche, đã biến đổi từ một hoạt động để kiến tạo nên trật tự, gắn liền với các quy tắc của sự thống nhất và sự đồng nhất, thành một nghệ thuật của việc diễn giải đa dạng. Do mở ngõ trước cái đa tạp sống động của những ý nghĩa, “ nghệ thuật ” ấy là cái bảo đảm duy nhất cho sự tự do tinh thần : với sự “ vui hưởng sự khác biệt ” (*jouissance de la différence*), nó giành thắng lợi trước cái tồn tại dửng dưng, tĩnh tại và đồng thời mang lại chất lượng “ thẩm mỹ - bi kịch ” của sự “ vô trách nhiệm tuyệt đẹp ” cho đời sống cá nhân.

Nếu triết học Hegel nhấn mạnh đến “ *tính phủ định* ” và “ *lao động của cái phủ định* ” thì Nietzsche phát triển một lôgic học hoàn toàn dị loại : lôgic của sự khẳng định thuần túy. Nó cũng còn được gọi là lôgic học của Dionysos, “ *nói vâng* ” không hạn chế với cuộc sống như là với sự thống nhất thẩm mỹ - bi kịch giữa tai biến và tính năng sản. Khái niệm trung tâm của nó về sau sẽ là học thuyết về *ý chí quyền lực*. Học thuyết này – trong các tác phẩm thời kỳ giữa của Nietzsche – được chuẩn bị dựa theo mô hình của sinh thể hữu cơ, vì sinh thể chỉ có thể được hiểu như là “ sự đa tạp và phức tạp của những sức mạnh không thể quy giản được ”. Các sinh thể tạo nên một quan hệ tương tác phức tạp từ những sức mạnh hoạt năng và phản ứng. Sự thống nhất của chúng không tuân theo các quy tắc của “ sự đồng nhất lôgic ”, của “ đẳng thức toán học ” hay của một “ sự cân bằng vật lý ”, trái lại,

tiền-giả định một năng lực liên tục tạo ra sự khác biệt. Nguyên tắc hữu cơ “ tái tạo cái khác nhau ” và việc “ lặp lại sự khác biệt ” – do nguyên tắc ấy đảm bảo – có thể mang một tên gọi khác : *sự quy hồi vĩnh cửu của cùng một cái*. Nó biểu thị một sự tổng hợp hoạt năng – như là “ cơ sở của cái khác nhau và của việc tái tạo cái khác nhau ” – dựa trên “ một nguyên tắc về cơ bản là mềm dẻo ” (7). Nietzsche gọi nguyên tắc ấy là ý chí quyền lực theo nghĩa rằng : ý chí là tác nhân của một sự tổng hợp đa dạng giữa những sức mạnh. Nhưng, vì lẽ ý chí – trong quan hệ với cái được nó tổng hợp – không phải là một đại lượng siêu việt, bất động, không phải là “ cơ quan thẩm quyền ” (instance) đứng lên trên sự vận động, nên ý chí ấy là động lực của một vận động xâm hấn - phê phán, phá hủy mọi hình thái của một sự tồn tại cứng đờng. Nó tự bảo tồn trong hoạt động này như là “ *yếu tố khu biệt [hay dị biệt hóa] của những sức mạnh đang ở trong quan hệ với nhau, và, qua đó, là mô hình cơ bản của một sự biến thể (métamorphose) liên tục của chính nó* ”.

Triết học của Nietzsche về ý chí quyền lực, về cơ bản, là một *phả hệ học (généalogie)* của ý chí quyền lực. Phả hệ học nằm trong khuôn khổ một lý thuyết về sức mạnh *hữu hạn*. Lý thuyết ấy sẽ được mở rộng thành một lý thuyết văn hóa và lịch sử văn hóa (nhờ vào một “ loại hình học ”). Lực hay sức mạnh hữu hạn thể hiện trong các thể cách (*modus*) hoạt năng và phản ứng, trong đó không một thể cách nào giữ vị trí của một đại lượng tuyệt đối cả. Ở một sức mạnh hữu hạn, hoạt năng tất yếu gắn liền với phản ứng và ngược lại. Bởi lẽ : *tính hoạt năng thuần túy* là thuộc tính của một sức mạnh *vô hạn*, còn *tính phản ứng thuần túy* ắt sẽ là sự tiêu biến hoàn toàn của sức mạnh. Vì thế, sức mạnh của con người có thể thực hiện hai hình thức khác nhau của tính phản ứng. Hình thức thứ nhất – như là “ cái vô thức phản ứng – tự giới hạn trong một hoạt động phản ứng - tiêu cực. Hoạt động này chuyển hóa toàn bộ những kích thích từ bên ngoài thành một hình ảnh của biểu tượng có thể gây dấu ấn lâu dài lên ký ức. Dưới sự thống trị của hình ảnh ký ức, cơ thể con người không còn phản ứng trước ấn tượng sống động trực tiếp của kinh nghiệm mà chỉ phản ứng đối với dấu vết được kinh nghiệm bảo lưu ở trong ký ức. Khác với loại hình phản ứng thụ động này là năng lực phản ứng tích cực trước những kích thích đang diễn ra đối với sinh thể hữu cơ. Sự *khác biệt* tất yếu giữa hai loại hình này của tính phản ứng được duy trì nhờ vào sức mạnh hoạt năng của năng lực *quên*. Việc quên một cách tích cực sẽ ngăn cản sự xuất hiện của tính phản ứng thụ động. Ở đây, quên hay nguôi quên không phải là biểu hiện của một tình trạng thiếu năng về tinh thần, trái lại, quên là “ nghệ thuật ” chuyển trao một “ yếu tố hóa học cơ động và nhẹ nhõm ” (*un élément chimique mobile et léger*) vào cho cái ý thức vốn có xu hướng tĩnh tại và ổn định, cũng như vào cho những dấu vết kinh nghiệm đã được bảo lưu trong ký ức. Nếu việc quên (một cách tích cực) này bất thành, dấu vết chết chóc của những sự cố quá khứ sẽ tiếp tục chiếm chỗ của sự kích thích trực tiếp. Bị cái “ vô thức - phản ứng ” thống trị, sức mạnh

của con người rơi vào một “ sự triển hạn vô tận ”, và, qua đó, bị cố định hóa trong một kiểu phản ứng được Nietzsche gọi là sự phẫn hận (*ressentiment*).

Sự *phẫn hận* hình thành theo một lôgic của việc “ chuyển dịch phản ứng ” được Deleuze phân tích thành ba bước. *Trước hết*, nó “ phát minh ” ra phạm trù *nhân quả*. Dựa vào đó, việc biểu lộ của một sức mạnh được diễn giải như là kết quả của một nguyên nhân khác với sự biểu lộ ấy. Trong bước *thứ hai*, sự phân ly giữa sức mạnh và kết quả - tác động được tăng cường bằng cách du nhập phạm trù bản thể. Qua đó, sức mạnh có được một cơ chất (*substrat*) để có thể tự do tự biểu lộ ra hay là không. Trong bước *thứ ba* và sau cùng, chính phạm trù về sự quy định qua lại giữa nguyên nhân và kết quả tìm cách đánh giá tiến trình biểu lộ của sức mạnh theo kiểu *luân lý*. Chỉ khi sự phẫn hận đã dựng lên được một sự khác biệt về nguyên tắc giữa sức mạnh và biểu hiện của sức mạnh, thì bấy giờ một sức mạnh có thể bị xem là *tội lỗi* khi nó hành động và được xem là *thiện hảo, tốt lành* khi nó khước từ một phản ứng tích cực dưới những điều kiện nhất định. Ngay từ trong tác phẩm đầu tay (*Sự ra đời của bi kịch*), Nietzsche đã thử áp dụng một phương pháp *kịch tính hóa* vào cho tiến trình chuyển dịch các sức mạnh dưới tác động của sự phẫn hận. Phương pháp ấy khác về chất với sự quy định theo kiểu siêu hình học cổ truyền : thay vì đặt câu hỏi về bản chất của một sự vật, Nietzsche đặt câu hỏi về “ thủ phạm ”, về kẻ khai sinh cụ thể ra nó. Ở đây, là câu hỏi : Ai là “ *nghệ nhân* ” của sự phẫn hận ?

Nietzsche trả lời câu hỏi này bằng một thứ loại hình học (*typologie*) phức hợp về người giáo sĩ Do thái giáo - Kitô giáo. Loại hình học này tuyệt nhiên không mang màu sắc chủng tộc hay sinh học, mà là cơ sở kiến trúc luận cho một lý thuyết về văn hóa, nghĩa là soi sáng lôgic của sự phẫn hận bằng kích thước nhân học - lịch sử. Khi còn là hoạt động *tiền-sử*, văn hóa chính là sự lựa chọn và thực hiện cho bằng được những quy phạm, qua đó phân biệt đời sống con người với mọi vật. Bên trong hệ thống quy phạm đã được xác lập ấy, loại hình “ giáo sĩ ” phát triển những phương tiện quyết định để “ *nội tâm hóa* ” hay “ *nội hiện hóa* ” hệ thống ấy, bởi nếu không, tính quy phạm ấy không thể có tác dụng lâu bền. Người giáo sĩ “ phát minh ” ra một phương pháp được thừa nhận công khai để quy kết tội lỗi, hình phạt, và, qua đó, tạo nên một mẫu người chịu trách nhiệm *luân lý* : nhìn lại tình trạng “vô-trách nhiệm tuyệt đẹp” trước đây, con người chỉ còn một cảm giác duy nhất, đó là sự xấu hổ và mặc cảm tội lỗi.

Nietzsche xem nền văn hóa cho tới nay là một không gian được tạo ra một cách giả tạo, trong đó quy tắc về tính trách nhiệm cá nhân đã toàn thắng trong sự tuân phục cái phổ biến mang tính tôn giáo, siêu hình học hay chính trị. Vì thế, văn hóa – hay như cách nói của Rousseau : “ *état de civilisation* ” (“ *tình trạng văn minh* ”) –, về

nguyên tắc, là một sự “giải-tự nhiên hóa” sức mạnh của con người. Nhìn một cách nghiêm khắc, không thể bảo lịch sử của văn hóa là một lịch sử của sự tiến bộ, vì nó chỉ vĩnh viễn hóa hành vi phá hủy, “*qua đó những sức mạnh [đơn thuần] phản ứng chiếm lĩnh nền văn hóa hay biến nền văn hóa thành cái gì có lợi cho chúng*”. Lịch sử văn hóa hình thành một không gian khép kín của tính quy tắc và tính trật tự cứng đờ. Trong thực tế, chính quy tắc hư vô chủ nghĩa đã hoành hoành để hủy hoại sức mạnh : sự hủy hoại ấy đã từng quy định số phận của “*con người luân lý*” từ thời tiền sử và đạt tới đỉnh cao trong “*con người cuối cùng*” đang mong chờ một thứ hạnh phúc được cơ giới hóa trong nền văn hóa hiện đại. Vì thế, lịch sử văn hóa cũng có thể được xem như lịch sử về *cái chết của Thượng đế*. Thượng đế, trong thời hiện đại, bị tước bỏ hết sinh khí, nhường ngôi cho “*con người cuối cùng*” với những mơ ước hạnh phúc nhỏ nhoi, yếu đuối. Với chiến thắng của “*con người cuối cùng*”, nguyên tắc hoạt năng của việc sản sinh ra sự khác biệt đã biến mất khỏi lịch sử, khiến cho nhân loại bị “*luân lý hóa*” hoàn toàn có nguy cơ rơi trở lại vào trong trạng thái chết cứng của một cái tồn tại bất-phân biệt.

Tuy nhiên, trong dự cảm của Nietzsche cũng như trong nhận định của Deleuze – khác với lý thuyết phê phán văn hóa nhuộm màu bi quan của Theodor W. Adorno và Max Horkheimer –, không gian văn hóa cho tới nay không chỉ là miếng đất của sự vô vọng hay của sự “buồn chán” trước khả thể đã trở nên không thể thực hiện được. Trong không gian văn hóa ấy, hầu như một loại “hoa quả chín muồi nhất” của nó, tức “*cái cá nhân có chủ quyền, cái cá nhân tự trị... chỉ ngang bằng với chính mình*”, đã tự giải phóng khỏi nền đạo đức thông tục, đã khắc phục được căn bệnh của chủ nghĩa hư vô để mang hình thái của “*siêu nhân*”, khác biệt về chất với con người yếu đuối của nền văn hóa trước nay. Cá nhân chủ quyền, tự trị, mang tính “siêu nhân” này sẽ khởi động trở lại “*cái cơ chế khu biệt hay khác biệt*” đã bị lôgic của sự phần hạn dồn nén. Cá nhân ấy tuyệt nhiên không đề xướng một thuyết đa nguyên về giá trị theo nghĩa hoài nghi, chỉ biết phục tùng nguyên tắc thẩm mỹ tùy tiện và sự bất tất của hoàn cảnh, trái lại, nó sử dụng trở lại Ý niệm của Platon trong *Cộng hòa (Politeia)*: “*Ý niệm về một quyền lực chọn lọc của sự đào luyện/văn hóa*” (*paideia*) : quyền lực này, khác với thời kỳ tiền-sử ban đầu của lịch sử giống loài, bây giờ được sử dụng để dành ưu tiên cho sức mạnh hoạt năng-phản ứng. Trong tính hoạt năng của mình, sức mạnh của cá nhân “*siêu nhân*” chỉ phục tùng quy tắc thực hành của ý chí, quan hệ với chính mình một cách khẳng định, đó là quy tắc của sự quy hồi vĩnh cửu : điều người muốn thì hãy muốn sao cho qua đó người đồng thời cũng muốn sự quy hồi vĩnh cửu của ý chí người. Trong diễn giải của Deleuze, sự quy hồi vĩnh cửu không mang ý nghĩa vũ trụ học cho bằng một nguyên tắc *kịch tính*, có năng lực làm cho ý chí trở thành sức mạnh sáng tạo đầy chủ quyền. Ngay cả tư duy – như là hình thức cơ bản của cái muốn thuần túy *phản ứng* – cũng được “*siêu nhân*”, nhân danh sự quy hồi vĩnh cửu, đưa trở

lại vào trong đời sống như là hình thức cơ bản của cái muốn *phản ứng - hoạt năng*. Theo Deleuze, sự tăng cường hỗ tương giữa tư duy và đời sống, bên cạnh ý nghĩa thực hành ấy, cũng còn có một ý nghĩa bản thể học. Nó đặt sức mạnh hữu hạn của con người vào tình trạng của một tính hoạt năng, mang phẩm chất của cái tồn tại kiểu Dionysos được khôi phục, sau khi đã bị loại trừ ra khỏi không gian văn hóa bị giải-tự nhiên hóa và quy phạm hóa trước đây. “*Siêu nhân*” nhận thức và hành xử như là kẻ gánh vác một cách độc lập - tự chủ một năng lượng “vật lý” làm thăng hoa cá nhân tính của mình, đồng thời mang lại một tính chất “thần thánh” của một sức mạnh Dionysos, không chỉ cho mình mà cho toàn bộ tồn tại. Deleuze – trong viễn tượng ấy của Nietzsche – không chủ trương một bản thể học không cần một tiền-giả định nào. Trái lại, bản thể học ấy chỉ có ý nghĩa từ viễn tượng của việc thực hiện sức mạnh *khác biệt*, đối lập với tư duy đồng nhất hóa, toàn thể hóa của siêu hình học cổ truyền.

4. Deleuze và Hegel : từ “ phản-biện chứng ” đến “ biện chứng của sự khác biệt ”

Trong *Nietzsche và Triết học* (1962), Deleuze đối lập triết đề Nietzsche và Hegel : theo Deleuze, ta sẽ không thể hiểu tư tưởng Nietzsche nếu không biết nó thực sự muốn “ chống ai ”. “ Thuyết đa thể ” của Nietzsche là “ tử thù ”, là “ kẻ thù sâu sắc duy nhất ” của phép biện chứng, vì thế, “ không thể có một sự khoan nhượng nào giữa Hegel và Nietzsche ” : “ *Phép biện chứng là ý hệ tự nhiên của sự phản hận và mặc cảm tội lỗi. Nó được suy tưởng trong viễn tượng của chủ nghĩa hư vô và từ thế đứng của những sức mạnh phản ứng. Về căn bản, nó là lối tư duy Kitô giáo, từ thái cực này đến thái cực khác, và bất lực trong việc sáng tạo nên những phương thức tư duy và cảm nhận mới mẻ* ”.

Tuy nhiên, trong *Différence et Répétition / Khác biệt và Tái diễn* (1968) – tác phẩm chính của Deleuze –, ông điều chỉnh lại cách nhìn này, thậm chí còn đặt tư tưởng của mình vào bên trong lịch sử của tư tưởng biện chứng, kể cả của Hegel. Vấn đề không còn là đối lập với phép biện chứng mà là nỗ lực *cải biến* nó thành một tư duy *đích thực* về sự khác biệt, một tư duy mà chính Deleuze cũng gọi là “biện chứng”, hay đúng hơn, là tư duy biện chứng về sự khác biệt xét như sự đa thể (*multiplicité*). Yếu tố này đã tiềm ẩn trong *Nietzsche và Triết học*, nhưng còn bị che phủ bởi lối tu từ “ phản-biện chứng ” quá mạnh mẽ, vì thế sẽ bộc lộ rõ hơn trong *Khác biệt và Tái diễn*. Có thể nói cả Deleuze lẫn Derrida (giống với Merleau-Ponty và Adorno) đều quan tâm đến việc *suy tưởng lại* về phép biện chứng Hegel : giải thoát nó ra khỏi sự tât yếu mang tính khái niệm và sự chung quyết mang tính siêu hình học, để mở đường cho nó đi vào sự bất định, sự cá biệt

và sự đa thể. Trong đề án này, tư tưởng của Nietzsche là một trợ thủ tích cực hay đúng hơn, một kẻ dẫn đạo ! Ở đây chỉ xin lược qua một số nét chính yếu :

- Phản bác chủ yếu của Deleuze đối với phép biện chứng Hegel : *biện chứng Hegel “ đê nén ” sự khác biệt và sự đa thể*, vì thế, *không thực sự suy tưởng được về việc cá thể hóa, việc trở thành và đi đến “ cái mới ”*;

- Như đã thấy ở trên (mục 3), dựa vào Nietzsche, Deleuze đề nghị một *bản thể học đa thể* về những *cơ thể* như là sự thể hiện những quan hệ khác biệt của sức mạnh (hay lực). Theo Deleuze, bất kỳ “ cơ thể ” nào (dù là cơ thể sinh học, hóa học, xã hội hay chính trị) cũng bao gồm một tính đa thể của những quan hệ giữa “ các sức mạnh thống trị và bị thống trị ”. Mọi *hiện tượng* được lý giải như là những biểu hiện của các mối quan hệ khác biệt của sức mạnh, trong khi đó, mọi *cơ thể* được hiểu mà không cần quy chiếu vào ý thức và tính chủ thể như trong nền triết học về biểu tượng trước đây.

Các sức mạnh, theo Nietzsche, được xác định bằng *mối quan hệ* giữa sức mạnh với sức mạnh. Chúng được quy thành hai phẩm tính: trong cơ thể, các lực ưu thế hay thống trị là có *tính hoạt năng*, ngược lại, là các lực *phản ứng*. Các lực phản ứng làm công việc bảo tồn và thích nghi, trong khi các lực hoạt năng là có tính sáng tạo, bành trướng : chúng thoát khỏi ý thức, “ đi đến ranh giới của những gì chúng có thể làm ” (Spinoza : “ ta không hề biết một cơ thể *có thể làm* những gì ”) và đó là sức mạnh của việc *cải biến*. Như thế, theo Deleuze, ý thức thể hiện các lực phản ứng của sự thích nghi, và bị các lực hoạt năng vô-thức của cơ thể thống trị. Và cũng chính vì thế, triết học về ý thức chỉ thao tác bên trong hệ hình của tính chủ thể (từ chủ nghĩa duy tâm của Kant, Hegel cho đến hiện tượng học), hoàn toàn khép mình bên trong lĩnh vực của những sức mạnh phản ứng, và, do đó, không có năng lực suy tưởng những sức mạnh hoạt năng của bản thân đời sống.

Theo Deleuze, biện chứng Hegel là một hình thức phê phán *giới hạn* nhằm bảo tồn những giá trị đã được xác lập : vượt bỏ cái khác biệt bằng cách phủ định và bảo lưu, qua đó, thể hiện “các lực phản ứng” của việc bảo tồn và bảo lưu. Ngược lại, “ phá hệ học ” của Nietzsche tiến hành một sự phê phán *toàn diện* bằng cách truy nguyên nguồn gốc của bản thân những giá trị, truy nguyên cái *môi trường (élément)* từ đó chúng được rút ra. Theo Deleuze, điều này có nghĩa : ta phải đạt tới cái mà Nietzsche gọi là “ ý chí quyền lực ” với các phẩm tính căn nguyên của nó : sự khẳng định và sự phủ định. Nói cách khác, phải tìm ra “ tiêu chuẩn khu biệt ” cho phép ta phân biệt nguồn gốc sản sinh ra các sức mạnh phản ứng và ý chí phủ định của việc “ làm nô ” với

nguồn gốc sản sinh ra các sức mạnh hoạt năng và ý chí khẳng định của việc “làm chủ” (“làm chủ” và “làm nô” là đề tài trọng yếu trong triết học Hegel và được triết học Pháp đặc biệt yêu thích trong những năm 30, 40 thế kỷ XX).

Tuy nhiên, “*nguồn gốc*” là cấp độ siêu hình học, nơi đó các sức mạnh hoạt năng và phản ứng cùng tồn tại trong các mối quan hệ căng thẳng. Còn trong thực tại xã hội và lịch sử, Nietzsche cho thấy rằng các sức mạnh *phản ứng* và *yếu đuối* đang thống trị: lịch sử, luân lý và pháp luật biểu hiện sự thống trị *de facto* (trong thực tế) của những lực phản ứng bất chấp sự ưu việt *de jure* (trong danh nghĩa) của các sức mạnh hoạt năng. Tại sao? Theo Deleuze, sở dĩ các sức mạnh phản ứng thắng lợi vì nó đã “*phân hóa*” các sức mạnh hoạt năng: chúng “*tách rời*” sức mạnh hoạt năng ra khỏi những gì nó có thể làm”. Đó là bằng cách tạo nên những giả tưởng mang tính ý hệ, tạo nên “sự huyền hoặc hay lừa mị” nhằm hạn chế sự bành trướng của các sức mạnh hoạt năng, biến chúng trở thành nhu nhược và chịu khuất phục (chẳng hạn, các giá trị mang tính phản ứng của nền luân lý Kitô giáo).

Theo Deleuze, Nietzsche đã đảo ngược diễn trình mô tả *hiện tượng học* của Hegel (trong ***Hiện tượng học Tinh thần***), bằng cách phác họa sự phát triển lịch sử của tính chủ thể tự giác như là sự thể hiện các sức mạnh phản ứng, với cao điểm là *chủ nghĩa hư vô* hiện đại (tức tình hình trong đó những giá trị tối cao tự hủy giá trị của mình). Khác với diễn trình “hiện tượng học Tinh thần” của Hegel, Nietzsche cho thấy thắng lợi lịch sử của các sức mạnh phản ứng ấy diễn ra theo các giai đoạn nối tiếp nhau: từ chủ nghĩa hư vô *phủ định* (Kitô giáo, hạ giá đời sống nhân danh các giá trị cao hơn) thông qua chủ nghĩa hư vô *phản ứng* (nền văn hóa khai minh, hạ giá các giá trị cao hơn này) và đi đến chủ nghĩa hư vô *thụ động* (thời hiện đại, giải thể tất cả mọi giá trị và ý chí). Các giai đoạn này hiện thân trong các “loại hình”: người giáo sĩ, nhà biện chứng và “con người cuối cùng”, tức kẻ hư vô chủ nghĩa của thời đại ngày nay, không còn xem trọng điều gì và không còn mong muốn gì hơn ngoài tiện nghi vật chất hay “hạnh phúc” tầm thường.

Làm thế nào để vượt qua chủ nghĩa hư vô? Đó là bằng sự tự hủy của các sức mạnh phản ứng: chủ nghĩa hư vô hoàn tất sự vượt bỏ chính mình bằng sự *đảo hóa* mọi giá trị; “sự phá hủy tích cực” đối với cái tiêu cực để biến nó thành cái tích cực, khẳng định. Vậy, nó khác gì với *sự phủ định của phủ định* nổi tiếng của Hegel? Và làm sao hiểu được sự khác biệt giữa các sức mạnh hoạt năng và phản ứng, nếu không phải lúc nào (thậm chí chưa bao giờ) các sức mạnh hoạt năng cũng chế ngự các sức mạnh phản ứng? Trong ***Nietzsche và***

Triết học, Deleuze chỉ đề cập sơ qua và sẽ đào sâu hai câu hỏi này trong **Khác biệt và tái diễn**.

- Trước hết, để trả lời câu hỏi sau, Deleuze – mượn cách nói của Kant – phân biệt ý chí quyền lực (được hiểu như là đời sống) ở hai kích thước : kích thước *nội tại* và kích thước *siêu việt* : có ý chí quyền lực được ta *biết* (như là các sức mạnh phản ứng với đỉnh cao là chủ nghĩa hư vô), nhưng đồng thời có ý chí quyền lực được ta *suy tưởng* (các sức mạnh hoạt năng hay sự trở thành sáng tạo). Tuy ta không thể *biết* các sức mạnh hoạt năng (tạo nên sự khác biệt và tính cá biệt) nhưng ta vẫn có thể *suy tưởng* về chúng một cách triết học như là “điều kiện siêu nghiệm” (tức điều kiện khả thể) làm cho kinh nghiệm của ta về các sức mạnh phản ứng (tạo nên sự thống nhất về sự thống nhất) có thể có được⁽⁸⁾.

- với câu hỏi trước, cần phân biệt giữa sự khẳng định (hay sự phủ định của phủ định) *đích thực* với sự khẳng định *giả mạo*, hay giữa sự khẳng định kiểu Nietzsche với sự biện hộ cho sức mạnh phản ứng. Đó chính là sự khinh bỉ của Zarathoustra đối với sự khẳng định giả mạo của con lừa, chỉ biết nói “ Yeah ” (“ Vâng ! ”) một cách thụ động trước các sức mạnh phản ứng của “hiện trạng” (status quo). Ta gặp lại ở đây sự phê phán nguyện vọng “hòa giải với hiện thực” của Hegel như là sự thỏa hiệp với hiện trạng⁽⁹⁾. Nhưng, sự phê phán của Deleuze không nhằm quay trở lại với tính cá biệt của hiện sinh (như trong chủ nghĩa hiện sinh) hay cải biến xã hội theo kiểu cách mạng mác-xít. Sự phê phán của Nietzsche (và tư tưởng của Deleuze) nhằm vào việc đảo hóa mọi giá trị: sáng tạo nên những khái niệm và phát kiến những khả thể mới mẻ của đời sống. Thay vì đặt vấn đề khắc phục sự tha hóa kiểu Hegel thông qua việc thấu hiểu kinh nghiệm lịch sử, phủ hệ học kiểu Nietzsche muốn vượt qua chủ nghĩa hư vô bằng cách tăng cường những sức mạnh hoạt năng của cơ thể và của cái vô thức để tạo ra những quan niệm và những phương thức hiện hữu mới mẻ.

- Tham vọng của Deleuze khi phê phán phép biện chứng Hegel là muốn cải biến hình ảnh đã bị xuyên tạc về phép biện chứng từ Platon cho tới Hegel. Vấn đề căn bản là : biện chứng Hegel vẫn còn là một diễn trình có *tính mục đích luận (téléologique)*, thấu gồm tính cá biệt vào dưới tính phổ biến, thấu gồm cảm năng vào dưới tính khái niệm. Nghiêm trọng nhất là thấu gồm sự khác biệt vào trong tư duy đồng nhất hóa bằng cách *đẩy sự khác biệt lên cấp độ của sự mâu thuẫn*, rồi hội nhập những mâu thuẫn biện chứng vào dưới những hình thức bao trùm hơn của sự tổng hợp. Nói cách khác, phép biện chứng Hegel bắt sự khác biệt phải phục tùng sự đồng nhất, quàng lên cổ nó

“bốn cái trông ” của tư duy biểu tượng : *sự giống nhau* trong tri giác, *sự tương tự* trong phán đoán, *sự đối lập* của những thuộc tính và *sự đồng nhất* của khái niệm : tất cả tạo nên sự thống nhất của chủ thể nhận thức. Do đó, điều cần thiết không phải là bác bỏ mà là *suy tưởng lại* về phép biện chứng bên trong một triết học về “ *sự khác biệt nơi chính nó* ”. Nền triết học biện chứng ấy cần đối xử công bằng đối với sự tương tác của các sức mạnh đa tạp chồng lấn vào nhau trong khi cấu tạo nên những cá thể trong tiến trình trở thành. Deleuze đặt câu hỏi : “ liệu ta không thể xây dựng một bản thể học về sự khác biệt không kết thúc ở sự mâu thuẫn, bởi sự mâu thuẫn là cái gì ít hơn chứ đâu phải nhiều hơn sự khác biệt ? Phải chăng bản thân sự mâu thuẫn chỉ là phương diện hiện tượng và nhân học của sự khác biệt mà thôi ? ” (DR, 262 và tiếp). Và : “ Chúng tôi đề nghị hãy suy tưởng về *sự khác biệt nơi chính nó*, độc lập với những hình thức của tư duy biểu tượng luôn muốn quy giản nó thành cái “ cùng một thứ ”, và suy tưởng về mối quan hệ giữa cái khác biệt với cái khác biệt, độc lập với những hình thức luôn biến mối quan hệ ấy thành quan hệ phủ định ” (DR, XIX).

Các câu nói trên thật sự kết tinh triết học hậu-cấu trúc về sự khác biệt. Deleuze muốn báo hiệu một sự “ thay đổi hệ hình ” (*paradigm shift*) văn hóa từ mô hình “ Hegel ” về sự đồng nhất và tính phủ định thành một mô hình phản-biểu tượng của sự dị biệt và tái diễn. Thay vì “ đẩy ” sự khác biệt lên thành sự mâu thuẫn, nghĩa là biến sự khác biệt thành một sự khác biệt mang *tính khái niệm* để được thủ tiêu, vượt bỏ như là một mômen ở bên trong sự thống nhất của khái niệm theo kiểu Hegel, Deleuze nhấn mạnh rằng sự mâu thuẫn phải được “ đẩy trở lại ” về cấp độ của *tính đa thể phi-khái niệm* (vốn bị Hegel xem nhẹ và cho rằng đó chỉ là cảm giác và trực quan đơn thuần). Nói cách khác, thay vì sự khác biệt mang tính khái niệm bị cột chặt trong khuôn khổ khái niệm (như nơi Hegel), Deleuze phát triển quan niệm về “ sự khác biệt nơi chính nó ”, *sự khác biệt phi-khái niệm*, mang âm hưởng tương tự với “ phép biện chứng phủ định ” (*negative Dialektik*) của Adorno và “ *phép biện chứng phi đại* ” (*hyperdialectique*) của Merleau-Ponty. Vượt qua triết học của biểu tượng (được Heidegger gọi là “ siêu hình học ”), triết học về sự khác biệt phi-khái niệm đặt ra câu hỏi rất khó : làm sao suy tưởng về một “ khái niệm ” về sự khác biệt mà không còn bị cột chặt trong khuôn khổ của tư duy biểu tượng (chủ thể - khách thể), nghĩa là, làm sao *suy tưởng lại* về phép biện chứng như là một phép biện chứng của sự khác biệt ?

- Để làm được việc ấy, theo Deleuze, triết học phi-biểu tượng về sự khác biệt phải “ tháo gỡ ” hai khó khăn lớn trong “ lịch sử lâu dài của việc xuyên tạc phép biện chứng ” từ Platon đến Hegel :

1. xem sự khác biệt như là tính phủ định và “ tối đa hóa ” nó thành sự đối lập và mâu thuẫn. Như thế, cần phải thay thế “ lao động của sự phủ định ” (Hegel) bằng “ trò chơi của sự khác biệt và cái khác biệt ”.

2. triết học truyền thống đã quy giản hình thức của câu hỏi triết học thành hình thức mệnh đề (“ S là P ”), một hình thức tương như tát cạn được mọi khả thể của câu hỏi nói chung.

Thử thách lớn nhất là phải *suy tưởng lại* về phép biện chứng dựa vào *các vấn đề* thay vì dựa vào *các mệnh đề* (tức, phải có những câu trả lời sáng tạo cho tính cá biệt và khác biệt của những sự kiện và ý tưởng), và không để cho sự khác biệt tiếp tục phục tùng sự đồng nhất, tính phủ định và sự mâu thuẫn thì mới mong giải phóng tư tưởng ra khỏi cái ách của tư duy biểu tượng. Ở đây có hai kích thước trong sự phê phán của Deleuze đối với tư tưởng biện chứng truyền thống : kích thước *bản thể học* và kích thước *đạo đức học* :

- *kích thước bản thể học* : phép biện chứng Hegel nhấn mạnh đến *cái phủ định*, tức thực chất là quy giản sự khác biệt thành cái gì *không-tồn tại*. Đó là việc quy giản sự khác biệt thành sự đối lập và mâu thuẫn để buộc nó phục tùng sự thống nhất của khái niệm (là nơi các sự khác biệt - bị đẩy thành sự mâu thuẫn - được “ giải quyết ” trong một sự thống nhất khái niệm “ cao hơn”). Trong khi đó, ngược lại, cần suy tưởng đến *sự tồn tại của hệ vấn đề*, nghĩa là, đến sự tồn tại thực sự của *những vấn đề* và *những câu hỏi* : sự tồn tại này là một hình thức nghịch lý của sự tồn tại, nói lên sự khác biệt một cách *tích cực, khẳng định*, và, vì thế, không thể được quy giản thành tính phủ định [tính không-tồn tại] đơn giản. Quy giản sự tồn tại của những vấn đề và những câu hỏi thành tính phủ định sẽ dẫn đến việc bắt sự khẳng định phục tùng sự phủ định. Sự khẳng định biện chứng (trong “ sự phủ định của phủ định ” nổi tiếng của Hegel) thực chất chỉ là kết quả được rút ra từ sự phủ định, nghĩa là, *cái mới* chỉ có thể là sự phủ định của cái gì *đã tồn tại* : trong trường hợp đó, sự tái diễn là một sự lặp lại của cùng một cái hơn là việc tạo ra sự khác biệt. Những sự khác biệt, trong trường hợp đó, bị thu gom vào bên trong cái thống nhất mang tính ý thể của khái niệm ; sự thống nhất này phủ định những gì khiêm khuyết ở trong thực tại thường nghiệm (tính bất tất, tính cá biệt, tính đa thể, tính bất định...), tức, thu gom hay hội nhập những

phương diện này của sự khác biệt vào trong sự thống nhất “ cao hơn ” của lý tính.

• *Kích thước đạo đức học* : sự phê phán bản thể học trên đây gắn liền với việc phê phán các *tiền-giả định luân lý* và thực tiễn hành động của phép biện chứng khi nó tôn vinh cái phủ định và quy giản sự khác biệt thành sự mâu thuẫn. Deleuze nhìn thấy tinh thần “bảo thủ” của sự phủ định biện chứng: tư tưởng hướng đến việc thấu hiểu những gì *đang là* hay *đã là*, hướng đến việc phủ định hơn là việc *khẳng định* những sự khác biệt, qua đó, sao lãng nhiệm vụ chính yếu là “ xác định các vấn đề và thể hiện năng lực sáng tạo và quyết định của ta trong các vấn đề ấy ” (DR. 268). Theo Deleuze, lịch sử không tiến lên bằng vận động biện chứng của sự “ phủ định của phủ định ” mà bằng việc “ quyết định những vấn đề và khẳng định những sự khác biệt ”. Ở bình diện đạo đức xã hội, sự mâu thuẫn sẽ không giải phóng được cho người bị áp bức, trái lại, nó sẽ bị kẻ mạnh sử dụng để bảo vệ những lợi ích của mình khi toàn quyền quyết định đâu là những vấn đề quan trọng (chẳng hạn, sự “ mâu thuẫn ” giữa lợi nhuận và tiền công sẽ được quyết định có lợi cho lợi nhuận). Và đây chính là chỗ khác biệt cơ bản giữa Deleuze và Hegel. Trong khi Hegel chủ trương rằng triết học bao giờ cũng chỉ có mặt “ khi một hình thái của đời sống đã trở nên già cỗi ”, và, do đó, chỉ có thể thấu hiểu kinh nghiệm lịch sử một cách *hồi cố* (¹⁰), thì, ngược lại, với Deleuze, triết học được sinh ra là để đối mặt với sự khác biệt, và, qua sự đối mặt ấy, đưa ra những câu trả lời sáng tạo cho những vấn đề và những ý tưởng được nảy sinh ra. Triết học không bận tâm với việc “ *hòa giải với hiện thực* ” cho bằng phát kiến những *quan niệm và những hình thức khác nhau của sự hiện hữu sẽ đến trong tương lai*. Chẳng hạn, ta sẽ nhìn xã hội như một tập hợp những “ cơ thể ” có năng lực hành động tập thể và thể hiện bản sắc cá nhân ; ở đây, không còn nhấn mạnh đến sự đối lập (giữa cá nhân và tập thể, giữa công dân và nhà nước...) mà đến các *mạng lưới xâu chuỗi (rhizomatic networks)* vượt ra khỏi những bộ máy kinh tế, chính trị, luật pháp... đã được xác lập. Mục đích của Deleuze vừa có tính phê phán, vừa có tính sáng tạo : phê phán những khái niệm, tư tưởng, giá trị cổ hữu quen dành ưu tiên cho sự đồng nhất trước sự khác biệt, sự thống nhất trước sự đa thể, tính phổ biến trước sự cá thể hóa ; đồng thời, sáng tạo những khái niệm, và thử nghiệm những hình thái mới mẻ của kinh nghiệm cũng như những khả thể khác biệt của sự hiện hữu.

Tóm lại, Deleuze muốn phát triển một “ siêu hình học về sự khác biệt ” : ông không bác bỏ siêu hình học xét như siêu hình học mà muốn cải biến truyền thống lâu dài của tư tưởng biện chứng “ đã bị méo mó ” thành một “ *phép biện chứng của những đa thể* ” (*dialectique de multiplicités*).

Câu hỏi của Jacques Derrida rất đáng lưu ý ở đây : làm sao thực hiện được một đề án như thế mà rút cục không bị rơi trở lại vào trong khuôn khổ “chung quyết” của siêu hình học ? Trong khi Deleuze muốn suy tưởng sự khác biệt - phi khái niệm mà không có cái phủ định thì Derrida muốn suy tưởng sự khác biệt như là *tính phủ định nhưng không-thể-toàn-thể-hóa*. Câu hỏi của Derrida gọi lại câu hỏi cơ bản của Heidegger về khả thể “vượt qua” siêu hình học : bản thân Nietzsche có thực sự “vượt qua” siêu hình học chưa, để có thể gọi hứng cho một triết học về sự khác biệt nơi Gilles Deleuze ?

5. Nietzsche và Siêu hình học

Vấn đề được Martin Heidegger nêu ra trong hai tập bài giảng dày cộm về Nietzsche (1936/1940) và sau đó, là hai công trình nổi tiếng của Eugen Fink (1905-1975) (*Nietzsches Philosophie / Triết học Nietzsche*, 1960 và *Spiel als Weltsymbol / Trò chơi như là biểu trưng về thế giới*, 1960), gây ảnh hưởng mạnh mẽ ở Pháp, nhất là luận điểm của Eugen Fink bác lại Heidegger khi cho rằng : với sự lý giải về mối quan hệ giữa Tồn tại và sự Trở thành như là *Trò chơi*, Nietzsche đã thực sự vượt qua khỏi các ranh giới của Siêu hình học cổ truyền. Luận điểm này của Eugen Fink, theo nhận định của A. D. Schrift (*Nietzsche and the Question of Interpretation*, 63), đã *khơi mào cho những cách đọc quan trọng nhất về Nietzsche ở Pháp*.

Trước hết, tuy quá giản lược so với cuộc đời mãnh liệt và bi tráng của Nietzsche, nhưng ở bình diện thuần túy lý thuyết, ta có thể cho rằng tư tưởng của Nietzsche dựa trên bốn cột trụ : ý chí quyền lực, sự quy hồi vĩnh cửu, cái chết của Thượng đế và Siêu nhân, cùng với cái đảng thức bản thể học căn bản : Tồn tại = Giá trị. Vậy, quan hệ giữa Nietzsche và siêu hình học như thế nào ? Vì tầm quan trọng của nó, ta cần đặc biệt theo dõi lý giải của Eugen Fink :

Siêu hình học Tây phương xuất phát từ những sự vật đang tồn tại, tức từ những cái tồn tại đa tạp, hữu hạn và bị giới hạn trong khuôn khổ không gian và thời gian, trong đó có bản thân ta. Từ sự tồn tại bên trong thế giới ấy, siêu hình học đặt ra bốn câu hỏi : về *sự tồn tại* xét như sự tồn tại (tức quan hệ của tồn tại và hư vô), về cái tồn tại xét như một toàn bộ (tức quan hệ giữa tồn tại và sự trở thành hay sự vận động và quan hệ của mọi cái vận động) ; về cái Tồn tại siêu việt, bất biến hay Hữu thể tối cao (tức như là thước đo của sự tồn tại trong sự phân biệt giữa tồn tại đích thực và tồn tại không đích thực), và, sau cùng là tính khai mở của tồn tại hay mối quan hệ căng thẳng giữa tồn tại

và tư duy (tức về chân lý của cái tồn tại và quan hệ của con người với chân lý). Nói đơn giản, bốn chân trời này của sự tồn tại tương ứng với bốn *siêu nghiệm thể* (*Transzendentalien*) ngự trị bằng nhiều cách khác nhau trong triết học cổ đại, trung đại lẫn cận đại : ON, HEN, AGATHON, ALETHES (Hy Lạp) hay ENS, UNUM, BONUM, VERUM (Latinh) : Tồn tại, cái Một, cái Thiện, cái Chân. Câu hỏi đặt ra : bốn học thuyết của Nietzsche có mối quan hệ sâu xa và nội tại nào với bốn câu hỏi siêu hình học trên đây ? Phải chăng trong nỗ lực đảo lộn siêu hình học, ông vẫn bị cột chặt trong khuôn khổ siêu hình học ?

- học thuyết về *ý chí quyền lực* là câu trả lời của Nietzsche cho câu hỏi siêu hình học về cái tồn tại xét như cái tồn tại (ON/ENS) : ý chí quyền lực là tồn tại và hư vô trong sự thống nhất nguyên thủy của vận động. Theo Nietzsche, không có những sự vật hữu hạn cứng nhắc, vì những gì thoát nhìn như sự vật cá biệt, hữu hạn thì chỉ là một hình thái tạm thời của ý chí quyền lực, một “đại lượng sức mạnh” không đứng yên mà vận động. Sự tồn tại của mọi cái tồn tại hữu hạn là sự phá hủy không ngừng những giới hạn, nhưng không phải là sự thủ tiêu tuyệt đối sự giới hạn nói chung mà là sự chuyển dịch của mọi ranh giới như là cuộc đấu tranh liên tục giành quyền thống trị. Nói ngắn, cái hư vô nơi cái tồn tại không được hiểu như ranh giới của nó, mà như sự vận động và chuyển dịch của ranh giới, như sự ngự trị của *cái khác biệt* ; sự khác biệt ấy phân đôi sự sống, lại tiếp tục phủ định các ranh giới và đưa chúng vào sự vận động.

- học thuyết về *sự quy hồi vĩnh cửu* suy tưởng về cái toàn bộ vận động của tồn tại (HEN/UNUM). Cái toàn bộ này không được hiểu như tính toàn bộ về *không gian*, không phải là tổng số mọi sự vật. Vì Nietzsche phủ nhận những sự vật cố định, tĩnh tại, nên, với ông, cái toàn bộ không phải là tổng thể những sự vật hiện tồn. Vì lẽ sự vật được lý giải chủ yếu bằng tính vận động của ý chí quyền lực, nên cái toàn bộ cũng phải được lý giải như một toàn bộ vận động. Cái toàn bộ bao hàm mọi vận động của sự vật và sự biến đổi không thể đến sau diễn trình vận động của những ranh giới của sự vật: với tư cách là cái *toàn bộ thời gian*, cái toàn bộ này phải đi trước sự biến đổi *bên trong* thời gian. Nhưng, làm sao một cái thời gian toàn bộ lại có thể đi trước những thời khoảng ? Quan niệm thông thường của ta về thời gian xem bản thân thời gian là không hoàn tất, vì sự vật vẫn còn tiếp diễn, thời gian chưa kết thúc, và tương lai chưa đến. Tuy nhiên, tình hình sẽ hoàn toàn khác nếu mọi sự cố *bên trong* thời gian được nắm lấy về nguyên tắc như là sự tái diễn. Bây giờ, ta có thể suy tưởng về thời gian như là cái toàn bộ : nó không còn là một cái không-kếtthúc, còn chờ tương lai mang lại, trái lại, nó đã là *tất cả*

trương lai. Khi mọi cái *bên trong* thời gian đều là sự tái diễn thì nó sẽ được bản thân thời gian vượt qua và bao hàm.

- Với tư tưởng về *cái chết của Thượng đế*, Nietzsche suy tưởng vấn đề *tồn tại* và *vẻ ngoài* của siêu hình học. Ông chống lại quan niệm về tính “*vẻ ngoài*” hay tính ảo ảnh của thế giới trần tục so với tính đích thực của một thế giới siêu hình học ở đằng sau. Với Nietzsche, cái *ONTOS ON* (Hy Lạp : Tồn tại đích thực) không phải là Ý niệm, không phải là Thượng đế, không phải là một Hữu thể tối cao (summum ens) giữ vai trò như cái AGATHON/BONUM (Sự Thiện tối cao) làm thước đo của vạn vật nữa. Cái chết của Thượng đế có nghĩa là phủ nhận sự khác biệt giữa tồn tại và vẻ ngoài *trong hình thức cựu truyền*. Thế nhưng, dù phủ nhận sự phân biệt này (trong các hình thức của Platon, Kitô giáo và Kant), Nietzsche vẫn còn vướng vào sự phân biệt ấy, trước hết, trong chừng mực ông nhìn tồn tại trong viễn tượng của *giá trị*, và thứ hai, trong chừng mực ông khôi phục sự phân biệt này từ hiện tượng *nghệ thuật* : Nietzsche xem mọi cái tồn tại hữu hạn đều là “những hình thái của ý chí quyền lực, do “*người nghệ sĩ-nguyên thủy*” - tức đời sống Dionysos-Apollon - tạo ra và lấy đi, kiến tạo và phá hủy.

- Sau cùng, là học thuyết về *Siêu nhân* : - tất nhiên đây không phải là hình ảnh méo mó về một con người mang bản tính của mãnh thú, trái lại, là chính con người hay nhân loại đã thức tỉnh sau khi *biết* về cái chết của Thượng đế, về ý chí quyền lực và sự quy hồi vĩnh cửu, nói khác đi, chính là cái *ALETHEIA* (chân lý đã khai mở) về một sự hiện hữu sẵn sàng đón nhận và khẳng định cuộc sống. Theo Nietzsche, cái *Chân lý* này không thể đạt được bằng một *tư duy* chỉ biết sử dụng những khái niệm trừu tượng, trái lại, phải bằng sự *trực nhận*. Nó không phải là sự trực quan cảm tính về cái đang hiện tồn mà là cái nhìn thâm sâu vào lòng vũ trụ, một cái nhìn *vô ngôn, bất khả thuyết* mà họa chăng chỉ có thi ca mới phần nào thể hiện được. Tuy nhiên, thật ra ý tưởng này cũng đã có nơi Platon : cái DIALEGESTHAI - sự đối thoại của linh hồn với chính mình – cũng là cái ARRHETON, cái bất-khả-thuyết nơi thâm sâu của triết học. Như thế, ngay cả khi từ khước khái niệm suy lý và xem chân lý tối cao là sự “*trực nhận*”, thì Nietzsche vẫn còn đứng trên miếng đất của truyền thống mà ông muốn vượt qua.

- Trong khi vẫn còn gắn liền với truyền thống siêu hình học *trong* bốn “*chân trời*” của *tồn tại* : hư vô, sự trở thành, vẻ ngoài và tư duy, Nietzsche, theo một nghĩa rộng hơn, vẫn còn là “*tù binh*” của siêu hình học, vì ông đã lý giải *tồn tại* chủ yếu như là *giá trị*. Nguồn gốc của đẳng thức này cũng từ Platon, đó là cái AGATHON (cái Thiện) như là MEGISTON MATHEMA

(cái đáng biết lớn nhất). Tuy nhiên, nơi Platon, cái AGATHON không phải là “ giá trị ” mà là cái bản chất của *mọi* Ý niệm, tức, là Ý niệm của những Ý niệm. Là cái làm cho mọi tồn tại có thể được nhận thức, nên cái AGATHON còn là cái EPEKEINA TES OUSIAS (cái đứng bên kia tồn tại). Mọi sự vật sáng lên dưới ánh sáng của AGATHON, nên mỗi sự vật hữu hạn, đứng trong vùng ánh sáng ấy, là “ tốt ” hay “ thiện ” theo một nghĩa nào đó : cái “ tốt ” trở thành tính chất siêu nghiệm của cái đang tồn tại. Phải chờ đến thời cận đại - nhất là nơi Kant - các tính chất siêu nghiệm ấy mới có một quan hệ tất yếu với *chủ thể*, vì Kant xác định cái đang tồn tại là đối tượng. Nhờ đó, Nietzsche mới có thể suy tưởng “ cái tốt ” của mọi vật từ mối quan hệ của chúng với *con người*, tức, mới có thể xác định chúng như là *giá trị*. Các giá trị không tồn tại *tự thân*, không phải là thuộc tính cố hữu của sự vật, trái lại chúng bao giờ cũng tồn tại cho một chủ thể, tương ứng với việc *đánh giá*. Vì lẽ bản chất của sự vật, theo Nietzsche, là ý chí quyền lực, nên những giá trị phải được ý chí này tiên-giả định như là những điều kiện cho việc bảo tồn và tăng cường ý chí quyền lực, qua đó ý chí quyền lực tự mang lại phương hướng và mục đích cho mình. Do đó, *mọi* cái tồn tại đều có giá trị, bởi ý chí quyền lực – như là sự vận động – xuyên thấm và chi phối mọi vật. Như thế, đẳng thức của Nietzsche : Tồn tại = Giá trị kế thừa sự *biến đổi* của thời cận đại về mối quan hệ giữa ON (tồn tại) và AGATHON (cái Thiện). Với Nietzsche, mọi giá trị đều tồn tại ở *trong* đời sống, ở *trong* thế gian, còn bản thân đời sống, bản thân thế giới *không* có giá trị. Đây không phải là sự đánh giá tiêu cực về đời sống và thế giới, trái lại, là sự thức nhận về tính *không-thể-đánh-giá* của chúng : chúng là cái toàn bộ, còn mọi sự đánh giá diễn ra *bên trong* chúng. Với sự quy hồi vĩnh cửu, không gian và thời gian được suy tưởng cho mọi vận động của ý chí quyền lực. Học thuyết về sự quy hồi vĩnh cửu nói lên sự *vô nghĩa* và *vô - giá trị* của cái toàn bộ, *trong đó* diễn ra mọi sự đánh giá. Như thế, không chỉ trong bốn câu hỏi cơ bản của siêu hình học mà cả trong cách tiếp cận về triết học giá trị, Nietzsche vẫn còn lệ thuộc vào siêu hình học. Đó là lý do khiến Heidegger cho rằng Nietzsche không mở ra một bắt đầu mới mà chỉ *hoàn tất* siêu hình học cổ truyền theo một phương thức nhất định.

- Trước hết, Heidegger tập trung lý giải về ý chí quyền lực nơi Nietzsche. Thời cận đại bắt đầu với một sự thay đổi về bản chất của chân lý. Ở thời cổ đại, Chân lý là ALETHEIA, tức, như là sự không bị che giấu của cái tồn tại, như là sự khai quang (Lichtung), trong đó mọi sự vật xuất lộ và tự trình diện. Rồi sau đó, dựa vào định nghĩa của Platon về chân lý như là sự đúng đắn của cái nhìn, hay đúng hơn, của cái nhìn về các Ý niệm (“ ản dụ về cái hang ”), nên, trong thời cận đại, chân lý mang tính cách của sự *xác tín* (*certitudo*) : nó

trở thành một phương thức khi con người – như là chủ thể đang hình dung – *xác tín* về cái tồn tại. Và cái tồn tại này chủ yếu được hiểu như là *đối tượng*, tức như cái gì tự phơi bày ra cho một *chủ thể*. Đáng chú ý là : sự nhận biết hay sự hình dung chủ quan (tri giác) cũng *đồng thời* là sự thôi thúc *muốn* hình dung hay, nói cách khác, là sự hình dung *được thôi thúc*. Cả hai gắn liền và là một. Chủ thể là *ý chí* và *sự hình dung* (thành biểu tượng). Cái thúc đẩy sự hình dung là ý chí. Sự hình dung là *làm-cho-cái-gì-đó-thành-đối-tượng*, nên sự hình dung tự nó là ý chí quyền lực có tính xâm lấn, cưỡng bách. Những gì chủ thể trải nghiệm nơi chính mình thì trở thành bản chất của mọi cái tồn tại. Tất cả là ý chí quyền lực. Heidegger lý giải ý chí quyền lực của Nietzsche từ cái bản chất của bản thể được suy tưởng ở thời cận đại: bản thể ấy, nơi Leibniz, là những đơn tử (Monad) và sự tồn tại của chúng được xác định như là *Lực* hay *sức mạnh*. Do đó, theo Heidegger, với học thuyết về ý chí quyền lực, Nietzsche *hoàn tất* siêu hình học của thời cận đại ; nền siêu hình học ấy suy tưởng bản thể như là sức mạnh và như là tự ngã.

- Heidegger tiếp tục lý giải về “*Siêu nhân*” như là con người thoát thai từ ý chí quyền lực, đảm nhận sự thống trị trên mặt đất : “*Siêu nhân*” không phải là kẻ sẽ đến trong tương lai như một phương thức hiện hữu hoàn toàn mới mẻ, mà được đặt vào trong một nhân loại hướng đến tính chủ thể tuyệt đối. Cách lý giải này về Nietzsche nằm trong ý định của Heidegger muốn nhìn lại *lịch sử của Tồn tại (Seinsgeschichte)*, nhất là về Siêu hình học của thời Cận đại. Tuy nhiên, đặt tư tưởng “*bùng nổ*” của Nietzsche vào trong bộ khung cứng nhắc của Siêu hình học cổ truyền có hoàn toàn thỏa đáng không ? Đây vẫn còn là một câu hỏi lớn, như khi chính Heidegger, trong *Tồn tại và Thời gian (Sein und Zeit, 1927)* cũng đã từng rất dè dặt khi nhắc đến Nietzsche : “*Việc khởi đầu “xem xét” Nietzsche cho phép ta phỏng đoán rằng Nietzsche đã hiểu nhiều hơn so với những gì ông đã nói ra cho ta*” (SZ, 369).

- Ở đây, Eugen Fink – môn đệ của Husserl, Heidegger và cũng là người tán thành Heidegger ở nhiều điểm - tỏ ra không hoàn toàn đồng tình với Heidegger. Ông đặt câu hỏi “*phải chăng trong ý định cơ bản của Nietzsche khi suy tư về thế giới đã không bỏ lại đằng sau lưng mình cấp độ vấn đề bản thể học của Siêu hình học ?*”. Fink nhận thấy có một điểm thực sự mới mẻ nơi Nietzsche : “*một tính căn nguyên không phải - siêu hình học trong triết học vũ trụ luận nằm ở trong tư tưởng của ông (Nietzsche) về “trò chơi”*”. Lập luận của Fink như sau : ngay từ các tác phẩm đầu tiên, Nietzsche đã vận động trong kích thước bí nhiệm của trò chơi, trong siêu hình học về nghệ sĩ, trong chủ nghĩa Heraklitus về Thần Dốt - hóa nhi. Nếu Nietzsche có nhiều chỗ gặp

gỡ Hegel khi Hegel nói rằng “trò chơi vừa là sự hỗn nhiên lớn nhất, vừa là sự nghiêm chỉnh duy nhất đích thực và cao cả nhất”, thì đó chỉ là vì Nietzsche chạm đến nguồn cội chung ở trong Heraklitus chứ không phải chạm đến nhà siêu hình học Hegel. Chủ nghĩa duy tâm của Kant, Schelling, Hegel tuy thường bàn về mối quan hệ tương tác giữa sức tưởng tượng, thời gian, tự do và trò chơi, nhưng bao giờ cũng xem Tồn tại - căn nguyên là Ý chí và Tinh thần. Ngược lại, nơi Nietzsche, chính trò chơi của con người, trò chơi của con trẻ và của người nghệ sĩ trở thành ẩn dụ mang tính vũ trụ luận. Theo Fink, điều này không có nghĩa là mang cảnh trạng của con người áp đặt vào cho vũ trụ mà ngược lại, bản chất của con người chỉ có thể được lĩnh hội và xác định như là trò chơi, khi con người được suy tưởng từ “trò chơi của vũ trụ”, một trò chơi “ném xúc xắc” vượt ra khỏi thiện ác, vượt ra khỏi mọi sự đánh giá, vì mọi giá trị chỉ xuất hiện *bên trong* trò chơi vĩ đại này. Fink viết: “Con người có khả thể không lồ để hiểu về ngoài như là về ngoài và, từ trò chơi của chính mình, dẫn mình vào trò chơi lớn của vũ trụ: trong sự dẫn mình ấy, con người tự nhận ra chính mình như là *kẻ cùng chơi* trò chơi của vũ trụ. *Khi Nietzsche hiểu Tồn tại và Trở thành như là trò chơi, ông không còn ở trong sự ràng buộc của Siêu hình học nữa* [BVNS nhấn mạnh]; và khi đó, ý chí quyền lực cũng không còn mang tính cách của việc đối tượng hóa cái tồn tại cho một chủ thể hình dung về đối tượng, mà mang tính cách của việc kiến tạo hình thái kiểu Appolo; và, mặt khác, trong sự Quy hồi vĩnh cửu, chính Thời gian-duhý của vũ trụ - bao trùm - tất cả, mang lại - tất cả và kết liễu tất cả - được suy tưởng, và, sau cùng, Siêu nhân không mang hình ảnh của kẻ bạo hành hay con người khổng lồ về kỹ thuật, mà là *một người chơi, một kẻ cùng chơi*”⁽¹¹⁾. Cùng chơi trong trò chơi của vũ trụ - với tất cả ý thức về sự “tất yếu” của nó - được Nietzsche gọi là “*amor fati*” (“*yêu số phận*”).

Ở đây, ta không thể bàn sâu về việc Eugen Fink có lý giải Nietzsche đúng theo ý của Nietzsche hay đã lý giải Nietzsche bằng chính triết học của mình, như các nhận định có tính phê phán, chẳng hạn của Mihailo Djuric (trong *Nietzsche und die Metaphysik / Nietzsche và Siêu hình học*, 1985). Theo đó, quá nhấn mạnh đến giác độ vũ trụ luận trong tư tưởng Nietzsche chỉ càng tô đậm thêm tính chất siêu hình học truyền thống (Tồn tại = vận động vũ trụ; Con người = một thành viên tham dự vào vận động ấy), trong khi ý định chủ yếu của Nietzsche - nhất là trong tư tưởng về *trò chơi*, về *mê cung*... -, là muốn cải biến nền *triết học thực hành*: biến tất cả mọi hoạt động của con người (vật chất lẫn tinh thần) thành “*trò chơi*”, theo nghĩa trả lại cho chúng sự hỗn nhiên, sáng tạo, tự chủ và tự do (“trò chơi là lao động của trẻ con, còn lao động là trò chơi của người lớn”). Thoát khỏi khuôn khổ đơn thuần mang tính “*mục đích luận*” (*téléologie*) (dù là mục đích luận tương đối của sơ đồ

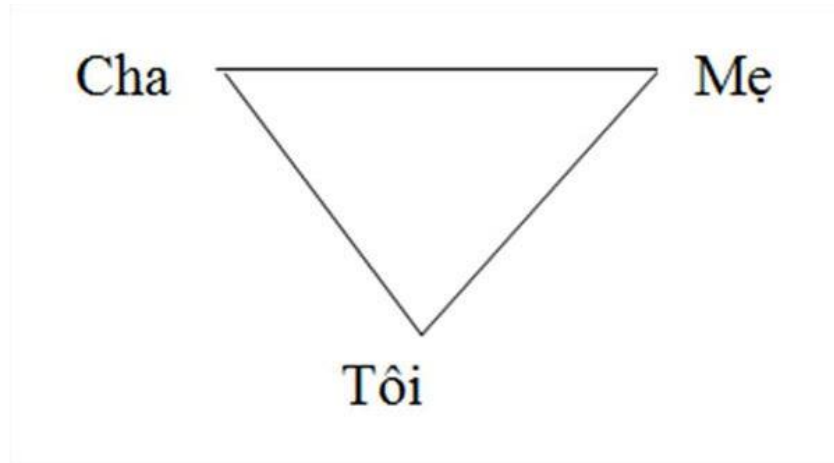
“mệnh lệnh giả thiết”: “nếu... thì” hay mục đích luận tuyệt đối của “mệnh lệnh nhất thiết” hoặc siêu việt) hành động của con người sẽ mang tính *thảm mỹ*, giải phóng những khả thể vô hạn, cởi mở đón nhận những *sự khác biệt* luôn luôn mới mẻ, đó mới chính là chỗ mà tư tưởng Nietzsche “vượt ra khỏi” siêu hình học cổ truyền.

Và có thể nói đây cũng chính là nguồn cảm hứng chủ đạo cho việc tiếp nhận Nietzsche nơi Gilles Deleuze từ tác phẩm *Nietzsche và Triết học* (1962) này và được triển khai khá độc đáo trong một tác phẩm tiêu biểu của Deleuze ở thời kỳ muộn hơn. Đó là tác phẩm đầu tiên viết chung với Félix Guattari: *L’Anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie I / Chống Œdipe. Chủ nghĩa tư bản và bệnh tâm thần phân lập I*, (1972). Lần này, Deleuze và Guattari phát triển cặp khái niệm “sức mạnh hoạt năng / sức mạnh phản ứng” của Nietzsche để có những nhận xét phê phán đối với phân tâm học và chủ nghĩa Freud. Nói ngắn gọn, hai ông đối lập loại hình “*bị Œdipus hóa*” với loại hình “*Schizo*” (“*phân lập*”), tức, giữa con người lệ thuộc, bị cưỡng chế, bị “thuộc địa hóa” với con người thực hiện sự giải phóng của chính mình và để cho “dòng ước muốn” của mình được trôi chảy tự do. Xin nhắc qua một chút về công trình này.

6. “Chống-Œdipe” và “Rhizom” (sự kết chuỗi)

Deleuze và Guattari (nhà phân tâm học) quen nhau năm 1970, cùng trải qua các sự kiện tháng 5.1968 và nhận ra rằng cái vô thức được quan sát và phân tích trong môi trường xã hội rộng lớn dễ dàng hơn là trong khung cảnh giả tạo trên giường bệnh theo kiểu Freud. Cả hai phê phán phân tâm học chủ yếu ở điểm nào? Đó là nó ngăn cản việc bệnh nhân nói ra một cái thoải mái, ngăn cản dòng chảy của ước muốn, mặc dù nó luôn khẳng định ngược lại. Trong thực tế, bộ máy phân tâm học đè nén các điều kiện của việc phát biểu đích thực. Bất kỳ điều gì bạn nói ra, lập tức bị kéo vào một guồng máy, một khung lý giải, và người bệnh không bao giờ có thể đạt được đến điều mình phải thực sự nói ra. Lý do: phương pháp phân tâm có sẵn một bộ mã, gọi là cái “*tam giác gia đình*” (Œdipe, mặc cảm thiếu hoạn, khuôn khổ gia đình) làm công việc “Œdipe hóa” dưới sự giám sát của “ông tướng Freud”.

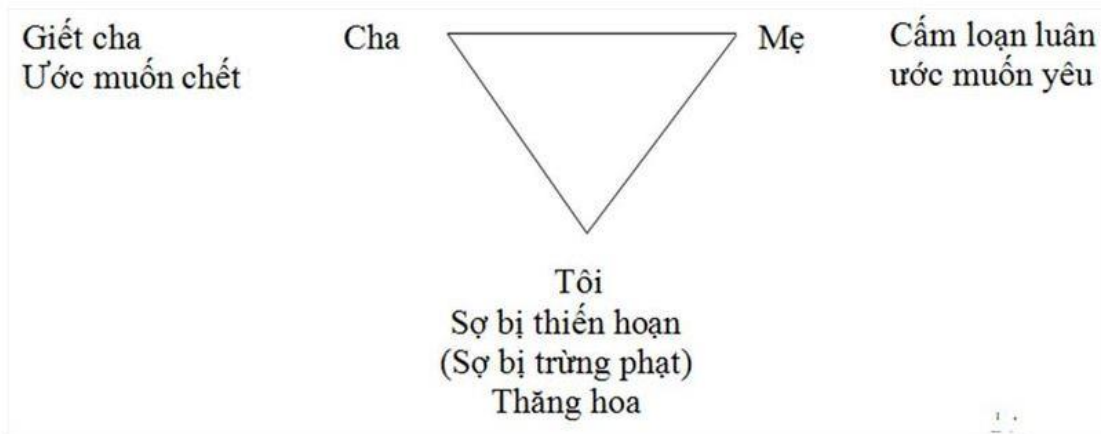
Hình tượng Oedipus cổ đại đã được Freud phát triển thành sơ đồ ba góc như sau:



Trong sơ đồ ấy không có chỗ cho sự “ sản xuất ”, “ sáng tạo ”. Khi không có sự sản xuất, sáng tạo thì chỉ còn lại biểu tượng : sân khấu, hình ảnh, dàn cảnh, thay vì hoạt trường của hành động. *Œdipus* có nghĩa : bị nhốt trong sân khấu gia đình, cắt đứt các dòng chảy ước muốn, kết thúc việc sản xuất, sáng tạo. Cái vô thức, vốn là một diễn trình, bị quy giản thành một cấu trúc. Vì lẽ, theo Deleuze và Guattari, *Œdipus* đã bị “ thuộc địa hóa bằng những phương tiện khác, là thuộc địa nội tâm ”.

Quan niệm về *Œdipus* gắn liền với khái niệm *ước muốn*. Từ Platon, ước muốn được đặt vào trong tính bất toàn của con người, như là sự khiếm khuyết, thiếu thốn cần được bù đắp. Freud tiếp thu quan niệm này của Platon và bổ sung thêm :

- diễn trường của ước muốn được đẩy vào trong cái vô thức, khi nó không thể có được sự thỏa mãn ở thời ấu thơ tiền-*Œdipus*. *Œdipus* hiện thân cho việc có ý thức về sự khiếm khuyết, bất toàn ;
- vì sợ hãi không dám thực hiện ước muốn bị cấm đoán, cái vô thức lánh mình vào trong các hình thức hư ảo, huyền tưởng : sự đè nén và thăng hoa ;
- cái vô thức không biết đến luân lý. Ước muốn có thể tích cực (ước muốn được sống) hoặc tiêu cực (ước muốn chết, phá hoại v.v...). Cái tam giác tâm phân học được bổ sung thành :

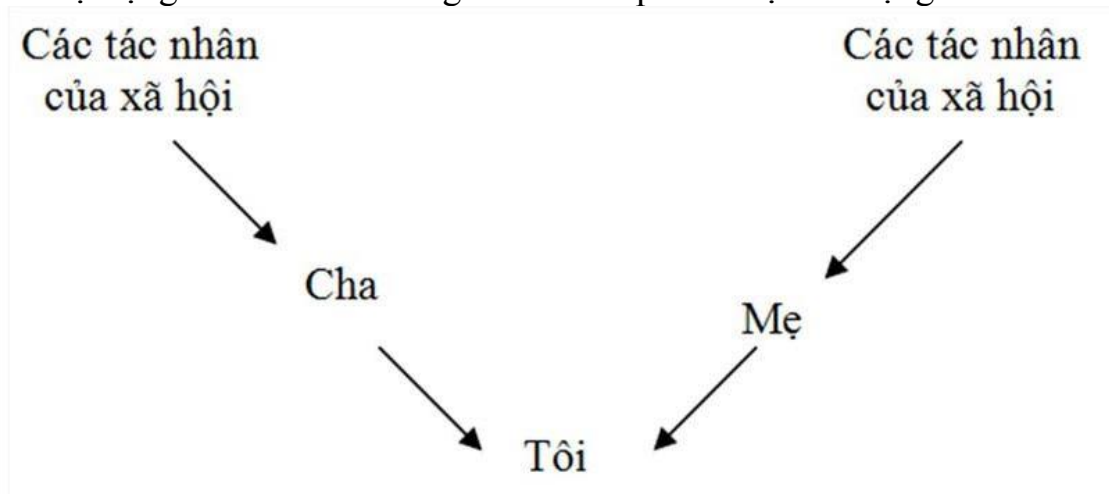


Câu hỏi ngược của Deleuze và Guattari : ước muốn đâu có dính líu gì đến sự khiếm khuyết, thiếu thốn ? Theo hai ông, ước muốn là một sức mạnh tự tồn, sáng tạo, năng sản. Sức mạnh hay lực ấy hành động, làm việc, lắp đặt trong hoạt trường của mình - tức trong cái vô thức -, nhất là, sản sinh ra cái thực tồn : thực tại xã hội, của cái, cách mạng chứ không phải những gì có tính tưởng tượng hay biểu trưng. “ Sản xuất ” là “ việc thực hiện những thao tác hiện thực của ước muốn ”.

Khi nói về “ những dòng chảy của ước muốn ”, thì *dòng chảy (flux)* có nghĩa là diễn trình hay hoạt động của ước muốn, là những thao tác hiện thực của nó. Các dòng chảy này mang hai đặc điểm cơ bản : *thứ nhất*, chúng có xu hướng uốn dòng, chảy lệch đi ; và *thứ hai*, kết chuỗi, hợp lưu. Với đặc điểm thứ nhất, chúng không chỉ muốn chảy mà còn muốn tràn bờ. Đó là một tiến trình liên tục phá vỡ ranh giới, lãnh thổ, phi mã hóa, nói ngắn: sự giải phóng. Nhưng, cơ chế ước muốn ấy vấp phải cơ chế xã hội: nó quan hệ với những hệ thống xã hội theo kiểu vừa đối kháng, vừa bổ sung. Cơ chế xã hội có xu hướng ngăn chặn bớt sự tuôn trào, tái lập ranh giới và tái mã hóa. Phá vỡ ranh giới là vận động của Schizo (sự phân lập), còn tái lập ranh giới là vận động của Œdipus.

Với đặc điểm thứ hai, những ước muốn và những dòng chảy của ước muốn có xu hướng nối kết lại. Do xu hướng luôn nối kết, hợp lưu, nên ước muốn luôn có tính chất “ cách mạng ”. Khẩu hiệu đã trở thành thời thượng : hãy nối kết lại ! Hãy tạo thành *Rhizom*, chống lại việc trở thành đơn lập, nguyên tử hóa ! *Rhizom* là kết chuỗi (*connexion*), là đa thể, đa trung tâm (*multiplicité, polycentrisme*), là chữ “VÀ” (*Schizo*), đối lập lại với tuyến tính, lưỡng phân, toàn thể hóa (*Œdipus*). *Schizo* và *Rhizom* gắn liền với “ chủ nghĩa du mục ” (*nomadisme*), được hiểu như là cấu trúc cơ động, phi-tập trung hóa, không khác mấy với nghệ thuật chiến tranh du kích của các bộ lạc du mục chống lại bộ máy nhà nước chuyên chế.

Cấp độ “ vi mô ” của cái vô thức được mở rộng ở cấp độ “ vĩ mô ” của những cấu hình xã hội rộng lớn hơn. Sơ đồ “ gia đình Œdipus ” được mở rộng thành :



Lĩnh vực của cái vô thức càng được mở rộng, mở ngỏ, các dòng chảy của ước muốn càng lưu chuyển tự do hơn, càng uốn dòng dễ hơn. Như thế, chủ thể không phải là một tính nhân cách được xác định cứng nhắc, mà chỉ được “ khám phá từ những tình trạng mà nó nếm trải ”. Nó có sự hợp lưu, kết chuỗi từ trong ra ngoài (Schizo) và từ ngoài vào trong (Œdipus). Chủ thể, do đó, là một vấn đề của *diễn ngôn (discourse)*, và, thay vì nói về chủ thể, có thể nói đến *những “ kết chuỗi diễn ngôn tập thể ” (agencements collectifs d’énociation)*.

Dưới mắt Deleuze và Guattari, Œdipus là biểu trưng của mọi thể chế và hình thức quan liêu. Các thể chế ấy sợ hãi sự ước muốn, luôn muốn tái lập ranh giới, tái mã hóa mọi dòng chảy của ước muốn. Ước muốn có thể đi đến chỗ phi-lýtính ? Có thể là “ cách mạng ” (đúng như J. S. Mill nhận xét, người Pháp là một dân tộc đặc biệt yêu thích chữ “ cách mạng ” !) nhưng cũng có thể trở thành “ phát xít ” hay “ vô chính phủ ” ? Hai tác giả chỉ trả lời : cần phải xuất phát từ bản tính tự nhiên của ước muốn : nó có tính cách mạng, hoạt năng, năng sản, vì nó “ tạo nên một cái gì, còn hơn Œdipus không sáng tạo, không “ tạo nên ” một điều gì cả ! Bao lâu những sự biến đổi “ vi mô ” ở bình diện vô thức và đời sống thường ngày không để cho mình bị xơ cứng thì những dòng chảy tiếp tục chảy, những kết nối tiếp tục đi tìm những kết nối mới và ta không bao giờ đã đi đủ xa...

7. Thay lời kết

Việc tiếp nhận Nietzsche ở Pháp (cũng như ở Ý và các nước Anh Mỹ) từ 1960 đến nay hoàn toàn gạt bỏ hình ảnh bị xuyên tạc về Nietzsche (như là triết gia biện hộ

cho bạo lực, cho sự bất bình đẳng, thậm chí bị lý giải theo kiểu phát xít hay quốc xã). Họ đồng thanh không quan tâm hoặc không xem là đáng thảo luận về “ hình ảnh ” ấy. Trái lại, Nietzsche xuất hiện như là triết gia của *sự tự do* và của *sự giải phóng tích cực*. Chữ “ *tự do* ” ở đây không chỉ được hiểu theo nghĩa cá nhân, chủ thể mà còn trong toàn bộ kích thước chính trị - văn hóa của nó nữa. Trong viễn tượng ấy, trung tâm điểm của tư tưởng Nietzsche là triết học về một “ *việc vui hưởng sự khác biệt* ” (*jouissance de la différence*) (Gilles Deleuze). Ta cũng nên lưu ý rằng chữ “ *jouissance* ” trong tiếng Pháp của Deleuze không ngụ ý một “ sự hưởng thụ ” (như trong chữ Đức “ *Genuss* ” hay trong chữ Anh “ *joy* ”), cũng không theo nghĩa một tiến trình thụ động (như chữ Latinh “ *frui* ”). Đúng hơn, “ *jouissance* ” mang âm hưởng của một hoạt động căn nguyên chưa gắn liền với đối tượng, tức của một sự tự-tạo-ra-chính-mình và tự-mang-lại-thực-tại-cho-chính-mình. Nói cách khác, đó là một sự *khẳng định tích cực* của hành vi siêu nghiệm (transcendental) cấu tạo nên hiện thực hữu hạn, sống thực, tự quan hệ với chính mình. *Dionysos*, do đó, trở thành biểu tượng cho quyền lực “ siêu nghiệm ” của sự “ tự tác tạo ” (*autopoiesis*) tuy hữu hạn, nhưng sản sinh ra những hình thức mới mẻ và liên tục tự-cải biến cho đời sống cá nhân lẫn tập thể, đồng thời cũng tạo nên hình thức tư duy và cảm nhận tương ứng với những hình thức ấy của đời sống. Đó là lý do tại sao ở Pháp, triết học Nietzsche dễ dàng tương thông với tinh thần “ tiên phong ” về nghệ thuật và tư tưởng. Nietzsche, ở Pháp, không chỉ là một triết gia trường ốc, mà chủ yếu – như cách nói của Kant về triết học “ hoàn vũ ”/ “ *conceptus cosmicus* ” – là nhà tư tưởng tác động và tham dự vào toàn bộ không gian văn hóa. Có thể nói rằng tư tưởng của Nietzsche mở ra một không gian ý nghĩa đầy tính xung đột và xung động mà triết học phải mạnh dạn bước vào, nếu không muốn trở thành một “ viện bảo tàng ” chỉ biết ghi nhận hay lý giải những cuộc tranh luận của các ngành khoa học khác.

Bản dịch *Nietzsche và Triết học* của TS Nguyễn Thị Từ Huy cho ta một cái nhìn về một mảng quan trọng, có tính tiên phong trong triết học Pháp hiện đại. Dịch phẩm này là một sự tiếp nối tự nhiên công trình *Alain Robbe-Grillet, Sự thật và diễn giải* (Luận án tiến sĩ văn chương Pháp tại Đại học Paris 7, 2009) của dịch giả, đồng thời mời gọi những công trình nghiên cứu và dịch thuật phong phú và đa dạng hơn nữa về lĩnh vực này trong tương lai.

Bùi Văn Nam Sơn

3.2010

- (1) Maurice Blanchot : *L'entretien infini* /Việc làm bất tận, Paris, 1969, tr. 69 : “ Répondre ne consiste pas à formuler une réponse, de manière à apaiser la question ”.
- (2) Michel Foucault : *Theatrum Philosophicum*, trong : Gilles Deleuze/Michel Foucault (bản Đức) : *Der Faden ist gerissen* /Đường dây đã đứt, Berlin 1977, tr. 21.
- (3) Deleuze : *Dialogues*, Paris, 1977, tr. 64 : “Suy tưởng với “VÀ” thay vì “LÀ””, qua đó Deleuze cũng muốn triệt phá cơ sở và vượt bỏ cả việc “ huyền thoại hóa tương lai ” của chữ *Sein* / *Tồn tại* theo kiểu Heidegger !
- (4) Claude Lévi-Strauss : *Tristes Tropiques* / *Nhiệt đới buồn*, bản tiếng Việt của Ngô Bình Lâm, Nguyễn Ngọc hiệu đính, NXB Tri thức, 2009.
- (5) Claude Lévi-Strauss, *nói chuyện với Jean-Marie Benoist*, 1979, trong “Le Monde”, dẫn theo Jürg Altwegg/Aurel Schmidt : *Französische Denker der Gegenwart* / *Những nhà tư tưởng Pháp hiện đại*. Beckreihe, München 1987, tr. 22.
- (6) Jürg Altwegg / Aurel Schmidt : *Französische Denker der Gegenwart* / *Các nhà tư tưởng Pháp đương đại*, Sđd, tr. 28-29.
- (7) Các trích dẫn trong bài này là từ *Nietzsche và Triết học* theo bản dịch của Nguyễn Thị Từ Huy, trừ những chỗ có chú thích riêng.
- (8) Khi giải quyết hai *Nghịch lý* (*Antinomie*) tương phản về sự tự do/không-tự do và Thượng đế tồn tại/Thượng đế không-tồn tại, Kant cho rằng cả hai (chính đề : có tự do/Thượng đế tồn tại lần phản đề : không có sự tự do/Thượng đế không tồn tại) đều có thể *cùng đúng*. Ta không thể *biết* về sự tự do lẫn sự tồn tại của Thượng đế, nhưng ta có thể *suy tưởng* về hai sự tồn tại ấy mà không mâu thuẫn. (Xem : Kant, **Phê phán lý tính thuần túy**, B472 và tiếp. Bản tiếng Việt của Bùi Văn Nam Sơn, tr. 778 và tiếp, NXB Văn học, 2004).
- (9) Hegel : *Các nguyên lý của triết học pháp quyền*, *Lời Tựa* : ... “ Nhận thức được rằng lý tính như là đóa hoa hồng trên cây thập giá của hiện tại, và, qua đó hân hoan trong hiện tại, - chính sự thức nhận hợp lý tính này là *sự hòa giải với hiện thực* ”..., Bùi Văn Nam Sơn dịch và chú giải, NXB Tri thức 2010, tr. 85.
- (10) Hegel : *Các nguyên lý của triết học pháp quyền*, *Lời Tựa*, 22: ... “ Với tư cách là *tư tưởng* về thế giới, triết học chỉ xuất hiện vào thời điểm khi hiện thực đã kinh qua hết diễn trình đào luyện chính mình và đạt tới trạng thái đã hoàn tất. [...] Khi triết học vẽ màu xám [lý thuyết] của mình lên trên màu xám [của thực tại], thì *một hình thái của cuộc sống đã trở nên già cỗi*, và hình thái ấy không thể nào được làm cho tươi trẻ lại bởi màu xám lên trên màu xám của triết học mà chỉ có thể được *nhận thức* mà thôi : con chim cú của [nữ thần] Minerva chỉ bắt đầu cất cánh lúc hoàng hôn ”, Sđd, tr. 88.
- (11) Eugen Fink : *Nietzsches Philosophie* / *Triết học Nietzsche*, Ấn bản lần thứ 6, Stuttgart Berlin Köln, tr. 188.

