

**DỊCH VÀ LÝ THUYẾT DỊCH
NHƯ MỘT HỆ HÌNH LÝ LUẬN, PHÊ BÌNH MỚI
CHO VIỆT NAM HIỆN NAY**

PHẠM QUỐC LỘC^() - LÊ NGUYỄN LONG^(**)*

*What is 'familiarily known' is not properly known, just for the reason
that it is 'familiar'.*

– Hegel, *The Phenomenology of the Mind*

*The value of thought is measured by its distance from the continuity of
the familiar.*

– Adorno, *Minima Moralia*

1. Chuyện phê bình

Mỗi cuộc khủng hoảng, trên bất kỳ bình diện nào, kinh tế, chính trị, văn hóa-xã hội, đều để lại những hậu quả, song cái hậu quả quan trọng nhất vẫn là bản thân những thay đổi mang tính tất yếu để đối phó với khủng hoảng. Trọng tâm của mọi đối phó với khủng hoảng, dù ở nơi nào, trong giai đoạn lịch sử nào, dường như vẫn là vấn đề tư duy. Khủng hoảng buộc người ta thực hiện hàng loạt hoạt động “tái”, và quan trọng nhất là *tái nhận thức*. Khủng hoảng là một thách thức đối với trật tự và tư duy cũ, nhưng cũng là tiền đề, là cơ hội để một trật tự mới, tư duy mới ra đời. Ở đây, cần phải hiểu rằng ranh giới giữa cũ và mới chỉ là một ranh giới mờ, vì dù có mới đến thế nào, cái mới ấy không phải là cái mới siêu nghiệm, từ đâu đó bên ngoài rớt xuống cái chính thể đang khủng hoảng để chuyển đổi chính thể đó thành một

^(*) Nghiên cứu sinh chuyên ngành Văn học so sánh, Đại học Massachusetts tại Amherst

^(**) Nghiên cứu sinh chuyên ngành Văn học Mỹ, Đại học Missouri-Columbia

chỉnh thể hoàn toàn khác lạ. Không có cái mới siêu nghiệm, dĩ nhiên, mà chỉ có cái mới bắt nguồn từ sự *chuyển dịch* của cái cũ, và điều này đặc biệt đúng đối với tư duy, nhận thức, nếu ta thấy được rằng hoạt động tư duy, nhận thức thể giới không phải chỉ đơn thuần là một hoặc nhiều hành động ta thực hiện. Tư duy, nhận thức luôn *mang tính cấu thành*; nó chính là những tế bào cấu thành nên cái gọi là con người, và dĩ nhiên không có con người trừu tượng nằm ngoài những đặc tính riêng biệt của các nền văn hóa khác nhau, và do vậy những hệ hình tư duy khác nhau.

Triết gia người Pháp Michel Foucault, trong tất cả các công trình của ông, đã cho thấy rằng tư duy và sản phẩm của nó là tri thức (knowledge) không tách rời quyền năng (power).¹ Không có tri thức ngây thơ nằm ngoài mạng lưới các quan hệ quyền năng và không có quyền năng nào vận hành được mà không nhờ vào tri thức. Quan trọng hơn là những biện luận của Foucault về cách thức mà hệ tri thức-quyền năng (knowledge-power), hay có khi ông còn gọi là thiết chế chân lý (regime of truth), chi phối, điều tiết, thậm chí cấu tạo nên quá trình hình thành những chủ thể xã hội. Theo Foucault, không có cái tôi hình thành bên ngoài những thiết chế chân lý có sẵn từ trước. Thiết chế chân lý cung cấp một bộ khung để từ đó chủ thể hình thành, để phân biệt thế nào là một chủ thể được chấp nhận trong thiết chế đó và thế nào là những biến thái đáng và cần phải loại trừ hay xóa bỏ.² Mọi quá trình hình thành đều bao hàm quá trình “thành hình”, và cái “hình” (hình dáng, hình hài, hay nôm na là một bộ khung quy định mọi sự hình thành của chủ thể) mà chủ thể phải “thành” đó không thể nằm ngoài tư duy, ý thức hệ, tri thức, quyền năng. Như vậy, đổi mới tư duy hàm chứa một công cuộc tưởng chừng bất khả dĩ: thay đổi chính cái cấu thành nên mình. Một số vấn đề triết học được đặt ra ở đây. Cái chủ thể muốn thay đổi, muốn tái nhận thức một thiết chế chân lý, hay một hệ hình tư duy có vị trí và quan hệ như thế nào đối với chính cái đang được tái nhận thức? Chủ thể đó có cần phải đạt đến một vị thế siêu nghiệm bên ngoài những thiết chế đã tạo nên mình hay không, để từ đó chất vấn, thay đổi thiết chế đó? Quan trọng hơn, có hay không một vị trí siêu nghiệm bên ngoài? Đổi mới, tái nhận thức, chất vấn, suy cho cùng, có cần viện đến một vị trí bên ngoài?

Những vấn đề vừa nêu về cơ bản cũng chính là những vấn đề của phê bình, mà Theodor Adorno gọi là *criticism*, Michel Foucault gọi là *critique*,

và Judith Butler đã làm sáng tỏ những tương đồng giữa Adorno và Foucault trong bài “What is Critique? An Essay on Foucault’s Virtue” về vấn đề thế nào là phê bình.³ Adorno, cũng như Raymond Williams, trăn trở khi phê bình vẫn hay bị giảm thiểu thành một loại hoạt động tìm lỗi (fault-finding) hay đơn thuần là phán xét (judgement).⁴ Đối với hai tác giả này, Butler đã khúc chiết tóm tắt, phán xét là “những cách thức bao gộp cái cụ thể dưới một phạm trù đã được thiết lập, trong khi đó phê bình phải theo đuổi chất vấn sự thiết lập khép kín của chính những phạm trù này”.⁵ Như vậy, phán xét thực chất không phải là phê bình, mà còn phản lại phê bình. Nhiệm vụ của phê bình, mà Adorno, Williams và cả Foucault đưa ra là phơi bày sự hình thành của phạm trù, cấu trúc của tri thức, hay trật tự và những thiết chế quyền năng của trật tự đó. Phán xét, ngược lại, bằng cách sử dụng chính công cụ của những thiết chế chân lý, trật tự tri thức hiện có, tự đưa mình vào khuôn mẫu đã định hình và đã được thiết chế hóa, từ đó tăng cường, củng cố sức mạnh cho chính những thiết chế đó. Nếu phê bình, theo đúng nghĩa của nó, là đưa ra ánh sáng những quá trình, cơ chế định hình nên cái hiện trạng xơ cứng, *status quo*, từ đó mở ra khả năng đổi mới, thì phán xét bóp nghẹt khả năng đó.⁶ Vấn đề nằm ở chỗ hoạt động phán xét trong lớp áo phê bình được nâng lên thành một sứ mệnh, một nhiệm vụ, một quyền hạn, rồi nó cứ thế tung ra những cú “đấm” vào “cái xấu”, “cái đáng bài trừ”, tức những cái cụ thể tồn tại quanh ta, nhưng lại chẳng đấm động gì vào chính cái hệ hình tư duy, cái trật tự tri thức, cái “trường phạm trù” (field of categories) làm nền tảng cho bản thân phán xét. Phán xét do vậy đấm mà không đấm, và chính động tác giả này tạo nên một ảo giác về vận động và tiến bộ, ru ngủ nhận thức và khả năng tri nhận của chủ thể xã hội bằng sự vận động đều đặn và đầy vẻ hài hòa của nó. Một xã hội luôn có mỡ xẻ, phanh phui sẽ tạo một cảm giác an tâm, một khoái cảm chìm đắm trong vận động dù sau mỗi lần mỡ xẻ, mỗi lần phanh phui là một lần đau đớn. Chủ thể xã hội sẽ an tâm hơn khi truyền thông đại chúng vang rền tiếng nói của giới trí thức; nào là trăn trở, nào là bức xúc: đạo đức xuống cấp, học đường náo loạn, chấn hưng dạy sử, cải cách dạy văn, v.v... Đau nhưng yên tâm trong vận động. Và phán xét cũng vậy, tạo một ảo giác về sự vận động, dù một mỗi do con đường gập ghềnh, người ta đồng nhất cảm thấy mình đang liên tục hướng đến một điểm đích nào đó. Adorno thật công bằng khi nhận định “phê bình không bắt công khi

nó mỗ xẻ - thật ra mỗ xẻ là đức hạnh lớn nhất của nó - mà chỉ bắt công khi nó chống đỡ bằng cách không chống đỡ”.⁷

Nếu Adorno và Williams đã khuyến cáo về sự sa ngã của phê bình vào tâm thức phán xét, Foucault phát triển khái niệm “thái độ phê bình” (critical attitude), cái mà ông gọi là “đức hạnh” hay “nghệ thuật”, và phân tích những trở ngại và hệ quả của cách tiếp cận phê bình trong mối quan hệ với các thiết chế chân lý và trật tự tồn tại. Đối với Foucault, phê bình là một chùm các mối quan hệ không thể tách rời nhau được, bao gồm quyền năng, chân lý và chủ thể. Xin được dài dòng trích dẫn Foucault:

... trên hết, ta thấy rằng cốt lõi của phê bình về cơ bản là cấu thành từ chùm các quan hệ kết dính lẫn nhau, hoặc một quan hệ kết dính với hai quan hệ kia, đó là quyền năng, chân lý, và chủ thể. Và nếu thiết trí hóa về thực chất là một động thái qua đó các cá nhân bị áp chế trong thực tiễn hoạt động xã hội thông qua những cơ chế quyền năng luôn bám víu vào một chân lý, thế thì, tôi cho rằng, phê bình là động thái nơi chủ thể tự ban cho mình quyền được chất vấn chân lý về những hệ quả quyền năng của nó và chất vấn quyền năng về các diễn ngôn chân lý của nó. Thế thì, phê bình là nghệ thuật bất tuân mang tính tự giác, nghệ thuật kháng cự có tính phản tư. Phê bình cốt yếu phải bảo đảm giải phá quá trình áp chế chủ thể trong cái mà ta có thể vẫn tất gọi là chính trị chân lý.⁸

Thiết trí hóa (governmentalization), theo cách Foucault dùng, không phải chỉ gắn liền với bộ máy chính trị và các cơ quan quyền lực của nó như chính phủ, lực lượng cảnh sát, v.v..., mà nó là cả một quá trình hình thành của chủ thể xã hội. Theo ông, nhiều xã hội châu Âu vào thế kỷ XV và XVI bỗng bùng nổ cái ông gọi là “nghệ thuật thiết trí”. Câu hỏi “làm thế nào để thiết trí” trở thành vấn đề trọng tâm của xã hội và lan nhanh sang nhiều lĩnh vực để rồi thiết trí không phải chỉ là vấn đề hành chính mà là vấn đề con người nói chung: thiết trí trẻ em, thiết trí gia đình, thiết trí người nghèo, thiết trí quân đội, thiết trí các nhóm xã hội, và dĩ nhiên, thiết trí người tâm thần, cũng như chính thân thể, tính dục và tâm hồn của từng chủ thể. Nếu trong những xã hội tiền hiện đại, cái chết chiếm lĩnh diễn ngôn của luật và trật tự, tức mọi vi phạm sẽ phải hứng chịu lưỡi gươm của Luật, thì trong xã hội hiện đại, diễn ngôn nòng cốt là sự sống, cái mà Foucault gọi là quyền năng sinh học (biopower). Luật không còn phải sóng đôi với lưỡi gươm trừng phạt của

nó mà được hòa nhập vào từng góc ngách của cuộc sống như một loại chuẩn (norm) trong đó sự sống là mối bận tâm quan trọng nhất.⁹ Thiết trị, với sự lên ngôi của quyền năng sinh học, do vậy không còn là một hệ thống luật, lệ, chuẩn áp đặt từ bên ngoài vào chủ thể, mà nó là cái cấu thành, là nguyên liệu làm nên chủ thể xã hội.

Khi thiết trị hòa tan trong từng tế bào của cuộc sống thì phê bình, như là một động thái giải thiết trị hay giải áp chế, càng trở nên khó khăn. Foucault đã chỉ ra rằng cái mà ta đã chấp nhận như là chân lý không phải được chuyển hóa thành chân lý bằng một thế lực hay quyền hạn sơ khai nào.¹⁰ Không phải ngay từ ban đầu, một thế lực nào đó tuyên bố cái gì là chuẩn, là chân lý, cái gì là biến thái, là phản chân lý. Sự chấp nhận một chân lý như một quá trình thâm thấu diễn ra trong từng chủ thể xã hội, trong những điều kiện mang tính hệ thống. Theo đó, phê bình, ở một khía cạnh nào đó, còn có nhiệm vụ đưa ra ánh sáng chính những điều kiện làm cơ sở cho sự chuyển hóa một giá trị nào đó thành chuẩn, thành luật, thành chân lý, chứ không phải chỉ đơn thuần phủ nhận giá trị. Mọi sự phủ nhận mà không đi sâu vào điều kiện hình thành của cái bị phủ nhận chỉ là phủ nhận suông và khó lòng mang đến hiệu quả thay đổi.

Song, nếu bị thiết trị (to be governed) cũng có nghĩa là được hình thành (to be formed), thì giải thiết trị có nghĩa là gì? Giải thiết trị, như Foucault đã nói, là nhiệm vụ của phê bình, và có nghĩa là phải giải áp chế (desubjugation) trong chính trị chân lý (politics of truth); và cũng trong “What is Critique?”, Foucault lặp lại nhiều lần rằng phê bình tức là từ chối bị thiết trị theo cách ta đang bị thiết trị (ông cũng lưu ý rằng từ chối không có nghĩa là hoàn toàn không còn thiết trị nữa). Chính ở luận điểm này, Judith Butler đã phát triển thành một loại *politics* xuyên suốt nhiều công trình lý luận của bà, trong đó thuyết biểu hành giới tính (gender performance) là một. Đọc Foucault, Butler chỉ ra rằng chủ thể không phải chỉ đang được hình thành, được tạo tác ở dạng bị động (crafted) bằng các thiết chế chân lý, các mối quan hệ quyền năng, các chuẩn mực văn hóa, xã hội, mà còn đang chủ động tạo tác (crafting) chính những thiết chế này. Quá trình được tạo tác và đang tạo tác không tách rời nhau và phản ánh mối quan hệ giữa chuẩn mực, hay nói chung là những mô thức chủ thể hóa (modes of subjectivation), và chủ thể. Bà viết:

Cái tôi tự hình thành nên chính nó, nhưng nó tự hình thành trong phạm vi một hệ các sinh hoạt mang tính kết tạo có tính chất như những mô thức chủ thể hóa. Việc các dạng thức khả hữu của cái tôi được phân định trước trong một phạm vi nào đó bằng những mô thức chủ thể hóa như vậy không có nghĩa là cái tôi không thể tự hình thành, cũng không có nghĩa là cái tôi được hình thành một cách hoàn chỉnh.¹¹

Ở đây, Butler nhấn mạnh vai trò của cái tôi chủ thể trong mối quan hệ với những mô thức chủ thể hóa, những biểu hành trong đời sống thực tiễn. Cuộc sống văn hóa xã hội, với các thiết chế chuẩn mực của nó, luôn áp chế chủ thể vào những hoạt động, hành vi, và kể cả tư duy, cảm xúc đã được quy định trước theo những khuôn mẫu nhất định. Từ tâm hồn đến thể xác của chủ thể xã hội đều được “kiểm duyệt” để sàng lọc những biểu hành biến thái, lệch lạc, sai trái. Những thiết chế này dĩ nhiên tồn tại và kéo dài vượt khỏi cuộc sống hữu hạn của từng cá nhân một. Chào đời trong một không gian và thời gian cụ thể tức là đã kết nạp vào những thiết chế, mô thức quyền năng riêng biệt của không-thời gian đó. Để phát triển thành một chủ thể được chấp nhận, cá nhân phải không ngừng tự đưa mình vào chuẩn mực có trước, tức hình thành cũng có nghĩa là thành hình như chúng tôi đã nói ở trên. Tuy nhiên, chủ thể không phải là một cái đích để từng cá nhân rồi sẽ một lúc nào đó đạt đến. Chủ thể là một trạng thái hình thành, và không bao giờ là một cái gì đó có thể hoàn chỉnh, mang tính kết cục. Hơn nữa, những thiết chế chuẩn mực, quyền năng, chân lý hoạch định một không gian giới hạn cho chủ thể không có nghĩa là những thiết chế đó tồn tại độc lập, bất di bất dịch trong mối quan hệ giữa chúng với chủ thể. Nó tạo nên chủ thể nhưng cũng không ngừng được chủ thể tạo nên.¹² Cái tôi tự hình thành nên chính nó trong phạm vi phân định sẵn chính là một luận điểm đề cao vai trò của chủ thể trong sự vận hành của văn hóa, xã hội, là một nỗ lực mà chính trị của Butler muốn phá giải chủ nghĩa bản thể và những phạm trù như giới tính, căn cước mà vẫn hay được cho là bất biến, độc lập hoàn toàn với chủ thể. Butler kết luận:

Nhưng nếu chủ thể tự hình thành theo cách bất tuân thủ những nguyên tắc chung, thì đức hạnh chính là hoạt động chủ thể tự tạo bằng giải áp chế, có nghĩa là nó có nguy cơ đi lệch ra khỏi sự hình thành chủ thể, rơi vào vị trí bất an về mặt bản thể, nhưng lại nêu lên câu hỏi theo cách mới: ở đây ai là chủ thể, và cái gì được xem như là một cuộc sống, một nghi vấn mang

tính đạo đức đòi hỏi chúng ta phải phá bỏ thói quen phán xét để mạo hiểm hơn trong hoạt động giải phóng nghệ thuật khỏi ràng buộc.¹³

Butler dùng lại chữ “nghệ thuật” mà Foucault đã dùng để nói về phê bình, và bà cũng muốn ám chỉ nghệ thuật biểu hành, nghệ thuật sống trong thiết chế với khả năng tạo tác và được tạo tác của chủ thể. Trong những công trình của bà về vấn đề đồng tính, bà luôn chất vấn tính chân lý, tính tự nhiên (dĩ nhiên là kết quả của quá trình tự nhiên hóa, thiết chế hóa những sinh hoạt văn hóa, chứ không phải là cái tự nhiên tạo hóa ban sẵn) của hệ hình dị giới (heterosexuality). Trong một hệ thống giá trị văn hóa nơi dị giới được cho là tự nhiên, là chuẩn mực, thì đồng tính luôn chiếm giữ vị trí bất an về mặt bản thể, là đối tượng của kỳ thị, và thậm chí bạo lực, một hình thái của tình trạng lệch chuẩn, lệch khỏi quá trình hình thành chủ thể. Nói cách khác, đồng tính bị khước từ tính chủ thể. Chính trị của Butler là phơi bày, giải phá cấu trúc những điều kiện đã hình thành nên tính chân lý của dị giới, từ đó mở rộng các mô thức chủ thể hóa, để đồng tính không còn bị nhìn nhận như là biến thái, là sai lệch, là cái đáng loại trừ hay trừng phạt. Đối với bà, sự tồn tại và sinh hoạt của đồng tính luôn thách thức hệ hình dị giới mang tính định chuẩn, buộc nó phải chất vấn chính cái cơ chế loại trừ của nó. Cái bị loại trừ, đang bàn ở đây là đồng tính, vẫn âm ỉ tồn tại ở nhiều dạng thức khác nhau, như những bóng ma ám ảnh hệ hình dị giới, làm nó bất ổn và luôn trong trạng thái bị chất vấn, bị nong đầy và mở rộng. Các chủ thể đồng tính có thể nói luôn duy trì một “khoảng cách phê bình” (critical distance) đối với chuẩn mực dị giới, và do vậy luôn bị nguy cơ lệch chủ thể hóa, nhưng lại luôn có khả năng trì hoãn lại sự vận hành chuẩn mực. Bất tuân chuẩn mực ở một mức độ để không lệch khỏi quá trình chủ thể hóa nhưng lại đủ sức mạnh để buộc quá trình đó mở rộng ắt hẳn là một nghệ thuật sống, nghệ thuật phê bình.¹⁴

Xung quanh ta luôn tồn tại những cơ chế chuẩn mực hóa (cũng có nghĩa là những quá trình loại trừ), và những sinh hoạt, hành vi cưỡng lại quyền năng của những quá trình đó. Khi một ca sĩ tuyên bố muốn được nhận càng nhiều giải ăn mặc phản cảm càng tốt, thì, một mặt nào đó, người đó đang góp phần làm trung hòa, vô hiệu hóa quyền năng của giải về ăn mặc, một loại quyền năng thông qua thông tin đại chúng, thông qua “tri thức” của nhà tổ chức và những người tham gia đánh giá, phán xét. Dĩ nhiên, thành viên

của hội đồng đánh giá được đại bộ phận xã hội tin tưởng vào khả năng thẩm mỹ và định chuẩn ăn mặc, và họ có tiếng nói, có mãnh lực “phân tán” những tiêu chí và khuôn mẫu ăn mặc thông qua việc trao giải. Ở đây, ca sĩ này không phải chỉ bằng lời từ chối tính giá trị của giải, mà còn dùng chính việc trao giải để phá giải quyền năng của một hệ chuẩn ít nhiều đã được thiết chế hóa. Có những ca sĩ liên tục nhiều năm liền nhận giải ăn mặc phản cảm, và tiếp tục “biểu hành”, tiếp tục ăn mặc phản cảm, và “hãnh diện” nhận được giải, nhưng họ vẫn tồn tại, vẫn tiếp tục công việc của mình trong cuộc sống. Họ đã trì hoãn sự vận hành của chuẩn, không cho chuẩn áp chế mình, và dĩ nhiên họ sẽ không bị cộng đồng trừng phạt bằng ném đá hay hành xác, và đây chính là nghệ thuật sống, nghệ thuật biểu hành, nghệ thuật phê bình.

Thiết tưởng cũng cần phải một lần nữa nhấn mạnh rằng sự phủ định của cái mới đối với cái cũ không phải chỉ là trò chơi của những khái niệm. Said, Foucault, Butler, Bhabha, Cixous,... không phải sáng tạo ra những thuật ngữ mới từ hư vô, mà ngược lại, họ đã sống cuộc sống đó, cuộc sống của khái niệm, đã trải nghiệm sâu sắc thiết trị và áp chế. Thuật ngữ mới đó đi cùng với sự thay đổi hệ hình tư duy, sự xuất hiện cái nhìn mới về thế giới trong điều kiện chật chội của cái nhìn cũ. Lý thuyết của họ không phải chỉ là một khoảnh khắc của trí tưởng tượng, một bộc phát ngẫu nhiên của tư duy thiên tài. Lý thuyết của họ chính là cuộc sống họ đã sống, là kết tinh của niềm khao khát tiếp tục sống, nhưng khước từ cuộc sống chết lặng trong tính liên tục và nhất thể của thiết trị. Đi từ Foucault đến Butler, ta thấy phê bình trở thành một phần của cuộc sống, ẩn chứa trong từng hành động, hành xử của chủ thể xã hội. Phê bình, như là một hoạt động giải áp chế, không phải chỉ là thiên sứ của tri thức, của những “nhà phê bình”, mà là nghệ thuật tồn tại của mỗi cá nhân. Nắm được cái nội hàm và bản chất đích thực của phê bình như chúng tôi đề cập và phân tích ở trên, do vậy, không có nghĩa là đánh tráo một khái niệm, mà là để thấy được sự cần thiết phải có một hệ hình tư duy mới, một cách tiếp cận mới về thế giới, nhất là thế giới rất riêng của ta. Riêng trong lĩnh vực văn hóa, tư tưởng, nghệ thuật, ở Việt Nam hiện nay có một thực tế là chúng ta thường kêu gọi tiếp nhận những trào lưu mới và tiếp nhận nó bằng một cơ chế cứng nhắc, đứng từ ngoài để nhìn nhận và phán xét, nhập thô các khái niệm đang phổ biến của phương Tây mà chưa bao giờ đích thực “sống” những khái niệm đó, rồi cố tìm dẫn chứng từ thực tế để chứng

minh Việt Nam có những yếu tố đáp ứng cho các khái niệm ấy. Thay vì điều đó, nên chăng chúng ta cần hiểu và vận dụng phương pháp, hệ hình tư duy mới này từ tư tưởng của các đại diện lỗi lạc trong đời sống lý luận phương Tây hiện nay, từ đó có cách tiếp cận thích hợp cái thế giới chúng ta đang tồn tại, để sống có phê bình với chính thế giới mà chúng ta đang sống, để kích hoạt khả năng phê bình tiềm tàng về chính cuộc sống của chúng ta - bởi, ngay khi ta đang sống thì có nghĩa là ta đang có tiềm năng phê bình rồi. Theo đó, phê bình không phải là đập đổ, khước từ, phủ nhận tất cả để đi vào hư vô, vào những chủ nghĩa “hậu hiện đại” như đang lưu hành ở nước ta, hay vào động thái đánh giá, phán xét, truy tìm cái hay đẹp, cái xấu dở. Ngược lại, phê bình là theo đuổi chất vấn đến cùng những điều kiện hình thành nên những thiết chế chân lý tồn tại quanh ta, trong ta, những thiết chế mà ta không thể là ta nếu không có chúng, nhưng không có nghĩa là ta hoàn toàn phụ thuộc vào những thiết chế đó. Phê bình là một cách thế tồn tại của chủ thể trong mối quan hệ thiết yếu với quyền năng, là sức mạnh trì hoãn và từ đó mở rộng chuẩn mực, phơi bày cơ chế loại trừ của nó, làm nó bất ổn dù chủ thể sẽ lao vào trạng thái bất an.

2. Chuyện dịch

Chuyện dịch, ở bất cứ nơi nào có con người, là chuyện rất xưa cũ. Từ mấy nghìn năm nay, khi con người vận động, dịch chuyển, giao thoa và tiếp xúc với nhau, dịch đã là chuyện tất yếu trong quá trình giao tiếp giữa những ngôn ngữ và văn hóa khác nhau. Ở phương Tây, dịch như một hoạt động cũng không nằm ngoài tính tất yếu đó, nhưng lý thuyết hóa dịch, cho đến giờ đây, hầu như là chuyện của riêng phương Tây, cụ thể là châu Âu và Mỹ. Phương Tây đã nhìn nhận dịch không còn đơn giản là một thao tác, một công cụ, hay một hoạt động tích hợp trong giao tiếp mà là một cơ chế văn hóa chính trị cốt yếu cho sự tồn tại của con người, là một tấm gương phản ánh quá trình nhận thức và tái nhận thức của phương Tây về các vấn đề văn hóa, xã hội, tri thức, triết học, và kể cả khoa học và nghệ thuật. Nhìn vào những quan điểm về dịch qua các thời kỳ lịch sử, ta có thể phát hiện, khi phảng phất khi rõ mồn một, những hệ hình tư duy và lý luận tương ứng. Trong phạm vi bài này, chúng tôi tập trung bàn về chuyện dịch và lý thuyết dịch đương đại, trong bối cảnh của hệ hình lý luận hậu cấu trúc, từ đó xây dựng một số quan điểm về chuyện dịch và chuyện phê bình ở nước ta.

Trong ngành dịch thuật ở phương Tây, đã xuất hiện một số công trình tóm tắt lịch sử lý thuyết dịch. Susan Bassnett có *Translation Studies* (1988) điểm xuyết chuyên dịch qua các giai đoạn lịch sử và trào lưu văn học, Edwin Gentzler có *Contemporary Translation Theories* (2001), tập trung phân tích những nhánh rẽ chính của lý thuyết dịch, từ chủ nghĩa khoa học thực chứng xem dịch như một khoa học, đến trường phái miêu tả (descriptive translation studies), rồi thuyết đa hệ (polysystem theory) và giải cấu trúc (deconstruction). Gentzler đã phân nào cho thấy những bước chuyển mình liên tục của lý thuyết dịch trên cơ sở song hành cùng những hệ hình tư duy và lý luận bên ngoài ngành dịch. Song, gần đây nhất, Maria Tymoczko, trong *Enlarging Translation, Empowering Translators* (2007), đã tóm tắt lại lịch sử dịch dưới một góc độ mới, mà bà gọi là “một lịch sử hậu thực chứng của bộ môn dịch thuật”, trong đó nhấn mạnh đến việc cần thiết phải mở rộng, quốc tế hóa khái niệm dịch như một nỗ lực thoát khỏi sự ràng buộc hạn hẹp của tư tưởng phương Tây đối với ngành dịch từ khi nó ra đời đến nay. Theo bà, khái niệm *dịch*, cũng như những khái niệm như *khoa học*, *lịch sử*, *triết học*, *tôn giáo*, v.v... mang nặng âm hưởng tư duy của phương Tây, và không thể lý thuyết hóa một hoạt động phổ quát, xuyên suốt không gian và thời gian của nhân loại như dịch trên những nền tảng riêng biệt, đặc thù của phương Tây. Bộ môn dịch thuật đang ngày càng phát triển trên phạm vi quốc tế, vì vậy, Tymoczko nêu rõ, “cần thiết phải có một cái nhìn tự phản tư đối với thuật ngữ sử dụng trong ngành dịch thuật và nhận diện những hàm ẩn nặng tính ý thức hệ cố hữu trong quá trình hình thành của bộ môn”.¹⁵ Vận dụng triết học của Wittgenstein, Tymoczko gợi ý rằng điều kiện khả dĩ của tự phản tư là tính mở của khái niệm, phạm trù. Bản thân khái niệm dịch phải là một khái niệm mở, luôn sẵn sàng đón nhận, chứ không phải loại trừ hay phủ nhận như trước nay, những quan niệm về dịch tồn tại trong các giai đoạn lịch sử và nền văn hóa khác nhau. Trong các nền văn hóa như Ấn Độ, Ai Cập, Trung Hoa, Nhật Bản, khái niệm dịch hàm chứa những hoạt động, nhân tố, đặc tính có thể hoàn toàn khác với quan niệm về dịch của phương Tây, và tính mở của khái niệm dịch sẽ cho phép bộ môn dịch thuật lý thuyết hóa những hoạt động này, những hoạt động từ trước đến giờ vẫn không nhìn nhận như là một phần của dịch.¹⁶ Tương tự như vậy, việc định nghĩa dịch cũng không nên hiểu là một hoạt động đi tìm một nghĩa cố hữu, cốt lõi, bất

biến, mang tính quyết định sau cùng về thể nào gọi là dịch. Ngược lại, bản thân hoạt động định nghĩa là một hoạt động mở, là một quá trình liên tục chất vấn những ý nghĩa đã hình thành, từ đó coi nói tầm nhìn, tái nhận thức các ý thức hệ đã len lỏi vào cơ sở tư duy, lý luận của một chuyên ngành.

Ở một góc độ nào đó, lý thuyết dịch hiện nay, với những phác thảo như Tymoczko đưa ra, đang “sống” một cuộc sống phê bình, với phê bình mang những ý nghĩa như chúng tôi giới thiệu ở phần trước. Đó là một cuộc sống luôn chất vấn chính những điều kiện tạo nên cuộc sống, chấp nhận thiết trị, áp chế như một bản thể của chủ thể, của cuộc sống, nhưng đồng thời từ chối cam chịu tính tĩnh tại, đông đặc, xơ cứng của thiết trị, áp chế. Nhiều học giả trong làng dịch thuật đã góp phần làm giàu cuộc sống của bản thân lý thuyết dịch, đưa cuộc sống của ngành vượt ra khỏi nền tảng ý thức hệ của phương Tây. Có thể nói, khoảnh khắc làm giàu cuộc sống này xảy ra khi dịch dần thân vào con đường mà Susan Bassnett và Andre Lefevere gọi là “the translation turn” [bước ngoặt dịch thuật] trong văn hóa học.¹⁷ Theo đó, dịch trở thành vấn đề trung tâm trong các diễn ngôn văn hóa khi văn hóa học bắt đầu mở rộng ra khỏi phạm vi quốc gia, tiến đến tính quốc tế, tính xuyên quốc gia của văn hóa, trong thời đại mà nhà văn Salman Rushdie mô tả là “các thực tại đã rò rỉ vào nhau” và con người thì đã trở thành “translated beings”. Tuy nhiên, cũng cần phải hiểu bước ngoặt dịch trong văn hóa học không phải là chuyện của riêng văn hóa học vận dụng diễn ngôn lý thuyết dịch, mà phải nhìn nhận sự tương tác liên ngành trong quá trình vận dụng này. Tức là, khi được vận dụng sang những lĩnh vực khác, lý thuyết dịch bản thân nó cũng phát triển đa dạng và phong phú hơn.

Sherry Simon có thể được xem là một trong những nhà lý thuyết dịch tiêu biểu trong giai đoạn “bước ngoặt dịch thuật” này, mặc dù những công trình của bà có thể chỉ gói gọn trong phạm vi thành phố Montreal của Canada. Không có biên giới giữa các chính thể chính trị như quốc gia, song Montreal đối với Simon mang dấu vết văn hóa đặc thù với lịch sử chia cắt Pháp-Anh của nó. Sinh ra và lớn lên trong một thành phố đa văn hóa, đa ngôn ngữ, nhưng đậm tính phân rẽ thành những thái cực chính trị, Simon cảm nhận việc dịch chuyển qua các địa phương khác nhau của thành phố như những trải nghiệm vừa thú vị vừa căng thẳng về những địa phận gần gũi quanh mình nhưng lại xa lạ và cách biệt về văn hóa. Lịch sử Montreal cũng

qua nhiều bước ngoặt với nhiều trào lưu chính trị văn hóa, để giờ đây cuộc sống năng động của nó hằng ngày đang lắng nghe những câu nói của thanh thiếu niên bắt đầu bằng một thứ tiếng và kết thúc bằng một thứ tiếng khác. Tuy nhiên, khi cuộc sống thật của Montreal không còn hòa hợp với ý thức hệ dân tộc chủ nghĩa muốn xây dựng và duy trì những bản sắc văn hóa thuần khiết, phân cực dọc theo phân ranh ngôn ngữ Anh-Pháp, Simon phát hiện rằng ngôn ngữ lý thuyết dịch, chứ không phải chỉ là khái niệm lai ghép (hybridity) mơ hồ, có thể cung cấp một lăng kính để soi sáng những quá trình ngôn ngữ-văn hóa đang diễn ra trong từng con người sinh ra và lớn lên tại thành phố này. Nếu hiểu dịch chỉ là chuyện diễn ra giữa các thứ tiếng được phân ranh rạch ròi, một loại dịch mà Roman Jakobson gọi là *interlingual translation* [dịch liên ngôn ngữ] hay *translation proper* [dịch theo đúng nghĩa],¹⁸ thì thực tế ngôn ngữ-văn hóa của Montreal luôn đưa dịch vào một trạng thái bất an, khó chịu, phơi bày những hạn chế của cách hiểu dịch như là sự vận chuyển ý nghĩa qua các đường biên văn hóa và ngôn ngữ rạch ròi, cách biệt. Montreal bị chia cắt thành những cộng đồng ngôn ngữ tách biệt, nhưng cũng từ sự chia cắt đó mà hình thành các ngõ ngách lai ghép luôn chực chờ phá tan những cách nhận thức, những khái niệm, những phạm trù đậm tính phân cực và đối lập như *căn tính nhận diện* (identity), hay *dân tộc* (ethnicity). Thú vị ở chỗ, chính tại môi trường lai ghép trong đó dịch như luôn bị chất vấn, lý thuyết dịch lại trở thành ngôn ngữ mạnh mẽ nhất để soi rọi bản thân lai ghép, và hơn thế nữa, dịch vượt ra khỏi chức năng là công cụ, thao tác để trở thành đối tượng của phản tư, thành một điều kiện cố hữu của cuộc sống. Từ những hoạt động vật lý như đi lại, đến những biểu hành tôn giáo, hay sáng tác văn học, tạo tác văn hóa, dịch luôn ngấm ngấm như một động thái cốt yếu cấu thành nên mọi sinh hoạt vật chất và tinh thần. Simon nhận định: “tìm về những hoạt động dịch ở Montreal cũng có nghĩa là thu thập tài liệu về một lịch sử văn hóa của thành phố”.¹⁹ Trong cùng mạch lý luận với Sherry Simon, Edwin Gentzler gần đây cho ra mắt những phân tích của ông về vai trò của dịch trong việc định hình các căn tính, các trào lưu văn hóa, văn học nghệ thuật ở nhiều vùng văn hóa trải dài từ Bắc đến Nam Mỹ.²⁰ Nữ quyền luận (feminism) ở Canada, đa văn hóa (multiculturalism) ở Mỹ, văn học vùng biên (border writing) của khu vực Caribbean, thực nhân tập tục (cannibalism) của Brazil, cho đến những tác

phẩm của Jorge Luis Borges, Garcia Marquez, đều được đưa vào lăng kính dịch, để từ đó Gentzler mạnh dạn khẳng định dịch chính là cái cấu thành nên văn hóa, chứ không phải chỉ là một hoạt động chuyển nghĩa từ ngôn ngữ này sang ngôn ngữ khác.

Có thể nói “bước ngoặt dịch thuật” là một thành tựu đầy đột phá của tư duy hậu cấu trúc luận mà trọng tâm là công cuộc chất vấn chính nền tảng triết học của tư duy. Nếu không có sự giải phóng ngoạn mục của dịch khỏi quan niệm truyền thống về nghĩa (meaning), biểu nghĩa (signification), biểu trưng (representation), khỏi những cách thức tri nhận về ngôn ngữ, văn hóa và tồn tại của con người theo những hệ hình tĩnh tại, tự tại, phân ranh, với những phạm trù, khái niệm bao quát đến trong suốt, khỏi những thiết chế chân lý, tri thức chôn chặt trong một truyền thống tư duy triết học siêu hình mà Jacques Derrida gọi là ngôn tâm luận (logocentrism),²¹ thì dịch mãi mãi chỉ là cái bóng mờ, là mặt trái, là động thái chuyển nghĩa. Ngay từ những thập kỷ đầu thế kỷ 20, Walter Benjamin đã từ chối nhìn dịch như là một hoạt động giao tiếp xuyên ngôn ngữ trong đó mục tiêu cốt lõi là chuyển tiếp một ý nghĩa nào đó từ một bản gốc. Bài luận “Nhiệm vụ của dịch giả”²² của ông đã làm biến dạng cái nghĩa của văn bản, của bản gốc theo cách hiểu truyền thống, từ đó ông cho rằng dịch là “hậu kiếp” của bản gốc, dịch và gốc hỗ trợ cho nhau, cùng hướng đến một “ngôn ngữ thuần khiết” (pure language). Dĩ nhiên, quan niệm về ngôn ngữ thuần khiết của ông mang tính thần bí tôn giáo, nhưng nó cũng đã nhấn mạnh khía cạnh bất toàn (incompleteness) của ngôn ngữ, để rồi dịch cùng với gốc sẽ tạo nên một thứ ngôn ngữ hoàn hảo hơn trong phản ảnh thế giới. Dù ông vẫn chưa thoát khỏi cái nghĩa mang dấu vết triết học Plato, tức nghĩa phản ảnh trung thực thế giới, ông đã tạo tiền đề cho những thay đổi cơ bản trong lý thuyết dịch về sau, nhất là kể từ khi xuất hiện những bình luận của Derrida về Benjamin.²³ Tiếp nối tư tưởng dịch của Benjamin một cách có chọn lọc, Derrida nhấn mạnh đến khả năng sống và tiếp tục sống của văn bản thông qua dịch. Theo đó, trong mỗi văn bản gốc đều chứa đựng một cấu trúc, một tiềm năng để sống và tiếp tục sống, cho dù văn bản đó chưa bao giờ được dịch. Cấu trúc ấy không phải là một hệ hoàn chỉnh các yếu tố, thấy được, nhất quán, cố định, mà là một trạng thái tồn tại bất toàn gắn liền với những khả hữu (possibility) của tương lai. Cấu trúc đó của văn bản hướng văn bản vào một miền tương lai các khả hữu, đặt văn bản

trong một trạng thái mở, cũng là một trạng thái khả dịch (translatable). Để tiếp tục sống, văn bản luôn ẩn chứa trong mình một cấu trúc khả dịch. Song mọi sự dịch lại bắt nguồn hay khả dĩ từ bất khả dịch (untranslatable). Nếu dịch chỉ diễn ra trong môi trường khả dịch tuyệt đối, thì đó không còn là dịch. Chính trong bất khả dịch mà dịch (với những quyết định, chọn lựa cốt yếu của nó) mới có thể diễn ra được. Ngược lại, trong môi trường bất khả dịch tuyệt đối, thì văn bản sẽ không còn cái cấu trúc tiềm ẩn để nó sống và tiếp tục sống. Như vậy, khả dịch và bất khả dịch, trong tư duy giải cấu trúc, không phải là những phạm trù, khái niệm trong hệ đối lập nhị phân mà vẫn thường hay được giảm thiểu thành những ví dụ cụ thể của văn hóa, ngôn ngữ trong đa số các diễn ngôn dịch truyền thống; khả dịch và bất khả dịch bổ trợ, tương hỗ nhau (cũng như quyết định và bất khả quyết mà chúng tôi đã giới thiệu trong một ghi chú ở trên), để tạo nên hoạt động dịch.

Qua một số trình bày hết sức sơ lược về hệ hình tư duy hậu cấu trúc luận và vấn đề dịch, chúng tôi hy vọng đã phần nào làm sáng tỏ một bước nhảy vọt trong lý thuyết dịch ở phương Tây trong một vài thập kỷ trở lại đây. Diễn ngôn lý thuyết dịch không còn chìm đắm trong ngôn ngữ cấu trúc luận hay chủ nghĩa hình thức, không còn những ngôn từ như chuyển tải ý nghĩa, trung thành/phản bội, bản gốc ưu việt, bản dịch thứ yếu, v.v... Nghĩa cũng không còn được hiểu theo truyền thống triết học Plato, là cái biểu trưng thực tiễn, thế giới một cách trong suốt, không thông qua các lăng kính và cơ chế của bản thân ngôn ngữ, của ý thức hệ, của văn hóa. Sự chuyển đổi hệ hình tư duy này đã tạo tiền đề cho phân tích dịch vượt khỏi tâm thức đánh giá bản dịch trên cơ sở bản gốc mà trong đó sai biệt, lệch lạc, hay, dở là cốt lõi, giúp lý thuyết dịch không phải đơn thuần là chuyện hoạch định kiểu mẫu, khung sườn, chuẩn tác, cung cách cho dịch giả. Lý thuyết dịch phát triển trên cơ sở hệ hình hậu cấu trúc luận không trả lời câu hỏi dịch thế nào cho đúng, cho hay, mà là khơi xới, chất vấn các nền tảng ý thức hệ, chính trị, văn hóa của hoạt động dịch, từ đó soi sáng các vấn đề về giao thoa, xung đột văn hóa, các ý đồ chính trị của dịch như kiến tạo căn tính văn hóa, phản kháng áp chế từ các thế lực bên ngoài hay áp chế từ văn hóa nội tại. Dịch muôn hình vạn trạng ngay trong bản thân một nền văn hóa, và càng thêm phong phú dưới lăng kính xuyên lịch sử, xuyên văn hóa. Tuy nhiên, cũng như nhiều học giả dịch sẽ đồng thuận, dịch không bao giờ diễn ra trong một chân không, mà

luôn diễn ra trong tính liên tục của các cơ chế văn hóa, tư duy, tư tưởng, và do vậy mỗi không-thời-gian cụ thể sẽ nuôi nấng, chuẩn hóa, thậm chí chân lý hóa, những kỹ thuật, biện pháp dịch khác nhau nhằm củng cố, tăng cường tính liên tục đó. Bước chuyển mình của văn hóa học sang lý thuyết dịch như trong các công trình của Simon, Gertzler chứng tỏ dịch cấu thành nên văn hóa và nhiều phạm trù, khái niệm của nó.²⁴ Nhìn vào dịch tức là nhìn vào cơ chế, điều kiện hình thành của văn hóa và con người, và hơn thế nữa, cách chúng ta dịch góp phần thiết kế, xây dựng chính cái “hình” mà mỗi chủ thể xã hội phải “thành” trong quá trình hình thành-thành hình của mình.

Câu hỏi được đặt ra ở đây, mà chúng tôi sẽ cố gắng giải quyết ở phần sau, là nếu dịch cấu thành (constitute) nên văn hóa, nên chủ thể, thì dịch có khả năng giải cấu thành (deconstitute) hay không? Giải cấu thành, ở một khía cạnh nào đó, cũng chính là giải áp chế, giải thiết trị, vì chẳng có sự cấu thành nào mà không nằm trong hệ hình thiết trị, áp chế của hệ quyền năng-tri thức. Áp chế, thiết trị, suy cho cùng, là những quá trình quy định, tạo tác thông qua việc đè nén các khả hữu, ngăn chặn mọi tiếp cận đến những khả hữu mà thiết trị loại ra khỏi tầm nhìn của mình và quy thành cái sai, cái lệch. Như vậy, mở rộng tầm nhìn của thiết trị, như Tymoczko đã làm với lời kêu gọi mở rộng khái niệm dịch của phương Tây, cũng chính là giải thiết trị. Giải không phải là xóa bỏ, cũng như giải cấu trúc không bao giờ là phá bỏ cấu trúc, mà là nhìn xuyên qua cấu trúc để thấy chính quá trình hình thành của cấu trúc, của chủ thể trong cấu trúc đó, để từ đó mở rộng cấu trúc, đưa những khả hữu khác vào tầm nhìn của cấu trúc, những khả hữu mà đã bị cấu trúc loại trừ, xóa bỏ để cho chính cấu trúc hình thành. Dịch kiến tạo nên chúng ta như những chủ thể xã hội, và cũng không có gì đáng ngạc nhiên khi dịch cũng có khả năng giải kiến tạo. Ở phần tiếp theo, chúng tôi sẽ cố gắng làm sáng tỏ mối quan hệ giữa nghệ thuật dịch, cách thể sống, phê bình, và giải thiết trị trên cơ sở thực tiễn lịch sử dịch của nước ta, từ đó nêu lên một số nhận định về lý thuyết dịch như một hệ hình lý luận, phê bình mới cho nước ta.

3. Dịch như một cách phê bình

Một trong những nhà lý thuyết đầu tiên đưa dịch thành một tác nhân giải thiết trị, giải áp chế, mà chủ thể được giải phóng trước nhất là dịch giả, chính là Lawrence Venuti. Trong tác phẩm *The Translator's Invisibility*,

Venuti phê phán truyền thống dịch sang tiếng Anh trong thế giới Anh-Mỹ với chuẩn mực là tính tàng hình của dịch giả, tính lưu loát của ngôn ngữ dịch.²⁵ Mỗi quan hệ giữa bản gốc và bản dịch, trong một chuẩn mực như vậy, là mối quan hệ trong suốt, trơn tru, như thể chính tác giả bản gốc là người tạo ra bản dịch (còn dịch giả thì tàng hình), và từ đó tạo một ảo giác về cái gốc ngay trong bản dịch. Dịch từ tất cả những nền văn hóa khác nhau sang văn hóa Anh-Mỹ, để đạt mục đích lưu loát trong tiếng Anh, đã trở nên “bạo lực” với chính những nền văn hóa được dịch. Mọi khác biệt văn hóa bị đè nén, xóa bỏ, để sao cho bản dịch phù hợp với văn hóa đích (*receiving culture*, mà ở đây là văn hóa Anh-Mỹ). Chính sự dịch trong suốt, với thao tác tự hủy diệt của dịch giả làm như thể giữa bản gốc và bản dịch là một chuyển đổi hoàn hảo tuyệt đối, là một cấu thành quan trọng của thiết chế chân lý thực dân, những biểu trưng văn hóa về cái Khác (the Other) nhằm phục vụ những ý đồ chính trị dưới lớp vỏ bọc văn minh, khai sáng, khoa học công nghệ tiên tiến của thế giới Anh-Mỹ nói riêng, của phương Tây nói chung. Eric Cheyfitz đã phân tích cách dịch khái niệm sở hữu đất (land property) như một minh chứng về lối dịch bạo lực lấy cái Tôi làm trọng tâm từ đó áp đặt cái Khác được dịch vào những khung hình tư duy lý luận, vào những thiết chế chân lý của chính cái Tôi đang dịch đó. Đất đai của một nền văn hóa bản địa vốn dĩ không xem đất là tài sản đã bị tước đoạt thô bạo khi khái niệm sở hữu đất từ châu Âu được dịch và lồng ghép vào tư duy và thế giới quan của nền văn hóa bản địa này. Và dĩ nhiên, bản thân việc áp chế cái Khác vào cái Tôi không phải là mục đích sau cùng của sự dịch trong suốt, mà cái sau cùng chính là khát vọng đế quốc muốn trung dụng, bóc lột các nền văn hóa khác.²⁶

Dịch trong suốt, với ngôn ngữ dịch trơn tru, mượt mà, với cái nội dung dịch sẵn sàng hiến mình để hòa quyện vào hệ thống ngôn ngữ-văn hóa đích dĩ nhiên phải vịn vào phương pháp dịch nội hóa (*domesticating translation*). Các nền văn hóa khác nhau, sau quá trình dịch nội hóa vào thế giới Anh-Mỹ, không còn là chính nó nữa. Cũng như chính số phận của dịch giả, dị biệt văn hóa đã bị san bằng, hay khóa lấp dưới lớp ngôn ngữ Anh-Mỹ chần chu, như thể đây là những tác phẩm được viết bằng chính ngôn ngữ Anh-Mỹ. Dịch nội hóa, theo Venuti, đã góp phần không nhỏ vào lịch sử bạo lực trong mối quan hệ Đông-Tây. Không phải là quá đáng khi có người nói rằng bạo lực giữa

các nền văn hóa xuất phát từ bạo lực trong diễn ngôn, văn bản. Cái biểu trưng văn hóa thông qua dịch nội hóa phảng phất một tâm thức, một khao khát muốn trung dụng, chiếm đoạt cái Khác, và đây cũng chính là cốt lõi của lịch sử chủ nghĩa thực dân và đế quốc. Tìm về lịch sử dịch trong thế giới Anh-Mỹ, với dịch nội hóa là chuẩn, là chân lý, Venuti từ đó kêu gọi dịch giả tự đưa mình ra ánh sáng, tự khẳng định sự hiện hữu của mình trong chính văn bản mình đã tạo ra, từ đó phá vỡ tính trơn tru, chẵn chu vốn đã được chuẩn hóa trong lịch sử dịch Anh-Mỹ, phản kháng thứ bạo lực trong biểu trưng văn hóa luôn muốn trung dụng, chiếm đoạt, khóa lấp, san bằng, đè nén khác biệt. Trong bối cảnh lịch sử dịch nội hóa thống trị, Venuti cho rằng cần thiết phải ngoại hóa (foreignizing translation) để tiêm chích khác biệt vào cái biểu trưng lấy đồng nhất làm chuẩn, lấy cái Tôi làm trung tâm, để làm gián đoạn tính liên tục của ý thức hệ thực dân, đế quốc, tính bá quyền (hegemony) của hệ tri thức-quyền năng phương Tây, cụ thể là Anh-Mỹ.²⁷

Như vậy, Venuti đã dùng dịch để giải phá một lịch sử của chính bản thân dịch, và những luận điểm của Venuti, dù vẫn mang tính bạo lực về văn hóa trong khi đang cố gắng phản kháng một loại bạo lực, đã khơi dậy tiềm năng giải thiết chế của dịch. Dịch cấu thành, song theo những phân tích của Venuti, dịch cũng có tiềm năng giải cấu thành, nếu ta hiểu “giải” là một sự mở rộng tầm nhìn, là làm gián đoạn, là phục hồi những thao tác, kỹ thuật dịch đã bị quá trình chuẩn hóa loại trừ. Sử dụng ngoại tính để phê bình tính bá quyền của Anh ngữ cùng những thiết chế tri thức và quyền năng của nó trên toàn cầu là tư tưởng chính trong biện luận của Venuti. Tuy nhiên, vì chỉ quan tâm đến bản thân thế giới Anh-Mỹ, Venuti đã vô tình giả định một loại ngoại tính phổ quát trên toàn cầu, và do vậy lý thuyết của ông không phân biệt những cái ngoại khác nhau của những nền văn hóa khác nhau bên ngoài thế giới Anh-Mỹ, mà tất cả dường như được gom gộp trong một phạm trù “ngoại” đồng nhất. Hễ ngoài văn hóa Anh-Mỹ thì là ngoại hết sao? Cái ngoại tính đến từ Việt Nam khác thế nào với cái ngoại tính đến từ Nam Phi? Đây cũng là một trở ngại mà Gayatri Spivak đã nêu trong “The Politics of Translation” [Chính trị dịch] khi bà cảm thấy văn chương của một phụ nữ Palestine sau khi dịch sang tiếng Anh đọc cũng chẳng khác gì văn chương của một ông Đài Loan.²⁸ Cái cảm nhận về văn hóa, về giới tính bị san bằng, có lẽ trong truyền thống dịch trong suốt mà Venuti đã phê phán. Song, nếu

ngoại hóa theo lời kêu gọi phản kháng của Venuti thì ngoại tính có được cái không gian lý luận để phân biệt các loại ngoại tính khác nhau hay không? Rõ ràng, chính trị dùng dịch để phản kháng của Venuti, tuy đã góp phần không nhỏ vào công trình đả phá tính bá quyền của ngôn ngữ-văn hóa Anh-Mỹ trên toàn cầu, nhưng khi xét trên bình diện các nền văn hóa được dịch, thì còn nhiều điều phải bàn thêm.

Trong trào lưu “bước ngoặt dịch thuật”, dịch không phải chỉ là hoạt động ta làm hàng ngày giữa các nền văn hóa phân ranh tách biệt. Dịch còn là cảm hứng, là công cụ phản kháng của các tác gia (chứ không phải chỉ của dịch giả) thời kỳ hậu thực dân. Trong một phân tích, Samia Mehrez đã làm sáng tỏ tính chất dịch trong các tác phẩm tiểu thuyết viết bằng tiếng Pháp của một số tác giả Bắc Phi. Không giống như Ngũgĩ wa Thiong’o quay trở về tiếng mẹ đẻ trong sáng tác như một cách thể giải phá cơ chế thực dân hằn sâu trong tư duy của kẻ bị thực dân hóa,²⁹ các tác giả Bắc Phi như nhà văn, nhà thơ Abdelwahab Meddeb của Tunisia, Assia Djebar của Algeria, Tahar Ben Jelloun của Morocco lại dùng chính ngôn ngữ của kẻ đi thực dân, tức tiếng Pháp, thứ tiếng đã “đào mồ chôn” dân tộc họ suốt hàng thế kỷ, để giải phá những đè nén, đàn áp trong tư duy, tâm tư tình cảm của thân phận chủ thể bị thực dân hóa.³⁰ Tác phẩm của họ luôn âm i một lớp văn bản ngầm của truyền thống văn hóa Ả Rập (Arabic subtext) chực chờ chiếm lĩnh, hủy hoại chính lớp vỏ tiếng Pháp tưởng chừng lúc nào cũng quyền uy và hợp thức. Đó là những tác phẩm mang tính đa ngôn ngữ, trong đó tiếng Ả Rập và tiếng Pháp tham gia quá trình tái tạo lẫn nhau như trong thơ và tiểu thuyết của Meddeb, hay đối đầu nhau như trong Djebar, hoặc hòa quyện nhau để phản kháng cả văn hóa truyền thống lẫn văn hóa thực dân như trong Ben Jelloun. Mehrez kết luận bài viết bằng một phân tích về *Amour Bilingue* của Abdelkadir Khatibi, một nhà văn Morocco, trong đó bà nhấn mạnh đến khả năng thách thức của tác phẩm này đối với bất kỳ một độc giả đơn ngữ nào. Mehrez nhận định: “*Amour Bilingue* do vậy là một văn bản thách thức năng lực đọc rộng khắp của chúng ta với tư cách là những độc giả/dịch giả trong thế giới hậu thực dân này. Tuy nhiên, khi các thiết chế hình thành nên độc giả vẫn chưa thay đổi, tác phẩm của các nhà văn Bắc Phi sẽ vẫn phản kháng và thách đố thứ chủ nghĩa đơn ngữ mang tính thực dân và đế quốc luôn tin rằng nó có thể đọc trọn thế giới chỉ bằng ngôn ngữ thống trị của mình”.³¹ Cái

chân lý rằng chúng ta có khả năng đọc trọn vẹn thế giới này bằng một thứ ngôn ngữ duy nhất, một loại chân lý của chủ nghĩa thực dân và đế quốc, đã hoàn toàn sụp đổ trong *Amour Bilingue*. Đọc những tác phẩm này, người đọc phải liên tục hành động như một dịch giả, xoay vần giữa những hệ hình mã hóa và biểu nghĩa khác nhau, thậm chí phải luôn đi xuyên qua tính chất *bilangue*, chứ không phải chỉ là *bilingue* của văn bản. *Bilingue* chỉ là khả năng sử dụng mỗi lúc một ngôn ngữ, nhưng *bilangue* của Khatibi bản thân nó là một quá trình xoay vần liên tục, dịch liên tục, và từ đó luôn ở vị thế “lưỡng biên” (in-between). Và như Mehrez đã chỉ ra, Khabiti không phải chỉ đơn giản kể về *bilangue* mà biểu hành nó ngay trong văn bản của mình: “Không chỉ đơn giản kể về hoạt động “dịch” liên tục từ ngôn ngữ này sang ngôn ngữ khác, Khabiti chủ ý *trung* nó ra. Trong *Amour Bilingue* có một sự di cư qua lại không ngừng của ký hiệu giữa tiếng Ả Rập cổ điển, phương ngữ bình dân Morocco, và tiếng Pháp, đây chỉ là mới nói đến ba lớp chính mà Khabiti sắp tráo, trong trạng thái tương thuộc và biểu nghĩa tương liên thường xuyên trong văn bản”.³²

Bằng cách lồng ghép dịch vào sáng tác, các tác giả Bắc Phi đã chất vấn quan niệm truyền thống về dịch như là hoạt động chuyển tiếp nghĩa qua các đường biên văn hóa và ngôn ngữ rõ rệt. Hơn thế nữa, bằng *bilangue*, họ đã truy vấn mọi cơ chế áp bức, Đông cũng như Tây, phá vỡ thế bá quyền của ngôn ngữ-văn hóa thực dân, đế quốc, làm bất an cái chân lý về một thế giới có thể được biểu trưng toàn vẹn trong suốt, được hiểu thông suốt bằng một hệ hình, một nhãn quan, cho dù hệ hình, nhãn quan đó là ngôn ngữ-văn hóa bản địa bị thuộc địa hóa hay ngôn ngữ-văn hóa thực dân. Một lần nữa, chúng ta thấy tính chất chính trị của dịch. Nếu Venuti phơi bày lịch sử dịch Anh-Mỹ là lịch sử bạo lực bằng văn bản đối với các nền văn hóa ngoài phương Tây và từ đó đề nghị một lối dịch ngoại hóa phản kháng, Mehrez cho chúng ta một cảm nhận về dịch như là một cách thế của các nhà văn, nhà thơ, một phần thiết yếu của quá trình tạo tác nên tác phẩm và chính chủ thể tác giả. Suy cho cùng, một lần nữa ta thấy được khả năng phê bình của dịch, khả năng xoáy sâu vào các điều kiện hình thành-thành hình của chủ thể, phơi bày các cơ chế của ý thức hệ, giải phóng chủ thể khỏi những khuôn thước hẹp hòi do tri thức-quyền năng áp đặt. Nếu dịch thật sự là một cách thế sống, cách thế sáng tác và tạo tác, thì cần phải nhìn nhận rằng lịch sử ngôn ngữ-

văn hóa Việt Nam là một thực tiễn sống động cho thấy tiềm năng phê bình của dịch.

Nhìn một cách tổng quan trong toàn bộ lịch sử văn hóa Việt Nam, dịch song hành với những giai đoạn nước ta tiếp xúc mạnh mẽ với thế giới bên ngoài, và ở đó, dịch không những góp phần thiết lập nên những thiết chế chính trị và văn hóa cho Việt Nam mà còn phản ánh thái độ, thế nhìn (gaze) của nó với các nền văn hóa khác. Có thể nhắc đến ba mốc quan trọng nhất của sự tiếp xúc với bên ngoài này, mà trong đó “dịch” chắc chắn là một tác nhân chủ yếu, song vì nhiều lý do khác nhau, lịch sử văn hóa Việt Nam ít khi nào dùng dịch như một lăng kính để tiếp cận các vấn đề về giao thoa, tiếp xúc, trung dung, chiếm lĩnh, chinh phục giữa các nền văn hóa. Lần tiếp xúc thứ nhất là với văn hóa Trung Hoa diễn ra khoảng từ thế kỷ II trước công nguyên và kéo dài suốt nghìn năm sau đó. Lần tiếp xúc này là tác nhân quan trọng “búng” Việt Nam ra khỏi cơ tầng văn hóa Đông Nam Á bản địa với ảnh hưởng lớn lao đến từ Ấn Độ, từ đó gia nhập quỹ đạo văn hóa chung của toàn bộ vùng Đông Á mà Trung Hoa là trung tâm tỏa phát sự ảnh hưởng. Trong giai đoạn này, dịch là quá trình “bản địa hóa” (localization) các giá trị văn hóa đến từ phương Bắc, một quá trình tiếp thu để phản kháng cái ngoại xâm lược, cũng như phong trào thực nhân tập tục (cannibalism) ở Brazil. Trong *The Birth of Vietnam*, Keith Taylor sử dụng mối quan hệ bản địa hóa này làm cơ sở xuyên suốt những phân tích của ông về lịch sử hình thành Việt Nam. Khắp nơi trong công trình này, Taylor đề cao tính hai chiều, biện chứng trong các cuộc chinh phục từ phương Bắc, trong đó “các bình diện của văn minh Trung Hoa tăng cường những tâm tư tình cảm địa phương được thống hợp vào trong điểm nhìn bản địa”.³³ Khi bàn về lịch sử văn hóa Việt Nam, ta vẫn hay nói về khả năng Việt Nam bảo tồn được bản sắc văn hóa dân tộc trước chủ nghĩa bành trướng phương Bắc muốn đồng hóa các văn hóa láng giềng nhỏ bé khác, như thể tồn tại một bản sắc bất biến. Thật ra không thể có cái bản sắc nào không tồn tại trong mối quan hệ phân biệt với cái khác (differential relation). Sở dĩ ta còn có thể nói được về một “bản sắc” là nhờ vào quá trình dịch giữa các nền văn hóa, và trong quá trình dịch này, ta luôn biến đổi, chuyển hóa và luôn khác với chính ta, đồng thời ta cũng luôn khác với cái văn hóa gốc du nhập vào ta. Như vậy, bản sắc của ta chỉ có thể nhận thức được trong mối quan hệ giữa ta với cái khác; nói cách khác,

bản sắc chính là sản phẩm của quá trình dịch giữa các nền văn hóa, trong đó ta luôn khác với chính ta và khác với cái dịch ta cũng như cái ta dịch.

Lần tiếp xúc thứ hai là với văn hóa phương Tây thông qua kênh Pháp, manh nha từ cuối thế kỷ XVI đầu thế kỷ XVII, bắt đầu chính thức và mạnh mẽ từ những thập niên cuối thế kỷ XIX kéo dài đến nửa đầu thế kỷ XX. Đây là cuộc gặp gỡ mà Hoài Thanh đã đánh giá trong *Thi nhân Việt Nam* là “cuộc biến thiên lớn nhất trong lịch sử Việt Nam từ mấy mươi thế kỷ.”³⁴ Các học giả quan trọng trong đời sống văn hóa giai đoạn này từ Phạm Quỳnh, Nguyễn Văn Vĩnh, đến Vũ Ngọc Phan, Hoa Bằng, Trúc Hà, Thiều Sơn, Kiều Thanh Quế, v.v..., đều ý thức được tầm quan trọng của dịch trong việc kiến tạo một nền văn hóa mới. Có thể nói giai đoạn này, ở ta đã bắt đầu xuất hiện những phát ngôn chính thức về dịch, dù vẫn đa số xoay quanh các tiêu chí “tín”, “đạt”, “nhã” có nguồn gốc từ Trung Hoa. Song, có thể quan sát thấy một thái độ lưỡng lự, tâm lý e ngại của các học giả trong buổi đầu tiếp xúc này: một mặt, họ hô hào dịch thật nhanh, thật nhiều để bù đắp khoảng trống văn hóa trong thời buổi giao thời; mặt khác, họ lại thường phản ứng tiêu cực trước những cách dịch mà họ cho là lai căng, đánh mất bản sắc. Dù thế nào đi chăng nữa, có một điều không thể hoài nghi rằng chính sự tiếp xúc, chính hoạt động dịch diễn ra mạnh mẽ trong khoảng thời gian hơn hai thập niên đầu thế kỷ đã hình thành nên loại tiếng Việt có cách diễn đạt hiện đại, và cùng với nó là một nền văn chương mới với sự phát triển đột khởi đồng thời của phong trào Thơ Mới, văn xuôi Tự lực Văn đoàn và văn học hiện thực, với nhiều đại diện ghi đậm dấu ấn trong tiến trình văn học Việt Nam hiện đại.

Lần tiếp xúc thứ ba, theo chúng tôi, chính là sự tiếp xúc với thế giới trên một bình diện rộng lớn đang diễn ra trong giai đoạn hiện nay. Chưa bao giờ hoạt động “dịch”, với nghĩa rộng là sự tương tác, tiếp xúc giữa Việt Nam với thế giới bên ngoài, được sự hỗ trợ của công nghệ, của truyền thông, lại diễn ra rộng mở như thời điểm hiện tại này. Cả xã hội tham gia công cuộc “dịch”; “dịch” diễn ra trên tất cả các phương diện và phương tiện. Dịch len lỏi vào từng ngõ ngách của cuộc sống hằng ngày cũng như đời sống tri thức, văn hóa, xã hội của đất nước. Chắc không có gì đáng ngạc nhiên khi nói rằng hình ảnh một lon nước ngọt Coca Cola, một chương trình của Disney Channel, một biển quảng cáo cho một bộ phim của Hollywood tại Việt Nam

đều đã phải trải qua quá trình dịch văn hóa để được tiếp nhận, và bản thân nó cũng không ngừng chuyển dịch văn hóa của ta.

Điêm qua các lần tiếp xúc quan trọng giữa Việt Nam và thế giới bên ngoài mới thấy một thực tế rằng, tất cả những chuyển biến quan trọng của hệ hình văn hóa Việt Nam diễn ra trong lịch sử đều nhờ vào quá trình “dịch”. Chữ Hán trở thành văn tự chính của Việt Nam thời trung đại cũng là nhờ “dịch”; sự ra đời của chữ Nôm như là một phản ứng của tinh thần dân tộc, cũng là một sản phẩm dịch bởi nó ra đời trên cơ sở cấu tạo chữ Hán; chữ quốc ngữ, cái tên gọi của nó với hàm nghĩa là ký tự của dân tộc, của quốc dân trong cả nước, cũng là một loại hình được “nhập ngoại”. Mọi hệ hình tư tưởng chi phối mô hình chính trị xã hội của Việt Nam từ Nho giáo thời Trung đại đến chủ nghĩa Marx trong thế kỷ XX đều là sản phẩm “nhập ngoại”, được “dịch chuyển” từ nền văn minh, văn hóa bên ngoài trong những lần tiếp xúc. Hầu như “dịch” là hoạt động cơ bản thiết lập nên các thiết chế văn hóa, chính trị, xã hội, tạo lập các quy tắc hành xử, phong tục, lễ nghi của người Việt. Dịch giúp thiết lập nên những điển phạm (canon); sau những lần tiếp xúc mới, chính dịch lại góp phần giải phá những điển phạm cũ, hình thành những điển phạm mới. Bản thân người Việt hiện thời cũng là sản phẩm của sự hòa trộn và lai tạo giữa những cư dân bản địa và sự di cư của những cộng đồng người từ Trung Quốc xuống từ phía Bắc, quá trình này diễn ra trong suốt cả nghìn năm lịch sử chịu sự thống trị của phương Bắc. Dân tộc Việt tồn tại được bên cạnh đế chế Trung Hoa khổng lồ mà không bị đồng hóa, cũng là nhờ quá trình “dịch” này, trong đó quan trọng nhất là tiếng Việt, trong suốt nghìn năm đô hộ của phương Bắc đã không bị biến mất, ngược lại vẫn tồn tại ngoan cường và làm phong phú thêm vốn từ vựng của nó bằng quá trình “chuyển dịch” tiếng Hán, biến ngôn ngữ thống trị thành vốn từ Hán Việt đóng vai trò quan trọng trong các lĩnh vực khoa học, hành chính. Đến thời kỳ Pháp thuộc, tiếng Việt lại thấm nạp thêm một lượng các từ vay mượn từ tiếng Pháp trong các lĩnh vực khoa học mới, đặc biệt là khoa học tự nhiên, kỹ thuật du nhập từ phương Tây. Tiếng Việt, rõ ràng cũng thể hiện tính chất “dịch”, tính chất “lai ghép” này. Người Việt là một cộng đồng “translated beings” mà tính chất “dịch”, tính chất “lai ghép” ngấm vào trong từng tế bào của tồn tại, từng biểu hành của chủ thể.

Nếu dịch thật sự không tách rời quá trình hình thành-thành hình của văn hóa Việt Nam, của từng chủ thể con người Việt Nam, thì không quá đáng khi nói cách ta dịch, theo cả nghĩa rộng và nghĩa hẹp của nó, chính là cách thể sống; nhận diện và hiểu được các cơ chế của dịch tức là ta nhận diện và hiểu chính cách ta hình thành-thành hình, và chỉ thông qua sự nhận diện và hiểu này ta mới có cơ may thay đổi những điều kiện sống chưa thật sự thỏa đáng vì còn nhiều cơ chế văn hóa đè nén chủ thể. Dịch giả do vậy không phải chỉ đơn giản làm môi giới, trung gian, dịch và giới thiệu về các nền văn hóa khác, mà là một lực lượng trực tiếp tham gia vào hoặc phản kháng các cơ chế của văn hóa. Nhan nhản trong các lời tựa của dịch giả là những phát ngôn mang vẻ lãng mạn hóa vai trò trung gian môi giới của dịch, là lời “thú tội” về những “sai lệch” trong quá trình dịch, là khát vọng và nỗ lực “chuyển tải trọn vẹn” cái gốc, cái nguồn “ngoài kia” đến độc giả. Quan niệm về dịch vẫn ràng buộc trong các tiêu chí, mơ hồ về một hệ các thao tác, kỹ thuật dịch chuẩn. Hậu cấu trúc luận, với các lý thuyết văn hóa, phê bình hiện nay, đã cho ta thấy chuẩn hóa cũng là một dạng thức của loại trừ, đè nén, gò bó, là một phương thức chủ thể hóa theo những *hình* đã định sẵn, từ đó thống lĩnh quá trình hình thành chủ thể bằng khuôn thước. Hậu cấu trúc luận từ đó giải phá cái cơ chế này, truy vấn đến cùng các điều kiện hình thành của nó. Lý thuyết dịch, với cách hiểu rộng như chúng tôi đã cố gắng giới thiệu trong bài, cung cấp một lăng kính mới, biện chứng hơn về các tiến trình và quan hệ văn hóa. Trong cái mạch hậu cấu trúc luận, lý thuyết dịch đã làm sáng tỏ tiềm năng truy vấn thiết chế, từ đó giải thiết chế của dịch. Và nếu “giải” như chúng tôi nhận định thực chất chỉ là truy vấn để coi nói, chứ không phải đập đổ tất cả để lao vào hư vô chủ nghĩa, thì quan niệm về dịch của ta hiện nay chính là cái đầu tiên ta cần phải “giải”. Nói như thế để cho thấy rằng suy nghĩ về dịch như hiện nay không phải hoàn toàn vô giá trị, mà bản thân quá trình chuẩn hóa, bá quyền hóa một lối suy nghĩ duy nhất mới là cái đáng chất vấn. Dịch thật sát với bản gốc là một cách, nhưng không thể dùng một cách để phán xét một/những cách khác. Nếu nghĩa của bản gốc do chính bản dịch tạo nên, như Benjamin, Derrida, và nhiều học giả hậu cấu trúc luận đã nói, thì chính sự đa dạng các phương pháp khác nhau tạo nên sự giàu có và trù phú của nghĩa.

Một cơ chế mở, một điều kiện thân thiện sẵn sàng tiếp nhận cái Khác của cái chuẩn chính là điều cần thiết cho môi trường lý luận phê bình trong văn hóa cũng như văn học của ta. Với phê bình là giải thiết trị, với “giải” là từ chối một cách hình thành-thành hình duy nhất của văn hóa, của chủ thể xã hội, chúng ta phải luôn cần phê bình, để cuối cùng đạt đến một trạng thái luôn vận động trong đó chuẩn, khái niệm, tư duy, tri thức chất vấn nhau, phá giải nhau, nhưng không loại trừ nhau.

Dịch theo trào lưu “bước ngoặt dịch thuật” trong văn hóa học cấu thành nên thiết trị, nên biểu hành của chủ thể, nên mối quan hệ và thế nhìn giữa các nền văn hóa; phê bình theo hậu cấu trúc luận là phá giải thiết trị. Qua bài này, chúng tôi muốn khơi gợi một cách nhìn về dịch như là một cách thể phê bình: quan niệm về dịch và thực hành dịch sao cho chúng ta không phải là những trợ lý thụ động và đặc lực cho cái *status quo* đông đặc, xơ cứng, và mang tính đè nén bằng chính sự đông đặc xơ cứng đó. Cách chúng ta dịch cũng chính là cách chúng ta hình thành, và cũng chính thông qua dịch, chúng ta có thể chủ động tạo tác cho mình những cái hình khác ngoài cái hình khuôn mẫu đã định sẵn trong văn hóa và thiết trị. Cũng như Judith Butler đã nói, chủ thể được tạo tác, nhưng không phải vì vậy mà chủ thể luôn thụ động, không có tiềm năng tự tạo tác. Thấy được tiềm năng phê bình của dịch và kích hoạt nó chính là một cách thể sống, một khao khát sống rộng, sống mở. Ngay từ rất sớm trong lịch sử dân tộc, dịch, cụ thể là dịch Phật giáo từ ngôn ngữ-văn hóa Ấn Độ, đã là công cụ sắc bén của dân tộc để phản kháng sự thống trị từ phương Bắc, một công cuộc chuyển dịch mà Lê Mạnh Thát cho rằng “đã tạo sự sụp đổ của bộ máy kìm kẹp phương Bắc” và thậm chí còn có sức mạnh “đồng hóa ngược lại những người Trung Quốc vì nhiều lý do khác nhau đang sinh sống tại nước ta, làm cho họ thành người Việt, chấp nhận lối sống và phong cách Việt, chấp nhận ‘hạnh’ Việt”.³⁵ Một số phân tích sơ bộ của Lê Mạnh Thát đối với bản dịch *Lục độ tập kinh* sang tiếng Hán của Khương Tăng Hội cũng cho thấy dịch không phải chỉ đơn giản là chuyện giới thiệu tư tưởng, tri thức một cách vô tư, mà luôn hàm chứa những ý đồ văn hóa chính trị sâu xa.³⁶ Dịch qua bao thời kỳ lịch sử văn hóa nước ta luôn là một mạch văn hóa ngầm, hoặc đồng hành hoặc phản kháng các thiết chế văn hóa xã hội. Với lịch sử như vậy, Việt Nam là một nguồn thực tiễn quý báu để lý thuyết hóa dịch, góp phần mở rộng ngành học dịch thuật hiện

đang phát triển trên thế giới, và qua đó, nhiều tiến trình văn hóa trong lịch sử dân tộc có thể được làm sáng tỏ dưới lăng kính mới, lăng kính lý thuyết dịch. Đa lăng kính, giải phá nhau nhưng không loại trừ nhau, từ đó kích hoạt một sự vận động liên tục trong tri thức, trong biểu hành, trong bản thân sự tồn tại của chủ thể chính là tinh hoa của sự kết hợp dịch, văn hóa học, và động thái phê bình hậu cấu trúc luận.

¹ Trong tiếng Anh, chữ “power” vừa có thể là quyền lực, vừa có thể là một loại năng lượng. “Power” trong triết học của Foucault không phải là quyền lực nằm trong tay của một người hoặc một nhóm người, mà nó giống như một loại “năng lượng” chi phối tất cả các hoạt động xã hội của con người. Do vậy chúng tôi dịch là “quyền năng”.

² Dĩ nhiên thiết chế chân lý không phải là chân lý như ta vẫn thường hiểu, tức là những sự thật tồn tại khách quan, vĩnh hằng, độc lập với ý thức con người. Nôm na thì nó chỉ là cái mà một xã hội dựng lên rồi được tự nhiên hóa (chứ không phải là tự nhiên) như là chân lý. Hầu hết những lý thuyết văn hóa xã hội ngày nay, hậu cấu trúc hay hậu hiện đại, đều tập trung vào mục đích phơi bày, giải phá cấu trúc của những thiết chế chân lý, từ đó mở rộng cõi nhân sinh. Các lý thuyết đồng tính (queer theory) hoặc các lý thuyết về giới tính đang phổ biến ở phương Tây ngày nay là ví dụ. Những lý thuyết này tập trung phân tích để phơi bày thiết chế phụ hệ (patriarchy) như là một loại tri thức-quyền năng được tự nhiên hóa để từ đó đè nén chủ thể phụ nữ; hoặc họ kiến giải bản thân các phạm trù như “phái yếu”, “giới tính”, “phái tính” để thấy bản chất kiến tạo của chúng, từ đó tái nhận thức những kiến tạo này, ngăn chặn chúng tiếp tục vận hành như một loại chân lý.

³ Đây là một bài diễn thuyết Butler đọc tại Đại học Cambridge năm 2000, sau đó được in trong David Ingram, ed., *The Political: Readings in Continental Philosophy* (London: Basil Blackwell, 2002), 212-26. Trong bài này Butler chủ yếu phân tích bài “What is Critique?” của Foucault, một bài diễn thuyết của ông năm 1978, cũng được đăng lại trong cuốn sách, 191-211.

⁴ Adorno trình bày luận điểm của mình về phê bình trong “Cultural Criticism and Society,” *Prisms* (Cambridge, MA.: MIT Press, 1967), 17-34. Những quan điểm của Williams có thể tìm trong quyển *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society* (New York: Oxford University Press, 1983).

⁵ Butler, *The Political*, 213. Nhóm tác giả dịch trích dẫn này sang tiếng Việt, cũng như các trích dẫn khác trong bài viết này.

⁶ Chắc không cần phải nói nhiều để chứng minh rằng lý luận và phê bình ở ta một thời gian dài chìm đắm trong tư duy phán xét. Cho đến gần đây, khi tiếp cận những vấn đề lịch sử, văn hóa, xã hội, tư duy phán xét dường như vẫn còn hằn sâu trong nhận thức. Một ví dụ là vấn đề tái nhận thức lịch sử, cụ thể là lịch sử nhà Nguyễn; trong đó ta vẫn mang nặng tâm thức phán xét “công trạng” của triều đại này. Công trạng trở thành tiêu chí để phán xét lịch sử, và do vậy, lịch sử và nhận thức về lịch sử chỉ còn gói gọn trong lăng kính phán xét công trạng, còn bản thân những hệ hình, trật tự, tri thức định nghĩa nên cái gọi là “công trạng” thì được củng cố, tiếp tục vận hành như những chân lý bất biến. Có thể đọc thêm luận điểm này trong bài “Hối và Diễn Ngôn” của Phạm Quốc Lộc, đăng trên talawas ngày 1.11.2008. Một hình thức “phê bình” văn hóa khác nữa là các giải thưởng về ăn mặc (giải ăn mặc đẹp, giải ăn mặc phản cảm, v.v...)

⁷ Adorno, *Prisms*, 22.

⁸ Foucault, “What is Critique?” *The Political*, 194.

⁹ Có thể tìm hiểu thêm về khái niệm quyền năng sinh học của Foucault trong “Right of Death and Power over Life,” *The History of Sexuality*, vol. 1 (New York: Vantage Books, 1978, 1990), 135-59.

¹⁰ Foucault, “What is Critique?”, *The Political*, 201.

¹¹ Butler, *The Political*, 226.

¹² Bởi thế thật phiến diện khi người ta lý giải sự “đụng độ” giữa các nền văn hóa (giữa Đông và Tây, hay giữa văn hóa Thiên Chúa giáo với văn hóa Hồi giáo chẳng hạn) theo kiểu Samuel Huntington trong *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (New York: Simon & Schuster, 1996), như thể văn hóa là thứ gì đó từ trên trời rơi xuống chứ không phải do con người liên tục tái tạo. Văn hóa liên tục áp chế chủ thể nhưng cũng liên tục được chủ thể tái tạo.

¹³ Butler, *The Political*, 226.

¹⁴ Có thể tìm hiểu thêm vấn đề đồng tính (homosexuality), biểu hành (performance), khoảng cách phê bình (critical distance), chuẩn mực (norm, normativity) trong Judith Butler, *Undoing Gender* (New York: Routledge, 2004).

¹⁵ Maria Tymoczko, *Enlarging Translation, Empowering Translators* (Manchester, UK: St Jerome, 2007), 100.

¹⁶ Theo phân tích của Tymoczko, *dịch* trong các ngôn ngữ Châu Âu không phải là một khái niệm trung tính, mà nó gắn chặt với lịch sử, ý thức hệ, tín ngưỡng, tôn giáo phương Tây. Theo đó, dịch mang nghĩa *dịch chuyển* (transfer) và xuất phát từ hoạt động đọc viết (literacy practices), thay vì những mô thức dịch truyền miệng như thể hiện trong nhiều nền văn hóa khác trên thế giới. Một số khảo sát về nghĩa từ *dịch* trong các nền văn hóa khác nhau có thể tìm trong Chương 2 “Defining Translation”, *Enlarging Translation, Empowering Translators*, 54-106, và những tài liệu trích dẫn trong chương này.

¹⁷ Susan Bassnett and Andre Lefevere, *Translating Cultures: Essays on Literary Translation* (Clevedon, UK: Multilingual Matters, 1998), 123.

¹⁸ Roman Jakobson, “On Linguistic Aspects of Translation,” *On Translation*, ed. Reuben A. Brower (Cambridge: Harvard University Press, 1959), 232-39.

¹⁹ Sherry Simon, *Translating Montreal: Episodes in the Life of a Divided City* (Montreal: McGill-Queen’s University Press, 2006), 11.

²⁰ Edwin Gentzler, *Translation and Identity in the Americas* (London: Routledge, 2007).

²¹ Ngôn tâm luận, dịch từ *Logocentrism*, là thuật ngữ được nhà triết học Đức Ludwig Klages đặt ra trong những năm 20 của thế kỷ XX, sau được Derrida và các nhà hậu cấu trúc luận nói chung tập trung mổ xẻ. Ngôn tâm luận mô tả cách thức truyền thống của triết học phương Tây, thường dựa trên những nhị phân liên hệ tới quan niệm về cái hiện hữu (presence) trong thế đối lập với cái vắng mặt (absence). Ngôn tâm luận cho rằng ý nghĩa truy đến ngọn nguồn là có gốc từ một cái *logos* nào đó với tư cách như là cái căn nguyên thuần khiết. *Logos*, trong truyền thống triết học Hy Lạp cổ đại, được hình dung như là Lời của Thánh thần, là Logic, là Lý trí. Đời sống sinh hoạt của người Hy Lạp cổ đại chủ yếu diễn ra ngoài trời với những nhà hùng biện thường xuất hiện diễn thuyết trước đám đông, những nhà biện thuyết (sophist) trong thời đại Pericles thế kỷ V trước CN, đi khắp nơi dạy học để kiếm sống, dạy cho học trò của mình nghệ thuật giành chiến thắng thông qua *lý lẽ, lập luận* trước đối thủ trong các cuộc tranh luận tay đôi. Có lẽ những đặc trưng đó đã khiến cho người Hy Lạp cổ đại tin rằng để đạt được hiệu quả của tính chân lý, của khả năng thuyết phục thì giữa người nói và người nghe phải có một cự ly gần và phát ngôn của người nói tác động trực tiếp lên người nghe không thông qua một trung giới nào; từ đó, siêu hình học phương Tây ngay từ thời cổ đại đã tạo nên một đặc quyền của Lời (Speech) và Lý trí (Ration) như là yếu tố thứ nhất, cao hơn yếu tố thứ cấp là Văn bản viết (Writing), là Cảm xúc (Emotion). Trong các công trình triết học của mình, Derrida tập trung mổ xẻ phê phán truyền thống lý tính luôn tư duy theo cái hiện hữu (presence) của ngôn tâm luận này trong triết học siêu hình phương Tây. Một biểu hiện của ngôn tâm luận là các cặp phạm trù đối lập, trong đó luôn đề cao yếu tố thứ nhất, ví dụ như speech/writing. Writing trong truyền thống triết học phương Tây bị đè nén thành thứ yếu, thành cái biểu đạt lại của lời nói, của cái vắng mặt (lời nói, người viết) và do vậy không có tính nguyên thủy. Sự đè nén thành thứ

yếu này của writing, theo Derrida, là để tạo tiền đề cho speech như là cái hiện hữu nguyên thủy thể hiện một cách trong suốt tư duy của người nói, và từ đó tạo điều kiện để chân lý được hình thành. Chân lý hình thành như vậy là loại chân lý rút kết từ hoạt động tư duy (cũng là hoạt động nói, vì lời vẫn được cho là phản ánh tư duy một cách trong suốt, nguyên thủy) về thế giới, và thế giới phản ánh qua tư duy/lời nói cũng là thế giới hiện hữu, tự tại, tĩnh tại, trong suốt, không qua một thấu kính, lăng kính nào của bản thân tư duy. Tư duy bản thân nó như cái hiện hữu, phản ánh thế giới như những tồn tại hiện hữu; theo đó giữa tư duy, thể hiện một cách trong suốt qua lời nói, và thế giới không còn khoảng cách. Derrida cũng đưa ra *différance*, (ông luôn từ chối gọi nó là một khái niệm hay một từ) trong đó cho thấy cái hiện hữu không tự nó hiện hữu, và hiện hữu được nhờ vào *différance*. *Différance* là điều kiện khả hữu của nghĩa khi các ký hiệu ngôn ngữ luôn phải khác biệt (*differ*) và trì hoãn (*defer*). *Différance* biểu thị cả hai quá trình để tạo ra nghĩa. Nghĩa không còn là cái hiện hữu, tự tại, ngoài kia, mà là một hiệu ứng của bản thân ngôn ngữ. Không thể có cái hiện hữu nếu không có cái phi hiện hữu. Derrida cũng hay nói về quyết định (*decision*) và bất khả quyết (*undecidability*); trong tư duy ngôn tâm luận, đây tưởng chừng là một cặp đối lập, loại trừ nhau. Giải cấu trúc của Derrida nhấn mạnh tính bổ trợ (*supplementarity*, liên quan mật thiết với *trace*, *différance*, *écriture*, hay còn gọi là arche-writing) giữa hai khái niệm này. Một quyết định khả hữu là chính vì tính bất khả quyết. Bất khả quyết không loại trừ quyết định, mà là điều kiện làm cho một quyết định có thể, có nghĩa. Không có bất khả quyết thì sẽ không có quyết định, vì quyết định ngoài bất khả quyết chỉ đơn thuần là một sự lặp lại một chương trình đã định sẵn. Nếu tư duy theo ngôn tâm luận, tức bản thân *decision* là cái hiện hữu, *undecidability* là cái hiện hữu khác, ta sẽ đi đến một sự loại trừ lẫn nhau giữa cặp phạm trù đối lập này. Bên cạnh khái niệm logocentrism, những tóm tắt rất chi tiết nhưng cũng dễ hiểu về giải cấu trúc và mối quan hệ của nó với dịch có thể tìm trong Kathleen Davis, *Deconstruction and Translation* (Manchester: St. Jerome, 2001).

²² Walter Benjamin, "The Task of the Translator," *Illuminations*, trans. Harry Zohn (New York: Schocken Books, 1968), 69-82.

²³ Những luận điểm của Derrida về dịch có thể tìm trong bài "Des Tours de Babel," *Difference and Translation*, ed. Joseph F. Graham (Ithaca: Cornell University Press, 1985), 165-248; hay trong quyển *The Ear of the Other: Texts and Discussions with Jacques Derrida*, ed. Christie McDonald, trans. Peggy Kamuf (Lincoln: University of Nebraska Press, 1985).

²⁴ Ngoài ra, còn có thể tham khảo nhiều bài nghiên cứu dịch theo hướng tiếp cận văn hóa học trong các tuyển tập như Maria Tymoczko & Edwin Gentzler, eds., *Translation and Power* (Amherst: University of Massachusetts Press, 2002); Theo Hermans, ed., *Translating Others*, 2 vols. (Manchester: St. Jerome, 2006); Susan Bassnett & Andre Lefevere, eds., *Translation, History and Culture* (London: Pinter, 1990); Marilyn Gaddis Rose, ed., *Beyond the Western Tradition* (Binghamton: SUNY Binghamton, Center for Research in Translation, 2000).

²⁵ Lawrence Venuti, *The Translator's Invisibility: A History of Translation* (London: Routledge, 1995).

²⁶ Eric Cheyfitz, *The Poetics of Imperialism: Translation and Colonization from the Tempest to Tarzan* (New York: Oxford University Press, 1991).

²⁷ Nhưng làm gián đoạn không phải là thuộc tính phổ quát của ngoại hóa. Antoine Berman dường như muốn dùng ngoại hóa vào mục đích làm giàu cho văn hóa của mình. Có thể đọc Antoine Berman, *The Experience of the Foreign: Culture and Translation in Romantic Germany*, trans. S. Heyvaert (Albany: State University of New York Press, 1992).

²⁸ Gayatri Spivak, "The Politics of Translation," in *Outside in the Teaching Machine* (New York: Routledge, 1993), 182.

²⁹ Ngũgĩ wa Thiong'o, *Decolonizing the Mind: the Politics of Language in African Literature* (London: J. Currey, 1986).

³⁰ Xem bài viết của Samia Mehrez, "Translation and the Postcolonial Experience: the Francophone North African Text," *Rethinking Translation: Discourse, Subjectivity, Ideology*, ed. Lawrence Venuti (London: Routledge, 1992), 120-38.

³¹ Mehrez, "Translation and the Postcolonial Experience," 135-36.

³² Mehrez, "Translation and the Postcolonial Experience," 134.

³³ Keith Taylor, *The Birth of Vietnam* (Berkeley: University of California Press, 1983), 208.

³⁴ Hoài Thanh - Hoài Chân, *Thi nhân Việt Nam* (Hà Nội: Nxb Văn học, 2001), 15.

³⁵ Lê Mạnh Thát, *Lịch sử Phật giáo Việt Nam* (TP. Hồ Chí Minh: Nxb. Tổng hợp, 2006), 84.

³⁶ Xem phần "Lục độ tập kinh," *Lịch sử Phật giáo Việt Nam*, 47-78.

(Bài đã đăng trên Tạp chí *Nghiên cứu văn học* tháng 12/2009. Do giới hạn dung lượng của Tạp chí, bản đăng trên Tạp chí có lược một số đoạn so với nguyên bản được đưa lên trang web này).