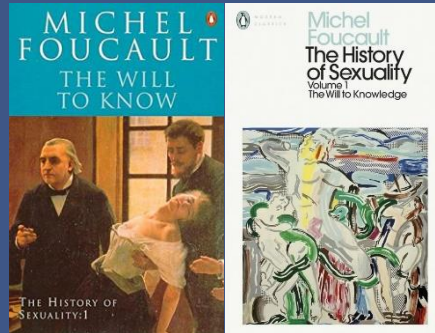


Michel Foucault



Ý CHÍ KHÁM PHÁ (LỊCH SỬ TÍNH DỤC I)



Người dịch:
Lê Anh Hùng
Nguyễn Thuý Hạnh



HÀ NỘI – 9.2025

Dịch từ bản Tiếng Anh do Robert Hurley chuyển ngữ

NXB Pantheon Books xuất bản tại Mỹ năm 1978

https://monoskop.org/images/archive/4/40/20170207141717%21Foucault_Michel_The_History_of_Sexuality_1_An_Introduction.pdf

NỘI DUNG

STT		Trang
	Lời giới thiệu	4
Phần I	Chúng ta – “những thần dân Victoria khác”	12
Phần II	Giả thuyết áp bức	25
Chương 1	Sự kích động diễn ngôn	26
Chương 2	Sự ấn định biên thái	45
Phần III	Khoa học tính dục	61
Phần IV	Sự khai triển tính dục	83
Chương 1	Mục đích	88
Chương 2	Phương pháp	101
Chương 3	Phạm vi	113
Chương 4	Phân đoạn lịch sử	126
Phần V	Quyền sinh sát và quyền lực đối với sự sống	142

Lời giới thiệu

Michel Foucault (1926–1984) là một sử gia, triết gia và lý thuyết gia xã hội người Pháp; ngoài ra, ông còn là một nhà phê bình văn học và nhà hoạt động chính trị. Các công trình nghiên cứu của ông suốt hàng chục năm qua đã định hình lại một cách sâu sắc các ngành khoa học nhân văn và khoa học xã hội trên thế giới.

Foucault được đào tạo tại École Normale Supérieure (Paris), và lần đầu tiên được biết đến rộng rãi với tác phẩm *Bệnh Diên Và Nền Văn Minh* (Madness and Civilization, 1961), một nghiên cứu về cách các xã hội đối xử với người điên. Những công trình sau này của ông, như *Sự Ra Đời Của Phòng Khám* (The Birth of the Clinic, 1963), *Kỷ Luật Và Trừng Phạt* (Discipline and Punish, 1975) và *Lịch Sử Tính Dục* (The History of Sexuality, 1976–84), đã khảo sát cách quyền lực và tri thức đan xen trong các thể chế như y học, nhà tù và tính dục. Với tư cách giáo sư tại Collège de France, các bài giảng của ông đã ảnh hưởng đến nhiều thế hệ học giả. Cho đến ngày nay, tư tưởng của Foucault vẫn tiếp tục truyền cảm hứng cho lý thuyết phê phán, nghiên cứu giới và tính dục, phân tích văn hóa, cũng như triết học chính trị trên toàn thế giới.

Ý Chí Khám Phá (The Will to Knowledge), xuất bản năm 1976, là tập đầu tiên trong dự án nhiều tập *Lịch Sử Tính Dục* (History of Sexuality) còn dang dở của Michel Foucault. Nó được coi là một trong những tác phẩm có ảnh hưởng lớn nhất trong triết học, lý thuyết phê bình và khoa học xã hội thế kỷ XX, và là tác phẩm đặc sắc nhất về quyền lực của người được mệnh danh là “triết gia về quyền lực” nổi tiếng nhất từ trước tới nay.

Về tổng thể, cuốn sách là một chuỗi suy tư về sự đan xen giữa tính dục, tri thức và quyền lực – một nỗ lực nhằm phá bỏ cái giả thuyết phổ biến rằng tính dục trong lịch sử đã bị áp bức và bịt miệng, đồng thời chỉ ra rằng các xã hội phương Tây hiện đại trên thực tế đã hòa hòa với các diễn ngôn về tính dục.

Tác phẩm này đã mở ra một lối tư duy hoàn toàn khác về cả tính dục lẫn quyền lực: thay vì hiểu quyền lực là một lực lượng tiêu cực có tính áp bức, cấm đoán và kiểm duyệt, Foucault trình bày nó như một thực thể có tính sản sinh, kiến tạo và nằm trong những hình thức thực hành, thể chế và tri thức của xã hội. Bài giới thiệu này khám phá những luận điểm của ông trong *Ý Chí Khám Phá*, đặc biệt nhấn mạnh tư tưởng của ông về quyền lực.

Đối với Foucault, quyền lực không chỉ là một cấu trúc phân cấp áp đặt từ trên xuống, cũng không thể quy giản thành nhà nước, luật pháp hay chủ quyền (sovereignty). Thay vào đó, nó là một hiện tượng phân tán, mang tính quan hệ và lan toả như mao mạch, hoạt động thông qua vô số cơ chế vi mô, định hình nên cách mà các cá nhân tự hiểu về bản thân, cơ thể và ham muốn của họ. *Ý Chí Khám Phá* đã cho thấy phương cách mà sự khai triển tính dục¹ trong kỷ nguyên hiện đại đã trở thành một trong những lĩnh vực then chốt để quyền lực vận hành: sắp xếp tri thức, điều chỉnh cơ thể và tạo ra các chủ thể tính (subjectivities)².

Để hiểu cuốn sách, cần phải đặt nó trong bối cảnh dự án trí tuệ rộng lớn hơn của Foucault, theo dõi sự phê phán của ông đối với cái gọi là “giả thuyết áp bức”, và phân tích những đổi mới về mặt khái niệm của ông liên quan đến diễn ngôn³, quyền lực sinh học (“sinh quyền”),

¹ Khi Foucault nói về “sự triển khai tính dục” (deployment of sexuality), ông muốn chỉ hệ thống diễn ngôn và thực hành hiện đại đã kiến tạo tính dục như một phương diện trung tâm của bản sắc con người và sự điều chỉnh xã hội (social regulation) – thay thế cho các hệ thống cũ dựa trên họ hàng.

² Chủ thể tính là những cách thức đa dạng, được hình thành bởi lịch sử và xã hội, mà qua đó con người hiểu về bản thân và sống như những “chủ thể” trong thế giới.

³ “Diễn ngôn” (discourse) là một trong những khái niệm then chốt trong các công trình của Michel Foucault, và nó không đơn giản chỉ có nghĩa là “lời nói” hay “cuộc trò chuyện” theo nghĩa thông thường. Cụ thể như sau:

1. Diễn ngôn vượt lên trên ngôn ngữ

Đối với Foucault, một diễn ngôn không chỉ là lời nói, ý tưởng hay văn bản. Nó là một hệ thống tri thức, thực hành và quy tắc vốn xác định những gì có thể được nói, được nghĩ và được biết về một chủ đề nhất định. Nói cách khác, các diễn ngôn tổ chức nên thực tại – chúng đặt ra ranh giới cho những gì được coi là “chân lý”, những gì có thể nghĩ đến, và những gì bị loại trừ.

2. Diễn ngôn và quyền lực/tri thức

Diễn ngôn gắn liền với quyền lực. Chúng không mô tả thực tại một cách trung lập; thay vào đó, chúng sản sinh ra thực tại bằng cách định hình cách con người hiểu về bản thân mình, về người khác và về thế giới. Ví dụ:

- Diễn ngôn y học xác định các phạm trù như “khỏe mạnh” và “bệnh lý”;
- Diễn ngôn pháp luật xác định điều gì được coi là tội phạm hay công lý;
- Diễn ngôn về tính dục (trọng tâm trong *Lịch Sử Tính Dục*) định hình cách chúng ta nghĩ về ham muốn, sự bình thường và bản sắc.

Như vậy, diễn ngôn là phương tiện qua đó quyền lực và tri thức lưu thông và củng cố lẫn nhau.

3. Diễn ngôn tạo ra chủ thể tính (subjectivities)

Diễn ngôn không chỉ mô tả sự vật; chúng còn định hình chủ thể (subjects). Chẳng hạn, bằng cách định danh ai đó là “đồng tính”, “điên loạn”, hay “tội phạm”, diễn ngôn kiến tạo nên bản sắc của người đó trong một trật tự xã hội.

và mối quan hệ giữa tri thức và quyền lực. Nhờ đó, chúng ta có thể thấy tại sao *Ý Chí Khám Phá* vẫn còn gây tiếng vang cho đến tận ngày nay, không chỉ đối với các học giả về tính dục và giới tính mà còn với bất kỳ ai quan tâm đến cách thức quyền lực vận hành trong các xã hội hiện đại.

1. **Bối cảnh: từ kỷ luật đến tính dục**

Vào thời điểm Foucault xuất bản *Ý Chí Khám Phá*, ông đã phát triển một phương pháp phân tích lịch sử đặc trưng, đôi khi được gọi là “phả hệ học” (genealogy). Các tác phẩm trước đó như *Kỷ Luật Và Trừng Phạt: Sự Ra Đời Của Nhà Tù* (Discipline and Punish: The Birth of the Prison – 1975) đã chuyển sự chú ý khỏi quyền lực vua chúa (sovereign power) vốn mang tính công khai – quyền của vua chúa được tước đoạt mạng sống hay đánh thuế – sang các hình thức quyền lực tinh vi và khuếch tán hơn, gắn vào các thể chế như nhà tù, trường học, bệnh viện hay quân đội. Foucault đã chỉ ra cách thức các thể chế này tổ chức tri thức về các cá nhân và tạo ra các kỹ thuật mới về giám sát, phân loại và kỷ luật. Trong *Kỷ Luật Và Trừng Phạt*, chủ đề chính là sự chuyển dịch từ sự trừng phạt công khai và gây ấn tượng của quyền lực vua chúa (sovereign power) sang các cơ chế ẩn giấu nhưng lan tỏa của quyền lực kỷ luật.

Trong *Ý Chí Khám Phá*, Foucault mở rộng phân tích này sang lĩnh vực tính dục. Ông lập luận rằng tính dục không chỉ là một lĩnh vực riêng tư của bản năng và ham muốn, mà là một địa điểm then chốt mà ở đó các dạng thức hiện đại của quyền lực và tri thức hội tụ. Bằng cách truy vết sự xuất hiện của các diễn ngôn về tính dục từ thế kỷ XVII, Foucault đã khám phá ra cách quyền lực tự đầu tư vào việc điều chỉnh chính cuộc sống, một sự dịch chuyển mà ông mô tả qua khái niệm “sinh quyền”.

2. **Giả thuyết áp bức và sự phê phán nó**

Điểm khởi đầu của *Ý Chí Khám Phá* là sự phê phán điều mà Foucault gọi là “giả thuyết áp bức” (repressive hypothesis). Theo cách nhìn quen thuộc này thì các xã hội phương Tây, đặc biệt là từ thời Nữ hoàng Victoria, đã áp bức tính dục: tính dục trở thành điều cấm kỵ, bị đẩy đến chỗ im lặng và bị giới hạn trong phạm vi riêng tư. Sự giải phóng, theo cách nhìn ấy, đòi hỏi phải thoát khỏi sự áp bức, cho phép tính dục được thể hiện một cách công khai và không xấu hổ.

Foucault thách thức quan điểm này. Ông lập luận rằng, thay vì áp bức tính dục, các xã hội hiện đại đã không ngừng nói về nó, phân tích nó, và biến nó thành một đối tượng chịu sự giám sát và điều chỉnh. Bắt đầu từ thế kỷ XVII, các diễn ngôn mới đã lan tràn: các luận văn y học về sức khỏe sinh sản, những lời cảnh báo mang tính sư

phạm về thủ dâm, các cuộc tranh luận pháp lý về sự tục tĩu, các lý thuyết tâm thần học về hiện tượng biến thái, và trên hết, là sự thực hành xưng tội của Thiên chúa giáo đã yêu cầu các cá nhân phải nói ra chân lý về ham muốn của mình. Thay vì im lặng, đã có một sự bùng nổ của diễn ngôn – một “sự phẫn khích thực sự về diễn ngôn”, như lời của Foucault.

Điều mà giả thuyết áp bức đã bỏ qua, chính là thực tế tính dục đã trở thành một trung tâm trong việc tổ chức tri thức và thực thi quyền lực. Vấn đề chưa bao giờ chỉ đơn giản là “có hay không” đối với tình dục, mà là: Làm thế nào để tính dục được phân loại, giám sát, kỷ luật và thú nhận? Theo nghĩa này, quyền lực đã không áp bức tính dục mà đã tích cực sản sinh ra nó như một lĩnh vực tri thức và một chiều cạnh của chủ thể tính (subjectivity).

3. Quyền lực vượt lên trên áp bức: tính sản sinh của quyền lực

Đây là một trong những đóng góp độc đáo nhất của Foucault: sự nhấn mạnh của ông rằng quyền lực không nên được hiểu là chủ yếu mang tính áp bức. Trong nhiều thế kỷ, lý thuyết chính trị đã đánh đồng quyền lực với quyền của người cai trị để ra lệnh, cấm đoán hoặc tước đoạt mạng sống. Nhưng Foucault lại phát triển một quan niệm rộng hơn. Ông lập luận rằng quyền lực không đơn giản là luật pháp, cấm đoán hay kiểm duyệt. Nó là một tập hợp các mối quan hệ lưu chuyển khắp xã hội, hiện diện trong những hình thức thực hành hàng ngày, trong các thể chế và diễn ngôn.

Quyền lực có tính sản sinh: nó tạo ra tri thức, diễn ngôn, các chuẩn mực và thậm chí cả các bản sắc. Khi các bác sĩ nghiên cứu về tình dục, khi các bậc cha mẹ cảnh báo con cái về hành vi thủ dâm, khi các linh mục yêu cầu giáo dân xưng tội, khi các quốc gia thu thập dữ liệu nhân khẩu học về khả năng sinh sản – tất cả đều là những hoạt động của quyền lực. Chúng không chỉ đơn thuần hạn chế hành vi mà còn định hình cách các cá nhân suy nghĩ về bản thân và cơ thể mình. Xin mượn một trong những cụm từ nổi tiếng nhất của Foucault: quyền lực “sản xuất ra thực tại; nó sản xuất ra các địa hạt của những đối tượng và các nghi thức của chân lý”.¹

Trong trường hợp tính dục, quyền lực tạo ra những phạm trù như “người đồng tính”, “kẻ biến thái”, hoặc “người phụ nữ loạn thần”. Đây không phải là những chân lý vĩnh cửu về bản chất con người mà là những cấu trúc nảy sinh từ các mạng lưới diễn ngôn và quyền lực cụ thể. Tuy nhiên, một khi đã được tạo ra, chúng lại trở thành

¹ “In fact, power produces; it produces reality; it produces domains of objects and rituals of truth.” | *Discipline and Punish: The Birth of the Prison* | Michel Foucault (1975).

một phần trong phương cách mà các cá nhân tự hiểu về bản thân, khiến họ nội tâm hóa những phạm trù này như những khía cạnh của bản sắc riêng.

4. “Sinh quyền”: sự điều chỉnh cuộc sống

Phân tích về tình dục đã dẫn Foucault đến việc xác định một sự dịch chuyển lịch sử rộng lớn hơn trong các cơ chế quyền lực: sự xuất hiện của quyền lực sinh học hay “sinh quyền” (biopower) vào thế kỷ XVIII. Quyền lực vua chúa (sovereign power) truyền thống là quyền tước đoạt mạng sống hoặc để cho sống. Ngược lại, “sinh quyền” là quyền “làm cho sống và để cho chết” – một hình thức quyền lực liên quan đến việc quản lý, tối ưu hóa và điều chỉnh chính cuộc sống. “Sinh quyền” hoạt động trên hai cấp độ:

- Quyền lực kỷ luật (disciplinary power), nhắm vào các cơ thể cá nhân, tìm cách huấn luyện, quy chuẩn hóa và tối ưu hóa chúng (như trong trường học, doanh trại, bệnh viện);
- Quyền lực điều tiết (regulatory power), tập trung vào các quần thể dân cư, quản lý khả năng sinh sản, tỷ lệ tử vong, sức khỏe và tuổi thọ... thông qua số liệu thống kê, các chiến dịch y tế công cộng và các chính sách của nhà nước.

Tính dục nằm ở giao điểm của hai cực này. Một mặt, các cá nhân bị đưa vào khuôn phép trong sinh hoạt tình dục, được dạy thế nào là bình thường hay bất thường, lành mạnh hay bệnh hoạn. Mặt khác, các quần thể dân cư được điều tiết thông qua các chính sách về tỷ suất sinh, cấu trúc gia đình và sức khỏe sinh sản. Do đó, tính dục trở thành một bản lề quan trọng giữa cơ thể và quần thể dân cư, giữa kỷ luật cá nhân và sự điều tiết tập thể.

5. Xung tội, chân lý và chủ thể tính

Một chủ đề chính của *Ý Chí Khám Phá* là phương cách mà qua đó các xã hội phương Tây yêu cầu các cá nhân phải nói ra chân lý về tình dục. Điều này bắt đầu với sự thực hành xưng tội của Thiên chúa giáo, nơi các tín đồ được yêu cầu tiết lộ những ham muốn, suy nghĩ và cảm dỗ của họ với một linh mục. Theo thời gian, hình thức thực hành này đã mở rộng ra ngoài tôn giáo, vào lĩnh vực y học, tâm thần học, giáo dục và luật pháp. Các cá nhân hiện đại không ngừng bị thúc đẩy phải nói ra chân lý về tính dục của mình – trong các phương thức trị liệu, trong các cuộc khảo sát, trong phòng xử án, trong lớp học.

Yêu cầu xưng tội này tạo ra một nghịch lý. Chúng ta được nghe nói rằng tình dục là bí mật, đáng xấu hổ và bị áp bức, nhưng đồng thời, chúng ta lại bị buộc phải tiết lộ

nó một cách thường xuyên. Tác dụng của điều này là trói buộc các cá nhân sâu sắc hơn vào những chuẩn mực của tính dục, khiến họ cảm thấy rằng bản ngã chân thật của họ nằm trong những ham muốn tình dục, và rằng sự giải phóng đòi hỏi phải đưa chân lý này ra ánh sáng. Nhưng đối với Foucault, đây chính xác là cách thức mà quyền lực vận hành: bằng cách gắn các cá nhân vào một chân lý về chính mình, bằng cách biến họ thành những chủ thể đã nội tâm hóa các chuẩn mực và tự điều chỉnh bản thân.

6. Sự đảo ngược chiến thuật: các cơ thể và khoái lạc

Nếu quyền lực vận hành thông qua phạm trù “tính dục” – thông qua ý tưởng rằng tính dục là chìa khóa mở ra cánh cửa bản sắc và chân lý của chúng ta – thì Foucault gợi ý rằng sự phản kháng phải liên quan đến một sự đảo ngược chiến thuật. Thay vì tập trung vào tình dục như là chân lý đặc quyền của bản ngã, chúng ta có thể chú ý đến sự đa dạng của các cơ thể và khoái lạc.

Foucault không đưa ra một kế hoạch chi tiết cho sự giải phóng; ông hoài nghi chính diễn ngôn về sự giải phóng, bởi nó cũng bị mắc kẹt trong sự khai triển tính dục. Ông gợi ý, một cách để chống lại sự cương toả của quyền lực là chấm dứt việc tin rằng tình dục là chân lý tối hậu về bản thân chúng ta. Thay vào đó, chúng ta cần vận dụng những phương cách đa dạng, uyên chuyên trong việc trải nghiệm các cơ thể, các mối quan hệ và các hình thức khoái lạc của bản thân – những phương cách không bị ép buộc phải đưa vào những chiếc hộp cứng nhắc mang tên “bình thường/bất thường”, “lành mạnh/không lành mạnh” hay “dị tính/đồng tính”, v.v.

7. Quyền lực, tri thức và sự trớ trêu mang tên “giải phóng”

Có lẽ đặc điểm nổi bật nhất của *Ý Chí Khám Phá* là sự trớ trêu mà nó làm nổi bật: chúng ta, những con người hiện đại, tin rằng giải phóng tình dục là chìa khóa để mở ra cánh cửa tự do, song chính niềm tin này lại là một phần của cơ chế quyền lực. Bằng cách thuyết phục chúng ta rằng bản sắc và sự giải phóng của chúng ta phụ thuộc vào tình dục, quyền lực trói buộc chúng ta chặt chẽ hơn bao giờ hết vào cái dự án bất tận là nói về tình dục, xung tội về tình dục và phân tích về tình dục.

Câu kết thúc của cuốn sách đã lột tả sự trớ trêu này: “Điều trớ trêu của sự khai triển tính dục này là khiến chúng ta tin rằng ‘sự giải phóng’ của mình đang ở trong trạng thái bấp bênh.” Nói cách khác, giải phóng không nằm ngoài hệ thống quyền lực mà là một trong những thủ đoạn hiệu quả nhất của nó.

8. Ý nghĩa phân tích của Foucault về quyền lực

Phân tích của Foucault trong *Ý Chí Khám Phá* thể hiện một sự phá vỡ dứt khoát với các lý thuyết quyền lực truyền thống. Thay vì một mô hình từ trên xuống, nơi quyền lực thuộc về những người cai trị, Foucault trình bày một mô hình quan hệ, nơi quyền lực hiện diện khắp mọi nơi, bởi vì nó đến từ khắp mọi nơi. Quyền lực không chỉ đơn thuần là mang tính áp bức mà còn có tính sản sinh – nó định hình tri thức, các quy chuẩn (norms) và các chủ thể tính (subjectivities).

Sự thay đổi này đã tạo ra những ảnh hưởng to lớn đến các lĩnh vực, từ xã hội học, nhân chủng học và khoa học chính trị, cho đến nghiên cứu giới tính, lý thuyết queer (queer theory) và nghiên cứu văn hóa. Bằng cách chỉ ra cách thức tính dục được kiến tạo thông qua các diễn ngôn về quyền lực, Foucault đã mở đường cho các nhà tư tưởng sau ông đặt dấu hỏi trước những phạm trù bản sắc cố định (như nam/nữ, dị tính/đồng tính, hay bình thường/khác thường, v.v.) và hình dung ra những cách thức mới, đa dạng để trải nghiệm cơ thể và khoái lạc – chống lại quyền lực không phải bằng việc đòi hỏi “thoát khỏi tình trạng bị áp bức”, mà bằng cách tái tư duy một cách sáng tạo về cách thức chúng ta sống và khao khát.

9. Kết luận

Gần năm mươi năm sau kể từ ngày ra đời, *Ý Chí Khám Phá* vẫn tiếp tục thách thức những giả thuyết của chúng ta. Nó buộc chúng ta phải đặt câu hỏi về cách nhìn theo đó tình dục đã bị áp bức và nhiệm vụ của chúng ta là phải giải phóng nó. Thay vì thế, nó cho chúng ta thấy rằng quyền lực vận hành thông qua chính ham muốn của chúng ta đối với chân lý, ý chí của chúng ta đối với tri thức, và niềm tin của chúng ta vào sự giải phóng. Nó thúc giục chúng ta phải suy nghĩ lại về quyền lực, không phải như một trở ngại cho tự do, mà là một lĩnh vực mà ở đó chủ thể tính, ham muốn và ý thức về bản thân của chúng ta được hình thành.

Đọc *Ý Chí Khám Phá* ngày nay là để nhận ra rằng mối quan hệ giữa tính dục và quyền lực không phải là vấn đề phá vỡ xiềng xích, mà là hiểu được lý do tại sao ban đầu chúng ta lại coi tình dục là chìa khóa mở ra chân lý về chúng ta. Đọc *Ý Chí Khám Phá* còn để nhận ra rằng sự phản kháng thực sự không phải là vén lộ một “tính dục đích thực” nào đó vốn bị áp bức. Thay vào đó, nó nằm ở việc nhân lên những cách thức mới để sống, để nói và để trải nghiệm ham muốn – sao cho tính dục không còn vận hành như một kẻ cai trị cứng nhắc và toàn quyền đối với bản sắc con người. Và trên hết, đọc *Ý Chí Khám Phá* là để thấy rằng quyền lực, thay vì nằm bên ngoài chúng ta, lại xuyên qua chúng ta – và nhiệm vụ của chúng ta không phải

là mơ tưởng về sự giải phóng bên ngoài quyền lực, mà là điều hướng, phản kháng và tái cấu trúc các mạng lưới quyền lực vốn định hình cuộc sống của chúng ta.



Bản Tiếng Việt của *The Will to Knowledge* được chuyển ngữ từ một bản điện tử Tiếng Anh miễn phí trên Internet. Và với mục đích truyền bá tinh hoa nhân loại, mở mang dân trí, phục vụ cộng đồng, bản Tiếng Việt cũng sẽ được các dịch giả phát hành tự do trên mạng Internet.

Việc chuyển ngữ tác phẩm của một nhà tư tưởng lỗi lạc như Michel Foucault luôn là một thử thách đầy khó khăn. Thế nên dù cố gắng đến mấy đi nữa thì công việc dịch thuật chắc chắn cũng khó tránh khỏi sai sót. Chúng tôi vì vậy rất mong nhận được những ý kiến phê bình, góp ý, chỉ giáo của độc giả gần xa để bản dịch ngày càng được hoàn thiện. Mọi thư từ, ý kiến xin được gửi về địa chỉ leanhhungpoc@gmail.com.

Xin trân trọng cảm ơn quý vị độc giả!

Hà Nội, ngày 5 tháng 9 năm 2025

Lê Anh Hùng – Nguyễn Thuý Hạnh

PHẦN I
Chúng ta – “những thần dân Victoria khác”

Chuyện kể rằng, suốt một thời gian dài, chúng ta đã ủng hộ một kiểu chế độ Victoria¹, và chúng ta vẫn tiếp tục bị nó thống trị cho đến tận ngày hôm nay. Bởi vậy mà hình ảnh con người đạo hạnh khắt khe từ thuở để chế ấy cứ như thể được chạm khắc trên thứ tính dục (sexuality) vốn bị kìm chế, cảm lạnh và mang thói đạo đức giả của chúng ta.

Dường như là vào đầu thế kỷ XVII, một mức độ thành thật nào đó hãy còn phổ biến. Những hình thức thực hành tình dục ít cần phải bí mật; người ta chẳng cần phải giữ kẽ quá mức trong lời ăn tiếng nói; người ta làm chuyện này chuyện nọ mà không cần phải che giấu quá nhiều. Ai nấy đều thể hiện thái độ khoan dung quen thuộc đối với những thứ bị cấm đoán. Các bộ luật điều chỉnh những thứ thô thiển, xằng bậy và thiếu đứng đắn thì khá là lỏng lẻo so với trong thế kỷ XIX. Đây là thời kỳ của những cử chỉ ngay thẳng, của lối trò chuyện không việc gì phải lấy làm phải xấu hổ và của những chuyện vượt rào công khai, khi mà những cơ thể được phô ra và nếu thích thì cứ việc quyện vào nhau, dẫu biết đám trẻ con đang lảng vảng xung quanh trong tiếng cười của người lớn: đó là giai đoạn mà các cơ thể “tự phô bày chính mình”.

Thế rồi hoàng hôn sớm phủ bóng xuống những tháng ngày tươi sáng ấy, tiếp theo là những đêm dài đơn điệu của giai cấp tư sản dưới triều đại Victoria. Tính dục bị người ta giam nhốt cẩn thận; nó di chuyển vào trong gia đình. Gia đình hôn nhân giam hãm nó và hấp thu nó vào cái chức năng hệ trọng là tái sản xuất nòi giống. Đối với chủ đề tình dục, im lặng bắt đầu ngự trị.

Cặp đôi hợp pháp và tái sinh sản đặt ra luật lệ. Cặp đôi ấy tự ép mình thành khuôn mẫu, áp đặt quy chuẩn, bảo vệ chân lý, giữ quyền phát ngôn trong khi vẫn duy trì nguyên tắc bí mật. Địa điểm tính dục duy nhất được thừa nhận trong không gian xã hội cũng như tại tâm điểm của mọi hộ gia đình, song lại mang tính tiện dụng và giúp duy trì nòi giống: phòng ngủ của bố mẹ. Phần còn lại chỉ việc phải duy trì sự mơ hồ; cách cư xử đúng đắn là tránh tiếp xúc với cơ thể người khác, và ngôn từ đứng đắn khiến lời nói của người ta trở nên sạch sẽ. Hành vi không dẫn đến sinh sản bị mang tiếng là dị thường. Nếu hành vi vô sinh đó cứ muốn tự thể hiện một cách lộ liễu thái quá thì nó sẽ bị chụp mũ và phải nộp phạt.

Không một thứ gì không được xếp đặt theo một cách thức liên quan đến sinh sản hoặc bị chuyển hoá bởi sự sinh sản mà lại có thể trông chờ là sẽ nhận được sự chuẩn thuận hay bảo vệ. Nó cũng không xứng đáng được lắng nghe nữa kia. Nó sẽ bị gạt ra ngoài, bị từ chối, và bị đưa đến chỗ im lặng. Nó không chỉ không tồn tại, mà còn không có quyền để tồn tại, và

¹ Victoria (1819–1901): Nữ hoàng Anh (1837–1901). Triều đại của bà được đánh dấu bởi sự mở rộng của đế chế Anh và tăng trưởng công nghiệp. Những quy tắc luân lý khắt khe của bà có ảnh hưởng lớn đến xã hội Anh thế kỷ XIX. Trong bản dịch tác phẩm này, những chú thích của người dịch sẽ được ghi rõ là (ND). (ND)

sẽ bị buộc phải biến mất ngay khi dấu hiệu nhỏ nhất về sự tồn tại của nó xuất hiện – bất kể qua lời nói hay hành động.

Mọi người đều biết, chẳng hạn, trẻ em thì không có tình dục – điều đó giải thích lý do tại sao chúng bị cấm nói về tình dục, tại sao người ta cứ nhắm mắt bịt tai mỗi khi chúng trưng ra bằng chứng về điều ngược lại, và tại sao một sự im lặng bao trùm và chủ tâm lại được áp đặt. Đây là những điểm đặc trưng được quy cho sự áp bức (repression), những đặc điểm giúp phân biệt áp bức với những cấm đoán do luật hình sự duy trì: áp bức được vận hành như một lời tuyên án rằng “ngươi phải biến mất”, song đồng thời cũng là mệnh lệnh phải im lặng, một sự khẳng định về sự không tồn tại, và ngụ ý sự thừa nhận rằng ở đây không có gì để nói về những thứ đó, không có gì để thấy và không có gì để biết. Đó là thứ đạo đức giả của các xã hội tư sản, với thứ logic ngưng ngừng (halting logic) của nó.

Dù vậy, nó vẫn bị ép buộc phải đưa ra một số nhượng bộ. Lập luận được đưa ra là nếu cần phải dọn chỗ cho những hoạt động tính dục bất hợp pháp thì hãy để người ta đưa cái trò tình quái ma quý ấy đến nơi khác: tới một chỗ mà họ có thể được tái hợp nhất (reintegrated), nếu không phải trong các chu trình của sự sinh sản thì ít nhất cũng là trong các chu trình mang lại lợi nhuận.

Nhà thổ và bệnh viện tâm thần sẽ là những địa điểm khoan dung như thế: gái điếm, khách làng chơi và gã ma cô, cùng với bác sỹ tâm thần và bệnh nhân loạn thần (hysteria) của ông ta – những “thần dân Victoria khác”¹, như Steven Marcus² hẳn sẽ nói – dường như đã bí mật chuyển giao những khoái lạc vốn không được nói ra vào cái trật tự của những thứ được đong đếm. Những lời nói và cử chỉ – vốn được âm thầm cho phép – có thể được trao đổi tại đây ở mức giá thông thường. Chỉ ở những địa điểm như thế tình dục phóng đãng mới có quyền thụ hưởng những hình thức (được tách biệt một cách an toàn) của thực tại, và ngay cả vậy thì sự trao đổi ngôn từ ở đây cũng phải bí mật, bị giới hạn và được mã hoá. Ở

¹ Tiêu đề của phần này lấy cảm hứng từ cuốn *Những thần dân Victoria khác: Nghiên cứu về tính dục và văn hoá phẩm khiêu dâm tại Anh giữa thế kỷ XIX* (The Other Victorians: A Study of Sexuality and Pornography in Mid-Nineteenth-Century England) của Steven Marcus, xuất bản năm 1966.

“Những thần dân Victoria khác” là những người tham gia vào những hoạt động tính dục vốn bị chính thức cấm hoàn toàn trong xã hội Anh dưới triều đại của Nữ hoàng Victoria (1837–1901). Ý tưởng của cuốn sách là, trong khi xã hội Anh dưới thời Victoria nhìn chung là thanh khiết về mặt đạo đức và chối bỏ tình dục thì đây đó vẫn tồn tại những khoảng tối, nơi diễn ra thứ tình dục phóng đãng, tách biệt trong những khu vực nhất định của thành thị, trong những ngôi nhà tai tiếng, với sự tham gia của những người đặc biệt, “những thần dân Victoria khác”. (ND)

² Steven Marcus (1928–2018): nhà khoa học hàn lâm và nhà phê bình văn học người Mỹ, người nổi tiếng với tác phẩm *Những thần dân Victoria khác* (The Other Victorians). (ND)

bất kỳ nơi nào khác, thanh giáo (puritanism) hiện đại cũng áp đặt cái chỉ dụ “ba trong một” của nó là cấm kỵ (taboo), không tồn tại (nonexistence) và im lặng (silence).

Song liệu có phải là chúng ta chưa tự giải phóng mình khỏi hai thế kỷ dài đằng đằng kia, thời kỳ mà lịch sử tính dục phải được nhìn nhận trước hết như cuốn biên niên sử về tình trạng áp bức ngày càng tăng? Trong một chừng mực ít ỏi thôi, chúng ta được nghe như vậy. Có lẽ một mức độ tiến bộ nào đó đã được Freud¹ tạo ra; song với sự cân nhắc như thế, với sự thận trọng về mặt y học như thế, tức là một sự đảm bảo khoa học về sự vô hại, cùng rất nhiều sự đề phòng nhằm ngăn ngừa mọi thứ, để đảm bảo là không xảy ra hiện tượng “tràn bờ” (overflowing) nào, trong cái không gian an toàn nhất và kín đáo nhất ấy, giữa chiếc ghế dài trị liệu và lối truyền đạt: vậy mà rốt cuộc lại vẫn là một vòng thì thầm khác ở trên giường.²

Và liệu mọi thứ hẳn đã có thể khác đi chẳng? Chúng ta được thông báo rằng nếu áp bức (repression) thực sự là mối liên kết cơ bản giữa quyền lực, tri thức và tính dục từ kỷ nguyên cổ điển (classical age³) thì thật dễ hiểu là chúng ta sẽ không thể tự giải phóng mình khỏi sự áp bức trừ khi phải chịu một phí tổn đáng kể: những gì được đòi hỏi sẽ không ít hơn một sự vi phạm pháp luật, một sự bãi bỏ những điều cấm đoán, một sự bùng nổ của ngôn từ, một sự phục hồi khoái lạc trong phạm vi thực tại và cả một hệ thống các cơ chế quyền lực mới. Bởi chỉ một tia chân lý mong manh nhất cũng bị chính trị quy định. Do vậy, người ta không thể hy vọng là sẽ đạt được kết quả mong muốn một cách đơn giản chỉ từ một sự thực hành y tế, hay từ một cuộc trao đổi lý thuyết, cho dù có theo đuổi chặt chẽ tới đâu đi chăng nữa. Thế nên, người ta bác bỏ chủ nghĩa tuân thủ (conformism⁴) của Freud, các chức

¹ Sigmund Freud (1856–1939): nhà khoa học thần kinh và nhà sáng lập phân tâm học. Ở đây, tác giả muốn nói rằng lý thuyết của Freud về tính dục (tác phẩm *Three Essays on the Theory of Sexuality*, xuất bản năm 1905) đã giúp giải phóng thảo luận về tính dục khỏi sự kìm nén của thế kỷ trước. (ND)

² Foucault muốn nói rằng, mặc dù phân tâm học (Freud) xem ra đã “giải phóng” tính dục, song trên thực tế thì nó chỉ di dời tính dục sang một bối cảnh mới, được kiểm soát cẩn thận mà thôi – đó là không gian lâm sàng giữa bác sỹ và bệnh nhân. Thay vì bị áp bức, tính dục giờ đây lại nằm dưới sự điều chỉnh của quyền lực khoa học và y tế. (ND)

³ Kỷ nguyên cổ điển (classical age; phân biệt với giai đoạn cổ điển: classical period): chỉ giai đoạn lịch sử từ thế kỷ XVII đến thế kỷ XVIII ở Châu Âu. (ND)

⁴ Lý thuyết của Sigmund Freud về sự phát triển nhân cách bao gồm cái siêu Tôi (superego), vốn khuyến khích sự tuân thủ các chuẩn mực và giá trị của xã hội. Cái siêu Tôi là một trong ba bộ phận cấu thành tâm trí, cùng với cái Nó (id) và cái Tôi (ego).

Cái siêu Tôi (superego), còn được gọi là lương tâm, khuyến khích mọi người ứng xử theo những cách thức mà xã hội có thể chấp nhận. Nó là nguồn gốc của sự kiểm duyệt luân lý cũng như của các mục tiêu lý tưởng.

Cái Nó (id) hoạt động trên nguyên tắc khoái cảm, tìm kiếm sự thoả mãn tức thời bất kể hậu quả.

năng quy chuẩn hoá (normalizing function) của phân tâm học (psychoanalysis), sự then thò rõ ràng bên dưới sự mãnh liệt của Reich¹, và tất cả những hiệu ứng của sự hợp nhất vốn được đảm bảo bởi “khoa học” về tình dục cùng những hình thức thực hành chẳng một chút lập lờ nào của tình dục học (sexology).

Kiểu cách lập ngôn về sự áp bức tình dục hiện đại đó tỏ ra rất thuyết phục, mà điều này chắc chắn là do người ta dễ bảo vệ nó. Một sự đảm bảo trang trọng về mặt lịch sử và chính trị bảo vệ nó. Thông qua việc đặt sự xuất hiện của kỷ nguyên áp bức vào thế kỷ XVII, sau hàng trăm năm của những không gian mở cùng quyền tự do biểu đạt, người ta điều chỉnh cho nó trùng hợp với sự phát triển của chủ nghĩa tư bản: nó trở thành một phần không thể tách rời của trật tự tư sản (bourgeois order). Cuốn biên niên sử thứ yếu về tình dục cùng những thử nghiệm của nó được chuyển hoá thành những trang sử trang trọng của các phương thức sản xuất (modes of production). Khía cạnh ít quan trọng của nó dần biến mất khỏi tầm mắt.

Một nguyên tắc giải thích đã xuất hiện sau khi mọi chuyện đã diễn ra: nếu tình dục bị áp bức mạnh mẽ như vậy thì đó là bởi nó không tương thích với sự thúc bách công việc vốn phổ biến và mạnh mẽ. Trong thời kỳ mà tiềm lực lao động đang được khai thác một cách có hệ thống, làm sao tiềm lực đó lại được người ta cho phép tự tiêu biến trong những mưu cầu khoái lạc, ngoại trừ những mưu cầu – vốn bị quy giản đến mức tối đa – cho phép nó tự tái sản xuất? Tình dục cùng những hiệu ứng của nó có lẽ là không thật dễ giải mã; mặt khác, việc áp bức chúng, theo cách tái cấu trúc như thế, lại dễ phân tích. Và căn cứ tình dục (sexual cause) – nhu cầu về tự do tình dục, song đồng thời cũng là nhu cầu về tri thức thu nhận được từ tình dục và quyền được nói về nó – bắt đầu được gắn kết một cách chính danh với việc tôn vinh một căn cứ chính trị (political cause): tình dục cũng được đặt trong chương trình nghị sự cho tương lai. Một bộ óc hoài nghi có thể tự hỏi là liệu việc thể hiện quá nhiều sự thận trọng nhằm trao cho lịch sử tình dục một nguồn gốc ẩn tượng như thế lại không mang dấu vết của chính thứ đạo hạnh khát khe cổ xưa kia (old prudishness): như thế

Cái Tôi (ego) hoạt động trên nguyên tắc thực tại, tìm cách thoả mãn mong muốn của cái Nó theo những cách thức mà xã hội có thể chấp nhận. Cái Tôi phát triển từ cái Nó và vận hành trong ba cấp độ của tâm trí (mind) là ý thức (conscious), tiền ý thức (preconscious) và vô thức (unconscious).

Freud tin rằng một tính cách lành mạnh đạt được khi cái Tôi cân bằng nhu cầu của cái Nó và cái siêu Tôi. Sự bất cân bằng trong hệ thống có thể dẫn đến rối loạn lo âu, rối loạn thần kinh chức năng, hoặc những hành vi không lành mạnh. Sự tuân thủ là quá trình thay đổi niềm tin, thái độ hay hành động của một người cho phù hợp với một nhóm. Người ta thường tuân theo kỳ vọng của những người khác để nhận được sự tán thành hoặc để hoà đồng. (ND)

¹ Wilhelm Reich (1897–1957): bác sỹ và nhà phân tâm học người Áo. Các luận điểm của Reich cổ vũ mãnh liệt cho sự dễ dãi tình dục trong xã hội. (ND)

những mối liên hệ mang tính tôn vinh (valorizing correlations) kia là cần thiết trước khi một diễn ngôn¹ như thế có thể được xác lập hay chấp nhận.

Song ở đây lại có thể tồn tại một lý do khác khiến chúng ta thật sự thoã mãn khi định nghĩa mối quan hệ giữa tình dục và quyền lực dựa trên cơ sở áp bức: một cái gì đó mà người ta có thể gọi là lợi ích của người phát ngôn. Nếu tình dục bị áp bức, tức là, bị tuyên cấm, không tồn tại và im lặng, thì chính cái thực tế đơn giản là người ta đang nói về nó lại mang diện mạo của một sự vi phạm hữu ý. Một người cứ nói liên miên bằng thứ ngôn ngữ như thế thì ở một mức độ nào đấy đã đặt bản thân mình ra ngoài tầm ảnh hưởng của quyền lực; anh ta làm bối rối thứ pháp luật đã được thiết lập; anh ta bằng cách nào đó phồng chùng về nền tự do đang đến. Điều này giải thích cho sự trang trọng khi người ta nói về tình dục thời nay.

Khi buộc phải đề cập đến nó một cách gián tiếp, những nhà nhân khẩu học và tâm thần học đầu tiên của thế kỷ XIX nhận thấy là nên xin độc giả thứ lỗi vì đã yêu cầu họ bàn nhiều về những vấn đề quá nhỏ nhặt và thấp kém. Song trong nhiều thập kỷ gần đây, chúng ta nhận

¹ “Diễn ngôn” (discourse) là một trong những khái niệm then chốt trong các công trình của Michel Foucault, và nó không đơn giản chỉ có nghĩa là “lời nói” hay “cuộc trò chuyện” theo nghĩa thông thường. Cụ thể như sau:

1. Diễn ngôn vượt lên trên ngôn ngữ

Đối với Foucault, một diễn ngôn không chỉ là lời nói, ý tưởng hay văn bản. Nó là một hệ thống tri thức, thực hành và quy tắc vốn xác định những gì có thể được nói, được nghĩ và được biết về một chủ đề nhất định. Nói cách khác, các diễn ngôn tổ chức nên thực tại – chúng đặt ra ranh giới cho những gì được coi là “chân lý”, những gì có thể nghĩ đến, và những gì bị loại trừ.

2. Diễn ngôn và quyền lực/tri thức

Diễn ngôn gắn liền với quyền lực. Chúng không mô tả thực tại một cách trung lập; thay vào đó, chúng sản sinh ra thực tại bằng cách định hình cách con người hiểu về bản thân mình, về người khác và về thế giới. Ví dụ:

- Diễn ngôn y học xác định các phạm trù như “khỏe mạnh” và “bệnh lý”;
- Diễn ngôn pháp luật xác định điều gì được coi là tội phạm hay công lý;
- Diễn ngôn về tính dục (trọng tâm trong *Lịch Sử Tính Dục*) định hình cách chúng ta nghĩ về ham muốn, sự bình thường và bản sắc.

Như vậy, diễn ngôn là phương tiện qua đó quyền lực và tri thức lưu thông và củng cố lẫn nhau.

3. Diễn ngôn tạo ra chủ thể tính (subjectivities)

Diễn ngôn không chỉ mô tả sự vật; chúng còn định hình chủ thể (subjects). Chẳng hạn, bằng cách định danh ai đó là “đồng tính”, “điên loạn”, hay “tội phạm”, diễn ngôn kiến tạo nên bản sắc của người đó trong một trật tự xã hội. (ND)

thấy là thật khó bàn về chủ đề ấy mà lại không tạo ra một tư thế khác: chúng ta ý thức là mình đang thách thức thứ quyền lực lâu đời, giọng điệu của chúng ta cho thấy là chúng ta đang muốn lật đổ, và chúng ta đang háo hức xua đuổi hiện tại và kêu cầu tương lai, thứ tương lai sẽ đến nhanh nhờ vào đóng góp mà chúng ta tin là mình đang thực hiện. Điều gì đó gọi lên sự nổi dậy, gọi lên sự tự do được hứa hẹn, gọi lên kỷ nguyên đang đến của một thứ pháp luật khác... dễ dàng sa vào thứ diễn ngôn về sự áp bức tình dục này. Một số những chức năng cổ xưa của sự tiên tri được tái kích hoạt ở trong đó. Ngày mai tình dục sẽ tốt đẹp trở lại. Do sự áp bức này đã được khẳng định nên người ta có thể kín đáo tạo ra sự hiện hữu đồng thời của những khái niệm mà nỗi sợ bị chế nhạo hay sự cay đắng của lịch sử ngăn phần lớn chúng ta đặt chúng cạnh nhau: cách mạng và hạnh phúc; hay cách mạng và một cơ thể khác, một cơ thể mới hơn và đẹp hơn; hay quả thực, cách mạng và khoái lạc.

Thứ giúp duy trì sự háo hức của chúng ta khi nói về tình dục theo hướng áp bức chắc chắn chính là cơ hội để lên tiếng chống lại những kẻ quyền thế; để thốt ra những chân lý và hứa hẹn về phước hạnh; để kết nối sự thông sáng (enlightenment), sự giải phóng và nhiều khoái lạc với nhau; để tuyên bố về một diễn ngôn đem đến sự kết hợp giữa niềm tin sâu sắc vào tri thức, quyết tâm thay đổi pháp luật và sự khao khát khu vườn của những lạc thú trần tục (garden of earthly delights). Điều này có lẽ cũng giúp lý giải cái giá trị thị trường mà người ta quy cho không chỉ những gì được nói về sự áp bức tình dục, mà cả cho cái việc tuân tuý lắng nghe những người sẽ loại trừ hiệu ứng của sự áp bức. Rốt cuộc, nền văn minh của chúng ta là nền văn minh duy nhất mà ở đó các quan chức được trả tiền để lắng nghe mọi người chia sẻ những bí mật về tình dục của mình: như thể sự thôi thúc được nói về nó, và sự hứng thú mà người ta hy vọng là sẽ trỗi dậy qua việc làm đó, vượt xa cơ may (possibilities) được lắng nghe, thế nên một số cá nhân thậm chí còn đề nghị cho người khác thuê đôi tai của mình.¹

Song dường như đối với tôi điều cốt yếu lại không phải là nhân tố kinh tế ấy, mà đúng hơn là sự tồn tại trong kỷ nguyên của chúng ta một thứ diễn ngôn mà ở đó tình dục, sự vén lộ chân lý, sự lật đổ luật pháp toàn cầu, sự tuyên bố về một ngày mới sẽ đến và lời hứa về niềm hạnh phúc vĩ đại nào đó được kết nối với nhau. Ngày nay, chính tình dục đóng vai trò hỗ trợ cho cái hình thức cổ xưa – vốn rất quen thuộc và quan trọng ở phương Tây – của việc thuyết giáo (preaching). Một bài thuyết giáo lớn về tình dục – vốn có các nhà thần học tinh tế và những tiếng nói được ưa chuộng của nó – đã quét qua các xã hội của chúng ta

¹ Ở đây Foucault tỏ ra hơi châm biếm. Ông muốn nói rằng xã hội phương Tây hiện đại là độc nhất bởi mọi người bị sự thôi thúc mạnh mẽ trong việc thú nhận và phân tích tính dục của mình, đến nỗi người ta sẵn sàng trả tiền cho các nhà chuyên môn để được họ lắng nghe. Điều này cho thấy mức độ gắn bó sâu sắc của tính dục với chân lý, sự thú tội và diễn ngôn trong xã hội. (ND)

trong mấy thập niên gần đây; nó phê phán cái trật tự cũ, lên án thói đạo đức giả và ca ngợi quyền của sự tức thời (immediate) và sự thực tế (real); nó khiến mọi người mơ tưởng về một Thành phố mới. Các tu sỹ dòng Phan Sinh (Franciscans¹) lại được nhớ tới. Và chúng ta có thể tự hỏi là làm thế nào mà sự tuôn trào cảm xúc (lyricism) và tín ngưỡng tính (religiosity) vốn từ lâu đồng hành với dự án cách mạng (revolutionary project) lại có thể, trong các xã hội công nghiệp phương Tây, được chuyển phần lớn sang tình dục.²

Vì vậy, ý niệm về tình dục bị áp bức không chỉ là một vấn đề lý thuyết. Sự khẳng định về một loại tính dục vốn chưa bao giờ bị chi phối khắc nghiệt hơn trong kỷ nguyên của giai cấp tư sản đạo đức giả, hối hả và trách nhiệm, lại đi kèm với vẻ khoa trương của thứ diễn ngôn được cho là vén lộ chân lý về tình dục, tinh chỉnh nền kinh tế tình dục trong phạm vi thực tại, lật nhào các quy định pháp luật điều chỉnh tình dục và thay đổi tương lai của nó. Tuyên bố về sự áp bức tình dục và hình thức của bài thuyết giáo nói trên đề cập lẫn nhau; chúng củng cố lẫn nhau. Nói tình dục không bị áp bức, hay đúng hơn là mối quan hệ giữa tình dục và quyền lực không được đặc trưng bởi áp bức, nghĩa là chấp nhận rủi ro rơi vào một nghịch lý chẳng đi đến đâu (sterile paradox). Nó không chỉ phản bác một luận điểm rất được thừa nhận mà còn chống lại toàn bộ nền kinh tế và tất cả những “hứng thú” lập luận nằm bên dưới luận điểm đó.

Đây là điểm mà từ đó tôi muốn khởi đầu một chuỗi những nghiên cứu lịch sử, mà tập này của bộ sách vừa là một sự giới thiệu vừa là nỗ lực đầu tiên hướng tới một công trình tổng quan: nó khảo sát một số điểm quan trọng về mặt lịch sử và phác họa một số vấn đề lý thuyết nhất định. Tóm lại, mục đích của tôi là nghiên cứu trường hợp về một xã hội vẫn đang tự lên án mình một cách ôn ã về thói đạo đức giả trong suốt hơn một thế kỷ, một xã hội nói dài dòng về sự im lặng của mình, chấp nhận nhiều đau đớn để thuật lại những điều nó không nói ra, phản bác những thứ quyền lực mà nó thực hành, và hứa hẹn giải phóng bản thân khỏi chính những luật lệ khiến cho nó vận hành. Tôi muốn khám phá không chỉ những diễn ngôn như thế, mà cả cái ý chí giúp duy trì chúng cũng như cái ý định chiến lược ủng hộ chúng.

Câu hỏi mà tôi muốn đặt ra không phải là “Tại sao chúng ta bị áp bức?”, mà đúng hơn là “Tại sao chúng ta lại nói, một cách quá nhiệt tình kèm theo bao oán giận trước quá khứ gần nhất của chúng ta, trước hiện tại của chúng ta cũng như trước bản thân chúng ta rằng chúng

¹ Một nhóm dòng tu Công giáo La Mã do Thánh Phanxicô thành Assisi (St. Francis of Assisi) sáng lập từ năm 1209, chuyên tâm vào nghèo đói, thuyết giáo và phụng sự xã hội. (ND)

² Trong đoạn này, tác giả muốn chỉ ra rằng tình dục đã trở thành một địa hạt mới mà qua đó mọi người tìm kiếm ý nghĩa, chân lý và sự chuyển hoá xã hội – tình dục tiếp nhận những vai trò vốn từng được nắm giữ bởi tôn giáo hay ý thức hệ cách mạng. (ND)

ta bị áp bức?” Đường xoắn ốc nào đã đưa chúng ta đi đến chỗ khẳng định rằng tình dục bị vô hiệu? Điều gì đã dẫn chúng ta đi đến chỗ thể hiện, một cách phô trương, rằng tình dục là thứ gì đó mà chúng ta che giấu, đi đến chỗ nói rằng tình dục là thứ gì đó mà chúng ta im lặng? Và chúng ta làm tất cả những điều đó bằng cách diễn đạt vấn đề qua những thuật ngữ rõ ràng nhất, bằng cách cố gắng vén lộ tình dục trong cái thực tại trần trụi nhất của nó, bằng cách khẳng định tình dục trong sự hiện hữu chắc chắn của quyền lực của tình dục cùng những hiệu ứng từ tình dục.

Thật chính đáng khi nêu vấn đề rằng tại sao tình dục lại bị gắn với tội lỗi trong một thời gian dài đến vậy – mặc dù người ta vẫn còn phải khám phá về cách thức mà sự gắn kết đó được hình thành, và người ta hẳn sẽ phải cẩn trọng để không khẳng định một cách sơ lược và hấp tấp rằng tình dục đã “bị lên án” – song chúng ta cũng phải đặt câu hỏi là tại sao ngày nay chúng ta lại tự chất lên mình nhiều tội lỗi đến vậy vì đã từng có lần biến tình dục thành tội lỗi. Con đường nào đã đưa chúng ta đến cái điểm mà ở đó chúng ta xứng đáng bị đổ lỗi về tình dục của mình? Và làm thế nào mà chúng ta lại đi đến chỗ trở thành một nền văn minh kỳ cục đến nỗi tự nói với mình rằng, thông qua một sự lạm dụng quyền lực vẫn chưa chấm dứt, nó từ lâu đã “phạm tội” với tình dục. Làm sao người ta lý giải được về sự thay đổi (displacement) mà, trong khi khẳng định là giải phóng chúng ta khỏi bản chất tội lỗi của tình dục, lại cáo buộc chúng ta về một sai lầm lịch sử to lớn, cái sai lầm chính xác là ở chỗ đã tưởng tượng ra rằng bản chất đó xứng đáng bị đổ lỗi và ở chỗ đã rút ra những hậu quả tai hại từ niềm tin đó?

Người ta sẽ nói rằng nếu ngày nay có rất nhiều người khẳng định về tình trạng áp bức ấy thì nguyên do là bởi điều đó hiển nhiên về mặt lịch sử. Và nếu người ta nói về nó thật nhiều, như hiện vẫn vậy trong một thời gian rất dài, thì đó là do sự áp bức đã được thiết lập rất vững chắc, có những căn nguyên và lý do thuyết phục, và gây ra nhiều áp lực lên tình dục đến nỗi để giải phóng chúng ta khỏi nó đòi hỏi phải hơn một lần tổ giác; công việc sẽ kéo dài. Thậm chí sẽ còn diễn ra lâu hơn, chắc chắn là vậy, bởi bản chất của quyền lực – đặc biệt là thứ quyền lực vận hành trong xã hội của chúng ta – là áp bức và đặc biệt cẩn thận khi áp bức những năng lượng vô dụng, cường độ khoái lạc cùng những phương thức ứng xử bất quy tắc. Vậy nên chúng ta không được ngạc nhiên nếu hiệu ứng của cuộc giải phóng quyền lực áp bức này xuất hiện quá chậm; nỗ lực phát ngôn một cách tự do về tình dục và chấp nhận tình dục trong thực tại của nó quá lạ lẫm đối với một chuỗi lịch sử vốn chưa hề đứt gãy trong suốt 1000 năm qua, và quá tai hại đối với các cơ chế cố hữu của quyền lực, đến mức rất có thể nỗ lực ấy chỉ đạt được ít ỏi tiến bộ trong một thời gian dài trước khi hoàn thành sứ mệnh của mình.

Người ta có thể nêu lên ba nghi vấn hệ trọng liên quan đến thứ mà tôi đặt tên là “giả thuyết áp bức” (repressive hypothesis).

Nghi vấn thứ nhất: Liệu tình trạng áp bức tình dục có thực sự là một thực tế đã được xác thực? Liệu có phải điều đầu tiên lọt vào tầm mắt – và do đó cho phép người ta đề xướng giả thuyết ban đầu – thực sự là việc nhấn mạnh hay thậm chí là thiết lập một chế độ áp bức tình dục bắt đầu từ thế kỷ XVII? Đây là một câu hỏi lịch sử đúng đắn.

Nghi vấn thứ hai: Liệu có phải những hình thức vận hành của quyền lực, và cụ thể là những cơ chế quyền lực được đưa vào vận hành trong các xã hội như xã hội của chúng ta, thực sự chủ yếu thuộc về phạm trù áp bức? Liệu có phải việc cấm đoán (prohibition), kiểm duyệt (censorship) và từ chối (denial) thực sự là những hình thức mà qua đó quyền lực được thực hành một cách tổng quát, nếu không phải trong mọi xã hội thì chắc chắn nhất là trong xã hội của chúng ta? Đây là một câu hỏi lịch sử–lý thuyết.

Nghi vấn thứ ba và cuối cùng: Liệu thứ diễn ngôn phê phán vốn chú trọng vào sự áp bức kia có đi đến chỗ đóng vai trò như một trở ngại đối với một cơ chế quyền lực từng vận hành mà không bị thách thức cho đến thời điểm đó hay không, hay liệu có phải trên thực tế nó là một phần của cái mạng lưới lịch sử giống y như thứ mà nó tố giác (và chắc chắn là nó thể hiện không đúng) bằng cách gọi đó là “áp bức”? Liệu ở đây có tồn tại sự đứt gãy lịch sử giữa cái kỹ nguyên của áp bức và sự phân tích đa chiều về áp bức? Đây là một câu hỏi lịch sử–chính trị.

Mục đích của tôi trong việc đưa ra ba nghi vấn này không đơn thuần là nhằm hình thành các phản luận điểm (counterargument) có tính chất đối xứng và trái ngược với những luận điểm đã được phác họa ở trên. Vấn đề không phải là nói rằng tính dục, khác xa với việc bị áp bức trong các xã hội tư bản chủ nghĩa và tư sản, đã hưởng lợi từ một chế độ của nền tự do bất biến; cũng không phải là nói rằng quyền lực trong các xã hội như xã hội của chúng ta mang tính khoan dung nhiều hơn là áp bức, và rằng sự phê phán nhằm vào tình trạng áp bức, trong khi nó có thể tự tạo cho mình dáng vẻ của một sự đứt gãy với quá khứ, trên thực tế lại hình thành nên một phần của một quá trình cổ xưa hơn rất nhiều và, tùy thuộc vào cách thức mà người ta lựa chọn để hiểu về quá trình đó, sẽ xuất hiện hoặc như một chương mới trong quá trình giảm nhẹ những cấm đoán hoặc như một dạng thức ranh ma hơn và kín đáo hơn của quyền lực.

Những nghi vấn mà tôi muốn qua đó phản đối giả thuyết áp bức (repressive hypothesis) không phải chủ yếu nhằm mục đích chứng minh rằng nó bị nhầm lẫn, mà chủ yếu nhằm mục đích lùi nó lại về mặt thời gian trong khuôn khổ những diễn ngôn về tình dục (nhìn chung là kiêu lời) ở các xã hội hiện đại kể từ thế kỷ XVII. Tại sao tính dục lại được bàn

tới rộng rãi đến vậy, và người ta đã nói về nó những gì? Những hiệu ứng của quyền lực bắt nguồn từ những điều đã được nói là gì? Đây là mối liên kết giữa những diễn ngôn đó với những hiệu ứng quyền lực kia và những khoái lạc mà chúng đầu tư? Tri thức được hình thành như là kết quả của mối liên kết đó là gì? Tóm lại, mục đích ở đây là nhằm xác định chế độ quyền lực–tri thức–khoái lạc (power–knowledge–pleasure) vốn giúp duy trì diễn ngôn về tính dục của con người trong thế giới của chúng ta. Vậy thì (ít nhất là ngay từ đầu), chủ đề trung tâm không phải là nhằm xác định liệu người ta nói có hay nói không với tình dục, liệu người ta có đề ra những cảm đoán hay những sự cho phép, liệu người ta có khẳng định tầm quan trọng của nó hay phủ nhận hiệu ứng của nó, hay liệu người ta có trau chuốt từ ngữ mà người ta dùng để định rõ nó, mà là nhằm giải thích cho cái thực tế rằng nó được người ta nói tới, nhằm khám phá xem ai là người nói, vị thế và quan điểm của người nói, những định chế thúc giục người ta nói về nó cũng như lưu trữ và phân bố những thứ được nói ra. Nói tóm lại, điều được người ta bàn tới là “thực tế mang tính diễn ngôn” tổng thể (over-all “discursive fact”), tức là cách thức mà qua đó tình dục được “đưa vào diễn ngôn”.

Do vậy mà mối quan tâm chính của tôi sẽ là việc định vị các dạng thức của quyền lực, những kênh mà quyền lực đi qua, những diễn ngôn mà quyền lực thâm nhập vào nhằm chạm tới những phương cách ứng xử mong manh nhất và cá thể nhất, những con đường đem đến cho quyền lực cơ hội tiếp cận những dạng thức hiểm hoi hoặc hầu như không cảm nhận được của ham muốn (desire), cách thức quyền lực thâm nhập và kiểm soát khoái lạc hàng ngày – tất cả những thứ này kéo theo những hiệu ứng vốn có thể là sự từ chối (refusal), sự bao vây (blockage), sự vô hiệu hoá (invalidation), song cũng có thể là sự khích động (incitement) và sự tăng cường (intensification): nói tóm lại, “những kỹ thuật đa dạng thức của quyền lực” (polymorphous techniques of power). Và cuối cùng, mục đích then chốt này không phải là nhằm xác định liệu những sản phẩm diễn ngôn (discursive productions) đó cùng những hiệu ứng quyền lực kia có dẫn người ta đi đến chỗ xác lập chân lý về tình dục hay không, hay lại xác lập những đối trá với mưu đồ che giấu chân lý đó, mà đúng hơn là nhằm làm lộ diện cái “ý chí khám phá” (the will to knowledge) vốn đóng vai trò vừa hậu thuẫn cho chúng vừa là công cụ của chúng.

Hãy đảm bảo rằng ở đây không có sự nhầm lẫn nào: Tôi không khẳng định rằng tình dục chưa bị ngăn cấm, hoặc chưa bị cản trở, hoặc chưa bị che giấu, hoặc chưa bị hiểu sai từ kỷ nguyên cổ điển (classical age)¹; tôi thậm chí cũng không khẳng định rằng tình dục phải chịu đựng những thứ đó ít hơn kể từ giai đoạn ấy so với trước đây. Tôi không khẳng định

¹ Kỷ nguyên cổ điển (classical age; phân biệt với giai đoạn cổ điển: classical period): chỉ giai đoạn lịch sử từ thế kỷ XVII đến thế kỷ XVIII ở Châu Âu. (ND)

sự cấm đoán tình dục là một thủ đoạn, mà thủ đoạn là khi người ta biến sự cấm đoán thành cái thành tố cơ bản và không thể tách rời để từ đó người ta có thể viết về lịch sử của những gì đã được nói về tình dục kể từ thời hiện đại. Tất cả những thành tố tiêu cực đó – những hình thức bảo vệ (defenses), kiểm duyệt (censorships), từ chối (denials) – những thứ mà giả thuyết áp bức (repressive hypothesis) tập hợp lại với nhau trong một cơ chế trung ương vĩ đại vốn được giao nhiệm vụ nói ‘không’, chắc chắn là những bộ phận cấu thành duy nhất có một vai trò cục bộ và chiến thuật (local and tactical) để thực hiện trong một quá trình chuyển hoá thành diễn ngôn, trong một công nghệ của quyền lực và trong một ý chí khám phá (will to knowledge), những thứ mà còn xa mới có thể quy giản thành cái cơ chế trung ương kia.¹

Tóm lại, tôi muốn giải thoát phân tích của mình khỏi những đặc quyền (privileges) mà người ta thường dành cho hệ thống kinh tế của sự khan hiếm (economy of scarcity²) và những nguyên lý về sự hiếm hoá (principles of rarefaction),³ để thay vào đó tìm kiếm những trường hợp về sự tạo lập diễn ngôn (discursive production) (vốn đồng thời cũng quán xuyên những sự im lặng, chắc chắn vậy), về sự tạo lập quyền lực (production of power) (vốn đôi khi có chức năng ngăn cấm), về sự truyền bá tri thức (propagation of knowledge) (vốn thường khiến cho những niềm tin sai lầm hay những quan niệm sai trái mang tính hệ thống được lưu hành); tôi muốn viết một cuốn sử về những trường hợp như thế và về những quá trình chuyển hoá của chúng.

Khảo sát đầu tiên được thực hiện từ quan điểm này dường như chỉ ra rằng, kể từ thế kỷ XVI, việc “đưa tình dục vào diễn ngôn”, khác xa với việc trải qua một quá trình bị cấm đoán, lại phải nếm trải một cơ chế kích động ngày càng tăng; rằng các kỹ thuật quyền lực (techniques of power) được thực hành đối với tình dục lại không tuân theo một nguyên tắc

¹ Ở đây, Foucault muốn nói rằng, những hình thức cấm đoán kia trên thực tế lại đóng góp vào điều gì đó lớn hơn:

- Chúng chuyển hoá tình dục thành thứ gì đó mà người ta phải nói tới (diễn ngôn);
- Chúng khiến cho tình dục phải chịu sự điều chỉnh của những kỹ thuật về kiểm soát và điều tiết (một công nghệ quyền lực);
- Chúng đóng góp vào một xung lực nhằm tạo ra tri thức về tình dục (một ý chí khám phá);

và những thứ này còn xa mới có thể quy giản được thành cái cơ chế trung ương mang tính áp bức kia. (ND)

² Trong hệ thống kinh tế của sự khan hiếm, các nguồn lực là hữu hạn trong khi nhu cầu của con người là vô hạn, buộc các cá nhân và các xã hội phải đưa ra những lựa chọn về cách thức phân bổ các nguồn lực đó nhằm thoả mãn tốt nhất các nhu cầu và mong muốn. (ND)

³ Ở đây, tác giả muốn từ bỏ những lối tư duy truyền thống vốn dựa trên sự khan hiếm và thiếu thốn. “Hệ thống kinh tế của sự khan hiếm” và “các nguyên lý về sự hiếm hoá” là những mô hình mà ở đó giá trị đến từ thứ gì đó hiếm hoi, hữu hạn hay bị ngăn cấm. (N)

chọn lọc khắt khe (principle of rigorous selection) nào, mà đúng hơn là một nguyên tắc về quá trình phổ biến (dissemination) và ấn định (implantation)¹ những hoạt động tính dục đa dạng thức (polymorphous sexualities); và rằng cái ý chí khám phá tri thức (the will to knowledge) đã không đi đến chỗ phải dừng lại khi đối mặt với một sự cấm kỵ (taboo) vốn không được dỡ bỏ, mà vẫn tiếp tục kiên định trong việc hình thành nên – bất chấp nhiều sai sót, tất nhiên – một môn khoa học về tính dục. Đây là những trào lưu mà từ giờ tôi sẽ cố gắng soi rọi một cách có hệ thống, bỏ qua giả thuyết áp bức (repressive hypothesis) cùng những dữ kiện về sự cấm đoán (interdiction) hay loại trừ (exclusion) mà nó gợi lên, và khơi đi từ những dữ kiện lịch sử nhất định, vốn đóng vai trò như những sự chỉ dẫn cho công việc nghiên cứu.

¹ “Ấn định” (“implantation”) ở đây chỉ sự thiết lập chắc chắn hay bén rễ sâu trong các cá nhân và xã hội nói chung. (ND)

PHẦN II
Giả thuyết áp bức

Chương 1 <>

Sự kích động diễn ngôn

Như vậy, thế kỷ XVII là sự khởi đầu của kỷ nguyên áp bức, vốn là biểu tượng cho thứ mà chúng ta gọi là xã hội tư sản, một kỷ nguyên mà có lẽ chúng ta chưa hoàn toàn bỏ lại phía sau. Kể từ đây về sau, gọi tình dục bằng đúng cái tên của nó trở nên khó khăn hơn và tốn kém hơn. Như thế là để đạt được vị thế làm chủ đối với tình dục trong thực tại, điều trước tiên là cần phải chinh phục nó trên bình diện ngôn ngữ, kiểm soát sự lưu hành tự do của nó trong lời nói, loại nó ra khỏi những điều được nói ra, và làm tiêu biến những từ ngữ vốn khiến cho sự hiện hữu của nó trở nên quá rõ ràng. Và dường như những điều cấm đoán này cũng e sợ việc gọi tên tình dục. Thậm chí không cần phải xướng lên từ “tình dục”, thứ đạo hạnh khắt khe trong kỷ nguyên hiện đại (modern prudishness) đã có thể đảm bảo rằng người ta không nói về tình dục, chỉ đơn thuần thông qua sự tác động qua lại của những điều cấm đoán vốn đề cập lẫn nhau: những dẫn chứng về sự câm lặng (muteness), do không nói gì, mà đã áp đặt sự im lặng (silence). Đó là sự kiểm duyệt (censorship).

Dù vậy, khi người ta nhìn lại ba thế kỷ với những quá trình chuyển hoá không ngừng của chúng, mọi thứ lại xuất hiện dưới một thứ ánh sáng rất khác: xung quanh tình dục và liên quan đến tình dục, người ta nhận thấy có một sự bùng nổ diễn ngôn đích thực. Tuy thế, chúng ta phải làm rõ về điểm này. Điều hoàn toàn khả dĩ ở đây là có một sự cất bỏ, sàng lọc – vốn diễn ra rất nghiêm ngặt – đối với tập hợp từ vựng được phép sử dụng. Quả thực, rất có thể một phép tu từ hoàn chỉnh về ám chỉ (allusion) và ẩn dụ (metaphor) đã được chuẩn hoá (codified). Không còn nghi ngờ gì, những quy định mới về phép tắc chuẩn mực đã loại bỏ một số từ: có sự soát duyệt những câu phát ngôn. Ngoài ra, việc phát ngôn cũng bị kiểm soát: thời gian và địa điểm mà người ta không thể nói về những thứ đó bắt đầu được quy định nghiêm ngặt hơn rất nhiều – trong những hoàn cảnh nào, giữa những người phát ngôn nào, và trong phạm vi những mối quan hệ xã hội nào. Những phạm vi được thiết lập như thế, nếu không phải là nơi mà sự im lặng hoàn toàn ngự trị thì ít nhất cũng là nơi mà người ta phải tỏ ra khéo xử và thận trọng: giữa cha mẹ và con cái, chẳng hạn, hay giữa giáo viên và học sinh, hay giữa ông chủ và đầy tớ. Điều này gần như chắc chắn cấu thành nên cả một hệ thống kinh tế mang tính hạn chế (whole restrictive economy), một hệ thống

kinh tế được hợp nhất vào thứ chính trị học của ngôn ngữ và ngôn luận (politics of language and speech) kia – một mặt theo kiểu tự phát và mặt khác là được phối hợp đồng bộ – thứ chính trị học đi kèm với những hình thức tái phân phối xã hội (social redistributions) của thời cổ đại.

Tuy nhiên, ở cấp độ của những diễn ngôn và những địa hạt của chúng, hiện tượng trái ngược lại diễn ra trong thực tế. Những diễn ngôn liên quan đến tình dục cứ thế sinh sôi nảy nở – những diễn ngôn đặc thù, khác nhau cả về hình thức lẫn đối tượng: một sự phấn khích về diễn ngôn (discursive ferment) vốn nhận được xung năng (momentum) từ thế kỷ XVIII trở đi. Ở đây tôi không nghĩ nhiều đến sự gia tăng khả dĩ của những diễn ngôn “trái phép” (illicit), tức là những diễn ngôn phạm quy vốn gọi tên tình dục một cách thô thiển qua việc lăng mạ hay chế nhạo bộ quy tắc ứng xử đứng đắn mới; việc thắt chặt những quy tắc ứng xử chuẩn mực rất có thể, như một hiệu ứng ngược, lại khiến cho những ngôn từ thiếu đứng đắn trở nên giá trị và tăng cường chúng. Điều quan trọng hơn là sự nhân lên nhiều lần của những diễn ngôn liên quan đến tình dục trong lĩnh vực của bản thân sự thực hành quyền lực: một sự khích động mang tính thể chế (institutional incitement) để người ta nói về tình dục, và nói ngày càng nhiều về tình dục; một sự quyết tâm từ phía các cơ quan quyền lực trong việc nghe người ta nói về tình dục, và trong việc khiến cho tình dục nói ra thông qua sự diễn đạt rõ ràng cũng như thông qua những chi tiết được tích lũy liên tục.

Hãy xem xét quá trình tiên hoá của mục vụ Công giáo (Catholic pastoral) cũng như quá trình tiên hoá của bí tích sám hối (sacrament of penance) sau Công đồng Trent (Council of Trent¹). Từng chút từng chút một, sự trần trụi của những câu hỏi trong các cuốn cẩm nang xưng tội dưới thời Trung cổ (Middle Ages), và nhiều trong số những câu hỏi vẫn còn sử dụng trong thế kỷ XVII, được người ta che khuất. Người ta tránh đi sâu tới mức độ chi tiết mà một số tác giả, chẳng hạn như Sanchez² hay Tamburini³, từng tin tưởng trong một thời gian dài là không thể thiếu để cho việc xưng tội được hoàn chỉnh: sự mô tả về tư thế tương ứng của đối tác, tư thế áp dụng, cử chỉ, những điểm đụng chạm, sự mon trón, khoảnh khắc

¹ Công đồng Trent: một hội nghị của Nhà thờ Công giáo La Mã, nhóm họp tại Trent (thành phố ở miền bắc Italia) trong ba phiên từ năm 1545 cho đến 1563. Hội nghị lên án các bài thuyết giảng của Martin Luther và các nhà cải cách Tin lành khác, tu chỉnh lại học thuyết Công giáo La Mã, xoá bỏ nhiều hình thức lạm dụng trong Giáo hội và củng cố ngôi vị Giáo hoàng. (ND)

² Túc Tomás Sánchez (1550–1610), một nhà thần học và luân lý học Dòng Tên người Tây Ban Nha. Ông được biết đến nhiều nhất qua các trước tác về biện lệ luận (casuistry), đặc biệt liên quan đến thần học luân lý và việc xưng tội, bao gồm các thảo luận chi tiết về hành vi và đạo đức tình dục. (ND)

³ Túc Michelangelo Tamburini (1648–1730) là một tu sĩ Dòng Tên (Society of Jesus) người Italia, nổi bật vì đảm nhiệm chức vụ Superior General (Bề trên Tổng quyền) thứ 14 của Dòng Tên từ năm 1706 cho đến khi qua đời. (ND)

chính xác của khoái lạc – toàn bộ màn hồi tưởng hết sức tỉ mỉ về hành động tình dục trong suốt quá trình mà nó diễn ra. Thái độ thận trọng được khuyến áp dụng, và ngày càng được nhấn mạnh. Sự kiềm chế lớn nhất được người ta khuyến vận dụng khi xử lý tội lỗi đối với sự thanh khiết: “Vấn đề này tựa như hắc ín, bởi bất kể người ta xử lý nó thế nào đi chăng nữa, kể cả là vớt nó ra xa khỏi mình, thì nó vẫn cứ bám dính, và luôn làm vấy bẩn.”¹ Và về sau, Alfonso de’ Liguori² quy định là phải bắt đầu – và có thể không đi xa hơn, nhất là khi liên quan đến trẻ em – với những câu hỏi có tính chất “lòng vòng và mơ hồ”.³

Tuy vậy, trong khi ngôn ngữ có thể đã được trau chuốt thì phạm vi của việc xưng tội – sự thú tội của xác thịt – lại không ngừng gia tăng. Điều này một phần là do Phong trào Phản Cải cách (Counter Reformation⁴) bận bịu với nhiệm vụ tăng cường nhịp điệu của việc xưng tội hàng năm ở các quốc gia Công giáo, và do nó tìm cách áp đặt những quy tắc tỉ mỉ về việc tự xét (self-examination); song trên hết là do nó ngày càng gán tầm quan trọng lớn hơn trong việc sám hối – và có lẽ phải đánh đổi bằng việc giảm bớt tầm quan trọng của những tội lỗi khác – cho những sự ám chỉ của xác thịt: những suy nghĩ, khao khát, hình ảnh tưởng tượng khêu gợi, lạc thú, cử động kết hợp của cơ thể và linh hồn. Từ đây về sau, tất cả những điều này phải bước vào quá trình xưng tội và hướng dẫn xưng tội.

Theo các quy định mục vụ mới (new pastoral), người ta không được gọi tên tình dục một cách thiếu thận trọng, song những khía cạnh, những mối quan hệ cùng những hiệu ứng của nó thì phải được theo đuổi cho đến tận những điểm nhánh nhỏ nhất: một khoảng tối trong giấc mơ ngày, một hình ảnh bị xua đuổi quá chậm, một sự tòng phạm lớn vờn giữa những cử động của cơ thể và sự tự mãn của tâm trí – mọi thứ đều phải được nói ra. Một quá trình tiến hoá kép (twofold evolution) có xu hướng biến xác thịt thành gốc rễ của mọi cái xấu, chuyển khoảnh khắc quan trọng nhất của sự phạm tội từ bản thân hành động sang sự khích động – vốn rất khó cảm nhận và diễn tả – của khao khát. Do đây là cái xấu đã gây hại đến cả một con người và dưới những hình thức bí mật nhất: “Nên hãy kiểm tra một cách cẩn mẫn mọi năng lực thuộc linh hồn mình: trí nhớ, hiểu biết và ý chí. Đồng thời, kiểm tra với

¹ Paolo Segneri, *L’Instruction du pénitent* (French trans. 1695), trang 301

² Alfonso Maria de’ Liguori (1696–1787), người sáng lập Dòng Chúa Cứu Thế, Giám mục Sant’Agata de’ Goti, được phong thánh năm 1839. Năm 1871, ông được Giáo hoàng Piô IX tôn phong Tiên sĩ Hội thánh. (ND)

³ Alfonso de’ Liguori, *Pratique des confesseurs* (French trans. 1854), trang 140

⁴ Phản ứng của Giáo hội Công giáo La Mã đối với phong trào Cải cách Tôn giáo (Reformation) do Martin Luther khởi xướng vào thế kỷ XVI. Đây là một giai đoạn quan trọng trong lịch sử tôn giáo châu Âu, diễn ra chủ yếu trong thế kỷ XVI và 17, nhằm cải thiện và củng cố nội bộ Giáo hội, đồng thời phản bác lại những quan điểm và giáo lý của các nhà cải cách như Luther và Calvin. (ND)

độ chính xác cao mọi giác quan của mình. ... Ngoài ra, hãy kiểm tra tất cả những ý nghĩ của mình, mọi điều mình nói và làm. Kiểm tra cả những giấc mơ của mình để khi tỉnh dậy thì biết là mình đã không đồng lòng với những kích động đó. Và cuối cùng, không được nghĩ rằng trong một vấn đề vốn nhạy cảm và nguy hiểm đến vậy lại có bất cứ điều gì là nhỏ nhặt hay không quan trọng.”¹ Diễn ngôn, vì thế, phải lần dò đường gập gờ của cơ thể và linh hồn, bám theo mọi ngoắt ngoéo của nó: bên dưới bề mặt của tội lỗi, nó sẽ vén lộ đường gân không đứt đoạn của xác thịt. Dưới thẩm quyền của một thứ ngôn ngữ đã được gọt tía cẩn thận để nó không còn được gọi tên trực tiếp, tình dục được đảm nhận, có thể nói là bị truy vết, bởi một thứ diễn ngôn vốn nhằm mục đích không cho phép nó rơi vào trạng thái không ai biết đến và nghĩ ngợi.

Có lẽ chính là ở chỗ này mà cái huấn lệnh (injunction), vốn rất kỳ cục đối với phương Tây, đã được đặt ra lần đầu tiên, dưới hình thức một sự ràng buộc tổng quát (general constraint). Không phải tôi đang nói về cái nghĩa vụ phải thừa nhận những vi phạm đối với luật lệ về tình dục, như việc xưng tội truyền thống đòi hỏi, mà đối với cái nhiệm vụ gần như vô hạn định là nói ra – nói với chính mình và với người khác, càng thường xuyên càng tốt, về mọi thứ khả dĩ liên quan đến sự tương tác giữa vô số khoái lạc (pleasures), cảm giác (sensations) và suy nghĩ (thoughts) mà, thông qua cơ thể và linh hồn, có sự gắn kết với tình dục. Cái giản đồ dành cho việc chuyển hoá tình dục thành diễn ngôn đó đã được vạch ra từ xưa trong bối cảnh khổ hạnh và mang tính tu viện. Thế kỷ XVII biến nó thành quy tắc dành cho mọi người. Đường như trên thực tế nó khó có thể được áp dụng cho bất kỳ ai khác ngoài một nhóm tinh hoa nhỏ bé; đại đa số tín hữu, những người mà hàng năm chỉ đến xưng tội trong những dịp hiếm hoi, thoát khỏi những quy định phức tạp như thế. Song chắc chắn điều quan trọng là ở chỗ, nghĩa vụ này đã được ban thành sắc lệnh, ít nhất là như một lý tưởng, dành cho mọi con chiên tốt. Một nguyên tắc đã được thiết lập: bạn không chỉ thú nhận về những hành vi vi phạm luật lệ, mà bạn còn tìm cách chuyển hoá khao khát của mình, mọi khao khát, thành diễn ngôn. Trong một chừng mực khả dĩ, người ta không có dụng ý để bất cứ thứ gì thoát khỏi tuyên bố quả quyết này, ngay cả khi từ ngữ mà nó sử dụng phải được trung hoà (neutralized) một cách cẩn thận. Mục vụ Thiên chúa giáo quy định nhiệm vụ chuyển mọi thứ liên quan đến tình dục qua cái nhà máy ngôn từ hoạt động liên tu bất tận là một bổn phận cơ bản.² Việc cấm đoán một số từ ngữ nhất định, sự đứng đắn của những hình thức biểu đạt cùng tất cả các hình thức kiểm duyệt từ vựng (censorings

¹ Paolo Segneri, *L'Instruction du pénitent* (French trans. 1695), trang 301-302

² Mục vụ cải cách (reformed pastoral) cũng đặt ra các quy định, mặc dù theo một cách thận trọng hơn, về việc đưa tình dục vào diễn ngôn. Ý niệm này sẽ được phát triển trong tập tiếp theo, *The Body and the Flesh* (Cơ Thể Và XácThịt).

of vocabulary) rất có thể chỉ là những công cụ thứ yếu so với sự phục tùng quan trọng này: những cách thức biến tình dục trở nên có thể chấp nhận được về mặt luân lý và hữu ích về mặt kỹ thuật.

Người ta có thể vạch một đường chạy thẳng từ mục vụ thế kỷ XVII đến những gì trở thành sự phóng chiếu của nó trong văn chương, và hơn thế là thứ văn chương “tai tiếng”. “Hãy nói ra mọi thứ”, các vị quản nhiệm thường nhắc đi nhắc lại: “không chỉ là những hành vi giao hợp, mà cả những sự đụng chạm nhục thể, tất cả những cái nhìn không thanh khiết, tất cả những lời nhận xét tục tĩu ... tất cả những ý nghĩ ung thuận.”

Donatien-Alphonse de Sade¹ bắt đầu bàn về cái huấn lệnh (injunction) trong những từ ngữ mà dường như là được tái chuyển ngữ từ những luận thuyết về linh hướng (spiritual direction): “Câu chuyện mà bạn thuật lại phải được bài trí với những chi tiết đa dạng nhất và có tính quan sát kỹ nhất; cách thức cũng như phạm vi cụ thể – mà với chúng chúng tôi có thể đánh giá sự đam mê mà bạn mô tả liên quan thế nào đến phong cách và tính cách con người – được quyết định bởi sự sẵn sàng của bạn trong việc không che giấu bất kỳ tình huống nào; và hơn thế nữa, tình huống nhỏ nhất cũng có xu hướng tạo ra ảnh hưởng to lớn đến việc gây ra cái kiểu kích ứng giác quan (sensory irritation) mà chúng tôi chờ đợi từ câu chuyện của bạn.”²

Và một lần nữa, vào cuối thế kỷ XIX, tác giả vô danh của bộ sách *Cuộc Sống Bí Mật Của Tôi* (*My Secret Life*³) cũng phục tùng cái huấn lệnh y như thế. Chỉ cần xét bề ngoài thôi thì người đàn ông này chắc chắn đã là một kiểu người phóng đảng truyền thống rồi; song ông ta lại còn áp ủ cái ý tưởng bỏ khuyết cho cuộc đời mình – một cuộc đời mà ông ta dành gần như toàn bộ cho hoạt động tình dục – bằng một bản tường thuật tỉ mỉ về mọi tình tiết của nó. Đôi khi ông ta xin phép tách khỏi ngữ cảnh bằng cách nhấn mạnh mối quan tâm của mình trong việc giáo dục những người trẻ tuổi – đó là người đàn ông với 11 tập sách được xuất bản, mỗi tập chỉ in một ít bản, tất cả đều dành cho mọi cuộc phiêu lưu, mọi khoái lạc cùng mọi cảm giác trong đời sống tình dục của ông ta. Tốt nhất là hãy cứ tin lời ông ta khi ông ta để cho giọng nói của một sự thúc bách thuần túy len lỏi vào trong câu chữ của mình: “Tôi thuật lại những sự thật, như những gì chúng diễn ra, trong chừng mực mà tôi

¹ Donatien-Alphonse de Sade (1740–1814): nhà quý tộc (hầu tước) Pháp, người có những sở thích tình dục lệch lạc và những trước tác gợi dục của ông dẫn đến sự ra đời của thuật ngữ *bạo dâm* (sadism). (ND)

² Donatien-Alphonse de Sade, *The 120 Days of Sodom*, tran. Austryn Wainhouse & Richard Seaver (New York: Grove Press, 1966), trang 271.

³ *My Secret Life* là cuốn hồi ký của một người mang tên Walter, mô tả quá trình phát triển cùng những trải nghiệm tình dục của tác giả dưới triều đại Victoria ở Anh. Nó được xuất bản lần đầu tiên như một ấn phẩm cá nhân, gồm 11 tập, do tác giả bỏ chi phí, nối tiếp trong vòng 7 năm bắt đầu từ khoảng năm 1888. (ND)

có thể nhớ lại; đây là tất cả những gì mà tôi có thể làm”; “một cuộc sống bí mật không được bỏ sót bất cứ thứ gì; ở đây không có gì phải xấu hổ cả ... người ta không bao giờ có thể biết quá nhiều về bản chất con người.”¹ Tác giả cô độc của *My Secret Life* thường nói, nhằm biện minh cho việc mô tả chúng, rằng những kiểu thực hành kỳ cục nhất của mình chắc chắn là được chia sẻ bởi hàng ngàn người khác trên trái đất. Song cái nguyên lý dẫn đường cho hình thức kỳ cục nhất trong số những hình thức thực hành này – đó là việc thuật lại tất cả chúng, một cách chi tiết, ngày này qua ngày khác – lại được đặt trong trái tim của con người hiện đại trong hơn hai thế kỷ. Thay vì nhìn thấy trong người đàn ông độc nhất này một kẻ chạy trốn dũng cảm khỏi “chủ nghĩa Victoria” (Victorianism), thứ hẳn sẽ buộc ông ta phải im lặng, tôi lại có thiên hướng nghĩ rằng, trong một kỷ nguyên bị chi phối bởi những chỉ dụ (dài dòng văn tự) vốn đòi hỏi sự suy xét khôn ngoan cùng thái độ khiêm tốn, ông ta là người đại diện ngay thẳng nhất và theo cách nào đó ngây thơ nhất cho cái huấn lệnh ra đời từ nhiều thế kỷ trước (plurisecular injunction) là phải nói về tình dục. Nếu là sự cố lịch sử (historical accident) thì sự cố lịch sử ấy hẳn sẽ bao gồm những hiện tượng dè dặt, kiêng lời của “thanh giáo thời Victoria” (Victorian puritanism) chứ; trong bất kỳ trường hợp nào, những hiện tượng như thế cũng đều là một sự lạc đề (digression), một sự trau chuốt (refinement), một sự đánh lạc hướng chiến thuật (tactical diversion) trong cái tiến trình vĩ đại của công cuộc chuyển hoá tình dục thành diễn ngôn.

Gã đàn ông người Anh vô danh này sẽ phụng sự tốt hơn nữ hoàng của mình trong vai trò nhân vật trung tâm của cái tính dục (sexuality) mà những đặc điểm chính của nó đang thành hình thành dạng với mục vụ Thiên chúa giáo (Christian pastoral). Không có gì phải nghi ngờ, tương phản với nữ hoàng, đối với ông ta, vấn đề là chỉ cần tăng cường những cảm giác mà ông ta trải nghiệm bằng những chi tiết mà ông ta nói về chúng; giống như Sade, ông ta viết “chỉ vì khoái lạc của bản thân mà thôi”, theo ý nghĩa mạnh nhất của mệnh đề ấy. Ông ta cẩn thận phối trộn việc biên tập và đọc lại những trang viết của mình với những cảnh gợi tình mà những hoạt động của tác giả lặp lại, kéo dài và kích thích. Song rốt cuộc thì mục vụ Thiên chúa giáo cũng tìm cách tạo ra những hiệu ứng đặc thù đối với ham muốn (desire), bằng cái thực tế đơn thuần là chuyển hoá nó – một cách đầy đủ và hữu ý – thành diễn ngôn: những hiệu ứng về sự kiểm soát (mastery) và sự thờ ơ (detachment),² chắc chắn là như thế, song đồng thời cũng là một hiệu ứng của việc tái chuyển đổi tinh thần (spiritual reconversion), của việc quay trở lại với Chúa,³ một hiệu ứng thể lý (physical effect) của sự

¹ Anonymous, *My Secret Life*, New York: Grove Press, 1966.

² Kiểm soát những xung năng, những sự thôi thúc; thờ ơ trước những đam mê tội lỗi. (ND)

³ Nói về cảm dỗ không chỉ là kỷ luật, mà nó còn được khuôn định như một hành động tinh thần nhằm tái chuyển hướng tín hữu về phía Chúa. (ND)

khổ nạn hạnh phúc (blissful suffering¹) từ việc cảm thấy trong cơ thể mình sự thôi thúc của cảm dỗ và tình yêu chống lại cảm dỗ đó.

Đây là điều then chốt: (i) người đàn ông phương Tây đã bị lôi kéo trong ba thế kỷ vào nhiệm vụ kể lại mọi thứ liên quan đến tình dục của mình; (ii) từ kỷ nguyên cổ điển (classical age)² đã có một quá trình hoàn thiện liên tục và không ngừng gia tăng giá trị cho diễn ngôn về tình dục; và (iii) diễn ngôn mang tính phân tích cẩn thận này có dụng ý tạo ra một loạt hiệu ứng về sự thế chỗ (displacement), tăng cường (intensification), tái định hướng (reorientation) và sửa đổi (modification) bản thân ham muốn (desire). Không chỉ ranh giới của những gì mà người ta có thể nói về tình dục được mở rộng, và con người bị thúc ép phải lắng nghe những gì được nói về nó; mà quan trọng hơn, diễn ngôn được kết nối với tình dục bởi một tổ chức phức tạp với những hiệu ứng khác nhau, bởi một sự triển khai (deployment) vốn không thể giải thích được một cách thoả đáng bằng cách quy nó cho một thứ luật lệ về cảm đoán. Một hình thức kiểm duyệt tình dục ư? Ở đây có một bộ máy được lắp đặt nhằm sản xuất ra một số lượng ngày càng nhiều diễn ngôn về tình dục, có khả năng vận hành và tạo ra hiệu ứng trong chính hệ thống kinh tế tình dục đó.

Kỹ thuật này có thể vẫn còn được gắn với định mệnh của linh đạo Thiên chúa giáo (Christian spirituality)³ nếu nó không nhận được sự ủng hộ và tiếp sức của các cơ chế khác. Trước hết, đó là “lợi ích công chúng” (public interest). Không phải là tính tò mò hay nhạy cảm tập thể (collective curiosity/sensibility); không phải là một tâm tính mới (new mentality); mà là các cơ chế quyền lực vốn vận hành theo một cách thức khiến cho diễn ngôn về tình dục – vì những lý do mà chúng ta sẽ phải xem xét – trở nên thiết yếu.

Tới đầu thế kỷ XVIII, người ta thấy đã xuất hiện một sự kích động mang tính chính trị, kinh tế và kỹ thuật nhằm vào việc bàn luận về tình dục. Và cơ bản không phải là dưới hình thức một lý thuyết tổng quát về tính dục, mà chủ yếu là dưới hình thức phân tích (analysis), kiểm đếm (stocktaking), phân loại (classification), quy cách hoá (specification) đối với những nghiên cứu mang tính định lượng (quantitative) hay nhân quả (causal).

Nhu cầu “phải tính đến” tình dục, phải tuyên bố về một thứ diễn ngôn về tình dục vốn không chỉ bắt nguồn từ luân lý (morality) mà cả từ sự hợp lý (rationality) đó, thoát đầu mới

¹ Khổ nạn hạnh phúc (blissful suffering) là một khái niệm nghịch lý, gọi lên việc tìm thấy cảm giác an lạc hay thậm chí vui thích trong cảnh gian khó. (ND)

² Kỷ nguyên cổ điển (classical age; phân biệt với giai đoạn cổ điển: classical period): chỉ giai đoạn lịch sử từ thế kỷ XVII đến thế kỷ XVIII ở Châu Âu. (ND)

³ Khái niệm chỉ cách tín hữu Thiên chúa giáo sống đức tin của mình một cách sâu sắc, nội tâm và thực hành, nhằm hướng về sự kết hiệp với Thiên chúa. (ND)

mẽ đến mức nó phải tự phân vân về bản thân và tìm kiếm những lời biện hộ cho sự tồn tại của mình. Một thứ diễn ngôn dựa trên lý trí thì có thể nói về *chuyện ấy* như thế nào đây? “Các triết gia hiếm khi hướng cái nhìn chăm chú vào những đối tượng vốn nằm giữa sự ghê tởm và sự lố bịch như thế này, nơi mà người ta phải tránh cả đạo đức giả lẫn tai tiếng.”¹ Và gần một thế kỷ sau, giới quyền chức y khoa, những kẻ mà người ta có thể hẳn đã nghĩ là sẽ ít bị bất ngờ trước những gì mà họ sắp sửa trình bày, vẫn cứ vấp vấp vào thời điểm phát ngôn: “Thứ bóng tối bao phủ những thực tế này, sự hổ thẹn và ghê tởm mà chúng tạo ra, vẫn luôn xua đuổi cái nhìn của người quan sát. ... Trong một thời gian dài, tôi đã do dự khi đưa cái hình ảnh đáng ghê tởm kia vào trong nghiên cứu này.”²

Điều thiết yếu không phải nằm trong tất cả những sự đắn đo này, trong cái “chủ nghĩa luân lý” (moralism) mà họ phản bội, hay trong thứ đạo đức giả mà người ta có thể chờ đợi từ họ, mà là trong sự cần thiết đã được thừa nhận về việc phải vượt qua thái độ do dự ấy. Người ta phải nói về tình dục, người ta phải phát biểu công khai và theo một phong cách vốn không phải được định đoạt bởi sự phân chia giữa hợp pháp và phi pháp, ngay cả khi người phát ngôn vẫn khẳng định về sự khác biệt đó cho bản thân (điều mà những lời tuyên bố trang trọng và mào đầu này có dụng ý thể hiện): người ta phải nói về tình dục như một thứ không phải sẽ bị lên án hay được khoan dung một cách đơn giản, mà là được quản lý, được lồng vào trong những hệ thống tiện ích (systems of utility), được điều tiết vì phúc lợi lớn hơn cho tất cả mọi người, được đưa vào vận hành theo một tiêu chuẩn tối ưu.

Tình dục không phải là thứ gì đó mà người ta phán xét một cách đơn giản; đó là thứ mà người ta quản lý. Nó nằm trong bản chất của một tiềm năng cộng đồng (public potential); nó đòi hỏi những thủ tục quản lý; nó phải được đảm nhiệm bởi những diễn ngôn mang tính phân tích. Ở thế kỷ XVIII, tình dục trở thành một vấn đề “cảnh sát” – theo ý nghĩa đầy đủ và chặt chẽ được gán cho thuật ngữ “cảnh sát” vào thời ấy: không phải là việc đàn áp tình trạng mất trật tự, mà là sự tối đa hoá có trật tự (ordered maximization) của những lực lượng tập thể và cá nhân: “Chúng ta phải củng cố và tăng cường, thông qua sự thông thái vốn nằm trong những quy định quản lý của nó, quyền lực bên trong của nhà nước; và vì quyền lực này không chỉ dựa trên nền Cộng hoà nói chung, và mỗi một thành viên của nền Cộng hoà, mà cả những tiềm lực và tài năng của những người thuộc về nó, nên suy ra rằng cảnh sát phải quan tâm đến những phương tiện này và buộc chúng phải phục vụ phúc lợi cộng đồng. Và họ chỉ có thể đạt được kết quả này thông qua tri thức mà họ có về những tài sản

¹ Condorcet, được trích dẫn bởi Jean-Louis Flandrin, *Familles: parenté, maison, sexualité dans l'ancienne société*, (Paris: Hachette, 1976).

² Auguste Tardieu, *Étude médico-légale sur les attentats aux mœurs* (1857), trang 114.

khác nhau đó.”¹ Một hình thức cảnh sát quản lý tình dục: tức là, không phải sự nghiêm ngặt của một điều cấm kỵ, mà là sự cần thiết phải quản lý tình dục thông qua những diễn ngôn hữu ích và công khai.

Chỉ cần dẫn ra một vài ví dụ là đủ. Một trong những sự đổi mới sáng tạo vĩ đại trong kỹ thuật của quyền lực thế kỷ XVIII là sự xuất hiện của từ “dân số” (population) như một vấn đề kinh tế và chính trị: dân số với tư cách là của cải, dân số với tư cách là sức người hay tiềm lực lao động, dân số được cân bằng giữa mức tăng trưởng của nó với các nguồn lực mà nó làm chủ. Các chính phủ hiểu rằng họ không chỉ xử lý một cách đơn giản với các thần dân (subjects), hay thậm chí với một “dân tộc” (people), mà là với một “dân số”, với những hiện tượng đặc thù cùng những biến số riêng: tỷ suất sinh tử, tuổi thọ, khả năng sinh sản, tình trạng sức khỏe, tần suất đau ốm, mô thức ăn ở. Tất cả những biến số này được đặt tại giao điểm của những chuyển động mang tính đặc trưng của cuộc sống và những hiệu ứng đặc thù của các thể chế (institutions): “Số lượng dân cư ngụ tại các nước không tuân theo sự tiến triển tự nhiên của quá trình nhân lên mà được quyết định bởi sự cần cù, các sản phẩm cũng như các thể chế (institutions) khác nhau của họ. ... Số lượng người nhân lên giống như hoa lợi từ đất đai và tỷ lệ với những thành quả và nguồn lực mà họ tìm thấy trong lao động của mình.”² Tâm điểm của vấn đề kinh tế và chính trị này của dân số là tình dục: điều cần thiết ở đây là phải nghiên cứu tỷ suất sinh, tuổi kết hôn, số ca sinh hợp pháp và bất hợp pháp, sự xuất hiện trước tuổi cũng như tần suất của các mối quan hệ tình dục, cách thức làm cho chúng sinh sản hoặc không sinh sản, hiệu ứng của cuộc sống không hôn nhân hay của sự cấm đoán, tác động của những hình thức thực hành tránh thai – tất cả thuộc về “những bí mật chết người” đầy tai tiếng mà các nhà nhân khẩu học trước thềm của cuộc Cách mạng Pháp³ nhận ra là các cư dân vùng nông thôn đã quen thuộc.

Tất nhiên, từ lâu người ta đã khẳng định rằng một quốc gia phải có dân chúng cư ngụ nếu nó hy vọng trở nên thịnh vượng và quyền lực; song đây là lần đầu tiên mà một xã hội khẳng định, một cách liên tục, rằng tương lai và của cải của nó gắn chặt không chỉ với số lượng cùng tính ngay thẳng của các công dân, với luật lệ hôn nhân và tổ chức gia đình (family organization), mà cả với phong cách mà theo đó mỗi cá nhân thực hành tình dục của mình. Mọi chuyện chuyển từ sự ca thán lặ đi lặ lại về thói truy lạc vốn chẳng đem lại ích lợi gì của người giàu, người chưa vợ và người phóng đãng, sang một thứ diễn ngôn mà ở đó hành vi tình dục của dân chúng vừa được coi là đối tượng nghiên cứu vừa được coi là mục tiêu

¹ Johann von Justi, *Éléments généraux de police* (French trans. 1769), trang 20.

² Claude-Jacques Herbert, *Essai sur la police générale des grains* (1753), trang 320 – 321.

³ Cách mạng Pháp (1789–1799): một giai đoạn của sự biến động chính trị và xã hội ở Pháp. (ND)

can thiệp; có một sự tiến triển từ những luận điểm mang tính dân số học thô sơ của thời trọng thương chủ nghĩa (mercantilist) sang những nỗ lực tinh tế và có tính toán hơn rất nhiều nhằm điều tiết theo hướng thúc đẩy hoặc hạn chế – tùy vào mục tiêu và sự cấp bách ở từng thời điểm – tỷ suất sinh đang tăng.

Thông qua bộ máy kinh tế chính trị của dân chúng, một mạng lưới quan sát hoàn chỉnh liên quan đến tình dục đã hình thành. Xuất hiện nghiên cứu về các phương thức ứng xử tình dục (modes of sexual conduct), những thông số cùng hiệu ứng của chúng, tại điểm giao thoa của địa hạt sinh học và địa hạt kinh tế. Ngoài ra còn xuất hiện những chiến dịch mang tính hệ thống mà, vượt lên trên những phương tiện truyền thống – những thúc giục về luân lý và tôn giáo, những biện pháp tài khoá (fiscal measures) – chúng tìm cách chuyển hoá cách ứng xử tình dục (sexual conduct) của các đôi lứa thành cách ứng xử kinh tế và chính trị có sự phối hợp đồng bộ. Những biện pháp mới này đến lúc sẽ trở thành những điểm neo (anchorage point) đối với những thể loại khác nhau của chủ nghĩa phân biệt chủng tộc (racism) thế kỷ XIX và thế kỷ XX. Điều thiết yếu không chỉ là việc nhà nước biết được chuyện gì đang xảy ra với đời sống tình dục của các công dân cũng như cách họ sử dụng tình dục, mà cả việc mỗi cá nhân có khả năng kiểm soát cách thức sử dụng tình dục của mình. Giữa nhà nước và cá nhân, tình dục trở thành một chủ đề, và là một chủ đề công chúng (public issue) hẫng hoi; cả một mạng lưới của những điển ngôn, tri thức chuyên môn, phân tích và huấn lệnh (injunction) bao quanh nó.

Tình hình cũng diễn ra tương tự trong trường hợp tình dục trẻ em. Người ta thường nói rằng thời kỳ cổ đại (classical period) đã đặt tình dục trẻ em vào chỗ khuất mà kể từ đó nó hiếm khi xuất hiện trước thời điểm ra đời của tác phẩm *Ba Tiểu Luận* (Three Essays¹) hay những lo lắng hữu ích của Little Hans². Quả thực là tình trạng “tự do” kéo dài về ngôn ngữ giữa trẻ em và người lớn, hay học sinh và giáo viên, có thể đã biến mất. Không một nhà sư phạm thế kỷ XVII nào lại thường công khai khuyến môn đồ, như Erasmus³ đã làm trong tác phẩm *Đối Thoại* (Dialogues) của mình, về việc nên lựa chọn một cô gái điểm tốt. Và tiếng cười khanh khách vốn từng đồng hành với tính dục trước tuổi của trẻ em đã từ rất lâu

¹ Tác phẩm *Three Essays on the Theory of Sexuality* của Sigmund Freud, xuất bản năm 1905. (ND)

² “Little Hans” là biệt danh của Herbert Graf, một cậu bé 5 tuổi mà Sigmund Freud nghiên cứu vào năm 1909, khi cậu bị chứng sợ ngựa và được Freud sử dụng như một nghiên cứu trường hợp nhằm củng cố các lý thuyết của ông về những chứng sợ hãi khác thường (phobia), tính dục trẻ em và phức cảm Oedipus. (ND)

³ Tác phẩm Desiderius Erasmus (1469 {1466?} – 1536): nhà nhân văn chủ nghĩa người Hà Lan, được coi là học giả vĩ đại nhất của thời kỳ Phục hưng ở Bắc Âu, người đầu tiên biên tập Kinh Tân ước (New Testament). (ND)

– và dường như trong mọi giai tầng xã hội – bị bóp nghẹt dần dần. Song đó không phải là việc áp đặt sự im lặng một cách đơn giản. Đúng hơn, đó là một chế độ mới về diễn ngôn.

Người ta nói không hề ít hơn về tình dục; một điều hoàn toàn trái ngược. Nhưng mọi chuyện được nói ra theo một cách khác; những người nói cũng khác, từ những quan điểm khác, và nhằm mục đích đạt được những kết quả khác. Bản thân sự im lặng – những thứ mà người ta từ chối nói ra, hoặc bị cấm nêu tên, sự thận trọng vốn được đòi hỏi giữa những người phát ngôn khác nhau – ít mang bản chất của một giới hạn tuyệt đối (absolute limit) đối với diễn ngôn, bên mà nó bị tách biệt khỏi bởi một giới tuyến nghiêm ngặt, mà đúng hơn là một thành tố (element) vốn vận hành cùng những gì được nói ra, liên hệ với chúng trong phạm vi những chiến lược tổng thể. Không có một sự lưỡng phân nào sẽ được thực hiện giữa những gì người ta nói ra và những gì người ta không nói ra; chúng ta phải tìm cách xác định những cách thức không nói những thứ đó ra, cách thức mà qua đó những người có thể nói về chúng và những người không thể nói về chúng được phân bổ, kiểu diễn ngôn nào thì được cho phép, hay hình thức thận trọng nào được yêu cầu ở một trong hai trường hợp. Không phải chỉ có một mà có nhiều hình thức im lặng, và chúng là một phần không thể thiếu của những chiến lược vừa là nền tảng của diễn ngôn vừa đảm chất diễn ngôn.

Hãy xem xét các ngôi trường cấp hai thế kỷ XVIII chẳng hạn. Nhìn tổng thể, người ta khả dĩ có ấn tượng rằng tình dục hầu như không được nói tới tại tất cả các định chế này. Song người ta chỉ cần liếc mắt qua bố cục kiến trúc, các quy tắc kỷ luật, cùng toàn bộ tổ chức bên trong của chúng: vấn đề tình dục là một môi bận tâm thường trực. Các nhà xây dựng cân nhắc nó một cách rõ ràng. Các nhà tổ chức luôn tính đến nó. Tất cả những ai nắm một mức độ thẩm quyền nào đó đều được đặt trong trạng thái cảnh giác thường trực, điều mà những vật dụng cố định (fixtures), những biện pháp phòng ngừa (precautions), cùng sự tương tác giữa hình phạt (punishments) và trách nhiệm không bao giờ ngừng nhắc lại. Không gian cho các lớp học, hình dạng của bàn học, việc hoạch định các bài học giải trí, việc phối trí các phòng ký túc xá (có hay không có vách ngăn, có hay không có ri-đô, các quy tắc giám sát giờ lên giường và thời gian ngủ – tất cả những thứ đó đều đề cập, theo cách dài dòng văn tự nhất, đến tính dục của trẻ em.¹ Thứ mà người ta có thể gọi là diễn

¹ *Règlement de police pour les lycées* (1809), Điều 67: “Một hướng dẫn viên giám sát bên ngoài phải luôn có mặt, trong giờ học bài và giờ nghiên cứu, nhằm ngăn ngừa những học sinh đã ra ngoài đi vệ sinh khỏi dừng lại và tụ tập.

Điều 68: “Sau khi cầu nguyện buổi tối, học sinh sẽ được hướng dẫn trở lại phòng ký túc xá, nơi giáo viên sẽ đưa họ lên giường ngay lập tức.”

Điều 69: “Giáo viên sẽ không về nghỉ trừ khi đã chắc chắn rằng mọi học sinh đều ở trên giường.”

ngôn nội bộ (internal discourse) của định chế – thứ mà định chế đó vận dụng để xử lý bản thân nó, và là thứ lưu hành trong số những người làm cho nó vận hành – chủ yếu dựa trên giả thuyết rằng cái tính dục kia tồn tại, rằng nó phát triển trước tuổi, hoạt động và luôn hiện hữu.

Song đó không phải là tất cả: trong suốt tiến trình của thế kỷ XVIII, tình dục của cậu học sinh – và hoàn toàn khác với tình dục của trẻ vị thành niên nói chung – đã trở thành một vấn đề của cộng đồng. Các bác sỹ tư vấn cho các hiệu trưởng và giáo sư của các cơ sở giáo dục, song họ cũng góp ý với các gia đình; các nhà giáo dục thiết kế các dự án và đệ trình cho nhà chức trách; các giáo viên quay sang học sinh, đưa cho chúng những điều khuyến nghị, và soạn thảo những cuốn sách nhằm mục đích khích lệ vì lợi ích của chúng, đầy những dẫn chứng về luân lý và y khoa. Xung quanh cậu học sinh cùng tình dục của cậu nở rộ cả một mảng sách vở về những quy tắc luân lý, những ý kiến, những quan sát, những điều khuyên răn về y khoa, các ca lâm sàng, đại cương về cải cách và kế hoạch về thể định chế lý tưởng (ideal institutions).

Với Basedow¹ và phong trào “nhân đạo” Đức, quá trình chuyển hoá thành diễn ngôn của tình dục vị thành niên đó phát triển đến những chiều kích đáng kể. Salzmann² thậm chí còn tổ chức hẳn một trường thực nghiệm mà đặc điểm ngoại lệ của nó là việc giám sát và giáo dục tình dục được tiến hành một cách kỹ lưỡng tới mức mà cái tội lỗi phổ biến của tuổi trẻ hẳn sẽ chẳng bao giờ phải được thực hành ở đó. Và với tất cả những biện pháp như thế được thực hiện, đứa trẻ sẽ không còn đơn giản là đối tượng câm lặng và vô thức của sự chú ý vốn chỉ được dàn xếp trước giữa những người lớn với nhau mà thôi; một thứ diễn ngôn hợp lý, có giới hạn, chuẩn mực và chân thực nào đó về tình dục đã được quy định cho nó – một kiểu chuyên khoa chỉnh hình về diễn ngôn (discursive orthopedics). Đại lễ hội được tổ chức tại Philanthropinum³ tháng 5 năm 1776 có thể đóng vai trò như một bản mô tả về điều này.

Điều 70: “Các giường ngủ sẽ được tách biệt bởi các vách ngăn cao 2 mét. Các phòng ký túc xá sẽ được thấp sáng suốt đêm.”

¹ Tức Johann Bernhard Basedow (1724–1790), nhà cải cách giáo dục có ảnh hưởng của Đức, người cổ vũ cho việc sử dụng các phương pháp giáo dục thực tế và việc đưa nghiên cứu về tự nhiên, giáo dục thể chất cùng công tác đào tạo kỹ năng nghề nghiệp vào nhà trường. Ông cũng kêu gọi chấm dứt hình phạt thể lý và việc ghi nhớ theo kiểu thuộc lòng khi học ngoại ngữ. (ND)

² Tức Christian Gotthilf Salzmann (1744–1811), nhà cải cách giáo dục người Đức. (ND)

³ Philanthropinum là một trường học mang tinh thần cải cách và tiến bộ ở Dessau, Đức, từ năm 1774 đến 1793. Philanthropinum, hay “School of Philanthropy” (Trường học Từ thiện) được thành lập ngày

Dưới hình thức một cuộc thi kiểm tra, kết hợp với trò chơi hoa (floral games¹), việc trao giải thưởng, và một ban xét duyệt, đây là sự hiệp thông quan trọng đầu tiên giữa tình dục vị thành niên (adolescent sex) và diễn ngôn hợp lý (reasonable discourse). Nhằm cho thấy sự thành công của công tác giáo dục tình dục dành cho học sinh, Basedow đã mời tất cả những nhân vật quyền cao chức trọng mà nước Đức có thể tập hợp được (Goethe² là một trong số ít người từ chối lời mời). Trước đám đông được tập hợp, một trong số các giáo sư, một Wolke³ chưa chút tiếng tăm, hỏi các học sinh những câu đã được lựa chọn về những bí ẩn của tình dục, sinh đẻ (birth), sinh sản (procreation). Ông yêu cầu chúng bình luận về các hình chạm nổi mô tả một phụ nữ đang mang thai, một cặp đôi và một cái nôi. Các câu trả lời đầy trí tuệ, được đưa ra không chút xấu hổ hay ngượng ngập. Không một tiếng cười lạc lõng nào chen vào làm rối đám trẻ – ngoại trừ từ chính hàng ngũ những khán giả lớn tuổi song cách ứng xử lại còn trẻ hơn cả đám trẻ con và bị Wolke nghiêm khắc nhắc nhở. Cuối cuộc thi, tất cả bọn họ đều vỗ tay hoan hô những đứa trẻ với vẻ mặt thiên thần ấy; trước mặt người lớn, đám nam sinh đã khéo léo dệt nên những vòng hoa của diễn ngôn và tình dục.⁴

Hẳn là sẽ thiếu chính xác khi nói rằng cái định chế sư phạm kia đã áp đặt một sự im lặng nặng nề lên tình dục của trẻ em và trẻ vị thành niên. Trái lại, kể từ thế kỷ XVIII, nó đã nhân rộng các dạng thức của diễn ngôn về tình dục; nó đã thiết lập những điểm ấn định (points of implantation⁵) khác nhau cho tình dục; nó đã mã hoá các nội dung và trao tư cách phát ngôn cho các diễn giả. Nói về tình dục của trẻ em; thuyết phục các nhà giáo dục, các thầy thuốc, các nhà quản trị và các bậc cha mẹ nói về tình dục; hoặc nói chuyện với họ về tình

27.12.1774 bởi hai nhà cải cách giáo dục người Đức là Johann Bernhard Basedow (1724–1790) và Christian Heinrich Wolke (1741–1825). (ND)

¹ Trò chơi hoa (floral games): cuộc thi thơ với giải thưởng bằng hoa. (ND)

² Johann Wolfgang von Goethe (1749–1832): nhà thơ, nhà viết kịch, tiểu thuyết gia, nhà văn, nhà khoa học, họa sĩ người Đức. Ông được coi là một trong những vĩ nhân trong nền văn chương thế giới. (ND)

³ Tức Christian Heinrich Wolke (1741–1825), người đồng sáng lập Philanthropinum. (ND)

⁴ Johann Gottlieb Schummel, *Fritzens Reise nach Dessau* (1776), được trích dẫn bởi Auguste Pinloche, *La Réforme de l'éducation en Allemagne au XVIII siècle* (1889), trang 125-129.

⁵ Implantation là danh từ, bắt nguồn từ động từ implant, mà trong nghĩa cảnh này có nghĩa là “thiết lập chắc chắn vào trong tâm trí hoặc ý thức”. Ở đây, chúng tôi chuyển ngữ implant/implantation sang Tiếng Việt thành ấn định/sự ấn định.

Trong công trình của Michel Foucault, sự ấn định/implantation đề cập đến ý tưởng theo đó khái niệm tính dục (sexuality) ngày càng được phổ biến và đa dạng hoá trong suốt chiều dài lịch sử, thay vì bị áp bức. Điều này được minh chứng bởi sự gia tăng của các diễn ngôn về tình dục, bao gồm những bàn luận về y học và tâm lý học, và những diễn ngôn này đã đóng góp vào sự “ấn định biến thái” (perverse implantation) đối với những thói quen và bản sắc tình dục đa dạng, vốn trước kia bị gạt ra ngoài lề. (ND)

dục; khiến bản thân trẻ em nói về tình dục, và kéo chúng vào một mạng lưới diễn ngôn (web of discourses) vốn đôi khi chú tâm đến chúng, đôi khi nói về chúng, hoặc áp đặt lên chúng những tri thức chuẩn mực, hoặc sử dụng những tri thức đó làm cơ sở cho việc xây dựng một môn khoa học vốn vượt ra ngoài khả năng nắm bắt của chúng – tất cả những thứ đó cùng nhau cho phép chúng ta kết nối sự tăng cường các hình thức can thiệp của quyền lực với sự nhân rộng (multiplication) của diễn ngôn. Từ thế kỷ XVIII, tình dục của trẻ em và trẻ vị thành niên đã trở thành một lĩnh vực tranh luận quan trọng và xung quanh nó người ta đã triển khai vô số những công cụ thể chế cùng những chiến lược diễn ngôn (discursive strategies). Điều có thể rất đúng ở đây là bản thân người lớn và trẻ em bị tước đoạt một cách nói nào đó về tình dục, một phương cách không được cho phép bởi nó quá trực tiếp, thô thiển hoặc lỗ mãng. Song đó chỉ là diễn ngôn bổ sung cho các diễn ngôn khác, và có lẽ là điều kiện cần thiết để cho các diễn ngôn kia vận hành, đó là những diễn ngôn kết nối lẫn nhau, được sắp xếp theo thứ bậc, và tất cả đều được diễn đạt mạch lạc xung quanh một tập hợp các mối quan hệ quyền lực.

Người ta có thể đề cập đến nhiều trung tâm khác, vốn bắt đầu tạo ra các diễn ngôn về tình dục trong thế kỷ XVIII hoặc XIX.

Đầu tiên là y học, thông qua “những rối loạn lo âu”. Kế đến là khoa tâm thần học, khi nó bắt đầu khám phá căn nguyên của các chứng bệnh tâm thần, tập trung trước hết vào sự “thái quá” (excess), đến hiện tượng thủ dâm (onanism), đến sự chán nản (frustration), rồi đến “gian lận trong sinh sản”, song đặc biệt là khi nó đưa toàn bộ những hình thức tình dục biến thái vào trong địa hạt của nó. Tư pháp hình sự (criminal justice) cũng thế, vốn từ lâu đã quan tâm đến tính dục, đặc biệt là dưới hình thức những tội ác đáng ghê tởm và những tội ác chống lại tự nhiên, song sang tới giữa thế kỷ XIX, nó đã mở rộng phạm vi điều chỉnh để bao hàm những hành vi phạm tội nhỏ, những hành vi thiếu đứng đắn không đáng kể, những hình thức biến thái nhẹ. Và cuối cùng, tất cả các biện pháp kiểm soát xã hội, vốn đột ngột xuất hiện vào cuối thế kỷ XIX; chúng bảo vệ tính dục của các cặp đôi, bố mẹ và trẻ em, trẻ vị thành niên nguy hiểm và gặp nguy hiểm – sự bắt tay vào việc bảo vệ, chia tách và cảnh báo trước¹, báo hiệu những mối nguy hiểm ở mọi nơi, đánh thức sự chú ý của mọi người, kêu gọi việc chẩn bệnh, tập hợp các bản báo cáo, tổ chức các liệu pháp điều trị. Các lĩnh vực này phát tán những diễn ngôn nhằm vào tình dục, qua đó tăng cường nhận thức của mọi người về tình dục như một mối nguy hiểm thường trực, và điều này đến lượt lại tạo thêm động cơ để người ta nói về tình dục.

¹ Chia tách trẻ vị thành niên nguy hiểm và cảnh báo trước trẻ vị thành niên gặp nguy hiểm. (ND)

Vào một ngày của năm 1867, một người làm trang trại đến từ làng Lapcourt – một kẻ với đầu óc khá đơn giản, làm thuê nay đây mai đó, tùy vào mùa vụ, sống theo kiểu “được đồng nào xào đồng ấy” nhờ lòng từ thiện của mọi người hoặc nhờ trao đổi thứ lao động tẻ nhạt nhất của mình, ngủ trong các nhà kho và chuồng ngựa – bị giao nộp cho nhà chức trách. Tại rìa cánh đồng, anh ta nhận được mấy cái vuốt ve đơn trớn của một cô gái nhỏ, điều mà trước kia anh ta từng làm và nhìn thấy mấy gã trai làng tinh quái xung quanh vẫn làm. Số là, tại bìa rừng hoặc dưới cái rãnh nằm cạnh con đường dẫn tới Saint-Nicolas, bọn họ vẫn thường chơi cái trò quen thuộc mà người ta gọi là “sữa vón cục” (curdled milk¹). Vì thế, anh ta bị bố mẹ cô gái chỉ cho trưởng làng, bị trưởng làng báo cho cảnh sát, bị cảnh sát dẫn tới quan toà, người kết án anh ta và giao anh ta đầu tiên là cho một bác sỹ, rồi đến hai chuyên gia khác, những người không chỉ viết báo cáo mà còn xuất bản nó.²

Điều quan trọng về câu chuyện này là gì? Chỉ toàn chuyện nhỏ nhặt. Thực tế là cái “chuyện thường ngày ở huyện” trong đời sống tình dục thôn làng ấy, những khoái lạc đồng quê chẳng mấy quan trọng ấy, lại có thể trở thành, từ một thời điểm nhất định, đối tượng của không chỉ một thái độ bất khoan dung mang tính tập thể (collective intolerance) mà cả một hành động pháp lý, một sự can thiệp y tế, một sự kiểm tra lâm sàng cẩn thận, và cả một sự phân tích lý thuyết. Điều đáng lưu ý là ở chỗ, họ đi xa tới mức đo cả hộp sọ, nghiên cứu cấu trúc xương mặt và dò tìm những dấu hiệu khả dĩ của sự suy thoái trong cơ thể con người đó, kẻ mà tới tận thời điểm ấy vẫn là một phần không thể tách rời của đời sống thôn làng; ở chỗ họ làm cho anh ta nói; ở chỗ họ chất vấn anh ta về suy nghĩ, thiên hướng, thói quen, cảm xúc và ý kiến. Và rồi, sau khi tha bổng anh ta về mọi tội, cuối cùng họ lại quyết định biến anh ta thành một đối tượng thuần túy của y học và tri thức – một đối tượng sẽ bị giam nhốt cho đến hết đời trong cái bệnh viện ở Maréville³, song đồng thời cũng là đối tượng mà người ta sẽ loan báo cho thế giới học thuật thông qua một bản phân tích chi tiết.

Ai đó có thể khá tin chắc rằng, vào cùng giai đoạn ấy, thầy giáo làng Lapcourt vẫn đang hướng dẫn những người dân làng bé nhỏ phải cẩn thận với lời ăn tiếng nói của mình và không nói to về tất cả những chuyện như thế. Song đây chắc chắn là một trong những điều kiện cho phép thể chế tri thức (institution of knowledge) và thể chế quyền lực (institution of power) đặt thứ diễn ngôn trang trọng của chúng lên trên cái “chuyện thường ngày ở

¹ Tức thủ dâm cho anh ta. (ND)

² H. Bonnet và J. Bulard, *Rapport médico-légal sur l'état mental de Ch. J. Jouy*, 4.1.1968

³ Tức Hôpital de Maréville, một bệnh viện tâm thần ở Nancy, Pháp. Ban đầu nó là một bệnh viện đa khoa, về sau được biết đến như là nơi giam nhốt những người mắc bệnh tâm thần hay bị lệch lạc về mặt xã hội, kể cả trẻ em. (ND)

huyện” kia. Bởi thế mà xã hội chúng ta – và đó chắc chắn là xã hội đầu tiên trong lịch sử thực hiện những biện pháp ấy – đã tập hợp xung quanh những cử chỉ xưa như trái đất đó (những khoái lạc hầu như không chút bí mật giữa những người lớn với đầu óc đơn giản cùng những đứa trẻ táo tợn) cả một cỗ máy phục vụ cho công việc phát ngôn, phân tích và điều tra.

Giữa gã đàn ông Anh phóng đãng¹, người nghiêm túc ghi lại vì mục đích riêng tư những tình tiết độc nhất của đời mình, và người đương thời với ông ta, gã trai làng với đầu óc chập cheng luôn sẵn lòng đưa vài xu cho các cô gái nhỏ để đổi lấy những ân huệ mà những cô gái lớn tuổi hơn vẫn từ chối, chắc chắn là có một mối liên hệ sâu sắc: trong bất cứ trường hợp nào, từ thái cực này đến thái cực kia, tình dục trở thành một thứ gì đó để nói ra, và nói thấu đáo, tuân theo những hình thức khai triển (deployments) tuy khác nhau, song tất cả, theo cách riêng của mình, đều đầy thúc bách. Bất kể là dưới hình thức một sự thú nhận tinh tế, riêng tư hay một sự thăm vắn độc đoán, tình dục – bất kể nó tao nhã hay thô mộc – đều phải được đưa vào ngôn từ. Và một huấn lệnh đa dạng thức (polymorphous injunction) vĩ đại đã trói buộc người đàn ông Anh phóng đãng cùng người nông dân Lorraine² theo một cách như nhau. Như lịch sử rồi sẽ cho thấy, người sau có tên là Jouy.³

Kể từ thế kỷ XVIII, tình dục không ngừng khơi dậy một loại trạng thái kích thích tổng quát dựa trên diễn ngôn (generalized discursive erethism⁴). Và những diễn ngôn về tình dục này không nhân lên trong sự tách biệt hay đối kháng với quyền lực, mà là trong chính không gian và như là phương tiện của sự thực hành quyền lực. Những hình thức kích thích để người ta nói về tình dục được bố trí khắp nơi mọi chốn, các bộ máy ở khắp mọi nơi phục vụ cho việc lắng nghe và ghi lại, các thủ tục phục vụ cho việc quan sát, chất vấn và diễn đạt. Tình dục bị đẩy ra khỏi nơi ẩn náu và bị gò vào một sự tồn tại mang tính diễn ngôn (discursive existence). Từ thứ chủ nghĩa đế quốc độc nhất (singular imperialism⁵) vốn ép buộc mọi người phải chuyển hoá tính dục của mình thành một thứ diễn ngôn bất tận, cho

¹ Tác giả bộ *Cuộc Sống Bí Mật Của Tôi* (My Secret Life). (ND)

² Một vùng nằm ở đông bắc nước Pháp. (ND)

³ Jouy nghe như phân từ hai của *jouir*, động từ trong Tiếng Pháp nghĩa là vui thú, song đồng thời cũng có nghĩa là đạt cực khoái. (Chú thích của Robert Hurley trong bản Tiếng Anh)

⁴ Erethism ở đây có nghĩa là “xu hướng nhanh chóng xuất hiện cảm giác rạo rức khác thường về tình dục do sự kích thích bằng ngôn từ hay trong tâm trí”. (ND)

⁵ Trong ngữ cảnh này, “singular imperialism” đề cập đến ý tưởng theo đó một diễn ngôn đặc thù và thống trị (đặc biệt là liên quan đến tính dục) ép buộc mọi người phải chuyển hoá tính dục của mình thành một thứ diễn ngôn bất tận, thể chế hoá nó trong các lĩnh vực khác nhau như kinh tế, sự phạm, y khoa hay pháp lý. (ND)

đến hàng loạt cơ chế trong các lĩnh vực kinh tế, sư phạm, y học và pháp lý vốn kích động, rút ra, phân phối và thể chế hoá diễn ngôn tình dục, những gì mà nền văn minh của chúng ta đòi hỏi và tổ chức là việc sử dụng ngôn từ thật nhiều. Chắc chắn là không một loại hình xã hội nào đã tích lũy được – trong một khoảng thời gian tương đối ngắn như thế – một số lượng diễn ngôn tương tự về tình dục. Rất có thể là chúng ta nói về tình dục nhiều hơn bất cứ thứ gì. Chúng ta chú tâm vào nhiệm vụ đó; chúng ta tự thuyết phục bản thân rằng chúng ta chưa bao giờ nói đủ về chủ đề ấy, rằng do quán tính (inertia) và thái độ phục tùng (submissiveness) mà chúng ta phớt lờ bằng chứng nổi bật nhất, và rằng những gì mang tính thiết yếu đều luôn luôn tránh chúng ta, vì thế chúng ta luôn phải khởi sự lại việc tìm kiếm chúng. Có thể là liên quan đến tình dục thì xã hội nói lê thê nhất và thiếu kiên nhẫn nhất chính là xã hội của chúng ta.

Song như chính tác phẩm tổng quan này cho thấy, chúng ta đang xử lý không phải với *một* diễn ngôn về tình dục mà đúng hơn là với một loạt diễn ngôn vốn được tạo ra bởi cả một chuỗi cơ chế (series of mechanisms) vận hành trong những thể chế (institutions) khác nhau.

Vào thời Trung cổ, người ta đã bố trí xung quanh chủ đề xác thịt và việc thực hành nghi lễ xung tội một diễn ngôn mang tính nhất thể (unitary) rõ ràng. Trong tiến trình của những thế kỷ gần đây, tính đồng nhất tương đối (relative uniformity) ấy bị phá vỡ, vung vãi và được nhân lên trong sự bùng nổ của những hình thức diễn ngôn khác biệt vốn ra đời trong nhân khẩu học (demography), sinh học (biology), y học (medicine), tâm thần học (psychiatry), tâm lý học (psychology), đạo đức học (ethics), sư phạm (pedagogy) và phê phán chính trị (political criticism). Chính xác hơn, mối liên kết chắc chắn vốn gắn thần học luân lý về ham muốn (moral theology of concupiscence) với nghĩa vụ xung tội (tương đương với diễn ngôn lý thuyết về tình dục và sự diễn đạt nó ở ngôi thứ nhất) nếu không bị phá vỡ thì ít nhất cũng bị nới lỏng và đa dạng hoá: giữa việc đối tượng hoá tình dục (objectification of sex) trong các diễn ngôn duy lý và cái trào lưu mà theo đó mỗi cá nhân hào hứng khởi sự việc thuật lại hoạt động tình dục của mình đã xảy ra, kể từ thế kỷ XVIII, cả một chuỗi những căng thẳng (tensions), xung đột (conflicts), nỗ lực điều chỉnh (efforts at adjustment) và nỗ lực tái diễn đạt (attempts at retranscription). Vì thế, ở đây không đơn giản là chúng ta phải nói về sự phát triển diễn ngôn này như một sự mở rộng không ngừng; đúng hơn, nó cần được nhìn nhận như một sự phân tán các trung tâm mà từ đó diễn ngôn ra đời, một sự đa dạng hoá các dạng thức của diễn ngôn, và sự khai triển phức tạp của cái mạng lưới kết nối chúng. Không phải cái mối quan ngại chung là phải giấu diếm tình dục, không phải sự nghiêm cấm phổ biến trong ngôn ngữ, mà điều làm nên sự khác biệt cho ba thế kỷ vừa qua, đúng hơn, là sự đa dạng (variety), sự phát tán rộng khắp của những công cụ vốn được phát minh ra để nói về tình dục, để tình dục được người ta nói về nó, để dẫn

dụ tình dục nói về bản thân, để lắng nghe, ghi lại, diễn đạt sang dạng thức khác (transcribing) và tái phân bổ những gì được nói về nó: xung quanh tình dục, một mạng lưới hoàn chỉnh của những hình thức chuyển hoá đa dạng, đặc thù và mang tính cưỡng bách sang diễn ngôn. Không phải là một sự kiểm duyệt rộng lớn, bắt đầu với những đặc điểm ngôn từ mà Kỷ nguyên của Lý trí (Age of Reason) áp đặt, những gì liên quan ở đây là một sự kích động đa dạng thức và có điều tiết (regulated and polymorphous incitement) nhằm tạo ra diễn ngôn.

Sự phản đối chắc chắn sẽ được nêu lên rằng nếu quá nhiều biện pháp kích thích và cơ chế ràng buộc là cần thiết để người ta nói về tình dục thì điều đó là do mọi người đều bị chế ngự bởi một sự cấm đoán cơ bản nào đó; chỉ những điều kiện cần thiết cụ thể – áp lực kinh tế, những đòi hỏi về chính trị – mới có khả năng dỡ bỏ sự cấm đoán này và mở ra một vài cách tiếp cận diễn ngôn về tình dục, song những cách tiếp cận đó là hữu hạn và được hệ thống hoá thành luật (coded) một cách cẩn thận. Rất nhiều chuyện được nói về tình dục, rất nhiều những công cụ kiên định được nghĩ ra để cho tình dục được nói đến – nhưng dưới những điều kiện khắt khe: phải chăng thực tế đó không chứng minh rằng (i) tình dục là một đối tượng của bí mật, và quan trọng hơn là (ii) ở đây vẫn hiện hữu một nỗ lực nhằm duy trì sự bí mật của nó? Song chính cái chủ đề thường được nói đến ấy – rằng tình dục nằm ngoài diễn ngôn và rằng chỉ bằng cách loại bỏ một trở ngại, tức là phá vỡ một bí mật, mới có thể mở thông con đường dẫn đến tình dục – mới là thứ cần được kiểm tra.

Tình dục không dự phần vào cái huấn lệnh (injunction) mà qua đó diễn ngôn được kích động ư? Chẳng phải là với mục đích kích động mọi người nói về tình dục mà tình dục được sử dụng để phản ánh, tại giới hạn bên ngoài của mọi diễn ngôn trong thực tế, thứ gì đó tương tự như một bí mật mà việc khám phá là cấp thiết, một thứ bị đẩy đến chỗ im lặng, và đồng thời vừa khó khăn vừa cần thiết, vừa nguy hiểm vừa giá trị khi phơi bày nó hay sao? Chúng ta không được phép quên rằng bằng cách biến tình dục thành một thứ mà, trên mọi thứ khác, phải được xưng tội, mục vụ Thiên chúa giáo (Christian pastoral) luôn thể hiện tình dục như một sự bí hiểm khiến người ta lo âu: không phải là thứ cứ thể hiện mình một cách ương ngạnh, mà là thứ luôn ẩn giấu, là sự hiện hữu nguy hại (insidious presence) vốn cất lên tiếng nói trong một chất giọng bị bóp nghẹt và thường được nguy trang, đến mức người ta có nguy cơ tiếp tục không còn nghe thấy nó.

Không còn nghi ngờ gì, điều bí mật không trú ngụ trong cái thực tại cơ bản mà tất cả các hình thức kích động để người ta nói về tình dục đều được đặt trong mối liên hệ với thực tại ấy – bất kể là các hình thức kích động đó tìm cách phơi bày điều bí mật, hay theo một cách mơ hồ nào đó chúng lại củng cố điều bí mật qua cái cách chúng nói về nó. Đúng hơn,

đó là một câu hỏi về một chủ đề vốn hình thành nên một phần của chính cái cơ chế vận hành của những hình thức kích động này: một cách để định hình sự đòi hỏi phải nói về vấn đề đó, một câu chuyện giả tưởng vốn không thể thiếu đối với cái hệ thống kinh tế vẫn không ngừng tăng trưởng của diễn ngôn về tình dục. Trên thực tế, điều kỳ lạ đối với các xã hội hiện đại không phải là ở chỗ chúng đặt tình dục vào một sự tồn tại như cái bóng (shadow existence), mà ở chỗ chúng tận tình nói không ngớt về tình dục, trong khi lại khai thác nó như thể đó là điều bí mật.

Chương 2 <>

Sự ấn định biến thái

Một sự phản đối khả dĩ: hẳn sẽ là sai lầm nếu chỉ nhìn thấy trong sự phổ biến của diễn ngôn một hiện tượng định lượng thuần túy, điều gì đó giống như sự gia tăng đơn thuần, như thể những gì được đề cập đến trong các diễn ngôn là không quan trọng, như thể bản thân cái sự việc nói về tình dục còn quan trọng hơn cả những dạng thức của sự thúc bách (forms of imperatives) vốn được áp đặt lên tình dục bằng cách nói về nó. Bởi chẳng phải là sự chuyển hoá tình dục thành diễn ngôn đó không chịu sự điều chỉnh của nỗ lực nhằm tổng xuất ra khỏi thực tại những hình thức tính dục vốn không thuận với cái hệ thống kinh tế chặt chẽ của hoạt động tái sinh sản hay sao: nói không với những hoạt động vô sinh, xua đuổi những khoái lạc ngẫu hứng, tiết giảm hoặc loại trừ những lối thực hành mà mục tiêu không phải là tái sinh sản?

Thông qua những diễn ngôn khác nhau, các chế tài pháp lý chống lại những hình thức biến thái ít quan trọng đã được nhân rộng; sự thất thường trong sinh hoạt tình dục được nhập vào bệnh tâm thần, từ lúc còn trẻ cho đến lúc già, một quy chuẩn về sự phát triển tình dục được xác lập và mọi hình thức lệch lạc khả dĩ đều được mô tả cẩn thận; các biện pháp kiểm soát mang tính sự phạm cùng các phương thức điều trị y tế được bố trí; xung quanh những ý nghĩ hơi chút kỳ quặc, các nhà luân lý học, đặc biệt là các bác sỹ, đã dựng lên cả một hàng rào từ vụng về nhấn mạnh sự ghê tởm. Liệu những thứ này có gì khác hơn những phương tiện vốn được vận dụng để hấp thu – vì lợi ích của thứ tính dục xoay quanh hoạt động sinh sản – tất cả những khoái lạc không đơm hoa kết trái? Tất cả sự chú ý nhằm chán vốn khiến chúng ta bức bối về tính dục đó chẳng phải là được thúc bởi một mối quan tâm cơ bản: nhằm đảm bảo quy mô dân số, nhằm tái sản xuất tiềm lực lao động (labor capacity), nhằm duy trì hình thái của các mối quan hệ xã hội – tóm lại, nhằm cấu thành một thứ tính dục hữu ích về mặt kinh tế và bảo thủ về mặt chính trị hay sao?

Tôi vẫn không rõ là liệu đây có phải là mục tiêu tối thượng hay không. Song điều này thì chắc chắn: tiết giảm (reduction) không phải là phương sách được vận dụng nhằm tìm cách đạt được mục tiêu đó. Đúng hơn, thế kỷ XIX và thế kỷ XX là kỷ nguyên của sự nhân rộng: sự phát tán những loại tính dục (sexualities), sự củng cố những hình thức khác biệt của

chúng, sự ấn định (implantation)¹ một loạt hình thức “biến thái” (perversions) khác nhau. Kỷ nguyên của chúng ta đã khởi đầu cho những kiểu dị tính trong tình dục (sexual heterogeneities).

Cho đến cuối thế kỷ XVIII, có ba bộ quy tắc quan trọng và rõ ràng – không kể những yếu tố thường xuyên mang tính chất tập quán (customary regularities) và những trói buộc về quan niệm – điều chỉnh sự thực hành tình dục: luật nhà thờ Thiên chúa giáo (canonical law), mục vụ Thiên chúa giáo (Christian pastoral) và luật dân sự (civil law). Chúng định đoạt, theo cách riêng của mình, sự phân chia giữa hợp pháp (licit) và bất hợp pháp (illicit). Tất cả chúng đều xoay quanh các mối quan hệ hôn nhân: nghĩa vụ hôn nhân, khả năng (ability) hoàn thành nghĩa vụ đó, cách thức tuân thủ nghĩa vụ hôn nhân, những đòi hỏi và những hình thức bạo lực đi kèm với nó, những hành vi mơn trớn vô ích hoặc vô phép mà nó là cái cớ, khả năng sinh sản của nghĩa vụ hôn nhân hoặc cách ứng xử để nó dẫn đến vô sinh, những lúc người ta đòi hỏi nghĩa vụ hôn nhân (những thời kỳ nguy hiểm khi mang thai hoặc cho con bú, thời gian cấm trong Mùa Chay {Lent²} hoặc khi kiêng khem), tần suất thường xuyên hoặc không thường xuyên, v.v. và v.v. Đây là lĩnh vực mà người ta đặt ra nhiều quy định đến mức đặc biệt bảo hoà. Quan hệ tình dục giữa vợ và chồng bị bủa vây bởi những quy tắc và khuyến nghị. Quan hệ hôn nhân là tiêu điểm căng thẳng nhất của những mối ràng buộc (constraints); nó được đề cập đến nhiều hơn bất cứ thứ gì khác; hơn bất cứ mối quan hệ nào khác, nó bị đòi hỏi phải đưa ra bản tường trình chi tiết về chính bản thân mình. Nó nằm dưới sự giám sát thường trực: nếu nó bị phát hiện ra là không đủ tốt, nó phải bước lên trước và đưa ra lời giải thích trước một nhân chứng. Phần “còn lại”³ vẫn tiếp tục khiến người ta bối rối hơn rất nhiều: bạn chỉ việc phải nghĩ tới vị thế bất trắc của “sodomy”⁴, hay thái độ bàng quan về tính dục của trẻ em.

Hơn thế, các bộ luật khác nhau này còn không phân biệt rõ ràng giữa những hình thức vi phạm quy tắc hôn nhân và những lệch lạc liên quan đến bộ phận sinh dục. Hành vi phá vỡ quy tắc hôn nhân hay hành vi tìm kiếm khoái lạc khác lạ đều nhận được mức độ lên án như nhau. Trong danh sách những trọng tội, và được tách biệt với nhau chỉ bởi mức độ quan trọng tương đối của chúng, người ta thấy xuất hiện sự đòi truy (quan hệ ngoài hôn nhân),

¹ “Ấn định” (“implantation”) ở đây chỉ sự thiết lập chắc chắn hay bén rễ sâu trong các cá nhân và xã hội nói chung. (ND)

² Thời gian ăn chay và sám hối trong 40 ngày của Đạo Thiên chúa giáo trước Lễ Phục sinh. (ND)

³ Tức những vấn đề tình dục phi hôn nhân. (ND)

⁴ Bất kỳ hình thức nào trong số những hình thức quan hệ tình dục đa dạng bị coi là biến thái, đặc biệt là quan hệ bằng miệng hay qua đường hậu môn với người khác, nhất là người cùng giới, hay quan hệ tình dục với động vật. (ND)

ngoại tình, hãm hiếp, loạn luân tinh thần (spiritual incest) hoặc loạn luân xác thịt (carnal incest), song đồng thời còn có cả “sodomy”, hay sự “mon trón” lẫn nhau. Về phía các toà án, chúng có thể lên án tính dục đồng giới (homosexuality) cũng như sự không chung thủy (infidelity), hôn nhân không được cha mẹ ưng thuận, hay giao cấu với động vật (bestiality). Điều được xét đến như nhau trong phạm vi thẩm quyền dân sự (civil jurisdiction) và phạm vi thẩm quyền tôn giáo (religious jurisdiction) là tính chất phi pháp nói chung (general unlawfulness).

Không còn nghi ngờ gì, những hành vi “trái với tự nhiên” bị đóng dấu là đặc biệt đáng ghê tởm, song chúng lại được nhận thức một cách đơn giản như một hình thức cực đoan của những hành vi “trái pháp luật”; chúng là những vi phạm đối với những sắc lệnh vốn cũng đáng tôn trọng như những sắc lệnh về hôn nhân và là những sắc lệnh vốn được thiết lập để cai quản trật tự của vạn vật (order of things) và sự bài bố của hữu thể (plan of beings). Những cấm đoán liên quan đến tình dục chủ yếu mang bản chất pháp luật (juridical). “Bản chất” mà chúng dựa vào vẫn là một loại pháp luật. Trong một thời gian dài, người lưỡng tính (hermaphrodite¹) là những tên tội phạm, hay kết quả của tội ác, bởi thiên hướng giải phẫu học (anatomical disposition) của họ, tức sự hiện hữu đích thực của họ, làm bối rối thứ pháp luật vốn có sự phân biệt giữa các giới và quy định sự hiệp nhất của chúng.

Sự bùng nổ diễn ngôn của thế kỷ XVIII và thế kỷ XIX khiến cái hệ thống vốn xoay quanh sự gắn kết hợp pháp phải trải qua hai sự điều chỉnh. Đầu tiên, một trào lưu ly tâm liên quan đến chế độ một vợ một chồng dị tính (heterosexual monogamy). Cố nhiên, một loạt những hình thức thực hành và khoái lạc tiếp tục được nhắc nhở về chế độ đó như là chuẩn mực bên trong của chúng; song nó² được đề cập đến ngày một ít đi, hoặc trong bất kỳ trường hợp nào thì cũng với mức độ tiết chế (moderation) ngày càng tăng. Người ta từ bỏ những nỗ lực nhằm khám phá những bí mật của nó; nó không bị đòi hỏi gì xa hơn ngoài việc định nghĩa chính bản thân mình ngày này qua ngày khác. Cặp đôi hợp pháp (legitimate couple), với hoạt động tình dục diễn ra đều đặn của mình, có quyền trở nên thận trọng hơn. Nó có xu hướng vận hành như một quy chuẩn, một quy chuẩn khắt khe hơn, có lẽ vậy, song lại lạng lẹ hơn. Mặt khác, những gì chịu sự soi xét là tính dục trẻ em, đàn ông hay phụ nữ điên, và những tên tội phạm; cảm tính (sensuality) của những người không thích giới tính đối lập; sự trầm ngâm lơ đãng (reveries), những nỗi ám ảnh (obsessions), chứng cuồng vật (petty manias), và những cơn cuồng giận bùng phát (great transports of rage). Đây là lúc mà tất cả những đối tượng này, vốn hiếm khi được đề ý trong quá khứ, bước lên trước và

¹ Người có cả bộ phận sinh dục nam lẫn bộ phận sinh dục nữ. (ND)

² Tức chế độ một vợ một chồng dị tính. (ND)

cất lên tiếng nói, đưa ra lời thú nhận khó khăn về bản thân. Không có gì phải nghi ngờ việc chúng cùng bị lên án như nhau; song chúng lại được lắng nghe; và nếu như thói quen sinh hoạt tình dục đều đặn bỗng ngưng bị chất vấn lần nữa thì đó là thông qua cái trào lưu ngược (reflux movement¹), vốn bắt nguồn từ những loại tính dục ngoài lề này.

Từ đó dẫn đến việc làm nổi bật những hiện tượng “phi tự nhiên” như một khía cạnh đặc thù trong địa hạt tính dục. Loại hoạt động “phi tự nhiên” này thể hiện một sự tự chủ (autonomy) nếu xét đến những hình thức vốn bị lên án khác như ngoại tình hay cưỡng hiếp (và cưỡng hiếp ngày càng ít bị lên án): những hành vi như kết hôn với người cận huyết hay thực hành “sodomy”, quyến rũ nữ tu hay tham gia bạo dâm (sadism), lừa dối vợ hay xâm phạm tử thi, đã trở thành những chuyện khác trước một cách cơ bản. Phạm vi nằm dưới sự bao phủ của Điều răn Thứ 6 (Sixth Commandment²) bắt đầu vỡ ra thành từng mảnh. Trạng tự, trong trật tự dân sự (civil order), phạm trù “đồi trụy” (debauchery) vốn dĩ gây bối rối, mà suốt hơn một thế kỷ từng là một trong những lý do thường xuyên nhất khiến người ta bị giam giữ hành chính, cũng tan vỡ. Từ những mảnh vỡ đó, một mặt xuất hiện những vi phạm đối với luật pháp (hoặc luân lý) về hôn nhân và gia đình, và mặt khác là những vi phạm đối với tính đều đặn (regularity) của một chức năng tự nhiên (những vi phạm mà, cần phải nói thêm, pháp luật có xu hướng trừng phạt).

Ở đây chúng ta có một lý do khả dĩ, trong số những lý do khác, giải thích cho tiếng tăm của Don Juan³, điều mà ba thế kỷ qua đã không xoá đi được. Đằng sau kẻ vi phạm luật lệ hôn nhân đầy tai tiếng kia – kẻ đánh cắp các bà vợ, kẻ quyến rũ các cô trinh nữ, kẻ vốn là nỗi hổ thẹn của các gia đình và sự lãng nhục đối với những ông chồng, ông bố – người ta có thể thấy thấp thoáng bóng dáng một con người khác: một cá nhân bị sự điên rồ tăm tối của tình dục thôi thúc, dù anh ta không muốn. Bên dưới kẻ phóng túng là kẻ biến thái. Anh ta cố tình vi phạm luật lệ, song đồng thời, một thứ gì đó giống như một nhu cầu sinh học bình thường vốn bị lệch lạc đã đưa anh ta rời xa khỏi toàn bộ tự nhiên; cái chết của anh ta là thời khắc mà sự trở lại mang tính siêu nhiên của tội ác và việc trả thù nó đã đẩy lùi cuộc tháo chạy vào phản tự nhiên (counternature).

¹ Trong phân tích của Foucault, “trào lưu ngược” (reflux movement) đề cập đến việc chất vấn những quy chuẩn và ý tưởng lâu đời, đặc biệt là liên quan đến hoạt động tình dục, vốn bắt nguồn từ những cách thức hoạt động tình dục mà trước kia bị gạt ra ngoài lề hay nằm ở “ngoại biên”, dẫn đến việc đánh giá lại những điển ngôn đang chi phối. (ND)

² Tức Điều răn “Người không được ngoại tình” trong 10 Điều răn của Chúa. (ND)

³ Gã đàn ông người Tây Ban Nha phóng túng, mang tính huyền thoại và tiểu thuyết, chuyên quyến rũ phụ nữ. (ND)

Trong quá khứ đã có hai hệ thống vĩ đại mà người phương Tây nghĩ ra để điều chỉnh tình dục: luật hôn nhân (the law of marriage) và thứ bậc của ham muốn (order of desires¹) – và cuộc sống của Don Juan đã lật nhào cả hai. Chúng ta sẽ để cho các nhà phân tâm học phỏng đoán xem anh ta là kẻ đồng tính (homosexual), ái kỷ (narcissistic) hay bất lực (impotent).

Mặc dù không phải không có sự trì hoãn hay việc sử dụng ngôn từ lập lờ, các luật lệ tự nhiên (natural laws) về hôn nhân và các quy tắc nội tại (immanent rules) về tính dục bắt đầu được ghi chép trong hai cuốn sổ riêng. Một thế giới của hiện tượng biến thái xuất hiện, mang đặc điểm của sự vi phạm pháp luật hoặc vi phạm luân lý, song không phải chỉ đơn giản là một thể loại (variety) của sự vi phạm luân lý. Cả một tiểu loài (sub-race) được sinh ra, khác biệt – bất chấp một số mối liên hệ về đặc điểm chung nhất định – với những kẻ phóng túng trong quá khứ. Từ cuối thế kỷ XVIII cho đến thế kỷ XX, họ lưu chuyển qua các lỗ hổng của xã hội; họ luôn bị săn đuổi, nhưng không phải lúc nào cũng bởi pháp luật; họ thường bị giam nhốt, song không phải luôn ở trong nhà tù; có lẽ họ bệnh hoạn, song lại là những nạn nhân tai tiếng và nguy hiểm, nạn nhân của một sự đòi bại lạ lùng vốn cùng mang tên “tệ nạn” (vice) và đôi khi là “tội ác” (crime). Họ là những đứa trẻ khôn trước tuổi, những cô gái nhỏ phát triển sớm, những cậu học trò khó phân loại, những người hầu và nhà giáo đáng ngờ, những người chồng độc ác hay cuồng loạn, những nhà sư tầm cô độc, những kẻ hay làm nhảm với những xung lực (impulses) lạ; họ thường xuyên xuất hiện tại các nhà giáo dưỡng, các trại tù hình sự, các phiên tòa, và các trại tâm thần; họ mang tai tiếng của mình đến với các bác sỹ và mang bệnh hoạn của mình đến với các quan tòa. Đây là gia đình của vô số kẻ biến thái, những kẻ vẫn tỏ ra hữu hảo với những đối tượng vốn lơ là bổn phận hay trách nhiệm pháp lý và mang những đặc điểm tương tự như người điên. Theo tiến trình của thế kỷ, họ hết mang cái nhãn này lại đến cái nhãn khác: “sự đại dột về luân lý” (moral folly), “rối loạn thần kinh sinh dục” (genital neurosis), “sự lệch lạc của bản năng di truyền” (aberration of the genetic instinct), “thoái hoá” (degenerescence), hay “mất cân bằng thể chất” (physical imbalance).

Sự xuất hiện của tất cả các loại tính dục (sexualities) ngoài lẽ này nói lên điều gì? Liệu cái thực tế theo đó chúng có thể xuất hiện dưới ánh sáng ban ngày có phải là dấu hiệu cho thấy bộ quy tắc điều chỉnh chúng đã trở nên lỏng lẻo hơn? Hay liệu cái thực tế theo đó chúng được dành cho quá nhiều sự chú ý có phải là bằng chứng về một chế độ khát khe hơn và cho thấy mối quan tâm của chế độ ấy trong việc đưa chúng vào vòng giám sát chặt chẽ

¹ Khái niệm “thứ bậc của ham muốn” (order of desires) nhìn chung đề cập đến thứ bậc của những mong muốn (wants), nhu cầu (needs) và khát vọng (aspirations) của một cá nhân, từ thứ quan trọng nhất cho đến thứ ít quan trọng nhất. (ND)

hơn? Xét trên phương diện áp bức, mọi chuyện là không rõ ràng. Ở đây có sự khoan dung, nếu người ta lưu ý rằng mức độ hà khắc của các bộ quy tắc điều chỉnh những vi phạm về tình dục đã giảm xuống đáng kể trong thế kỷ XIX và rằng bản thân luật pháp thường thuận theo ý kiến của y học. Song lại là một trò lừa gạt thêm về mức độ hà khắc, nếu người ta nghĩ đến tất cả các cơ quan kiểm soát (agencies of control) và tất cả các cơ chế giám sát vốn được đưa vào vận hành bởi ngành sư phạm hay các phương pháp điều trị (therapeutics). Thực tế có thể là sự can thiệp của Nhà thờ trong sinh hoạt tình dục vợ chồng và sự phản đối của nó trước những “gian lận” (frauds) trong sinh sản đã mất đi nhiều mức độ kiên định trong vòng hai trăm năm qua. Song y học đã xâm nhập mạnh mẽ vào khoái lạc của các cặp đôi: nó đã tạo ra cả một ngành bệnh lý học hữu cơ, chức năng hay tâm thần (organic, functional or mental pathology) bắt nguồn từ những lỗi thực hành tình dục “thiếu hoàn chỉnh” (incomplete); nó cẩn thận phân loại tất cả các hình thức khoái lạc liên quan; nó gộp chúng vào các khái niệm về sự “phát triển” (development) và sự “rối loạn” (disturbances) của bản năng; và nó đảm nhận công việc quản lý chúng.

Vấn đề cần xem xét có lẽ không phải là mức độ nuông chiều hay áp bức mà là dạng thức quyền lực được thực hành. Khi toàn bộ mớ bùng nhùng của những hình thức sinh hoạt tình dục khác nhau được gỡ ra khỏi nhau, thì liệu mục đích có phải là nhằm loại chúng ra khỏi thực tại? Trên thực tế, dường như chức năng của thứ quyền lực được áp đặt trong trường hợp này không phải là cấm đoán, và dường như nó liên quan đến bốn hoạt động vốn khác hoàn toàn với sự cấm đoán đơn giản.

1. Hãy xem xét sự cấm đoán hôn nhân cận huyết thời cổ đại (vốn dĩ rất nhiều và phức tạp) hay việc lên án hành vi ngoại tình, với tần suất thường xuyên không tránh khỏi; hoặc, mặt khác, những biện pháp kiểm soát gần đây mà qua đó, kể từ thế kỷ XIX, tính dục trẻ em bị quy thuộc (subordinated) và những “thói quen một mình” của chúng bị can thiệp. Rõ ràng là không phải chúng ta đang xử lý cùng một cơ chế quyền lực. Không chỉ vì lý do ở trường hợp này đó là vấn đề pháp luật và hình phạt, và ở trường hợp kia đó là vấn đề y học và thiết lập trật tự, mà còn cả vì lý do các chiến thuật được vận dụng là không giống nhau.

Nhìn bề ngoài thì thứ hiện diện trong cả hai trường hợp là một nỗ lực nhằm loại trừ (effort at elimination) vốn đã được tiên định là sẽ thất bại và luôn bị ràng buộc phải khởi sự lại từ đầu. Song việc cấm đoán các hình thức “loạn luân” lại tìm cách đạt được mục tiêu thông qua việc giảm dần về zero (asymptotic decrease) điều mà nó lên án, trong khi việc kiểm soát tính dục trẻ em lại hy vọng đạt được mục tiêu thông qua việc cùng lúc tuyên truyền về quyền lực của nó cũng như về đối tượng mà nó

áp đặt. Nó diễn ra với kết quả tương ứng là một sự gia tăng gấp đôi, cứ thế nhân lên mãi.

Các nhà giáo dục và các bác sỹ đấu tranh với tình trạng thủ dâm của trẻ em giống như một thứ dịch bệnh cần phải tẩy trừ. Những gì mà điều này trên thực tế đã kéo theo, trong suốt toàn bộ cái chiến dịch thế tục huy động thế giới người lớn tập hợp xung quanh tính dục trẻ em, là việc sử dụng những khoái lạc mong manh này như một thứ nhằm tạo ra ấn tượng sai lạc, coi chúng như những bí mật (tức là, buộc chúng đi vào chỗ ẩn náu để rồi qua đó lại biến việc khám phá chúng trở nên khả dĩ), lần ngược trở về nguồn gốc của chúng, truy tìm từ nguồn gốc cho đến hiệu ứng của chúng, sẵn lòng mọi thứ vốn có thể tạo ra chúng hay đơn giản là tạo điều kiện cho chúng tồn tại. Bất kỳ ở đâu mà chúng có cơ hội xuất hiện, những công cụ giám sát được lắp đặt ở đó; những cái bẫy được bày ra hòng ép buộc sự thừa nhận; những diễn ngôn bất tận và mang tính cải huấn được áp đặt; cha mẹ và giáo viên được nhắc nhở đề phòng, để lại trong họ mối nghi ngờ rằng tất cả bọn trẻ đều phạm tội và nỗi lo sợ là mình cũng mắc lỗi nếu mối nghi ngờ kia không đủ mạnh; họ luôn được đặt trong trái thái sẵn sàng trước mối nguy hiểm thường trực đó; cách ứng xử của họ được quy định (prescribed) và phương pháp sư phạm được tái chuẩn hoá (recodified); cả một chế độ y khoa–tình dục (medico-sexual) kiểm soát môi trường gia đình.

“Thói quen hủ bại” của đứa trẻ là một sự hậu thuẫn nhiều hơn là kẻ thù; nó có thể đã được dán nhãn là thứ xấu xa phải bị loại trừ, song nỗ lực phi thường nhằm vào cái nhiệm vụ vốn cầm chắc đi đến thất bại kia lại dẫn người ta đi đến chỗ ngỡ rằng những gì mà nó được đòi hỏi là phải kiên gan bền chí, phải nhân lên cho đến ranh giới của cái hữu hình và cái vô hình, thay vì vĩnh viễn biến mất. Luôn dựa trên sự hậu thuẫn này, quyền lực cứ thế phát triển, nhân lên những hình thức tiếp sức (relays) và hiệu ứng (effects) của nó, trong khi mục tiêu của nó thì lại mở rộng, chia nhỏ và vươn nhánh, thâm nhập sâu hơn vào thực tại với cùng một nhịp độ. Nhìn bề ngoài thì chúng ta đang xử lý một hệ thống hàng rào; song trên thực tế, xung quanh đứa trẻ, *những tuyến xuyên rào* (lines of penetration) khó nắm bắt lại được sắp đặt.

2. Sự truy bức mới nhằm vào những loại tính dục ngoài lề (peripheral sexualities) này đã kéo theo *việc kết nạp những hình thức biến thái* (incorporation of perversions) và *sự quy cách hoá mới về các cá nhân* (specification of individuals). Như đã được

định nghĩa bởi các bộ luật dân sự hay Thiên chúa giáo cổ đại, “sodomy”¹ là một phạm trù về những hành vi bị cấm đoán. Thủ phạm của chúng chỉ là chủ thể pháp lý (juridical subject) của các bộ luật đó.

Người đồng tính thế kỷ XIX trở thành một nhân vật đáng chú ý, một quá khứ, một lịch sử bệnh lý (case history²) và một tuổi thơ, bên cạnh một cách sống, một dạng thức của sự sống và một cấu trúc (morphology), với một cấu trúc cơ thể thiếu thận trọng và có thể là một môn sinh lý học (physiology) bí hiểm. Không gì cấu thành nên anh ta mà không bị ảnh hưởng bởi tính dục của anh ta. Nó hiện diện khắp trong con người anh ta: tại gốc rễ của tất cả các hành động của anh ta bởi nó là nguyên lý (principle) nguy hại và vận hành không rõ ràng của chúng; được thể hiện một cách thiếu khiêm nhường trên khuôn mặt và cơ thể anh ta bởi nó là thứ bí mật luôn tự phơi bày chính mình. Nó cùng bản chất với anh ta, là một bản tính riêng hơn là một tội lỗi mang tính thói quen. Chúng ta không được phép quên rằng phạm trù tâm lý học, tâm thần học và y học của tính dục đồng giới (homosexuality) được hình thành từ thời điểm mà nó được mô tả – bài viết nổi tiếng năm 1870 của Westphal về “những cảm giác tình dục trái khoáy” có thể được coi là ngày sinh của nó³ – chủ yếu là bởi chất lượng nào đó của cảm giác tình dục hơn là loại hình của mối quan hệ tình dục, một cách đảo ngược giống đực và giống cái trong bản thân. Tính dục đồng giới xuất hiện như một dạng thức của tính dục khi nó được chuyển từ sự thực hành “sodomy” sang một loại lưỡng tính bên trong (interior androgyny), một hình thức lưỡng tính của linh hồn (hermaphroditism⁴ of the soul). Người thực hành “sodomy” từng là một sự lệch lạc tạm thời; người đồng tính (homosexual) nay đã là một loài (species).

Cũng như vậy là tất cả những trường hợp biến thái nhẹ mà các nhà tâm thần học thế kỷ XIX đã nghiên cứu bằng cách đặt cho chúng những cái tên rửa tội lạ lùng: đó là

¹ Bất kỳ hình thức nào trong số những hình thức quan hệ tình dục đa dạng bị coi là biến thái, đặc biệt là quan hệ bằng miệng hay qua đường hậu môn với người khác, nhất là người cùng giới, hay quan hệ tình dục với động vật. (ND)

² Hồ sơ chi tiết về những dữ kiện ảnh hưởng đến quá trình phát triển hay tình trạng của một người hay một nhóm người đang được điều trị hay nghiên cứu, đặc biệt là trong y học, tâm thần học hay tâm lý học. (ND)

³ Carl Westphal, *Archiv für Neurologie*, 1870.

⁴ Androgyn là tình trạng có những đặc điểm của cả nam lẫn nữ, còn hermaphroditism là tình trạng có cơ quan sinh sản cả nam lẫn nữ trong một người. Trong Tiếng Việt không có từ riêng cho mỗi trường hợp khác biệt này. (ND)

zoophile¹ và zoerast² của Krafft-Ebing³, auto-monosexualist⁴ của Rohleder⁵; và sau đó, mixoscopophile⁶, gynecomast⁷, presbyophile⁸, sexoesthetic invert⁹ và dyspareunist women¹⁰. Những cái tên đẹp cho những hiện tượng trái khoáy này đề cập đến một bản tính mà pháp luật bỏ qua, song lại không quá lơ là với bản thân đến mức nó¹¹ không tiếp tục tạo ra nhiều loài mới, ngay cả ở nơi không có một hệ thống thứ bậc nào phù hợp để đặt chúng vào. Cơ máy quyền lực (machinary of power) vốn tập trung vào toàn bộ những giống loài lạ lùng này không nhằm mục đích áp bức chúng, mà đúng hơn là trao cho chúng một thực tại mang tính phân tích, hữu hình và lâu bền: thực tại đó được gắn vào các cơ thể, được luồn vào bên dưới các phương thức ứng xử, được biến thành một nguyên lý của cách phân loại và tính khả tri (intelligibility), được thiết lập như một căn cứ cho sự tồn tại và một trật tự tự nhiên của sự rối loạn (natural order of disorder). Không phải là sự loại trừ đối với cả ngàn loại tính dục lệch lạc (aberrant sexualities) kia, mà là việc quy cách hoá (specification), việc củng cố theo khu vực (regional solidification) đối với mỗi một cách thức. Chiến lược đằng sau sự phát tán này là nhằm phân tán chúng trong thực tại và hợp nhất chúng vào trong con người cá nhân (the individual).

3. Hơn những điều cấm kỵ xưa cũ, dạng thức quyền lực này đòi hỏi những sự hiện diện (presences) thường trực, chú tâm và khơi dậy hứng thú, nhằm phục vụ cho sự thực hành của nó; nó giả định trước những trạng thái gần kề (proximities); nó tiến

¹ Zoophile: người đạt được sự thoả mãn tình dục bằng những ý nghĩ kỳ quặc hoặc hành động liên quan đến động vật. (ND)

² Zoerast: người giao hợp với động vật. (ND)

³ Richard Freiherr von Krafft-Ebing (1840–1902): nhà tâm thần học người Đức. (ND)

⁴ Auto-monosexualist: người tự cho mình là trung tâm và ái kỷ đến mức chỉ có thể đạt được sự thoả mãn tình dục bằng cách thủ dâm hoặc, hiếm hơn, bằng cách dùng miệng mình kích thích dương vật của mình như một hình thức thủ dâm. (ND)

⁵ Hermann Rohleder (1866–1934): nhà tiết niệu học và tình dục học người Đức. (ND)

⁶ Mixoscopophile: người đạt được khoái lạc tình dục bằng cách nhìn vào những đối tượng gợi dục như sách báo khiêu dâm, cơ thể khoả thân, hoặc đồ vật hay bộ phận cơ thể mà người đó bị ám ảnh tình dục, như là sự thay thế cho việc tham gia thực sự vào một mối quan hệ tình dục. (ND)

⁷ Gynecomast: nam giới có cặp vú phát triển khác thường. (ND)

⁸ Presbyophile: người thích đàn ông già. (ND)

⁹ Sexoesthetic invert: người nhận vai trò của giới tính đối lập. (ND)

¹⁰ Pyspareunist women: phụ nữ quan hệ tình dục khó khăn hoặc đau đớn khác thường. (ND)

¹¹ Tức bản tính đó. (ND)

triển thông qua việc kiểm tra (examination) và sự quan sát kiên định (insistent observation); nó đòi hỏi sự trao đổi các diễn ngôn, thông qua những câu hỏi khiến đối tượng phải thú nhận, cũng như qua sự tin tưởng vượt lên trên những câu hỏi được đặt ra. Nó ám chỉ một sự gần kề vật lý (physical proximity) và sự tương tác của những cảm giác mãnh liệt. Việc y học hoá (medicalization) sự kỳ cục về tính dục (sexually peculiar) vừa là hiệu ứng vừa là công cụ của dạng thức quyền lực này.

Nằm trong các cơ thể, trở thành đặc điểm sâu sắc của các cá nhân, những hình thức kỳ cục của tính dục dựa trên một công nghệ về sức khoẻ và bệnh lý học. Và ngược lại, do tính dục là đối tượng y học và có thể y học hoá, người ta phải thử và dò tìm nó – như một tổn thương (lesion), một sự rối loạn chức năng (dysfunction), hay một triệu chứng (symptom) – trong sâu thẳm của sinh vật, hoặc trên bề mặt da, hoặc trong tất cả những chỉ dấu của cách ứng xử. Thứ quyền lực đảm trách tính dục theo cách đó bắt đầu tiếp xúc với các cơ thể, sờn trớn chúng bằng đôi mắt của mình, tăng cường độ mãnh liệt ở các khu vực, gây sốc các bề mặt, kích thích hoá những khoảnh khắc rắc rối (troubled moments). Nó bao bọc cơ thể tình dục (sexual body) trong vòng tay ôm ấp của mình. Chắc chắn đã có sự gia tăng về mức độ hiệu quả và sự mở rộng phạm vi kiểm soát, song đồng thời cũng có sự nhục cảm hoá quyền lực (sensualization of power) và việc đạt được khoái lạc. Điều này tạo ra một hiệu ứng kép: một xung lực (impetus) được trao cho quyền lực thông qua chính sự thực hành quyền lực; một cảm xúc (emotion) được ban tặng cho sự kiểm soát mang tính giám sát (overseeing control) và đưa sự kiểm soát đó đi xa hơn; cường độ của sự thú tội làm mới lại sự tò mò của người chất vấn; khoái lạc được khám phá cung cấp thông tin phản hồi cho thứ quyền lực vây quanh nó. Song quá nhiều câu hỏi bức thiết lại làm nổi bật những khoái lạc vốn được cảm nhận bởi người phải đưa ra câu trả lời. Những khoái lạc đó bị đóng đinh bởi cái nhìn chăm chăm, bị cô lập và làm cho sinh động bởi sự chú ý mà chúng nhận được. Quyền lực vận hành như một cơ chế hấp dẫn (mechanism of attraction); nó rút ra những đặc điểm kỳ cục (peculiarities) mà nó giám sát. Khoái lạc lan đến thứ quyền lực vốn quấy nhiễu nó; quyền lực neo giữ (anchored) thứ khoái lạc mà nó khám phá ra.

Việc kiểm tra y tế, việc điều tra tâm thần (psychiatric investigation), việc báo cáo trên phương diện sự phạm và các biện pháp kiểm soát của gia đình đều có thể có mục tiêu tổng thể và rõ ràng là *nói không* với những loại tính dục khác thường hoặc vô sinh, song thực tế ở đây là chúng lại vận hành như những cơ chế với xung lực kép (double impetus): khoái lạc (pleasure) và quyền lực (power). Khoái lạc đến từ việc thực hành thứ quyền lực vốn chất vấn, theo dõi, giám sát, do thám, tìm kiếm,

sờ nắn, đưa ra ánh sáng; và mặt khác, thứ khoái lạc vốn phần khích trước việc phải trốn tránh quyền lực đó, đào thoát nó, đánh lừa nó, hoặc chế nhạo nó. Thứ quyền lực để cho bản thân bị xâm chiếm bởi chính thứ khoái lạc mà nó đang theo đuổi; và đối lập với nó là thứ quyền lực vốn tự khẳng định mình trong cái khoái lạc của sự khoe mẽ (showing off), gây sốc (scandalizing) hoặc phản kháng (resisting). Bất bớ và dụ dỗ, đối đầu nhau và củng cố lẫn nhau: cha mẹ và những đứa trẻ, người lớn và trẻ vị thành niên, nhà giáo và học sinh, bác sỹ và bệnh nhân, nhà tâm thần học với bệnh nhân loạn thần và những kẻ biến thái – tất cả đều đã chơi trò này liên tục kể từ thế kỷ XIX. Những sự hấp dẫn (attractions) ấy, những sự trốn tránh (evasions) ấy, những sự khích động vòng tròn (circular incitements) ấy đều đã vạch ra quanh các cơ thể và các giới tính *những vòng xoắn của quyền lực và khoái lạc* (spirals of power and pleasure), chứ không phải những ranh giới không được vượt qua.

4. Từ đó mà những công cụ của sự bão hoà tình dục (devices of sexual saturation) ấy trở nên rất đặc trưng trong không gian và những lễ nghi xã hội (social rituals) của thế kỷ XIX. Người ta thường nói rằng xã hội hiện đại đã nỗ lực tiết giảm hoạt động tình dục xuống mức chỉ còn diễn ra trong các cặp đôi – cặp đôi dị tính và, trong chừng mực khả dĩ, hợp pháp.

Có những căn cứ ngang bằng để nói rằng xã hội hiện đại nếu không phải tạo ra thì ít nhất cũng đã trang bị và giúp sinh sôi nảy nở các nhóm đa phần tử cùng một thứ tính dục lưu động (groups with multiple elements and a circulating sexuality): một sự phân bố các điểm quyền lực (points of power), được sắp xếp theo thứ bậc và đặt đối lập nhau; những khoái lạc vốn “được theo đuổi” (pursued), tức là vừa được tìm kiếm (sought after) vừa được khám phá (searched out); những loại tính dục phân theo nhóm (compartmental sexualities), vốn được khoan dung hay khuyến khích; những trạng thái gần kề nhau (proximities), vốn đóng vai trò như những thủ tục giám sát (surveillance procedures) và vận hành như những cơ chế tăng cường (mechanisms of intensification); những sự tiếp xúc (contacts), vốn vận hành như những tác nhân dẫn nhập (inductors). Đây là cách mà mọi thứ vận hành trong trường hợp gia đình (family), hay đúng hơn là hộ gia đình (household), với bố mẹ, con cái và, trong một số trường hợp, gia nhân.

Liệu gia đình thế kỷ XIX có phải là tế bào hôn nhân một vợ một chồng hay không? Có lẽ là ở một mức độ nào đó. Song nó đồng thời còn là một mạng lưới của khoái lạc và quyền lực (network of pleasures and powers), vốn kết nối với nhau tại nhiều điểm và tuý vào các mối quan hệ khả dĩ chuyển hoá (transformable relationships).

Sự chia tách giữa người lớn và trẻ em, sự phân cực vốn được thiết lập giữa phòng ngủ của bố mẹ và phòng ngủ của con cái (nó đã trở thành lệ thường trong tiến trình của thế kỷ XIX, khi hoạt động xây dựng nhà ở cho giai cấp công nhân diễn ra), sự tách riêng tương đối giữa các cậu bé và các cô bé, những hướng dẫn nghiêm ngặt liên quan đến việc chăm sóc trẻ sơ sinh đang bú sữa (bú sữa mẹ, vệ sinh), sự chú ý nhằm vào tính dục trẻ sơ sinh, những mối nguy hiểm giả định của việc thủ dâm, tầm quan trọng được gắn với tuổi dậy thì, những phương thức giám sát mà các bậc cha mẹ được đề xuất, những sự thôi thúc (exhortations), những bí mật, những nỗi sợ hãi, sự hiện diện – vừa được quý trọng vừa gây lo âu – của gia nhân: tất cả những điều này đã biến gia đình, ngay cả khi đã được đơn giản hoá đến những chiều cạnh nhỏ nhất, thành một mạng lưới phức tạp, bão hoà với nhiều loại tính dục lẻ tẻ, rời rạc, lưu động (mobile).

Việc quy giản những loại tính dục này vào mối quan hệ hôn nhân, rồi phóng chiếu mối quan hệ đó, dưới hình thức một ham muốn bị cấm đoán, lên những đứa trẻ, không thể nào lý giải cho cỗ máy này, một cỗ máy mà, trong mối quan hệ với những loại tính dục kia, lại chủ yếu là một cơ chế kích động và nhân rộng (inciting and multiplying mechanism) hơn là một nguyên lý ngăn cấm (principle of inhibition). Các định chế giáo dục và tâm thần, với những lượng người đông đúc, những tổ chức mang tính thứ bậc (hierarchies), những hình thức sắp xếp không gian (spatial arrangements), những hệ thống giám sát (surveillance systems) của chúng, đã cấu thành nên, cùng với định chế gia đình, một cách thức khác trong việc phân bổ sự tương tác giữa quyền lực và khoái lạc; song chúng cũng phân định những khu vực của hiện tượng bão hoà tình dục thái quá (extreme sexual saturation), với những không gian và nghi thức được ưu ái như phòng học, phòng ngủ ký túc xá, sự thăm viếng (visit) và sự tư vấn (consultation). Những hình thức của một tính dục phi hôn nhân, phi chế độ một vợ một chồng (nonconjugal, nonmonogamous sexuality) được vạch ra ở đây và được thiết lập.

Xã hội “tư sản” (bourgeois) thế kỷ XIX – và nó chắc chắn vẫn còn tồn tại với chúng ta – là một xã hội của sự biến thái, vốn diễn ra một cách trắng phớ và từ nhiều mảnh ghép. Và điều đó không phải là thông qua thói đạo đức giả (hypocrisy), vì không có gì thể hiện rõ ràng hơn và được nói đến nhiều hơn hiện tượng biến thái đó, hay bị tiếp quản một cách rõ ràng hơn bởi các diễn ngôn và thể chế (institutions). Không phải vì, sau khi đã dựng lên một hàng rào quá cứng nhắc và quá tổng quát nhằm chống lại tính dục, xã hội lại chỉ thành công ở chỗ tạo ra cả một cơn bùng nổ biến thái và một bệnh lý dài (long pathology) về bản năng tình dục. Đúng hơn, vấn đề gây tranh cãi là dạng thức quyền lực mà xã hội áp đặt lên

cơ thể và lên tình dục. Xét trên thực tế thì loại quyền lực này không có hình thức của pháp luật hay hiệu ứng của sự cấm kỵ (taboo). Trái lại, nó vận hành bằng cách nhân rộng những loại tính dục khác thường. Nó không thiết lập ranh giới cho tính dục; nó mở rộng những hình thức khác nhau của tính dục, theo đuổi chúng dựa vào những tuyến xuyên rào bất định (lines of indefinite penetration¹). Nó không loại trừ tính dục, mà gộp tính dục vào trong cơ thể như một phương thức quy cách hoá cá nhân (specification of individuals). Nó không tìm cách né tránh tính dục; nó thu hút những thể loại đa dạng của tính dục thông qua những vòng xoắn mà khoái lạc và quyền lực củng cố lẫn nhau. Nó không dựng lên một hàng rào; nó cung cấp những địa điểm mà ở đó tính dục đạt tới sự bão hoà tối đa. Nó tạo ra và định đoạt bức tranh lắp ghép về tính dục (sexual mosaic). Xã hội hiện đại thể hiện tính chất biến thái, không phải bắt chước thanh giáo (puritanism) của nó hay như thể bắt nguồn từ một phản ứng tiêu cực do thói đạo đức giả của nó kích thích; trong thực tế, và một cách trực tiếp, nó mang tính biến thái.

Trong thực tế. Những loại tính dục đa dạng – những loại vốn xuất hiện với những lứa tuổi khác nhau (những loại tính dục của trẻ sơ sinh hay trẻ em²), những loại tính dục vốn bất

¹ Xem lại mục (1) ở trên. (ND)

² Trong lý thuyết của Freud về tính dục. Các giai đoạn tâm lý tính dục là lý thuyết của nhà phân tâm học Sigmund Freud (1856–1939) để giải thích cách thức phát triển nhân cách qua các giai đoạn.

Sigmund Freud đã đề xuất lý thuyết về các giai đoạn phát triển tâm tính dục (psychosexual development) như một phần cốt lõi trong học thuyết phân tâm học của ông. Theo Freud, sự phát triển nhân cách gắn liền với cách thức năng lượng tình dục (libido) được tập trung vào các vùng khác nhau trên cơ thể trong từng giai đoạn phát triển. Mỗi giai đoạn này được gắn với một vùng kích thích tình dục (erogenous) cụ thể trên cơ thể người. Nếu các giai đoạn phát triển đó diễn ra thuận lợi thì nhân cách phát triển bình thường, lành mạnh về tâm hồn, ổn định về tinh thần. Ngược lại, nếu đứa trẻ vì lý do nào đó không vượt qua được các giai đoạn phát triển một cách bình thường thì sẽ xảy ra hiện tượng “cố định” (fixation) trên vùng erogenous tương ứng, ảnh hưởng đến kiểu nhân cách sau này của trẻ. Dưới đây là năm giai đoạn chính trong thuyết phát triển tâm tính dục của Freud:

1. Giai đoạn miệng (Oral Stage)

- Độ tuổi: 0–1 tuổi
- Vùng nhạy cảm chính: Miệng (mút, bú, cắn)
- Hoạt động điển hình: Trẻ sơ sinh tìm khoái cảm qua việc bú mẹ, mút tay, cắn đồ vật
- Nguy cơ cố định (fixation): Nếu nhu cầu không được thỏa mãn (hoặc thỏa mãn quá mức), sau này có thể phát triển các hành vi như hút thuốc, ăn uống quá độ, hay nói nhiều, phụ thuộc

2. Giai đoạn hậu môn (Anal Stage)

- Độ tuổi: 1–3 tuổi
- Vùng nhạy cảm chính: Hậu môn
- Hoạt động điển hình: Tập kiểm soát việc đại tiện (toilet training)
- Xung đột tâm lý: Giữa sự thỏa mãn cá nhân và kỳ vọng kiểm soát từ cha mẹ
- Nguy cơ cố định: Có thể dẫn đến hai kiểu nhân cách:
 - Anal-retentive (cứng nhắc, tiết kiệm, cầu toàn) nếu bị kiểm soát quá chặt
 - Anal-expulsive (bừa bãi, không kỷ luật) nếu được nuông chiều hoặc chống đối

đầu cố định (fixated) vào những khẩu vị (tastes) hay kiểu thực hành (practices) đặc thù (tính dục của người đảo giới {invert¹}, gerontophile², fetishist³), những loại tính dục vốn, theo một cách thức mang tính khuếch tán, thẩm thấu vào các mối quan hệ (tính dục của bác sỹ và bệnh nhân, giáo viên và học sinh, nhà tâm thần học và bệnh nhân tâm thần), những loại tính dục vốn xuất hiện thường xuyên trong các không gian (tính dục của gia đình, nhà trường, nhà tù) – tất cả hình thành nên sự tương quan với các thủ tục quyền lực (procedures of power) cụ thể. Chúng ta không được tưởng tượng rằng tất cả những thứ này, vốn trước kia được khoan dung, đã thu hút sự chú ý và nhận được sự chỉ định mang tính miệt thị (perjorative designation) khi đến lúc phải dành vai trò điều tiết (regulative role) cho loại tính dục vốn có khả năng tái sản xuất sức lao động và hình thái gia đình. Những hành vi đa dạng thức này trên thực tế được tách xuất từ cơ thể của mọi người và từ khoái lạc của cơ thể; hay đúng hơn, chúng được củng cố trong các khoái lạc; chúng được kéo ra, được vén

3. Giai đoạn dương vật (Phallic Stage)

- Độ tuổi: 3–6 tuổi
- Vùng nhạy cảm chính: Bộ phận sinh dục
- Hiện tượng nổi bật:
 - Phức cảm Oedipus (ở bé trai): Yêu mẹ, muốn thay thế cha
 - Phức cảm Electra (ở bé gái): Gắn bó với cha, cảm thấy thiếu hụt do “thiếu dương vật”
- Giải quyết xung đột: Trẻ đồng nhất hóa với cha/mẹ cùng giới, hình thành siêu ngã (superego)
- Nguy cơ cố định: Có thể dẫn đến rối loạn nhận diện giới tính hoặc khó khăn trong quan hệ với người khác giới

4. Giai đoạn tiềm ẩn (Latency Stage)

- Độ tuổi: 6 tuổi – dậy thì
- Đặc điểm:
 - Năng lượng tình dục tạm thời bị dồn nén
 - Trẻ tập trung vào học hành, kỹ năng xã hội, và phát triển tình bạn
- Không có vùng nhạy cảm chính
- Ý nghĩa: Là giai đoạn chuyển tiếp để ổn định nhân cách trước khi trưởng thành

5. Giai đoạn sinh dục (Genital Stage)

- Độ tuổi: Từ dậy thì trở đi
- Vùng nhạy cảm chính: Bộ phận sinh dục
- Đặc điểm:
 - Libido hướng ra ngoài, tìm đến mối quan hệ tình cảm và tình dục với người khác
 - Nếu các giai đoạn trước phát triển lành mạnh, cá nhân sẽ đạt được quan hệ tình dục trưởng thành và khả năng yêu thương chân thật
- Nguy cơ: Nếu còn xung đột chưa được giải quyết, có thể tái hiện các vấn đề trong quan hệ và hành vi tình dục. (ND)

¹ Người nhận vai trò giới của giới tính đối lập. (ND)

² Người bị hấp dẫn tình dục bởi người già. (ND)

³ Người nhận được sự thoả mãn tình dục từ sự tưởng tượng kỳ quặc hoặc những hành vi liên quan đến vật gợi dục (fetish – một vật hay một bộ phận cơ thể mà sự diện diện trên thực tế hoặc trong tưởng tượng mang tính cần thiết về mặt tâm lý cho sự thoả mãn tình dục và đó là đối tượng của sự cố định {object of fixation} trong chừng mực nó có thể can thiệp vào sự thể hiện tính dục trọn vẹn). (ND)

lộ, được tách biệt, được tăng cường, được tích hợp, bởi nhiều công cụ quyền lực đa dạng. Sự phát triển của các hình thức biến thái không phải là một chủ đề khuyên răn luân lý (moralizing theme) vốn ám ảnh những bộ óc kỹ tính của các thần dân triều đại Victoria. Nó là sản phẩm đích thực từ sự xâm phạm của một loại quyền lực đối với các cơ thể cùng các khoái lạc của chúng. Có thể phương Tây chưa có khả năng phát minh ra bất kỳ khoái lạc nào mới, và nó chắc chắn chưa khám phá ra một tệ nạn mới lạ nào. Song nó đã định nghĩa những luật chơi mới cho trò chơi quyền lực và khoái lạc. Về mặt đóng băng của những hình thức biến thái hiện diện thường trực trong trò chơi này.

Trực tiếp. Sự ấn định một loạt hình thức biến thái này không phải là trò giả mạo thứ tính dục vốn đang trả đũa cái dạng thức quyền lực đã áp đặt lên nó loại pháp luật mang tính áp bức quá mức. Cũng không phải chúng ta đang xử lý những dạng thức nghịch lý của khoái lạc (paradoxical forms of pleasure), vốn phớt lờ quyền lực và thổi hồn vào nó dưới hình thức “khoái lạc trong sự chịu đựng” (pleasure to be endured¹). Sự ấn định các hình thức biến thái là một thứ hiệu ứng–công cụ (instrument-effect): thông qua việc cô lập, tăng cường và củng cố những loại tính dục ngoài lề mà các mối quan hệ quyền lực đối với tình dục và khoái lạc phân nhánh và nhân rộng, điều chỉnh cơ thể và thâm nhập vào các phương thức ứng xử. Và đi kèm với sự xâm lấn đó của quyền lực, những loại tính dục phân tán (scattered sexualities) trở nên cứng nhắc, bắt đầu gắn với một lứa tuổi, một địa điểm, một kiểu thực hành. Một sự sinh sôi nảy nở những loại tính dục thông qua sự mở rộng quyền lực; một sự tối ưu hoá của thứ quyền lực mà mỗi loại tính dục cục bộ nói trên đều trao cho nó một “bề mặt can thiệp” (surface of intervention): chuỗi liên kết (concatenation) ấy, đặc biệt là từ thế kỷ XIX, đã được đảm bảo và tiếp sức bởi vô số lợi ích kinh tế, những lợi ích mà với sự hỗ trợ của y học, tâm thần học, mại dâm và văn hoá phẩm khiêu dâm đã khai thác cả sự nhân rộng khoái lạc thông qua hoạt động phân tích (analytical multiplication of pleasure)² này lẫn sự tối ưu hoá của thứ quyền lực vốn kiểm soát sự nhân rộng khoái lạc

¹ “Khoái lạc trong sự chịu đựng” ngụ ý một loại khoái lạc đòi hỏi sự hy sinh hay liên quan đến sự khó chịu, biến nó thành một thứ mà người ta phải chịu đựng nhiều hơn là thụ hưởng một cách đơn giản. Cụm từ này làm nổi bật một dạng thức mang tính nghịch lý và phi quy ước của khoái lạc. Nó không phải là về sự thoả mãn đơn giản, tự nhiên đối với ham muốn. Thay vào đó, nó chỉ một khoái lạc vốn có thể đạt được qua đau đớn, chịu đựng hay một quá trình khó khăn. Nó gợi lên một thứ khoái lạc có giá trị theo cách nào đó bất chấp sự đòi hỏi của nó. Trong ngữ cảnh quyền lực, “khoái lạc trong sự chịu đựng” có thể được sử dụng để mô tả cách thức người ta tìm thấy khoái lạc trong cấu trúc quyền lực, ngay cả khi nó hàm ý phải phục tùng những ràng buộc của nó. (ND)

² Sự nhân rộng khoái lạc thông qua hoạt động phân tích (analytical multiplication of pleasure) đề cập đến một quá trình mà ở đó quyền lực, thông qua việc nó phân tích chi tiết và không ngừng chất vấn tình dục và khoái lạc, đã không áp bức chúng mà thực sự nhân rộng và gia tăng cường độ của chúng theo những cách mới mẻ. (ND)

kia. Khoái lạc và quyền lực không vô hiệu hoá nhau hay quay lưng lại với nhau, mà chúng tìm kiếm, chồng lấn và củng cố lẫn nhau. Chúng được kết nối với nhau thông qua những cơ chế và công cụ phức tạp của sự phấn khích (excitement) và sự khích động (incitement).

Chúng ta vì thế phải từ bỏ cái giả thuyết cho rằng các xã hội công nghiệp hiện đại đã mở ra một kỷ nguyên của sự gia tăng áp bức tình dục. Chúng ta không chỉ đã chứng kiến một sự bùng nổ rõ ràng của những loại tính dục phi chính thống (unorthodox sexualities); mà – và đây là điều quan trọng – một sự triển khai hoàn toàn khác với pháp luật, ngay cả khi trên phương diện cục bộ thì nó phụ thuộc vào những thủ tục cấm đoán (procedures of prohibition), đã đảm bảo, thông qua một mạng lưới của các cơ chế kết nối lẫn nhau (interconnecting mechanisms), cho sự sinh sôi nảy nở của những khoái lạc đặc thù và sự nhân rộng của những loại tính dục khác nhau.

Người ta nói rằng không một xã hội nào tỏ ra nghiêm cấm về tình dục hơn xã hội của chúng ta; chưa bao giờ các cơ quan quyền lực tỏ ra thận trọng đến vậy trong việc vờ như không biết gì về thứ mà chúng cấm đoán. Song điều trái ngược đã trở nên rõ ràng, ít nhất là sau khi đã xét tổng thể các dữ kiện: chưa bao giờ trong xã hội lại tồn tại nhiều trung tâm quyền lực hơn; chưa bao giờ xã hội thể hiện và ngôn từ hoá nhiều sự chú ý hơn; chưa bao giờ xã hội có nhiều sự tiếp xúc và kết nối vòng tròn (circular contacts and linkages) hơn; chưa bao giờ xã hội có nhiều hơn những địa điểm mà ở đó cường độ của những khoái lạc (intensity of pleasures) và sự bền bỉ của quyền lực (persistence of power) lại bám chặt, mà rồi chỉ để lan rộng sang những nơi khác.

PHẦN III
Khoa học tính dục

Tôi cho rằng hai điểm đầu tiên sẽ được chấp nhận; tôi mừng tượng mọi người sẽ chấp nhận lời tôi rằng (i) trong vòng hai thế kỷ qua, diễn ngôn về tình dục đã được nâng lên thay vì giảm sút, và (ii) nếu diễn ngôn về tình dục mang theo với nó những điều cấm kỵ (taboos) và những cấm đoán (prohibitions) thì nó cũng đã, theo một cách cơ bản hơn, đảm bảo sự củng cố (solidification) và sự ấn định (implantation)¹ toàn bộ bức tranh lắp ghép về tính dục (sexual mosaic).

Dù vậy, ấn tượng vẫn còn đọng lại là tất cả những điều đó nhìn chung chỉ đóng vai trò phòng vệ (defensive role). Bằng cách nói về nó thật nhiều, bằng cách khám phá ra rằng nó được nhân rộng, được phân tách, được chỉ rõ một cách chính xác tại nơi mà người ta từng đặt nó, điều mà người ta đang tìm kiếm về cơ bản chỉ là nhằm che giấu tình dục: một thứ diễn ngôn che chắn (screen-discourse), một sự tránh phát tán (dispersion-avoidance). Ít nhất là cho đến thời của Freud, diễn ngôn về tình dục – diễn ngôn của các học giả và lý thuyết gia – chưa bao giờ ngừng che giấu điều mà nó đang nói tới. Chúng ta có thể coi tất cả những điều vốn đã được nói ra đó, những sự thận trọng tỉ mỉ và những phân tích chi tiết, như là rất nhiều những thủ tục với dụng ý tránh cái chân lý vốn khó chấp nhận nổi và quá nguy hiểm về tình dục. Và cái thực tế đơn thuần khi người ta khẳng định đang nói về tình dục từ quan điểm mang tính chuyên môn cao (rarefied) và trung lập của một môn khoa học đã mang ý nghĩa quan trọng trong bản thân nó. Trên thực tế, đó là một môn khoa học được hình thành từ những sự trốn tránh bởi, xét sự bất lực hay sự từ chối của nó khi nói về bản thân tình dục, nó quan tâm chủ yếu đến những hiện tượng lệch lạc (aberrations), những sự biến thái (perversions), những kỳ cục ngoại lệ (exceptional oddities), những sự suy giảm mang tính bệnh lý (pathological abatements) và những hiện tượng xấu đi một cách không lành mạnh (morbid aggravations).

Tương tự, nó là một môn khoa học mà xét tổng thể thì lệ thuộc vào một hệ thống luân lý (morality) và việc chia nhỏ hệ thống đó được nó nhắc đi nhắc lại dưới chiêu bài quy chuẩn y học (medical norm). Tự khẳng định là đang nói lên chân lý, nó khuấy động nỗi lo sợ của con người; nó quy những dao động tối thiểu (least oscillations) trong tính dục cho một triều đại ác quỷ mà nó tưởng tượng ra và tiên định là sẽ lưu truyền qua nhiều thế hệ; nó tuyên bố rằng tập quán lén lút (furtive customs) của những người hay e thẹn, cũng như những chứng cuồng vật (pretty manias) khiến người ta tìm đến nơi cô độc nhất, là nguy hiểm cho toàn bộ xã hội; những khoái lạc lạ lùng, nó cảnh báo, rốt cuộc sẽ kết thúc trong cái chết: cái chết của các cá nhân, của các thế hệ, của chính giống loài.

¹ “Ấn định” (“implantation”) ở đây chỉ sự thiết lập chắc chắn hay bén rễ sâu trong các cá nhân và xã hội nói chung. (ND)

Như vậy, nó bắt đầu kết hợp với một lối thực hành y khoa vốn hay đòi hỏi và thiếu thận trọng, liền thoáng tuyên bố những mối ác cảm của mình, nhanh chóng đi đến chỗ hỗ trợ pháp luật và công luận, tỏ ra ngoan ngoãn trước quyền lực của trật tự nhiều hơn là nghe theo đòi hỏi của chân lý. Ra vẻ ngây thơ song nhiều lắm thì cũng chỉ là miễn cưỡng, thường cố tình gian dối, cấu kết với những đối tượng mà nó lên án, ngạo mạn và khêu gợi, nó thiết lập cả một hệ thống văn hoá phẩm khiêu dâm của những kẻ bệnh hoạn, thứ vốn là đặc trưng của xã hội cuối thế kỷ XIX (*fin de siècle society*). Ở Pháp, các bác sỹ như Garnier, Pouillet và Ladoucette là những nhà văn không được vinh danh của nó, còn Rollinat là nhà thơ. Song vượt lên trên những khoái lạc trặc trở này, nó tiếp nhận những quyền lực khác; nó tự đặt mình vào vị trí quyền lực tối cao trong những vấn đề về sự cần thiết của vệ sinh (hygienic necessity), xử lý những mối lo sợ xa xưa về bệnh hoa liễu và kết hợp chúng với những chủ đề mới về sự vô trùng (asepsis), cũng như kết hợp những quan niệm sai lầm phổ biến về thuyết tiến hoá với những định chế y tế công cộng gần đây; nó khẳng định là nhằm đảm bảo sức mạnh thể chất và sự sạch sẽ về tinh thần (moral cleanliness) của cơ thể xã hội (social body); nó hứa hẹn là sẽ loại bỏ những cá nhân khiếm khuyết, những quần thể dân cư suy thoái và sa đọa. Dưới cái ô mang tên sự cấp bách về mặt sinh học và lịch sử, nó biện hộ cho những hành vi phân biệt chủng tộc của nhà nước, vốn sắp xảy ra vào thời điểm đó. Nó đặt chúng lên những cái bệ mang tên “chân lý”.

Khi chúng ta so sánh những diễn ngôn về tính dục con người như thế với những gì được biết đến vào thời điểm đó về sinh lý học tái sinh sản động thực vật (physiology of animal and plant reproduction), chúng ta bị ấn tượng bởi sự không tương thích (incongruity). Nội dung kém cỏi của chúng từ quan điểm tính duy lý cơ sở (elementary rationality), chưa nói gì đến tính khoa học (scientificity), đem lại cho chúng một vị trí tách biệt trong lịch sử tri thức. Chúng hình thành nên một khu vực rối ren một cách lạ kỳ. Trong suốt thế kỷ XIX, tình dục dường như được kết nạp vào hai trật tự tri thức (orders of knowledge) rất khác biệt: một môn sinh học về tái sinh sản (a biology of reproduction), vốn phát triển liên tục phù hợp với tính quy chuẩn khoa học tổng quan (general scientific normativity), và một bộ môn y khoa về tình dục (a medicine of sex), vốn tuân theo những quy tắc hình thành (rules of formation) hoàn toàn khác nhau. Từ trật tự này đến trật tự kia, không có sự trao đổi thực sự nào, không có sự tương hỗ trong quá trình hình thành cấu trúc; vai trò của trật tự thứ nhất đối với trật tự thứ hai hầu như không hơn gì một sự đảm bảo xa xôi và hoàn toàn mang tính tưởng tượng: một sự đảm bảo bao trùm mà dưới phạm vi bao phủ của nó những trở ngại về luân lý (moral obstacles), những lựa chọn về kinh tế hoặc chính trị và những mối lo sợ truyền thống có thể được biểu đạt theo cách khác bằng thứ từ vựng nghe có vẻ khoa học. Cứ như thể một sự phản kháng cơ bản (fundamental resistance) đã ngăn chặn sự phát

triển một thứ diễn ngôn vốn được hình thành một cách duy lý về tình dục con người, các mối quan hệ qua lại và hiệu ứng của nó. Sự khác biệt thuộc loại này hẳn sẽ chỉ ra rằng mục đích của thứ diễn ngôn như thế không phải là nhằm khẳng định chân lý mà là nhằm ngăn nó khỏi xuất hiện. Bên dưới sự khác biệt giữa môn sinh lý học về tái sinh sản (physiology of reproduction) và các lý thuyết y học về tính dục (medical theories of sexuality), chúng ta hẳn sẽ phải nhìn thấy thứ gì đó khác và nhiều hơn sự phát triển khoa học không đều đặn (uneven scientific development) hay sự khác biệt dưới những hình thức của tính duy lý (forms of rationality); một thứ sẽ dự phần vào cái ý chí khám phá tri thức (will to knowledge) to lớn vốn thúc đẩy sự thiết lập diễn ngôn khoa học ở phương Tây, trong khi thứ kia lại bắt nguồn từ cái ý chí bướng bỉnh không chịu khám phá (stubborn will to nonknowledge).

Đây là thực tế không thể phủ nhận: thứ diễn ngôn học thuật về tình dục vốn xuất hiện nổi bật trong thế kỷ XIX thậm chí không chỉ những ảo tưởng rất xưa cũ, mà cả những sự mù quáng mang tính hệ thống: sự từ chối nhìn nhận và thấu hiểu; song còn hơn thế – và đây điểm cốt tử – sự từ chối chính điều mà người ta đã đưa ra ánh sáng và việc thiết lập nó được nài ép một cách cấp thiết. Bởi lẽ ở đây có thể không có một sự hiểu nhầm nào mà lại không dựa trên một mối quan hệ cơ bản với chân lý. Lẩn tránh chân lý ấy, ngăn chặn việc tiếp cận nó, che đậy nó: đó là rất nhiều những chiến thuật cục bộ (local tactics) vốn, như thể bằng cách chồng lên trên (superimposition) và thông qua một lối đi vòng vào phút chót (last-minute detour), trao một dạng thức nghịch lý (paradoxical form) cho lời thỉnh cầu cơ bản là muốn khám phá (fundamental petition to know).¹ Lựa chọn việc không thừa nhận lại là một sự thất thường khác nữa của ý chí khám phá chân lý.

Hãy lấy bệnh viện Salpêtrière² của Charcot³ làm ví dụ minh họa trong trường hợp này: đây là một cỗ máy khổng lồ dành cho hoạt động quan sát, với các cuộc kiểm tra, thẩm vấn và thử nghiệm, song nó đồng thời cũng là một cỗ máy phục vụ việc kích động (incitement), với các cuộc trình bày trước công chúng (public presentations), với sân khấu dành cho việc thể hiện những hiện tượng khủng hoảng thói quen (ritual crises), vốn được trình diễn cẩn

¹ Ở đây tác giả muốn ngụ ý là việc lẩn tránh, che đậy và bóp méo (tức sự từ chối nhìn nhận và thấu hiểu chân lý) được đặt chồng lên trên ý chí khám phá chân lý về tình dục; thay vì xoá bỏ ý chí ấy, những chiến thuật này được đặt chồng lên trên nó, bao trùm nó, tái định hình nó và trao cho nó một dạng thức nghịch lý. (ND)

² Tức Bệnh viện Đại học Pitié-Salpêtrière (Pitié-Salpêtrière University Hospital) ở Paris, Pháp, bệnh viện giảng dạy của Đại học Sorbonne. (ND)

³ Tức Jean-Martin Charcot (1825–1893): nhà khoa học thần kinh và giáo sư chuyên ngành bệnh lý học giải phẫu (anatomical pathology), được coi là nhà sáng lập khoa học thần kinh hiện đại. (ND)

thận cùng sự hỗ trợ của chất ether nitrate hoặc amyl nitrate, với sự tương tác thông qua đối thoại (dialogues), sờ nắn (palpations), áp tay (laying on of hands¹), những tư thế mà bác sỹ gọi ra hoặc xoá bỏ bằng cử chỉ hay lời nói, với một hệ thống nhân sự theo thứ bậc, gồm những người theo dõi, tổ chức, kích động, giám sát hay báo cáo, cùng những người thu thập hàng đống kết quả quan sát và hồ sơ. Chính trong cái bối cảnh của sự kích động liên tục nhằm vào diễn ngôn và chân lý này mà các cơ chế thực sự gây ra sự hiểu nhầm (real mechanisms of misunderstanding) vận hành: vậy nên mới có cử chỉ của Charcot làm ngắt quãng việc tham vấn cộng đồng (public consultation) khi nó bắt đầu cho thấy quá rõ là một câu hỏi về “chuyện ấy”; và cái thông lệ thường xuyên hơn của việc xoá bỏ khỏi dãy hồ sơ không chỉ những gì đã được nói và được chứng minh bởi các bệnh nhân về tình dục, mà cả những gì đã được thấy, được kích động, được chèo kéo bởi chính các bác sỹ, những thứ gần như bị lược bỏ hoàn toàn trong các kết quả quan sát mà người ta công bố.²

Điều quan trọng, trong chuyện này, không phải là việc những người đàn ông kia nhắm mắt hay bị tai, hay việc họ bị nhầm lẫn, mà đúng hơn là việc họ đã dựng lên xung quanh tình dục và liên quan đến tình dục một cỗ máy khổng lồ nhằm tạo ra chân lý, ngay cả khi chân lý đó rồi sẽ bị che giấu vào phút chót. Điều then chốt nằm ở chỗ, tình dục không chỉ là một vấn đề về cảm giác và khoái lạc, về pháp luật và sự cấm kỵ, mà còn là một vấn đề về chân lý và giả dối, ở chỗ chân lý về tình dục trở thành một thứ gì đó có tính chất cơ bản (fundamental), hữu ích (useful), hoặc nguy hiểm (dangerous), quý giá (precious) hoặc đáng sợ (formidable): tóm lại, tình dục được cấu thành như một vấn đề về chân lý (problem of truth). Những gì cần được định vị, do vậy, không phải là cái ngưỡng của một tính duy lý mới (new rationality) mà việc khám phá ra nó đã được ghi nhận bởi Freud – hay ai đó khác – mà là sự hình thành tuần tự (progressive formation) (và đồng thời cả những hình thức chuyển hoá) của “sự tương tác giữa chân lý và tình dục” kia, thứ mà thế kỷ XIX đã truyền lại cho chúng ta và là thứ mà chúng ta có thể đã tùy chỉnh song, do thiếu bằng chứng ngược lại nên, chưa giải thoát được bản thân. Sự hiểu nhầm (misunderstandings), sự né tránh

¹ Hành động áp bàn tay vào người khác để cầu nguyện hay chữa lành. (ND)

² So sánh, chẳng hạn, Désiré Bourneville, *Iconographie photographique de la Salpêtrière* (1878–1881), các trang từ trang 110. Các tài liệu chưa được công bố liên quan đến các bài học của Charcot, mà người ta vẫn có thể được tìm thấy tại Salpêtrière, lại một lần nữa thể hiện về điểm này rõ ràng hơn so với trong những văn bản đã công bố. Sự tương tác giữa sự kích động (incitement) và sự lược bỏ (elision) diễn ra rất rõ ràng trong các văn bản này. Một bản chép tay thuật lại buổi làm việc ngày 25 tháng 11 năm 1877. Đối tượng nghiên cứu biểu hiện những cơn co giật loạn thần (hysterical spasms); Charcot làm ngưng một cơn bằng cách đầu tiên là đặt bàn tay, rồi đến đầu cây gậy baton, lên buồng trứng của người phụ nữ. Ông rút cây gậy ra, cơn co giật mới xuất hiện, ông gia tăng cường độ co giật bằng cách cho bệnh nhân hít amyl nitrate. Người phụ nữ liền gào khóc đòi cây gậy baton-tình dục bằng những ngôn từ không ẩn dụ chút nào: “Sự kích thích điểm G chấm dứt và cơn mê sáng của cô ta lại tiếp diễn.”

(avoidances) và sự trốn tránh (evasions) chỉ khả dĩ, và chỉ tạo ra hiệu ứng, trong bối cảnh của nỗ lực lạ lùng này: nói lên chân lý về tình dục. Một nỗ lực, vốn không ra đời từ thế kỷ XIX, ngay cả khi đó là thời điểm mà một môn khoa học đang manh nha đã trao cho nó một hình thức khác lạ. Nó là cơ sở của tất cả những diễn ngôn lệch lạc, ngây thơ và xảo quyệt, nơi mà tri thức về tình dục dường như đã lạc lối trong một thời gian dài đến thế.



Trong lịch sử có hai phương thức vĩ đại phục vụ cho việc tạo ra chân lý về tình dục.

Một mặt, các xã hội – và có vô số xã hội: Trung Quốc, Nhật Bản, Ấn Độ, La Mã, các xã hội Arab–Hồi giáo – vốn tự ban tặng cho mình một thứ *nghệ thuật tình ái* (ars erotica / erotic art). Trong nghệ thuật tình ái, chân lý được rút ra từ bản thân khoái lạc, được hiểu như một lối thực hành (practice) và được tích tụ thành kinh nghiệm; khoái lạc không được suy xét trong mối quan hệ với một thứ pháp luật tuyệt đối (absolute law) về những điều được phép (the permitted) và những điều bị cấm (the forbidden), hay thông qua sự tham chiếu đến một điều kiện (criterion) về mức độ hữu ích (utility), mà trước hết và trên hết là trong mối quan hệ với bản thân nó; nó được trải nghiệm như một khoái lạc, được đánh giá theo cường độ, chất lượng đặc thù, độ dài thời gian và sự vang vọng của nó trong cơ thể và tâm hồn. Hơn thế, tri thức này phải được bẻ ngược trở lại và đi vào bản thân sự thực hành tình dục, nhằm mục đích định hình nó như thể từ bên trong và gia tăng hiệu ứng của nó. Bằng cách đó, một tri thức được hình thành ở đây, và nó phải được giữ bí mật, không phải vì một yếu tố tai tiếng (element of infamy) vốn có thể gắn với đối tượng của nó, mà vì nhu cầu phải giữ nó trong sự dè dặt lớn nhất, bởi lẽ, theo truyền thống, nó sẽ đánh mất mức độ hiệu quả và phẩm chất (virtue) của nó một khi bị tiết lộ. Hệ quả là, mối quan hệ với ông chủ, người nắm giữ những bí mật ấy, có tầm quan trọng hàng đầu; chỉ anh ta, khi làm việc một mình, mới có thể chuyển tải nghệ thuật đó theo một phong cách ít ai nắm được (esoteric manner) và như thể đạt đến cao trào của một quá trình nhập môn (initiation) mà ở đó anh ta chỉ dẫn cho môn đồ của mình tiến bộ bằng kỹ năng điều luyện cùng thái độ nghiêm túc. Những hiệu ứng của thứ nghệ thuật bậc thầy này, vốn hào phóng hơn đáng kể so với những gì mà người ta hẳn sẽ tưởng tượng từ mức độ sơ sài của những quy định (prescriptions) về nó, được nói là sẽ hoá thân những ai đủ điểm phúc để nhận được những ưu ái của nó: sự làm chủ tuyệt đối đối với thân thể, hạnh phúc trọn vẹn khác thường, trạng thái mất ý thức về thời gian và các giới hạn, thuốc trường sinh bất lão, sự tống khứ thần chết cùng các mối đe dọa của nó.

Ít nhất là xét trên bề mặt thì nền văn minh của chúng ta¹ không sở hữu một thứ *nghệ thuật tình ái* (ars erotica) nào. Đổi lại, chắc chắn nó là nền văn minh duy nhất thực hành một thứ *khoa học tính dục* (scientia sexualis); hay đúng hơn, nền văn minh duy nhất đã phát triển qua hàng thế kỷ những trình tự (procedures) để nói lên chân lý về tình dục, những trình tự được tinh chỉnh cho phù hợp với một dạng thức tri thức–quyền lực (a form of knowledge-power) vốn hoàn toàn tương phản với nghệ thuật đào tạo nhập môn (art of initiations) và bí mật bậc thầy: Tôi đã có lỗi thú tội trong đầu.²

Ít nhất là từ thời Trung cổ (Middle Ages), các xã hội phương Tây đã thiết lập việc thú tội như là một trong những nghi lễ chính mà chúng ta dựa vào để tạo ra chân lý: việc hệ thống hoá (codification) bí tích xưng tội (sacrament of penance) bởi Công đồng Lateran năm 1215³, với kết quả là sự phát triển của các kỹ thuật xưng tội, vai trò quan trọng ngày càng đi xuống của các thủ tục tố cáo (accusatory procedures) trong tư pháp hình sự (criminal justice), việc bãi bỏ các phép thử tội (tests of guilt) (tuyên bố có tuyên thệ {sworn statements⁴}, đọ sức tay đôi {duels⁵}, phán quyết của Chúa {judgment of God⁶}) và việc phát triển các phương pháp thẩm vấn và điều tra, việc tăng cường sự tham gia của chính quyền hoàng gia trong quá trình truy tố hành vi vi phạm, thay thế cho những hoạt động tố tụng dẫn đến những dàn xếp riêng (private settlements), việc thiết lập các toà án dị giáo (tribunals of Inquisition⁷): tất cả những thứ này đã góp phần trao cho việc thú tội (confession) một vai trò trung tâm trong trật tự của các quyền lực dân sự và tôn giáo (order of civil and religious powers). Quá trình tiến hoá của từ *avowal* (sự thừa nhận thẳng thắn) cũng như của chức năng pháp lý mà nó chỉ định tự nó đã mang tính biểu tượng cho diễn biến này: từ chỗ có nghĩa là một sự đảm bảo về địa vị, bản sắc và giá trị được trao cho một

¹ Túc văn minh phương Tây. (ND)

² Ở đây Foucault muốn hàm ý rằng: “Cách chủ yếu mà văn hóa phương Tây đã tạo ra ‘chân lý’ về tình dục là thông qua sự thực hành việc xưng tội – buộc con người phải nói về tính dục của mình với một chủ thể có thẩm quyền, thay vì học những bí mật tình dục thông qua sự khai tâm như ở các nền văn hóa khác.” (ND)

³ Túc Công đồng Lateran IV do Giáo hoàng Innocent III triệu tập vào tháng 4 năm 1213 và khai mạc tại Cung điện Lateran ở Roma ngày 11 tháng 11 năm 1215. (ND)

⁴ Bản tuyên bố bằng văn bản được đưa ra kèm theo lời tuyên thệ nói đúng sự thật. (ND)

⁵ Cuộc đấu được sắp xếp trước giữa hai người bằng cách sử dụng những vũ khí nguy hiểm, diễn ra sau một thủ tục chính thức với sự hiện diện của người phụ tá cho mỗi bên, cho đến khi một bên bị thương hoặc bị giết chết. (ND)

⁶ Phán quyết của Chúa đề cập đến niềm tin theo đó cuối cùng Chúa sẽ đánh giá và định đoạt số phận của các cá nhân, thường dựa trên hành động và tính cách đạo đức của họ. (ND)

⁷ Một loạt toà án được Nhà thờ Công giáo thành lập nhằm chiến đấu với dị giáo và các hành vi vi phạm tôn giáo khác. (ND)

người bởi một người khác, nó đi đến chỗ biểu thị sự thừa nhận của một người nào đó đối với hành động và suy nghĩ của bản thân mình. Trong một thời gian dài, cá nhân được đảm bảo (vouched) thông qua sự tham chiếu đến những người khác và qua việc chứng minh mối quan hệ của anh ta với phúc lợi chung (commonweal) (gia đình {family}, sự trung thành {allegiance}, sự bảo vệ {protection}); lúc này, anh ta được xác thực (authenticated) bằng diễn ngôn về chân lý liên quan đến bản thân mà anh ta có khả năng xưng lên hoặc bị buộc phải xưng lên. Sự thú nhận chân thực (truthful confession) được đặt vào trung tâm của các trình tự cá nhân hoá (procedures of individualization)¹ bởi quyền lực.

Trong bất cứ trường hợp nào, kể bên những nghi thức trắc nghiệm (testing rituals), kể bên bản khai dưới lời tuyên thệ (testimony) của nhân chứng, cùng các phương pháp có chiều sâu học thức (learned methods) về quan sát và chứng minh, xung tội trở thành một trong những kỹ thuật được đánh giá cao nhất của phương Tây nhằm tạo ra chân lý. Kể từ đây, chúng ta trở thành một xã hội xung tội độc đáo. Việc xung tội đã lan toả hiệu ứng của nó ra khắp mọi nơi. Nó đóng một vai trò trong công lý (justice), y học, giáo dục, các mối quan hệ gia đình, các mối quan hệ yêu đương, trong những chuyện bình thường nhất của cuộc sống thường ngày, và trong những nghi lễ long trọng nhất; người ta thú nhận tội ác, tội lỗi, ý nghĩ và ham muốn, bệnh tật và rắc rối; người ta bắt đầu nói ra, với mức độ chính xác cao nhất, bất kể thứ gì khó nói ra nhất. Người ta thú tội công khai và trong riêng tư, với cha mẹ, giáo viên hay bác sỹ của mình, với những ai mà người ta yêu quý; người ta thú nhận với bản thân, trong khoái lạc và trong đau đớn, những điều hẳn sẽ không thể nói ra với bất kỳ ai khác, những điều mà mọi người viết thành sách. Người ta thú tội – hoặc bị buộc phải thú tội. Khi nó không diễn ra một cách tự phát hoặc theo mệnh lệnh của sự thúc bách bên trong, sự thú tội được moi ra từ một người bằng bạo lực hoặc lời đe dọa; nó bị xua ra khỏi chỗ ẩn nấp trong tâm hồn, hay bị nặn ra từ thân thể. Kể từ thời Trung cổ (Middle Ages), tra tấn (torture) đã đồng hành với nó như một cái bóng, và hỗ trợ nó khi nó không thể đi xa hơn được nữa: cặp song sinh bóng tối (dark twins)². Sự yếu ớt thiếu khả năng tự vệ nhất (the most defenseless tenderness) và những quyền lực sắt máu nhất (the bloodiest of powers) đều có một nhu cầu thú tội tương tự nhau. Người phương Tây đã trở thành một động vật thú tội.

¹ Trong tư tưởng của Foucault, cá nhân hoá chỉ các kỹ thuật của quyền lực (nhà trường, nhà tù, y học...) trong việc phân loại, giám sát hay định hình con người như những cá nhân. (ND)

² Luật pháp Hy Lạp đã ghép tra tấn với thú tội, ít nhất là ở đâu liên quan đến nô lệ, và luật pháp của đế chế La Mã đã mở rộng thông lệ này.

Từ đó xuất hiện sự chuyển hoá trong văn chương: chúng ta đã chuyển từ niềm khoái lạc được thuật lại (recounted) và được lắng nghe (heard), xoay quanh sự tường thuật mang tính chất anh hùng ca hay kỳ diệu về “những thử thách” (trials) của lòng dũng cảm hay sự thần thánh (sainthood), sang một thứ văn chương vốn được sắp đặt theo cái nhiệm vụ vô hạn định là trích xuất từ trong sâu thẳm của bản thân, giữa những hàng chữ, một chân lý mà cái hình thức đích thực của sự thú tội tiếp tục duy trì như một ảo ảnh long lanh (shimmering mirage). Từ đó cũng xuất hiện phương thức triết học hoá (philosophizing) mới này: tìm kiếm mối quan hệ cơ bản với chân lý, không chỉ đơn giản là trong bản thân mình – trong một tri thức bị lãng quên nào đó, hay trong một dấu vết nguyên thủy nhất định – mà là trong quá trình tự kiểm tra bản thân (self-examination), vốn đem đến, thông qua một loạt những ấn tượng trôi nhanh, những điều chắc chắn cơ bản của ý thức (basic certainties of consciousness). Nghĩa vụ thú tội giờ đây được tiếp sức (relayed) thông qua rất nhiều điểm khác nhau, và đã ăn sâu trong tâm trí chúng ta đến mức chúng ta không còn cảm nhận nó như là hiệu ứng của thứ quyền lực vốn ràng buộc chúng ta; trái lại, đối với chúng ta, dường như chân lý, vốn được đặt trong bản tính bí mật nhất của chúng ta, chỉ “đòi” được trôi lên bề mặt, và dường như nếu nó thất bại trong việc ấy thì đây là do một sự ràng buộc (constraint) giữ nó tại chỗ, bạo lực của một thứ quyền lực đè nén nó, và cuối cùng nó chỉ có thể được thốt ra khi có một cuộc giải phóng nào đấy. Sự thú tội giải phóng họ, song quyền lực lại đẩy họ đến chỗ im lặng; chân lý không thuộc về trật tự của quyền lực (order of power), mà chia sẻ một sự tương đồng nguyên thủy (original affinity) với tự do: chúng đều là những chủ đề truyền thống trong triết học, thứ mà một “lịch sử chính trị của chân lý” (political history of truth) hẳn sẽ phải lật nhào bằng cách chỉ ra rằng bản chất của chân lý không phải là tự do – hay bản chất của sai lầm cũng không phải là nô lệ – mà quá trình tạo ra chân lý thâm đẫm các mối quan hệ quyền lực. Sự thú tội là một minh chứng cho điều đó.

Người ta phải hoàn toàn bị đánh lừa bởi cái chiêu trò thú tội bên trong (internal ruse of confession) ấy để gán một vai trò cơ bản cho việc kiểm duyệt (censorship), cho những điều cấm kỵ (taboos) liên quan đến việc nói năng và suy nghĩ; người ta phải hình dung ra một hình ảnh đảo ngược về quyền lực (inverted image of power) để tin rằng tất cả những tiếng nói (voices) vốn đã cất lên rất lâu trong nền văn minh của chúng ta ấy – lặp lại cái huấn lệnh (injunction) đáng sợ là phải nói ra anh là ai và anh làm gì, anh nhớ gì và anh quên gì, anh đang nghĩ gì và anh nghĩ là anh đang không nghĩ gì – đang nói với chúng ta về tự do (freedom). Phương Tây đã buộc bao thế hệ dân chúng đổ ra vô vàn công sức nhằm đem đến – trong khi những hình thức lao động khác lại đảm bảo sự tích lũy tư bản (capital accumulation) – sự quy phục của con người: cấu trúc thể chất (constitution) của họ như là

những “subject” (thần dân/chủ thể)¹ theo cả hai nghĩa của từ. Hãy hình dung xem cái mệnh lệnh vốn được ban ra cho tất cả tín hữu Thiên chúa giáo đầu thế kỷ XIII hẳn phải cho thấy quá quắt đến nhường nào, khi nó buộc họ phải quỳ gối ít nhất là một lần trong năm và thú nhận hết mọi sai phạm của mình, không bỏ sót một lỗi lầm nào. Và hãy nghĩ về gã dân quân vô danh tiêu tốt nọ, bảy thế kỷ sau, khi anh ta vừa mới quay lại tham gia lực lượng kháng chiến Serbia, vốn nằm sâu trong núi rừng; thượng cấp yêu cầu anh ta viết về cuộc đời mình; và khi anh ta đưa cho họ vài trang giấy nhàu, với những dòng chữ nguệch ngoạc vội vã trong đêm, họ không nhìn vào đấy mà chỉ nói với anh ta: “Hãy bắt đầu lại từ đầu, và nói sự thật.” Liệu những điều kiêng kỵ về ngôn ngữ vốn được bàn tới nhiều kia có khiến chúng ta quên đi cái ách thiên niên kỷ mang tên “thú tội” này hay không?²

Từ bí tích xưng tội của Thiên chúa giáo cho đến ngày hôm nay, tình dục là một chủ đề xung tội được ưu ái. Một điều bị che giấu, chúng ta được nghe nói như vậy. Song nếu ngược lại, nó là những gì mà, theo một cách rất cụ thể, người ta thú nhận thì sao? Giả sử nghĩa vụ che giấu nó chỉ là một khía cạnh khác của nghĩa vụ phải thừa nhận nó (che giấu nó thậm chí còn nhiều hơn và với nhiều sự cẩn trọng hơn khi mà việc thú nhận nó có tính chất quan trọng hơn, đòi hỏi nghi thức chặt chẽ hơn và hứa hẹn nhiều hiệu ứng mang tính quyết định hơn) thì sao? Nếu tình dục trong xã hội của chúng ta, ở quy mô vài thế kỷ, là một thứ gì đó được đặt trong phạm vi một hệ thống xưng tội không nguôi nghi thì sao? Sự chuyển hoá tình dục thành diễn ngôn, điều mà tôi đã đề cập đến ở trên, sự phát tán và củng cố các loại tính dục dị tính, có lẽ là hai thành tố của một sự triển khai: chúng được kết nối với nhau với sự hỗ trợ của thành tố trung tâm là một sự thú tội, vốn buộc các cá nhân phải diễn đạt sự kỳ cục về tính dục của mình – bất kể nó cực đoan đến đâu. Ở Hy Lạp, chân lý và tình dục từng được kết nối với nhau, dưới hình thức sự phạm, thông qua việc chuyển tải một tri thức quý giá từ cơ thể này sang cơ thể kia; tình dục đóng vai trò như một phương tiện cho quá trình làm quen với việc học. Đối với chúng ta, chính trong sự thú tội mà chân lý và tình dục được kết nối với nhau, thông qua sự trình bày cặn kẽ và mang tính bắt buộc về một bí mật cá nhân. Song lần này thì chính chân lý lại đóng vai trò như một phương tiện cho tình dục cùng những biểu hiện của tình dục.

Thú tội là một nghi thức của diễn ngôn (a ritual of discourse) mà ở đó chủ thể phát ngôn (speaking subject) đồng thời cũng là đối tượng của lời phát ngôn (subject of statement); nó

¹ Từ subject vừa có nghĩa là “thần dân” (tức là một người quy phục và trung thành với một bậc quân vương hay một nhà cai trị), vừa có chỉ là “chủ thể” (trương phản với “khách thể” = “object”). (ND)

² Ý tác giả là trong giao tiếp, việc yêu cầu người khác phải làm lại từ đầu một việc gì đó và tỏ ý công khai hay ám chỉ người ta không trung thực là những điều kiêng kỵ. (ND)

còn là một nghi thức vốn diễn ra trong phạm vi một mối quan hệ quyền lực (power relationship), bởi lẽ người ta sẽ không thú tội nếu không có sự hiện diện (thật hoặc ảo) của một đối tác, nhân vật vốn không chỉ đơn giản là người đặt câu hỏi mà còn là người có thẩm quyền yêu cầu xưng tội, quy định và đánh giá nó, và can thiệp nhằm phán xét, trừng phạt, tha thứ, an ủi và dung hoà; một nghi thức mà ở đó chân lý được củng cố thêm bởi những trở ngại và phản kháng mà nó phải vượt qua để được thiết lập; và cuối cùng, một nghi thức mà ở đó chỉ mỗi sự bày tỏ (expression) không thôi, một cách độc lập với những hệ quả bên ngoài của nó, mới tạo ra những biến cải thực chất trong chính con người diễn đạt nó: nó xoá tội, cứu chuộc và thanh tẩy anh ta; nó dỡ bỏ gánh nặng của những sai lầm khỏi con người anh ta, giải phóng anh ta, và hứa hẹn anh ta về sự cứu rỗi. Trải qua hàng thế kỷ, chân lý về tình dục, ít nhất là phần lớn, bị sa vào dạng thức diễn ngôn (discursive form) đó. Hơn thế, dạng thức này không giống như dạng thức của giáo dục (giáo dục tình dục tự giới hạn nó trong phạm vi những nguyên lý chung và các quy tắc về sự thận trọng); nó cũng không giống như dạng thức của việc hướng dẫn làm quen với tình dục (initiation) (vốn vẫn tiếp tục là một thói quen thực hành trong im lặng, điều mà hành vi thông sáng tình dục {act of sexual enlightenment} hay hành vi phá trinh {act of deflowering} biến thành trò cười hay trò bạo lực). Như chúng ta đã nhận thấy, đây là một dạng thức tách xa khỏi cái dạng thức vốn điều khiển “nghệ thuật tình ái” (erotic art). Do cấu trúc quyền lực cố hữu trong bản thân nó, diễn ngôn thú tội không thể đến từ bên trên, như trong *nghệ thuật tình ái*, thông qua ý chí tối thượng của một ông chủ, mà đúng hơn là từ bên dưới, như một hành vi phát ngôn mang tính bắt buộc, điều mà, dưới sự cưỡng ép độc đoán, phá vỡ những trói buộc của sự thận trọng hay tính hay quên. Sự bí mật nào đó mà nó giả định (presuppose) không phải là do giá trị cao của những gì mà nó phải nói ra và số lượng nhỏ những người đáng được hưởng lợi ích từ nó, mà là do sự quen thuộc mờ hồ (obscure familiarity) và tính thô thiển nói chung của nó. Sự chính xác của nó không được đảm bảo bởi thẩm quyền cao ngạo của vị thế ông chủ, hay bởi cái truyền thống mà nó chuyên tải, mà là bởi sự gắn kết (bond), mức độ mật thiết cơ bản (basic intimacy) trong diễn ngôn, giữa người nói và những gì mà anh ta đang nói tới. Mặt khác, tác nhân chi phối (agency of domination) không trú ngụ trong người nói (bởi chính anh ta là đối tượng bị ràng buộc), mà là trong kẻ ngồi nghe và không nói gì; không phải trong con người biết và trả lời, mà là trong con người hỏi và được giả định là không biết gì. Và rồi diễn ngôn về chân lý đó cuối cùng cũng tạo ra hiệu ứng, không phải trong con người tiếp nhận nó, mà là trong con người mà từ đó nó được moi ra. Với những chân lý được thú nhận (confessed truths), chúng ta còn cách xa những bài học nhập môn đối với khoái lạc (learned initiations into pleasure), với kỹ thuật và sự bí hiểm của chúng. Mặt khác, chúng ta thuộc về một xã hội vốn sắp xếp những tri thức khó nắm

bất về tình dục, không phải theo sự chuyển tải những điều bí mật, mà là xung quanh sự tiết lộ chậm chạp của những phát biểu có tính chất bí mật riêng tư (confidential statements).

Thú tội từng và hiện vẫn là tiêu chuẩn chung điều chỉnh việc tạo ra diễn ngôn chân thực về tình dục. Dù vậy, nó đã trải qua một quá trình chuyển hoá đáng kể. Trong một thời gian dài, nó bám rễ chắc chắn trong việc thực hành bí tích xưng tội. Song với sự trỗi dậy của Phong trào Kháng cách (Protestantism, hay còn gọi là Tin lành)¹, Phong trào Phản Cải cách (Counter Reformation)², ngành sư phạm thế kỷ XVIII và y học thế kỷ XIX, nó dần dần đánh mất sự khu biệt mang tính nghi lễ và độc nhất (ritualistic and exclusive localization); nó lan rộng; nó được vận dụng trong một loạt mối quan hệ: con cái và bố mẹ (children and parents), học sinh và nhà giáo (students and educators), bệnh nhân và nhà tâm thần học (patients and psychiatrist), người phạm tội và chuyên gia (delinquents and experts). Những động cơ và hiệu ứng mà nó được kỳ vọng sẽ tạo ra thì biến thiên, giống như những hình thức của nó: các cuộc thẩm vấn (interrogations), các cuộc tham vấn (consultations), các bản tường thuật kiểu tự truyện (autobiographical narratives), thư từ; chúng được ghi lại, chuyển thể (transcribed), gộp thành hồ sơ, xuất bản, và bình luận. Song quan trọng hơn, việc thú tội tự thích nghi, nếu không phải với những địa hạt khác thì ít nhất là với những cách thức mới trong việc khám phá những địa hạt hiện hữu. Nó không còn là vấn đề về việc đơn giản nói ra điều gì đã được thực hiện – hành vi tình dục (sexual act) – và cách thức mà nó được thực hiện, mà là vấn đề về việc tái tạo, trong và xung quanh hành vi tình dục, những ý nghĩ đã đúc kết nó, những nỗi ám ảnh đi kèm với nó, những hình ảnh, những ham muốn, những sự điều chỉnh và chất lượng của cái khoái lạc vốn làm cho nó sống động. Không còn nghi ngờ gì, lần đầu tiên một xã hội tự nhận lấy nhiệm vụ nài ép và lắng nghe việc chia sẻ những khoái lạc cá nhân.

Thế rồi xuất hiện hiện tượng phát tán những trình tự của việc xưng tội, sự khu biệt hoá ràng buộc của chúng trong nhiều lĩnh vực (multiple localization), sự mở rộng địa hạt của chúng: một kho lưu trữ vĩ đại của những khoái lạc tình dục dần dần được thiết lập. Trong một thời gian dài, kho lưu trữ này không mang trạng thái vật chất (dematerialized) khi nó được hình thành. Nó thường biến mất không để lại dấu vết (qua đó phù hợp với những mục đích của mục vụ Thiên chúa giáo) cho đến khi y học, tâm thần học và ngành sư phạm bắt đầu làm

¹ Kháng cách (Protestantism, hay còn gọi là Tin lành), là một phong trào tôn giáo trong Thiên chúa giáo, bắt đầu ở Bắc Âu vào đầu thế kỷ XVI, như một sự phản ứng đối với các học thuyết và cách thực hành của Công giáo La Mã thời Trung cổ. (ND)

² Phong trào Phản Cải cách (Counter Reformation), trong lịch sử Thiên chúa giáo, là những nỗ lực của Công giáo La Mã trong thế kỷ XVI và đầu thế kỷ XVII vừa nhằm vào Phong trào Cải cách Tin lành vừa hướng tới sự đổi mới bên trong. (ND)

cho nó trở nên vững chắc: Campe¹, Salzmann² và đặc biệt Kaan³, Krafft-Ebing⁴, Tardieu⁵, Molle hay Havelock Ellis⁶ đã cẩn thận gom lại cả một dòng chảy đầy cảm thương, mê đắm từ cái bức tranh lắp ghép về tính dục (sexual mosaic).

Các xã hội phương Tây qua đó bắt đầu lưu giữ một bộ hồ sơ vô hạn định về những khoái lạc của những người này. Chúng soạn thảo một bộ sách mô tả chi tiết về họ và thiết lập một hệ thống phân loại. Chúng mô tả những bất cập (deficiencies) hàng ngày cũng như những chuyện kỳ cục (oddities) của họ và những điều khiến họ bức dọc. Đây là một giai đoạn quan trọng. Thật dễ dàng khi đánh giá thấp các nhà tâm thần học thế kỷ XIX này, những người đã coi trọng việc bày tỏ sự hối tiếc về những điều kinh khủng mà họ chuẩn bị cho phép nói ra, gọi lên “cách ứng xử vô luân” (immoral behaviour) hay “những lệch lạc về các giác quan di truyền” (aberrations of genetic senses), nhưng tôi lại nghiêng nhiều hơn về việc hoan hô thái độ nghiêm túc của họ: họ có linh cảm về những sự kiện trọng đại. Đây là thời kỳ mà những khoái lạc khác lạ nhất được yêu cầu phát ra một diễn ngôn về chân lý liên quan đến bản thân, một thứ diễn ngôn phải mô phỏng theo loại diễn ngôn vốn không phải nói về tội lỗi và sự cứu rỗi, mà về các cơ thể và các quá trình của sự sống (life processes) – diễn ngôn về khoa học. Điều đó đủ khiến cho giọng nói của người ta run rẩy, bởi một điều bất khả dĩ lúc ấy đang thành hình thành dạng: một môn khoa học dựa trên sự thú tội (confessional science), một khoa học dựa trên phương thức ép buộc nhiều mặt (many-sided extortion)⁷, và coi thứ vốn không thể đề cập đến (unmentionable), nhưng lại được thừa nhận, là đối tượng của nó. Diễn ngôn khoa học (scientific discourse) bị sốc, hay bất luận thế nào thì cũng cảm thấy khó chịu, khi nó phải chịu trách nhiệm về toàn bộ diễn ngôn kia⁸ từ bên dưới. Nó cũng phải đối mặt với một nghịch lý mang tính lý thuyết và phương pháp luận: những cuộc bàn luận dài liên quan đến khả năng (possibility) thiết lập

¹ Joachim Heinrich Campe (1746–1818): nhà văn và nhà giáo dục người Đức. (ND)

² Túc Christian Gotthilf Salzmann (1744–1811), nhà cải cách giáo dục người Đức. (ND)

³ Heinrich Kaan (1816–1893) là một thầy thuốc thế kỷ XIX nổi tiếng với những đóng góp rất có ảnh hưởng của mình cho tình dục học thời kỳ đầu. (ND)

⁴ Richard Freiherr von Krafft-Ebing (1840–1902): nhà tâm thần học người Đức. (ND)

⁵ Auguste Ambroise Tardieu (1818–1879): bác sỹ y khoa người Pháp và là nhà khoa học pháp y xuất chúng giữa thế kỷ XIX. (ND)

⁶ Henry Havelock Ellis (1859–1939): thầy thuốc, nhà ưu sinh học, nhà văn, trí thức tiến bộ và nhà cải cách xã hội người Anh, người nghiên cứu về tính dục con người. (ND)

⁷ Việc sử dụng nhiều mũi tấn công hùng thuyết phục nạn nhân phải nộp ra thứ mà kẻ ép buộc (tổng tiền) muốn. (ND)

⁸ Túc diễn ngôn về tình dục. (ND)

một khoa học về chủ thể (subject), giá trị của nội quan (validity of introspection)¹, kinh nghiệm sống (lived experience) như là bằng chứng, hay sự hiện diện của ý thức (consciousness) đối với chính nó – tất cả đều là những phản ứng đối với vấn đề này, một vấn đề vốn cố hữu trong sự vận hành của chân lý trong xã hội chúng ta: liệu người ta có thể diễn đạt (articulate) quá trình tạo ra chân lý theo mô hình xung tội pháp lý–tôn giáo (juridico-religious) cổ xưa, và diễn đạt sự ép buộc hòng moi ra bằng chứng riêng tư (extortion of confidential evidence) theo các quy tắc của diễn ngôn khoa học? Những ai tin rằng tình dục bị loại trừ một cách nghiêm ngặt hơn trong thế kỷ XIX so với bất kỳ thời điểm nào trước đây, thông qua một cơ chế phong toả đáng sợ và tình trạng thiếu hụt diễn ngôn, thì đều có thể nói những gì mà họ hài lòng. Ở đây không có sự thiếu hụt nào, mà đúng hơn là tình trạng dư thừa, một sự nhân đôi, quá nhiều chứ không phải không đủ diễn ngôn, trong bất kỳ trường hợp nào thì cũng là một sự tác động qua lại giữa hai phương thức tạo ra chân lý: các thủ tục thú tội (procedures of confession) và tính diễn ngôn khoa học (scientific discursivity).

Và thay vì cộng dồn những sai sót, những hành động ngây thơ (naïvetés) và những chiêm ngôn luân lý (moralisms) vốn gây phiền nhiễu cho diễn ngôn về chân lý của tình dục trong thế kỷ XIX, chúng ta hẳn sẽ làm tốt hơn khi định vị (locate) những trình tự (procedures) mà qua đó ý chí khám phá tình dục, vốn đặc trưng cho phương Tây hiện đại, đã khiến những nghi thức xung tội (rituals of confession) vận hành trong phạm vi những quy chuẩn của tính quy củ khoa học (scientific regularity): làm thế nào mà sự ép buộc mang tính truyền thống và diễn ra rộng khắp vốn khiến người ta phải xung tội về tình dục lại đi đến chỗ được thiết lập trong các thuật ngữ khoa học?

- 1) *Thông qua việc hệ thống hoá các quy tắc lâm sàng nhằm dẫn dụ đối tượng nói ra.* Kết hợp sự thú tội với việc kiểm tra; kết hợp lịch sử cá nhân với việc triển khai một tập hợp những dấu hiệu và triệu chứng (symptoms) mà người ta khả dĩ giải mã; kết hợp việc thẩm vấn, bảng hỏi khắt khe (exacting questionnaire) và sự thôi miên (hypnosis) với sự hồi tưởng các mẫu ký ức và sự liên tưởng tự do (free association)²: tất cả đều là những cách thức nhằm tái ấn định trình tự thú tội (procedure of confession) trong một lĩnh vực của những quan sát khả dĩ chấp nhận về mặt khoa học.

¹ Introspection (nội quan): sự nghiên ngẫm những ý nghĩ, tình cảm và cảm giác của bản thân. (ND)

² Sự liên tưởng tự do (free association) là khái niệm chỉ quá trình tâm thần mà qua đó một từ ngữ hay hình ảnh có thể gợi lên từ ngữ hay hình ảnh khác một cách tự phát mà không có bất kỳ sự kết nối rõ ràng nào. (ND)

- 2) *Thông qua giả thuyết về một mối quan hệ nhân quả chung và phổ biến.* Việc phải nói ra mọi thứ cũng như việc có khả năng đặt các câu hỏi về mọi thứ đều có cơ sở biện minh là cái nguyên lý vốn đem đến cho tình dục một thứ quyền lực nguyên nhân đa dạng thức và bất tận (inexhaustible and polymorphous causal power)¹. Ngay cả sự kiện riêng rẽ nhất trong đời sống tình dục của một người – bất kể đó là một sự ngẫu nhiên hay một sự chệch hướng, một sự thiếu hụt hay một sự dư thừa – cũng được coi là có khả năng kéo theo những hệ lụy khác biệt nhất trong suốt cuộc đời người đó; hiếm có một căn bệnh hay một sự rối loạn thể chất nào mà thế kỷ XIX không quy cho căn bệnh học tình dục (sexual etiology), ít nhất là ở một mức độ nào đó. Từ những thói quen xấu của trẻ em đến các bệnh teo tóp (phthises) ở người lớn, các bệnh đột quy (apoplexies) ở người già, các bệnh thần kinh (nervous maladies) và các hiện tượng thoái hoá chủng tộc, y học thời kỳ đó đã dệt nên cả một mạng lưới về quan hệ nhân quả tình dục (sexual causality) để giải thích chúng. Điều này có thể xem ra rất kỳ lạ đối với chúng ta, song cái nguyên lý tình dục như là “nguyên nhân của tất cả mọi thứ” lại chính là mặt trái lý thuyết của một sự thú tội vốn phải thấu đáo (thorough), tỉ mỉ (meticulous) và thường xuyên (constant), đồng thời phải vận hành trong phạm vi một lối thực hành theo kiểu khoa học. Những mối nguy hiểm không giới hạn mà tình dục mang theo mình giúp lý giải cho đặc điểm toàn diện (exhaustive character) của cuộc điều tra mà nó phải trải qua.
- 3) *Thông qua nguyên lý về sự tàng ẩn (latency) vốn có hữu trong tính dục.* Nếu cần thiết phải rút ra được chân lý về tình dục thông qua kỹ thuật xưng tội (technique of confession) thì không đơn giản là bởi đó là điều khó nói ra, hay bị áp đảo bởi những điều cấm kỵ về sự tế nhị, mà là bởi các phương cách sinh hoạt tình dục là mơ hồ; bản chất của tình dục là khó nắm bắt; năng lượng và các cơ chế của nó thoát khỏi sự quan sát, và quyền lực nguyên nhân (causal power) của nó thì phần nào bị che giấu. Bằng cách tích hợp nó vào trong những bước khởi đầu của một diễn ngôn khoa học, thế kỷ XIX đã thay đổi phạm vi của việc thú tội; nó có xu hướng không còn chỉ quan tâm đến những gì mà chủ thể (subject) muốn che giấu, mà đến cả những gì bị che giấu khỏi anh ta, những gì không thể bước ra ánh sáng trừ khi diễn ra từ từ và thông qua sự nỗ lực của một quá trình thú tội mà ở đó cả người hỏi lẫn người bị hỏi đều có vai trò của mình. Nguyên lý về một sự tàng ẩn (latency) vốn mang tính thiết yếu đối với tính dục khiến cho việc liên kết nhiệm vụ ép buộc một sự thú tội khó

¹ Quyền lực nguyên nhân (causal power) là khái niệm chỉ khả năng của một sự vật hay sự việc trong việc tạo ra một hiệu ứng đặc thù dưới những hoàn cảnh cụ thể. Đây là khái niệm nhấn mạnh khả năng của một nguyên nhân trong việc tạo ra một sự thay đổi hay một kết quả. (ND)

khăn với một lối thực hành khoa học (scientific practice) trở nên khả thi. Nó phải bị ép buộc, bằng vũ lực, bởi nó liên quan đến một điều vốn tìm cách lẩn trốn.

- 4) *Thông qua phương pháp diễn giải (method of interpretation)*. Nếu một người phải thú tội thì điều đó không đơn thuần là bởi người mà người ấy thú tội có quyền lực để tha thứ, an ủi và chỉ dẫn, mà là bởi công việc tạo ra chân lý buộc phải thông qua mối quan hệ này nếu nó muốn được xác nhận là hợp lệ về mặt khoa học. Chân lý không chỉ trú ngụ trong mỗi chủ thể (subject), người mà bằng cách thú tội sẽ tiết lộ nó với đầy đủ hình hài. Chân lý được thiết lập trong hai giai đoạn: hiện hữu nhưng thiếu hoàn chỉnh, không nhận ra chính mình, trong chính người nói, nó chỉ có thể đạt tới sự hoàn thiện ở trong con người đã tiếp thu và ghi lại nó. Chức năng của người thứ hai là thẩm tra chân lý mơ hồ đó: sự tiết lộ việc thú tội phải được gắn liền với việc giải mã những gì người thú tội nói ra. Người lắng nghe không đơn giản là ông chủ vị tha (forgiving master), vị quan toà hoặc lên án hoặc tha bổng; anh ta là ông chủ của chân lý (master of truth). Chức năng của anh ta là diễn giải. Liên quan đến việc thú tội, quyền lực của anh ta không phải chỉ là yêu cầu nó trước khi nó được thực hiện, hay quyết định điều gì sẽ diễn ra tiếp sau nó, mà còn là việc thiết lập một diễn ngôn về chân lý trên cơ sở việc giải mã nó. Bằng cách không còn biến việc thú tội thành một phép thử (test), mà đúng hơn là một dấu hiệu (sign), và bằng cách biến tính dục thành một thứ gì đó phải được diễn giải, thế kỷ XIX đã tự trao cho mình cái khả năng khiến cho các thủ tục xưng tội (procedures of confession) vận hành trong khuôn khổ sự hình thành có quy củ (regular formation) của một diễn ngôn khoa học.
- 5) *Thông qua việc y học hoá (medicalization) các hiệu ứng của hành vi thú tội*. Việc thu nhận được lời thú tội cùng các hiệu ứng của nó được tái hệ thống hoá (recodified) như là những nghiệp vụ cứu chữa (therapeutic operations). Điều này trước hết có nghĩa là địa hạt tình dục không còn được lý giải một cách đơn giản bởi những ý niệm như sai lầm (error) hay tội lỗi (sin), thái quá (excess) hay vi phạm (transgression), mà được đặt dưới sự thống trị của những hiện tượng bình thường (the normal) và những hiện tượng bệnh lý (the pathological) (những hiện tượng mà, xin nói thêm, vốn là sự hoán vị của các nhóm trước); lần đầu tiên sự bệnh hoạn tình dục đặc trưng (characteristic sexual morbidity) được định nghĩa; tình dục xuất hiện như một lĩnh vực bệnh lý học cực kỳ bất ổn: một bề mặt mà ở đó các bệnh khác gián tiếp thể hiện, song đồng thời cũng là tiêu điểm của một sự mô tả bệnh đặc thù (specific nosography), một sự mô tả về các bản năng (instincts), các thiên hướng (tendencies), các hình ảnh (images), khoái lạc và cách ứng xử (conduct). Điều này

hàm ý xa hơn rằng tình dục sẽ tìm thấy ý nghĩa và sự cần thiết của nó từ sự can thiệp y tế: nó sẽ được bác sỹ yêu cầu, nó sẽ cần thiết cho việc chẩn bệnh (diagnosis), và nó sẽ hiệu quả trong việc cứu chữa nhờ vào bản chất tự nhiên. Chân lý được nói ra đúng thời điểm, hướng đến đúng đối tượng, bởi chính người vừa mang chân lý vừa chịu trách nhiệm về chân lý: chân lý đã có tác dụng chữa lành.

Chúng ta hãy xem xét mọi chuyện dưới góc độ lịch sử rộng lớn: đoạn tuyệt với những truyền thống của nghệ thuật tình ái (ars erotica), xã hội chúng ta đã tự trang bị cho mình một môn khoa học về tình dục (scientia sexualis). Chính xác hơn, nó đã theo đuổi nhiệm vụ tạo ra những diễn ngôn chân thực về tình dục, và nó theo đuổi điều đó bằng cách làm cho cái trình tự cổ xưa về xưng tội thích ứng – dù không phải là không gặp khó khăn – với các quy tắc của diễn ngôn khoa học. Theo một cách nghịch lý, cái khoa học tính dục vốn xuất hiện trong thế kỷ XIX lại duy trì nghi thức xưng tội độc đáo (mang tính bắt buộc và thấu triệt) như là hạt nhân của nó, thứ mà ở phương Tây Thiên chúa giáo là kỹ thuật đầu tiên nhằm tạo ra chân lý về tình dục. Bắt đầu từ thế kỷ XVI, nghi thức này dần dần tách mình ra khỏi bí tích xưng tội (sacrament of penance), và thông qua sự dẫn dắt các linh hồn (guidance of souls) và sự chỉ đạo lương tâm (direction of conscience) – nghệ thuật của các nghệ thuật (ars artium) – nó chuyển hướng sang ngành sư phạm, các mối quan hệ giữa người lớn và trẻ em, các mối quan hệ gia đình, y học và tâm thần học. Trong bất kỳ trường hợp nào, gần một trăm năm mươi năm¹ đã trôi qua kể từ khi một cỗ máy phức tạp bắt đầu hình thành nhằm tạo ra những diễn ngôn chân thực về tình dục: một sự triển khai trải rộng một khúc của lịch sử mà ở đó nó kết nối cái huấn lệnh cổ xưa về xưng tội (ancient injunction of confession) với các phương pháp lắng nghe lâm sàng. Chính sự khai triển này đã cho phép thứ gì đó mà người ta gọi là “tính dục” hiện thân cho chân lý về tình dục và các khía cạnh của nó.

“Tính dục”: cái thực thể tương quan (correlative) với lỗi thực hành mang tính diễn ngôn vốn phát triển từ từ kia, thứ cấu thành khoa học tính dục (scientia sexualis). Các đặc điểm then chốt của thứ tính dục này không phải là sự thể hiện (expression) một hình thức đại diện (representation) vốn ít nhiều bị ý thức hệ bóp méo, hay một sự hiểu nhầm do những điều cấm kỵ gây ra; chúng tương ứng với những đòi hỏi chức năng (functional requirements) đối với một diễn ngôn vốn phải tạo ra chân lý về nó. Nằm tại giao điểm của một kỹ thuật về thú tội và một tính diễn ngôn khoa học (scientific discursivity), nơi mà một số cơ chế quan trọng nào đó phải được tìm ra để thích nghi chúng với nhau (kỹ thuật lắng nghe {listening technique}, giả thuyết về mối quan hệ nhân quả {postulate of causality},

¹ Tính đến thời điểm cuốn sách này ra đời, tức năm 1976. (ND)

nguyên lý về sự tàng ẩn {principle of latency}, quy tắc diễn giải {rule of interpretation}, sự thúc bách phải y học hoá {imperative of medicalization}), tính dục được định nghĩa “theo bản chất” là: một địa hạt dễ bị tổn thương trước các quá trình bệnh lý, và do đó là địa hạt đòi hỏi sự can thiệp chữa trị hay quy chuẩn hoá (therapeutic or normalizing interventions); một lĩnh vực của những hàm ý phải được giải mã; hiện trường (site) của những quá trình bị che giấu bởi những cơ chế đặc thù; tiêu điểm của các mối quan hệ nhân quả; và một hình thức phát ngôn mơ hồ mà người ta phải truy cho ra và lắng nghe. “Hệ thống kinh tế” của các diễn ngôn – công nghệ cố hữu của chúng, sự cần thiết đối với sự vận hành của chúng, những chiến thuật mà chúng vận dụng, những hiệu ứng của quyền lực vốn vừa là bệ đỡ của chúng vừa là những thứ mà chúng chuyên tải – chính hệ thống này, chứ không phải một hệ thống của những hình thức đại diện (system of representations), mới định đoạt những đặc điểm then chốt của những điều mà chúng phải nói ra. Lịch sử của tính dục – tức là, lịch sử của những gì vận hành trong thế kỷ XIX như là một lĩnh vực đặc thù của chân lý – đầu tiên phải được viết từ quan điểm của một lịch sử về các diễn ngôn.

Chúng ta hãy đề xuất một giả thuyết tổng quan hữu dụng. Cái xã hội nổi lên trong thế kỷ XIX – xã hội tư sản (bourgeois), tư bản chủ nghĩa (capitalist), hay công nghiệp (industrial), bạn muốn gọi gì thì tùy bạn – không đối mặt với tình dục bằng thái độ từ chối thừa nhận mang tính cơ bản (fundamental refusal of recognition). Trái lại, nó đưa vào vận hành cả một cỗ máy nhằm tạo ra những diễn ngôn chân thực về tình dục. Nó không chỉ nói về tình dục và ép buộc mọi người phải làm như thế, mà nó còn bắt tay vào việc hình thành nên một chân lý đồng nhất về tình dục. Như thế nó nghi ngờ tình dục dung chứa một bí mật cơ bản. Như thế nó cần sự tạo ra chân lý như thế. Như thế vấn đề then chốt là ở chỗ tình dục được chạm khắc không chỉ trong một hệ thống kinh tế của khoái lạc (economy of pleasure), mà cả trong một hệ thống có trật tự của tri thức (ordered system of knowledge). Như vậy tình dục dần trở thành một đối tượng bị nghi ngờ rất nhiều; một ý nghĩa chung, gây lo lắng, vốn thâm nhập vào cách ứng xử cũng như sự tồn tại của chúng ta, dù chúng ta không muốn; điểm yếu mà ở đó những điếm xấu vươn đến được chúng ta; một mảng tối mà mỗi chúng ta mang theo bên trong mình: một ý nghĩa quan trọng đại thể, một bí mật phổ quát, một nguyên nhân phổ biến, một nỗi sợ hãi dai dẳng. Và vì vậy, trong “câu hỏi” này về tình dục (theo cả hai nghĩa: sự thẩm vấn {interrogation} và vấn đề hoá {problematization}), và nhu cầu phải thú tội và phải tích hợp vào một lĩnh vực mang tính duy lý), xuất hiện hai quá trình, quá trình này luôn quy định quá trình kia: chúng ta yêu cầu tình dục phải nói ra chân lý (nhưng, do nó là điều bí mật và không nhận ra bản chất của mình, nên chúng ta giữ cho mình cái chức năng nói ra chân lý về chân lý của nó, vốn cuốn cùng cũng được vén lộ và giải mã), và chúng ta yêu cầu tình dục phải nói với chúng ta về chân lý của chúng ta, hay

đúng hơn, cái chân lý được chôn sâu của cái chân lý về chúng ta mà chúng ta nghĩ là chúng ta sở hữu trong ý thức tức thời (immediate consciousness) của mình. Chúng ta nói với nó chân lý của nó bằng cách giải mã những gì nó nói với chúng ta về chân lý đó; nó nói với chúng ta chân lý của chúng ta bằng cách bàn giao cho chúng ta cái phần chân lý đã trốn thoát chúng ta. Từ sự tương tác này, ở đây đã có sự tiến hoá, trong vài thế kỷ, một tri thức về chủ thể (subject); một tri thức không phải chủ yếu là về hình thái (form) của anh ta, mà chủ yếu là về thứ vốn chia rẽ anh ta, thứ có lẽ là định đoạt anh ta, nhưng trên hết là thứ khiến anh ta vô minh về bản thân. Dù điều này có thể dường như là bất khả dĩ, song chúng ta không nên ngạc nhiên khi nghĩ tới lịch sử lâu dài của việc xung tội trong Thiên chúa giáo và trong hệ thống pháp lý, tới những bước thăng trầm (shifts) và chuyển hoá (transformations) mà dạng thức tri thức–quyền lực (knowledge-power) này, vốn đóng vai trò quan trọng ở phương Tây, đã từng trải qua: đó là việc cái dự án một môn khoa học về chủ thể (science of the subject) đã bị cuốn hút vào, theo những vòng tròn ngày càng hẹp dần, xung quanh vấn đề tình dục. Mối quan hệ nhân quả trong chủ thể (subject), sự vô thức (unconscious) của chủ thể, chân lý về chủ thể trong người khác và đồng thời là người biết, tức những tri thức người này nắm mà chủ thể không biết: tất cả những điều này đã tìm thấy một cơ hội để tự triển khai mình trong diễn ngôn về tình dục. Tuy nhiên, không phải do đặc điểm tự nhiên nào đó cố hữu trong bản thân tình dục, mà là do các chiến thuật của quyền lực (tactics of power) vốn cố hữu trong diễn ngôn đó.

Không còn nghi ngờ gì, khoa học tính dục (scientia sexualis) đối nghịch với nghệ thuật tình ái (ars erotica). Song cần lưu ý rằng nghệ thuật tình ái đã không biến mất hoàn toàn khỏi văn minh phương Tây; nó cũng không luôn vắng mặt trong cái trào lưu mà qua đó người ta tìm cách sản sinh ra một môn khoa học về tính dục. Trong việc xung tội của Thiên chúa giáo, mà đặc biệt là trong việc hướng dẫn và kiểm tra lương tâm, trong quá trình tìm kiếm sự hiệp nhất tinh thần (spiritual union) và tình yêu của Chúa, người ta nhận thấy cả một loạt phương pháp vốn có nhiều điểm chung với một nghệ thuật tình ái: sự hướng dẫn của người thầy theo một lộ trình tập làm quen, sự gia tăng cường độ của những trải nghiệm kéo xuống đến tận những bộ phận thể chất (physical components) của chúng, việc tối ưu hoá những hiệu ứng bằng thứ diễn ngôn đồng hành với chúng. Những hiện tượng về sự ám ảnh (possession) và trạng thái ngất ngây (ecstasy), vốn diễn ra khá thường xuyên trong Công giáo La Mã của Phong trào Phản Cải cách (Counter Reformation), chắc chắn là những hiệu ứng thoát ra ngoài sự kiểm soát của thứ kỹ thuật tình ái (erotic technique) vốn cố hữu trong môn khoa học tinh tế về xác thịt đó. Và chúng ta phải đặt câu hỏi là liệu, kể từ thế kỷ XIX, khoa học tính dục – dưới cái lớp vỏ tích cực tử tế của nó – đã không còn vận hành, ít nhất là ở một mức độ nhất định, như một thứ nghệ thuật tình ái? Có lẽ hình thức tạo ra chân

lý này, dù bị doạ dẫm bởi mô hình khoa học (scientific model), đã nhân rộng, tăng cường và thậm chí tạo ra những khoái lạc cố hữu của riêng mình. Người ta thường nói rằng chúng ta không có khả năng tưởng tượng ra bất kỳ khoái lạc nào mới. Chúng ta ít nhất là đã phát minh ra một loại khoái lạc khác: khoái lạc trong chân lý về khoái lạc, khoái lạc của việc biết chân lý đó, của việc khám phá và phô bày nó, tức sự mê hoặc của việc nhìn thấy nó và nói về nó, của việc lôi cuốn và thu hút người khác bằng chân lý đó, của việc thổ lộ về nó trong bí mật, của việc dụ nó ra ngoài công khai – cái khoái lạc đặc thù của diễn ngôn chân thực về khoái lạc.

Những thành tố quan trọng nhất của một nghệ thuật tình ái vốn được kết nối với tri thức của chúng ta về tính dục không phải sẽ được tìm thấy trong hình mẫu lý tưởng mà ngành y tế hứa hẹn với chúng ta về một thứ tính dục lành mạnh, cũng không phải trong giấc mơ nhân bản (humanist dream) về một thứ tính dục trợn vẹn và không ngừng đua nở (flourishing), và chắc chắn là không phải trong sự tuôn trào cảm xúc của cực khoái và những cảm giác tốt đẹp về năng lượng sinh học (bio-energy) (đây chỉ là những khía cạnh của việc sử dụng mang tính quy chuẩn hoá {normalizing utilization} của nó), mà là trong sự nhân rộng và gia tăng cường độ của những khoái lạc vốn được kết nối với việc tạo ra chân lý về tình dục. Những bộ sách học thuật, được viết ra và được đọc; những cuộc tham vấn và kiểm tra; nỗi khổ sở khi trả lời các câu hỏi và niềm vui thú khi những ngôn từ của mình được diễn giải; tất cả những câu chuyện được kể cho bản thân và cho những người khác, rất nhiều sự tò mò, rất nhiều bí mật riêng tư được thổ lộ bất chấp nguy cơ tai tiếng, vốn được duy trì – tuy không phải là không kèm theo đôi chút rùng mình – bởi nghĩa vụ của chân lý; sự phong phú của những hình ảnh tưởng tượng mơ mộng bí mật và cái quyền phải trả giá đắt (dearly paid right) để được thì thầm về chúng với bất kỳ ai có thể lắng nghe; tóm lại, cái “khoái lạc về phân tích” (pleasure of analysis) đáng nể (theo nghĩa rộng nhất của thuật ngữ phân tích) mà phương Tây đã thúc đẩy một cách thông minh trong mấy thế kỷ: tất cả những thứ ấy cấu thành nên một cái gì đó tựa như những mảnh vỡ phiêu lưu (errant fragments) của một nghệ thuật tình ái vốn được bí mật chuyển tải thông qua sự thú tội và khoa học tình dục (science of sex). Liệu chúng ta có phải kết luận rằng khoa học tính dục (scientia sexualis) của chúng ta chẳng qua chỉ là một dạng thức tinh tế khác thường của nghệ thuật tình ái (ars erotica), và rằng nó là phiên bản thăng hoa (sublimated version) kiểu phương Tây của cái truyền thống dường như đã biến mất kia? Hay liệu chúng ta có phải giả sử rằng tất cả những khoái lạc này đều chỉ là những phụ phẩm (by-products) của một khoa học tính dục, một phần thưởng để bù đắp cho nhiều những stress và căng thẳng của nó?

Trong bất kỳ trường hợp nào, dường như đối với tôi cái giả thuyết về một thứ quyền lực áp bức (power of repression) mà xã hội chúng ta áp đặt lên tình dục vì những lý do kinh tế là hoàn toàn không thoả đáng nếu chúng ta muốn giải thích toàn bộ một loạt những hiện tượng củng cố (reinforcements) và tăng cường (intensifications) mà cuộc điều tra sơ bộ của chúng ta đã khám phá ra: hiện tượng các diễn ngôn sinh sôi nảy nở, vốn được tinh chỉnh cẩn thận cho phù hợp với đòi hỏi của quyền lực; sự củng cố bức tranh lắp ghép về tính dục (sexual mosaic) và việc thiết lập những công cụ vốn có khả năng không chỉ biệt lập nó, mà còn khuyến khích và kích thích nó, biến nó thành những tiêu điểm (focuses) của sự chú ý, diễn ngôn và khoái lạc; việc tạo ra những cuộc thú tội mang tính bắt buộc và theo sau đó là việc thiết lập một hệ thống tri thức chính danh (legitimate knowledge) cùng một hệ thống kinh tế đa khoái lạc (economy of manifold pleasures). Chúng ta đang ứng xử rất ít với một cơ chế tiêu cực nhằm mục đích loại trừ (negative mechanism of exclusion), mà chủ yếu là với việc vận hành một hệ thống tinh tế của những diễn ngôn, tri thức đặc thù (special knowledges), khoái lạc (pleasures) và quyền lực (powers). Điều khiến người ta tranh cãi không phải là một trào lưu nhất quyết đẩy tình dục thô thiển trở lại một khu vực mơ hồ và không thể tiếp cận nào đó, mà trái lại, là một quá trình phổ biến nó trên bề mặt của vạn vật, của những cơ thể, khơi dậy nó, kéo nó ra và ra lệnh cho nó nói, gắn nó vào thực tại và yêu cầu nó nói ra chân lý: cả một đội hình tình dục hào nhoáng, được phản ánh trong vô số diễn ngôn, trong sự bướng bỉnh của quyền lực, và trong sự tương tác giữa tri thức và khoái lạc.

Tất cả những thứ đó chỉ là ảo giác, người ta sẽ nói vậy, một ấn tượng vội vã mà đằng sau đó một cái nhìn soi xét kỹ hơn chắc chắn sẽ khám phá ra chính cái cỗ máy áp bức vĩ đại kia. Vượt lên trên vài ánh lân quang ít ỏi này, chẳng lẽ chúng ta chần chẫn sẽ không tìm thấy thêm lần nữa cái quy luật u ám vốn luôn nói không kia ư? Câu trả lời sẽ phải là kết quả của một cuộc điều tra lịch sử. Một cuộc điều tra về phương cách mà theo đó tri thức về tình dục hình thành trong ba thế kỷ qua; về phương cách mà theo đó những diễn ngôn vốn lấy tình dục làm đối tượng đã nhân rộng; và về những lý do mà vì chúng chúng ta đã đi đến chỗ gắn một mức giá gần như hoang đường vào cái chân lý mà chúng khẳng định là đã tạo ra. Có lẽ những phân tích lịch sử này sẽ kết thúc bằng cách xua tan những gì mà cuộc khảo sát qua loa chóng vánh này dường như gợi lên. Song sự giả định (postulate) mà từ đó tôi khởi sự, và muốn duy trì càng lâu càng tốt, là ở chỗ những cuộc khai triển (deployments) như thế của quyền lực và tri thức, của chân lý và khoái lạc, vốn rất khác với những cuộc khai triển của áp bức (deployments of repression), không nhất thiết phải mang tính thứ cấp (secondary) và phái sinh (derivative); và hơn thế, ở chỗ áp bức trong bất cứ trường hợp nào cũng không mang tính cơ bản (fundamental) và khuynh loát (overriding). Vì vậy, chúng ta cần phải coi trọng và chú ý đến các cơ chế này, và đảo ngược phương

hướng nghiên cứu của chúng ta: thay vì giả định về một sự áp bức được thừa nhận chung, và một sự vô minh (ignorance) so với những gì mà lẽ ra chúng ta phải biết, chúng ta phải bắt đầu với những cơ chế tích cực này, trong chừng mực chúng tạo ra tri thức, nhân rộng diễn ngôn, đem lại khoái lạc, và sinh ra quyền lực; chúng ta phải điều tra những điều kiện để chúng ra đời và hoạt động, đồng thời tìm cách khám phá cách thức mà qua đó những dữ kiện liên quan về việc ngăn cấm và che giấu chúng được phân bố. Tóm lại, chúng ta phải xác định các chiến lược của quyền lực (strategies of power) vốn cố hữu trong cái ý chí khám phá tri thức này. Trong chừng mực liên quan đến tính dục, chúng ta sẽ nỗ lực thiết lập “hệ thống kinh tế chính trị” (political economy) của một ý chí khám phá tri thức (will to knowledge).

PHẦN IV
Sự khai triển tính dục

Bạn muốn biết mục đích của loạt nghiên cứu này ư? Chuyển thể vào lịch sử câu chuyện ngụ ngôn *Những Thứ Đồ Chơi Hớ Hênh* (Les Bijoux indiscrets)¹.

Trong số nhiều biểu tượng của mình, xã hội chúng ta mang một biểu tượng về tình dục biết nói (talking sex). Thứ tình dục mà người ta bắt gặp bất ngờ và đưa ra câu hỏi, và cũng là thứ tình dục mà, vừa kìm chế vừa mau mồm mau miệng, liên tục đưa ra câu trả lời. Thế rồi vào một ngày, một cơ chế nào đó, giống loài yêu tinh đến mức có thể tàng hình, tóm được thứ tình dục ấy và, trong một trò chơi kết hợp khoái lạc với cưỡng bách, ưng thuận (consent) với tra hỏi (inquisition), khiến nó nói ra chân lý về bản thân cũng như về những đối tượng khác.

Suốt bao năm qua, chúng ta đều sống trong vương quốc của vua Mangogul: dưới bùa phép của thói tò mò bất tận về tình dục, với quyết tâm chất vấn nó cho bằng được, với niềm khao khát không sao thoả mãn nổi là được nghe nó nói và được nghe nói về nó, chúng ta nhanh chóng phát minh ra đủ mọi thể loại nhẫn ma thuật vốn có thể buộc nó vứt bỏ thái độ thận trọng của mình. Cứ như thể điều thiết yếu đối với chúng ta là có khả năng rút ra được từ cái vật thể bé xíu kia của mình không chỉ khoái lạc mà cả tri thức, cùng toàn bộ sự hoán đổi tinh tế từ cái này sang cái kia: một tri thức về khoái lạc, một khoái lạc đến từ việc biết khoái lạc, một tri thức–khoái lạc (knowledge–pleasure); và cứ như thể cái con vật kỳ quái

¹ *Les Bijoux indiscrets* là tiểu thuyết đầu tay của Denis Diderot, xuất bản vô danh vào năm 1748. Nó là một câu chuyện phúng dụ, mô tả vua Louis XV của Pháp qua nhân vật Mangogul, vua (Sultan) Công Gô, người sở hữu một chiếc nhẫn ma thuật có khả năng khiến cho âm đạo của phụ nữ nói chuyện. Nhân vật Mirzoza đại diện cho ái thiếp Madame de Pompadour của vua Louis XV.

Vua Mangogul nhàm chán với cuộc sống cung đình và nghi ngờ ái thiếp Mirzoza phản bội. Một vị thần tặng ông ta một chiếc nhẫn ma thuật với những đặc điểm độc đáo. Khi chiếc nhẫn được chà xát và chỉ vào âm đạo của bất kỳ người phụ nữ nào thì âm đạo ấy sẽ bắt đầu kể về những trải nghiệm ái ân của nó, trong sự bối rối và thất kinh của chủ nhân.

Vị vua sử dụng chiếc nhẫn khoảng 30 lần, thường là vào các bữa tối hoặc các cuộc tụ họp xã hội khác, và trong những dịp như thế ông ta thường hiện diện trước mặt người phụ nữ. Tuy nhiên, do chiếc nhẫn còn có một đặc tính khác nữa là có thể khiến cho chủ nhân của nó tàng hình khi được yêu cầu, nên một vài trải nghiệm tình dục được thuật lại thông qua sự quan sát trực tiếp, khi nhà vua tàng hình trong phòng của người phụ nữ khả nghi. (ND)

mà chúng ta tính đến kia lại được ban cho đôi tai chuẩn chỉnh đến thế, đôi mắt sắc sảo đến thế, miệng lưỡi và trí óc tài năng đến thế, để biết nhiều và rất sẵn lòng nói ra những điều mình biết, miễn là chúng ta vận dụng một kỹ năng nhỏ khi thúc giục nó nói. Giữa mỗi người trong số chúng ta và đời sống tình dục của bản thân, phương Tây đã đặt ra một nhu cầu bất tận về chân lý. Nhiệm vụ của chúng ta là rút ra được chân lý về tình dục, bởi chân lý đó nằm ngoài khả năng nắm bắt của tình dục; nhiệm vụ của tình dục là nói với chúng ta chân lý của chúng ta, bởi tình dục là thứ giữ nó trong bóng tối. Nhưng phải chăng tình dục bị che khuất khỏi tầm mắt của chúng ta, bị giấu kín bởi một cảm nhận mới về sự đứng đắn, bị đẩy vào cảnh “áo gấm đi đêm” bởi những đòi hỏi khắt khe của xã hội tư sản? Trái lại, nó toả sáng; trông nó thật rạng ngời. Vài thế kỷ trước, nó được đặt vào vị trí trung tâm của *lời thỉnh cầu được biết* (petition to know) đáng e sợ. Một lời thỉnh cầu kếp, ở chỗ chúng ta bị buộc phải biết sự thể của nó, trong khi nó bị nghi ngờ là biết được sự thể của chúng ta.

Trong không gian của vài thế kỷ, một thiên hướng nào đấy đã dẫn dắt chúng ta đi đến chỗ hướng câu hỏi *chúng ta là ai* sang tình dục. Hướng sang tình dục chủ yếu là về mặt lịch sử, về sự biểu thị (signification) và diễn ngôn, chứ không phải chủ yếu về mô tả bản chất. Chúng ta đặt mình vào dưới cung tình dục (sign of sex), nhưng lại dưới hình thái của một *Logic về tình dục* (Logic of Sex) thay vì một môn *Vật lý về tình dục* (Physics of Sex). Chúng ta không được phép nhầm lẫn ở đây: với một loạt sự đối lập nhị phân (cơ thể/linh hồn {body/soul}, xác thịt/tinh thần {flesh/spirit}, bản năng/lý trí {instinct/reason}, dục vọng/ý thức {drives/consciousness}) mà dường như quy tình dục vào một môn cơ học thuần túy thiếu vắng lý trí, phương Tây đã tìm cách không chỉ (hoặc không quá mức) hợp nhất tình dục vào một lĩnh vực duy lý (điều hẳn sẽ không phải là một thành tựu nổi bật đến vậy, khi chứng kiến mức độ quen thuộc của chúng ta với những cuộc “chinh phục” như thế kể từ thời Hy Lạp cổ đại), mà còn đưa gần như toàn bộ chúng ta – cơ thể, tâm trí, cá thể tính (individuality), hay lịch sử của chúng ta – vào vòng chi phối của một thứ logic về khao khát (concupiscence) và ham muốn (desire). Bất cứ khi nào xuất hiện một câu hỏi về chúng ta là ai thì đây chính là logic mà kể từ đây sẽ đóng vai trò chìa khoá chủ (master key)¹ của chúng ta. Vài thập kỷ đã trôi qua kể từ khi các nhà di truyền học chấm dứt việc nhận thức sự sống (life) như một tổ chức vốn được trang bị (một cách kỳ lạ) thêm một khả năng bổ sung là tự tái sinh; họ nhận thấy trong cơ chế tái sinh sản chính cái thành tố vốn đưa yếu tố sinh học vào: cái nôi không chỉ của người đang sống (the living), mà của cả bản thân sự sống (life). Song mấy thế kỷ đã trôi qua khi mà vô số nhà lý thuyết và nhà hành nghiệp xác thịt (practitioners of the flesh) – quả thực, cách tiếp cận của họ thật khó mà “khoa học” –

¹ Chìa khoá mở được nhiều ổ khoá. (ND)

biến con người thành sản phẩm của một thứ tình dục cao ngạo và chỉ những ai có trí tuệ mới nắm bắt được. Tình dục, lời giải thích cho mọi thứ.

Thật vô nghĩa khi đặt câu hỏi: Vậy thì tại sao tình dục lại bí mật đến thế? Thế lực (force) ấy là gì, khi mà nó đẩy tình dục đến chỗ im lặng lâu đến vậy, và chỉ gần đây mới nói lòng vòng cương toả của nó đôi chút, có lẽ là để cho phép chúng ta chất vấn nó, song luôn trong bối cảnh áp bức và thông qua sự áp bức của nó? Trên thực tế, câu hỏi này, mà ngày nay thường được lặp đi lặp lại rất nhiều, chỉ là hình thái gần đây của một sự khẳng định đáng xem xét (considerable affirmation) và một mệnh lệnh thế tục (secular prescription): bất kỳ ở đâu chân lý hiện hữu, hãy đến xem liệu bạn có thể khám phá nó được hay không. *Ta sẽ khuấy động địa ngục* (Acheronto movebo)¹: một quyết định rất cổ xưa.

*Hỡi những con người thông thái, học cao hiểu sâu
Những người nghĩ suy thấu đáo và hiểu biết
Làm thế nào, khi nào và nơi nào mà mọi thứ đều có đôi?
Tại sao họ hôn nhau và yêu nhau?
Hỡi những người con của sự thông thái cao quý, hãy nói
Chuyện gì đã xảy ra với ta lúc ấy
Hãy truy tìm và nói cho ta nơi nào, làm thế nào và khi nào
Và tại sao nó lại xảy ra như vậy.²*

Vì vậy, thật hợp lý khi đặt câu hỏi trước hết: Cái huấn lệnh (injunction) ấy là gì? Tại sao lại có cuộc săn lùng vĩ đại chân lý về tình dục đó, chân lý trong tình dục đó?

Trong câu chuyện của Diderot, vị thần tốt bụng Cucufa phát hiện ra dưới đáy túi quần mình, giữa những thứ vô giá trị – những hạt giống đã thánh hoá, những ngôi chùa nhỏ bằng chì, cùng những viên thuốc bọc đường mồm meo – là một chiếc nhẫn bạc bé xíu, mà khi chà xát viên đá quý của nó, nó sẽ khiến các bộ phận sinh dục mà nó gặp cất tiếng nói. Vị thần trao chiếc nhẫn cho vị vua tò mò. Vấn đề của chúng ta là làm sao biết được chiếc nhẫn

¹ Nguyên văn câu bằng Tiếng Latin: “*Flectere si nequeo superos, Acheronta movebo*” (Nếu không lay chuyển được thiên đàng, ta sẽ khuấy động địa ngục), trích trong sử thi Aeneid của Virgil. Aeneid là sử thi bằng tiếng Latin kể về câu chuyện huyền thoại của Aenas, một người dân thành Troy đào thoát sang Italia sau khi thành Troy bị sụp đổ rồi trở thành thủy tổ của người La Mã. Tác phẩm được Virgil viết trong khoảng thời gian từ năm 29 đến năm 19 TCN. Câu nói trên thể hiện sự quyết tâm đến mức bất chấp, ngụ ý nếu một người không đạt được mục đích thông qua những phương tiện hợp lý, anh ta sẽ viện tới những hành động cực đoan, thậm chí mang tính huỷ diệt. (ND)

² Gottfried August Bürger, được trích dẫn bởi Arthur Schopenhauer trong *The Metaphysics of the Love of the Sexes*, từ *The Will to Live: Selected Writings of Arthur Schopenhauer* (New York: Frederick Ungar, 1962), trang 69.

thần diệu nào ban cho chúng ta thứ quyền lực tương tự, và nó được đặt vào ngón tay chủ nào; nó khiến cho trò chơi quyền lực nào trở nên khả dĩ hay giả định trước trò chơi quyền lực nào, và khi mà mỗi chúng ta đều trở thành một kiểu vua chúa vừa hay chú ý vừa bất cần về sinh hoạt tình dục của mình và của người khác thì sao. Khi vấn đề là việc khiến cho người khác nói ra thì chính chiếc nhẫn thần đó, viên đá quý đó tỏ ra rất thiếu thận trọng, nhưng lại rất ú ớ về cơ chế của mình, đến mức chúng ta cần phải làm cho nó nói nhiều khi đến lượt nó; đó là những gì mà chúng ta phải nói tới. Chúng ta phải viết cuốn sử về ý chí khám phá chân lý (will to truth) này, về lời thỉnh cầu được biết (petition to know) này, mà qua rất nhiều thế kỷ đã giữ chúng ta trong trạng thái bị mê hoặc bởi tình dục: cuốn sử về một nỗ lực ương ngạnh và bền bỉ. Chúng ta đòi hỏi điều gì từ tình dục, vượt lên trên những khoái lạc khả dĩ của chúng, mà điều đó lại khiến chúng ta bền bỉ đến vậy? Sự kiên nhẫn (patience) hay háo hức (eagerness) ấy trong việc coi tình dục như điều bí mật (secret), nguyên nhân toàn năng (omnipotent cause), ý nghĩa ẩn giấu (hidden meaning), nỗi e sợ khôn nguôi (unremitting fear) là gì? Và tại sao cái nhiệm vụ khám phá chân lý khó khăn này rốt cuộc lại biến thành lời mời gọi xoá bỏ những điều cấm kỵ và đập tan những xiềng xích trói buộc chúng ta? Phải chăng công sức bỏ ra lúc bấy giờ gian khó đến mức nó phải được mê hoặc bằng lời hứa này? Hay tri thức này đã trở nên quá tốn kém – về mặt chính trị, kinh tế và đạo đức – đến mức để buộc mọi người phải phục tùng quyền lực của nó thì điều cần thiết là phải đảm bảo với họ, một cách nghịch lý, rằng sự tự do của họ đang trong tình thế lâm nguy?

Để định vị các cuộc điều tra sẽ diễn ra tiếp theo, tôi xin phép trình bày một số đề xuất tổng quan về mục tiêu, phương pháp, phạm vi và sự phân kỳ (periodizations) mà mọi người có thể tạm thời chấp nhận.

Chương 1 <>

Mục tiêu

Tại sao lại phải có các cuộc điều tra này ư? Tôi rất ý thức được rằng một sự bất trắc vẫn hiện hữu xuyên suốt những bản phác thảo mà tôi đã vạch ra cho đến thời điểm này, sự bất trắc có nguy cơ làm vô hiệu những cuộc điều tra chi tiết hơn mà tôi đã đề xuất. Tôi vẫn liên tục nhấn mạnh rằng lịch sử mấy thế kỷ qua ở các xã hội phương Tây không thể hiện sự di chuyển (movement) của một thứ quyền lực mà về cơ bản là mang tính áp bức. Luận điểm của tôi dựa trên việc phớt bỏ quan niệm kia trong khi lại làm ra vẻ không biết gì đến cái thực tế theo đó một sự phê phán đã được phát động từ một nhóm khác và chắc chắn là theo một cách triệt để hơn: một sự phê phán được tiến hành ở tầm mức của lý thuyết về ham muốn (theory of desire).

Trên thực tế thì sự kháng định tình dục không bị “áp bức” không phải hoàn toàn mới. Các nhà phân tâm học (psychoanalyst) vẫn nói về chính điều này trong một thời gian. Họ đã đặt nghi vấn về cái cỗ máy nhỏ bé và đơn giản vốn hiện lên trong đầu khi người ta nói đến áp bức. Dường như đối với họ, ý tưởng về một thứ năng lượng nổi loạn (rebellious energy) phải bị trấn áp là không thoả đáng để giải mã cái phương cách mà qua đó quyền lực và ham muốn được kết nối với nhau. Họ coi chúng được kết nối với nhau theo một cách phức tạp và cơ bản hơn so với hình thức thông qua sự tương tác giữa một thứ năng lượng sống nguyên thủy, tự nhiên, tuôn trào từ dưới lên, với một mệnh lệnh cao hơn tìm cách ngăn chặn nó. Như vậy, người ta không nên nghĩ rằng ham muốn bị áp bức (repressed), bởi cái lý do đơn giản rằng luật pháp là những gì cấu thành nên cả ham muốn lẫn sự thiếu thốn (lack) mà dựa trên đó ham muốn ấy được thiết lập. Ở đâu có sự hiện hữu của ham muốn, ở đó mối quan hệ quyền lực đã hiện hữu: vậy thì, chỉ là ảo tưởng, nếu lên án mối quan hệ đó vì một sự áp bức được thực hiện sau khi ham muốn xuất hiện; song cũng là phù phiếm, nếu truy tìm một ham muốn vốn nằm ngoài tầm với của quyền lực.¹

¹ Ở đây, Foucault thách thức quan niệm thông thường rằng quyền lực đồng nghĩa với áp bức. Theo ông:

- Ham muốn không nằm ngoài hay có trước quyền lực.

Thế nhưng, theo một phương cách cứ luôn bị lúng túng, đôi khi tôi nói – như thể tôi đang xử lý những ý niệm tương đương – về *áp bức*, và đôi khi về *luật pháp* (law), về *cấm đoán* (prohibition) hay *kiểm duyệt* (censorship). Do sự bướng bỉnh hay lơ đãng, tôi đã không suy xét hết mọi điều vốn có thể phân biệt những hàm ý lý thuyết (theoretical implications) của chúng. Tôi thừa nhận rằng ai đó khả dĩ có lý do chính đáng để nói với tôi: Thông qua việc liên tục đề cập đến những công nghệ xác thực (positive technologies) của quyền lực, bạn đang chơi một trò chơi hai mặt mà ở đó bạn hy vọng sẽ thắng theo mọi cách; bạn khiến các đối thủ của mình bối rối bằng cách làm ra vẻ chấp nhận vị thế yếu hơn, và, bàn riêng về sự áp bức, bạn sẽ khiến chúng tôi tin tưởng, một cách sai lầm, rằng bạn đã loại trừ vấn đề pháp luật; và dù vậy bạn lại duy trì cái hệ quả mang tính thiết yếu và thiết thực của nguyên lý quyền lực–như là–luật pháp (principle of power–as–law), tức là cái thực tế rằng ở đây không có lối thoát nào khỏi quyền lực, rằng quyền lực luôn đã và đang hiện hữu, cấu thành nên chính cái thứ mà người ta tìm cách sử dụng để chống lại quyền lực. Liên quan đến ý tưởng quyền lực–áp bức (power–repression), bạn giữ lại yếu tố lý thuyết mong manh nhất của nó, và điều đó là nhằm phê phán nó; bạn giữ lại hệ quả mang tính vô hiệu hoá mạnh nhất về mặt chính trị (most sterilizing political consequence) của ý tưởng quyền lực–luật pháp (power–law), song chỉ để giữ nó cho mục đích sử dụng của bạn.¹

Mục đích của các cuộc điều tra sẽ diễn ra tiếp theo không phải chủ yếu là nhằm dịch chuyển tới một “lý thuyết” về quyền lực mà chủ yếu là tới một sự “phân tích học” (analytics)² về quyền lực: tức là, tới một định nghĩa về phạm vi đặc thù (specific domain) vốn được hình thành bởi các mối quan hệ quyền lực, và tới việc định đoạt những công cụ vốn sẽ làm cho việc phân tích quyền lực trở nên khả thi. Tuy nhiên, đối với tôi thì dường như sự phân tích học này chỉ được thiết lập khi nó hoàn toàn tự giải phóng bản thân khỏi một sự mô tả quyền lực nhất định mà tôi sẽ đặt tên – lý do sẽ thấy sau – là “pháp luật–diễn ngôn” (juridico–discursive). Đây chính là quan niệm điều chỉnh cả các chủ đề về áp bức lẫn lý thuyết về luật pháp với tư cách cấu thành nên ham muốn. Nói cách khác, rõ ràng những gì giúp phân

-
- Quyền lực không phải chỉ là một sức mạnh vốn áp bức ham muốn sau khi ham muốn xuất hiện.
 - Thay vì thế, quyền lực vẫn đang vận hành trong bản thân ham muốn – định hình nên điều chúng ta mong muốn, cách thức chúng ta mong muốn nó, và cách thức chúng ta nói về nó.

Vì thế, ý tưởng sai lầm ở đây là chúng ta nghĩ chúng ta có thể đơn giản là “lên án” quyền lực như là một sức mạnh mang tính áp bức và xuất hiện sau ham muốn. (ND)

¹ Tức ý tưởng không thể nào thoát khỏi quyền lực và quyền lực đã và luôn hiện hữu. (ND)

² Phân tích học (analytics) là sự phân tích mang tính hệ thống và tính toán đối với dữ liệu và số liệu thống kê. Nó được áp dụng vào việc khám phá, diễn giải và truyền đạt những mô thức có ý nghĩa trong dữ liệu. Nó cũng bao hàm việc áp dụng các mô thức dữ liệu hướng tới việc ra quyết định hiệu quả. (ND)

biệt phân tích (analysis) về áp bức nhằm vào các bản năng với phân tích về luật pháp liên quan đến ham muốn (law of desire) chính là cách thức mà qua đó mỗi cách phân tích này nhận thức về bản chất (nature) và động tính (dynamics) của dục vọng (drives), chứ không phải cách thức mà qua đó chúng nhận thức về quyền lực. Cả hai đều dựa vào một sự mô tả chung về quyền lực mà, tùy thuộc vào cách người ta sử dụng quyền lực và vị thế mà nó được trao cho liên quan đến ham muốn (desire), sẽ dẫn đến hai kết quả trái ngược: hoặc lời hứa về một sự “giải phóng” (liberation), nếu quyền lực được coi là chỉ nắm được ham muốn ở bên ngoài, hoặc, nếu nó cấu thành nên bản thân ham muốn, thì là sự khẳng định: người đã và đang bị mắc kẹt (trapped). Hơn thế, người ta không được tưởng tượng rằng cách mô tả này chỉ thuộc về những người quan tâm đến vấn đề về mối quan hệ giữa quyền lực và tình dục. Trên thực tế, nó phổ biến hơn rất nhiều; người ta thường xuyên bắt gặp nó trong những phân tích mang tính chính trị về quyền lực, và nó bám rễ sâu trong lịch sử phương Tây.¹

¹ Nội dung của đoạn này như sau:

1. Foucault không muốn xây dựng một “lý thuyết” về quyền lực – ông muốn xây dựng một sự “phân tích học” về quyền lực. Một lý thuyết thường mang tính trừu tượng, khái quát và toàn thể; còn một phân tích học thì tập trung cụ thể hơn vào cách quyền lực thực sự vận hành – nó có những hình thức nào, xuất hiện ở đâu, sử dụng những kỹ thuật gì, và lưu thông như thế nào trong các tình huống thực tế. Foucault muốn xác định lĩnh vực cụ thể nơi quan hệ quyền lực diễn ra, và tìm ra các công cụ để nghiên cứu nó trong thực tiễn.
2. Nhưng để làm được điều đó, ta phải thoát khỏi một quan niệm cũ về quyền lực – điều mà Foucault gọi là mô hình “pháp luật–diễn ngôn”. Mô hình này xem quyền lực như một thứ dựa trên luật lệ, cấm đoán và mệnh lệnh – giống như một vị quan toà ban hành luật (đó là phần “luật”), và con người thì bàn luận về nó (đó là phần “diễn ngôn”). Mô hình ấy hình dung quyền lực như một lực lượng tập trung từ trên xuống dưới – một quyền lực chỉ biết nói “không”, chuyên cấm đoán, áp bức và trừng phạt.
3. Cả ý tưởng về áp bức (ví dụ: Freud), lẫn ý tưởng rằng pháp luật tạo ra ham muốn đều dựa vào mô hình quyền lực cũ này. Dù hai cách tiếp cận này có vẻ khác nhau (một bên nói rằng quyền lực áp bức ham muốn, bên kia nói rằng quyền lực định hình hoặc tạo ra ham muốn), cả hai vẫn dựa trên cùng một quan niệm cũ về quyền lực. Ngay cả những lý thuyết mang tính phê phán – dù hứa hẹn “giải phóng” khỏi sự áp bức, hay tuyên bố rằng ta “luôn luôn đã bị mắc kẹt” trong quyền lực nội tại – cũng vẫn hoạt động bên trong khuôn khổ cũ ấy: quyền lực như là luật pháp.
4. Điểm chính của Foucault: những lý thuyết này tưởng như khác nhau, nhưng thực ra cùng hiểu sai cách quyền lực thực sự vận hành. Dù bạn tin rằng ham muốn bị áp bức (như Freud) hay được tạo ra bởi luật (như một số nhà cấu trúc luận), bạn vẫn đang hình dung quyền lực như một cái gì đó đến từ bên ngoài, như luật pháp hoặc cấm đoán. Trong một trường hợp, quyền lực là thứ bạn có thể thoát khỏi (“giải phóng”); trong trường hợp kia, nó là thứ bạn không thể thoát (“bạn đã–đang–luôn bị mắc kẹt”).
5. Mô hình lỗi thời này về quyền lực không chỉ xuất hiện trong các lý thuyết về tình dục – mà lan rộng khắp tư tưởng phương Tây. Quan niệm quyền lực như là luật pháp từ trên xuống, mang tính áp bức, thống trị tư duy chính trị và triết học phương Tây, không chỉ riêng trong các lý thuyết về tình dục. Foucault đang nói rằng: lối tư duy cũ về quyền lực khiến chúng ta bị mù quáng, và nếu không vượt qua nó, ta sẽ tiếp tục bỏ lỡ cách mà quyền lực thực sự vận hành. (ND)

Dưới đây là một số đặc điểm chính của nó:

- *Mối quan hệ tiêu cực (negative relation)*. Nó không bao giờ thiết lập bất kỳ sự kết nối nào giữa quyền lực và tình dục mà không mang tính tiêu cực: phản đối (rejection), loại trừ (exclusion), từ chối (refusal), phong tỏa (blockage), giấu diếm (concealment), hoặc che khuất (mask). Ở đâu mà tình dục và khoái lạc được quan tâm, ở đó quyền lực chẳng thể “làm” được gì ngoài việc nói không với chúng; những gì nó tạo ra, nếu có, là những sự thiếu vắng (absences) và gián đoạn (gaps); nó bỏ qua các yếu tố, đưa vào những sự ngắt quãng, tách rời những gì được kết nối với nhau, và vạch ra các ranh giới. Dạng thức chung của các hiệu ứng từ nó là giới hạn (limit) và thiếu thốn (lack).
- *Nhấn mạnh sự cai trị (rule)*. Quyền lực về cơ bản là những gì áp đặt luật lệ của chúng cho tình dục. Điều này trước hết có nghĩa rằng tình dục được quyền lực đặt vào một hệ thống nhị phân: hợp pháp và phi pháp, được phép và trái phép. Thứ hai, quyền lực đề ra một “trật tự” (order) cho tình dục, vốn vận hành đồng thời như một dạng thức của tính khả tri (form of intelligibility): tình dục sẽ được giải mã trên cơ sở mối quan hệ của nó với luật pháp. Và cuối cùng, quyền lực hành động bằng cách đặt ra sự cai trị: việc quyền lực nắm tình dục được duy trì thông qua ngôn ngữ, hay đúng hơn hành động của diễn ngôn (act of discourse), vốn tạo ra – từ chính cái thực tế là nó được diễn đạt (articulated) – một sự thống trị của luật pháp (rule of law). Nó nói, và đó là sự cai trị. Hình thái thuần túy của quyền lực trú ngụ trong chức năng của nhà làm luật (legislator); và phương thức hành động của nó liên quan đến tình dục mang đặc điểm pháp luật–diễn ngôn (juridico–discursive).
- *Chu kỳ cấm đoán (cycle of prohibition)*: người không được đến gần, người không được, người không được dùng, người không được ném trái khoái lạc, người không được nói, người không được xuất đầu lộ diện; cuối cùng, người không được tồn tại, ngoại trừ trong bóng tối và bí mật. Để đối phó với tình dục, quyền lực chỉ vận dụng một thứ luật pháp về cấm đoán. Mục tiêu của nó: tình dục không thừa nhận chính mình. Công cụ của nó: đe dọa trừng phạt, không gì ngoài sự áp bức tình dục. Không thừa nhận chính mình hay phải chịu hình phạt bị áp bức; đừng có mà xuất hiện nếu không muốn phải biến mất. Sự hiện hữu của người sẽ được duy trì chỉ với cái giá là sự vô hiệu hoá người. Quyền lực ràng buộc tình dục chỉ thông qua một sự cấm kỵ vốn khai

thác một trong hai trạng thái không hiện hữu có tính chất loại trừ nhau (the alternative between two nonexistences).

- *Logic của kiểm duyệt (logic of censorship)*. Sự cấm đoán này được nhận thức là diễn ra dưới ba hình thức: khẳng định rằng thứ như thế là không được phép, ngăn cản việc nói về nó, và phủ nhận việc nó tồn tại. Đây là những hình thức vốn khó dung hoà với nhau. Song chính ở đây người ta lại hình dung ra một loại logic chuỗi (logical sequence) vốn đặc trưng cho các cơ chế kiểm duyệt: nó kết nối những thứ không tồn tại, những thứ phi pháp và những thứ không thể diễn đạt theo cách sao cho mỗi thứ vừa là nguyên lý (principle) vừa là hiệu ứng (effect) của những thứ kia: người ta không được nói về thứ bị cấm cho đến khi nó bị vô hiệu hoá trong thực tế; thứ gì không tồn tại thì không có quyền xuất đầu lộ diện, ngay cả trong trật tự ngôn luận (order of speech), nơi mà sự không tồn tại của nó được tuyên bố; và thứ mà người ta phải giữ im lặng về nó thì bị xua đuổi khỏi thực tại như là thứ bị cấm kỵ trên mọi thứ khác. Logic về quyền lực được áp đặt lên tình dục là logic nghịch lý (paradoxical logic) về một thứ luật pháp vốn có thể được diễn tả như một huấn lệnh (injunction) về sự không tồn tại (nonexistence), sự không xuất hiện (nonmanifestation) và sự im lặng (silence).
- *Tính đồng nhất (uniformity) của bộ máy*. Quyền lực đối với tình dục được thực hành theo cùng một cách ở tất cả các cấp độ. Từ trên cùng xuống dưới cùng, trong các quyết định đại thể cũng như những hình thức can thiệp rất nhẹ nhàng của nó, bất kể những công cụ hay thể chế (institutions) mà nó dựa vào là gì, nó đều hành động một cách đồng nhất (uniform) và toàn diện (comprehensive); nó vận hành theo những cơ chế vốn đơn giản và liên tục được tái tạo là luật pháp (law), cấm kỵ (taboo) và kiểm duyệt (censorship): từ nhà nước đến gia đình, từ nhà vua đến người cha, từ toà án đến sự thay đổi nhỏ trong các hình phạt hàng ngày, từ các cơ quan cai quản xã hội cho đến các cấu trúc vốn cấu thành nên bản thân chủ thể/đối tượng (subject)¹, người

¹ Trong tư tưởng của Foucault, từ subject hàm chứa cùng lúc hai ý niệm. Ý niệm thứ nhất là chủ thể, tương tự như sự lưỡng phân chủ thể (subject) – khách thể (object) trong triết học. Chủ thể có ý thức, còn khách thể thì không. Chủ thể trải nghiệm, cảm nhận hay suy nghĩ (hay, nói cách khác, hữu thức). Nói theo thuật ngữ chuyên môn thì chủ thể (subject) có chủ thể tính (subjectivity). Khách thể (object), trái lại, không có chủ thể tính. Đúng hơn, chúng được trải nghiệm, được cảm nhận, được nghĩ đến. Diễn đạt theo cách khác, chủ thể nhận thức, còn khách thể thì được nhận thức. Diễn đạt theo cách khác nữa, chủ thể thì chủ động (active), tức là, chúng có tác nhân tính (agency), còn khách thể thì bị động. Subject theo nghĩa này – chủ

ta tìm thấy một dạng thức chung (general form) của quyền lực, chỉ biến thiên về quy mô. Dạng thức này là luật pháp về sự vi phạm (transgression) và hình phạt (punishment), với sự tương tác của nó giữa hợp pháp và phi pháp. Bất kể người ta có quy cho nó dạng thức quyền lực của bậc quân vương (người xác lập các quyền), dạng thức quyền lực của người cha (người cấm đoán), dạng thức quyền lực của nhà kiểm duyệt (người áp đặt sự im lặng), hay dạng thức quyền lực của sư phụ (người tuyên bố về luật lệ), trong bất kỳ trường hợp nào người ta cũng sơ đồ hoá quyền lực dưới hình thức pháp luật (juridical form), và người ta định nghĩa các hiệu ứng của nó là sự phục tùng (obedience). Đối mặt với một thứ quyền lực là luật pháp, chủ thể/đối tượng (subject) khi được cấu thành như đối tượng – tức bị buộc phải chịu sự chi phối – chính là người phục tùng. Tương ứng với tính thuần nhất dạng thức (formal homogeneity) của quyền lực trong các ví dụ đa dạng này là dạng thức tổng quát về phục tùng (general form of submission) trong cá nhân bị quyền lực ràng buộc – bất kể cá nhân liên quan đó là thần dân (subject) đối diện với nhà vua, công dân đối diện với nhà nước, đứa trẻ đối diện với cha mẹ, hay môn đồ đối diện với sư phụ. Quyền lực làm luật (legislative power) ở bên này, và một chủ thể/đối tượng phục tùng (obedient subject) ở bên kia.

Bên dưới cái chủ đề phổ biến rằng quyền lực áp bức tình dục cũng như cái ý tưởng theo đó luật pháp cấu thành nên ham muốn, người ta đều bắt gặp cùng cái cơ chế cơ học giả định

thể, có tính chất chủ động (active), cảm nhận (perceiving), sở hữu tác nhân tính (agency) – là ý niệm thứ nhất mà Foucault đề cập đến khi ông nói về subject.

Để nắm bắt được khía cạnh thứ hai, chúng ta sẽ phải phức tạp hoá bức tranh thêm đôi chút. Chúng ta có thể bắt đầu như thế này: chúng ta, những con người, với tư cách là những hữu thể có ý thức (conscious beings), là những chủ thể (subjects). Song chúng ta trở thành chủ thể như thế nào? Nếu tôi có một số quan điểm chính trị nhất định, ứng xử theo một cách nhất định, có những sở thích ăn uống nhất định, v.v. – vậy thì làm thế nào mà tôi lại đi đến chỗ có những quan điểm, cách ứng xử và sở thích như thế? Cả một loạt tác nhân/lực lượng tác động đến tôi: gia đình, nhà thờ, nhà nước, nền kinh tế, thậm chí cả bản thân tôi. Đây là ý niệm thứ hai mà Foucault muốn đưa vào từ subject. Theo nghĩa này, người dân là “thần dân” (subject) trong các nền quân chủ – ở chỗ họ bị buộc phải phục tùng quyền lực của nhà vua – chỉ có điều là quyền lực của nhà vua trong thời hiện đại được thay thế bằng một loạt những tác tố (agencies) được liệt kê ở trên.

Đồng thời với việc tôi là một subject/thần dân theo nghĩa thứ hai nói trên, từ góc độ gia đình, nhà thờ, nhà nước, hay thậm chí là một phần của bản thân tôi (chẳng hạn, cái tôi duy lý, đích thực của tôi – cái tôi vốn muốn tôi trở nên tốt nhất có thể), thì tôi là một đối tượng (object) vốn cần được khuôn đúc thành một hình thù nhất định, có những quan điểm, cách ứng xử và sở thích nhất định. Như vậy, khi tôi tìm cách biến đổi cách ứng xử của mình để trở thành một tôi tốt hơn thì tôi đang đối xử với bản thân mình như một đối tượng. Khi Nhà thờ sử dụng các học thuyết của nó để biến tôi thành một tín hữu Thiên chúa giáo đúng đắn hơn, nó đối xử với tôi như một đối tượng. Và khi y học tiến hành nghiên cứu trên con người tôi, nó cũng đối xử với tôi như một đối tượng. (ND)

của quyền lực. Nó được xác định là mang tính bó buộc (restrictive) một cách lạ lùng, ở chỗ, trước hết, quyền lực này nghèo nàn về nguồn lực, tần tiện các phương thức của mình, đơn điệu trong các chiến thuật mà nó vận dụng, không có khả năng sáng tạo, và dường như luôn phải chịu cái định mệnh là lặp lại chính mình. Hơn thế, đây là thứ quyền lực vốn chỉ có sức mạnh của tiêu cực bên mình, một quyền lực để nói không; không có điều kiện để sản sinh, chỉ có khả năng đặt ra các giới hạn, về cơ bản nó mang tính chất phản năng lượng (anti-energy). Đây là nghịch lý về tính hiệu quả của nó: nó không có khả năng làm bất cứ điều gì, ngoại trừ việc khiến những gì mà nó chi phối mất đi khả năng làm bất cứ điều gì như nó, với ngoại lệ là những gì mà nó cho phép làm. Và cuối cùng, đây là thứ quyền lực mà mô hình của nó về cơ bản là mang tính pháp luật (juridical), chỉ tập trung vào sự tuyên bố về luật pháp và sự vận hành của những điều cấm kỵ. Tất cả những phương thức của sự chi phối (domination), phục tùng (submission) và khuất phục (subjugation) cuối cùng đều bị quy về thành một hiệu ứng là sự vâng phục (obedience).

Tại sao quan niệm mang tính pháp luật về quyền lực này, vốn liên quan (như thường vẫn vậy) đến việc phớt lờ mọi thứ giúp tạo ra tính hiệu quả trong sản sinh (productive effectiveness), khả năng xoay xử chiến lược (strategic resourcefulness) và tính tích cực (positivity) của nó, lại dễ dàng được chấp nhận ngay đến thế? Trong một xã hội như xã hội của chúng ta, nơi mà các công cụ của quyền lực đầy rẫy đến thế, các nghi thức (rituals) của quyền lực dễ thấy đến thế, và các công cụ của quyền lực rớt cuộc lại đáng tin cậy đến thế, trong cái xã hội này, một xã hội vốn giàu trí tưởng tượng, có lẽ vậy, hơn bất kỳ xã hội nào khác trong việc tạo ra các cơ chế quyền lực ranh ma và linh hoạt, điều gì giải thích cho xu hướng này: không thừa nhận quyền lực ngoại trừ dưới hình thái tiêu cực và gầy guộc (negative and emaciated form) mang tên cấm đoán? Tại sao các hình thức triển khai quyền lực lại bị quy giản đến chỗ chỉ còn là trình tự luật pháp về cấm đoán?

Tôi xin đưa ra một lý do mang tính tổng quát và chiến thuật mà dường như là hiển nhiên: quyền lực có thể khiến người ta chịu đựng được nó chỉ với một điều kiện là nó phải che giấu một phần quan trọng của bản thân. Thành công của nó tỷ lệ thuận với khả năng của chính nó trong việc che giấu các cơ chế của mình. Liệu quyền lực có được chấp nhận hay không khi nó hoàn toàn mang động cơ tính toán ích kỷ (cynical)? Đối với nó, bí mật không nằm trong bản chất của một sự lạm dụng (abuse), mà bí mật là điều không thể thiếu đối với hoạt động của nó. Không chỉ vì quyền lực áp đặt sự bí mật lên những đối tượng mà nó chi phối, mà vì bí mật có lẽ cũng là điều không thể thiếu như thế đối với họ: liệu họ có chấp nhận quyền lực nếu họ không nhận thấy nó như một sự giới hạn thuần túy đối với ham muốn của mình, chừa lại một mức độ tự do – cho dù nhỏ đến đâu đi chăng nữa – không bị đụng đến? Quyền lực như một giới hạn thuần túy áp đặt lên tự do (freedom) là, ít nhất trong

xã hội của chúng ta, dạng thức phổ biến về tính khả dĩ được chấp nhận (acceptability) của nó.

Ở đây có lẽ có một lý do lịch sử cho điều này. Các thể chế quyền lực vĩ đại vốn phát triển trong thời Trung cổ (Middle Ages) – nền quân chủ, nhà nước với bộ máy của nó – đã vươn dậy trên nền tảng của một loạt các quyền lực trước kia, mà ở một mức độ nhất định là chống lại chúng: những quyền lực với mật độ cao, rối rắm, xung đột nhau, những quyền lực gắn với chủ quyền đất đai trực tiếp hoặc gián tiếp, với việc sở hữu vũ khí, với chế độ nô lệ, với những ràng buộc giữa quốc gia bá chủ và chư hầu. Nếu những thể chế này có thể tự đứng vững, và nếu, thông qua việc gạt hái lợi ích từ một loạt những liên minh chiến thuật, chúng có thể đạt được sự chấp thuận, thì điều đó là vì chúng tự thể hiện mình như những cơ quan điều tiết (regulation), phân giải (arbitration) và phân định ranh giới (demarcation), như một phương cách tạo dựng trật tự giữa những quyền lực này, một phương cách thiết lập một nguyên lý (principle) giúp chúng trở nên ôn hoà và phân bố chúng theo các giới tuyến (boundaries) cùng một hệ thống thứ bậc cố định (fixed hierarchy). Đối mặt với rất nhiều lực lượng mâu thuẫn nhau, những dạng thức quyền lực vĩ đại này vận hành như một nguyên lý về lẽ phải (principle of right)¹, vốn vượt lên trên tất cả những

¹ Một “nguyên lý về lẽ phải” nói chung đề cập đến một sự chỉ dẫn luân lý và đạo đức cơ bản, vốn định nghĩa những gì được coi là công bằng hay thích hợp trong một hoàn cảnh nhất định. Nó là một quy tắc nền tảng, hướng dẫn cách ứng xử và việc ra quyết định, đặc biệt là trong những vấn đề về đúng và sai.

Về nền tảng luân lý và đạo đức:

Các nguyên lý về lẽ phải thường bén rễ trong các giá trị, các niềm tin và các quy chuẩn xã hội, vốn định hình nên những gì được coi là cách ứng xử chấp nhận được.

Dẫn chứng:

Những nguyên lý này có thể bao gồm Quy tắc vàng (Golden Rule: đối xử với người khác như mình mong được đối xử), nguyên lý công bằng (principle of fairness: đối xử với mọi người bình đẳng), hay nguyên lý về công lý (principle of justice: đảm bảo rằng các cá nhân được đối xử công bằng và chính đáng).

Trong bối cảnh pháp luật và triết học:

Trong các bối cảnh pháp lý và triết học, nguyên lý về lẽ phải có thể đề cập đến các quy tắc pháp luật, những châm ngôn luân lý, hay quan niệm về một thứ “luật phổ quát”, vốn định nghĩa những gì là đúng với tất cả mọi người.

Trong triết học Kant:

“Nguyên lý phổ quát về lẽ phải” (universal principle of right) của Immanuel Kant đề xuất rằng một hành động là đúng nếu nó có thể cùng tồn tại với tự do của mọi người và tuân theo một luật phổ quát.

Trong đạo đức học:

Đạo đức học (ethics), với tư cách một lĩnh vực, quan tâm đến việc phát triển và áp dụng những nguyên lý như thế nhằm hướng dẫn cách ứng xử và việc ra quyết định.

Mối quan hệ với công lý:

yêu sách đa dạng (heterogeneous claims), thể hiện ba đặc điểm nổi bật là (i) hình thành nên một chế độ đơn nhất (unitary regime)¹, (ii) đánh đồng ý chí (will) của nó với luật pháp, và (iii) hành động thông qua các cơ chế về cấm đoán (interdiction) và chế tài (sanction). Khẩu hiệu của chế độ này, *pax et justitia* (hoà bình và công lý), vốn phù hợp với cái chức năng mà nó khẳng định, đã xác lập hoà bình như là sự cấm đoán các cuộc chiến tranh mang màu sắc phong kiến hay cá nhân, và xác lập bộ máy luật pháp bảo vệ công lý như một cách đình chỉ việc giải quyết mang tính cá nhân đối với các vụ kiện tụng. Chắc chắn là quá trình phát triển của các thể chế quân chủ vĩ đại này không chỉ có mỗi hệ thống pháp luật. Nhưng đó là ngôn ngữ của quyền lực, sự thể hiện mà nó tự trao cho mình, và toàn bộ cái lý thuyết về công luật (public law) vốn được xây dựng trong thời Trung cổ (Middle Ages), hay được tái xây dựng từ luật pháp La Mã, là minh chứng cho thực tế ấy. Luật pháp không chỉ là một thứ vũ khí được các bậc quân vương sử dụng một cách điêu luyện, mà nó còn là phương thức thể hiện của hệ thống quân chủ và là hình thức thể hiện mức độ được chấp thuận của nó (its acceptability). Trong các xã hội phương Tây kể từ thời Trung cổ, sự thực hành quyền lực luôn được xác lập trên phương diện luật pháp.

Một truyền thống vốn ra đời từ thế kỷ XVIII hoặc XIX đã khiến cho chúng ta quen với việc đặt quyền lực quân chủ tuyệt đối sang phía vô pháp luật: sự độc đoán (arbitrariness), lạm dụng (abuse), thất thường (caprice), duy ý chí (willfulness), đặc quyền đặc lợi (privileges) và ngoại lệ (exceptions), sự tiếp nối mang tính truyền thống của những thực tế đã được xác lập (accomplished facts)². Song điều này sẽ bỏ qua một đặc điểm lịch sử cơ bản của các chế độ quân chủ phương Tây: chúng được xây dựng như những hệ thống pháp luật, chúng thể hiện bản thân thông qua các lý thuyết về pháp luật, và chúng khiến cho các cơ chế quyền lực (mechanisms of power) vận hành dưới hình thái pháp luật. Lời quở trách mà khi xưa Boulainvilliers³ nhằm vào chế độ quân chủ Pháp – rằng nó sử dụng luật pháp và các luật gia nhằm loại bỏ các quyền (rights) và lật đổ giai cấp quý tộc – về cơ bản được chứng thực bởi các dữ kiện thực tế (facts). Thông qua sự phát triển của chế độ quân chủ

Các nguyên lý về lẽ phải gắn bó chặt chẽ với khái niệm công lý (justice), bởi chúng cung cấp nền tảng cho việc định đoạt những gì là chính đáng và công bằng trong xã hội. (ND)

¹ Chế độ đơn nhất (unitary regime) là một chế độ chính trị mà ở đó chính quyền trung ương nắm thẩm quyền tối cao, và các chính quyền địa phương lệ thuộc vào nó. Tương phản với các chế độ đơn nhất là các hệ thống liên bang, vốn phân chia quyền lực giữa chính quyền trung ương và chính quyền địa phương. (ND)

² Thực tế đã được xác lập (accomplished facts) là những thực tế đã xảy ra, có bằng chứng, và không thể đảo ngược – ý chỉ “tiếp nối cái sự đã rồi”. (ND)

³ Henri de Boulainvilliers (1658– 1722, Paris), sử gia và tác gia chính trị người Pháp, người đề xuất một quan niệm văn hoá rộng về lịch sử triết học, vốn ảnh hưởng đến sự phát triển của tư duy trí tuệ thế kỷ XIX. (ND)

cùng các định chế của nó mà khía cạnh pháp luật–chính trị (juridico–political) này được xác lập. Khía cạnh đó hoàn toàn không thích đáng để mô tả cách thức mà qua đó quyền lực đã và đang được thực hành, song nó là bộ quy tắc (code) mà qua đó quyền lực tự thể hiện mình và quy định những gì mà chúng ta nhận thức về quyền lực. Lịch sử của chế độ quân chủ gắn liền với việc che giấu những thực tế (facts) và thủ tục (procedures) của quyền lực bằng diễn ngôn pháp luật–chính trị (juridico–political discourse).

Dù vậy, bất chấp những nỗ lực đã được thực hiện nhằm tách địa hạt pháp luật ra khỏi thể chế quân chủ (monarchic institution) và giải phóng chính trị khỏi pháp luật, sự thể hiện quyền lực vẫn tiếp tục bị mắc kẹt trong khuôn khổ hệ thống pháp luật–chính trị. Hãy xem xét hai ví dụ sau đây.

Sự phê phán thể chế quân chủ thế kỷ XVIII ở Pháp không nhằm vào địa hạt pháp luật–quân chủ (juridico–monarchic) theo đúng nghĩa, mà lại được thực hiện vì lợi ích của một hệ thống pháp luật thuần túy và nghiêm ngặt mà tất cả các cơ chế quyền lực đều có thể tuân theo, không có sự hiện hữu của một hiện tượng thái quá (excesses) hay trái quy tắc (irregularities) nào, tương phản với một chế độ quân chủ vốn, bất chấp những lời khẳng định của bản thân, liên tục vượt qua khuôn khổ pháp lý và tự đặt mình lên trên luật pháp. Vì vậy, sự phê phán chính trị (political criticism) đã tận dụng tất cả tư tưởng pháp luật vốn song hành với quá trình phát triển của chế độ quân chủ, nhằm mục đích lên án chế độ quân chủ; nhưng nó lại không đặt nghi vấn về cái chân lý cho rằng luật pháp phải là hình thái đích thực của quyền lực và quyền lực phải luôn được thực hành dưới hình thái pháp luật.

Một kiểu phê phán khác nhằm vào các thể chế chính trị cũng xuất hiện trong thế kỷ XIX, một sự phê phán triệt để hơn nhiều, ở chỗ nó quan tâm đến việc không những chỉ ra rằng quyền lực đích thực thoát khỏi các quy tắc của khoa học pháp lý (jurisprudence), mà còn chỉ ra rằng bản thân hệ thống pháp luật cũng chỉ đơn thuần là một phương cách để áp đặt bạo lực, để chiếm đoạt bạo lực ấy cho lợi ích của một số ít người, và để khai thác những hiện tượng bất cân xứng (dissymmetries¹) và bất công (injustices) của sự thống trị dưới vỏ bọc pháp luật phổ thông (cover of general law). Song sự phê phán pháp luật đó hiện vẫn tiếp tục được tiến hành dựa trên giả thuyết rằng, một cách lý tưởng và theo bản chất, quyền lực phải được thực hành sao cho phù hợp với tính hợp pháp cơ bản (fundamental lawfulness).

Rốt cuộc, bất chấp những khác biệt về kỷ nguyên (epochs) và mục tiêu, sự thể hiện của quyền lực (representation of power) vẫn tiếp tục nằm dưới bùa phép của chính thể quân

¹ Chỉ các mối quan hệ quyền lực bất bình đẳng. (ND)

chủ. Trong tư tưởng và phân tích chính trị, chúng ta vẫn chưa cắt đứt cái đầu của nhà vua. Vậy nên vẫn còn đó tầm quan trọng mà lý thuyết về quyền lực gán cho vấn đề lẽ phải và bạo lực (right and violence)¹, luật pháp và tính phi pháp (law and illegality)², tự do và ý chí (freedom and will)³, và đặc biệt là nhà nước và chủ quyền {state and sovereignty}⁴ (ngay cả khi chủ quyền bị đặt dấu hỏi trong chừng mực nó hiện thân trong một tập thể chứ không còn trong một cá nhân quyền uy tối thượng). Nhận thức về quyền lực trên cơ sở những vấn đề này nghĩa là nhận thức về nó theo một hình thái lịch sử vốn là đặc trưng trong các xã hội của chúng ta: chính thể quân chủ dựa trên pháp luật (juridical monarchy).

Đặc trưng nhưng cũng chỉ là nhất thời. Bởi trong khi nhiều những hình thái của nó vẫn cứ tiếp tục tồn tại cho đến tận ngày nay thì nó lại dần dần bị thâm nhập bởi những cơ chế quyền lực hoàn toàn mới mà có lẽ không thể quy giản thành sự thể hiện của pháp luật. Như chúng ta rồi sẽ nhận thấy, các cơ chế quyền lực này, ít nhất một phần, là những cơ chế mà, bắt đầu từ thế kỷ XVIII, đảm nhận trách nhiệm về sự tồn tại của con người, những con người với tư cách những cơ thể sống. Và nếu như quả thực hệ thống pháp luật hữu ích trong việc thể hiện, dù theo một cách chưa thấu đáo, một thứ quyền lực vốn chủ yếu xoay quanh việc khấu trừ thuế (deduction) và cái chết (death) thì nó hoàn toàn không tương thích với những phương thức (method) mới của quyền lực mà hoạt động của chúng lại không được đảm bảo bởi lẽ phải (right) mà bởi kỹ thuật (technique), không phải bởi luật pháp mà bởi sự quy chuẩn hoá (normalization), không phải bởi hình phạt (punishment) mà bởi sự kiểm soát (control), những phương thức vốn được vận dụng ở tất cả các cấp độ và trong những dạng thức vượt lên trên nhà nước cùng bộ máy của nó. Chúng ta đã dự phần trong hàng thế kỷ vào một kiểu xã hội mà ở đó hệ thống pháp luật ngày càng thiếu khả năng luật hoá quyền lực, thiếu khả năng phụng sự như hệ thống thể hiện (system of representation) của quyền lực. Tốc độ biến thiên lịch sử của chúng ta đã đưa chúng ta ngày càng rời xa khỏi sự trị vì của pháp luật (reign of law), một sự trị vì vốn đã bắt đầu lùi vào quá khứ ngay giữa

¹ Quyền lực dựa trên quyền pháp lý (legal right) hay sức mạnh vật lý? (ND)

² Quyền lực được thực thi trong khuôn khổ pháp luật, hay vượt ra ngoài pháp luật và chống lại pháp luật? (ND)

³ Quyền lực tương thích với quyền tự do cá nhân hay bị áp đặt bởi ý chí của ai đó? (ND)

⁴ Ý của Foucault ở đây là sự đối lập giữa nhà nước và chủ quyền (sovereignty – hay quyền lực tối thượng) mang tính then chốt đặc biệt. Theo truyền thống, chủ quyền (quyền lực tối thượng) được hình dung như là ý chí của một kẻ thống trị độc nhất (chẳng hạn, nhà vua), nhưng trong lý thuyết hiện đại thì chủ quyền thường được nhân cách hoá như một thực thể tập thể – chẳng hạn như “nhân dân”, “dân tộc”, hay “nhà nước”. Vì thế, mặc dù ý tưởng về một cá nhân quyền uy tối thượng (chẳng hạn, nhà vua) không còn chi phối nữa, song khái niệm chủ quyền vẫn đóng một vai trò then chốt – nay được định nghĩa như là ý chí tập thể. (ND)

lúc mà cuộc Cách mạng Pháp cùng cái kỷ nguyên song hành của các bản hiến pháp và các bộ luật dường như đã tiên định nó cho một tương lai trong tầm tay.

Chính sự thể hiện dưới hình thức pháp luật (juridical representation) này vẫn hiện hữu trong những nghiên cứu gần đây về mối quan hệ giữa quyền lực và tình dục. Song vấn đề ở đây không phải là để biết liệu ham muốn (desire) có xa lạ với quyền lực hay không, liệu ham muốn có đến trước pháp luật như người ta vẫn thường nghĩ điều đó là đúng hay không, khi không phải đúng hơn là chính pháp luật mới là thứ được nhận thức như là cấu thành nên ham muốn.¹ Câu hỏi ấy chệch vấn đề. Bất kể ham muốn là thể này hay thể kia đi chăng nữa thì trong bất kỳ trường hợp nào người ta cũng tiếp tục nhận thức nó trong mối quan hệ với một thứ quyền lực vốn luôn nằm dưới hình thái pháp luật hoặc diễn ngôn, một thứ quyền lực với mục đích chính là ban bố pháp luật. Người ta vẫn tiếp tục gắn bó với một hình ảnh nhất định về quyền lực–pháp luật (power–law), về quyền lực–chủ quyền (power–sovereignty), vốn được phác họa bởi các lý thuyết gia về quyền và bởi thể chế quân chủ (monarchic institution). Đây là hình ảnh mà chúng ta phải thoát ra khỏi, tức là thoát ra khỏi đặc quyền lý thuyết (theoretical privilege) của pháp luật và chủ quyền (sovereignty), nếu chúng ta mong muốn phân tích quyền lực trong phạm vi cái khuôn khổ cụ thể và mang tính lịch sử của sự vận hành của quyền lực. Chúng ta phải xây dựng một sự phân tích học (analytics) về quyền lực vốn không còn coi pháp luật như là một hình mẫu (model) và một bộ quy tắc (code).

Bộ sách sử về tình dục này, hay đúng hơn là loạt nghiên cứu về các mối quan hệ lịch sử giữa quyền lực và diễn ngôn về tình dục, là – như tôi nhận ra – một dự án xoay vòng, theo nghĩa nó liên quan đến hai nỗ lực vốn đề cập lẫn nhau. Chúng ta sẽ tìm cách giải thoát bản thân khỏi sự thể hiện dưới hình thức pháp luật và mang tính tiêu cực của quyền lực, và chấm dứt việc nhận thức về quyền lực trên phương diện pháp luật, sự cấm đoán (prohibition), tự do (liberty) và chủ quyền (sovereignty). Vậy thì chúng ta làm thế nào để phân tích những gì đã xảy ra trong lịch sử gần đây liên quan đến thứ mà dường như là một trong những lĩnh vực bị cấm đoán nhất trong cuộc sống và thân thể chúng ta – đó là tình dục? Làm thế nào, nếu không phải bằng cách cấm đoán và phong tỏa, mà quyền lực lại tiếp cận được tình dục? Thông qua những cơ chế, hoặc chiến thuật, hoặc công cụ nào?

Song chúng ta hãy giả định rằng một sự xem xét kỹ lưỡng sẽ cho thấy quyền lực trong các xã hội hiện đại trên thực tế không quản lý tính dục thông qua pháp luật và chủ quyền

¹ Ý của Foucault trong câu này là: Vấn đề không phải là liệu ham muốn có tách biệt hay đến trước quyền lực/pháp luật hay không; thay vì thế, chúng ta cần suy xét rằng quyền lực (hay pháp luật) có thể thực sự tạo ra và cấu tạo nên ham muốn. (ND)

(sovereignty – hay quyền lực tối thượng); chúng ta hãy giả sử rằng những phân tích trong lịch sử đã vén lộ sự hiện hữu của một “công nghệ” đích thực về tính dục, một công nghệ vốn phức tạp hơn nhiều và trên hết là tích cực hơn nhiều so với hiệu ứng đơn thuần mà một sự “phòng vệ” (defense) có thể tạo ra; trong trường hợp đó, chẳng phải là chính ví dụ này¹ – vốn có thể được xem là một ví dụ đặc biệt, bởi trong trường hợp này, hơn bất cứ nơi nào khác, quyền lực dường như vận hành như một sự cấm đoán – buộc chúng ta phải tìm ra những nguyên lý phân tích quyền lực vốn không bắt nguồn từ hệ thống của lẽ phải (system of right)² cũng như hình thức pháp luật (the form of law) hay sao? Chúng ta cần xây dựng một khuôn khổ mới để nắm bắt lịch sử, dựa trên một lý thuyết khác về quyền lực – và đồng thời, chúng ta cũng phải để cho khái niệm về quyền lực của mình tiến triển khi đào sâu nghiên cứu các tư liệu lịch sử. Chúng ta đồng thời phải nhận thức về tính dục trong sự thiếu vắng pháp luật, và nhận thức về quyền lực trong sự thiếu vắng nhà vua.

¹ Tức ví dụ về tính dục trong các xã hội hiện đại, đặc biệt là cách thức mà quyền lực được thực thi đối với tính dục. (ND)

² “Hệ thống của lẽ phải” (“the system of right”) là tập hợp những ý tưởng về pháp lý, luân lý và triết học vốn vạch rõ những gì là hợp pháp, công lý và chính đáng – cũng như cách thức mà quyền lực nên vận hành trong phạm vi những ranh giới này. (ND)

Chương 2 <>

Phương pháp

Vậy nên mục đích ở đây là nhằm phân tích một dạng thức nào đó của tri thức về tình dục, không phải trên phương diện áp bức (repression) hay pháp luật, mà trên phương diện quyền lực. Song từ *quyền lực* lại có thiên hướng dẫn tới một loạt sự hiểu nhầm – những sự hiểu nhầm liên quan đến bản chất, dạng thức và tính nhất thể (unity) của nó. Qua từ quyền lực, tôi không muốn hàm ý “Quyền lực” với tư cách một nhóm những định chế (institutions) và cơ chế (mechanisms) vốn đảm bảo sự phục tùng của các công dân trong một nhà nước nhất định. Qua từ quyền lực, tôi cũng không muốn hàm ý một phương thức khuất phục (mode of subjugation) vốn, tương phản với bạo lực, mang hình thái cai trị (rule). Cuối cùng, tôi không có ý nghĩ gì trong đầu về một hệ thống thống trị chung (general system of domination) do nhóm này áp đặt lên nhóm khác, một hệ thống với những hiệu ứng, thông qua những thực thể phái sinh (derivations) nối tiếp nhau, lan toả khắp cơ thể xã hội.

Việc phân tích, trên phương diện quyền lực, không được giả định rằng chủ quyền (sovereignty) của nhà nước, hình thức của pháp luật (the form of the law), hay tính nhất thể toàn cục (over-all unity) của một sự thống trị đều được cho ngay từ đầu; đúng hơn, đây chỉ là những dạng thức cuối mà quyền lực thể hiện. Dường như đối với tôi, quyền lực phải được hiểu trước hết như một loạt mối quan hệ sức mạnh (force relations) vốn cố hữu trong cái địa hạt mà ở đó chúng vận hành và cấu thành nên tổ chức của chúng; như một quá trình mà, thông qua các cuộc đấu tranh và đối đầu (confrontation) không ngừng, sẽ chuyển hoá, củng cố hay đảo ngược chúng; như sự hỗ trợ (support) mà các mối quan hệ sức mạnh ấy tìm thấy ở trong nhau, qua đó hình thành nên một chuỗi hay một hệ thống, hoặc ngược lại, như những sự chia tách (disjunctions) và mâu thuẫn (contradictions) vốn tách chúng ra khỏi nhau; và cuối cùng, như những chiến lược mà ở đó chúng có hiệu lực, mà ý đồ tổng quát (general design) hay dạng thức thể chế (institutional crystalization) của hiệu lực ấy hiện thân trong bộ máy nhà nước, trong quá trình hình thành pháp luật, và trong những thực thể khác nhau khuynh loát xã hội. Chúng ta không được tìm kiếm điều kiện để quyền lực khả thi (hay trong bất kỳ trường hợp nào cũng chính là cái quan điểm cho phép người ta hiểu được sự thực hành quyền lực, thậm chí cả trong những hiệu ứng mang nhiều tính “ngoại vi” hơn của nó, và cũng là quan điểm khiến cho việc sử dụng các cơ chế quyền lực

như một loại bản đồ để hiểu rõ hơn về cách thức xã hội được tổ chức trở nên khả thi) trong sự tồn tại trước hết của một tâm điểm (central point), trong một nguồn chủ quyền (source of sovereignty) độc nhất mà từ đó các hình thái thứ cấp nối tiếp nhau ra đời; chính cái tầng nền luân chuyển động (moving substrate) của các mối quan hệ sức mạnh (force relations), do sự bất bình đẳng của chúng, mới không ngừng sinh ra các trạng thái của quyền lực (states of power), mà các trạng thái cuối thì luôn mang tính cục bộ (local) và bất ổn (unstable). Sự hiện hữu khắp nơi của quyền lực: không phải bởi nó có cái đặc quyền củng cố mọi thứ dưới tính nhất thể vô địch (invincible unity) của nó, mà bởi nó luôn được tạo ra từ thời khắc này đến thời khắc tiếp theo, tại mọi điểm, hay đúng hơn là từ điểm này đến điểm khác trong mọi mối quan hệ. Quyền lực hiện hữu khắp mọi nơi; không phải bởi nó ôm lấy mọi thứ, mà bởi nó đến từ mọi nơi. Và “Quyền lực”, trong chừng mực nó trường tồn (permanent), lặp đi lặp lại (repetitious), trơ ý (inert) và tự sản sinh (self-producing), đơn giản chỉ là cái hiệu ứng tổng thể (over-all effect) vốn xuất hiện từ tất cả những hiện tượng lưu động (mobilities) này, một sự kết nối (concatenation) dựa trên từng hiện tượng trong số đó và đến lượt lại tìm cách làm ngưng sự chuyển động của chúng. Chắc chắn chúng ta phải theo thuyết duy danh luận (nominalistic) ở đây: quyền lực không phải là một thể chế (institution) và không phải là một cấu trúc (structure); nó cũng không phải là một sức mạnh (strength) mà chúng ta được thiên phú; quyền lực là cái tên mà người ta gán cho một tình huống chiến lược phức tạp (complex strategical situation) trong một xã hội cụ thể.

Vậy thì liệu chúng ta có nên đảo ngược một câu thành ngữ để nói rằng chính trị là chiến tranh được theo đuổi bằng các phương tiện khác?¹ Nếu chúng ta vẫn muốn duy trì một sự phân tách giữa chiến tranh và chính trị thì có lẽ đúng hơn là chúng ta nên giả định rằng vô số các mối quan hệ sức mạnh (force relations) có thể được hệ thống hoá thành luật (coded) – một phần chứ không bao giờ là toàn bộ – hoặc dưới hình thái “chiến tranh”, hoặc dưới hình thái “chính trị”; điều này sẽ ngụ ý hai chiến lược khác nhau (mà chiến lược này lại luôn dễ chuyển sang chiến lược kia) cho việc hợp nhất các mối quan hệ sức mạnh bất cân bằng, bất đồng nhất, bất ổn và căng thẳng này.

Tiếp tục với lời bàn luận này, chúng ta có thể đưa ra một số đề xuất nhất định:

- Quyền lực không phải là thứ gì đó được thu tóm (acquired), nắm giữ (seized) hay chia sẻ (shared), thứ gì đó mà người ta cứ bám vào hay cho phép nó tuột ra; quyền

¹ “War is politics pursued by other means” (Chiến tranh là chính trị được theo đuổi bằng các phương tiện khác) là câu nói hay được trích dẫn ở phương Tây và được quy cho danh tướng và nhà lý thuyết quân sự người Phổ Carl von Clausewitz (1780–1831). (ND)

lực được thực hành từ vô số điểm, trong sự tương tác của các mối quan hệ phi bình quyền (nonegalitarian) và lưu động (mobile).

- Các mối quan hệ quyền lực không nằm ở một vị trí bên ngoài (position of exteriority) khi xét đến các mối quan hệ khác (các quá trình kinh tế, các mối quan hệ tri thức, các mối quan hệ tình dục), mà cố hữu trong các mối quan hệ đó; chúng là những hiệu ứng tức thời (immediate effects) của những sự phân chia (divisions), bất bình đẳng (inequalities) và bất cân bằng (disequilibriums) vốn xuất hiện trong các mối quan hệ đó, và ngược lại, chúng là những điều kiện bên trong (internal conditions) của những khác biệt (differentiations); các mối quan hệ quyền lực không nằm trong những vị trí thượng tầng kiến trúc (superstructural positions), với chỉ một vai trò đơn thuần là cấm đoán (prohibition) hay kèm cặp (accompaniment); chúng đóng vai trò sản sinh trực tiếp (directly productive), bất kể chúng vận hành ở đâu.
- Quyền lực đến từ bên dưới; nghĩa là, không có một sự đối lập mang tính nhị phân và bao trùm giữa những kẻ cai trị và những người bị trị tại gốc rễ của các mối quan hệ quyền lực, và đóng vai trò như một cái nôi tổng thể (general matrix) – không có sự lưỡng phân (duality) như thế trái từ trên xuống và tạo phản ứng trên các nhóm vốn ngày càng hữu hạn (more and more limited groups) cho đến tận nơi sâu thẳm nhất của cơ thể xã hội (social body). Thay vì thế, người ta phải giả sử rằng vô số mối quan hệ sức mạnh, vốn hình thành và vận hành trong cỗ máy sản xuất (machinery of production), trong các gia đình, các nhóm hữu hạn (limited groups) và các thể chế, chính là cơ sở cho những hiệu ứng rộng khắp của hiện tượng phân tách (wide-ranging effects of cleavage) vốn chạy xuyên tổng thể cơ thể xã hội. Tiếp theo, những hiệu ứng này hình thành nên một tuyến sức mạnh chung băng qua những sự chống đối cục bộ (local oppositions) và kết nối chúng với nhau; chắc chắn là chúng cũng tạo ra những hình thức tái phân bổ (redistributions), tái căn chỉnh (realignments), thuần nhất hoá (homogenizations), sắp xếp hàng loạt (serial arrangements) và quy tụ (convergences) cho các mối quan hệ sức mạnh. Những hình thức thống trị chính (major dominations) là những hiệu ứng bá chủ (hegemonic effects) vốn được duy trì bởi những sự đối đầu (confrontations) này.
- Các mối quan hệ quyền lực vừa hữu ý (intentional) vừa phi chủ quan (nonsubjective). Nếu trên thực tế chúng có thể hiểu được (intelligible) thì điều đó không phải là bởi chúng là hiệu ứng (effect) của một trường hợp khác vốn “giải thích” chúng, mà đúng hơn là bởi chúng thấm đẫm sự tính toán, từ trong ra ngoài: không có thứ quyền lực nào lại được thực hành mà không kèm theo một loạt mục

đích và mục tiêu. Song điều đó không có nghĩa là nó bắt nguồn từ một lựa chọn hay quyết định của một chủ thể cá thể (individual subject); chúng ta đừng nên tìm kiếm cái tổng hành dinh (headquarters) ngự trên tính hữu lý (rationality) của quyền lực; điều khiển toàn bộ mạng lưới quyền lực vận hành trong xã hội (và khiến cho xã hội đó vận hành) không phải là tầng lớp (caste) cai trị, cũng không phải là các nhóm kiểm soát bộ máy nhà nước, và cũng không phải là những kẻ đưa ra các quyết định kinh tế quan trọng nhất. Tính hữu lý (rationality) của quyền lực được đặc trưng bởi các chiến thuật (tactics), vốn thường hoàn toàn rõ ràng ở cấp độ giới hạn (restricted level), nơi chúng được đúc kết (sự hoài nghi cục bộ của quyền lực)¹ – những chiến thuật này (vốn được kết nối với nhau, thu hút lẫn nhau và tuyên truyền cho nhau, song lại tìm kiếm cơ sở ủng hộ {base of support} và điều kiện {condition} của chúng ở nơi khác)² kết thúc bằng cách hình thành nên những hệ thống toàn diện (comprehensive systems): logic thì hoàn toàn rõ ràng, mục đích thì có thể giải mã, song điều mà người ta thường nhận thấy là không ai phát minh ra chúng, và ít ai có thể được cho là đã xác lập chúng: một đặc trưng ngầm định của những chiến lược vĩ đại, vô danh, hầu như không được nói tới, vốn điều phối những chiến thuật mà “các nhà phát minh” hay những người ra quyết định của chúng thường không phải đạo đức giả.

- Ở đâu có quyền lực, ở đó có sự phản kháng (resistance), và dù vậy, hay đúng hơn là do vậy, sự phản kháng này không bao giờ nằm ở một vị trí bên ngoài trong mối quan hệ với quyền lực. Liệu có cần phải nói rằng ta luôn ở “bên trong” quyền lực, không có cách gì “thoát khỏi” nó, không có cái bên ngoài tuyệt đối nào mà ở đó quyền lực vẫn liên quan, bởi ta phải chịu sự chi phối của pháp luật trong bất cứ trường hợp nào? Hay có cần phải nói rằng, nếu lịch sử là chiêu bài (ruse) của lý trí (reason) thì quyền lực là chiêu bài của lịch sử, luôn xuất hiện như kẻ thắng cuộc?³ Điều đó hẳn

¹ Sự hoài nghi cục bộ của quyền lực (local cynicism of power): ở đây Foucault muốn nói đến những chiến thuật tráo trở, thực dụng và hằng ngày mà quyền lực vận hành ở cấp độ cục bộ (trong gia đình, nhà trường, y học, nhà tù, v.v.). Những hình thức thực hành nhỏ lẻ, thường rất rõ ràng này không xuất phát từ một trung tâm quyền lực nào, nhưng khi chúng liên kết và củng cố lẫn nhau, chúng lại tạo nên hệ thống quyền lực rộng lớn hơn, tương chừng như duy lý. (ND)

² Nền tảng thực sự của chúng đến từ những cấu trúc, điều kiện hay nhu cầu rộng lớn hơn (các hệ thống kinh tế, những ưu tiên chính trị, các quy chuẩn văn hoá), chứ không chỉ là bối cảnh địa phương, nơi chúng khởi sự. (ND)

³ Quan niệm “lịch sử là chiêu bài của lý trí” bắt nguồn từ triết học lịch sử của Hegel; nó đề cập đến ý tưởng theo đó những mục đích tối thượng của lý trí đạt được thông qua những hành động và cảm xúc tưởng như phi lý của các cá nhân, mà thường thì họ không nhận thức được. Về cơ bản, lý trí sử dụng những ham muốn

sẽ là sự hiểu nhầm đặc điểm mang tính quan hệ một cách chặt chẽ (strictly relational) của các mối quan hệ quyền lực. Sự tồn tại của chúng dựa trên vô số điểm phản kháng: những điểm phản kháng này đóng vai trò đối phương (adversary), mục tiêu (target), nguồn ủng hộ (support) hay điểm nắm (handle) trong các mối quan hệ quyền lực. Các điểm phản kháng này hiện hữu khắp nơi trong mạng lưới quyền lực. Vậy nên không có một điểm đơn lẻ nào của sự Từ chối vĩ đại (great Refusal), không có linh hồn nào của sự nổi dậy (revolt), không có nguồn gốc nào của tất cả những cuộc biến loạn (rebellions), không có quy luật thuần túy nào của nhà cách mạng (revolutionary). Thay vì thế, sự phản kháng là rất phong phú, mỗi một sự phản kháng là một trường hợp đặc biệt: những sự phản kháng khả thi (possible), cần thiết (necessary), khó khả dĩ (improbable); những cuộc phản kháng khác mang tính tự phát (spontaneous), dữ dằn (savage), đơn độc (solitary), có phối hợp (concerted), tràn lan (rampant), hay bạo lực (violent); còn những cuộc phản kháng khác nữa lại nhanh chóng đi đến thoả hiệp (compromise), được quan tâm (interested), hay thể hiện sự hy sinh (sacrificial); theo định nghĩa, chúng chỉ có thể tồn tại trong cái địa hạt mang tính chiến lược là các mối quan hệ quyền lực. Song điều đó không có nghĩa rằng chúng chỉ là một sự phản ứng (reaction) hay bật lại (rebound), hình thành trong mối liên hệ với sự thống trị cơ bản (basic domination) một mặt trái (underside) mà rốt cuộc là luôn mang tính thụ động (passive), tất yếu đi đến thất bại. Các cuộc phản kháng không bắt nguồn từ một vài nguyên lý không thuần nhất (heterogeneous); song chúng cũng không phải là một sự dụ dỗ (lure) hay lời hứa vốn nhất thiết sẽ bị phản bội. Chúng là thành tố khác thường (odd term) trong các mối quan hệ quyền lực; chúng được đúc kết trong các mối quan hệ quyền lực như một sự đối lập không thể quy giản (irreducible opposite). Vậy nên chúng cũng được phân bổ theo một cách bất quy tắc: những điểm (points), nút (knots) hay tiêu điểm (focuses) của sự phản kháng lan rộng theo thời gian và không gian với mật độ biến

và hành động tự tư tự lợi của các cá nhân như là phương tiện để đạt được mục đích, dẫn tới những tiến bộ lịch sử.

“Quyền lực là chiêu bài của lịch sử.” Ở đây, Foucault biến cải ý tưởng của Hegel. Thay vì lý trí bí mật chỉ đạo sâu khấu xuyên suốt lịch sử, bản thân lịch sử lại có thể bí mật phụng sự mục đích của quyền lực. Các sự kiện, các cuộc xung đột và những biến động xã hội có thể trông như thể chúng được thúc đẩy bởi lý tưởng (tự do, tiến bộ, công lý), nhưng đằng sau tấm màn sâu khấu rốt cuộc chúng lại cùng cố hay tái cơ cấu các cấu trúc quyền lực.

“luôn xuất hiện như kẻ thắng cuộc”: “kẻ thắng cuộc” ở đây là quyền lực. Bất kể điều gì xảy ra trong lịch sử – các cuộc cách mạng, các cuộc cải cách, các phong trào xã hội – quyền lực cũng tự thích nghi, tự tái định hình, và tồn tại. Ngay cả những thách thức đối với quyền lực cũng có thể bị hấp thu và biến thành những hình thức kiểm soát mới. (ND)

thiên, đôi khi huy động các nhóm hay các cá nhân một cách dứt khoát, kích thích những điểm nhất định trên cơ thể, những khoảnh khắc nhất định trong cuộc đời, hay những cách ứng xử nhất định. Vậy phải chăng là không có những sự rạn vỡ triệt để và lớn lao, những sự phân đôi trên quy mô lớn? Thi thoảng vẫn có. Song theo một cách thường xuyên hơn, người ta phải xử lý những điểm phản kháng lưu động và nhất thời, tạo ra những sự chia rẽ trong một xã hội vốn thay lên đổi xuống, làm rạn vỡ những sự thống nhất và gây ra những cuộc tái nhóm (regroupings), cày xới qua chính bản thân các cá nhân, cắt nhỏ họ và nhào nặn lại họ, khoanh vùng những khu vực không thể quy giản trong họ, trong cơ thể và tâm trí họ. Tương tự như việc mạng lưới các mối quan hệ quyền lực kết thúc bằng cách hình thành nên một mạng lưới dày đặc (dense web), băng qua các bộ máy (apparatuses) và thể chế (institutions), mà không bị cục bộ hoá (localized) ngay trong đó, hàng loạt điểm phản kháng cũng băng qua các giai tầng xã hội và từng khối thống nhất (individual unities). Và không còn nghi ngờ gì, chính việc hệ thống hoá mang tính chiến lược (strategic codification) các điểm phản kháng này mà một cuộc cách mạng trở nên khả dĩ, hơi giống như phương cách mà theo đó nhà nước dựa vào việc tích hợp các mối quan hệ quyền lực vào bộ máy thể chế.

Chính trong địa hạt của các mối quan hệ sức mạnh (force relations) này mà chúng ta phải tìm cách phân tích các cơ chế quyền lực (mechanisms of power). Theo cách này chúng ta sẽ thoát khỏi hệ thống Luật pháp–và–Quân vương (system of Law-and-Sovereign)¹, vốn thu hút tư tưởng chính trị trong một thời gian rất dài. Và nếu quả thực Machiavelli² thuộc về số ít – và điều này chắc chắn là tai tiếng về “chủ nghĩa hoài nghi” (cynicism) của ông – những người nhận thức quyền lực của Quân vương (Prince) trên phương diện các mối quan hệ sức mạnh, thì có lẽ chúng ta cần tiến thêm một bước xa hơn, không cần tới vai trò của Quân vương nữa, và giải mã các cơ chế quyền lực trên cơ sở một chiến lược vốn có hữu trong các mối quan hệ sức mạnh.

¹ Trong một hệ thống Luật pháp–và–Quân vương (system of Law-and-Sovereign), một thực thể quyền uy tối thượng, bất kể đó là một nhà nước hay một chính phủ, nắm thẩm quyền và quyền lực tối lượng trong phạm vi lãnh thổ của nó, soạn thảo và ban hành luật pháp mà không chịu sự can thiệp từ bên ngoài. Nguyên lý này, gọi là chủ quyền (sovereignty), là nền tảng của nhiều hệ thống pháp luật, ở đó mệnh lệnh (pháp luật) của chủ thể quyền uy tối thượng được hậu thuẫn bởi một hệ thống chế tài. Chủ quyền có thể là tuyệt đối (không giới hạn) hoặc bị giới hạn; chủ quyền bị giới hạn bao hàm cả những khái niệm như pháp trị (the rule of law) hay luật quốc tế. (ND)

² Niccolò Machiavelli (1469–1527): triết gia chính trị và chính khách người Italia thời Phục hưng; tác phẩm nổi tiếng nhất của ông, *The Prince* (Quân vương), đem đến cho ông danh tiếng như một người vô thần và một kẻ hoài nghi vô đạo đức. (ND)

Quay trở lại với chủ đề tình dục cùng các diễn ngôn về chân lý vốn đã tiếp quản chủ đề này, câu hỏi mà chúng ta phải xử lý, do vậy, không phải là: Với một cấu trúc nhà nước đặc thù đã định, làm thế nào và tại sao quyền lực lại cần phải xác lập một tri thức về tình dục? Cũng không phải câu hỏi: Sự thống trị tổng thể (over-all domination) nào được phục vụ bởi mối quan tâm, với bằng chứng từ thế kỷ XVIII, đến việc tạo ra những diễn ngôn chân thực về tình dục? Cũng không phải là: Luật pháp nào điều chỉnh cả tính có quy tắc của hành vi tình dục (regularity of sexual behaviour) lẫn tính hợp quy (conformity) của những gì được nói về nó? Đúng hơn, câu hỏi ấy là: Trong một thể loại diễn ngôn đặc thù về tình dục, trong một hình thức đặc thù của việc ép buộc đối tượng nói ra chân lý (extortion of truth), vốn xuất hiện trong lịch sử tại những địa điểm đặc thù (xung quanh cơ thể của đứa trẻ, liên quan đến tình dục của phụ nữ, đến những lỗi thực hành nhằm hạn chế sinh đẻ, v.v.), các mối quan hệ quyền lực tức thời nhất và cục bộ (local) nhất đang vận hành là gì? Làm thế nào mà chúng lại khiến cho những loại diễn ngôn này trở nên khả thi, và ngược lại, những diễn ngôn này thường ủng hộ các mối quan hệ quyền lực như thế nào? Làm thế nào mà hành động của các mối quan hệ quyền lực này lại được biến cải (modified) bởi chính việc thực hành của chúng, kéo theo việc củng cố một số điều kiện (terms) và sự suy yếu của số khác, với những hiệu ứng (effects) của sự phản kháng và phản đầu tư (counterinvestments)¹, để rồi người ta thấy là chưa bao giờ tồn tại một kiểu khuất phục bền vững (stable subjugation), một lần cho mãi mãi. Các mối quan hệ quyền lực này được kết nối với nhau như thế nào theo logic của một chiến lược vĩ đại, cái chiến lược mà nếu nhìn lại thì nó mang đặc điểm của một thứ chính trị có tính đơn nhất và tự nguyện (unitary and voluntarist politics) về tình dục? Khái quát lại: thay vì quy tất cả những hình thức bạo lực siêu tinh vi (infinitesimal violences) vốn được áp đặt lên tình dục, tất cả những cái nhìn chăm chăm lo âu nhằm vào nó, cùng tất cả những nơi chốn ẩn náu mà việc khám phá chúng bị biến thành một nhiệm vụ bất khả thi, về hình thái độc nhất vô nhị của một Quyền lực vĩ đại, chúng ta phải đặt hoạt động sản sinh không ngừng mở rộng của các diễn ngôn tình dục vào trong địa hạt của các mối quan hệ quyền lực đa dạng và lưu động (multiple and mobile power relations).

Điều đó dẫn chúng ta đi đến chỗ đề xuất, một cách sơ bộ, bốn quy tắc phải tuân thủ. Song chúng không được ngụ ý như những mệnh lệnh về phương pháp luận, mà nhiều lắm cũng chỉ là những mô tả mang tính cảnh báo.

1. Quy tắc về tính cố hữu (immanence)

¹ Ở đây, “counterinvestments” được dịch là “phản đầu tư” theo đúng nghĩa Foucault hay dùng – chỉ những năng lượng, nguồn lực, hay chiến lược được triển khai để chống lại hướng đầu tư quyền lực ban đầu. (ND)

Người ta không được giả sử là có sự tồn tại của một địa hạt nhất định của tính dục, và nó sẽ là mối quan tâm chính đáng của một cuộc điều tra khoa học tự do và công tâm nếu nó không phải là đối tượng của các cơ chế cấm đoán, vốn được áp đặt bởi những đòi hỏi về kinh tế và ý thức hệ của quyền lực. Nếu tính dục được cấu thành như một lĩnh vực điều tra thì điều đó chỉ là bởi các mối quan hệ quyền lực đã xác lập nó như là một đối tượng khả dĩ; và ngược lại, nếu quyền lực có thể đối xử với tính dục như một mục tiêu thì điều đó là bởi các kỹ thuật về tri thức (techniques of knowledge) và các thủ tục của diễn ngôn (procedures of discourse) đủ khả năng “đầu tư” cho nó. Giữa các kỹ thuật về tri thức và các chiến lược quyền lực (strategies of power) không có trạng thái bên ngoài (exteriority) nào, ngay cả khi chúng có những vai trò đặc thù và được kết nối với nhau trên cơ sở sự khác nhau của chúng. Vì thế, chúng ta sẽ bắt đầu từ những gì có thể được gọi là “các trung tâm địa phương” (local centers) của quyền lực–tri thức (power-knowledge): chẳng hạn, các mối quan hệ mang tính thông lệ giữa người sám hối và linh mục nghe xưng tội, hay giữa các tín hữu và những người hướng dẫn lương tâm (directors of conscience) của họ. Ở đây, dưới sự dẫn dắt của chủ đề “xác thật”, vốn phải được nắm bắt một cách tinh thông, các dạng thức khác nhau của diễn ngôn – tự vấn (self-examination), chất vấn (questionings), thừa nhận (admissions), diễn giải (interpretations), phỏng vấn (interviews) – đều là phương tiện của một loại chuyển động lui tới liên tục của những hình thức khuất phục (forms of subjugation) và những lược đồ về tri thức (schemas of knowledge). Tương tự, cơ thể của đứa trẻ, vốn bị vây quanh trong nôi, trên giường hay trong phòng bởi cả một đội ngũ theo dõi (cha mẹ, điều dưỡng, người hầu, nhà giáo, bác sỹ – tất cả đều chú ý đến những biểu hiện nhỏ nhất về giới tính của nó) đã cấu thành nên, đặc biệt kể từ thế kỷ XVIII, một “trung tâm địa phương” khác về quyền lực–tri thức (power-knowledge).

2. *Các quy tắc về những biến thiên liên tục (rules of continual variations)*

Chúng ta không được tìm kiếm người có quyền lực trong trật tự của tính dục (đàn ông, người lớn, bố mẹ, bác sỹ) và người bị tước đoạt quyền lực (phụ nữ, trẻ vị thành niên, trẻ em, bệnh nhân), cũng như không được tìm kiếm ai là người có quyền được biết và ai là người bị ép buộc phải tiếp tục vô minh (ignorant). Đúng hơn, chúng ta phải tìm ra cái mô thức của những tùy chỉnh (pattern of modifications) mà các mối quan hệ sức mạnh hàm ý thông qua chính bản chất của quá trình chúng diễn ra (nature of their process). “Những sự phân bố quyền lực” (distributions of power) và “những sự chiếm hữu tri thức” (appropriations of knowledge) không bao giờ chỉ thể hiện những lát cắt tức thời (instantaneous slices) từ những quá trình vốn liên quan

đến, chẳng hạn, sự củng cố mang tính tích tụ (cumulative reinforcement) của nhân tố mạnh nhất,¹ hoặc một sự đảo ngược mối quan hệ,² hoặc lại nữa, sự gia tăng đồng thời của cả hai bên mối quan hệ. Các mối quan hệ quyền lực–tri thức (power-knowledge) không phải là những hình thức tĩnh tại (static forms) của sự phân bố, mà chúng là “những cái nôi của các quá trình chuyển hoá” (matrices of transformations). Hiện tượng lập nhóm trong thế kỷ XIX với thành phần gồm bố, mẹ, nhà giáo và bác sỹ, xung quanh đứa trẻ cùng giới tính của nó, phải chịu sự tùy chỉnh thường xuyên (constant modifications), những biến đổi liên tục (continual shifts). Một trong những kết quả ngoạn mục nhất của những biến đổi liên tục đó là một sự đảo ngược kỳ lạ: mặc dù thoạt đầu tính dục của đứa trẻ được nêu thành vấn đề trong phạm vi mối quan hệ giữa bác sỹ và bố mẹ (dưới hình thức lời khuyên, hoặc những khuyến nghị giữ đứa trẻ trong vòng quan sát, hoặc những lời cảnh báo về những mối nguy hiểm trong tương lai) thì cuối cùng chính trong mối quan hệ giữa nhà tâm thần học với đứa trẻ mà bản thân tính dục của người lớn lại được đưa vào soi xét.

3. Quy tắc về điều kiện kép (double conditioning)

Không một “trung tâm địa phương” nào, không một “mô thức chuyển hoá” (pattern of transformation) nào có thể vận hành nếu, thông qua một loạt các chuỗi (series of sequences), mà rốt cuộc nó vẫn không bước vào một chiến lược tổng thể (over-all strategy). Và ngược lại, không một chiến lược nào có thể đạt được các hiệu ứng toàn diện (comprehensive effects) nếu không giành được sự ủng hộ từ những mối quan hệ đích xác và mỏng manh (precise and tenuous) vốn không phải phụng sự như là điểm áp dụng (point of application) hay kết quả cuối cùng của nó, mà là như điểm đỡ và neo (prop and anchor point) của nó. Không có hiện tượng thiếu liên tục (discontinuity) nào giữa chúng, như thể người ta đang xử lý hai cấp độ khác nhau (vi mô và vĩ mô); song ở đây cũng không có tính nhất thể (homogeneity) (như thể cái này là sự phóng đại hay thu nhỏ của cái kia); đúng hơn, người ta phải nhận thức về sự điều kiện hóa kép (double conditioning) của một chiến lược thông qua tính đặc thù (specificity) của những chiến thuật khả dĩ, và của các chiến thuật thông qua cái ô chiến lược (strategic envelope) vốn khiến cho chúng vận hành. Như vậy, người cha trong gia đình không phải là “người đại diện” của bậc quân vương (sovereign) hay nhà nước; và bậc quân vương hay nhà nước cũng không phải là sự phóng chiếu

¹ Tức bên mạnh hơn trong mối quan hệ quyền lực lại trở nên mạnh hơn. (ND)

² Tức bên yếu hơn trong mối quyền lực quyền lực trở nên mạnh hơn so với bên kia. (ND)

của người cha trên một quy mô khác. Gia đình không phải là bản sao y của xã hội, cũng giống như xã hội không mô phỏng gia đình. Song tổ chức gia đình (family organization), chính xác là trong chừng mực nó mang tính chất tách biệt (insular) và không đồng dạng (heteromorphous) với các cơ chế quyền lực khác, lại được sử dụng để hỗ trợ cho “sự thao diễn” vĩ đại vốn được vận dụng cho việc kiểm soát tỷ suất sinh theo học thuyết Malthus¹, cho những biện pháp kích động theo thuyết dân số (populationist² incitements), cho việc y học hoá tình dục và việc bệnh lý tâm thần hoá (psychiatrization) các hình thức tình dục ngoài bộ phận sinh dục (nongenital).³

4. Quy tắc về tính đa dạng thức chiến thuật (*tactical polyvalence*) của các diễn ngôn

Không được phân tích những gì được nói về tình dục một cách đơn giản như mặt ngoài của sự phóng chiếu các cơ chế quyền lực này. Quả thực, chính là trong diễn ngôn mà quyền lực và tri thức được kết nối với nhau. Và chính vì lý do đó mà chúng ta phải nhận thức diễn ngôn như một loạt mảnh không liên tục (discontinuous segments), với chức năng chiến thuật vừa không đồng nhất (uniform) vừa không ổn định (stable). Chính xác hơn, chúng ta không được tưởng tượng ra một thế giới được phân chia giữa một bên là diễn ngôn được chấp nhận (accepted) và bên kia là diễn ngôn bị loại trừ (excluded), hay giữa một bên là diễn ngôn thống trị và bên kia là diễn ngôn bị trị, mà là như vô số thành tố diễn ngôn (discursive elements) vốn có thể đi đến chỗ vận hành trong những chiến lược khác nhau. Đây chính là sự phân bố (distribution) mà chúng ta phải tái thiết, với những điều được nói đến và những điều bị che giấu, những phát ngôn đòi hỏi phải có (required) và những phát ngôn bị cấm, mà sự phân bố đó chứa đựng; với những biến thể (variants) và những hiệu ứng khác nhau – tùy theo ai là người đang nói, vị thế quyền lực của anh ta, bối cảnh thể chế (institutional context) mà anh ta ngẫu nhiên được đặt vào – mà sự phân bố đó ngụ ý; và với những thay đổi và những hình thức tái sử dụng của những công thức

¹ Học thuyết Malthus (Malthusianism) là lý thuyết kinh tế được đề xuất bởi nhà kinh tế học và nhân khẩu học người Anh Thomas Malthus (1766–1834), theo đó tốc độ tăng trưởng dân số luôn có xu hướng diễn ra nhanh hơn tốc độ cung cấp lương thực và các nguồn lực khác, và cuối cùng làm giảm mức sống. (ND)

² Người theo thuyết dân số (populationist) là người tin rằng quy mô dân số là một nhân tố hệ trọng trong các khía cạnh khác nhau của xã hội, trong đó có quyền lực, các nguồn lực và môi trường của nó. Họ có thể chủ trương những chính sách nhằm tăng hoặc giảm quy mô dân số. (ND)

³ Ở đoạn này, Foucault giải thích cách thức mà các mối quan hệ quyền lực ở quy mô nhỏ, mang tính cục bộ (như trong gia đình) và các chiến lược bao trùm ở quy mô lớn (như chính sách nhà nước hoặc chương trình nghị sự của các thể chế) gắn kết với nhau – không phải như những “bản sao” đơn giản của nhau, mà là những tầng quyền lực phụ thuộc lẫn nhau. (ND)

tương đồng (identical formulas) dành cho những mục tiêu trái ngược mà sự phân bố đó bao hàm. Các diễn ngôn không quy thuộc quyền lực hay được dựng dậy nhằm chống lại quyền lực theo kiểu một lần và mãi mãi, chẳng khác gì những sự im lặng. Chúng ta phải tính đến cái quá trình phức tạp và bất ổn mà qua đó diễn ngôn có thể vừa là công cụ vừa là hiệu ứng của quyền lực, song đồng thời cũng là một trở ngại, một chướng ngại vật, một điểm phản kháng và là xuất phát điểm cho một chiến lược đối kháng. Diễn ngôn chuyển tải và tạo ra quyền lực; nó củng cố quyền lực, song đồng thời cũng làm xói mòn và phơi bày quyền lực, khiến quyền lực trở nên mong manh và biến việc đẩy lùi quyền lực trở nên khả dĩ. Theo cách tương tự, im lặng và bí mật là nơi trú ẩn của quyền lực, neo giữ những hình thức cấm đoán của nó, song đồng thời chúng cũng làm loir lỏng sự kiểm soát của nó và mở đường cho những vùng tương đối mơ hồ của sự khoan dung. Hãy xem xét, chẳng hạn, lịch sử của điều vốn từng là tội lỗi lớn trước tự nhiên. Thái độ cực kỳ thận trọng của những bản văn (texts) xử lý “sodomy” – cái phạm trù rối rắm kinh khiếp ấy – cùng sự dè dặt gằn như phổ quát khi nói về nó khiến cho một hoạt động hai mặt trở nên khả dĩ: một mặt, là sự nghiêm khắc cực đoan (hình phạt bằng lửa vẫn còn được ban ra cho đến tận thập niên 20, 30 của thế kỷ XVIII, và không có một sự phản đối quan trọng nào diễn ra trước thời điểm giữa thế kỷ XVIII), và mặt khác, một thái độ khoan dung mà chắc là đã trở nên phổ biến (điều mà người ta có thể suy luận gián tiếp từ tần suất thừa thớt của các bản án tư pháp, và là điều mà người ta có thể thấy trực tiếp hơn qua một số phát biểu liên quan đến các hội nhóm nam giới vốn được cho là tồn tại trong quân đội cũng như trong các triều vua). Không còn nghi ngờ gì, sự xuất hiện của cả một loạt diễn ngôn về chủng (species) và tiểu chủng (subspecies) tính dục đồng giới (homosexuality), đảo giới (inversion), pederasty¹ và “psychic hermaphroditism”² trong tâm thần học, luật học và văn chương thế kỷ XIX đã khiến cho sự tăng tiến mạnh mẽ của các biện pháp kiểm soát xã hội vào địa hạt “biến thái” (perversity) này trở nên khả thi; song điều đó cũng khiến cho sự hình thành của một thứ diễn ngôn “ngược” (reverse) trở nên khả thi luôn: tính dục đồng giới bắt đầu lên tiếng vì bản thân, bắt đầu đòi hỏi tính chính danh (legitimacy) hay “tính tự nhiên” (naturality) của nó phải được thừa nhận, thường là trong cùng một từ vựng, sử dụng chính những phạm trù (categories) mà qua đó nó bị loại vì không đủ phẩm chất y học. Không tồn tại, ở mặt bên này, một diễn ngôn về quyền lực, và đối diện với nó,

¹ Hiện tượng đàn ông quan hệ tình dục với các cậu bé, thường qua đường hậu môn. (ND)

² Trong thập niên 1890, “psychic hermaphroditism” được sử dụng để mô tả các cá nhân, đặc biệt là gay nam, có những đặc điểm tâm lý của cả nam lẫn nữ. (ND)

một diễn ngôn khác về quyền lực chống lại nó. Các diễn ngôn là những yếu tố hay trở ngại mang tính chiến thuật (tactical elements or blocks) vận hành trong địa hạt các mối quan hệ sức mạnh; trong cùng một chiến lược vẫn có thể tồn tại những diễn ngôn khác nhau, thậm chí mâu thuẫn nhau; ngược lại, chúng có thể lưu chuyển từ chiến lược này sang chiến lược đối nghịch kia mà không thay đổi dạng thức của mình. Chúng ta không được kỳ vọng các diễn ngôn tình dục sẽ nói với chúng ta, trên hết, về việc chúng bắt nguồn từ chiến lược nào, hay chúng đi kèm với những sự phân chia luân lý (moral divisions) nào, hay chúng đại diện cho hệ tư tưởng – thống trị hay bị thống trị – nào; đúng hơn, chúng ta phải chất vấn chúng trên hai cấp độ là (i) khả năng sản sinh mang tính chiến thuật (tactical productivity) của chúng (những hiệu ứng tương hỗ {reciprocal effects} nào giữa quyền lực và tri thức mà chúng đảm bảo) và (ii) sự hoà nhập chiến lược (strategical integration) của chúng (sự kết hợp {conjunction} nào và mối quan hệ sức mạnh nào khiến cho việc sử dụng chúng trở nên cần thiết trong một chương hồi {episode} nhất định của những cuộc đối mặt đa dạng xảy ra đây đó).

Tóm lại, chúng ta cần thay đổi nhận thức về quyền lực, bằng cách thay thế đặc quyền của pháp luật bằng quan điểm về mục đích (viewpoint of the objective), thay thế đặc quyền của sự cầm quyền bằng tính hiệu quả chiến thuật (tactical efficacy), thay thế đặc quyền của chủ quyền (sovereignty) bằng việc phân tích cái địa hạt phong phú và lưu động (multiple and mobile field) của các mối quan hệ sức mạnh, nơi mà những hiệu ứng sâu rộng (nhưng không bao giờ hoàn toàn ổn định) của sự thống trị được tạo ra. Mô hình chiến lược (strategical model), chứ không phải mô hình dựa trên pháp luật. Và điều này không phải xuất phát từ một lựa chọn mang tính suy đoán (speculative choice) hay sở thích lý thuyết (theoretical preference), mà bởi trên thực tế thì một trong những đặc điểm then chốt của các xã hội phương Tây là các mối quan hệ sức mạnh (vốn một thời gian dài đã tìm ra cách thể hiện trong chiến tranh, trong mọi hình thái của chiến tranh) dần dần được trao quyền lực trong cái trật tự của quyền lực chính trị.

Chương 3 <>

Phạm vi

Không được mô tả tính dục như một xung năng bướng bỉnh (stubborn drive), mà theo bản chất thì xa lạ với, và xuất phát từ sự cần thiết thì bất vâng phục, một thứ quyền lực vốn cố hết sức để khuất phục nó và thường thất bại trong việc kiểm soát nó hoàn toàn. Đúng hơn, nó đóng vai trò như một điểm chuyển giao đặc biệt dày đặc (especially dense transfer point) dành cho các mối quan hệ quyền lực: giữa nam giới và phụ nữ, giữa người trẻ và người già, giữa cha mẹ và con cái, giữa giáo viên và học sinh, giữa linh mục và giáo dân, giữa chính quyền và dân chúng. Tính dục không phải là thành tố cứng đầu nhất trong các mối quan hệ quyền lực, mà đúng hơn là một trong những thứ vốn được ban cho tính công cụ (instrumentality) lớn nhất: hữu ích cho số lượng cuộc thao diễn (manoeuvres) lớn nhất và có khả năng đóng vai trò như một điểm hỗ trợ (point of support), như một cái đinh chốt (lynchpin), cho những chiến lược đa dạng nhất.

Không tồn tại một chiếc lược đơn lẻ và bao trùm nào mà lại hiệu lực cho toàn xã hội và áp đặt đồng đều lên mọi biểu hiện của tình dục. Chẳng hạn, cái ý tưởng vốn cho rằng đã có nhiều nỗ lực liên tục, thông qua những phương tiện khác nhau, nhằm quy toàn bộ tình dục về chức năng tái sinh sản, dạng thức tình dục dị tính và người lớn (heterosexual and adult form), cùng sự chính danh về hôn nhân (matrimonial legitimacy) của nó, đã thất bại trong việc xét đến nhiều mục tiêu mà người ta nhắm tới, nhiều phương tiện mà người ta vận dụng, trong những thứ chính trị khác nhau liên quan đến hai giới tính, các nhóm tuổi và giai cấp xã hội khác nhau.

Khi tiếp cận vấn đề lần đầu tiên, dường như chúng ta có thể phân biệt bốn khối chiến lược lớn (great strategic unities) mà, bắt đầu từ thế kỷ XVIII, đã hình thành nên những cơ chế đặc thù của tri thức và quyền lực xoay quanh tình dục. Các khối chiến lược này không phát triển đầy đủ vào thời điểm ấy, song lúc bấy giờ chúng đã thể hiện sự nhất quán và đạt được hiệu quả trong trật tự của quyền lực (order of power), cũng như khả năng sản sinh (productivity) trong trật tự của tri thức (order of knowledge), nhờ vậy mà người ta có thể mô tả chúng trong sự tự chủ tương đối (relative autonomy) của chúng.

1. *Loạn thần hoá cơ thể phụ nữ (hysterization of women's bodies)*: một quá trình “ba trong một” (threefold process) mà (i) qua đó cơ thể nữ giới được phân tích – được xem là đủ hay không đủ phẩm chất – khi thẩm đẫm tính dục; (ii) qua đó nó được tích hợp vào địa hạt của những hình thức thực hành y khoa, do một thứ bệnh lý học vốn cố hữu trong cơ thể họ; và cuối cùng, (iii) qua đó nó được đặt trong mối liên lạc hữu cơ (organic communication) với cơ thể xã hội (cơ thể nữ giới được cho là giúp đảm bảo năng lực sinh đẻ được điều tiết {regulated fecundity} cho cơ thể xã hội), với không gian gia đình (mà cơ thể nữ giới phải là một thành tố quan trọng và mang tính chức năng), và với cuộc sống của trẻ em (mà nó sinh sản và phải đảm bảo, bởi trách nhiệm sinh học–luân lý, vốn kéo dài cho đến hết giai đoạn giáo dục của trẻ): Người Mẹ, với hình ảnh tiêu cực “người phụ nữ âu lo” (nervous woman), được coi là dạng thức rõ ràng nhất của quá trình loạn thần hoá này.¹

¹ Với thuật ngữ “hysterization” (sự loạn thần hóa), Foucault không chỉ muốn nói đến việc chẩn đoán y khoa về chứng loạn thần (một phạm trù y học cũ từng được gán cho phụ nữ), mà đúng hơn là một quá trình văn hóa–y học rộng lớn. Nó đề cập đến phương cách mà, bắt đầu từ thế kỷ XVIII–XX, thân thể, tâm trí và tính dục của phụ nữ bị biến thành vấn đề, bị y tế hóa và đặt dưới sự giám sát. Tính dục của họ được mô tả là mang tính bệnh lý một cách cố hữu (gắn liền với rối loạn thần kinh, bệnh loạn thần, sự bất ổn cảm xúc, v.v.), nhưng đồng thời lại mang tính sống còn đối với xã hội (trong vai trò người vợ, người mẹ, những người tái sản xuất dân số và truyền tải đạo đức).

Foucault mô tả “loạn thần hoá cơ thể phụ nữ” là một quá trình “ba trong một”:

1. Thân thể người phụ nữ được phân tích như thể thẩm đẫm tính dục, luôn cần phải được điều chỉnh;
2. Nó được tích hợp vào lĩnh vực thực hành y khoa, nơi các bác sĩ, các nhà tâm thần học và các chuyên gia vệ sinh khẳng định thẩm quyền của mình trong việc chẩn đoán và quản lý sức khỏe tình dục của phụ nữ;
3. Nó được đặt trong phạm vi trách nhiệm xã hội, có nghĩa là phụ nữ bị ràng buộc với sức khỏe gia đình, việc sinh sản và thậm chí cả “sức khỏe của giống nòi”.

“Loạn thần hoá cơ thể phụ nữ” cho thấy cách mà quyền lực và tri thức giao nhau:

- Nó không chỉ là sự áp bức tính dục của phụ nữ, mà còn là một diễn ngôn có tính sản sinh (productive discourse): bằng cách không ngừng nói về, kiểm tra và phân loại thân thể phụ nữ, người ta đã tạo ra những hình thức kiểm soát và chủ thể tính (subjectivity) mới;
- Nó cho thấy y học, gia đình và quyền lực nhà nước cùng hội tụ để biến tính dục nữ thành một đối tượng then chốt của công tác quản lý;
- Nó là một phần trong luận điểm lớn hơn của Foucault rằng tính dục được triển khai như một cơ chế của “sinh quyền” (biopower) – quản lý dân số thông qua việc điều tiết tình dục, sức khỏe và hoạt động sinh sản.

Tóm lại, “loạn thần hoá cơ thể phụ nữ” là quá trình lịch sử mà qua đó thân thể và tính dục của phụ nữ bị y tế hóa, bị biến thành vấn đề và được đặt vào trung tâm của trật tự gia đình – xã hội, khiến họ bị đặt dưới sự quan sát và điều chỉnh liên tục nhân danh sức khỏe, đạo đức và công tác quản lý nhà nước về dân số. (ND)

2. *Sự phạm hoá tình dục trẻ em (pedagogization of children's sex)*: một sự khẳng định kép rằng (i) hầu như tất cả trẻ em đều đắm mình hoặc có xu hướng đắm mình trong hoạt động tình dục, và rằng (ii) theo một cách thiếu cơ sở, vừa “tự nhiên” vừa “phản tự nhiên”, hoạt động tình dục này đã đặt ra những mối nguy hiểm về thể chất và luân lý, cá nhân và tập thể; trẻ em được định nghĩa như là những hữu thể tình dục “ban đầu” (preliminary), chưa đến tuổi sinh hoạt tình dục, song lại nằm bên trong nó, vượt qua một đường phân giới nguy hiểm. Các bậc cha mẹ, các gia đình, các nhà giáo, các bác sỹ và cuối cùng là các nhà tâm thần học sẽ phải đảm trách, một cách liên tục, cái tiềm năng tình dục trước tuổi, đầy rủi ro, gây nguy hiểm và đứng trước nguy hiểm này: quá trình sự phạm hoá ấy diễn ra đặc biệt rõ ràng trong cuộc chiến chống lại hiện tượng thủ dâm, vốn kéo dài gần hai thế kỷ ở phương Tây.
3. *Xã hội hoá hành vi sinh sản (socialization of procreative behaviour)*: xã hội hoá mang tính kinh tế thông qua tất cả những biện pháp kích thích và thắt chặt (incitements and restrictions), những biện pháp “xã hội” và tài khoá (fiscal) được áp đặt lên năng lực sinh đẻ (fertility) của các cặp đôi; xã hội hoá mang tính chính trị, vốn đạt được bằng cách “trao trách nhiệm” đối với cơ thể xã hội như một tổng thể cho các cặp đôi (thứ trách nhiệm phải được giới hạn hoặc, ngược lại, được tiếp thêm sinh lực); và xã hội hoá mang tính y học, vốn được thực hiện bằng cách gán một giá trị gây bệnh (pathogenic value) – đối với cả cá nhân cũng như loài người – cho những hình thức thực hành kiểm soát sinh đẻ.
4. *Bệnh lý tâm thần hoá khoái lạc biến thái (psychiatrization of perverse pleasure)*: bản năng tình dục bị tách bạch như một bản năng sinh học (biological) và tâm thần (psychical) riêng; một sự phân tích lâm sàng đã được thực hiện đối với tất cả những hình thức bất thường (forms of anomalies), vốn có thể gây tác động xấu đến bản năng tình dục; nó được giao phó vai trò quy chuẩn hoá (normalization) hoặc bệnh lý hoá (pathologization) liên quan đến tất cả hành vi; và cuối cùng, một công nghệ hiệu chỉnh (corrective) đã được tìm kiếm cho những bất thường này.

Bốn nhân vật đã xuất hiện từ mối bận tâm với tình dục này, một mối bận tâm cứ tăng lên trong suốt thế kỷ XIX – bốn đối tượng được ưu ái của tri thức, mà đồng thời cũng là những mục tiêu và điểm neo (anchorage points) dành cho các dự án tri thức (ventures of knowledge): người phụ nữ loạn thần (hysterical woman), đứa trẻ hay thủ dâm (masterbating child), cặp đôi theo thuyết Malthus (Malthusian couple), và người lớn biến thái (perverse adult). Mỗi đối tượng tương ứng với một trong số những chiến lược này, những chiến lược

mà, theo cách riêng của mình, đã đầu tư và khai thác tình dục của phụ nữ, trẻ em và đàn ông.

Vấn đề ở các chiến lược này là gì? Một cuộc đấu tranh với tính dục ư? Hay chúng là một phần của một nỗ lực nhằm giành quyền kiểm soát tính dục? Một nỗ lực nhằm quản lý nó một cách hiệu quả hơn và che đậy những khía cạnh hờ hênh, lộ lộ và bướng bỉnh của nó hay sao? Chỉ là một phương cách xác lập số đo (measure) của tri thức về nó, một số đo có thể chấp nhận được và hữu ích? Trên thực tế, những gì liên quan ở đây, đúng hơn, chính là việc tạo ra tính dục. Không được nghĩ đến tính dục như một sự đã định tự nhiên (natural given) nào đó mà quyền lực tìm cách kiểm soát, hay như một địa hạt mơ hồ (obscure domain) mà tri thức dần dần tìm cách khám phá. Nó là một cái tên vốn có thể được trao cho một ý niệm lịch sử (historical construct)¹: không phải là một thực tại vùng trộm (furtive reality) khó nắm bắt, mà là một mạng lưới bề mặt (surface network) vĩ đại mà ở đó việc kích thích các cơ thể, việc gia tăng cường độ các khoái lạc, việc kích động diễn ngôn, việc hình thành những tri thức đặc thù, việc tăng cường các biện pháp kiểm soát và những hình thức phản kháng, tất cả được kết nối với nhau, phù hợp với một vài chiến lược chính về tri thức và quyền lực.

Chắc chắn người ta sẽ phải công nhận rằng các mối quan hệ tình dục (relations of sex) đã tạo ra, trong mọi xã hội, một sự *khai triển họ hàng* (deployment of alliance): một hệ thống của hôn nhân, của việc ấn định và phát triển các mối quan hệ ruột thịt, của việc lưu truyền họ tên và của cái. Sự khai triển họ hàng này, với các cơ chế ràng buộc (mechanisms of constraint) vốn đảm bảo cho sự tồn tại của nó và với tri thức phức tạp mà nó thường đòi hỏi, đã đánh mất phần nào vai trò quan trọng của mình khi mà các quá trình kinh tế (economic processes) và các cấu trúc chính trị có thể không còn dựa vào nó như một công cụ thích hợp hay một sự hậu thuẫn đủ đầy (sufficient support). Đặc biệt là từ thế kỷ XVIII, các xã hội phương Tây đã tạo ra và triển khai một bộ máy mới, chồng lên bộ máy cũ, và mặc dù không hoàn toàn thay thế bộ máy cũ song lại góp phần giảm bớt vai trò quan trọng của nó.

Tôi đang nói về sự *khai triển tính dục* (deployment of sexuality)²: giống như sự *khai triển họ hàng*, nó kết nối với nhóm đối tác tình dục (circuit of sexual partners), song theo một

¹ Một ý niệm mang tính lịch sử (a historical construct) là một ý tưởng, phạm trù hay cách nghĩ vốn không tồn tại một cách “tự nhiên” hay vĩnh viễn, mà được tạo ra và định hình bởi con người trong một bối cảnh lịch sử đặc thù – thường là thông qua văn hoá, chính trị, kinh tế và các mối quan hệ xã hội. (ND)

² Khi Foucault nói về “sự triển khai tính dục” (deployment of sexuality), ông muốn chỉ hệ thống diễn ngôn và thực hành hiện đại đã kiến tạo tính dục như một phương diện trung tâm của bản sắc

cách hoàn toàn khác. Hai hệ thống có thể được so sánh tương phản với nhau theo từng yếu tố. Sự khai triển họ hàng được xây dựng xung quanh một hệ thống quy tắc, vốn quy định những gì được phép và những gì bị cấm, những gì hợp pháp và những gì bất hợp pháp, trong khi sự khai triển tính dục lại vận hành theo những kỹ thuật vốn mang tính chất lưu động (mobile), đa dạng thức (polymorphous) và tùy thuộc (contingent) của quyền lực. Một trong những mục tiêu chính của sự khai triển họ hàng là nhằm tái tạo sự tương tác giữa các mối quan hệ và duy trì những luật lệ vốn điều chỉnh chúng; sự khai triển tính dục, mặt khác, lại tạo ra một sự mở rộng không ngừng của những địa hạt và hình thức kiểm soát (areas and forms of control).

Đối với sự khai triển họ hàng, những gì liên quan là mối liên kết (link) giữa các đối tác (partners) và các quy tắc cụ thể (definite statutes); sự khai triển tính dục lại quan tâm đến những cảm giác của cơ thể, chất lượng của các khoái lạc và bản chất của các ấn tượng (impressions), bất kể chúng mong manh hay khó cảm nhận đến đâu. Cuối cùng, nếu sự khai triển họ hàng được gắn chặt với nền kinh tế do vai trò mà nó có thể thực hiện trong việc trao truyền và lưu hành của cải thì sự khai triển tính dục lại được kết nối với nền kinh tế thông qua vô số kênh trung gian (relays) tinh tế, mà kênh trung gian chính lại chính là cơ thể – cái cơ thể vừa sản xuất vừa tiêu thụ.

Nói tóm lại, sự khai triển họ hàng được điều chỉnh cho hài hoà với sự cân bằng của cái cơ thể xã hội mà nó có chức năng duy trì; vì lý do đó mà có mối liên kết của nó với pháp luật; và cũng từ lý do đó mới dẫn đến thực tế là giai đoạn quan trọng nhất đối với nó chính là “tái sinh sản” (reproduction). Sự khai triển tính dục có lý do cho sự tồn tại của nó, không phải trong sự tái sản sinh bản thân, mà là trong sự phổ biến (proliferating), đổi mới (innovating), sáp nhập (annexing), tạo lập (creating) và xâm nhập (penetrating) các cơ thể theo một cách ngày càng chi tiết, và trong sự kiểm soát dân số một cách ngày càng toàn diện. Vì vậy, chúng ta bị ép buộc phải chấp nhận ba hoặc bốn giả thuyết đối nghịch với cái giả thuyết vốn là cơ sở cho ý tưởng về một thứ tính dục bị các hình thái xã hội hiện đại áp bức: tính dục bị gắn với các công cụ gần đây của quyền lực; nó vẫn đang lan rộng với tốc độ ngày càng tăng kể từ thế kỷ XVII; sự dàn xếp (arrangement) vốn giúp duy trì nó không bị chi phối bởi sự tái sinh sản (reproduction); nó được kết nối ngay từ đầu với một sự mãnh liệt hoá cơ thể (intensification of the body) – với việc khai thác cơ thể như một đối tượng của tri thức và một thành tố trong các mối quan hệ quyền lực.

con người và sự điều chỉnh xã hội (social regulation) – thay thế cho các hệ thống cũ dựa trên họ hàng. (ND)

Quả là không chính xác khi nói rằng sự khai triển tính dục đã thay thế cho sự khai triển họ hàng. Người ta có thể tưởng tượng ra rằng một ngày nào đó sự khai triển tính dục sẽ thay thế sự khai triển họ hàng. Song như tình hình hiện nay, mặc dù sự khai triển tính dục không có xu hướng che lấp sự khai triển họ hàng, nó cũng chưa xoá bỏ sự khai triển họ hàng hay biến sự khai triển họ hàng thành vô dụng. Hơn thế, về mặt lịch sử, chính xung quanh sự khai triển họ hàng và trên cơ sở sự khai triển họ hàng mà sự khai triển tính dục mới được thiết lập. Đầu tiên thì sự thực hành bí tích xưng tội (penance), rồi đến việc kiểm điểm tâm hướng và linh hướng (examination of conscience & spiritual direction), đóng vai trò hạt nhân hình thành (formative nucleus) nên sự khai triển tính dục: như chúng ta đã thấy¹, vấn đề ngay từ đầu với bí tích xưng tội chính là tình dục, trong chừng mực nó là cơ sở của các mối quan hệ; những câu hỏi được đặt ra liên quan đến quan hệ tình dục được phép hay bị cấm (ngoại tình, quan hệ ngoài hôn nhân, quan hệ với một người bị cấm bởi huyết thống hay bởi pháp luật, đặc điểm hợp pháp hay bất hợp pháp của hành vi quan hệ tình dục); thế rồi, trùng hợp với sự ra đời của các quy định mục vụ mới (new pastoral) cùng việc áp dụng chúng trong các chủng viện, các trường cấp hai và các nữ tu viện, xuất hiện một sự tiến triển từ từ ra khỏi vấn đề về các mối quan hệ (the problematic of relations) và hướng tới vấn đề về “xác thịt” (flesh), tức là, về cơ thể, cảm giác, bản chất của khoái lạc, những hình thức bí mật hơn của thú vui và sự ưng thuận ngầm (acquiescence).

Tính dục bắt đầu thành hình thành dạng, sau khi ra đời từ một thứ quyền lực vốn ban đầu chú trọng vào họ hàng (alliance). Kể từ đấy, nó không ngừng vận hành cùng với một hệ thống họ hàng (system of alliance) mà nó dựa vào để nhận được sự hỗ trợ. Tế bào gia đình (family cell), dưới cái dạng thức mà từ đó nó đi đến chỗ được đánh giá cao trong tiến trình của thế kỷ XVIII, đã khiến cho những thành tố chính của sự khai triển tính dục (cơ thể nữ giới, hiện tượng trưởng thành sớm của trẻ em {infantile precocity}, công tác điều tiết sinh đẻ {regulation of births}, và chắc chắn ở một mức độ thấp hơn, việc quy cách hoá người biến thái {specification of the perverted}) có thể phát triển theo hai chiều cạnh cơ bản của nó: trục vợ–chồng (husband–wife axis) và trục bố mẹ–con cái (parents–children). Không được hiểu gia đình, dưới hình thái đương thời của nó, như một cấu trúc xã hội, kinh tế và chính trị của họ hàng, vốn loại trừ hay ít nhất là kìm chế tính dục, giảm bớt tính dục càng nhiều càng tốt, chỉ giữ gìn những chức năng hữu ích của tính dục. Trái lại, vai trò của gia đình là nhằm neo giữ tính dục và cung cấp cho nó sự hỗ trợ lâu bền. Nó đảm bảo việc sản sinh ra một thứ tính dục vốn không thuần nhất (homogeneous) với những đặc quyền của họ hàng (privileges of alliance), trong khi đó lại cho phép các hệ thống họ hàng thâm thuàn một chiến thuật mới của quyền lực, vốn lẽ ra không thẩm thấu đến chúng. Gia đình là sự

¹ So sánh với trang 43 ở trên.

trao đổi lẫn nhau giữa tính dục và họ hàng: nó chuyển tải pháp luật và khía cạnh pháp lý (juridical dimension) trong việc khai triển tính dục; và nó chuyển tải cái hệ thống kinh tế của khoái lạc (economy of pleasure) và cường độ của các cảm giác (intensity of sensations) trong chế độ họ hàng (regime of alliance).

Sự thâm nhập lẫn nhau của sự khai triển họ hàng và sự khai triển tính dục dưới hình thái gia đình cho phép chúng ta hiểu được một số thực tế (facts): (i) từ thế kỷ XVIII, gia đình trở thành một địa điểm bắt buộc (obligatory) của cảm xúc (affects), tình cảm (feelings) và tình yêu; (ii) tính dục có điểm đặc quyền về phát triển (privileged point of development) trong gia đình; (iii) vì lý do đó mà tính dục mang tính “loạn luân” (incestuous) ngay từ đầu. Có thể là trong những xã hội mà ở đó các cơ chế họ hàng (mechanisms of alliance) thống trị, việc cấm đoán loạn luân là một quy tắc không thể thiếu về mặt chức năng. Nhưng trong một xã hội như xã hội của chúng ta, nơi mà gia đình là địa điểm tích cực nhất của tính dục, và nơi mà chắc chắn những nhu cầu cấp thiết của tính dục vẫn duy trì và kéo dài sự tồn tại của nó thì loạn luân – vì những lý do hoàn toàn khác và theo một cách thức hoàn toàn khác – chiếm giữ một vị trí trung tâm; nó thường xuyên bị gạ gẫm và bị từ chối; nó là một đối tượng của sự ám ảnh và sự hấp dẫn, một bí mật đáng sợ và là một nhân tố then chốt không thể thiếu. Loạn luân được thể hiện như một thứ bị cấm đoán chặt chẽ trong gia đình trong chừng mực gia đình vận hành như một sự khai triển họ hàng; song nó cũng là một thứ vốn bị đòi hỏi liên tục để cho gia đình là một cái lò (hotbed) của sự kích thích tình dục thường xuyên. Nếu trong hơn một thế kỷ phương Tây đã thể hiện mối quan tâm lớn đến việc cấm đoán loạn luân, nếu ít nhiều bởi sự đồng thuận chung mà mối quan tâm đó được nhìn nhận như một quan niệm xã hội phổ quát và là một trong những điểm (points) mà mọi xã hội đều bắt buộc (obliged) phải trải qua trên con đường trở thành một nền văn hoá, thì điều đó có lẽ là bởi mối quan tâm này được nhận ra là một phương tiện tự vệ (self-defense), không phải chống lại ham muốn loạn luân, mà chống lại sự mở rộng cùng những hàm ý (implications) của việc khai triển tính dục này, thứ vốn đã được thiết lập, song lại là thứ, trong nhiều lợi ích của nó, có cái bất lợi (disadvantage) là phớt lờ pháp luật và các hình thức pháp luật (juridical forms) của họ hàng. Bằng cách khẳng định rằng tất cả các xã hội, không có ngoại lệ nào, và do đó là cả xã hội của chúng ta, đều phải chịu sự thống trị của các quy tắc ấy, người ta đã đảm bảo rằng sự khai triển tính dục này (sự khai triển mà những hiệu ứng của nó – trong số chúng, sự mãnh liệt hoá cảm xúc của không gian gia đình – bắt đầu được cảm nhận) sẽ không thể thoát khỏi cái hệ thống vĩ đại và cổ xưa của họ hàng. Như vậy pháp luật sẽ đáng tin cậy (secure), ngay cả trong các khía cạnh kỹ thuật (mechanics) mới của quyền lực. Bởi vì đây là nghịch lý của một xã hội mà, từ thế kỷ XVIII cho đến nay, đã tạo ra rất nhiều công nghệ quyền lực (technologies of power) vốn xa lạ với

khái niệm pháp luật: nó e sợ những hiệu ứng cũng như những hiện tượng sinh sôi nảy nở (proliferations) của các công nghệ đó và nỗ lực tái hệ thống hoá (recode) chúng dưới các dạng thức pháp luật. Nếu ai đó coi xuất phát điểm (threshold) của toàn bộ văn hoá là là sự cấm đoán loạn luân (prohibited incest) thì tính dục, kể từ buổi bình minh của lịch sử, đã nằm dưới ảnh hưởng của luật pháp và lễ phải. Qua việc cố gắng hiến rất nhiều nỗ lực cho quá trình không ngừng xây dựng lại cái lý thuyết xuyên văn hoá (transcultural theory) về sự cấm kỵ loạn luân, ngành nhân chủng học (anthropology) đã tỏ ra xứng đáng với toàn bộ sự khai triển tính dục trong thời hiện đại cùng những diễn ngôn lý thuyết (theoretical discourses) mà nó tạo ra.

Những gì đã diễn ra kể từ thế kỷ XVII có thể được diễn giải theo cách như sau: sự khai triển tính dục, vốn đầu tiên phát triển ngoài rìa của các định chế gia đình (chẳng hạn, dưới sự dẫn dắt của lương tâm và nghề sư phạm), dần dà bắt đầu được chú trọng trong gia đình: những hiệu ứng xa lạ, không thể quy giản (irreducible) và thậm chí nguy hiểm mà nó chờ đón từ sự khai triển họ hàng (bằng chứng cho ý thức về mối nguy hiểm này nằm trong sự phê phán mà người ta thường nhắm vào thái độ thiếu thận trọng của những người hướng dẫn {directors}¹ và trong toàn bộ sự tranh cãi, vốn xảy ra hơi muộn hơn, về hoạt động giáo dục tư hoặc công, ở trường hay ở nhà dành cho trẻ em²) đều được hấp thu bởi gia đình, một gia đình được tái tổ chức, chắc chắn là phải chịu sự giới hạn, và trong bất kỳ trường hợp nào cũng được mãnh liệt hoá (intensified) khi so sánh với những chức năng mà nó từng thực hành trước đây trong sự khai triển họ hàng. Trong gia đình, bố mẹ và người thân trở thành những tác nhân (agents) chính của sự khai triển tính dục: nó lôi kéo sự hỗ trợ bên ngoài từ các bác sỹ, các nhà giáo, rồi về sau là các nhà tâm thần học, và bắt đầu bằng cách cạnh tranh với các mối quan hệ họ hàng (relations of alliance) song lại nhanh chóng “tâm lý hoá” (psychologized) hoặc “bệnh lý tâm thần hoá” (psychologized) chúng.

Thế rồi những nhân vật mới này xuất đầu lộ diện: người phụ nữ lo âu (nervous woman), người vợ lãnh cảm (frigid wife), người mẹ bàng quan (indifferent mother) – hay tệ hơn nữa, người mẹ bị bủa vây bởi những nỗi ám ảnh chết người – người chồng bất lực (impotent), bạo dâm (sadistic), biến thái (perverse), cô gái loạn thần (hysterical) hay suy nhược thần kinh (neurasthenic), đứa trẻ trưởng thành trước tuổi (precocious) và đã kiệt sức (exhausted), và anh chàng đồng tính trẻ tuổi cự tuyệt hôn nhân hay bỏ bê vợ. Đây là những

¹ Tức linh mục nghe xưng tội, người hướng dẫn tinh thần hay nhà giáo, v.v. (ND)

² *Tartuffe* của Molière và *Tutor* của Jakob Michael Lenze, với quãng cách hơn một thế kỷ, đều mô tả sự can thiệp của sự khai triển tính dục trong tổ chức gia đình, liên quan đến linh hướng (spiritual direction) trong *Tartuffe* và giáo dục trong *Tutor*.

nhân vật gộp (combined figures)¹ của một họ hàng vốn đã trở nên tồi tệ và một thứ tính dục khác thường; họ là phương tiện mà qua đó những nhân tố gây xáo trộn (disturbing factors) của thứ tính dục khác thường được đưa vào họ hàng; dù vậy họ cũng đem đến cơ hội cho hệ thống họ hàng nhằm khẳng định những đặc quyền (prerogatives) của nó trong trật tự của tính dục (order of sexuality).

Thế rồi một nhu cầu thúc bách bắt nguồn từ gia đình: lời thỉnh cầu giúp đỡ trong việc dung hoà những xung đột không may giữa tính dục và họ hàng ấy. Và, bị mắc kẹt trong sự kìm kẹp của sự khai triển tính dục này, vốn đầu tư cho nó từ bên ngoài và đóng góp vào quá trình củng cố nó thành hình thái hiện đại, gia đình quảng bá lời phàn nàn dài dòng về nỗi khổ ải tình dục của nó tới các bác sỹ, các nhà giáo dục, các nhà tâm thần học, các linh mục và các mục sư – tới tất cả những “chuyên gia” sẵn lòng lắng nghe. Cứ như thể nó đột nhiên khám phá ra cái bí mật đáng sợ về điều từng luôn được ám chỉ đến và khắc sâu trong nó: gia đình, yếu tố then chốt của họ hàng, là mầm mống gây ra mọi bất hạnh của tình dục. Và hãy nhìn xem, từ giữa thế kỷ XIX trở đi, gia đình bắt đầu tham gia vào cuộc truy tìm những dấu vết nhỏ nhất về tính dục xung quanh nó, moi ra từ bản thân nó những lời thú tội khó khăn nhất, nài ép những ai biết điều gì đó về vấn đề hãy lắng nghe nó, và mở lòng không chút dè dặt cho sự kiểm tra thường xuyên bất tận. Gia đình là những vật dụng pha lê trong sự khai triển tính dục: dường như nó là nguồn của một thứ tính dục mà thực ra nó chỉ phản xạ (reflected) hay nhiễu xạ (diffracted). Nhờ khả năng thấm thấu (permeability) của mình, và thông qua quá trình phản xạ đó ra bên ngoài, mà nó trở thành một trong những cấu phần chiến thuật (tactical components) của sự khai triển tính dục.

Song diễn biến này không phải diễn ra mà không kèm theo những căng thẳng và vấn đề của nó. Charcot² chắc chắn cũng được coi là một nhân vật trung tâm ở đây. Trong suốt nhiều năm ông là nhân vật đáng chú ý nhất trong số những người mà các gia đình, vốn phải chịu gánh nặng của thứ tính dục đã bão hoà chúng, đã kêu cầu làm trung gian hoà giải và điều trị. Khi tiếp nhận các bậc cha mẹ đem con đến, những người chồng đem vợ đến và những người vợ đem chồng đến, từ khắp nơi trên thế giới, mối quan tâm đầu tiên của ông là tách “bệnh nhân” ra khỏi gia đình, và càng quan sát bệnh nhân tốt bao nhiêu ông càng ít chú ý đến những gì mà gia đình phải nói.³ Ông tìm cách gỡ địa hạt tính dục ra khỏi hệ

¹ Những “nhân vật gộp” ở đây hàm ý những bản sắc xã hội lai ghép, vừa biểu hiện các vấn đề của hôn nhân/gia đình (họ hàng) vừa đồng thời biểu hiện các vấn đề của tính dục bất thường. (ND)

² Tức Jean-Martin Charcot (1825–1893): nhà khoa học thần kinh và giáo sư chuyên ngành bệnh lý học giải phẫu (anatomical pathology), được coi là nhà sáng lập khoa học thần kinh hiện đại. (ND)

³ Jean-Martin Charcot, *Leçons de Mardi*, 7.1.1888: “Để điều trị một cô gái loạn thần một cách đúng đắn, chúng ta không được để cô ta với bố mẹ cô; cô ta cần được đưa vào một bệnh viện tâm thần.... Bạn có biết

thống họ hàng, nhằm mục đích xử lý nó một cách trực tiếp thông qua một lối thực hành y tế mà tính hiệu quả (technicity) và sự tự chủ (autonomy) đã được đảm bảo bởi mô hình thần kinh học (neurological model).

Như vậy, y học tiếp nhận trách nhiệm cuối cùng, theo các quy tắc của một tri thức đặc thù, đối với một thứ tính dục mà trên thực tế nó đã thúc giục các gia đình để tâm đến như một nhiệm vụ then chốt và một mối nguy hiểm lớn. Hơn thế, Charcot ghi nhận vào một số dịp về mức độ khó khăn đối với các gia đình trong việc “buông” (yield) bệnh nhân mà họ dù sao cũng đã đem đến cho bác sỹ, về việc họ đã bao vây bệnh viện tâm thần nơi đối tượng (subject) đang bị giữ cho khuất mắt như thế nào, cùng những cách thức mà qua đó họ thường xuyên can thiệp vào công việc của bác sỹ. Tuy nhiên, sự lo lắng của họ là thiếu cơ sở: chuyên gia trị liệu chỉ can thiệp nhằm mục đích trả lại cho họ những cá nhân phù hợp về mặt tình dục với hệ thống gia đình (family system), và mặc dù sự can thiệp này thao túng cơ thể tính dục (sexual body), nó lại không cho phép cơ thể tính dục tự mô tả mình trong diễn ngôn rõ ràng (explicit discourse). Người ta không được nói tới “những nguyên nhân từ bộ phận sinh dục” (genital causes) này: và đó là cụm từ trứ danh – làm bầm phát ra trong một chất giọng tắt tiếng – mà đôi tai nổi tiếng nhất của thời đại chúng ta tình cờ nghe lỏm được vào một ngày của năm 1866, từ chính miệng Charcot.¹

Đây là bối cảnh mà phân tâm học (psychoanalysis) bắt tay vào công việc, nhưng không phải là không kèm theo việc biến đổi đáng kể mô thức về những nỗi lo lắng và hình thức trấn an (pattern of anxieties and reassurances). Thoạt đầu, chắc là nó đã gây ra sự thiếu tin tưởng và thái độ thù địch, bởi lẽ, đây bài học của Charcot đến chỗ cực đoan, nó đảm nhận công việc kiểm tra tính dục của các cá nhân bên ngoài sự kiểm soát của gia đình; nó đưa thứ tính dục này ra ánh sáng mà không che kín trở lại bằng mô hình thần kinh học (neurological model); thậm chí còn nghiêm trọng hơn, nó xem xét và đặt nghi vấn về các mối quan hệ gia đình trong phân tích của nó về gia đình. Song bất chấp mọi thứ, phân tâm học (mà trình tự kỹ thuật của nó dường như đặt lời thú tội về tính dục ra ngoài phạm vi thẩm quyền của gia đình) đã tái khám phá luật lệ về họ hàng (law of alliance), những hình

những cô gái bé bỏng và ứng xử tốt khóc đòi mẹ bao lâu sau khi họ rời nhau hay không? ... Chúng tôi sẽ dẫn ra con số trung bình, nếu bạn muốn biết; không thật lâu, nửa tiếng đồng hồ, hoặc xung quanh chừng đó.”

Ngày 21.2.1988: “Trong trường hợp loạn thần ở trẻ em nam, điều chúng ta phải làm là tách chúng ra khỏi mẹ chúng. Chùng nào chúng còn ở cạnh mẹ mình thì không gì có tác dụng cả... Người bố đôi khi cũng khó chịu như người mẹ vậy; thế thì tốt nhất là nên tống khứ cả hai.”

¹ Câu văn vẽ nên một cảnh tượng: Năm 1866, Charcot, trong khi bàn về nguyên nhân của một số hiện tượng rối loạn thần kinh, đã thề thì là đừng nói về những nguyên nhân tình dục khả dĩ, và một người rất nổi tiếng (có lẽ là Freud – sinh viên của ông) đã nghe lỏm được. (ND)

thức vận hành liên quan của hôn nhân và quan hệ ruột thịt và loạn luân ở trung tâm của thứ tính dục đó, như là nguyên lý về sự hình thành phân tâm học và là chìa khoá để hiểu nó.¹ Việc đảm bảo chúng ta sẽ tìm thấy mối quan hệ bố mẹ–con cái tại gốc rễ tính dục của mọi người khiến cho việc duy trì sự khai triển tính dục trong sự song hành với hệ thống họ hàng (system of alliance) trở nên khả thi – ngay cả khi mọi thứ dường như chỉ ra quá trình ngược lại. Ở đây không có rủi ro nào khiến cho tính dục sẽ tỏ ra, theo bản chất, xa lạ với pháp luật: nó chỉ được cấu thành thông qua pháp luật. Hỡi các bậc bố mẹ, xin chớ có e ngại việc đưa con mình tới chỗ phân tích: việc phân tích sẽ dạy chúng rằng trong bất kỳ trường hợp nào thì người chúng yêu cũng chính là quý vị. Hỡi những đứa trẻ, các cháu thực sự không nên phàn nàn rằng mình đã không mồ côi², rằng các cháu luôn tái khám phá trong cái tôi sâu thẳm nhất (innermost selves) Đối Tượng–Mẹ (Object–Mother)³ của mình hay dấu hiệu chủ quyền (sovereign sign) của Bố mình: chính thông qua họ mà các cháu tiếp cận được với ham muốn. Vì lý do đó nên, sau rất nhiều sự dè dặt, đã dẫn đến hiện tượng tiêu thụ kết quả phân tích phổ biến tại những xã hội mà ở đó sự khai triển họ hàng và hệ thống gia đình cần được củng cố. Bởi đây là một trong những khía cạnh quan trọng nhất của toàn bộ lịch sử khai triển tính dục: nó khởi đầu trong công nghệ xác thịt (flesh) thời Thiên chúa giáo cổ điển (classical Christianity), dựa trên hệ thống họ hàng cùng những quy tắc điều chỉnh hệ thống đó; song ngày nay nó lại đáp ứng một chức năng trái ngược, ở chỗ nó có xu hướng hỗ trợ sự khai triển họ hàng xưa cũ. Từ tâm hướng (direction of conscience)⁴ cho đến phân tâm học, sự khai triển họ hàng và sự khai triển tính dục dính dáng đến một quá trình chậm chạp vốn khiến chúng xoay quanh nhau cho đến khi, hơn ba thế kỷ sau, vị trí của chúng bị đảo ngược; trong mục vụ Thiên chúa giáo (Christian pastoral)⁵, luật lệ về họ hàng đã hệ thống hoá các quy định về xác thịt (flesh), thứ mà vào thời điểm đó mới bắt đầu được khám

¹ Mặc dù phân tâm học dường như đã tách tính dục ra khỏi thẩm quyền của gia đình, nhưng trên thực tế nó lại biến gia đình (hôn nhân, quan hệ huyết thống, và sự cấm đoán loạn luân) thành nền tảng để giải thích và hiểu tính dục. (ND)

² Phân tâm học cho rằng bạn *không thể nào* thoát khỏi bố mẹ mình trong đời sống nội tại của mình. (ND)

³ Trong lý thuyết phân tâm học, phức cảm Oedipus (Oedipus complex) là khái niệm chỉ ham muốn tình dục của người con trai với người mẹ và cảm giác cùng lúc về sự ganh đua đối địch với người bố, vật cản đối với ham muốn của đứa trẻ. (ND)

⁴ Tâm hướng (“direction of conscience”) đề cập đến sự thực hành hướng dẫn tinh thần trong truyền thống Thiên chúa giáo – đặc biệt là Công giáo – khi một tín hữu thường xuyên thú nhận suy nghĩ, tình cảm và hành động của mình với một linh mục hay một người hướng dẫn tinh thần, để rồi người đó hướng dẫn đời sống luân lý và tinh thần cho anh ta. (ND)

⁵ Mục vụ Thiên chúa giáo ở đây đề cập đến hệ thống mang tính tôn giáo về hướng dẫn luân lý, xưng tội và giám sát tinh thần vốn được phát triển trong Thiên chúa giáo, đặc biệt là từ khi nó mới ra đời cho đến thời Trung cổ. (ND)

phá, và lồng nó vào trong một khuôn khổ vốn vẫn còn mang đặc điểm pháp luật (juridical);¹ với phân tâm học, tính dục trao cơ thể (body) và cuộc sống (life) cho các quy tắc về họ hàng (rules of alliance) bằng cách thâm đấm chúng² với ham muốn.

Vì vậy, địa hạt mà chúng ta phải phân tích trong những nghiên cứu đa dạng tiếp sau tập sách này chính là sự khai triển tính dục kia: quá trình hình thành sự khai triển tính dục trên cơ sở quan niệm Thiên chúa giáo về xác thịt và quá trình phát triển của nó thông qua bốn chiến lược lớn được triển khai trong thế kỷ XIX: sự tính dục hoá trẻ em (sexualization of children), sự loạn thần hoá phụ nữ (hysterization of women), sự quy cách hoá hiện tượng biến thái (specification of the perverted) và sự điều tiết dân số (regulation of populations) – tất cả các chiến lược đều đi qua một gia đình vốn phải được xem xét không phải như một chủ thể cấm đoán đầy uy quyền, mà như một nhân tố chính của quá trình tính dục hoá.

Giai đoạn thứ nhất tương ứng với nhu cầu hình thành một “lực lượng lao động” (labour force) (vì vậy mà để tránh bất kỳ sự “chi tiêu” vô ích nào, bất kỳ năng lượng bị lãng phí nào, nên tất cả các lực lượng đều chỉ được quy về tiềm lực lao động {labour capacity} mà thôi) và đảm bảo sự tái sản xuất lực lượng lao động (hôn nhân, hoạt động sinh sản có điều tiết). Giai đoạn thứ hai tương ứng với thời kỳ *Spätkapitalismus* (“late capitalism”: chủ nghĩa tư bản giai đoạn sau); ở đó sự bóc lột lao động làm công ăn lương (wage labour) không yêu cầu những ràng buộc mang tính bạo lực và thể lý (violent and physical constraints) như trong thế kỷ XIX, và ở đó chính trị về thân thể (politics of the body)³ không đòi hỏi phải bỏ qua tình dục hay giới hạn nó trong chức năng tái sinh sản; thay vì thế, chính trị về thân thể lại dựa trên sự dẫn dắt đa kênh (multiple channeling) hướng vào các chu trình có kiểm soát của nền kinh tế (controlled circuits of the economy)⁴ – dựa trên

¹ Ở đây, Foucault muốn nói rằng, trong hệ thống quản trị đạo đức Thiên chúa giáo thời kỳ đầu, khi Giáo hội bắt đầu coi tính dục là một lĩnh vực quan trọng cần theo dõi và kiểm soát, họ đã lồng ghép nó vào hệ thống pháp luật vốn tồn tại từ trước (để điều chỉnh quan hệ huyết thống và hôn nhân); thay vì tiếp cận thuần túy về mặt tâm linh hay tâm lý, Giáo hội xem “xác thịt” theo nghĩa pháp lý – như một thứ chịu sự chi phối của các quy tắc, sự cấm đoán và khế ước. (ND)

² Tức các quy tắc về họ hàng. (ND)

³ Chính trị về thân thể đề cập đến những cách thức mà qua đó quyền lực, xã hội và văn hoá ảnh hưởng đến việc các cơ thể bị kiểm soát, điều chỉnh, thể hiện và trải nghiệm như thế nào. Đây là khái niệm thường được bàn luận trong những lĩnh vực như lý thuyết chính trị, những nghiên cứu về nữ giới, xã hội học, cùng các nghiên cứu về văn hoá. (ND)

⁴ Các chu trình của nền kinh tế (circuits of the economy) đề cập đến các dòng chảy cùng các quá trình vốn được kết nối lẫn nhau mà qua đó giá trị kinh tế được tạo ra, được phân phối, được trao đổi và được tiêu thụ. (ND)

khái niệm mà người ta gọi là “sự đảo ngược thăng hoa¹ siêu áp bức” (hyper-repressive desublimation)².

¹ Thăng hoa là một cơ chế phòng vệ tâm lý giúp con người chuyển hóa các ham muốn tiêu cực hoặc không thể chấp nhận (như dục vọng, tức giận, xung đột nội tâm) thành những hành vi tích cực, có ích và được xã hội chấp nhận.

Theo Freud, thăng hoa xảy ra khi ego (cái tôi) điều tiết id (bản năng) và superego (cái siêu tôi) bằng cách biến xung năng thành hành vi trong nghệ thuật, thể thao, sáng tạo, hoạt động mang tính xây dựng, v.v.

Ví dụ thực tế:

- Tức giận → dọn nhà hoặc chạy bộ
- Đau khổ tình cảm → sáng tác thơ, viết nhạc
- Ham muốn ngoại tình → làm vườn, sửa nhà
- Lo âu → vẽ tranh, câu cá, sáng tạo nghệ thuật

Hiệu quả:

- Thăng hoa giúp xả stress, tăng sức khỏe tinh thần và thể chất.
- Nghiên cứu cho thấy người sử dụng thăng hoa thường có thành tựu sáng tạo cao hơn.
- Tuy nhiên, vì là cơ chế vô thức, người ta không phải lúc nào cũng nhận ra là mình đang dùng nó.

Như vậy, thăng hoa là một phương cách lành mạnh và trưởng thành để đối mặt với cảm xúc tiêu cực. Dù thường diễn ra một cách vô thức, người ta vẫn có thể chủ động áp dụng bằng cách tìm những hoạt động tích cực thay thế cho hành vi tiêu cực. (ND)

² Sự đảo ngược thăng hoa siêu áp bức (hyper-repressive desublimation) là một quan niệm lý thuyết mang tính phê phán, vốn dựa trên và mở rộng thêm ý tưởng ban đầu của Herbert Marcuse về “sự đảo ngược thăng hoa mang tính áp bức” (“repressive desublimation”). Nó đề cập đến một quá trình mà ở đó xã hội dường như giải phóng các ham muốn và bản năng – đặc biệt là các ham muốn và bản năng về tình dục hay cơ thể – song trên thực tế lại dẫn dắt chúng theo những cách giúp tăng cường sự thống trị, sự kiểm soát hay những lợi ích tư bản chủ nghĩa.

Cụ thể như sau:

◆ 1. Sự đảo ngược thăng hoa mang tính áp bức (Repressive Desublimation) do Herbert Marcuse nêu ra (trong tác phẩm *One-Dimensional Man*, 1964). Ý tưởng này đề xuất:

- Trong xã hội tư bản chủ nghĩa hiện đại, người ta được *cho phép* thể hiện ham muốn (đặc biệt là những ham muốn tình dục hay tiêu dùng), nhưng theo những cách thức được thương mại hoá và phi chính trị hoá.
- Thay vì trấn áp các ham muốn (như trong sự áp bức truyền thống), chủ nghĩa tư bản lại kết nạp (incorporate) chúng – khiến cho mọi người cảm thấy “tự do” trong khi thực ra nó vẫn đang duy trì sự kiểm soát.

Ví dụ: Tính dục không còn là một điều cấm kỵ – song nó lại được hàng hoá hoá (chẳng hạn, trong quảng cáo hay giải trí), nên cái vẻ giải phóng bề ngoài của nó thực ra lại phục vụ hệ thống.

Nếu chính trị tình dục (politics of sex) ít sử dụng luật pháp của sự cấm kỵ (the law of the taboo) mà đưa vào vận hành cả một cỗ máy kỹ thuật, nếu những gì liên quan là việc tạo ra tính dục chứ không phải là sự áp bức tình dục thì sự nhấn mạnh của chúng ta phải được đặt ở chỗ khác; chúng ta phải chuyển công việc phân tích ra khỏi vấn đề “tiềm lực lao động” (labour capacity) và chắc chắn là phải từ bỏ cái lý thuyết năng lượng học (energetics) mơ hồ vốn là cơ sở cho cái ý tưởng về một thứ tính dục bị áp bức vì những lý do kinh tế.

◆ 2. Sự đảo ngược thăng hoa siêu áp bức (Hyper-Repressive Desublimation)

Đây là phiên bản mạnh hơn và được mãnh liệt hoá của sự đảo ngược thăng hoa mang tính áp bức. Nó đề xuất:

- Ảo tưởng về tự do và sự vượt rào (transgression) đã trở nên phổ biến đến mức ngay cả những hành vi cấp tiến hay nổi loạn cũng nhanh chóng bị hệ thống hấp thu và hoá giải.
- Ham muốn bị kích thích quá mức (chẳng hạn, thông qua truyền thông, văn hoá kỹ thuật số, văn hoá phẩm khiêu dâm, hay hiệu quả truyền thông xã hội), song sự kích thích quá mức này lại dẫn đến sự vô cảm (numbness), sự thích ứng (conformity), hay sự đánh mất tư duy phê phán.

Ví dụ: Trong một xã hội có hiện tượng đảo ngược thăng hoa siêu áp bức thì ngay cả những quan niệm mỹ thuật chống lại giới quyền lực truyền thống (như nhạc punk, nghệ thuật phản kháng, hay tính dục cấp tiến) cũng được gấn nhãn, bán ra và tiêu thụ – để rồi cuối cùng lại củng cố hiện trạng. (ND)

Chương 4 <>

Phân đoạn lịch sử

Lịch sử tính dục (history of sexuality) giả định hai sự rạn vỡ, nếu như ai đó tìm cách hướng trọng tâm của nó vào các cơ chế áp bức. Sự rạn vỡ thứ nhất, diễn ra trong tiến trình của thế kỷ XVII, được đặc trưng bởi sự xuất hiện của những điều cấm đoán quan trọng, sự thúc đẩy duy nhất đối với tính dục hôn nhân của người lớn (adult marital sexuality), những đòi hỏi thúc bách về sự đứng đắn, sự che giấu cơ thể bắt buộc, và sự quy về im lặng cùng những hình thức kín đáo dè dặt mang tính bắt buộc trong ngôn ngữ. Sự rạn vỡ thứ hai, một hiện tượng diễn ra trong thế kỷ XX, mang nhiều tính chất của một “điểm uốn trên đường cong” (inflexion of the curve) hơn là một sự rạn vỡ: đây là thời điểm mà các cơ chế áp bức được coi là bắt đầu nói lỏng mức độ kìm kẹp của chúng; một hiện tượng đi từ những hình thức cấm kỵ tính dục gắt gao sang một thái độ khoan dung tương đối liên quan đến các mối quan hệ tiền hôn nhân hay ngoại hôn; sự loại trừ phẩm cách (disqualification) đối với “những kẻ biến thái” (perverts) dần biến mất, sự lên án mà pháp luật dành cho họ phần nào bị loại trừ; rất nhiều điều cấm kỵ vốn đè nặng lên tính dục trẻ em được dỡ bỏ.

Chúng ta cần cố gắng lần theo trình tự thời gian của các công cụ này: những phát minh, những đột biến hữu ích và những cải tiến từ các kỹ thuật trước đó. Song cũng cần xem xét đến lịch trình sử dụng của chúng – trình tự thời gian về sự phổ biến và những hiệu ứng (sự khuất phục và phản kháng) mà chúng tạo ra. Những mốc thời gian đa tầng này chắc chắn sẽ không trùng hợp với chu kỳ áp bức lớn vốn thường được định vị trong khoảng từ thế kỷ XVII đến thế kỷ XX.

1. Trình tự lịch sử của bản thân các kỹ thuật này đã bắt đầu từ rất lâu. Điểm hình thành của chúng cần được truy tìm trong các hình thức thực hành sám hối của Thiên chúa giáo thời Trung cổ, hay đúng hơn là trong hai chuỗi song song: một bên là việc xưng tội bắt buộc, toàn diện và định kỳ mà Công đồng Lateran (Lateran Council) áp đặt cho mọi tín hữu, và bên kia là các phương pháp khổ hạnh, rèn luyện tinh thần và huyền học (mysticism)¹ vốn phát triển một cách đặc biệt mạnh mẽ kể từ thế kỷ XVI

¹ Mysticism (chủ nghĩa thần bí, huyền học) là một quan niệm triết học và tôn giáo liên quan đến trải nghiệm trực tiếp về thần thánh, thực tại siêu hình hoặc sự giác ngộ tinh thần thông qua thiền định, cầu nguyện và

trở đi. Trước hết là cuộc Cải cách Kháng cách (Reformation)¹, sau đó là Công giáo Tridentin (Tridentine Catholicism)², cả hai đánh dấu một sự đột biến quan trọng và một sự chia rẽ (schism) trong thứ mà người ta có thể gọi là “kỹ thuật truyền thống đối với xác thịt.” Đây là một sự chia rẽ mà mức độ sâu sắc của nó không nên bị đánh giá thấp; tuy vậy, điều này không loại trừ một sự tương ứng nhất định giữa các phương pháp xét mình và hướng dẫn mục vụ của Công giáo và Tin lành: những trình tự nhằm phân tích “khai khát” (concupiscence) và chuyển hóa nó thành diễn ngôn đã được thiết lập trong cả hai trường hợp. Đó là một kỹ thuật phong phú và tinh vi, bắt đầu hình thành từ thế kỷ XVI và trải qua một chuỗi dài của những bước chi tiết hoá lý thuyết (theoretical elaborations), cho đến khi, vào cuối thế kỷ XVIII, nó bắt đầu được cố định trong những hình thức diễn đạt có khả năng biểu trưng cho sự nghiêm khắc được giảm nhẹ của Alfonso de' Liguori³ ở trường hợp này, và cho phương pháp sư phạm theo truyền thống Wesley (Wesleyan pedagogy)⁴ ở trường hợp kia.

Cũng vào thời kỳ đó – vào cuối thế kỷ XVIII – và vì những lý do rồi sẽ phải được xác định, một công nghệ hoàn toàn mới về tình dục đã xuất hiện; mới ở chỗ phần lớn nó thoát khỏi sự kiểm soát của các thiết chế giáo hội, mặc dù vẫn chưa thực sự tách rời khỏi chủ đề tội lỗi. Thông qua giáo dục, y học và kinh tế học, công nghệ đó đã biến tình dục không chỉ trở thành một mối quan tâm thế tục mà còn là một mối quan tâm của nhà nước; nói chính xác hơn, tình dục đã trở thành một vấn đề đòi hỏi toàn bộ cơ thể xã hội, và hầu như tất cả các cá nhân trong đó, phải đặt mình dưới sự giám sát. Nó cũng mới ở chỗ là nó mở rộng theo ba trục: trục sư phạm, với mục tiêu là tính dục đặc thù của trẻ em; trục y học, với mục tiêu là sinh lý học tính dục (sexual physiology) đặc trưng của phụ nữ; và cuối cùng là trục nhân khẩu học, với mục tiêu

các hình thức thực hành tâm linh khác, hướng tới sự kết nối và đồng nhất với chân lý tối hậu hoặc Thiên Chúa. (ND)

¹ Một phong trào diễn ra ở Tây Âu thế kỷ XVI, hướng đến cải cách một số học thuyết và lối thực hành của Nhà thờ Công giáo La Mã và dẫn đến sự ra đời của các nhà thờ Tin Lành. (ND)

² “Tridentine Catholicism” là thuật ngữ dùng để chỉ Công giáo Tridentine, tức là hình thức Công giáo được xác lập và cải tổ sau Công đồng Trent (1545–1563). (ND)

³ Alfonso Maria de' Liguori (1696–1787), người sáng lập Dòng Chúa Cứu Thế, Giám mục Sant'Agata de' Goti, được phong thánh năm 1839. Năm 1871, ông được Giáo hoàng Piô IX tôn phong Tiến sĩ Hội thánh. (ND)

⁴ Phương pháp sư phạm theo truyền thống Wesley đề cập đến một phương pháp hay triết lý giảng dạy được truyền cảm hứng bởi cuộc đời, thần học và các nguyên lý giáo dục của John Wesley (1703–1791), người sáng lập Giáo hội Giám lý (Methodism). Nó nhấn mạnh việc giáo dục mang tính toàn diện, chuyển hoá, dựa trên tư cách môn đồ Thiên chúa giáo, trách nhiệm xã hội và sự hình thành tinh thần. (ND)

là công tác điều tiết sinh sản – dù là tự phát hay có phối hợp. Như vậy, “tội lỗi của tuổi trẻ” (sin of youth), “các hiện tượng rối loạn thần kinh” (nervous disorders) và “gian lận trong sinh sản” (frauds against procreation) (như cái cách mà “những bí mật chết người” này về sau sẽ được gọi) là ba lĩnh vực đặc quyền của công nghệ mới này.

Chắc chắn là trong từng lĩnh vực đó, công nghệ nói trên đã quay lại với những phương pháp từng được hình thành bởi Thiên chúa giáo, nhưng tất nhiên không phải không có sự điều chỉnh: tính dục trẻ em đã được nêu lên như một vấn đề trong giáo dục tinh thần của Thiên chúa giáo (thật thú vị khi lưu ý rằng *Mollities*, chuyên luận đầu tiên về tội lỗi, được viết vào thế kỷ XV bởi một nhà giáo dục và thần bí học tên là Gerson, và rằng bộ sưu tập *Onania* do Dekker biên soạn vào thế kỷ XVIII đã lặp lại từng câu chữ những ví dụ do mục vụ Anh giáo đưa ra); y học thế kỷ XVIII về đây thần kinh và rối loạn thần kinh lại đến lượt tiếp nhận một lĩnh vực phân tích vốn từng được vạch ra trước đó, khi hiện tượng bị ám ảnh (possession) gây ra một cuộc khủng hoảng nghiêm trọng trong những hình thức thực hành vốn quá ư bất cẩn về hướng dẫn lương tâm (conscience direction) và kiểm điểm tinh thần (spiritual examination) (bệnh thần kinh chắc chắn không phải là chân lý của hiện tượng bị ám ảnh, nhưng y học về chứng cuồng loạn không phải là không liên quan đến việc hướng dẫn trước đây đối với những phụ nữ “bị ám”); và các chiến dịch liên quan đến tỷ suất sinh đã thay thế cho việc kiểm soát các mối quan hệ vợ chồng – dưới hình thức khác và ở một cấp độ khác – điều mà bí tích xưng tội Thiên chúa giáo đã cố gắng thiết lập một cách rất kiên trì thông qua các hình thức kiểm điểm của nó. Do vậy, đây là một sự liên tục (continuity) rõ ràng, song sự liên tục đó lại không ngăn cản một sự chuyển hoá lớn: kể từ thời điểm ấy, công nghệ về tình dục đã được xếp đặt xoay quanh thể chế y tế (medical institution), sự đòi hỏi cấp thiết về tính bình thường (normality), và – thay vì vấn đề về cái chết và sự trừng phạt vĩnh viễn – vấn đề về cuộc sống và bệnh tật. Xác thịt đã bị hạ xuống ngang hàng với sinh thể (organism).

Sự biến đổi này diễn ra vào thời điểm chuyển giao sang thế kỷ XIX; nó đã mở đường cho nhiều sự chuyển hoá khác bắt nguồn từ đó. Sự chuyển hoá đầu tiên trong số này là việc tách riêng y học về tình dục khỏi y học về cơ thể; nó cô lập một “bản năng” tình dục có khả năng thể hiện những dị thường mang tính cấu trúc, những sự lệch lạc mắc phải (acquired derivations), những khuyết tật, hay các quá trình bệnh lý. Cuốn *Psychopathia Sexualis* (Tâm Bệnh Học Tình Dục) của Heinrich Kaan, xuất bản năm 1846, có thể được xem như một chỉ dấu: đây là những năm tháng chứng

kiến sự xuất hiện song hành của một nền y học – một dạng “chỉnh hình học” (orthopedics) – chuyên biệt cho tình dục; nói ngắn gọn, đó là việc mở toang một lĩnh vực y học–tâm lý học rộng lớn về các hiện tượng “biến thái” (perversions), một lĩnh vực được tiên định là sẽ thay thế các phạm trù đạo đức cũ như truy lạc và phóng túng. Cũng trong cùng thời kỳ đó, phân tích về tính di truyền đã đặt tình dục (các mối quan hệ tình dục, bệnh hoa liễu, các mối quan hệ họ hàng thông qua hôn nhân, những hình thức biến thái) vào vị trí “trách nhiệm sinh học” đối với giống loài: tình dục không chỉ có thể bị ảnh hưởng bởi các bệnh lý riêng của nó, mà nếu không được kiểm soát, nó còn có thể truyền bệnh hoặc tạo ra các bệnh mới ảnh hưởng đến các thế hệ tương lai. Như vậy, tình dục dường như là cả một nguồn vốn mà con người có thể khai thác. Từ đó xuất hiện dự án mang tính y học – song cũng mang tính chính trị – về việc tổ chức công tác quản lý nhà nước đối với hôn nhân, sinh sản và tuổi thọ; tình dục và khả năng sinh sản của nó cần phải được quản lý. Y học về các hiện tượng biến thái cùng với các chương trình ưu sinh (eugenics) là hai đối mới lớn trong công nghệ tình dục nửa sau thế kỷ XIX.

Những đối mới này kết hợp với nhau một cách khá nhuần nhuyễn, bởi lý thuyết về “sự thoái hóa” (degenerescence) đã cho phép chúng liên tục quy chiếu lẫn nhau; lý thuyết đó giải thích cách thức mà một sự di truyền (heredity) vốn chất chứa nhiều căn bệnh (bất kể đó là bệnh cơ thể, rối loạn chức năng, hay bệnh tâm thần) cuối cùng lại dẫn đến việc sinh ra một kẻ biến thái về tình dục (hãy xem xét phả hệ của một người mắc chứng thích phô bày cơ thể nơi công cộng hay một người đồng tính: bạn sẽ tìm thấy một tổ tiên bị liệt nửa người, một người cha/mẹ mắc bệnh lao phổi, hoặc một người chú bị mất khả năng nhận thức ở tuổi già); song nó cũng tiếp tục giải thích cách thức mà một sự biến thái tình dục dẫn đến sự suy tàn của dòng giống – hiện tượng trẻ em bị còi xương, các thế hệ tương lai trở nên vô sinh. Chuỗi liên kết gồm biến thái–di truyền–thoái hóa tạo thành hạt nhân vững chắc của các công nghệ tình dục mới. Và đừng tưởng tượng ra rằng đây chẳng qua chỉ là một lý thuyết y học thiếu tính khoa học và mang màu sắc luân lý sai lệch. Nó được áp dụng rộng rãi và được ấn định sâu trong nhận thức. Chắc chắn là không chỉ tâm thần học, mà cả khoa học pháp lý (jurisprudence), pháp y (legal medicine), các cơ quan kiểm soát xã hội, và hệ thống giám sát những trẻ em bị cho là nguy hiểm hoặc có nguy cơ: tất cả trong một thời gian dài đều vận hành dựa trên khái niệm “thoái hóa” (degenerescence) và hệ thống di truyền–biến thái (heredity-perversion system). Một sự thực hành trên bình diện toàn xã hội, vốn diễn ra dưới hình thức gay gắt và nhất quán là chủ nghĩa phân biệt chủng tộc do nhà nước đạo diễn (state-directed racism),

đã đem đến cho công nghệ tình dục này một quyền lực to lớn và những hậu quả sâu rộng.

Và sẽ khó mà hiểu được vị thế kỳ lạ của ngành tâm thần học vào cuối thế kỷ XIX nếu ta không nhận ra sự đứt gãy mà nó đã tạo ra trong cái hệ thống lớn mang tên sự thoái hóa (great system of degenerescence): nó tiếp tục lại cái dự án xây dựng một công nghệ y học nhằm xử lý bản năng tình dục; song nó lại tìm cách giải phóng bản năng ấy khỏi mối liên hệ với di truyền, và do đó, khỏi thuyết ưu sinh (eugenics) cũng như các hình thức khác nhau của chủ nghĩa phân biệt chủng tộc. Từ vị trí bao quát hiện tại của mình, chúng ta có thể dễ dàng nhìn lại và nhận xét về xung năng quy chuẩn hoá (normalizing impulse) trong Freud; ta cũng có thể tiếp tục lên án vai trò mà thể chế phân tâm học (psychoanalytic institution) đã thực hiện trong suốt nhiều năm; song thực tế vẫn là: trong đại gia đình các công nghệ tình dục – vốn khởi nguồn từ rất sâu trong lịch sử của phương Tây Thiên chúa giáo – trong số tất cả các thể chế vốn bắt đầu y học hóa tình dục từ thế kỷ XIX thì phân tâm học là thể chế duy nhất, cho đến tận thập niên 1940, vẫn kiên quyết chống lại các hiệu ứng về chính trị và thể chế của hệ thống biến thái–di truyền–thoái hóa (perversion–heredity–degenerescence system).

Rõ ràng là phá hệ của tất cả những kỹ thuật này – với những biến đổi, những chuyển dịch, những sự tiếp nối và đứt gãy của chúng – không trùng khớp với giả thuyết về một giai đoạn áp bức lớn được khởi xướng trong kỷ nguyên cổ điển (classical age¹) và bắt đầu suy giảm chậm vào thế kỷ XX. Đúng hơn là đã tồn tại một sự sáng tạo không ngừng, một quá trình phát triển đều đặn các phương pháp và thủ tục, với hai thời điểm đặc biệt mang tính sản sinh cao trong dòng lịch sử bùng phát này: vào khoảng giữa thế kỷ XVI, với sự phát triển của các thủ tục hướng dẫn và kiểm điểm lương tâm (procedures of direction and examination of conscience); và vào đầu thế kỷ XIX, với sự xuất hiện của các công nghệ y học về tình dục.

2. Tuy nhiên, những điều vừa nêu trên vẫn chỉ là sự xác định niên đại của bản thân các kỹ thuật đó. Lịch sử về sự lan rộng của chúng và điểm áp dụng (point of application) của chúng lại là một vấn đề hoàn toàn khác. Nếu người ta viết lịch sử tính dục theo hướng áp bức, và gắn sự áp bức này với việc khai thác tiềm lực lao động, thì phải giả định rằng các biện pháp kiểm soát tính dục càng mãnh liệt và tỉ mỉ hơn khi chúng được áp dụng lên các tầng lớp dân nghèo; người ta phải cho rằng chúng đi theo con

¹ Kỷ nguyên cổ điển (classical age; phân biệt với giai đoạn cổ điển: classical period): chỉ giai đoạn lịch sử từ thế kỷ XVII đến thế kỷ XVIII ở Châu Âu. (ND)

đường của sự thống trị mạnh mẽ nhất và bóc lột có hệ thống nhất: người đàn ông trẻ tuổi, không sở hữu gì ngoài sức sống của mình, phải là mục tiêu chính của sự khuất phục nhằm chuyển hướng thứ năng lượng vốn dành cho khoái lạc vô ích sang lao động bắt buộc. Song dường như mọi việc lại không diễn ra như vậy. Trái lại, những kỹ thuật nghiêm ngặt nhất lại được hình thành và, cụ thể hơn, được áp dụng trước tiên, với cường độ cao nhất, trong những tầng lớp có đặc quyền kinh tế và thống trị về chính trị. Sự hướng dẫn lương tâm (direction of consciences), tự kiểm điểm (self-examination), toàn bộ quá trình dài nhằm phân tích các hành vi vi phạm của xác thịt, và sự dò xét tỉ mỉ đối với ham muốn – tất cả đều là những quy trình tinh vi mà chỉ một nhóm nhỏ người mới có thể tiếp cận được. Đúng là phương pháp sám hối của Alfonso de' Liguori và các quy tắc mà Wesley khuyến nghị cho các tín hữu của Giáo hội Giám lý (Methodists) đã khiến cho những thủ tục đó được phổ biến rộng rãi hơn, đến một mức độ nào đấy; song điều này lại phải trả giá bằng sự đơn giản hoá đáng kể.

Điều tương tự cũng có thể nói về gia đình như một cơ quan kiểm soát và là điểm tập trung của tính dục: chính trong gia đình “tư sản” hoặc “quý tộc” mà tính dục của trẻ em và trẻ vị thành niên lần đầu tiên trở thành vấn đề, và tính dục nữ được y tế hóa; đây chính là gia đình đầu tiên được cảnh báo về khả năng bệnh lý của tình dục, về nhu cầu cấp bách phải giám sát nó chặt chẽ và thiết kế một công nghệ sửa chữa hợp lý. Đây chính là gia đình đầu tiên trở thành một tâm điểm cho quá trình bệnh lý tâm thần hoá tình dục. Đầu hàng những nỗi sợ hãi, tạo ra các biện pháp khắc phục, kêu gọi sự cứu giúp của những kỹ thuật có tính học thuật, sản sinh ra vô số diễn ngôn, đây chính là gia đình đầu tiên dẫn thân vào trạng thái kích thích tình dục. Giai cấp tư sản khởi đầu bằng việc coi tính dục của chính mình là một điều gì đó quan trọng, một báu vật mong manh, một bí mật phải được khám phá bằng mọi giá. Cần ghi nhớ rằng nhân vật đầu tiên được sự khai triển tính dục trao quyền – một trong những người đầu tiên bị “tính dục hóa” – là người phụ nữ “nhàn rỗi”. Bà sống ở rìa ngoài của “thế giới”, nơi bà luôn phải xuất hiện như một giá trị (value), và của gia đình, nơi bà được giao một định mệnh mới với những nghĩa vụ làm vợ và làm mẹ. Thế là hình ảnh người phụ nữ “âu lo” (nervous), người phụ nữ bị “rối loạn thần kinh” (vapors) xuất hiện; trong hình ảnh này, quá trình loạn thần hóa phụ nữ (hysterization of woman) đã tìm thấy điểm neo của nó. Còn đối với những đứa trẻ vị thành niên đang lãng phí tinh lực tương lai vào những khoái lạc thầm kín, hình ảnh đứa trẻ thủ dâm khiến các bác sĩ và nhà giáo dục quan tâm từ cuối thế kỷ XVIII đến cuối thế kỷ XIX, thì đó không phải là đứa trẻ thuộc về quần chúng nhân dân bình thường –

người công nhân tương lai, vốn phải được dạy dỗ những kỹ luật đối với cơ thể – mà đúng hơn là cậu học trò, đứa trẻ được bao quanh bởi nào là đầy tớ, nào là gia sư, nào là bảo mẫu, kẻ đang đứng trước nguy cơ huỷ hoại không phải chủ yếu là thể chất mà chủ yếu là trí tuệ, sự vững vàng về luân lý và nghĩa vụ bảo tồn một dòng dõi khỏe mạnh cho gia đình và giai cấp xã hội của mình.

Về phần mình, các tầng lớp lao động đã xoay xở trong một thời gian dài để tránh sự khai triển “tính dục”. Tất nhiên, họ vẫn bị đặt dưới sự chi phối của sự khai triển “các họ hàng” (deployment of “alliances”) theo những cách cụ thể: việc khai thác hôn nhân hợp pháp và khả năng sinh sản, việc loại trừ quan hệ tình dục cận huyết, và các quy định về nội hôn xã hội và địa phương (social and local endogamy¹). Mặt khác, có thể nói rằng công nghệ Thiên chúa giáo về thân xác hầu như không có ý nghĩa gì đối với họ. Còn về các cơ chế tính dục hóa (mechanisms of sexualization)², chúng xâm nhập vào tầng lớp lao động một cách chậm rãi và dường như qua ba giai đoạn kế tiếp nhau.

Giai đoạn đầu tiên liên quan đến các vấn đề về kiểm soát sinh sản, khi người ta phát hiện ra vào cuối thế kỷ XVIII rằng nghệ thuật đánh lừa tự nhiên (the art of fooling nature)³ không phải là đặc quyền riêng của cư dân thành thị và những kẻ tự do phóng túng, mà còn được biết đến và thực hành bởi chính những người sống gần gũi với tự nhiên – những người lẽ ra phải coi điều đó đáng ghê tởm hơn bất kỳ ai khác.

Tiếp theo, vào khoảng những năm 1830, việc tổ chức gia đình “truyền thống” (organization of “conventional” family) bắt đầu được xem như một công cụ không thể thiếu cho việc kiểm soát chính trị và điều tiết kinh tế nhằm khuất phục giai cấp vô sản thành thị: đã có một chiến dịch lớn nhằm “nâng cao luân lý cho các tầng lớp dân nghèo”.

Giai đoạn cuối cùng diễn ra vào cuối thế kỷ XIX với sự phát triển của hệ thống kiểm soát pháp lý và y tế đối với những hiện tượng biến thái, nhằm mục đích bảo vệ chung cho xã hội và cho loài người. Có thể nói rằng đây là thời điểm mà sự khai triển “tính

¹ Nội hôn (endogamy): hôn nhân trong dòng tộc hay trong nhóm xã hội tương đồng. (ND)

² Khi Foucault nói đến “tính dục hóa” (sexualization), ông muốn chỉ quá trình lịch sử mà qua đó toàn bộ các lĩnh vực của đời sống (cơ thể, tuổi thơ, gia đình, sức khỏe, dân số) được diễn giải, phân loại và điều chỉnh thông qua phạm trù tính dục – biến tính dục thành một chân lý trung tâm về con người và xã hội. (ND)

³ “Đánh lừa tự nhiên” ở đây ám chỉ việc sử dụng các biện pháp tránh thai hoặc những hình thức thực hành ngăn ngừa sự thụ thai, vì chúng can thiệp vào sinh sản – một trong những bản năng cơ bản của tự nhiên. (ND)

dục”, vốn được cụ thể hoá qua những hình thức phức tạp và mãnh liệt hơn bởi các giai cấp đặc quyền và cho các giai cấp đặc quyền, bắt đầu lan rộng khắp toàn bộ cơ thể xã hội. Tuy nhiên, các hình thức mà nó thể hiện lại không giống nhau ở mọi nơi, và cũng không giống nhau về những công cụ mà nó sử dụng (vai trò tương ứng của quyền lực y tế và tư pháp không giống nhau trong cả hai trường hợp; thậm chí cách thức mà y học và tính dục vận hành cũng không giống nhau).

Những điểm mốc thời gian này – bất kể chúng ta quan tâm đến việc phát minh ra các kỹ thuật hay lịch trình lan truyền của chúng – đều mang một tầm quan trọng nhất định. Chúng đặt ra nhiều nghi vấn đối với ý tưởng về một chu kỳ áp bức, có điểm khởi đầu và kết thúc, hình thành nên một đường cong với điểm uốn: dường như không thể có một thời đại nào thực sự là thời đại hạn chế tính dục. Chúng cũng khiến người ta nghi ngờ rằng quá trình này diễn ra đồng đều ở tất cả các tầng nấc của xã hội và trong mọi tầng lớp xã hội: không tồn tại một thứ chính trị tính dục đơn nhất (unitary sexual politics) nào. Nhưng trên hết, chúng đặt vấn đề về ý nghĩa của quá trình này, cũng như lý do tồn tại của nó: dường như sự khai triển tính dục không được thiết lập như một nguyên lý nhằm hạn chế khoái lạc của kẻ khác bởi những chủ thể mà trước đây vẫn được gọi là “các giai cấp thống trị”. Đúng hơn, dường như đối với tôi, các giai cấp thống trị này đã thử nghiệm nó trước hết trên chính bản thân mình. Có phải đây là một hiện thân mới của chủ nghĩa khổ hạnh tư sản (bourgeois asceticism) vốn được mô tả nhiều lần trong mối liên hệ với phong trào Cải cách Kháng cách (Reformation¹), đạo đức lao động mới, và sự trỗi dậy của chủ nghĩa tư bản?

Thực tế có vẻ cho thấy rằng những gì liên quan không phải là một thứ chủ nghĩa khổ hạnh, ít nhất không phải là sự từ bỏ khoái lạc hay sự chối bỏ xác thịt, mà ngược lại là sự mãnh liệt hoá thân thể, việc nêu lên vấn đề về sức khỏe cùng các điều kiện vận hành của nó: đây là vấn đề về các kỹ thuật nhằm tối đa hóa sự sống. Mỗi bận tâm chính không phải là việc áp bức tính dục của những tầng lớp bị bóc lột, mà là thân thể, sinh lực, tuổi thọ, chuyện sinh con đẻ cái và dòng dõi của những tầng lớp “thống trị”. Chính vì mục tiêu đó mà sự khai triển tính dục được thiết lập đầu tiên, như một sự phân bố mới các khoái lạc, diễn ngôn, chân lý và quyền lực; nó phải được nhìn nhận như là sự tự khẳng định của một giai cấp hơn là sự nô dịch hóa giai cấp khác: một sự phòng vệ (defense), bảo vệ (protection), củng cố (strengthening) và đề cao (exaltation) – những thứ rất cuộc cũng được mở rộng sang các đối tượng khác, với cái giá là những sự chuyển hoá khác – như một phương tiện kiểm soát xã hội và khuất phục chính trị.

¹ Một phong trào diễn ra ở Tây Âu thế kỷ XVI, hướng đến cải cách một số học thuyết và lời thực hành của Nhà thờ Công giáo La Mã và dẫn đến sự ra đời của các nhà thờ Tin Lành. (ND)

Với việc đầu tư vào tính dục của mình bằng một công nghệ về quyền lực và tri thức (technology of power and knowledge) do chính mình phát minh ra, giai cấp tư sản đã nhấn mạnh cái giá chính trị cao của thân thể, cảm giác và khoái lạc của họ, sự an sinh và sinh tồn của họ. Đừng tách riêng những hình thức hạn chế, dè dặt, né tránh hay im lặng mà tất cả những cơ chế này có thể biểu hiện, để quy chiếu chúng về một sự cấm kỵ cơ bản, sự áp bức tâm lý hay bản năng chết chóc nào đó. Thứ đã được hình thành ở đây là một sự sắp xếp đời sống mang tính chính trị (political ordering of life) – không phải thông qua sự nô dịch hóa người khác, mà thông qua sự khẳng định bản thân. Và điều này hoàn toàn không phải là chuyện của cái giai cấp vốn bắt đầu thống trị vào thế kỷ XVIII và tin rằng mình buộc phải cắt bỏ khỏi thân thể một thứ tình dục vô dụng, tốn kém và nguy hiểm ngay khi nó không còn được dành riêng cho hoạt động sinh sản. Trái lại, ta có thể khẳng định rằng giai cấp đó đã tự cung cấp cho mình một cơ thể vốn cần được chăm sóc, bảo vệ, trau dồi và gìn giữ khỏi những mối nguy hiểm và sự tiếp xúc, cần được tách biệt khỏi những cơ thể khác nhằm duy trì giá trị khác biệt của mình; và điều đó được thực hiện thông qua việc trang bị cho mình – bên cạnh những nguồn lực khác – một công nghệ về tình dục.

Tình dục không phải là phần của cơ thể mà giai cấp tư sản buộc phải phủ nhận hoặc vô hiệu hóa nhằm bắt những kẻ bị họ thống trị phải lao động. Nó là khía cạnh của chính bản thân giai cấp tư sản khiến họ lo lắng và bận tâm hơn bất kỳ điều gì khác, nó cầu xin và nhận được sự chú ý của họ, và họ đã nuôi dưỡng nó bằng một sự pha trộn giữa sợ hãi, tò mò, thích thú và phấn khích. Giai cấp tư sản đã đồng nhất yếu tố này với cơ thể của mình, hoặc ít nhất cũng đã đặt cơ thể dưới sự chi phối của yếu tố ấy bằng cách gán cho nó một quyền lực bí ẩn và không rõ ràng; họ đặt cược cả sự sống lẫn cái chết của mình vào tình dục khi giao cho nó trách nhiệm về sự thịnh vượng trong tương lai; họ gửi gắm hy vọng vào tình dục bằng cách tưởng tượng ra rằng nó có những tác động không thể tránh khỏi lên các thế hệ mai sau; họ đặt linh hồn dưới quyền điều khiển của tình dục bằng cách cho rằng nó chính là phần bí mật và quyết định nhất của linh hồn. Chúng ta không nên hình dung giai cấp tư sản như đang tự thiến mình theo một cách mang tính biểu tượng để dễ dàng hơn trong việc từ chối người khác quyền được có một thứ tình dục nào đó và sử dụng nó theo ý muốn. Thay vì thế, phải nhìn nhận giai cấp này, từ giữa thế kỷ XVIII trở đi, như đang bận rộn với việc tạo ra thứ tính dục của riêng mình và hình thành nên một cơ thể cụ thể dựa trên thứ tính dục đó – một cơ thể “giai cấp” với sức khỏe, vệ sinh, dòng giống và chủng tộc riêng: việc tình dục hóa tự động (autosexualization) cơ thể của nó, sự hiện thân của tình dục (incarnation of sex) trong cơ thể nó, và sự nội hôn (endogamy) giữa tình dục và cơ thể.

Chắc chắn là có nhiều lý do cho điều này. Trước hết, đó là sự chuyển hóa sang những hình thức khác nhau của các phương pháp mà giới quý tộc đã từng sử dụng để đánh dấu và duy

trì sự khác biệt giai cấp của mình; bởi lẽ giới quý tộc cũng đã từng khẳng định tính chất đặc biệt của cơ thể mình, nhưng điều đó lại được thể hiện dưới hình thức “dòng máu” – nghĩa là dưới hình thức sự cổ xưa của tổ tiên (antiquity of its ancestry) và giá trị các họ hàng của nó. Trái lại, giai cấp tư sản lại hướng đến con cháu và sức khỏe của cơ thể mình khi tuyên bố sở hữu một thân thể đặc thù. “Dòng máu” của giai cấp tư sản chính là tình dục của họ. Và đây không chỉ là một cách chơi chữ; nhiều chủ đề đặc trưng của lối sống quý tộc đã tái xuất hiện trong giai cấp tư sản thế kỷ XIX, nhưng dưới cái vẻ bề ngoài của những quy tắc sinh học, y học hoặc ưu sinh. Mỗi quan tâm đến phả hệ trở thành mối bận tâm về di truyền; bao hàm trong các cuộc hôn nhân tư sản không chỉ có những yêu cầu kinh tế và các quy tắc về sự thuần nhất xã hội (rules of social homogeneity), không chỉ có những lời hứa hẹn về thừa kế, mà cả những mối đe dọa từ di truyền học; các gia đình vừa khoác lên, vừa che giấu một kiểu huy hiệu trái ngược và u ám, trong đó những “phân ô danh” chính là bệnh tật hoặc khuyết tật trong dòng tộc – chứng tê liệt tiến triển của người ông, hiện tượng suy nhược thần kinh của người mẹ, bệnh lao phổi của đứa con út, những người đi cuồng loạn hay loạn dâm, những người anh em họ có đạo đức suy đồi.

Dù vậy, mối quan tâm đến cơ thể tình dục này không chỉ là sự chuyển hoá theo kiểu tư sản đối với các chủ đề quý tộc nhằm mục đích khẳng định bản thân. Nó còn liên quan đến một dự án khác: dự án mở rộng sức mạnh, sinh lực, sức khỏe và sự sống đến vô hạn. Việc nhấn mạnh vào cơ thể chắc chắn phải được liên hệ với quá trình phát triển và thiết lập quyền bá chủ của giai cấp tư sản – tuy nhiên, không phải bởi vì cái giá trị thị trường mà tiềm lực lao động (labour capacity) nhận lấy (assume), mà bởi vì những gì mà việc “nuôi dưỡng” cơ thể riêng của nó có thể đại diện về mặt chính trị, kinh tế và lịch sử cho hiện tại và tương lai của giai cấp tư sản. Sự thống trị của nó phần nào phụ thuộc vào việc chăm sóc ấy; song nó không chỉ là vấn đề về nền kinh tế hay ý thức hệ – mà còn là vấn đề “thể chất” (physical). Những tác phẩm – vốn được xuất bản rất nhiều vào cuối thế kỷ XVIII về vệ sinh thân thể, nghệ thuật trường thọ, các phương pháp sinh ra những đứa con khỏe mạnh và giữ cho chúng sống càng lâu càng tốt, cùng những cách cải thiện dòng giống – đã chứng thực cho thực tế: chúng cho thấy sự liên hệ giữa mối quan tâm đến cơ thể và tình dục với một kiểu “chủ nghĩa chủng tộc”. Song thứ chủ nghĩa chủng tộc này lại rất khác với thứ chủ nghĩa chủng tộc đã từng được thể hiện bởi giới quý tộc và được tổ chức vì những mục đích mà về cơ bản là bảo thủ. Đây là một thứ chủ nghĩa chủng tộc năng động, một chủ nghĩa chủng tộc của sự bành trướng – dù lúc ấy vẫn còn ở giai đoạn nhú mầm, đang chờ đến nửa sau thế kỷ XIX mới kết thành những loại hoa trái mà ngày nay chúng ta đã ném trái.

Tôi xin nhận được sự tha thứ từ những người mà đối với họ giai cấp tư sản biểu thị cho việc bỏ qua thân thể và sự áp bức tính dục, những người mà đối với họ đấu tranh giai cấp

hàm ý cuộc chiến nhằm loại trừ sự áp bức đó; bởi vì “triết lý tự phát” (spontaneous philosophy)¹ của giai cấp tư sản có lẽ không lý tưởng chủ nghĩa (idealistic) hay mang tính thiển hoạn (castrating) như người ta thường nghĩ. Dù sao đi nữa, một trong những mối quan tâm hàng đầu của giai cấp tư sản là tự đem lại cho mình một thân thể và một tính dục – nhằm bảo đảm sức mạnh, sự bền bỉ và sự sinh sôi mang tính thể tục của thân thể ấy thông qua việc tổ chức một sự khai triển tính dục. Hơn thế, quá trình này gắn liền với sự chuyển động mà qua đó giai cấp tư sản khẳng định sự khác biệt và sự thống trị của mình. Không còn nghi ngờ gì, một trong những hình thức sơ khai của ý thức giai cấp chính là sự khẳng định về thân thể; ít nhất thì điều này cũng đã đúng với giai cấp tư sản trong thế kỷ XVIII. Họ đã chuyển hóa dòng máu xanh (blue blood)² của giới quý tộc thành một sinh thể khoẻ mạnh và một đời sống tình dục lành mạnh. Điều này giúp ta hiểu vì sao họ mất rất nhiều thời gian và rất miễn cưỡng để thừa nhận rằng những giai cấp khác – chính xác là những giai cấp mà họ đang bóc lột – cũng có thân thể và tình dục.

Điều kiện sống mà giai cấp vô sản phải gánh chịu, đặc biệt là trong nửa đầu thế kỷ XIX, cho thấy họ hoàn toàn không được quan tâm đến thân thể hay tình dục.³ việc những người *đó* sống hay chết không mấy quan trọng, bởi vì việc tái sản sinh ra họ dù sao cũng vẫn cứ diễn ra. Phải có những cuộc xung đột (đặc biệt là các xung đột liên quan đến không gian đô thị: sự chung sống, tình trạng gần kề, ô nhiễm, dịch bệnh như đợt bùng phát dịch tả năm 1832, hoặc lại nữa, mại dâm và các bệnh lây qua đường tình dục) thì giai cấp vô sản mới được “ban cho” một thân thể và một tính dục; phải có những tình trạng khẩn cấp về kinh tế (sự phát triển công nghiệp nặng cùng với nhu cầu về một lực lượng lao động ổn định và có kỹ năng, nghĩa vụ phải kiểm soát dòng chảy dân số và áp dụng các biện pháp kiểm soát dân số học); cuối cùng, phải thiết lập cả một hệ thống công nghệ kiểm soát giúp giám sát thân thể và tính dục ấy – thứ mà họ cuối cùng đã được nhượng bộ cho giai cấp vô sản – (việc học hành, chính sách nhà ở, vệ sinh công cộng, các định chế cứu trợ và bảo hiểm, việc y tế hóa tổng thể dân cư, tóm lại, cả một cỗ máy hành chính và kỹ thuật khiến cho việc du nhập sự khai triển tính dục vào giai cấp bị bóc lột một cách an toàn trở nên khả thi; khi ấy, giai cấp vô sản không còn chịu rủi ro đóng vai trò một giai cấp khẳng định bản thân

¹ Triết lý tự phát (“spontaneous philosophy”) là một khái niệm đề cập đến thế giới quan, các giả thuyết và các giá trị của một nhóm người hay một tầng lớp xã hội, mà không nhất thiết phải hiểu chúng hay chính thức lý thuyết hoá chúng. Đó không phải là một thứ triết lý chính thức theo nghĩa hàn lâm, mà đúng hơn là một tập hợp những niềm tin ngầm định, vốn dẫn dắt suy nghĩ và hành động. (ND)

² Dòng máu xanh (blue blood): chỉ thực tế ai đó được sinh ra trong một gia đình thuộc tầng lớp xã hội cao nhất. (ND)

³ Cf. Karl Marx, “The Greed for Surplus-Labor,” *Capital*, trans. Samuel Moore and Edward Aveling (New York: International Publishers, 1970), vol. 1, chap. 10, 2, pp. 235[^]13.

trong sự đối lập với giai cấp tư sản nữa; nó sẽ tiếp tục là công cụ phục vụ cho sự thống trị của giai cấp tư sản). Không còn nghi ngờ gì, từ đó đã dẫn đến sự do dự của giai cấp vô sản trong việc chấp nhận sự khai triển ấy, cũng như xu hướng của họ cho rằng thứ tính dục kia là chuyện của giai cấp tư sản và chẳng liên quan gì đến mình.

Một số người cho rằng họ có thể lên án cùng lúc hai sự đạo đức giả mang tính đối xứng: sự đạo đức giả đầu tiên của giai cấp tư sản khi phủ nhận tính dục của chính mình, và sự đạo đức giả thứ cấp của giai cấp vô sản khi lại từ chối tính dục của mình bằng cách chấp nhận hệ tư tưởng thống trị. Song cách hiểu đó là sai lầm, bởi trên thực tế, quá trình lại diễn ra ngược lại: giai cấp tư sản đã tự ban cho mình – trong sự khẳng định chính trị ngạo mạn – một thứ tính dục lảm nhảm (*garrulous sexuality*) mà giai cấp vô sản trong một thời gian dài đã từ chối chấp nhận, bởi lẽ nó được áp đặt lên họ nhằm mục đích khuất phục. Nếu quả thật tính dục là tập hợp những hiệu ứng được tạo ra nơi thân thể, hành vi và các mối quan hệ xã hội thông qua một sự khai triển bắt nguồn từ một công nghệ chính trị phức tạp nào đó, thì ta phải thừa nhận rằng sự khai triển ấy không vận hành một cách đối xứng giữa các giai cấp xã hội, và do đó, nó cũng không tạo ra những hiệu ứng giống nhau trong các giai cấp ấy. Vì vậy, ta cần quay lại với những cách diễn đạt vốn từ lâu đã bị xem thường: ta phải nói rằng có một tính dục tư sản (*bourgeois sexuality*), và có những tính dục giai cấp (*class sexualities*). Hay đúng hơn, ta phải nói rằng tính dục vốn dĩ, xét về mặt lịch sử, là một sản phẩm của giai cấp tư sản, và rằng trong những lần chuyển dịch và chuyển hoá tiếp theo, nó tạo ra những hiệu ứng mang tính giai cấp đặc thù.

Cần nói thêm đôi lời ở đây. Như chúng ta đã lưu ý, thế kỷ XIX đã chứng kiến hiện tượng phổ quát hóa việc khai triển tính dục, bắt nguồn từ một trung tâm bá quyền. Cuối cùng, toàn bộ cơ thể xã hội đã được cấp cho một “cơ thể tính dục” (*sexual body*), dù điều này được thực hiện theo những cách khác nhau và bằng những công cụ khác nhau. Vậy chúng ta có phải nói đến tính phổ quát của tính dục không? Chính tại điểm này, ta thấy một yếu tố phân biệt mới (*new differentiating element*) được đưa vào. Tương tự như cái cách mà vào cuối thế kỷ XVIII, giai cấp tư sản đã đặt cơ thể của chính mình cùng thứ tính dục quý giá của nó trong sự đối lập với dòng máu quả cảm của tầng lớp quý tộc, vào cuối thế kỷ XIX, họ lại tìm cách tái định nghĩa tính cách đặc thù trong tính dục của mình so với tính dục của những kẻ khác, bằng cách buộc nó phải trải qua một quá trình đánh giá phân biệt kỹ lưỡng, và vạch ra một đường ranh giới nhằm phân tách và bảo vệ cơ thể của họ. Đường ranh giới này không giống với đường ranh giới đã lập ra tính dục, mà đúng hơn là một vạch cắt xuyên qua tính dục ấy; thứ đã tạo nên sự khác biệt chính là sự cấm kỵ (*taboo*) – hoặc ít nhất là cách thức mà sự cấm kỵ ấy được áp dụng, và mức độ nghiêm khắc mà nó được thực thi. Chính tại đây, lý thuyết áp bức (*theory of repression*) – vốn dần được mở rộng để bao

trùm toàn bộ quá trình khai triển tính dục, khiến cho tính dục được giải thích như là một sự cấm kỵ mang tính phổ quát – đã xuất hiện. Lý thuyết này gắn liền về mặt lịch sử với quá trình lan rộng của sự khai triển tính dục. Một mặt, lý thuyết đó biện minh cho ảnh hưởng mang tính độc đoán và ràng buộc (authoritarian and constraining) của mình bằng cách giả định rằng mọi tính dục đều phải chịu sự chi phối của luật pháp; chính xác hơn, rằng tính dục có được định nghĩa về mình là nhờ vào hành động của luật pháp: bạn sẽ không chỉ quy phục tính dục của mình trước pháp luật, mà bạn thậm chí còn không có tính dục nào nếu không tự quy phục trước luật pháp. Nhưng mặt khác, lý thuyết áp bức lại bù đắp cho sự lan rộng đại trà của sự khai triển tính dục ấy bằng cách phân tích sự tương tác mang tính phân biệt của những điều cấm kỵ (differential interplay of taboos) theo từng giai cấp xã hội. Cái diễn ngôn mà cuối thế kỷ XVIII từng nói rằng “Có một thành tố quý giá trong chúng ta và nó phải được sợ hãi và tôn trọng; chúng ta phải cực kỳ cẩn trọng khi xử lý nó, nếu không nó sẽ gây ra vô vàn tai họa” thì nay được thay thế bằng một diễn ngôn khác rằng “Tính dục của chúng ta, không giống như của những người khác, bị đặt dưới một chế độ áp bức vốn căng thẳng đến mức trở thành một mối nguy hiểm thường trực; không chỉ tình dục là một bí mật đáng sợ – như những người hướng dẫn lương tâm (directors of conscience), các nhà luân lý (moralists), các nhà sư phạm (pedagogues) và các bác sỹ từng nói với các thế hệ trước – không chỉ ta phải truy tìm nó để biết được sự thật mà nó che giấu, song nếu nó chứa đựng quá nhiều mối nguy hiểm thì điều đó là bởi – bất kể xuất phát từ sự day dứt lương tâm, từ cảm giác tội lỗi quá nặng, hay từ thói đạo đức giả – chúng ta đã đưa nó đến chỗ im lặng quá lâu rồi.” Kể từ đây trở đi, sự phân hóa xã hội không còn được khẳng định bằng phẩm chất “tính dục” của cơ thể nữa, mà bằng mức độ áp bức mà nó phải chịu đựng.

Phân tâm học xuất hiện đúng vào thời điểm này: vừa là một lý thuyết về mối quan hệ qua lại thiết yếu (essential interrelatedness) giữa luật pháp và ham muốn, vừa là một kỹ thuật nhằm làm dịu đi những tác động của sự cấm kỵ ở nơi mà mức độ nghiêm khắc của nó khiến nó gây bệnh. Trong lịch sử hình thành của mình, phân tâm học không thể tách rời khỏi quá trình phổ quát hoá việc khai triển tính dục và những cơ chế phân hoá thứ cấp (secondary mechanisms of differentiation) phát sinh từ đó. Vấn đề loạn luân vẫn giữ vai trò quan trọng trong bối cảnh này. Một mặt, như chúng ta đã thấy, sự cấm đoán loạn luân được đặt ra như một nguyên tắc mang tính phổ quát tuyệt đối, cho phép giải thích cả hệ thống họ hàng (system of alliance) lẫn chế độ tính dục (regime of sexuality); sự cấm kỵ này, dưới hình thức này hay hình thức khác, có hiệu lực đối với mọi xã hội và mọi cá nhân. Tuy nhiên, trong thực tiễn, phân tâm học tự trao cho mình nhiệm vụ làm dịu đi những hiệu ứng của áp bức (đối với những ai ở trong hoàn cảnh phải viện tới phân tâm học) mà sự cấm kỵ này có

thể gây ra; nó cho phép các cá nhân thể hiện ham muốn loạn luân của mình bằng diễn ngôn. Song cùng thời gian đó, một chiến dịch có hệ thống đã được tổ chức nhằm chống lại những sự thực hành loạn luân vốn tồn tại ở các vùng nông thôn hoặc ở một số khu vực thành thị mà ngành tâm thần học không thể tiếp cận: một mạng lưới hành chính và tư pháp dày đặc lúc bấy giờ đã được thiết lập nhằm chấm dứt những hành vi như thế. Cả một chính sách bảo vệ trẻ em hoặc đưa những trẻ vị thành niên “có nguy cơ” (endangered) vào diện giám hộ được triển khai, với một phần mục tiêu là đưa các em ra khỏi những gia đình bị nghi ngờ – do thiếu không gian sống, sự gằn gữ đáng ngờ, tiền sử truy lạc, “tính nguyên thủy” phản xã hội (antisocial “primitiveness”), hoặc sự thoái hoá (degenerescence) – là có hành vi loạn luân.

Trong khi việc khai triển tính dục đã tăng cường các mối quan hệ cảm xúc và sự gần gũi về thể lý (physical proximity) kể từ thế kỷ XVIII, và mặc dù trong gia đình tư sản đã xuất hiện một sự khích lệ liên tục đối với ham muốn loạn luân, thì chế độ tính dục được áp đặt lên các tầng lớp dưới lại liên quan đến việc loại trừ các hành vi loạn luân, hoặc ít nhất là chuyển chúng sang một hình thức khác. Vào đúng thời điểm mà loạn luân bị săn lùng như một lỗi ứng xử thì phân tâm học lại bận rộn với việc phơi bày nó như một ham muốn và giảm nhẹ – cho những ai khổ sở vì ham muốn đó – mức độ khắc nghiệt vốn áp bức nó. Chúng ta không được quên rằng việc phát hiện ra phức cảm Oedipus diễn ra đồng thời với việc tổ chức hệ thống pháp lý nhằm tước quyền làm cha mẹ (tại Pháp, điều này được thể chế hoá trong các đạo luật năm 1889 và 1898). Khi Freud đang khám phá bản chất ham muốn của Dora (Dora’s desire)¹ và cho phép nó được biểu đạt bằng lời thì người ta cũng đang chuẩn bị để xoá bỏ những hình thức gần gũi bị coi là đáng phê phán ở các khu vực xã

¹ Ham muốn của Dora (Dora’s desire), trong một nghiên cứu nổi tiếng của Freud, đề cập đến ham muốn tình dục vô thức của Dora đối với Herr K., chồng của một phụ nữ (Frau K.) mà Dora nghi là đang có quan hệ tình ái với bố mình.

Tóm tắt về ham muốn của Dora:

Dora (biệt danh) là một cô gái 18 tuổi được bố đưa đến Freud để điều trị căn bệnh mà thời đó được gọi là loạn thần (hysteria) – biểu hiện qua những triệu chứng như ho từng cơn, mất giọng hay bị ngất.

Freud diễn giải các triệu chứng của cô như là bắt nguồn từ những ham muốn tình dục bị kìm nén, đặc biệt là liên quan đến Herr K., người bị cáo buộc là đã từng xâm phạm cô.

Mặc dù Dora khẳng định là thấy ghê Herr K., Freud lại tin rằng bệnh loạn thần của cô là kết quả của một sự xung đột nội tâm: cô vừa ham muốn vừa cự tuyệt ông ta.

Freud đồng thời cũng khám phá tình cảm yêu ghét lẫn lộn của cô đối với người bố – có thể ham muốn sự thương mến của ông trong khi lại giận ông vì nghi ngờ chuyện tình ái của ông với Frau K.

Ngoài ra, Freud còn đưa ra một gợi ý gây tranh cãi rằng Dora có thể có những tình cảm đồng tính luyến ái trong vô thức với Frau K., càng khiến cho xung đột cảm xúc và tâm lý của cô thêm phức tạp. (ND)

hội khác; một mặt, người cha được nâng lên thành đối tượng của tình yêu bắt buộc, nhưng mặt khác, nếu ông là người được yêu thì đồng thời cũng là người bị pháp luật coi là sa ngã. Phân tâm học, với tư cách là một sự thực hành trị liệu có giới hạn, vì vậy đóng một vai trò mang tính phân biệt (differentiating role) so với các phương pháp khác, trong phạm vi một cơ chế khai triển tính dục vốn đã trở nên phổ biến. Những người đã đánh mất đặc quyền riêng trong việc bận tâm đến tính dục của mình thì từ đó lại có được đặc quyền là vừa trải nghiệm nhiều hơn người khác điều đã cấm đoán nó, vừa sở hữu phương pháp cho phép họ loại bỏ sự áp bức đó.¹

Lịch sử của quá trình khai triển tính dục, như đã tiến hoá kể từ kỷ nguyên cổ điển (classical age)², có thể được xem như một cuộc khai quật mang tính khảo cổ học của phân tâm học. Thật vậy, chúng ta đã nhận thấy phân tâm học đóng nhiều vai trò cùng lúc trong quá trình khai triển này: nó là một cơ chế để gắn kết tính dục với hệ thống họ hàng; nó thể hiện lập trường thù nghịch đối với lý thuyết về thoái hoá (theory of degenerescence)³; và nó vận hành như một nhân tố phân hóa (differentiating factor) trong cái công nghệ đại trà về tình dục. Xung quanh phân tâm học, đòi hỏi lớn lao về sự thú tội – vốn đã hình thành từ rất lâu – nay mang một ý nghĩa mới: một huấn lệnh (injunction) phải dỡ bỏ sự áp bức tâm lý (psychical repression). Nhiệm vụ của chân lý giờ đây gắn liền với việc thách thức những điều cấm kỵ.

Chính sự phát triển này, hơn thế, đã mở ra khả năng cho một sự thay đổi đáng kể về mặt chiến thuật, bao gồm: (i) diễn giải lại việc khai triển tính dục dưới góc nhìn của một sự áp bức đã phổ quát hoá (generalized repression); (ii) gắn sự áp bức này với các cơ chế tổng thể về thống trị và bóc lột; và (iii) liên kết các quá trình cho phép con người giải phóng bản thân khỏi cả sự áp bức lẫn sự thống trị và bóc lột. Như vậy, giữa hai cuộc đại chiến thế

¹ Mặc dù giai cấp tư sản không còn là những người duy nhất bận tâm đến tính dục nữa, họ vẫn tái khẳng định đặc quyền của mình bằng cách khẳng định rằng:

- họ chịu áp bức mạnh hơn so với những người khác, và
- chỉ riêng họ mới có tri thức hay phương pháp (như phân tâm học) để đối diện và vượt qua sự áp bức đó. (ND)

² Kỷ nguyên cổ điển (classical age; phân biệt với giai đoạn cổ điển: classical period): chỉ giai đoạn lịch sử từ thế kỷ XVII đến thế kỷ XVIII ở Châu Âu. (ND)

³ Lý thuyết về thoái hoá (theory of degenerescence) là một lý thuyết y học và xã hội thế kỷ XIX tìm cách giải thích hiện tượng suy thoái của các cá nhân và xã hội thông qua một quá trình xuống cấp mang tính di truyền. Nó từng đặc biệt có ảnh hưởng trong tâm thần học, tội phạm học và khoa học chủng tộc ở Châu Âu. (ND)

giới, xung quanh Wilhelm Reich¹ đã hình thành một sự phê phán mang tính lịch sử–chính trị (historico–political critique) đối với sự áp bức tính dục. Tầm quan trọng của sự phê phán này và ảnh hưởng của nó đối với thực tiễn là rất đáng kể. Tuy nhiên, chính khả năng thành công của nó lại gắn với cái thực tế là nó luôn diễn ra bên trong sự khai triển tính dục, chứ không phải bên ngoài hay đối lập với sự khai triển đó. Trên thực tế, rất nhiều thứ đã có thể thay đổi trong cách ứng xử với tình dục ở các xã hội phương Tây mà không cần đến việc hiện thực hoá bất kỳ lời hứa hẹn hay điều kiện chính trị (political conditions) nào do Reich tiên đoán – chính điều này đã đủ chứng minh rằng toàn bộ cái gọi là cuộc “cách mạng” tình dục, toàn bộ cuộc đấu tranh “chống áp bức” ấy, không gì nhiều hơn, song cũng không kém hơn (và tầm quan trọng của nó là không thể phủ nhận) một sự thay đổi và đảo ngược chiến thuật² trong cái tiến trình khai triển tính dục lớn lao kia. Song một điều cũng rõ ràng ở đây là tại sao người ta lại không thể kỳ vọng sự phê phán đó sẽ trở thành công cụ (grid³) phục vụ cho việc giải mã lịch sử chính quá trình khai triển ấy, hay làm nền tảng cho một phong trào nhằm dỡ bỏ nó.

¹ Wilhelm Reich (1897–1957): bác sỹ và nhà phân tâm học người Áo. Các luận điểm của Reich cổ vũ mạnh mẽ cho sự dễ dãi tình dục trong xã hội. (ND)

² “Đảo ngược chiến thuật” (tactical reversal) hàm ý xoay ngược lại các công cụ kiểm soát của quyền lực (cách nó định nghĩa và tổ chức tính dục) để chống lại chính nó, tức là lật ngược chúng một cách có tính toán nhằm tạo ra những lối mở cho sự phản kháng, tự do, và những cách thức mới trong việc trải nghiệm thân thể và khoái lạc. (ND)

³ Trong lĩnh vực giải mã lịch sử (historical decipherment), bảng lưới (grid) đề cập đến một công cụ hiển thị được người ta sử dụng để mô tả mối quan hệ giữa các ký hiệu (signs) trong một bản thảo, đặc biệt là trong quá trình giải mã một ngôn ngữ chưa biết. Các bảng lưới đóng vai trò cốt tử trong việc nhận diện các mô thức, so sánh các ký hiệu, và đưa ra những phỏng đoán có chiều sâu học thuật về giá trị ngữ âm của những ký hiệu đó. (ND)

PHẦN V

Quyền sinh sát và quyền lực đối với sự sống

Trong một thời gian dài, một trong những đặc quyền tiêu biểu của quyền lực vua chúa (sovereign power) là quyền quyết định sự sống và cái chết. Về mặt hình thức, điều này chắc chắn bắt nguồn từ *patria potestas* (quyền của người cha) thời La Mã cổ đại, quyền lực cho phép người cha trong gia đình La Mã được “xử lý” mạng sống của con cái và nô lệ; như thể ông ta đã ban cho họ sự sống thì ông ta cũng có thể tước nó đi vậy. Khi quyền sinh sát được các nhà lý luận cổ điển khuôn định, nó đã ở trong một hình thức suy giảm đáng kể. Quyền lực của vua chúa đối với thần dân của mình không còn được xem là có thể thực thi một cách tuyệt đối và vô điều kiện nữa, mà chỉ trong những trường hợp chính sự tồn tại của vua chúa bị đe dọa: một kiểu “quyền đáp trả”. Nếu ông ta bị đe dọa bởi kẻ thù bên ngoài khi chúng tìm cách lật đổ hoặc thách thức quyền lực của ông ta, ông ta có thể phát động chiến tranh một cách hợp pháp và yêu cầu thần dân tham gia bảo vệ nhà nước; không cần “trực tiếp yêu cầu họ phải chết”, ông ta vẫn có quyền “đặt họ vào tình thế nguy hiểm đến tính mạng”: theo nghĩa này, ông ta nắm giữ một quyền lực “gián tiếp” đối với sự sống và cái chết của họ.¹ Nhưng nếu ai đó dám nổi dậy chống lại ông ta và vi phạm luật pháp của ông ta thì ông ta có thể thực thi một quyền lực trực tiếp lên mạng sống của kẻ phạm tội: như một hình phạt, người đó sẽ bị xử tử. Theo cách nhìn này, quyền lực sinh sát không phải là một đặc quyền tuyệt đối: nó bị điều kiện hóa bởi yêu cầu bảo vệ nhà vua và sự tồn tại của nhà vua. Liệu chúng ta có phải theo Hobbes² mà xem đó là sự chuyển giao cho quân vương cái quyền tự nhiên (natural right) mà mỗi cá nhân sở hữu – tức quyền tự vệ, kể cả khi điều đó dẫn đến cái chết của người khác? Hay nên coi đó là một quyền đặc thù (specific right), chỉ xuất hiện cùng với sự hình thành của thực thể pháp lý mới – đáng quân vương (sovereign)?³ Dù là dưới hình thức hiện đại – tương đối và bị giới hạn – hay

¹ Samuel von Pufendorf, *Le Droit de la nature* (French trans., 1734), p. 445.

² Thomas Hobbes (1588–1679): triết gia, khoa học gia và sử gia người Anh, nổi tiếng về triết học chính trị, đặc biệt là qua tác phẩm *Leviathan* (Thủy quái, 1651). Hobbes coi chính phủ chủ yếu như một công cụ nhằm đảm bảo an ninh tập thể. Theo ông, quyền lực chính trị được biện minh bởi một khế ước xã hội giả định giữa các thành viên xã hội, những người trao cho một cá nhân hay một thực thể tối thượng trách nhiệm đảm bảo an toàn và phúc lợi cho tất cả mọi người. (ND)

³ “Giống như một vật thể tổng hợp có thể có những thuộc tính mà không một vật thể đơn lẻ nào trong hỗn hợp đó sở hữu, một thực thể tinh thần (moral body), nhờ vào chính sự liên kết giữa các cá nhân tạo nên nó, cũng có thể có những quyền mà không một cá nhân riêng lẻ nào có thể công khai đòi hỏi, và việc thực thi

dưới hình thức cổ đại – tuyệt đối và toàn quyền – thì quyền sinh sát luôn là một quyền bất đối xứng (dissymmetrical). Đấng quân vương chỉ thực thi quyền sống bằng cách thực thi quyền giết chết, hoặc bằng cách kiềm chế không giết; ông ta chỉ thể hiện quyền lực của mình đối với sự sống thông qua cái chết mà ông ta có thể đòi hỏi. Cái quyền vốn được diễn đạt là “quyền lực sinh sát” thực chất là quyền *lấy đi* sự sống hoặc *để cho* sống. Biểu tượng của nó, rớt cuộc, là thanh kiếm. Có lẽ phải lần ngược hình thức pháp lý này về một kiểu xã hội trong lịch sử, nơi mà quyền lực chủ yếu được thực thi như một phương tiện khấu trừ (deduction) – một cơ chế lấy bớt, một quyền được chiếm đoạt một phần của cái: một mức thuế trên sản phẩm, hàng hóa và dịch vụ, sức lao động và cả máu, được áp đặt lên thân dân. Trong trường hợp này, quyền lực về cơ bản là quyền chiếm đoạt: chiếm đoạt của cải, thời gian, thân thể, và cuối cùng là chính sự sống; và quyền lực ấy đạt đến đỉnh điểm là đặc quyền nắm lấy mạng sống để bóp nghẹt nó.

Kể từ kỷ nguyên cổ điển (classical age)¹, các cơ chế quyền lực ở phương Tây đã trải qua một quá trình chuyển hoá sâu sắc. “Tước đoạt” (deduction) có xu hướng không còn là hình thức chủ yếu của quyền lực mà chỉ là một trong số nhiều yếu tố khác, đóng vai trò khuyến khích, củng cố, kiểm soát, giám sát, tối ưu hóa và tổ chức các lực lượng (forces) nằm dưới nó: một quyền lực hướng tới việc tạo ra các lực lượng, khiến cho chúng phát triển và trật tự hoá chúng, hơn là một quyền lực chuyên tâm vào việc ngăn cản, khuất phục hay tiêu diệt chúng. Song song với đó là một sự thay đổi trong “quyền được giết”, hoặc ít nhất là một khuynh hướng điều chỉnh quyền này theo những yêu cầu cấp thiết của một quyền lực quản lý đời sống (life-administering-power) và tự định nghĩa bản thân nó theo cách tương ứng. Cái chết, vốn dựa trên quyền của nhà vua, nay chỉ còn được thể hiện như là sự đảo ngược cái quyền của cơ thể xã hội trong việc bảo đảm, duy trì hoặc phát triển sự sống của nó. Tuy nhiên, chưa bao giờ các cuộc chiến lại đẫm máu như từ thế kỷ XIX trở đi, và giả như mọi yếu tố khác đều giữ nguyên thì cũng chưa từng có chế độ nào lại gây ra những cuộc thảm sát quy mô lớn đối với chính dân tộc mình như vậy. Song cái quyền sát (power of death) đáng sợ kia – và có lẽ điều ấy cũng phần nào giải thích cho sức mạnh của nó cũng như sự lạnh lùng mà qua đó nó không ngừng mở rộng giới hạn của mình – nay lại tự thể hiện mình như thể là sự hỗ trợ cho một thứ quyền lực vốn áp đặt một ảnh hưởng tích cực lên sự sống, một quyền lực tìm cách quản lý, tối ưu hóa và nhân rộng sự sống, buộc nó phải chịu những biện pháp kiểm soát chặt chẽ và các quy định toàn diện (comprehensive

những quyền đó là chức năng riêng biệt của những người lãnh đạo.” Pufendorf, *Le Droit de la nature*, trang 452.

¹ Kỷ nguyên cổ điển (classical age; phân biệt với giai đoạn cổ điển: classical period): chỉ giai đoạn lịch sử từ thế kỷ XVII đến thế kỷ XVIII ở Châu Âu. (ND)

regulations). Chiến tranh không còn được tiến hành nhân danh một vị quân chủ cần được bảo vệ; chúng được tiến hành nhân danh sự tồn tại của mọi người; toàn bộ dân cư được huy động nhằm mục đích tàn sát hàng loạt nhân danh sự cần thiết cho sự sống: các vụ thảm sát bắt đầu mang tính chất quan trọng sống còn. Chính với danh nghĩa là những nhà quản lý của sự sống và sự tồn vong, của những cơ thể và cả chủng tộc, mà nhiều chế độ đã có thể phát động bao cuộc chiến tranh, khiến cho bao người bị giết chết. Và qua một bước ngoặt khép kín vòng tròn, khi công nghệ của các cuộc chiến tranh khiến chúng có xu hướng ngày càng hướng tới sự hủy diệt hoàn toàn thì quyết định phát động chiến tranh cũng như quyết định kết thúc chiến tranh trên thực tế ngày càng bị chi phối bởi câu hỏi trần trụi về sự sống còn. Tình huống vũ khí hạt nhân hiện nay là điểm kết thúc của quá trình đó: quyền lực đưa cả một dân tộc vào chỗ chết chính là mặt trái của quyền lực bảo đảm sự tiếp tục tồn tại của một cá nhân. Cái nguyên lý nằm bên dưới chiến thuật chiến trận – rằng phải có khả năng giết để tiếp tục được sống – đã trở thành nguyên lý định hình nên chiến lược của các quốc gia. Song sự tồn tại được nói đến ở đây không còn là sự tồn tại pháp lý của quyền lực tối thượng (sovereignty – hay chủ quyền); mà là sự tồn tại sinh học của một cộng đồng dân cư (population). Nếu diệt chủng thực sự là giấc mơ của các quyền lực hiện đại thì điều đó không phải là bởi sự quay trở lại gần đây của cái quyền được giết (right to kill) cổ xưa kia, mà bởi vì quyền lực giờ đây được đặt vào và thực thi ở cấp độ của sự sống: giống loài, chủng tộc, và những hiện tượng dân số quy mô lớn.

Ở một cấp độ khác, tôi hẳn đã có thể lấy ví dụ về hình phạt tử hình. Cùng với chiến tranh, trong một thời gian dài, nó là hình thức còn lại của “quyền của gươm đao”; nó là sự đáp trả của nhà vua đối với những ai tấn công ý chí, pháp luật hoặc thân thể của ông ta. Những người chết trên máy chém ngày càng ít đi, tương phản với số người chết trong chiến tranh. Song chính vì những nguyên nhân như nhau mà số người chết trong chiến tranh tăng lên, còn số vụ xử tử lại ngày càng hiếm. Ngay khi quyền lực tự trao cho mình chức năng quản trị sự sống thì lý do tồn tại của quyền lực và logic thực hành của nó – chứ không phải do sự thức tỉnh của lòng nhân đạo – đã khiến cho việc áp dụng án tử hình trở nên ngày càng khó khăn hơn. Làm sao quyền lực có thể thực hành những đặc quyền cao nhất của mình bằng cách đưa con người vào chỗ chết, khi mà vai trò chính của nó là bảo đảm, duy trì và nhân rộng sự sống, đưa sự sống này vào trật tự? Đối với một quyền lực như thế, việc hành quyết đồng thời là một giới hạn, một tai tiếng, và một mâu thuẫn. Vì vậy, án tử hình chỉ còn có thể được duy trì không phải bằng cách nhấn mạnh vào mức độ nghiêm trọng của tội ác, mà là vào sự quái dị của kẻ phạm tội, sự không thể cải tạo của hắn, và nhu cầu bảo vệ xã hội. Người ta có quyền giết những kẻ được xem là một mối nguy hiểm sinh học đối với người khác.

Người ta hẳn có thể nói rằng cái quyền (right) *lấy đi* mạng sống hoặc *cho phép* sống cỏ xưa đã được thay thế bằng quyền lực (power) *nuôi dưỡng* sự sống hoặc *không cho phép* (disallow) sự sống cho đến điểm của cái chết (point of death). Có lẽ chính điều này giải thích cho việc loại bỏ cái chết (disqualification of death) – điều đánh dấu sự suy tàn gần đây của các nghi thức từng đi kèm với nó. Việc cái chết bị né tránh một cách cẩn trọng không hẳn bắt nguồn từ một nỗi lo âu mới mẻ khiến nó trở nên không thể chịu đựng được đối với các xã hội của chúng ta, mà chủ yếu là do các cơ chế quyền lực (procedures of power) không ngừng quay lưng lại với nó. Trong sự chuyển tiếp từ thế giới này sang thế giới khác, cái chết là cách thức để một chủ quyền (sovereignty – hay quyền lực tối thượng) trần thế được thay thế bởi một chủ quyền (hay quyền lực tối thượng) khác, đặc biệt mạnh mẽ hơn; những nghi thức phô trương xung quanh cái chết thuộc về phạm trù nghi lễ chính trị. Giờ đây, quyền lực thiết lập sự thống trị của nó trên sự sống, xuyên suốt toàn bộ diễn tiến của sự sống; cái chết trở thành giới hạn của quyền lực, là khoảnh khắc thoát khỏi quyền lực; cái chết trở thành khía cạnh bí mật nhất của tồn tại, là điều “riêng tư” nhất. Bởi vậy, không có gì ngạc nhiên khi tự sát – từng là một tội ác, bởi nó bị xem là sự chiếm đoạt quyền năng đối với cái chết mà chỉ quyền lực tối thượng (sovereign), dù là ở trần thế hay Thiên Chúa trên cao, mới có quyền thực hiện – lại trở thành, trong tiến trình của thế kỷ XIX, một trong những hành vi đầu tiên được đưa vào phạm vi phân tích xã hội học. Tự sát cho thấy cái quyền mang tính cá nhân và riêng tư là được chết, vốn tồn tại ở những ranh giới và kẽ hở của quyền lực được thực thi trên sự sống. Quyết tâm muốn chết này – kỳ lạ, song lại kiên định và thường trực trong các biểu hiện của nó, và vì thế rất khó để lý giải như là do những hoàn cảnh đặc thù hay tai nạn cá nhân – đã trở thành một trong những điều kinh ngạc đầu tiên của một xã hội mà ở đó quyền lực chính trị đã tự giao phó cho mình nhiệm vụ quản trị sự sống.

Cụ thể, bắt đầu từ thế kỷ XVII, quyền lực đối với sự sống phát triển theo hai hình thức cơ bản. Dù vậy, những hình thức này không đối lập nhau, mà đúng hơn chúng là hai cực phát triển được kết nối với nhau bằng một cụm các mối quan hệ trung gian. Một trong hai cực này – có vẻ như được hình thành trước tiên – tập trung vào cơ thể như một cỗ máy: việc rèn luyện nó, việc tối ưu hóa các khả năng của nó, việc khai thác sức lực của nó, việc gia tăng đồng thời tính hữu ích và sự phục tùng của nó, và việc tích hợp nó vào trong các hệ thống của các biện pháp kiểm soát hiệu quả và kinh tế (systems of efficient and economic controls) – tất cả những điều này được đảm bảo bởi các thủ tục quyền lực vốn đặc trưng cho *các hình thức kỷ luật* (disciplines): một dạng *chính trị-giải phẫu về cơ thể con người* (anatomy-politics of the human body). Cực thứ hai, được hình thành muộn hơn một chút, lại tập trung vào cơ thể loài (species body) – cái cơ thể thâm đẫm chất cơ học của sự sống

và đóng vai trò nền tảng cho các quá trình sinh học: sự sinh sôi nảy nở (propagation), sinh đẻ (births) và tử vong (mortality), mức độ sức khỏe, tuổi thọ kỳ vọng (life expectancy) và tuổi thọ thực tế (longevity), cùng với tất cả các điều kiện có thể làm thay đổi những yếu tố ấy. Việc giám sát những điều này được thực hiện thông qua hàng loạt các biện pháp can thiệp và các biện pháp kiểm soát mang tính điều tiết (regulatory controls): một dạng chính trị sinh học về dân số (a biopolitics of the population). Các hình thức kỷ luật của cơ thể và các biện pháp điều tiết dân số tạo thành hai cực mà xung quanh đó quyền lực đối với sự sống được triển khai. Việc thiết lập nên, trong tiến trình của kỷ nguyên cổ điển (classical age)¹, công nghệ lưỡng cực vĩ đại này – vừa mang tính giải phẫu học và sinh học, vừa mang tính cá thể hóa và chuyên biệt hóa, nhằm vào hiệu năng của cơ thể, với việc chú ý tới các quá trình của sự sống – đã đặc trưng cho một dạng thức quyền lực mà chức năng cao nhất của nó có lẽ không còn là giết chết, mà là đầu tư vào sự sống một cách toàn diện.

Cái quyền sát (power of death) cổ xưa – vốn từng biểu tượng cho quyền lực tối cao của nhà vua – giờ đây đã được thay thế một cách căn trọng bằng công việc quản trị các thân thể (administration of bodies) và sự quản lý có tính toán đối với sự sống. Trong giai đoạn cổ điển (classical period)² đã có sự phát triển nhanh chóng của nhiều hình thức kỷ luật khác nhau – các trường đại học, trường trung học, doanh trại, xưởng thợ; đồng thời trong thực tiễn chính trị và quan sát kinh tế cũng xuất hiện những vấn đề như tỷ suất sinh, tuổi thọ, y tế công cộng, nhà ở và di cư. Do vậy đã có hiện tượng bùng nổ vô số kỹ thuật đa dạng nhằm đạt được sự khuất phục đối với các thân thể (subjugation of bodies) và kiểm soát các cộng đồng dân cư (control of populations), đánh dấu sự khởi đầu của một thời đại “quyền lực sinh học” hay “sinh quyền” (biopower). Vào thế kỷ XVIII, hai hướng phát triển của loại quyền lực này vẫn còn được nhận thấy là tách biệt rõ ràng. Trên phương diện kỷ luật, sự phát triển này hiện thân trong các thể chế như quân đội và trường học, cũng như trong những suy tư về chiến thuật (tactics), về công tác truyền nghề (apprenticeship), về giáo dục (education) và về bản chất của các xã hội (nature of societies) – từ những phân tích quân sự chặt chẽ của Thống chế de Saxe³ cho đến những mơ tưởng chính trị của Guibert⁴ hay

¹ Kỷ nguyên cổ điển (classical age; phân biệt với giai đoạn cổ điển: classical period): chỉ giai đoạn lịch sử thế kỷ XVII đến thế kỷ XVIII ở Châu Âu. (ND)

² Giai đoạn cổ điển (classical period; phân biệt với kỷ nguyên cổ điển: classical age): chỉ một giai đoạn lịch sử ở Châu Âu từ giữa thế kỷ XVII cho đến cuối thế kỷ XVIII, trước Cách mạng Công nghiệp và sau Thời kỳ Phục hưng. (ND)

³ Maurice de Saxe (1696–1750): một vị tướng và lý thuyết gia quân sự người Pháp. (ND)

⁴ Jacques-Antoine-Hippolyte, Comte de Guibert (1743–1790): một vị tướng và tác gia quân sự người Pháp. (ND)

Servan¹. Còn đối với việc kiểm soát dân số, người ta ghi nhận sự xuất hiện của ngành nhân khẩu học (demography), việc đánh giá mối quan hệ giữa tài nguyên và dân cư, việc xây dựng các bảng biểu phân tích tài sản và dòng lưu chuyển của nó – tiêu biểu là các công trình của Quesnay², Moheau³ và Süßmilch⁴.

Triết học của “các nhà ý thức hệ học” (Ideologists)⁵, với tư cách là một lý thuyết về các ý tưởng, ký hiệu và sự hình thành các cảm giác của cá nhân, đồng thời cũng là một lý thuyết về cấu trúc xã hội của các lợi ích (interests) – Ý thức hệ học (Ideology) như một học thuyết về đào tạo (apprenticeship), song cũng là một học thuyết về khế ước (contracts) và sự hình

¹ Joseph Servan de Gerbey (1741–1808): một vị tướng người Pháp, từng là Bộ trưởng Chiến tranh năm 1792. (ND)

² François Quesnay (1694–1774): nhà kinh tế học người Pháp và là thủ lĩnh trí tuệ của các nhà kinh tế học theo thuyết trọng nông (physiocrats). (ND)

³ Moheau, Jean-Baptiste (1745–1794): nhà nhân khẩu học người Pháp, được coi là một trong những nhà sáng lập ngành nhân khẩu học. (ND)

⁴ Johann Peter Süßmilch (1707–1767): nhà thống kê học và dân số học người Đức. (ND)

⁵ Ideologists (các nhà ý thức hệ học): chỉ một nhóm các nhà tư tưởng người Pháp cuối thế kỷ XVIII đầu thế kỷ XIX vốn được biết đến bởi mối quan tâm của họ về nhận thức luận, tâm lý học, tâm thần học, giáo dục và lý thuyết chính trị – nổi bật nhất là những nhân vật như Destutt de Tracy, Condillac và Cabanis. Các nhà tư tưởng này là một phần của trào lưu triết học mang tên Idéologie (Ideology – Ý thức hệ học), vốn nhằm mục đích:

- Dựa tất cả tri thức trên cảm nhận và trải nghiệm giác quan;
- Phân tích cách thức qua đó các ý tưởng được hình thành trong tâm trí con người;
- Mở rộng sự hiểu biết này sang tổ chức xã hội và chính trị.

Foucault không chỉ nhắc đến các nhà ý thức hệ học theo nghĩa lịch sử, mà ông còn dùng họ để minh họa cho một nỗ lực buổi đầu trong việc thống nhất hai kỹ thuật quyền lực hiện đại vốn đang hình thành:

1. Quyền lực kỷ luật – tập trung vào cơ thể cá nhân (ví dụ: huấn luyện, trường học, quân đội).
2. Sinh quyền (biopower) – tập trung vào các quần thể dân cư (ví dụ: tỷ suất sinh, sức khỏe, tử vong).

Theo quan điểm của Foucault về các nhà ý thức hệ học (Ideologists):

- Họ đưa ra một diễn ngôn trừu tượng nhằm liên kết hai lĩnh vực này.
- Họ coi con người vừa là những cá thể có tâm trí được hình thành bởi cảm giác, vừa là thành viên của xã hội được định hình bởi các thể chế (institutions) và khế ước (contracts).
- Do đó, họ đại diện cho một nỗ lực triết học nhằm phối hợp việc kiểm soát các cơ thể (bodies) và các quần thể dân cư (populations) trong một khuôn khổ lý tính thống nhất.

Khi Foucault nhắc đến “các nhà ý thức hệ học” (Ideologists), ông muốn chỉ những triết gia thời Khai sáng, những người thông qua các lý thuyết về ý niệm, cảm giác, ký hiệu, giáo dục và khế ước xã hội đã cố gắng xây dựng một nền tảng lý tính dành cho việc tổ chức cả hành vi cá nhân lẫn xã hội – và bằng cách đó, họ vô tình đặt nền móng cho các dạng thức hiện đại của quyền lực và quản trị. (ND)

thành được điều tiết (regulated formation) của cơ thể xã hội¹ – chắc chắn cấu thành nên cái diễn ngôn trừu tượng (abstract discourse) mà qua đó người ta tìm cách phối hợp hai kỹ thuật quyền lực này để xây dựng nên một lý thuyết tổng quát về quyền lực. Tuy nhiên, trên thực tế, chúng không được kết hợp ở cấp độ của một diễn ngôn tư biện (speculative discourse), mà là dưới hình thức của những dàn xếp cụ thể (concrete arrangements), vốn sẽ đi đến chỗ cấu thành nên công nghệ quyền lực vĩ đại của thế kỷ XIX: sự khai triển tính dục sẽ là một trong những dàn xếp đó, và cũng là một trong những dàn xếp quan trọng nhất.

“Sinh quyền” (bio-power) chắc chắn là một yếu tố không thể thiếu trong sự phát triển của chủ nghĩa tư bản; bản thân chủ nghĩa tư bản sẽ không thể tồn tại nếu không có việc đưa các cơ thể con người vào guồng máy sản xuất theo một cách có kiểm soát và việc điều chỉnh các hiện tượng dân số sao cho phù hợp với các quá trình kinh tế. Song điều đó vẫn chưa phải là tất cả những gì mà chủ nghĩa tư bản đòi hỏi; nó còn cần đến sự phát triển của cả hai yếu tố này, cần việc củng cố chúng, cũng như cần sự sẵn có (availability) và tính dễ xử trí (docility) của chúng; nó đòi hỏi phải có những phương thức quyền lực có khả năng tối ưu hóa các lực lượng (forces), năng khiếu (aptitudes) và sự sống (life) nói chung – mà đồng thời không khiến chúng trở nên khó quản lý hơn.

Nếu sự phát triển của các công cụ lớn của nhà nước – với tư cách là những thể chế quyền lực (institutions of power) – đảm bảo việc duy trì các quan hệ sản xuất (production relations) thì những mầm mống của chính trị về thân thể (anatomo-politics) và chính trị về sự sống (bio-politics), vốn được hình thành từ thế kỷ XVIII như là những *kỹ thuật* quyền lực (techniques of power) hiện diện ở mọi cấp độ của cơ thể xã hội và được sử dụng bởi những thể chế rất đa dạng (gia đình và quân đội, trường học và cảnh sát, y học cá nhân và công tác quản trị các tổ chức tập thể), đã vận hành trong địa hạt của các quá trình kinh tế, trong quá trình phát triển của chúng², và trong các lực lượng duy trì chúng. Những mầm mống ấy cũng hoạt động như những nhân tố của sự phân tách³ và phân tầng xã hội (factors of segregation and social hierarchization), áp đặt ảnh hưởng của chúng lên các lực lượng tương ứng của cả hai chuyển động ấy⁴, bảo đảm cho các mối quan hệ thống trị (relations

¹ Tác giả muốn nói rằng “Ý thức hệ học” từng đồng thời là (i) một học thuyết về đào tạo (cách cá nhân dần dần được hình thành, giáo dục và xã hội hoá), và (ii) một lý thuyết về khế ước (cách những cá nhân ấy, sau khi đã được định hình, bước vào các thoả thuận để tạo thành xã hội).

² Tức sự phát triển của các quá trình kinh tế đó. (ND)

³ Trong ngữ cảnh này, “segregation” (phân tách) có nghĩa là sự phân chia, phân loại và tách biệt xã hội, đặt con người vào những nhóm riêng biệt, qua đó củng cố và duy trì những hiện tượng bất bình đẳng. (ND)

⁴ “Hai chuyển động ấy” chỉ các quá trình kinh tế và các lực lượng duy trì chúng. (ND)

of domination) và các hiệu ứng bá quyền (effects of hegemony). Việc điều chỉnh tích lũy con người (human accumulation) cho phù hợp với tích lũy tư bản (capital accumulation), sự kết nối giữa sự tăng trưởng của các nhóm người (growth of human groups) với sự mở rộng của các lực lượng sản xuất và sự phân phối lợi nhuận theo phân bậc (differential allocation of profit) đều đã trở nên khả thi mà một phần là nhờ vào việc thực thi “sinh quyền” (bio-power) dưới nhiều hình thức và phương thức áp dụng của nó. Việc đầu tư vào cơ thể (investment of the body), việc nâng cao giá trị cơ thể, và việc quản lý phân quyền (distributive management¹) đối với các lực lượng của cơ thể là không thể thiếu vào thời điểm ấy.

Người ta nắm được bao nhiêu lần câu hỏi về vai trò của một thứ đạo lý khổ hạnh (ascetic morality) trong sự hình thành ban đầu của chủ nghĩa tư bản từng được nêu lên; song những gì xảy ra ở một số quốc gia phương Tây thế kỷ XVIII – một sự kiện gắn liền với sự phát triển của chủ nghĩa tư bản – lại là một hiện tượng khác, có lẽ có tác động sâu rộng hơn cả thứ đạo lý mới mẻ kia. Đó chính là việc cuộc sống (life) bước vào lịch sử, tức là việc những hiện tượng đặc thù thuộc về đời sống loài người bước vào trật tự của tri thức và quyền lực (order of knowledge and power), vào địa hạt của các kỹ thuật chính trị. Vấn đề không phải là việc khẳng định rằng đây là thời điểm lần đầu tiên cuộc sống và lịch sử chạm mặt nhau. Trái lại, trong hàng ngàn năm, áp lực mà hiện tượng sinh học tác động lên hiện tượng lịch sử vẫn rất mạnh mẽ; dịch bệnh và nạn đói là hai hình thức bi kịch lớn của mối quan hệ này, một mối quan hệ luôn bị thống trị bởi mối đe dọa của cái chết. Thế nhưng, thông qua một chu trình, sự phát triển kinh tế – trước hết là nông nghiệp – trong thế kỷ XVIII, cùng với sự gia tăng năng suất và tài nguyên còn nhanh hơn cả mức tăng dân số mà nó khuyến khích, đã cho phép nhân loại giảm nhẹ được phần nào gánh nặng của những mối đe dọa sâu xa này: bắt chập những đợt bùng phát trở lại, thời kỳ của những cuộc tàn phá lớn do đói kém và dịch bệnh đã kết thúc trước Cách mạng Pháp; cái chết đã bắt đầu ngừng hành hạ sự sống một cách trực tiếp như trước. Song đồng thời, sự phát triển của các lĩnh vực tri thức khác nhau liên quan đến cuộc sống nói chung, sự cải tiến trong kỹ thuật nông nghiệp, cùng với những quan sát và biện pháp liên quan đến đời sống và sự sinh tồn của con người cũng góp phần vào sự dịu bớt này: một mức độ kiểm soát tương đối đối với sự sống đã giúp ngăn chặn một số nguy cơ cận kề của cái chết. Trong cái không gian vận động được chinh phục như thế – và khi mở rộng và tổ chức không gian đó – các phương thức của quyền lực và tri thức đã bắt đầu đảm nhận trách nhiệm đối với các quá trình sống, và bắt tay vào việc kiểm

¹ “Quản lý phân quyền” (distributive management) đề cập đến một phương pháp quản lý trong đó quyền lực, việc ra quyết định và trách nhiệm được chia sẻ hoặc phân bổ cho nhiều cá nhân, nhóm hoặc cấp bậc trong tổ chức, thay vì tập trung vào một nhà lãnh đạo duy nhất hoặc một cơ quan trung ương. (ND)

soát, điều chỉnh chúng. Người phương Tây dần dần học được ý nghĩa của vai trò một giống loài sống (living species) trong một thế giới sống (living world), có một thân thể, có những điều kiện tồn tại, có xác suất của sự sống (probabilities of life), có phúc lợi cá nhân và tập thể, có những lực lượng (forces) vốn có thể được điều chỉnh, và có một không gian mà ở đó những lực lượng kia có thể được phân bố một cách tối ưu. Lần đầu tiên trong lịch sử, có thể nói như vậy, sự tồn tại sinh học được phản ánh trong sự tồn tại chính trị; sự sống (fact of living) không còn là một môi sinh bất khả tiếp cận (inaccessible substrate) vốn chỉ thỉnh thoảng xuất hiện, trong sự ngẫu nhiên của cái chết và định mệnh của nó; một phần của sự sống đã đi vào địa hạt kiểm soát của tri thức (knowledge's field of control) và phạm vi can thiệp của quyền lực. Quyền lực không còn chỉ xử trí những chủ thể pháp lý (legal subjects) vốn nằm dưới sự thống trị tối hậu của cái chết, mà cả với những sinh thể sống (living beings), và sự kiểm soát mà quyền lực có thể thực thi đối với chúng sẽ phải được áp dụng ở cấp độ của bản thân sự sống; chính việc chăm lo cho sự sống – hơn là đe dọa bằng cái chết – đã trao cho quyền lực khả năng tiếp cận đến tận thân thể con người. Nếu có thể áp dụng khái niệm “sinh-sử” (bio-history) để chỉ những áp lực mà thông qua đó những chuyển động của cuộc sống và các quá trình lịch sử can thiệp lẫn nhau, thì người ta hẳn sẽ phải nói đến “sinh-quyền” (bio-power) để gọi tên thứ đã đưa sự sống và các cơ chế của nó vào trong địa hạt của những tính toán rõ ràng và biến tri thức–quyền lực (knowledge-power) thành một tác nhân của quá trình chuyên hoá đời sống con người. Không phải là sự sống đã hoàn toàn bị tích hợp vào các kỹ thuật quản lý và điều hành nó; nó vẫn luôn vượt thoát khỏi chúng. Bên ngoài thế giới phương Tây, nạn đói vẫn tồn tại, thậm chí còn ở quy mô lớn hơn trước; và các rủi ro sinh học mà loài người phải đối mặt có lẽ còn lớn hơn – và chắc chắn nghiêm trọng hơn – so với thời điểm trước khi vi sinh học (microbiology) ra đời. Song điều mà người ta có thể gọi là “ngưỡng hiện đại tính” (threshold of modernity)¹ của xã hội khả dĩ đã đạt được khi sự sống của loài người được đặt cược vào các chiến lược chính trị của chính nó. Trong hàng thiên niên kỷ, con người vẫn là những gì mà Aristotle từng mô tả: một sinh vật sống với năng lực hỗ trợ phục vụ cho sự tồn tại chính trị (political existence); con người hiện đại là một sinh vật mà nền chính trị do chính nó dựng nên lại đặt nghi vấn về sự tồn tại như một thực thể sống của nó.

Sự chuyển hóa này đã dẫn đến những hệ quả đáng kể. Không cần thiết phải bàn nhiều về sự đứt gãy vốn xảy ra lúc bấy giờ trong mô thức diễn ngôn khoa học (pattern of scientific

¹ Ngưỡng hiện đại tính (threshold of modernity): điểm giao thời hay bước ngoặt mà ở đó các xã hội bắt đầu chuyển từ các hình thái “tiền hiện đại” của đời sống, tư tưởng và quyền lực sang các hình thái hiện đại tương ứng. Kỷ nguyên hiện đại bắt đầu ở Châu Âu từ khoảng cuối thế kỷ XVII trở đi, được đánh dấu bởi khoa học, chủ nghĩa duy lý, chủ nghĩa tư bản, công nghiệp hoá, các hình thái nhà nước mới và các phương thức quyền lực mới. (ND)

discourse) và về phương cách mà qua đó cái vấn đề kép về sự sống và con người đã làm gián đoạn và tái phân bố trật tự của tri thức cổ điển (order of classical episteme). Nếu câu hỏi về con người được nêu lên – trong chừng mực con người là một sinh vật sống cụ thể, và có mối liên hệ đặc biệt với các sinh vật sống khác – thì lý do của điều đó nằm ở hình thức quan hệ mới giữa lịch sử và sự sống: ở vị trí kép của sự sống, vừa nằm ngoài lịch sử – trong môi trường sinh học của nó – vừa nằm trong thực tiễn lịch sử (historicity) của con người, bị xuyên thâm bởi các kỹ thuật tri thức và quyền lực của thực tiễn lịch sử ấy. Cũng không cần phải nhấn mạnh thêm về sự nở rộ tiếp theo đây của các công nghệ chính trị, khi chúng xâm nhập vào cơ thể, sức khỏe, các phương thức sinh sống và cư trú, điều kiện sống, toàn bộ không gian tồn tại.

Một hệ quả khác của sự phát triển “sinh quyền” (bio-power) là vai trò ngày càng quan trọng mà hành động của quy chuẩn (action of the norm)¹ nhận lấy, với cái giá là sự suy giảm của hệ thống pháp lý của luật pháp. Pháp luật buộc phải được trang bị vũ khí, và vũ khí tối thượng của nó là cái chết; đối với những ai vi phạm luật, ít nhất là khi không còn cách nào khác, pháp luật sẽ đáp trả bằng mối đe dọa tuyệt đối ấy. Pháp luật luôn gắn với thanh gươm. Nhưng một quyền lực mà nhiệm vụ là đảm trách sự sống thì lại cần những cơ chế điều tiết và hiệu chỉnh liên tục. Đây không còn là chuyện đưa cái chết vào cuộc chơi trong sân chơi của quyền lực tối thượng (sovereignty – hay chủ quyền, quyền lực vua chúa), mà là việc phân bố sự sống trong địa hạt của giá trị và tính hữu dụng (domain of value and utility)². Một quyền lực như vậy phải định tính (qualify), đo lường, đánh giá và phân cấp, hơn là phô trương bản thân trong sự huy hoàng chết chóc của nó; nó không còn phải vạch ra ranh giới giữa kẻ thù của nhà vua với thần dân biết vâng phục nữa; thay vào đó, nó tạo ra những hình thức phân bố (distributions) xung quanh quy chuẩn (norm). Tôi không có ý nói rằng pháp luật dần bị lu mờ hay các thể chế của công lý (institutions of justice) có xu hướng biến mất, mà đúng hơn là pháp luật ngày càng vận hành như một quy chuẩn, và thể chế tư pháp (judicial institution) ngày càng được tích hợp vào một chuỗi bộ máy (y tế, hành chính, v.v.) mà chức năng chủ yếu của chúng là điều chỉnh. Một xã hội quy chuẩn hóa (normalizing society) chính là kết cục lịch sử của một công nghệ quyền lực vốn tập trung vào sự sống. Chúng ta đã bước vào một giai đoạn thoái trào pháp lý nếu so với các xã hội

¹ Xét về bản chất, hành động của quy chuẩn (“the action of the norm”) mô tả cách thức mà qua đó các chuẩn mực và kỳ vọng xã hội (societal standards and expectations) định hình các cá nhân, cơ thể, tâm trí và cách ứng xử của họ, không phải chỉ thông qua sự áp đặt trực tiếp mà còn thông qua một quá trình liên tục của những đánh giá (evaluation), phân loại (classification) cùng áp lực tinh tế (subtle pressure) nhằm phục tùng những gì được coi là “quy chuẩn” (normal). (ND)

² Địa hạt của giá trị và tính hữu dụng (domain of value and utility): chỉ địa hạt mà ở đó sự sống được đo lường, quản lý và phân bố dựa theo hiệu suất hay tính hữu ích của nó đối với xã hội hay nhà nước. (ND)

trước thế kỷ XVII mà chúng ta từng biết; chúng ta không nên bị đánh lừa bởi tất cả các bản Hiến pháp vốn được soạn ra trên khắp thế giới kể từ cuộc Cách mạng Pháp, bởi các bộ luật vốn được viết ra rồi sửa đổi, bởi cả một quá trình lập pháp liên tục và ồn ào: đó chỉ là những hình thức khiến một quyền lực vốn mang bản chất quy chuẩn hóa (essentially normalizing power) trở nên chấp nhận được mà thôi.

Hơn thế, đối mặt với quyền lực này, vốn vẫn còn mới mẻ trong thế kỷ XIX, các lực lượng phản kháng lại dựa vào chính thứ mà quyền lực ấy đầu tư vào: đó là sự sống và con người với tư cách một thực thể sống. Kể từ thế kỷ trước¹, những cuộc đấu tranh vĩ đại nhằm thách thức hệ thống quyền lực chung không còn được dẫn dắt bởi niềm tin vào việc khôi phục các quyền trước kia, hay giấc mơ xưa cũ về một vòng tuần hoàn của thời gian hay một Thời đại Hoàng kim. Người ta không còn khao khát sự xuất hiện của “vị hoàng đế của người nghèo”, hay “vương quốc của thời kỳ cuối”, hay thậm chí cả việc phục hồi những quyền tổ tiên (ancestral rights)² vốn ra đời từ trí tưởng tượng. Thay vào đó, điều được đòi hỏi và đóng vai trò như một mục đích chính là sự sống – được hiểu như là những nhu cầu cơ bản, bản chất tinh túy cụ thể của con người, sự hiện thực hóa tiềm năng của con người, một trạng thái đầy đủ và đầy đặn của những gì khả dĩ.

Việc liệu người ta có mong muốn xã hội không tưởng (Utopia) hay không thì chẳng mấy quan trọng; điều mà chúng ta đã chứng kiến là một quá trình đấu tranh rất thực tế: sự sống, với tư cách là một đối tượng chính trị (political object), theo một nghĩa nào đó đã được thừa nhận giá trị ngoài mặt (face value) của nó và được sử dụng nhằm chống lại cái hệ thống vốn nhất quyết kiểm soát nó. Chính sự sống, chứ không phải luật pháp, đã trở thành vấn đề trung tâm trong các cuộc đấu tranh chính trị, cho dù các cuộc đấu tranh đó vẫn được diễn đạt thông qua những khẳng định về quyền (affirmations concerning rights). “Quyền” được sống, được làm chủ thân thể, được chăm sóc sức khỏe, được hạnh phúc, được thỏa mãn các nhu cầu, và – vượt lên trên mọi hình thức áp bức hay “tha hóa” (alienations) – “quyền” được tái khám phá bản thân và tất cả những gì mình có thể trở thành, chính “quyền” đó – điều mà hệ thống pháp lý cổ điển hoàn toàn không thể lĩnh hội – là phản ứng

¹ Tức thế kỷ XIX. (ND)

² Quyền tổ tiên (ancestral rights) nhìn chung đề cập đến những quyền và yêu sách, thường liên quan đến tài sản hoặc di sản văn hóa, mà các cá nhân hoặc cộng đồng có được dựa trên dòng dõi và mối liên hệ với tổ tiên. Những quyền này thường được các cộng đồng bản địa khẳng định và có thể bao gồm quyền sử dụng đất đai, tri thức truyền thống, các tập quán văn hóa và những khía cạnh khác trong di sản của họ. (ND)

chính trị đối với tất cả những hình thức quyền lực mới này, vốn cũng không bắt nguồn từ cái quyền truyền thống là quyền lực tối thượng (sovereignty)¹.

Đây chính là bối cảnh giúp chúng ta hiểu được tầm quan trọng mà tình dục đảm nhận như một chủ đề chính trị. Tình dục nằm ở điểm giao nhau của hai trục mà trên đó toàn bộ công nghệ chính trị về sự sống (political technology of life) đã phát triển. Một mặt, tình dục gắn liền với các kỹ thuật về cơ thể: việc quản lý và khai thác, gia tăng cường độ và phân bố các lực lượng (harnessing, intensification and distribution of forces)², việc điều chỉnh và sử dụng tiết kiệm năng lượng. Mặt khác, tình dục được áp dụng vào việc điều tiết dân số, thông qua tất cả những hiệu ứng sâu rộng mà hoạt động của nó mang lại. Tình dục phù hợp với cả hai phạm trù đó cùng lúc, dẫn đến các hình thức giám sát vô cùng tinh vi, các biện pháp kiểm soát thường trực, những hình thức bố trí không gian một cách tỉ mỉ, các cuộc kiểm tra y học hoặc tâm lý học vốn thiếu kết quả chắc chắn – tất cả tạo nên một quyền lực vi mô (micro-power) xoay quanh cơ thể. Song đồng thời, nó cũng làm phát sinh các biện pháp mang tính toàn diện, những đánh giá thống kê và những hình thức can thiệp nhắm đến toàn bộ cơ thể xã hội hoặc các nhóm người vốn được coi như một tổng thể. Tình dục là phương tiện để tiếp cận cả đời sống của cơ thể lẫn đời sống của loài người. Nó được sử dụng làm tiêu chuẩn cho các hình thức kỷ luật (disciplines) và làm cơ sở cho các quy định (regulations). Đây là lý do tại sao trong thế kỷ XIX, tình dục bị truy lùng đến từng chi tiết nhỏ nhất trong đời sống cá nhân; nó bị truy tìm trong hành vi, bị săn đuổi trong giấc mơ; người ta nghi ngờ nó là căn nguyên của mọi điều ngớ ngẩn nhỏ nhất nhất, nó bị lằn ngược về tận những năm đầu đời của trẻ thơ; nó trở thành dấu ấn của cá nhân tính (individuality) – đồng thời vừa là thứ cho phép người ta phân tích cá nhân tính ấy, vừa là phương tiện để làm chủ nó. Nhưng đồng thời, người ta cũng thấy tình dục trở thành chủ đề của các hoạt động chính trị, các hình thức can thiệp kinh tế (thông qua việc khuyến khích hay hạn chế sinh sản), và các chiến dịch tư tưởng nhằm nâng cao chuẩn mực đạo đức và trách nhiệm: tình dục được trình bày như cái chỉ số thể hiện sức mạnh của một xã hội, cho thấy cả năng lượng chính trị (political energy) lẫn sức sống sinh học (biological vigor) của xã hội đó. Trải dài từ cực này đến cực kia của công nghệ tình dục là một loạt chiến thuật khác nhau, vốn kết hợp – theo những tỷ lệ biến thiên – hai mục tiêu là rèn luyện cơ thể và điều tiết dân số.

¹ Tức quyền lực của vua chúa. (ND)

² Các lực lượng (forces) ở đây chỉ những khả năng về thể chất và mang tính sản xuất của con người – sức mạnh, sức sống, các khả năng, các chuyển động, các kỹ năng, và tiềm năng lao động. (ND)

Từ đó có thể thấy được tầm quan trọng của bốn tuyến tấn công lớn mà chính trị tình dục đã triển khai trong suốt hai thế kỷ. Mỗi tuyến đều là một cách kết hợp giữa các kỹ thuật kỷ luật (disciplinary techniques) và phương pháp điều tiết (regulative methods). Hai tuyến đầu dựa trên các yêu cầu của công tác điều tiết, trên một tổng thể chủ đề về giống loài, huyết thống (descent) và phúc lợi tập thể (collective welfare), nhằm đạt được những kết quả ở cấp độ kỷ luật; việc tính dục hóa trẻ em được tiến hành dưới hình thức một chiến dịch vì sức khỏe của giống nòi (từ thế kỷ XVIII đến cuối thế kỷ XIX, hiện tượng tình dục sớm được thể hiện như một mối đe dọa mang tính dịch bệnh, có nguy cơ làm tổn hại không chỉ sức khỏe tương lai của người lớn mà cả tương lai của toàn xã hội và giống loài); việc “loạn thần hóa” phụ nữ (hysterization of women), vốn bao gồm việc y tế hóa triệt để đối với cơ thể và tình dục của họ, được thực hiện nhân danh trách nhiệm mà họ phải mang vác đối với sức khỏe của con cái, sự vững bền của thể chế gia đình và sự an toàn của xã hội. Mối quan hệ trong trường hợp kiểm soát sinh sản (birth controls) và bệnh lý tâm thần hóa những hiện tượng biến thái (psychiatrization of perversions) lại theo chiều hướng ngược lại: ở đây sự can thiệp mang bản chất điều tiết, nhưng lại phải dựa trên nhu cầu đối với các hình thức kỷ luật và ràng buộc cá nhân (individual disciplines and constraints) (các hình thức huấn luyện).¹ Nói rộng ra, tại điểm giao nhau giữa “cơ thể” và “dân số”, tình dục đã trở thành mục tiêu then chốt của một quyền lực vốn được tổ chức xung quanh việc quản trị sự sống, hơn là sự đe dọa bằng cái chết.

Quan hệ huyết thống từ lâu vẫn là một yếu tố quan trọng trong các cơ chế quyền lực, trong những biểu hiện và nghi thức của nó. Đối với một xã hội mà ở đó các hệ thống họ hàng, hình thức chính trị của vua chúa (the sovereign)², sự phân hóa thành các đẳng cấp và giai tầng, cũng như giá trị của dòng dõi chiếm vị trí khuynh loát; hay một xã hội mà ở đó nạn đói, dịch bệnh và bạo lực khiến cái chết luôn cận kề – trong cả hai trường hợp như thế máu (blood) đều trở thành một trong những giá trị nền tảng. Máu có giá trị cao bởi vai trò công cụ của nó (khả năng đổ máu), bởi cách nó vận hành trong trật tự của các dấu hiệu³ (có một dòng máu nhất định, cùng chung dòng máu, sẵn sàng chịu rủi ro với máu của mình), và cả bởi tính dễ tổn thương của nó (dễ bị đổ, dễ cạn kiệt, quá dễ bị pha tạp, có khả năng nhanh

¹ Đối với việc kiểm soát sinh sản và bệnh lý tâm thần hoá các hiện tượng biến thái, sự can thiệp bao trùm là việc điều tiết dân số, song việc điều tiết này chỉ có thể đạt được thông qua việc thực thi những hình thức kỷ luật cá nhân – khiến cho mọi người nhập tâm các quy tắc, kiểm soát cơ thể, quản lý tính dục của mình và phục tùng các quy chuẩn. (ND)

² Tức chủ thể nắm quyền lực tối thượng (vua chúa...). (ND)

³ Trật tự của các dấu hiệu (the order of signs): không phải trong thực tại vật chất, mà trong địa hạt mang tính biểu tượng – trong diễn ngôn, ngôn ngữ, sự thể hiện hay ý nghĩa. (ND)

chúng bị hư hại). Một xã hội của máu – tôi muốn gọi là xã hội “huyết tính” (sanguinity) – nơi quyền lực nói bằng máu: vinh quang của chiến tranh (honour of war), nỗi sợ đói kém, chiến thắng của cái chết, đấng quân vương với thanh gươm, đao phủ cùng các hình thức tra tấn; máu là *một thực tại với một chức năng mang tính biểu tượng*.

Chúng ta, trái lại, đang sống trong một xã hội của “tính dục”, hay đúng hơn là một xã hội “có tính dục”: các cơ chế quyền lực hướng đến cơ thể, đến sự sống, đến những gì khiến sự sống sinh sôi, đến những gì củng cố giống loài, sức chịu đựng của nó¹, khả năng thống trị của nó, hay khả năng bị sử dụng của nó. Thông qua các chủ đề về sức khỏe, con cháu, chủng tộc, tương lai của giống loài, sức sống của cơ thể xã hội – quyền lực đã nói về tính dục và nói với tính dục; tính dục không phải là một dấu hiệu (mark) hay biểu tượng (symbol), mà là một đối tượng (object) và một mục tiêu (target). Hơn thế, tầm quan trọng của nó không đến từ sự hiếm hoi hay tính dễ tổn thương, mà đến từ sự dai dẳng, từ sự hiện diện âm ỉ, từ việc nó ở khắp mọi nơi, vừa khơi gợi hứng thú vừa gieo rắc nỗi sợ hãi. Quyền lực đã vạch ra tính dục, kích thích nó, và sử dụng nó như một ý nghĩa không ngừng sinh sôi (proliferating meaning) – một thứ luôn cần phải được kiểm soát lại, nếu không nó sẽ thoát khỏi tay ta; nó là *một hiệu ứng với một ý nghĩa-giá trị* (meaning–value).

Tôi không có ý nói rằng việc thay thế máu bằng tính dục tự thân đã tạo ra mọi chuyển biến đánh dấu ngưỡng cửa của thời hiện đại. Không phải tôi đang cố diễn tả linh hồn của hai nền văn minh, hay nguyên tắc tổ chức của hai hình thái văn hóa. Điều tôi tìm kiếm là những lý do vì sao tính dục, thay vì bị áp bức trong xã hội giai đoạn ấy, lại luôn được khơi dậy. Chính những thủ tục quyền lực mới (new procedures of power) được thiết kế trong kỷ nguyên cổ điển (classical age)² và được triển khai trong thế kỷ XIX đã khiến các xã hội của chúng ta chuyển từ *một biểu tượng học của máu* (symbolics of blood) sang *một phân tích học của tính dục* (analytics of sexuality). Rõ ràng, không gì thuộc về phía luật pháp, cái chết, sự vi phạm (transgression), thế giới biểu tượng (the symbolic) và chủ quyền (sovereignty – hay quyền lực tối thượng) hơn là máu; tương tự như không gì thuộc về phía quy chuẩn (norm), tri thức, sự sống, ý nghĩa, các hình thức kỷ luật (disciplines) và các quy định (regulations) hơn là tính dục.

¹ Túc của giống loài (loài người). (ND)

² Kỷ nguyên cổ điển (classical age; phân biệt với giai đoạn cổ điển: classical period): chỉ giai đoạn lịch sử từ thế kỷ XVII đến thế kỷ XVIII ở Châu Âu. (ND)

Sade¹ và những nhà ưu sinh học (eugenists) đầu tiên là những người cùng thời với giai đoạn chuyển tiếp từ “huyết tính” (sanguinity) sang “tính dục”. Nhưng trong khi những giấc mơ đầu tiên về việc hoàn thiện giống nòi hướng toàn bộ vấn đề đến sự quản trị hết sức nghiêm ngặt đối với tình dục (nghệ thuật xác định các cuộc hôn nhân tốt, thúc đẩy khả năng sinh sản như mong muốn, và đảm bảo sức khỏe cùng tuổi thọ cho trẻ em), và trong khi khái niệm mới về chủng tộc có xu hướng xóa bỏ những đặc điểm quý tộc của huyết thống, chỉ giữ lại những hiệu ứng có thể kiểm soát được của tính dục, thì Sade lại mang sự phân tích triệt để về tình dục sang các cơ chế của quyền lực chủ quyền kiểu cũ (mechanisms of the old power of sovereignty) và trao cho nó cái uy danh tuy cổ xưa nhưng vẫn được duy trì đầy đủ của huyết thống; huyết thống ấy chảy suốt chiều cạnh của khoái lạc – máu của sự tra tấn và quyền lực tuyệt đối, máu của tầng lớp quý tộc tuy được kính trọng tự thân nhưng vẫn bị khiến cho chảy ra trong các nghi lễ trọng đại của việc sát hại người thân (parricide) và loạn luân, máu của quần chúng, bị đổ ra không thương tiếc bởi thứ máu chảy trong huyết quản họ thậm chí còn không đáng được gọi tên. Trong thế giới của Sade, tình dục không có quy chuẩn (norm) hay quy tắc cố hữu (intrinsic rule) nào vốn có thể được xác lập từ chính bản chất của tình dục; song tình dục lại bị chi phối bởi luật lệ không giới hạn của một quyền lực vốn không biết đến thứ luật nào khác ngoài luật của chính nó; và nếu tình cờ mà đôi khi nó buộc phải chấp nhận trật tự của những chuỗi tiến triển (order of progressions) vốn phải chịu những khuôn phép nghiêm ngặt từ ngày này qua ngày khác, thì chính việc thực hành này sẽ đưa nó đến một điểm mà ở đó nó không còn là gì ngoài một thứ quyền lực tối thượng (sovereignty – hay chủ quyền) trần trụi và đơn độc: một thứ quyền vô hạn (unlimited right) của sự quái dị toàn năng (all-powerfull monstrosity).²

Mặc dù đúng là phân tích học về tính dục (analytics of sexuality) và biểu tượng học về huyết thống (symbolics of blood) ban đầu được đặt nền móng trên hai chế độ quyền lực (regimes of power) rất khác nhau, nhưng trên thực tế, sự chuyển tiếp từ cái này sang cái kia (cũng như chính các quyền lực đó) không hề xảy ra mà không có những hiện tượng

¹ Donatien-Alphonse de Sade (1740–1814): nhà quý tộc (hầu tước) Pháp, người có những sở thích tình dục lệch lạc và những trước tác gọi dục của ông dẫn đến sự ra đời của thuật ngữ *bạo dâm* (sadism). (ND)

² Đoạn văn này có thể được diễn đạt lại như sau:

Vào thời điểm mà xã hội hiện đại đang chuyển dịch từ một hình thức quyền lực dựa trên huyết thống sang một hình thức dựa trên tính dục, những nhà ưu sinh học đầu tiên đã tìm cách quy định và kiểm soát tính dục nhằm hoàn thiện giống loài – thông qua các quy tắc hôn nhân, kiểm soát sinh sản và chăm sóc sức khỏe cho trẻ em. Khái niệm “chủng tộc” mới đã thay thế uy tín xưa cũ của các dòng máu quý tộc bằng những hiệu ứng sinh học của tính dục mà người ta có thể quản lý được. Tuy nhiên, Sade lại làm điều ngược lại: ông kéo tính dục trở về với logic cổ xưa của quyền lực vua chúa (sovereignty), nơi máu, tra tấn và sự thống trị giữ vai trò trung tâm. Với ông, tính dục không hề có quy luật hay chuẩn mực tự nhiên nào vốn có – nó chỉ phục tùng luật lệ vô hạn và quái đản của quyền lực tuyệt đối mà thôi. (ND)

chồng lấn (overlappings), tương tác (interactions) và lặp lại (echoes). Trong suốt gần hai thế kỷ, mỗi bận tâm về huyết thống và pháp luật, theo những cách khác nhau, đã ám ảnh việc quản trị tính dục (administration of sexuality). Có hai sự can thiệp đáng chú ý: một cái vì tầm quan trọng lịch sử của công tác quản trị tính dục, cái kia vì những vấn đề mà nó đặt ra. Bắt đầu từ nửa sau thế kỷ XIX, chủ đề huyết thống đôi khi được kêu gọi đóng góp toàn bộ tầm quan trọng lịch sử của nó vào việc làm hồi sinh kiểu quyền lực chính trị (political power) vốn được thực thi thông qua các công cụ của tính dục. Chủ nghĩa phân biệt chủng tộc đã hình thành vào thời điểm này (chủ nghĩa phân biệt chủng tộc dưới hình thức hiện đại, “sinh học hóa”, và mang tính nhà nước): đó là lúc mà toàn bộ chính sách về định cư, gia đình, hôn nhân, giáo dục, phân tầng xã hội (social hierarchization) và sở hữu tài sản (property) – cùng với một chuỗi dài các can thiệp thường trực ở cấp độ thân thể, hành vi, sức khỏe và đời sống hàng ngày – tiếp nhận sắc màu đặc trưng và cơ sở biện minh (justification) từ mối quan tâm mang hão huyền (mythical concern) về nhiệm vụ bảo vệ sự thuần khiết của dòng máu và đảm bảo chiến thắng của chủng tộc.

Không còn nghi ngờ gì, Chủ nghĩa Quốc xã là sự kết hợp xảo quyết nhất và đồng thời ngây thơ nhất (và xảo quyết chính vì ngây thơ) giữa những huyền tưởng về huyết thống và những cơn bùng nổ của một thứ quyền lực kỷ luật (the paroxysms of a disciplinary power). Một trật tự xã hội theo hướng ưu sinh, với tất cả những gì nó kéo theo thông qua sự mở rộng và tăng cường các vi quyền lực (micro-powers), dưới hình thức kiểm soát nhà nước không giới hạn (“nhà nước hoá” – étatisation), được đi kèm với sự tôn vinh mang tính mơ tưởng về một dòng máu siêu việt – điều này hàm ý cả việc diệt chủng có hệ thống đối với những kẻ khác lẫn nguy cơ dâng nộp bản thân cho một sự hy sinh hoàn toàn. Thật là một sự mỉa mai của lịch sử khi mà chính sách tình dục của Hitler vẫn không quan trọng trong thực tiễn, trong khi huyền thoại về máu (blood myth) lại được chuyển hoá thành cuộc tắm máu lớn nhất trong kỷ ức cận đại.

Ở cực đối lập, bắt đầu từ chính giai đoạn cuối thế kỷ XIX này, ta có thể lần theo nỗ lực lý thuyết (theoretical effort) nhằm khắc ghi lại (reinscribe) chủ đề tính dục trong hệ thống pháp luật, trật tự biểu tượng (symbolic order) và chủ quyền (sovereignty – hay quyền lực tối thượng). Công lao chính trị của phân tâm học – hay ít nhất, của phần nhất quán nhất trong phân tâm học – là đã nhìn nhận với sự hoài nghi (và điều này diễn ra từ lúc nó hình thành, tức là từ thời điểm nó tách khỏi ngành tâm thần học thần kinh về thoái hóa {neuropsychiatry of degenerescence}) những khía cạnh đang sinh sôi nảy nở theo một cách không thể đảo ngược, vốn có thể được khoanh lại (contained) trong các cơ chế quyền lực này nhằm kiểm soát và quản trị đời sống thường nhật của tính dục: từ đó nảy sinh nỗ lực theo học thuyết Freud (Freudian endeavor) (chắc chắn như một phản ứng trước làn sóng

phân biệt chủng tộc đang dâng cao cùng thời) nhằm đặt nền móng cho tính dục trong pháp luật – pháp luật về họ hàng, quan hệ huyết thống bị cấm kỵ (tabooed consanguinity) và Vua Chúa–Người Cha (Sovereign-Father) – nói ngắn gọn, là nhằm bao quanh ham muốn bằng tất cả những biểu hiện của trật tự quyền lực cũ. Chính nhờ đó mà phân tâm học từng – về cơ bản, với một vài ngoại lệ – ở trong vị thế đối lập cả về lý thuyết lẫn thực hành với chủ nghĩa phát xít (fascism). Tuy nhiên, vị thế này của phân tâm học lại gắn liền với một hoàn cảnh lịch sử cụ thể. Và dấu cho có những tham chiếu đến Sade và Bataille¹, dù ta có đánh giá ảnh hưởng “lật đổ” (“subversive” influence) của họ đến đâu đi chăng nữa, thì việc hình dung phạm trù “tính dục” trong các thuật ngữ của luật pháp, cái chết, huyết thống và chủ quyền, suy cho cùng cũng là một “phiên bản hồi cố” lịch sử (historical retro-version). Chúng ta phải khái niệm hoá (conceptualize) việc khai triển tính dục trên cơ sở các kỹ thuật quyền lực cùng thời với nó.²

Người ta sẽ nói rằng tôi đang sa vào một thứ chủ nghĩa duy sử (historicism)³ vốn mang nhiều tính cầu thả hơn tính triệt để; rằng tôi đang né tránh sự tồn tại vốn đã được thiết lập về mặt sinh học của các chức năng tình dục để thiên về những hiện tượng vốn biến thiên (variable), có lẽ thế, song lại mong manh, thứ yếu và rớt cuộc chỉ là ở bề mặt (superficial); và rằng tôi đang nói về tính dục như thể tình dục không tồn tại. Và người ta hoàn toàn có quyền phản bác như sau:

“Ông tuyên bố sẽ phân tích tường tận các quá trình mà qua đó cơ thể phụ nữ, đời sống trẻ em, các mối quan hệ gia đình và toàn bộ mạng lưới quan hệ xã hội bị tính dục hóa. Ông muốn mô tả sự bùng nổ lớn trong mỗi quan tâm

¹ Georges Bataille (1897–1962): tác gia người Pháp, với các tác phẩm tiểu thuyết, tiểu luận và thơ ca cho thấy sự say mê của ông đối với tính khiêu dục (eroticism), chủ nghĩa thần bí (mysticism) và sự phi lý (irrational). (ND)

² Đoạn văn này có thể được diễn đạt lại như sau:

Vào cuối thế kỷ 19, phân tâm học đã cố gắng diễn giải tính dục trong khuôn khổ ngôn ngữ cũ của luật pháp, sự cấm kỵ và chủ quyền. Freud xứng đáng được ghi nhận vì đã chống lại khoa tâm thần học mang tính sinh học và phân biệt chủng tộc đương thời, bằng cách đặt nền tảng cho tính dục trên các cấu trúc mang tính biểu tượng như Người Cha–Vua Chúa, sự cấm đoán loạn luân và các họ hàng. Điều này đã khiến phân tâm học đứng ở vị trí đối lập với chủ nghĩa phát xít (fascism). Tuy nhiên, lập trường đó chỉ gắn liền với một bối cảnh lịch sử cụ thể. Rớt cuộc, việc tiếp tục xem tính dục như thể nó được xác định bởi luật pháp, cái chết, huyết thống và chủ quyền chính là một cách nhìn hồi cố. Chúng ta cần phân tích tính dục dựa trên những hình thức quyền lực hiện đại thực sự chi phối nó: các cơ chế điều tiết và quản trị của sinh–chính trị (biopolitics). (ND)

³ Chủ nghĩa duy sử là quan điểm cho rằng các ý tưởng, giá trị hay những hình thức thực hành của con người chỉ có thể được hiểu trong mối liên hệ với những bối cảnh lịch sử cụ thể mà chúng phát sinh, đồng thời các xã hội loài người được định hình bởi sự phát triển lịch sử của chúng, chứ không phải bởi những chân lý phổ quát và bất biến. (ND)

đến tình dục kể từ thế kỷ XVIII và sự háo hức ngày càng tăng của chúng ta trong việc nghi ngờ sự hiện diện của tình dục ở mọi nơi. Hãy cứ cho là như vậy, và giả sử rằng các cơ chế quyền lực thực sự được sử dụng để kích thích và ‘khơi dậy’ tình dục nhiều hơn là để áp bức nó. Nhưng tại đây, ông vẫn còn ở rất gần với điều mà ông tin rằng mình đã thoát khỏi. Rốt cuộc, khi ông chỉ ra những hiện tượng như sự lan tỏa (diffusion), neo giữ (anchorage¹) và cố định (fixation²) của tính dục thì đó là khi ông đang cố gắng phơi bày cái mà người ta có thể gọi là sự tổ chức ‘các vùng khoái cảm’ trong cơ thể xã hội; và có thể là ông chẳng làm gì khác ngoài việc chuyển vị các cơ chế mà phân tâm học đã xác định một cách chính xác ở cấp độ cá nhân sang cấp độ của những quá trình lan tỏa (diffuse processes). Thế nhưng, ông lại bỏ qua chính cái nền tảng mà từ đó sự tính dục hóa này có thể phát triển – và điều mà phân tâm học cũng không bỏ sót – đó là tình dục. Trước Freud, người ta tìm cách định vị tính dục càng sát càng tốt: trong tình dục (sex), trong các chức năng sinh sản của tình dục, trong các vị trí giải phẫu tức thì (immediate anatomical localizations) của tình dục; người ta quay trở lại với một cái tối thiểu sinh học: cơ quan (organ), bản năng (instinct) và mục đích chung cục (finality). Còn ông thì lại ở vào một vị trí đối xứng và đảo ngược: đối với ông, chỉ còn lại những hiệu ứng vô căn cứ (groundless effects), những nhánh rẽ không có gốc rễ, một tính dục phi tình dục. Vậy nếu không phải là sự thiên hoạn một lần nữa thì là gì?”

Ở đây, chúng ta cần phân biệt hai câu hỏi. Thứ nhất, liệu phân tích tính dục có nhất thiết ngụ ý việc bỏ qua cơ thể, giải phẫu, yếu tố sinh học, yếu tố chức năng hay không? Đối với câu hỏi này, tôi nghĩ chúng ta có thể trả lời là không. Dù sao đi nữa, mục đích của nghiên cứu hiện tại trên thực tế là để chỉ ra cách thức mà những hình thức khai triển quyền lực (deployments of power) kết nối trực tiếp với cơ thể – với các cơ thể, các chức năng, các quá trình sinh lý, các cảm giác và khoái lạc; thay vì phải xóa nhòa cơ thể, điều cần thiết là làm cho nó hiện rõ thông qua một phân tích mà ở đó yếu tố sinh học và lịch sử không phải là nối tiếp nhau, như trong thuyết tiến hóa (evolutionism) của các nhà xã hội học đầu tiên,

¹ Trong bối cảnh tâm lý học và trải nghiệm rộng hơn của con người, “sự neo giữ” (anchorage) trong tình dục đề cập đến một điểm tựa vững chắc về mặt tâm lý hoặc cảm xúc, sự ổn định, hoặc điểm tham chiếu liên quan đến bản sắc tính dục, ham muốn hay các mối quan hệ của một người. (ND)

² Sự cố định (fixation) là một khái niệm trong tâm lý học con người, được Sigmund Freud (1905) đề xuất để chỉ sự ám ảnh dai dẳng với những đặc điểm tình dục vốn không còn thích hợp với giai đoạn phát triển hiện tại. (ND)

mà được gắn kết với nhau theo một cách ngày càng phức tạp và phù hợp với sự phát triển của các công nghệ quyền lực hiện đại vốn coi sự sống là mục tiêu. Do đó, tôi không hình dung ra một “lịch sử của các tâm tính” (history of mentalities) khi nó hẳn sẽ chỉ xét đến cơ thể thông qua cách thức chúng được nhận thức, được gán cho ý nghĩa và giá trị; mà là một “lịch sử của các cơ thể” (history of bodies) và cách thức mà những gì vật chất nhất và sống động nhất trong chúng được đầu tư.¹

Một câu hỏi khác, khác biệt với câu hỏi thứ nhất: vậy thì, cái tính vật chất (materiality) được nhắc đến kia, liệu có phải là tính vật chất của tính dục (sex) không, và liệu có phải là nghịch lý khi mạo hiểm viết một lịch sử về tính dục ở cấp độ cơ thể, mà lại không hề đề cập chút nào đến tính dục? Rốt cuộc, quyền lực được thực thi thông qua tính dục há chẳng phải nhắm cụ thể vào cái yếu tố của thực tại đó là “tính dục”, tính dục nói chung hay sao? Việc tính dục không phải là một lĩnh vực bên ngoài, trong mối quan hệ với quyền lực, mà quyền lực được áp dụng vào, mà ngược lại, nó là một kết quả và một công cụ trong các thiết kế của quyền lực (power’s designs), là điều hoàn toàn hợp lý. Nhưng còn tính dục thì sao, nó không phải là “cái khác” (the other) đối với quyền lực, trong khi lại là trung tâm mà xung quanh đó tính dục phân bố các hiệu ứng của nó ư? Tuy nhiên, chính cái ý tưởng về tính dục *tự thân* này là ý tưởng mà chúng ta không thể chấp nhận nếu không xem xét kỹ lưỡng. “Tính dục” thực sự có phải là điểm neo giữ (anchorage point) nâng đỡ các biểu hiện của tính dục, hay nó không phải vậy mà đúng hơn là một ý tưởng phức tạp được hình thành bên trong sự khai triển tính dục? Trong mọi trường hợp, người ta có thể chỉ ra cái cách mà ý tưởng về tính dục này hình thành trong các chiến lược quyền lực khác nhau và vai trò xác định (definite role) mà nó thể hiện ở đó.²

Dọc theo những đường hướng chính mà quá trình phát triển của sự khai triển tính dục đã tuân theo kể từ thế kỷ XIX, người ta nhận ra sự hình thành của cái ý tưởng là có sự tồn tại của một thứ gì đó khác ngoài các cơ thể, các cơ quan (organs), các vị trí giải phẫu cơ thể (somatic localizations), các chức năng (functions), các hệ thống giải phẫu–sinh lý học

¹ Trong đoạn này, Foucault cho rằng tính dục phải được nghiên cứu như một nơi mà ở đó sinh học và lịch sử gặp nhau, bởi vì quyền lực hiện đại không chỉ điều chỉnh những ý nghĩa mà còn trực tiếp quản lý các quá trình sống của cơ thể. (ND)

² Ở đoạn này, Foucault lật ngược quan điểm thông thường:

- Quan điểm thông thường: Tính dục mang tính tự nhiên; tính dục mang tính văn hoá/chính trị.
- Quan điểm của Foucault: Tính dục không phải là một sự đã định thuần túy, tự nhiên; nó là một khái niệm được xây dựng, được tạo ra thông qua chính những mạng lưới quyền lực vốn quản lý tính dục. (ND)

(anatomy–physiological systems), các cảm giác (sensations) và các khoái lạc; một thứ gì đó khác và nhiều hơn thế, với các đặc tính và quy luật nội tại của riêng nó: “tình dục” (sex).

Vì vậy, trong quá trình loạn thần hóa phụ nữ (hysterization of women), “tình dục” được định nghĩa theo ba cách: là thứ chung cho cả nam và nữ; là thứ, theo một cách mỹ mãn, thuộc về nam giới, và do đó phụ nữ thiếu; nhưng đồng thời, cũng là thứ tự thân nó cấu thành cơ thể phụ nữ, sắp xếp toàn bộ cơ thể theo chức năng sinh sản và giữ cho nó luôn trong trạng thái kích động liên tục thông qua các tác động của chính chức năng đó. Bệnh loạn thần (hysteria) được diễn giải trong chiến lược này như là sự vận động của tình dục xét trên khía cạnh nó vừa là “cái này” (the one) vừa là “cái kia” (the other), vừa là toàn bộ vừa là một phần, vừa là nguyên lý (principle) vừa là sự thiếu sót (lack).

Trong quá trình tính dục hóa tuổi thơ, ý tưởng về một thứ tình dục được hình thành, vừa hiện diện (từ bằng chứng giải phẫu) vừa vắng mặt (từ quan điểm sinh lý), cũng hiện diện nếu xét hoạt động của nó, và thiếu hụt nếu xét đến mục đích sinh sản cuối cùng của nó; hay nói cách khác, tình dục đó là thực tế (actual) trong các biểu hiện của nó, nhưng lại ẩn giấu (hidden) trong những hiệu ứng tương lai (eventual effects) của nó, những hiệu ứng mà mức độ nghiêm trọng bệnh lý chỉ trở nên rõ ràng về sau. Nếu tình dục của đứa trẻ vẫn còn hiện diện ở người lớn thì đó là dưới dạng một mối quan hệ nhân quả bí mật vốn có xu hướng vô hiệu hóa tình dục của người lớn kia (một trong những giáo lý {tenets} của y học thế kỷ XVIII và XIX cho rằng tình dục sớm cuối cùng sẽ dẫn đến vô sinh, liệt dương, lãnh cảm, mất khả năng trải nghiệm khoái lạc, hoặc làm tê liệt các giác quan). Bằng cách tính dục hóa tuổi thơ, ý tưởng về một thứ tình dục vốn được đặc trưng về cơ bản bởi sự tương tác giữa sự hiện diện và sự vắng mặt, giữa cái nhìn thấy được và cái ẩn giấu, đã được thiết lập. Thủ dâm và những hiệu ứng mà người ta gán cho nó được cho là đã tiết lộ (theo một cách đặc quyền) sự tương tác này giữa sự hiện diện và sự vắng mặt, giữa cái nhìn thấy được và cái ẩn giấu.

Trong quá trình bệnh lý tâm thần hóa các hiện tượng biến thái (psychiatrization of perversions), tình dục (sex) được liên hệ với các chức năng sinh học và một bộ máy giải phẫu–sinh lý học (anatomy–physiological machinery) vốn mang lại cho nó “ý nghĩa” (meaning), tức là mục đích cuối cùng của nó; nhưng nó cũng được quy chiếu về một bản năng mà thông qua sự phát triển khác thường của bản năng đó và tùy theo các đối tượng mà bản năng đó có thể gắn bó, khiến cho các mô thức ứng xử lệch lạc (perverse behaviour patterns) trở nên khả dĩ và khiến sự khởi phát của chúng trở nên dễ hiểu. Như vậy, “tình dục” được định nghĩa bởi sự đan xen giữa chức năng và bản năng, mục đích cuối cùng (finality) và tầm quan trọng (significance); hơn nữa, đây là hình thức mà nó được thể hiện

rõ ràng hơn bất cứ đâu, trong kiểu biến thái điển hình (model perversion), trong chứng “ái vật” (fetishism) – thứ mà từ ít nhất là năm 1877, đã đóng vai trò là sợi chỉ dẫn để phân tích tất cả những hiện tượng sai lệch khác. Trong chứng ái vật này, người ta có thể thấy rõ phương thức mà qua đó bản năng bám vào một đối tượng, theo cách phù hợp với sự gắn bó lịch sử (historical adherence)¹ cùng sự bất cập sinh học (biological inadequacy) của một cá nhân. Cuối cùng, trong quá trình xã hội hóa hành vi sinh sản, “tình dục” được mô tả như bị mắc kẹt giữa một quy luật của thực tại (mà nhu cầu kinh tế là hình thức thô bạo và trực tiếp nhất của nó) và một hệ thống kinh tế của khoái lạc (economy of pleasure) vốn luôn tìm cách lẩn tránh quy luật ấy – trong khi, phải nói thêm, tình dục không phớt lờ quy luật ấy một cách hoàn toàn.

Trong số những “gian trá” nổi tiếng nhất, hành vi giao hợp ngắt quãng (coitus interruptus) chính là điểm mà ở đó sự khẳng khẳng của cái thực tại buộc phải chấm dứt khoái lạc, và đồng thời cũng là điểm mà ở đó khoái lạc tìm ra cách xuất hiện bất chấp cái hệ thống kinh tế do thực tại áp đặt.

Rõ ràng là, sự khai triển tính dục, với các chiến lược đa dạng của nó, đã thiết lập nên khái niệm “tình dục” này; và qua bốn hình thức chính là chứng loạn thần (hysteria), thủ dâm (onanism), ái vật (fetishism) và giao hợp ngắt quãng (interrupted coition), nó đã cho thấy rằng “tình dục” bị chi phối bởi sự tương tác giữa cái toàn thể và cái bộ phận (whole and part), giữa nguyên lý và sự thiếu vắng (principle and lack), giữa sự vắng mặt và sự hiện diện (absence and presence), giữa sự quá độ và sự thiếu hụt (excess and deficiency), bởi chức năng của bản năng (instinct), mục đích tối hậu (finality) và ý nghĩa (meaning), của thực tại và khoái lạc.

Cái lý thuyết được hình thành theo cách đó đã đảm nhận một số chức năng nhất định, khiến nó trở nên không thể thiếu. Trước hết, khái niệm “tình dục” cho phép gom nhóm lại – thành một sự thống nhất nhân tạo (artificial unity) – các yếu tố giải phẫu (anatomical elements), các chức năng sinh học (biological functions), các phương thức ứng xử (conducts), các cảm giác (sensations) và các khoái lạc; và nó cho phép sử dụng sự thống nhất trong tưởng tượng này như một nguyên lý nhân quả, một ý nghĩa hiện diện khắp nơi, một bí mật cần được khám phá ở mọi chôn: tình dục vì vậy có thể thực hiện chức năng một “đèn báo hiệu” độc nhất (unique signifier) và một chủ thể được báo hiệu phổ quát (universal signified).

¹ Sự gắn bó lịch sử (“historical adherence”): chỉ cái cách mà những kinh nghiệm quá khứ của một cá nhân khiến bản năng của anh ta bắt đầu cố định vào một đối tượng cụ thể. (ND)

Hơn thế, bằng việc tự thể hiện mình như một thực thể thống nhất – vừa là giải phẫu (anatomy) và thiếu vắng (lack),¹ vừa là chức năng (function) và tàng ẩn (latency),² vừa là bản năng (instinct) và ý nghĩa (meaning)³ – tình dục đã có thể đánh dấu ranh giới tiếp xúc (line of contact) giữa tri thức về tính dục con người và các môn khoa học sinh học về sinh sản. Nhờ vậy, dù trên thực tế không thực sự vay mượn gì từ các môn khoa học này – ngoại trừ một vài sự tương đồng đáng ngờ – tri thức về tính dục vẫn đạt được một sự bảo chứng cho tính tựa khoa học (quasi-scientificity) nhờ sự cận kề đó; song cũng chính bởi sự cận kề ấy mà một vài nội dung của sinh học và sinh lý học đã có thể đóng vai trò như một nguyên tắc về tính bình thường (principle of normality) cho tính dục con người.⁴

Cuối cùng, khái niệm “tình dục” đã đem lại một sự đảo ngược mang tính nền tảng; nó cho phép đảo chiều cách thể hiện mối quan hệ giữa quyền lực và tính dục, khiến cho tính dục xuất hiện, không phải trong mối quan hệ thiết yếu và tích cực của nó với quyền lực, mà như thể bắt nguồn từ một sự cấp bách đặc thù và không thể quy giản, mà quyền lực cố gắng hết sức hòng chế ngự; vì thế, ý niệm “tình dục” giúp người ta né tránh điều làm nên sức mạnh của “quyền lực”: nó khiến ta chỉ nhận thức quyền lực như luật lệ và sự cấm kỵ. Tình dục – cái cơ chế tưởng như đang thống trị chúng ta, cái bí mật dường như nằm dưới mọi thứ vốn thể hiện bản chất của ta, cái điểm hấp dẫn ta bằng quyền lực mà nó phô bày và ý nghĩa mà nó che giấu, và cái mà ta yêu cầu tiết lộ bản chất của ta và giải thoát ta khỏi những

¹ Giải phẫu (anatomy): tình dục gắn liền với các cấu trúc thể chất, cơ thể (các bộ phận sinh dục, các cơ quan sinh sản); thiếu vắng (lack): tình dục còn được định nghĩa theo cách phủ định, thông qua những gì thiếu vắng (chẳng hạn, nữ giới được định nghĩa như là “thiếu” cơ quan nam giới); chung quy lại, tình dục được thể hiện vừa như một thực thể sinh học, vừa như một sự thiếu vắng cơ bản. (ND)

² Chức năng (function): tình dục được định nghĩa theo những thuật ngữ sinh sản (chức năng sinh học của các cơ quan); tàng ẩn (latency): song tình dục cũng được cho là bị ẩn giấu, bị trì hoãn, bị đè nén (áp bức), chờ được khám phá hay thể hiện (như trong ý tưởng về ham muốn tàng ẩn của phân tâm học); tóm lại, tình dục được nhìn nhận vừa một cơ chế sinh học năng động, vừa như một thứ gì đó bị chôn giấu, không hoàn toàn nhìn thấy được. (ND)

³ Bản năng (instinct): tình dục được gắn với những xung năng tự nhiên (bản năng sinh học); ý nghĩa (meaning): nhưng nó cũng được diễn giải về mặt biểu tượng, về mặt văn hoá, về mặt tâm lý (những gì mà tình dục hàm ý trong mối quan hệ với bản sắc, ham muốn, áp bức, v.v...); tóm lại, tình dục được thể hiện vừa như một lực lượng tự nhiên, vừa như một thông điệp mã hoá. (ND)

⁴ Bởi vì tính dục được khuôn định như thể nó gắn liền với sinh học, nên các ý niệm sinh học như sinh sản và giải phẫu đã trở thành cơ sở để xác định thế nào là hành vi tình dục “bình thường”. (ND)

gì đang định nghĩa ta – không còn nghi ngờ gì, chỉ là một điểm lý tưởng (ideal point)¹ vốn trở nên cần thiết bởi sự khai triển tính dục cùng sự vận hành của quá trình khai triển đó.²

Chúng ta không được lầm tưởng rằng tình dục là một tác tố tự trị (autonomous agency), vốn chỉ sinh ra hàng loạt hiệu ứng đa dạng của tính dục theo một cách thứ cấp (secondarily) dọc theo toàn bộ chiều dài bề mặt tiếp xúc giữa tính dục với quyền lực. Trái lại, tình dục là yếu tố mang tính suy đoán (speculative) nhất, lý tưởng (ideal) nhất và nội tại (internal) nhất trong một sự khai triển tính dục vốn được tổ chức bởi quyền lực dưới sự chi phối của nó đối với các thân thể cùng tính vật chất (materiality) của chúng – những lực lượng (forces), năng lượng (energies), cảm giác (sensations) và khoái lạc của chúng.

Có thể bổ sung thêm là “tình dục” còn thực hiện một chức năng khác nữa, xuyên suốt và nâng đỡ những chức năng mà ta vừa khảo sát. Vai trò của nó trong trường hợp này mang tính thực tiễn hơn là lý thuyết. Chính thông qua tình dục – thực chất là một điểm tương tượng được xác lập bởi sự khai triển tính dục – mỗi cá nhân buộc phải đi qua để có thể tiếp cận với tính khả tri (intelligibility) của bản thân (vì nó vừa là khía cạnh ẩn giấu {hidden aspect} vừa là nguyên lý tạo sinh {generative principle} của ý nghĩa {meaning}), tiếp cận với toàn bộ cơ thể của mình (bởi nó là một phần thực và bị đe dọa của thân thể, trong khi lại cấu thành toàn thể {the whole} theo một cách mang tính biểu tượng), tiếp cận với bản sắc của mình (vì nó kết nối sức mạnh của một dục vọng {drive} với tính độc nhất của một lịch sử³).

Thông qua một sự đảo chiều (reversal) – mà chắc hẳn đã âm thầm manh nha từ rất lâu, và vốn đã hiện diện từ thời mục vụ Thiên chúa giáo về thể xác (the Christian pastoral of the flesh)⁴ – chúng ta đã đi đến chỗ kỳ vọng rằng tính khả tri (intelligibility) của bản thân sẽ

¹ “Điểm lý tưởng” (“ideal point”) ở đây chỉ một ý niệm trừu tượng, được dựng lên, nhằm đóng vai trò như một sự quy chiếu cần thiết, song lại không tồn tại như một điều có thật. (ND)

² Ở đây, Foucault lập luận rằng khái niệm “tình dục” (sex) không phải là một chân lý tự nhiên mà là một dạng huyền thoại hay một ý niệm (construct). Nó đánh lừa chúng ta đi đến chỗ nghĩ rằng quyền lực chỉ áp bức tính dục, trong khi thực tế quyền lực lại chính là thứ sản sinh ra và tổ chức nó. “Tình dục” trông như một chân lý ẩn giấu về bản thân chúng ta, nhưng thực ra nó chỉ là sản phẩm của cách quyền lực vận hành thông qua diễn ngôn về tính dục. (ND)

³ “Lịch sử” ở đây hàm ý quá trình phát triển độc nhất về tiểu sử và tâm lý tình dục của một cá nhân – phương cách đặc thù mà qua đó ham muốn, cơ thể, trải nghiệm và bản sắc của họ được định hình theo thời gian. (ND)

⁴ Mục vụ Thiên chúa giáo về thể xác:

Đây là một khía cạnh đặc thù của quyền lực mục vụ Thiên chúa giáo, tập trung vào thân thể, dục vọng và tính dục (“xác thịt”). Bắt đầu từ Thiên chúa giáo sơ kỳ (khoảng thế kỷ III–IV) và được hệ thống hóa rõ rệt

xuất phát từ điều mà suốt nhiều thế kỷ từng bị coi là điên rồ; rằng sự viên mãn (plenitude) của thân thể sẽ đến từ điều từng được xem là vết nhơ và ví như một vết thương; rằng bản sắc (identity) sẽ phát lộ từ điều từng bị nhận thức như một thôi thúc mơ hồ và vô danh.¹

Vậy nên mới có tầm quan trọng mà ta gán cho nó, nỗi sợ hãi thành kính mà ta bao quanh nó, sự cẩn trọng mà ta dành cho việc nhận biết nó. Vậy nên mới dẫn đến thực tế là qua nhiều thế kỷ, nó đã trở nên quan trọng hơn cả linh hồn của chúng ta, thậm chí gần như còn quan trọng hơn cả sự sống của chúng ta; và vì vậy, mọi bí ẩn trên đời này dường như trở nên phù phiếm trong mắt ta khi so với bí mật ấy – tuy rất bé nhỏ trong mỗi chúng ta, nhưng với một mật độ khiến nó trở nên nghiêm trọng hơn bất kỳ điều gì khác.

Giao kèo Faust (Faustian pact²) – mà sự cám dỗ của nó đã được gieo vào chúng ta bởi chính sự khai triển tính dục – nay mang hình thức như sau: đánh đổi toàn bộ sự sống để lấy chính tình dục, để lấy chân lý và chủ quyền (sovereignty – hay quyền lực tối thượng) của tình dục. Tình dục xứng đáng để người ta chết vì nó. Theo ý nghĩa (hoàn toàn mang tính lịch sử) này, tình dục quả thật đã thâm đấm bản năng chết (death instinct).

hơn trong thời Trung cổ, Giáo hội đã xây dựng những hình thức thực hành chi tiết để kiểm soát tính dục, bao gồm:

- việc xưng tội về những “tội lỗi của xác thịt”;
- các quy định về khiết trinh, hôn nhân và đời sống độc thân;
- những chuẩn mực đạo đức liên quan đến dục vọng, ham muốn và sự thanh sạch của thân thể.

¹ Foucault chỉ ra một sự đảo chiều lịch sử: Điều từng được nhìn nhận như là sự điên rồ, nỗi hổ thẹn và sự thôi thúc không tên thì nay lại được nhìn nhận như nguồn gốc đích thực của chân lý, sức sống và bản sắc. (ND)

² “Giao kèo Faust” (*Faustian pact* hay *Faustian bargain*) là một khái niệm văn học và triết học dùng để chỉ một thỏa thuận trong đó một người đánh đổi linh hồn, đạo đức, hay giá trị cốt lõi của mình để đạt được quyền lực, tri thức, hay thành công tạm thời – thường là một cách đầy rủi ro và cuối cùng dẫn đến hậu quả tai hại.

Khái niệm này bắt nguồn từ truyền thuyết về Faust – một nhân vật trong văn học Đức, nổi tiếng qua các tác phẩm của Christopher Marlowe (*Doctor Faustus*) và Johann Wolfgang von Goethe (*Faust*). Trong câu chuyện, Faust là một học giả bất mãn với kiến thức con người nên đã ký giao kèo với quỷ Mephistopheles, bán linh hồn mình để đổi lấy tri thức vô hạn, quyền năng, và lạc thú trần gian. Kết cục của Faust tùy thuộc vào phiên bản: có khi là bị trừng phạt đời đời, có khi được cứu chuộc.

Theo nghĩa bóng, “giao kèo Faust” dùng để mô tả:

- Những quyết định đánh đổi đạo đức để đạt được mục tiêu cá nhân (ví dụ: quyền lực chính trị, danh tiếng, sự giàu có);
- Một thỏa thuận mà lợi ích trước mắt là rõ ràng, nhưng hậu quả về sau lại nghiêm trọng hoặc không thể lường trước. (ND)

Khi phương Tây từ lâu phát hiện ra tình yêu, nó đã gán cho tình yêu một giá trị đủ lớn để khiến cái chết trở nên chấp nhận được; ngày nay, chính tình dục đòi hỏi sự tương đương như thế – mức cao nhất trong tất cả. Và trong khi sự khai triển tính dục cho phép các kỹ thuật của quyền lực xâm nhập vào sự sống thì cái điếm tượng tượng mang tên “tình dục” kia (mà bản thân nó được đánh dấu bởi chính sự khai triển ấy) lại toát ra đủ sự mê hoặc để khiến cho ai ai cũng chấp nhận lắng nghe tiếng lều bầu của cái chết bên trong nó.

Bằng cách tạo ra yếu tố mang tính tượng tượng mà người ta gọi là “tình dục”, sự khai triển tính dục (deployment of sexuality) đã thiết lập một trong những nguyên lý vận hành nội tại thiết yếu nhất của nó: ham muốn tình dục – ham muốn có được nó, tiếp cận nó, khám phá nó, giải phóng nó, diễn đạt về nó trong diễn ngôn, và thiết lập nó trong chân lý. Điều này đã tạo nên bản thân “tình dục” như một cái gì đó đáng ham muốn. Và chính tính đáng ham muốn (desirability) đó của tình dục đã gắn mỗi người chúng ta vào cái huấn lệnh (injunction) là phải hiểu biết nó, phải phơi bày quy luật và quyền lực của nó; chính tính đáng ham muốn đó khiến chúng ta tưởng rằng chúng ta đang khẳng định những quyền về tình dục của mình trước mọi quyền lực, trong khi trên thực tế thì chúng ta đang bị trói buộc vào chính sự khai triển tính dục vốn đã đánh thức từ sâu thẳm trong ta một kiểu ảo ảnh mà ở đó ta tưởng là ta nhìn thấy bản thân mình được phản chiếu – ánh tối lấp lánh của tình dục.

“Đó là tình dục”, Kate nói trong tác phẩm *Con Rắn Lông Chim* (*The Plumed Serpent*).¹ “Tình dục có thể tuyệt vời biết bao, khi loài người giữ cho nó đầy quyền năng và thiêng liêng, và nó ngập tràn thế giới, như ánh nắng xuyên qua từng tế bào cơ thể!”

Vậy nên chúng ta không được quy lịch sử của tính dục về tác nhân “sex” (tình dục); mà đúng hơn, phải cho thấy rằng “sex” (tình dục) đã quy thuộc trong lịch sử trước “sexuality” (tính dục) như thế nào.

Chúng ta không nên đặt “sex” về phía thực tại (reality), và đặt “sexuality” về phía những ý tưởng hỗn độn và ảo tưởng; tính dục là một quá trình hình thành rất thực trong lịch sử; chính tính dục đã sinh ra khái niệm “sex”, như một yếu tố suy tưởng (speculative element) cần thiết để nó vận hành. Chúng ta không được nghĩ rằng khi một người nói “có” với tình

¹ *Con Rắn Lông Chim* (*The Plumed Serpent*) là một trong những cuốn tiểu thuyết tham vọng và gây tranh cãi nhất của D. H. Lawrence, xuất bản năm 1926. Lấy bối cảnh Mexico những năm 1920 đầy biến động sau Cách mạng, tác phẩm là sự pha trộn độc đáo giữa khám phá tâm linh, phê phán văn minh phương Tây, và những thử nghiệm về tôn giáo mới. (ND)

dục thì người đó đang nói “không” với quyền lực; trái lại, anh ta đi theo lộ trình mà sự khai triển tổng thể về tính dục (general deployment of sexuality) đã vạch ra.

Thứ mà chúng ta phải thoát khỏi chính là tác nhân tình dục (agency of sex), nếu mục tiêu của chúng ta – thông qua một sự đảo ngược chiến thuật (tactical reversal)¹ đối với các cơ chế tính dục đa dạng – là chống lại sự cương toả của quyền lực bằng những đòi hỏi của những thân thể, khoái lạc và tri thức, trong sự đa dạng (multiplicity) và khả năng phản kháng (possibility of resistance) của chúng. Không nên lấy ham muốn tình dục làm điểm tựa cho cuộc phản công chống lại sự khai triển tính dục, mà nên là thân thể và khoái lạc.

“Trong quá khứ đã có rất nhiều hành động”, D. H. Lawrence nói, “đặc biệt là những hành động tình dục, lặp đi lặp lại đến mệt mỏi, mà không có suy nghĩ tương ứng, không có sự nhận thức tương ứng. Giờ đây, nhiệm vụ của chúng ta là nhận thức được tình dục. Ngày nay, sự nhận thức đầy đủ và có ý thức về tình dục còn quan trọng hơn bản thân hành động ấy.”

Có lẽ một ngày nào đó, người ta sẽ cảm thấy kinh ngạc về điều này. Họ sẽ không thể hiểu nổi vì sao một nền văn minh vừa chú tâm phát triển những công cụ sản xuất và hủy diệt khổng lồ, lại vừa có đủ thời gian và sự kiên nhẫn vô hạn để tìm hiểu một cách sót sắng đến thế về tình trạng thực sự của tình dục. Người ta có lẽ sẽ mỉm cười khi nhớ rằng ở đây đã từng có những con người – chính là chúng ta – tin rằng trong đó hiện hữu một chân lý quý giá không kém gì chân lý mà họ từng đòi hỏi từ trái đất, từ các vì sao, và từ những hình thức thuần khiết của tư tưởng. Người ta sẽ ngạc nhiên trước sự háo hức mà chúng ta thể hiện khi vờ như đánh thức một tính dục đang ngủ yên, trong khi mọi thứ – những diễn ngôn, tập quán, thể chế, quy định, tri thức của chúng ta – đều đang bận rộn tạo ra nó một cách công khai và phát tán nó trong sự ồn ào. Và người ta sẽ tự hỏi vì sao chúng ta lại có chầm dứt sự trị vì của im lặng (rule of silence) đối với thứ vốn là mối bận tâm ồn ào nhất của mình. Khi nhìn lại, sự ồn ào ấy có thể sẽ xem ra là lạc lõng, nhưng còn kỳ lạ hơn là việc chúng ta cứ khẳng khẳng hiểu nó không gì khác ngoài sự từ chối nói ra và mệnh lệnh phải giữ im lặng.

Người ta sẽ tự hỏi điều gì đã khiến chúng ta trở nên tự phụ đến thế; người ta sẽ tìm kiếm những lý do vốn có thể giải thích vì sao chúng ta tự hào là những người đầu tiên trao cho tình dục một tầm quan trọng mà chúng ta cho là xứng đáng, và vì sao chúng ta lại tự chúc

¹ “Đảo ngược chiến thuật” ở đây hàm ý xoay ngược lại các công cụ kiểm soát của quyền lực (cách nó định nghĩa và tổ chức tính dục) để chống lại chính nó, tức là lật ngược chúng một cách có tính toán nhằm tạo ra những lối mở cho sự phản kháng, tự do, và những cách thức mới trong việc trải nghiệm thân thể và khoái lạc. (ND)

mừng bản thân vì rốt cuộc – trong thế kỷ XX – đã thoát khỏi một thời kỳ dài của sự áp bức khắc nghiệt, một thời kỳ khổ hạnh Thiên Chúa giáo kéo dài, vốn được điều chỉnh một cách tham lam và cầu kỳ cho phù hợp với các mệnh lệnh của nền kinh tế tư sản.

Và điều mà ngày nay chúng ta nhận thức như là biên niên sử về một sự kiểm duyệt cùng cuộc đấu tranh khó khăn để loại bỏ nó rồi sẽ được nhìn nhận đúng hơn như là sự trỗi dậy qua nhiều thế kỷ của một sự khai triển phức tạp nhằm buộc tình dục phải lên tiếng, nhằm gắn chặt sự chú ý và mối quan tâm của chúng ta vào tình dục, nhằm khiến chúng ta tin vào quyền lực tối thượng đến từ luật của tình dục (sovereignty of sex's law), trong khi trên thực tế chúng ta lại bị chuyển dịch bởi các cơ chế quyền lực của tính dục.

Người ta sẽ cảm thấy thú vị trước sự phê phán đối với “thuyết toàn tình dục” (pansexualism)¹, vốn trước kia từng nhắm vào Freud và phân tâm học. Thế nhưng những kẻ mà rồi sẽ cho thấy là đã tỏ ra mù quáng có lẽ không hẳn là những kẻ đã đưa ra sự phê phán đó, mà lại chính là những người đã bác bỏ nó ngay lập tức, như thể nó chỉ thể hiện những nỗi lo sợ về một thứ đạo hạnh khắt khe đã lỗi thời (outmoded prudishness). Bởi lẽ, những người đầu tiên, rốt cuộc, chỉ đơn giản là bị bất ngờ trước một quá trình vốn đã bắt đầu từ lâu, và trong khi họ không hề hay biết, họ đã bị nó bao vây từ mọi phía; điều mà họ quy hoàn toàn cho thiên tài của Freud thật ra đã được chuẩn bị lâu dài, họ chỉ nhầm lẫn về thời điểm khi cho rằng việc thiết lập một sự khai triển tính dục phổ quát trong xã hội chúng ta là điều mới mẻ. Còn những người khác thì lại sai lầm về bản chất của quá trình đó: họ tin rằng Freud, rốt cuộc, thông qua một sự đảo ngược đột ngột, đã trả lại cho tình dục phần “chính đáng” mà nó từng bị khước từ trong một thời gian rất lâu. Họ không nhận ra rằng thiên tài đích thực của Freud là đã đặt tình dục vào một trong những điểm nút trọng yếu, vốn đã được các chiến lược tri thức và quyền lực (strategies of knowledge and power) đánh dấu từ thế kỷ XVIII; họ không thấy được Freud hiệu quả đến mức nào – xứng đáng với những “người cha và người dẫn dắt tinh thần” vĩ đại nhất của giai đoạn cổ điển (classical

¹ “Pansexualism” là thuật ngữ xuất hiện vào đầu thế kỷ XX, đặc biệt trong các cuộc tranh luận xoay quanh lý thuyết của Sigmund Freud. Đây là niềm tin cho rằng bản năng tình dục đóng vai trò quan trọng nhất, chi phối hầu hết mọi hành vi, ham muốn và lợi ích của con người, cả về mặt tinh thần lẫn thể chất. Nó thường được sử dụng như một sự chỉ trích đối với các lý thuyết của Freud, ám chỉ rằng ông đã quá nhấn mạnh vai trò của tình dục trong việc giải thích mọi khía cạnh của cuộc sống con người. (ND)

period)¹ – trong việc tiếp thêm xung lượng mới cho cái huấn lệnh thế tục (secular injunction): phải nghiên cứu tình dục và chuyển hoá nó thành diễn ngôn.²

Chúng ta thường được nhắc nhở về vô vàn phương thức mà Thiên chúa giáo từng dùng để khiến con người ghét bỏ thân thể mình; nhưng chúng ta hãy suy ngẫm về mọi mảnh khoé vốn từng được vận dụng suốt nhiều thế kỷ để khiến chúng ta yêu tình dục, để biến tri thức về nó là đáng mong muốn và mọi điều được nói về nó là quý giá. Hãy suy xét những chiến lược đã dẫn dụ chúng ta dồn hết kỹ năng của mình vào việc khám phá những bí mật của tình dục, những chiến lược khiến chúng ta bị gắn với nghĩa vụ phải rút ra chân lý về nó, và cũng là những chiến lược khiến chúng ta cảm thấy tội lỗi vì đã không nhận ra chân lý đó trong một thời gian dài đến thế. Chính những công cụ ấy mới là thứ mà ngày nay chúng ta cần phải ngạc nhiên.

Hơn thế, chúng ta cần suy xét đến khả năng là một ngày nào đó, trong một hệ thống kinh tế khác của những thân thể và khoái lạc (economy of bodies and pleasures), có lẽ người ta sẽ không còn hoàn toàn hiểu được phương cách mà qua đó những mảnh khoé của tính dục, cùng thứ quyền lực vốn nâng đỡ tổ chức của nó (sexuality's organization), lại từng có khả năng áp đặt lên chúng ta cái hệ thống quân chủ khắc khổ kia của tình dục, khiến chúng ta tận tâm cho nhiệm vụ bất tận là phải ép buộc nó tiết lộ bí mật của mình, phải rút ra được những lời thú nhận chân thực nhất từ một cái bóng.

Điều trớ trêu của sự khai triển tính dục³ này là khiến chúng ta tin rằng cái sự “giải phóng” của mình lại đang ở trong trạng thái bấp bênh.⁴

¹ Giai đoạn cổ điển (classical period; phân biệt với kỷ nguyên cổ điển: classical age): chỉ một giai đoạn lịch sử ở Châu Âu từ giữa thế kỷ XVII cho đến cuối thế kỷ XVIII, trước Cách mạng Công nghiệp và sau Thời kỳ Phục hưng. (ND)

² Ở đây Foucault muốn nói rằng: Freud không phải là người đầu tiên đặt “tính dục” vào vị trí trung tâm – quá trình này đã bắt đầu từ thế kỷ XVIII với sự ám ảnh của xã hội về tình dục. Những người phê phán ông (cáo buộc ông theo thuyết toàn tình dục) đã sai về mặt thời điểm, nhưng không hoàn toàn vô lý. Trong khi đó, những người bênh vực ông lại mù quáng hơn: họ nghĩ rằng Freud đã “giải phóng” tình dục sau nhiều thế kỷ bị kìm nén, trong khi trên thực tế ông chỉ tiếp tục và thúc đẩy cái dự án lâu dài là biến tình dục thành một thứ mà chúng ta phải nghiên cứu, phân tích và thú nhận về bản thân mình. (ND)

³ Khi Foucault nói về “sự triển khai tính dục” (deployment of sexuality), ông muốn chỉ hệ thống diễn ngôn và thực hành hiện đại đã kiến tạo tính dục như một phương diện trung tâm của bản sắc con người và sự điều chỉnh xã hội (social regulation) – thay thế cho các hệ thống cũ dựa trên họ hàng. (ND)

⁴ Ở đây, tác giả muốn nói rằng: “Điều mỉa mai nhất là chúng ta đã bị đưa đến chỗ tin rằng tự do của chúng ta phụ thuộc vào tình dục – rằng nếu ta có thể giải phóng tình dục thì ta cũng sẽ giải phóng chính mình. Song chính niềm tin đó lại là một phần của hệ thống quyền lực đang kiểm soát chúng ta.” (ND)

Vài nét về dịch giả



Lê Anh Hùng

- ❖ Sinh năm 1973 tại Hà Tĩnh; hiện sinh sống và làm việc tại Hà Nội
- ❖ Tốt nghiệp Đại học Kinh tế Quốc dân (Hà Nội) năm 1996
- ❖ Dịch thuật tự do, với hai dịch phẩm học thuật đáng chú ý:
 - (i) [Friedrich Hayek: Cuộc đời và sự nghiệp](#) (Friedrich Hayek: a Biography) do NXB Tri Thức xuất bản năm 2007 (năm 2011, dịch giả phổ biến tác phẩm trên mạng Internet với nhan đề [Friedrich Hayek: Cuộc đời và tư tưởng](#)), và

(ii) [Kinh tế học thể chế: trật tự xã hội và chính sách công](#) (Institutional Economics: Social Order and Public Policy) do dịch giả công bố trên mạng Internet năm 2011

- ❖ Bắt đầu lên tiếng phân biện về kinh tế - chính trị - xã hội từ năm 2009, chủ yếu đăng trên trang Bauxite Việt Nam, diễn đàn của giới trí thức phân biện ở Việt Nam
- ❖ Cộng tác viên và về sau là blogger của Đài Tiếng nói Hoa Kỳ (VOA Tiếng Việt) từ năm 2013 đến 2018
- ❖ Công bố tác phẩm "[Quyền lực và vấn đề kiểm soát quyền lực trong xã hội](#)" năm 2023
- ❖ Mobile phone: 0961151559
- ❖ Email: leanhhungpoc@gmail.com
- ❖ Facebook: <https://www.facebook.com/leanhhung1973>
- ❖ Personal Blog: www.leanhhung.net
- ❖ VOA Blog: <https://www.voatiengviet.com/author/le-anh-hung/tuokmr>