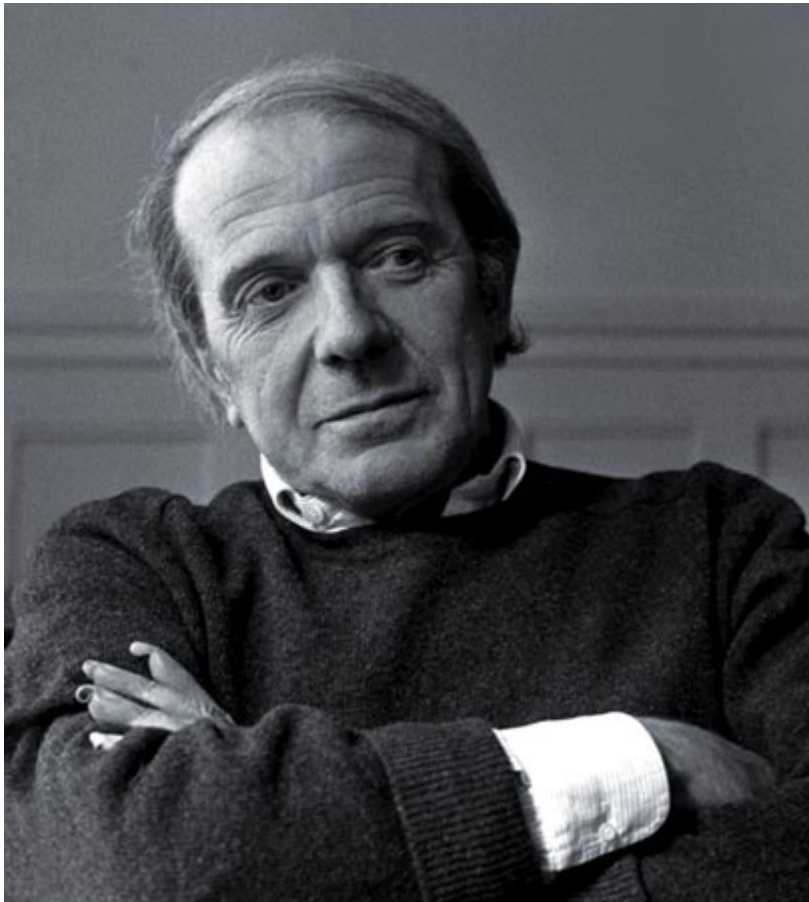


TÁC GIẢ

GILLES DELEUZE
(1925-1995)



Gilles Deleuze (1925-1995) là một trong những nhà tư tưởng quan trọng của Pháp ở thế kỷ XX. Năm 1948, sau khi nhận học vị thạc sĩ (agrégation), Deleuze về làm giáo viên của trường phổ thông trung học Amiens. Tiếp đó, ông chuyển về trường trung học Pothier ở Orléan, rồi chuyển sang dạy ở trường trung học Louis le Grand. Năm 1957, ông được nhận làm trợ giảng ở khoa Văn trường Đại học Paris, và bắt đầu tập trung

ngiên cứu lịch sử triết học. Năm 1960, ông trở thành nghiên cứu viên của CNRS (Trung tâm nghiên cứu khoa học quốc gia Pháp). Năm 1964, ông tham gia giảng dạy ở khoa Văn của Đại học Lyon. Năm 1969, Deleuze bảo vệ luận án tiến sĩ văn chương ở Đại học Paris, gồm một luận án chính và một luận án phụ. Luận án chính, Khác biệt và tái lập, do Maurice de Gandillac hướng dẫn, đã được xuất bản thành sách trước đó một năm, 1968, đó là một trong những cuốn sách thuộc loại khó nhất của ông. Đồng thời, luận án phụ, Spinoza và vấn đề biểu tượng, thực hiện dưới sự hướng dẫn của Ferdinand Alquié, cũng được xuất bản năm 1968. Cùng năm 1969, diễn ra cuộc gặp gỡ có tính chất quyết định giữa Deleuze và Guattari, từ đó hai người đã cộng tác để viết chung nhiều tác phẩm. Sau khi nhận học vị tiến sĩ, Deleuze được bổ nhiệm làm maître de conférence (chức danh ở dưới cấp bậc Giáo Sư, không có tương đương trong hệ thống chức danh của Việt Nam), rồi được bổ nhiệm làm Giáo Sư, ở Đại học Paris VIII. Ông làm việc ở trường đại học này cho đến khi về hưu, năm 1987. Deleuze được sinh viên đánh giá là một thầy giáo tuyệt vời.

GILLES DELEUZE VÀ VIỆC TIẾP NHẬN NIETZSCHE Ở PHÁP

BÙI VĂN NAM SƠN

“Trả lời không phải là đưa ra một câu trả lời để xoa dịu câu hỏi.”

Maurice Blanchot¹

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

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

Lyotard, Edgar Morin, Michel Serres, Philippe Sollers, Alain Touraine, Paul Virilio...

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

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

Trước hết là sự *chia tay với phép biện chứng*: với Deleuze, phép biện chứng là “ý hệ của sự phẫn hận” (idéologie du ressentiment); với Lyotard, nó là “tôn giáo duy nhất khả hữu của nhà nước hiện đại - là chiếc túi du lịch của sự buồn nản”! Thế chỗ cho vị trí của phép biện chứng và thế giới triết học của Descartes như là thế giới vật lý của Newton là những nhận thức mới về “thế giới hạ-nguyên tử” với ba đặc điểm. *Thứ nhất*: Tính *cường độ*, đó là *cái khác* của/với phép biện chứng, cái đối lập lại phương pháp, là một biểu hiện của “*sự khẳng định phê phán*”. Rồi ngay cả tính “phê phán” cũng không ổn trước mắt Lyotard: Lyotard xem sự phê phán vẫn còn là tàn dư của một thái độ mê tín (“ý hệ”) không thể chấp nhận được. Vậy, chỉ có thể nói đến một sự *nhập cuộc*, một sự sẵn sàng dẫn mình vào “sự việc”. *Thứ hai*: *Diễn ngôn*, được hiểu như cái gì không “tiến lên” theo đường đích đích biện chứng, theo một phương thức đã được hệ thống hóa, đã được định trước mà giống như một dòng sông rộng tập hợp và bao chứa tất cả những gì đã được nói ra (*le déjà dit*) nói như Foucault (tức

không phải 1, 2, 3 mà là 1+1+1) hay chính là nguyên tắc của chữ VÀ (ET) thay thế cho chữ LÀ (EST) nơi Deleuze³, nghĩa là, điều đã được nói không ngừng được nói lại một cách mới mẻ; và *thứ ba*: *Sự mong muốn* giữ vị trí ngày càng lớn trong triết học Pháp: sự mong muốn như là sức mạnh khẳng định, trình nguyên, tiên khởi, phá vỡ mọi rào cản.

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

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

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

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

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

Đó là “tư duy trong bầu không khí trong lành, thông thoáng”, vang rộn “tiếng cười của Dionysos; tiếng cười ấy sẽ càng trở nên rộn rã hơn trong tác phẩm lớn về sau này của Deleuze, viết chung với Félix Guattari: *Capitalisme et Schizophrénie I. L'Anti-Oedipe* / Chủ nghĩa tư bản và bệnh tâm thần phân lập I. Chống-Oedipe (1972). “Chủ nghĩa du mục”, “Chống-Oedipe”, “Rhisome” (kết chuỗi), tính đa thể, đa trung tâm (multiplicité, polycentrisme) - đối lập lại với tuyến tính, tính nhị nguyên, tính toàn thể v.v. ở tác phẩm hậu kỳ của Deleuze không gì khác hơn là dư âm và kết quả của tư tưởng Nietzsche. Deleuze thường nói đùa rằng “tam vị nhất thể triết học” của ông khác với tam vị nhất thể của thần học ở chỗ trong đó không có trật tự thứ bậc, không có sự “siêu việt” của một nhân vị, tức của Đức Chúa Cha so với Đức Chúa Con và Đức Chúa Thánh thần. “Tam vị nhất thể” của ông là ba cực của một *phong cách* triết học mới: tư duy mới, nhìn mới/nghe mới và cảm nhận mới. Nói như Maurice Blanchot, nơi Deleuze luôn có một “đam mê cái ở bên ngoài” (“*passion du dehors*”), vì “cái bên ngoài” luôn trượt khỏi tầm tay (“*ce qui échappe*”) và như là cái gì “bất khả” (l'impossible), tức cái gì không ngừng kêu đòi ta phải có một câu trả lời nhưng ta không bao giờ có thể trả lời trọn vẹn được: “Trả lời không phải là đưa ra một câu trả lời để xoa dịu câu hỏi”. Vì thế, Deleuze dẫn triết học ra khỏi “tháp ngà” của nó, để đi đến với cái bên ngoài”: hội họa, âm nhạc, điện ảnh... Chủ đề của ông càng phong phú bao nhiêu, sách ông càng “phá cách”, càng khó đọc bấy nhiêu! Quả thật khó ai ngờ rằng trên quê hương của Descartes lại diễn ra những đảo lộn mang nhiều tính nổi loạn, lật đổ mạnh mẽ đến như thế. “Định mệnh” của triết học Pháp là luôn gắn liền với những triết gia Đức: hết Kant, Hegel, Marx, thì đến Freud,

Heidegger, rồi bây giờ là Nietzsche. Nhưng, xung lực đầy táo bạo của các triết gia Pháp trong mấy chục năm qua đã khiến các đồng nghiệp ở bên kia bờ sông Rhein sửng sốt và khiếp vía? Thay vì tiếp sức và khuếch âm, các triết gia Đức cùng thời lại theo dõi bằng cặp mắt e dè và... cảnh giác. Làm sao giải thích hiện tượng khá bất thường ấy? Jürg Altwegg và Aurel Schmidt, từ nước Đức, thử lý giải bằng lý do... địa chính trị: “Ở Pháp, nhà nước mạnh, trung ương tập quyền và người dân Pháp có thể tự đồng nhất với nhà nước ấy. Đó là một nhà nước có thể bị liên tục phê phán, nhưng không bao giờ bị đặt thành vấn đề về nguyên tắc. Chính vị thế mạnh mẽ ấy của nhà nước cho phép triết học phát triển tự do hơn, độc lập hơn và luôn không ngừng nỗ lực “tư duy cái bất khả”. Còn ở nước Đức, tình hình rất khác. Nhà nước yếu, bị phân nhỏ cho đến thời Bismarck và hiện vẫn còn bị chia cắt [tình hình năm 1987]. Vì thế, triết học càng phải chặt chẽ hơn, thận trọng nhất hơn để đảm nhận cái quyền uy mà nhà nước không có. Cho nên, lúc nào cũng là Hegel và các hậu duệ của Hegel! Song hành với quyền uy triết học là một yêu sách về tính phổ quát, đi đâu không thể hình dung được ở Pháp. Nguyên ủy của tình hình này có lẽ là nỗi lo sợ trước họa phát xít hay một dạng phát xít mới có nguồn gốc giải thích được về mặt lịch sử và có thể dễ dàng bùng phát với lối tư duy ít nhiều mang tính chất phi lý tính”⁶.

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

2. Việc tiếp thu Nietzsche ở Pháp rất phong phú và phức tạp, đó là chưa nói đến ở Ý và các nước Anh-Mỹ. Riêng ở Pháp, người ta thường chia thành hai xu hướng lý giải lớn: lý giải Nietzsche như là triết gia của sự khác biệt (*différence*) và lý giải Nietzsche như là nhà siêu hình học hay tâm

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

đề tài khá lạ lẫm. Như một sự “tái diễn”, Deleuze viết thêm về Leibniz (1988) cũng như cùng với Guattari viết quyển *Qu'est-ce que la Philosophie?*, (1991).

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

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

bi kịch” của sự “vô trách nhiệm tuyệt đẹp” cho đời sống cá nhân.

Nếu triết học Hegel nhấn mạnh đến “tính phủ định” và “lao động của cái phủ định” thì Nietzsche phát triển một logic học hoàn toàn dị loại: logic của sự khẳng định thuần túy. Nó cũng còn được gọi là logic học của Dionysos, “*nói vâng*” không hạn chế với cuộc sống như là với sự thống nhất thẩm mỹ-bi kịch giữa tai biến và tính năng sản. Khái niệm trung tâm của nó về sau sẽ là học thuyết về *ý chí quyền lực*. Học thuyết này - trong các tác phẩm thời kỳ giữa của Nietzsche - được chuẩn bị dựa theo mô hình của sinh thể hữu cơ, vì sinh thể chỉ có thể được hiểu như là “sự đa tạp và phức tạp của những sức mạnh không thể quy giản được”. Các sinh thể tạo nên một quan hệ tương tác phức tạp từ những sức mạnh hoạt năng và phản ứng. Sự thống nhất của chúng không tuân theo các quy tắc của “sự đồng nhất logic”, của “đẳng thức toán học” hay của một “sự cân bằng vật lý”, trái lại, tiềm-giả định một năng lực liên tục tạo ra sự khác biệt. Nguyên tắc hữu cơ “tái tạo cái khác nhau” và việc “lặp lại sự khác biệt” - do nguyên tắc ấy đảm bảo - có thể mang một tên gọi khác: *sự quy hồi vĩnh cửu của cùng một cái*. Nó biểu thị một sự tổng hợp hoạt năng - như là “cơ sở của cái khác nhau và của việc tái tạo cái khác nhau” - dựa trên “một nguyên tắc về cơ bản là mềm dẻo”⁷. Nietzsche gọi nguyên tắc ấy là ý chí quyền lực theo nghĩa rằng: ý chí là tác nhân của một sự tổng hợp đa dạng giữa những sức mạnh. Nhưng, vì lẽ ý chí - trong quan hệ với cái được nó tổng hợp - không phải là một đại lượng siêu việt, bất động, không phải là “cơ quan thẩm quyền” (instance) đứng lên trên sự vận động, nên ý chí ấy là động lực của một vận động xâm hấn-phê phán, phá hủy mọi hình thái của một sự tồn tại cứng đờ. Nó tự bảo tồn trong hoạt động này như là “yếu tố khu biệt [hay dị biệt hóa] của những sức mạnh đang ở trong quan hệ với nhau, và, qua đó, là mô hình cơ bản của một sự biến thể (métamorphose) liên tục của chính nó”.

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

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

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

Nietzsche trả lời câu hỏi này bằng một thứ *loại hình học (typologie)* phức hợp về người giáo sĩ Do thái giáo-Kitô giáo. Loại hình học này tuyệt nhiên không mang màu sắc chủng tộc hay sinh học, mà là cơ sở kiến trúc luận cho một lý thuyết về văn hóa, nghĩa là soi sáng logic của sự phẫn hận bằng kích thước nhân học-lịch sử. Khi còn là hoạt động *tiên-sử*, văn hóa

chính là sự lựa chọn và thực hiện cho bằng được những quy phạm, qua đó phân biệt đời sống con người với mọi vật. Bên trong hệ thống quy phạm đã được xác lập ấy, loại hình “giáo sĩ” phát triển những phương tiện quyết định để “*nội tâm hóa*” hay “*nội hiện hóa*” hệ thống ấy, bởi nếu không, tính quy phạm ấy không thể có tác dụng lâu bền. Người giáo sĩ “phát minh” ra một phương pháp được thừa nhận công khai để quy kết tội lỗi, hình phạt, và, qua đó, tạo nên một mẫu người chịu trách nhiệm *luân lý*: nhìn lại tình trạng “vô-trách nhiệm tuyệt đẹp” trước đây, con người chỉ còn một cảm giác duy nhất, đó là sự xấu hổ và mặc cảm tội lỗi.

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

lịch sử, khiến cho nhân loại bị “luân lý hóa” hoàn toàn có nguy cơ rơi trở lại vào trong trạng thái chết cứng của một cái tồn tại bất-phân biệt.

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

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

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

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

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

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

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

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

Theo Deleuze, biện chứng Hegel là một hình thức phê phán *giới hạn* nhằm bảo tồn những giá trị đã được xác lập: vượt bỏ cái khác biệt bằng cách phủ định và bảo lưu, qua đó, thể hiện “các lực phản ứng” của việc bảo tồn và bảo lưu. Ngược lại, “phả hệ học” của Nietzsche tiến hành một sự phê phán *toàn diện* bằng cách truy nguyên *nguồn gốc* của bản thân những giá trị, truy nguyên cái *môi trường (élément)* từ đó chúng được rút ra. Theo Deleuze, đi đâu này có nghĩa: ta phải đạt tới cái mà Nietzsche gọi là “ý chí quyền lực” với các phẩm tính căn nguyên của nó: sự khẳng định và sự phủ định. Nói cách khác, phải tìm ra “tiêu chuẩn khu biệt” cho phép ta phân biệt nguồn gốc sản sinh ra các sức mạnh phản ứng và ý chí phủ định của việc “làm nô” với nguồn gốc sản sinh ra các sức mạnh hoạt năng và ý chí khẳng định của việc “làm chủ” (“làm chủ” và “làm nô” là đề tài trọng yếu trong triết học Hegel và được triết học Pháp đặc biệt yêu thích trong những năm 30,40 thế kỷ XX).

Tuy nhiên, “*nguồn gốc*” là cấp độ siêu hình học, nơi đó các sức mạnh

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

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

Làm thế nào để vượt qua chủ nghĩa hư vô? Đó là bằng sự *tự hủy* của các sức mạnh phản ứng: chủ nghĩa hư vô hoàn tất sự vượt bỏ chính mình

bằng sự *đảo hóa* mọi giá trị; “sự phá hủy tích cực” đối với cái tiêu cực để biến nó thành cái tích cực, khẳng định. Vậy, nó khác gì với sự *phủ định của phủ định* nổi tiếng của Hegel? Và làm sao hiểu được sự khác biệt giữa các sức mạnh hoạt năng và phản ứng, nếu không phải lúc nào (thậm chí chưa bao giờ) các sức mạnh hoạt năng cũng chế ngự các sức mạnh phản ứng? Trong *Nietzsche và Triết học*, Deleuze chỉ đề cập sơ qua và sẽ đào sâu hai câu hỏi này trong *Khác biệt và Tái diễn*.

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

- Với câu hỏi trước, cần phân biệt giữa sự khẳng định (hay sự phủ định của phủ định) *đích thực* với sự khẳng định *giả mạo*, hay giữa sự khẳng định kiểu Nietzsche với sự biện hộ cho sức mạnh phản ứng. Đó chính là sự khinh bỉ của Zarathoustra đối với sự khẳng định giả mạo của con lừa, chỉ biết nói “Yeah” (“Vâng!”) một cách thụ động trước các sức mạnh phản ứng của “hiện trạng” (status quo). Ta gặp lại ở đây sự phê phán nguyên vọng “*hòa giải với hiện thực*” của Hegel như là sự thỏa hiệp với hiện trạng⁹. Nhưng, sự phê phán của Deleuze không nhằm quay trở lại với tính cá biệt của hiện sinh (như trong chủ nghĩa hiện sinh) hay cải biến xã hội theo kiểu cách mạng mác-xít. Sự phê phán của Nietzsche (và tư tưởng của Deleuze)

nhằm vào việc đảo hóa mọi giá trị: sáng tạo nên những khái niệm và phát kiến những khả thể mới mẻ của đời sống. Thay vì đặt vấn đề khắc phục sự tha hóa kiểu Hegel thông qua việc thấu hiểu kinh nghiệm lịch sử, phê hệ học kiểu Nietzsche muốn vượt qua chủ nghĩa hư vô bằng cách tăng cường những sức mạnh hoạt năng của cơ thể và của cái vô thức để tạo ra những quan niệm và những phương thức hiện hữu mới mẻ.

- Tham vọng của Deleuze khi phê phán phép biện chứng Hegel là muốn cải biến hình ảnh đã bị xuyên tạc về phép biện chứng từ Platon cho tới Hegel. Vấn đề căn bản là: biện chứng Hegel vẫn còn là một diễn trình có *tính mục đích luận (téléologique)*, thâm g ãm tính cá biệt vào dưới tính phổ biến, thâm g ãm cảm năng vào dưới tính khái niệm. Nghiêm trọng nhất là thâm g ãm sự khác biệt vào trong tư duy đ ãng nhất hóa bằng cách đẩy *sự khác biệt lên cấp độ của sự mâu thuẫn*, rồi hội nhập những mâu thuẫn biện chứng vào dưới những hình thức bao trùm hơn của sự tổng hợp. Nói cách khác, phép biện chứng Hegel bắt sự khác biệt phải phục tùng sự đ ãng nhất, quàng lên cổ nó “bốn cái tròn” của tư duy biểu tượng: *sự giống nhau* trong tri giác, *sự tương tự* trong phán đoán, *sự đối lập* của những thuộc tính và *sự đ ãng nhất* của khái niệm: tất cả tạo nên sự thống nhất của chủ thể nhận thức. Do đó, đi ầu cần thiết không phải là bác bỏ mà là suy *tưởng lại* về phép biện chứng bên trong một triết học về “*sự khác biệt nơi chính nó*”. Nền triết học biện chứng ấy cần đối xử công bằng đối với sự tương tác của các sức mạnh đa tạp ch ãng lẫn vào nhau trong khi cấu tạo nên những cá thể trong tiến trình trở thành. Deleuze đặt câu hỏi: “liệu ta không thể xây dựng một bản thể học về sự khác biệt không kết thúc ở sự mâu thuẫn, bởi sự mâu thuẫn là cái gì ít hơn chứ đâu phải nhiều hơn sự khác biệt? Phải chăng bản thân sự mâu thuẫn chỉ là phương diện hiện tượng và nhân học của sự khác biệt mà thôi?” (DR, 262 và tiếp). Và: “Chúng tôi đề nghị hãy suy tưởng về *sự khác biệt nơi chính nó*, độc lập với những hình

thức của tư duy biểu tượng luôn muốn quy giản nó thành cái “cùng một thứ”, và suy tưởng về mối quan hệ giữa cái khác biệt với cái khác biệt, độc lập với những hình thức luôn biến mối quan hệ ấy thành quan hệ phủ định” (DR, XIX).

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

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

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

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

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

- *Kích thước bản thể học*: phép biện chứng Hegel nhấn mạnh đến *cái phủ định*, tức thực chất là quy giản sự khác biệt thành cái gì *không-tồn tại*. Đó là việc quy giản sự khác biệt thành sự đối lập và mâu thuẫn để buộc nó phục tùng sự thống nhất của khái niệm (là nơi các sự khác biệt - bị đẩy thành sự mâu thuẫn - được “giải quyết” trong một sự thống nhất khái niệm “cao hơn”). Trong khi đó, ngược lại, cần suy tưởng đến sự *tồn tại của hệ vấn đề*, nghĩa là, đến sự tồn tại thực sự của *những vấn đề* và *những câu hỏi*: sự tồn tại này là một hình thức nghịch lý của sự tồn tại, nói lên sự khác biệt một cách *tích cực, khẳng định*, và, vì thế, không thể được quy giản thành tính phủ định [tính-không tồn tại] đơn giản. Quy giản sự tồn tại của những vấn đề và những câu hỏi thành tính phủ định sẽ dẫn đến việc bắt sự khẳng định phục tùng sự phủ định. Sự khẳng định biện chứng (trong “sự phủ định của phủ định” nổi tiếng của Hegel) thực chất chỉ là kết quả được

rút ra từ sự phủ định, nghĩa là, *cái mới* chỉ có thể là sự phủ định của cái gì *đã tồn tại*: trong trường hợp đó, sự tái diễn là một sự lặp lại của cùng một cái hơn là việc tạo ra sự khác biệt. Những sự khác biệt, trong trường hợp đó, bị *thâu g ãm* vào bên trong cái thống nhất mang tính ý thể của khái niệm; sự thống nhất này phủ định những gì khiếm khuyết ở trong thực tại thường nghiệm (tính bất tất, tính cá biệt, tính đa thể, tính bất định...), tức, *thâu g ãm* hay hội nhập những phương diện này của sự khác biệt vào trong sự thống nhất “cao hơn” của lý tính.

- *Kích thước đạo đức học*: sự phê phán bản thể học trên đây gắn liền với việc phê phán các *tiên-giả định luân lý* và thực tiễn hành động của phép biện chứng khi nó tôn vinh cái phủ định và quy giản sự khác biệt thành sự mâu thuẫn. Deleuze nhìn thấy tinh thần “bảo thủ” của sự phủ định biện chứng: tư tưởng hướng đến việc thấu hiểu những gì *đang là* hay *đã là*, hướng đến việc phủ định hơn là việc *khẳng định* những sự khác biệt, qua đó, sao nhãng nhiệm vụ chính yếu là “xác định các vấn đề và thể hiện năng lực sáng tạo cùng quyết định của ta trong các vấn đề ấy” (DR. 268). Theo Deleuze, lịch sử không tiến lên bằng vận động biện chứng của sự “phủ định của phủ định” mà bằng việc “quyết định những vấn đề và khẳng định những sự khác biệt”, ở bình diện đạo đức xã hội, sự mâu thuẫn sẽ không giải phóng được cho người bị áp bức, trái lại, nó sẽ bị kẻ mạnh sử dụng để bảo vệ những lợi ích của mình khi toàn quyền quyết định đâu là những vấn đề quan trọng (chẳng hạn, sự “mâu thuẫn” giữa lợi nhuận và *tiền công* sẽ được quyết định có lợi cho lợi nhuận). Và đây chính là chỗ khác biệt cơ bản giữa Deleuze và chủ trương rằng triết học bao giờ cũng chỉ có mặt một hình thái của đời sống đã trở nên *già cỗi*”, và, do đó, chỉ có thể thấu hiểu kinh nghiệm lịch sử một cách *hồi cồ*¹⁰, thì, ngược lại, với Deleuze, triết học được sinh ra là để đối mặt với sự khác biệt, và, qua sự đối mặt ấy, đưa ra những câu trả lời sáng tạo cho những vấn đề và những ý tưởng được

nảy sinh ra. Triết học không bận tâm với việc “*hòa giải với hiện thực*” cho bằng phát kiến những *quan niệm và những hình thức khác nhau của sự hiện hữu sẽ đến trong tương lai*. Chẳng hạn, ta sẽ nhìn xã hội như một tập hợp những “cơ thể” có năng lực hành động tập thể và thể hiện bản sắc cá nhân; ở đây, không còn nhấn mạnh đến sự đối lập (giữa cá nhân và tập thể, giữa công dân và nhà nước...) mà đến các *mạng lưới xuyên chuỗi (rhizomatic networks)* vượt ra khỏi những bộ máy kinh tế, chính trị, luật pháp... đã được xác lập. Mục đích của Deleuze vừa có tính phê phán, vừa có tính sáng tạo: phê phán những khái niệm, tư tưởng, giá trị cố hữu quen dành ưu tiên cho sự đồng nhất trước sự khác biệt, sự thống nhất trước sự đa thể, tính phổ biến trước sự cá thể hóa; đồng thời, sáng tạo những khái niệm, và thử nghiệm những hình thái mới mẻ của kinh nghiệm cũng như những khả thể khác biệt của sự hiện hữu.

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

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

5. Nietzsche và siêu hình học

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

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

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

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

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

- Học thuyết về *sự quy hồi vĩnh cửu* suy tưởng về cái toàn bộ vận động của tồn tại (HEN/UNUM). Cái toàn bộ này không được hiểu như tính toàn bộ về *không gian*, không phải là tổng số mọi sự vật. Vì Nietzsche phủ nhận những sự vật cố định, tĩnh tại, nên, với ông, cái toàn bộ không phải là tổng thể những sự vật hiện tồn. Vì lẽ sự vật được lý giải chủ yếu bằng tính vận động của ý chí quyền lực, nên cái toàn bộ cũng phải được lý giải như một toàn bộ vận động. Cái toàn bộ bao hàm mọi vận động của sự vật và sự biến

đổi không thể đến sau diễn trình vận động của những ranh giới của sự vật: với tư cách là cái *toàn bộ thời gian*, cái toàn bộ này phải đi trước sự biến đổi *bên trong* thời gian. Nhưng, làm sao một cái thời gian toàn bộ lại có thể đi trước những thời khoảng? Quan niệm thông thường của ta về thời gian xem bản thân thời gian là không hoàn tất, vì sự vật vẫn còn tiếp diễn, thời gian chưa kết thúc, và tương lai chưa đến. Tuy nhiên, tình hình sẽ hoàn toàn khác nếu mọi sự cố *bên trong* thời gian được nắm lấy về nguyên tắc như là sự tái diễn. Bây giờ, ta có thể suy tưởng về thời gian như là cái toàn bộ: nó không còn là một cái không-kết thúc, còn chờ tương lai mang lại, trái lại, nó đã là *tất cả tương lai*. Khi mọi cái *bên trong* thời gian đều là sự tái diễn thì nó sẽ được bản thân thời gian vượt qua và bao hàm.

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

- Sau cùng, là học thuyết về *Siêu nhân*: - tất nhiên đây không phải là

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

- Trong khi vẫn còn gắn liền với truyền thống siêu hình học *trong* bốn chân trời của *tồn tại*: hư vô, sự trở thành, vẻ ngoài và tư duy, Nietzsche, theo một nghĩa rộng hơn, vẫn còn là “tù binh” của siêu hình học, vì ông đã lý giải *tồn tại* chủ yếu như là *giá trị*. Nguồn gốc của đẳng thức này cũng từ Platon, đó là cái AGATHON (cái Thiện) như là MEGISTON MATHEMA (cái đáng biết lớn nhất). Tuy nhiên, nơi Platon, cái AGATHON không phải là “giá trị” mà là cái bản chất của *mọi* Ý niệm, tức, là Ý niệm của những Ý niệm. Là cái làm cho mọi tồn tại có thể được nhận thức, nên cái AGATHON còn là cái EPEKEINA TES OUSIAS (cái đứng bên kia tồn tại). Mọi sự vật sáng lên dưới ánh sáng của AGATHON, nên mỗi sự vật hữu hạn, đứng trong vùng ánh sáng ấy, là “tốt” hay “thiện” theo một nghĩa nào đó: cái “tốt” trở thành tính chất siêu nghiệm của cái đang tồn tại. Phải chờ đến thời cận đại - nhất là nơi Kant - các tính chất siêu nghiệm ấy mới

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

- Trước hết, Heidegger tập trung lý giải về ý chí quyền lực nơi Nietzsche. Thời cận đại bắt đầu với một sự thay đổi về bản chất của chân lý. Ở thời cổ đại, Chân lý là ALETHEIA, tức, như là sự không bị che giấu của cái tồn tại, như là sự khai quang (Lichtung), trong đó mọi sự vật xuất

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

- Heidegger tiếp tục lý giải về “*Siêu nhân*” như là con người thoát thai từ ý chí quyên lực, đảm nhận sự thống trị trên mặt đất: “Siêu nhân” không phải là kẻ sẽ đến trong tương lai như một phương thức hiện hữu hoàn toàn mới mẻ, mà được đặt vào trong một nhân loại hướng đến tính chủ thể tuyệt đối. Cách lý giải này về Nietzsche nằm trong ý định của Heidegger muốn nhìn lại *lịch sử của Tồn tại* (*Seinsgeschichte*), nhất là về Siêu hình học của thời Cận đại. Tuy nhiên, đặt tư tưởng “bùng nổ” của Nietzsche vào trong bộ khung cứng nhắc của siêu hình học truyền thống có hoàn toàn thỏa đáng không? Đây vẫn còn là một câu hỏi lớn, nhức nhối khi chính Heidegger,

trong *Tồn tại và Thời gian* (*Sein und Zeit*, 1927) cũng đã từng rất dè dặt khi nhắc đến Nietzsche: Việc khởi đầu “xem xét” Nietzsche cho phép ta phỏng đoán rằng Nietzsche đã hiểu nhiều hơn so với những gì ông đã nói ra cho ta”(SZ, 369).

- Ở đây, Eugen Fink - môn đệ của Husserl, Heidegger và cũng là người tán thành Heidegger ở nhiều điểm - tỏ ra không hoàn toàn đồng tình với Heidegger. Ông đặt câu hỏi “phải chăng trong ý định cơ bản của Nietzsche khi suy tư về thế giới đã không bỏ lại đằng sau lưng mình cấp độ vấn đề bản thể học của Siêu hình học?”. Fink nhận thấy có một điểm thực sự mới mẻ nơi Nietzsche: “một tính căn nguyên không phải-siêu hình học trong triết học vũ trụ luận nằm ở trong tư tưởng của ông (Nietzsche) về “trò chơi”. Lập luận của Fink như sau: ngay từ các tác phẩm đầu tiên, Nietzsche đã vận động trong kích thước bí nhiệm của trò chơi, trong siêu hình học về nghệ sĩ, trong chủ nghĩa Heraklitus về Thần Dốt-hóa nhi. Nếu Nietzsche có nhiều chỗ gặp gỡ Hegel khi Hegel nói rằng “trò chơi vừa là sự hồn nhiên lớn nhất, vừa là sự nghiêm chỉnh duy nhất đích thực và cao cả nhất”, thì đó chỉ là vì Nietzsche chạm đến nguồn cội chung ở trong Heraklitus chứ không phải chạm đến nhà siêu hình học Hegel. Chủ nghĩa duy tâm của Kant, Schelling, Hegel tuy thường bàn về mối quan hệ tương tác giữa sức tưởng tượng, thời gian, tự do và trò chơi, nhưng bao giờ cũng xem Tồn tại-căn nguyên là Ý chí và Tinh thần. Ngược lại, nơi Nietzsche, chính trò chơi của con người, trò chơi của con trẻ và của người nghệ sĩ trở thành ẩn dụ mang tính vũ trụ luận. Theo Fink, đi đâu này không có nghĩa là mang cảnh trạng của con người áp đặt vào cho vũ trụ mà ngược lại, bản chất của con người chỉ có thể được lĩnh hội và xác định như là trò chơi, khi con người được suy tưởng từ “trò chơi của vũ trụ”, một trò chơi “ném súc sắc” vượt ra khỏi thiện ác, vượt ra khỏi mọi sự đánh giá, vì mọi giá trị chỉ xuất hiện *bên trong* trò chơi vĩ đại này. Fink viết: “Con người có khả thể không lờ mờ

hiếu vẻ ngoài như là vẻ ngoài và, từ trò chơi của chính mình, dẫn mình vào trò chơi lớn của vũ trụ: trong sự dẫn mình ấy, con người tự nhận ra chính mình như là *kẻ cùng chơi* trò chơi của vũ trụ. *Khi Nietzsche hiểu Tôn tại và Trở thành như là trò chơi, ông không còn ở trong sự ràng buộc của Siêu hình học nữa* [BVNS nhấn mạnh]; và khi đó, ý chí quyền lực cũng không còn mang tính cách của việc đối tượng hóa cái tồn tại cho một chủ thể hình dung về đối tượng, mà mang tính cách của việc kiến tạo hình thái kiểu Appolo; và, mặt khác, trong sự Quy hồi vĩnh cửu, chính Thời gian-du hý của vũ trụ - bao trùm-tất cả, mang lại-tất cả và kết liễu tất cả - được suy tưởng, và, sau cùng, Siêu nhân không mang hình ảnh của kẻ bạo hành hay con người không lờ về kỹ thuật, mà là *một người chơi, một kẻ cùng chơi*¹¹. Cùng chơi trong trò chơi của vũ trụ - với tất cả ý thức về sự “tất yếu” của nó - được Nietzsche gọi là “*amor fati*” (“*yêu số phận*”).

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

của con người sẽ mang tính *thảm mĩ*, giải phóng những khả thể vô hạn, cởi mở đón nhận những sự *khác biệt* luôn luôn mới mẻ, đó mới chính là chỗ mà tư tưởng Nietzsche “vượt ra khỏi” siêu hình học truyền thống.

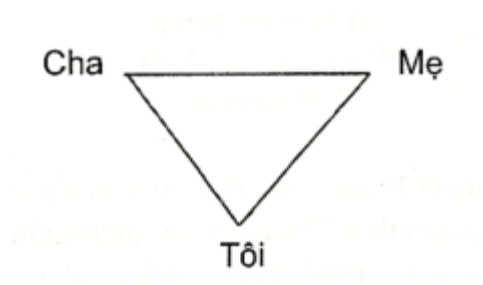
Và có thể nói đây cũng chính là nguồn cảm hứng chủ đạo cho việc tiếp nhận Nietzsche nơi Gilles Deleuze từ tác phẩm *Nietzsche và Triết học* (1962) này và được triển khai khá độc đáo trong một tác phẩm tiêu biểu của Deleuze ở thời kỳ muộn hơn. Đó là tác phẩm đầu tiên viết chung với Félix Guattari: *L'Anti-Oedipe.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

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

Deleuze và Guattari (nhà phân tâm học) quen nhau năm 1970, cùng trải qua các sự kiện tháng 5 năm 1968 và nhận ra rằng cái vô thức được quan sát và phân tích trong môi trường xã hội rộng lớn dễ dàng hơn là trong khung cảnh giả tạo trên giường bệnh theo kiểu Freud. Cả hai phê phán phân tâm học chủ yếu ở điểm nào? Đó là nó ngăn cản việc bệnh nhân nói ra một cách thoải mái, ngăn cản dòng chảy của ước muốn, mặc dù nó luôn khẳng định ngược lại. Trong thực tế, bộ máy phân tâm học đè nén các điều kiện của việc phát biểu đích thực. Bất kỳ điều gì bạn nói ra, lập tức bị kéo vào một guồng máy, một khung lý giải, và người bệnh không bao giờ có thể đạt được đến điều mình phải thực sự nói ra. Lý do: phương pháp phân tâm có

sẵn một bộ mã, gọi là cái “*tam giác gia đình*” (Oedipe, mặc cảm thiến hoạn, khuôn khổ gia đình) làm công việc “Oedipe hóa” dưới sự giám sát của “ông tướng Freud”.

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



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

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

- diễn trường của ước muốn được đẩy vào trong cái vô thức khi nó không thể có được sự thỏa mãn ở thời ấu thơ tiền-Oedipus. Oedipus hiện thân cho việc có ý thức về sự khiếm khuyết, bất toàn;

- vì sợ hãi không dám thực hiện ước muốn bị cấm đoán, cái vô thức lánh mình vào trong các hình thức hư ảo, huyền tưởng: sự đè nén và thăng

hoa;

- cái vô thức không biết đến luân lý. Ước muốn có thể tích cực (ước muốn được sống) hoặc tiêu cực (ước muốn chết, phá hoại v.v.). Cái tam giác tâm phân học được bổ sung thành:

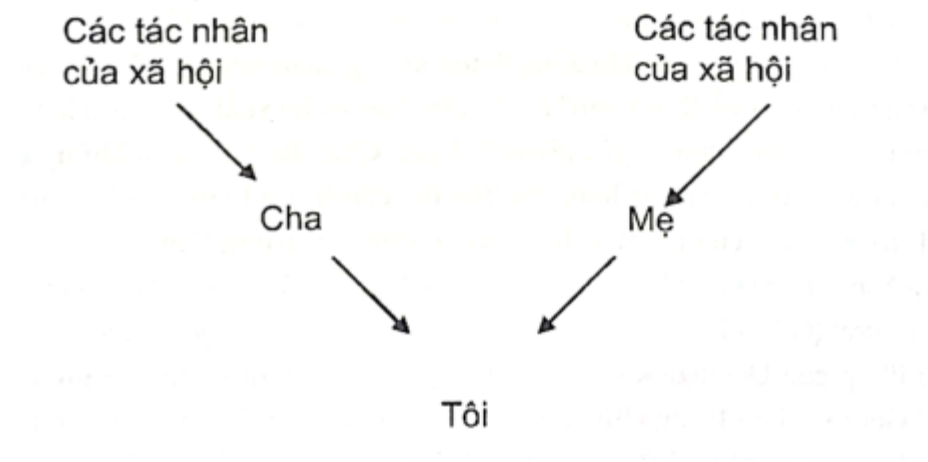


Câu hỏi ngược của Deleuze và Guattari: ước muốn đâu có dính líu gì đến sự khiếm khuyết, thiếu thốn? Theo hai ông, ước muốn là một sức mạnh tự t ãn, sáng tạo, năng sản. Sức mạnh hay lực ấy hành động, làm việc, lắp đặt trong hoạt trường của mình - tức trong cái vô thức -, nhất là, sản sinh ra cái thực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

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

Cơ chế xã hội có xu hướng ngăn chặn bớt sự tuôn trào, tái lập ranh giới và tái mã hóa. Phá vỡ ranh giới là vận động của Schizo (sự phân lập), còn tái lập ranh giới là vận động của Oedipus.

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



Lĩnh vực của cái vô thức càng được mở rộng, mở ngỏ, các dòng chảy của ước muốn càng lưu chuyển tự do hơn, càng uốn dòng dễ hơn. Như thế, chủ thể không phải là một tính nhân cách được xác định cứng nhắc, mà chỉ được “khám phá từ những tình trạng mà nó nếm trải”. Nó có sự hợp lưu,

kết chuỗi từ trong ra ngoài (Schizo) và từ ngoài vào trong (Oedipus). Chủ thể, do đó, là một vấn đề của *diễn ngôn (discourse)*, và, thay vì nói về chủ thể, có thể nói đến *những “kết chuỗi diễn ngôn tập thể” (agencements collectifs d’énociation)*.

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

7. Thay lời kết

Việc tiếp nhận Nietzsche ở Pháp (cũng như ở Ý và các nước Anh Mỹ) từ 1960 đến nay hoàn toàn gạt bỏ hình ảnh bị xuyên tạc về Nietzsche (như là triết gia biện hộ cho bạo lực, cho sự bất bình đẳng, thậm chí bị lý giải theo kiểu phát xít hay quốc xã). Họ đồng thanh không quan tâm hoặc không xem là đáng thảo luận về “hình ảnh” ấy. Trái lại, Nietzsche xuất hiện như là triết gia của *sự tự do* và của *sự giải phóng tích cực*. Chữ “*tự do*” ở đây không chỉ được hiểu theo nghĩa cá nhân, chủ thể mà còn trong toàn bộ kích thước chính trị-văn hóa của nó nữa. Trong viễn tượng ấy, trung tâm điểm của tư tưởng Nietzsche là triết học về một “*việc vui hưởng sự khác biệt*” (“*jouissance de la différence*”) (Gilles Deleuze). Ta cũng nên

lưu ý rằng chữ “*jouissance*” trong tiếng Pháp của Deleuze không ngụ ý một sự hưởng thụ” (như trong chữ Đức “*Genuss*” hay trong chữ Anh “*joy*”), cũng không theo nghĩa một tiến trình thụ động (như chữ Latin “*frui*”). Đúng hơn, “*jouissance*” mang âm hưởng của một hoạt động căn nguyên chưa gắn liền với đối tượng, tức của một sự tự-tạo-ra-chính-mình và tự-mang-lại-thực-tại-cho-chính-mình. Nói cách khác, đó là một sự *khẳng định tích cực* của hành vi siêu nghiệm (transcendental) cấu tạo nên hiện thực hữu hạn, sống thực, tự quan hệ với chính mình. *Dionysos*, do đó, trở thành biểu tượng cho quyền lực “siêu nghiệm” của sự “tự tác tạo” (autopoiesis) tuy hữu hạn, nhưng sản sinh ra những hình thức mới mẻ và liên tục tự-cải biến cho đời sống cá nhân lẫn tập thể, đồng thời cũng tạo nên hình thức tư duy và cảm nhận tương ứng với những hình thức ấy của đời sống. Đó là lý do tại sao ở Pháp, triết học Nietzsche dễ dàng tương thông với tinh thần “tiền phong” về nghệ thuật và tư tưởng. Nietzsche, ở Pháp, không chỉ là một triết gia trường ốc, mà chủ yếu - như cách nói của Kant về triết học “hoàn vũ”/“*conceptus cosmicus*” - là nhà tư tưởng tác động và tham dự vào *toàn bộ* không gian văn hóa. Có thể nói rằng tư tưởng của Nietzsche mở ra một không gian ý nghĩa đầy tính xung đột và xung động mà triết học phải mạnh dạn bước vào, nếu không muốn trở thành một “viện bảo tàng” chỉ biết ghi nhận hay lý giải những cuộc tranh luận của các ngành khoa học khác.

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

Tháng Ba, 2010

LỜI NGƯỜI DỊCH

Deleuze là một triết gia quan trọng của thế kỷ XX. Vì tác giả này được thừa nhận là khó, nên sẽ là một sự “liều lĩnh” khi làm công việc chuyên ngữ tác phẩm của ông. Hẳn nhiên có những điều vượt ra ngoài tầm hiểu biết hiện tại của người dịch. Tuy vậy, sách của Deleuze, cũng như tư tưởng của Nietzsche, hấp dẫn kể cả khi khó hiểu, hay hấp dẫn bởi chính tính chất khó hiểu. Những gì không hiểu, hoặc chưa hiểu được, có một sức mạnh mời gọi to lớn, chúng khơi dậy khao khát tìm tòi, khao khát được hiểu. Việc dịch các tác giả như Kant, Hegel, Nietzsche, Foucault, Bachelard... là hết sức cần thiết, không chỉ vì họ đã tạo ra một tài sản tinh thần vô giá cho nhân loại mà chúng ta cần biết đến để có thể bình đẳng, ở bình diện nhận thức, với những đồng loại trên khắp thế giới, mà còn vì suy tư của họ có khả năng kích thích và thức tỉnh suy tư của chúng ta. Hơn nữa, các công trình của họ cho phép khám phá một vẻ đẹp khác mà chúng ta còn ít có thói quen thưởng thức: vẻ đẹp của cái khó.

Làm thế nào để tạo điều kiện cho cái khó có một chỗ trong đời sống của chúng ta? Làm thế nào để dành cho cái khó tình cảm yêu mến? Làm thế nào để xây dựng thái độ trân trọng đối với cái khó, kể cả khi chúng ta không hiểu hay chưa hiểu? Tại sao Rodin lại có ý tưởng sáng tạo một bức tượng như “Người tư duy”? Làm thế nào mà người tư duy có thể trở thành đối tượng của nghệ thuật, nếu như tư duy không trở thành một phần của đời sống? Đời sống cảm tính với tất cả những cảm xúc và những phần thuộc về bản năng của con người, đương nhiên là một cái gì rất quan trọng. Đời sống tư duy cũng là một cái gì quan trọng như thế. Tuy nhiên, có lẽ chúng ta chưa ý thức được, và chưa ý thức hết tầm quan trọng của nó. Chỉ

bằng một vài lời than thở “khó quá!”, thế là các thành quả của tư duy có thể dễ dàng bị chối từ.

Hiện nay có những người đang lặng lẽ làm công việc giới thiệu, phổ biến giá trị của cái khó, đưa các tư tưởng lớn của nhân loại đến với cộng đồng của chúng ta. Học giả Bùi Văn Nam Sơn là một trong số đó. Khi đọc Kant, Hegel... qua các bản Việt ngữ do ông chuyển dịch, ta sẽ thấy tiếng Việt không chỉ hấp dẫn ở nhạc tính, ở tính hình ảnh, tính biểu cảm, mà nó còn quyến rũ bởi khả năng thể hiện tư duy bậc cao, khả năng tổng hợp và khái quát những hình thái phức tạp trong suy nghĩ của con người, tức là khả năng biểu đạt cái khó và vẻ đẹp của cái khó.

Bản dịch này được hoàn thành với sự đóng góp quý báu của Bùi Văn Nam Sơn, người mà tôi mang ơn rất nhiều. Những gợi ý của ông về các khái niệm giúp tôi hiểu sâu hơn những vấn đề do cuốn sách đặt ra, giúp tôi nhận thức rõ hơn giá trị của lao động tư duy, cũng như mối quan hệ giữa tư duy và ngôn ngữ. Dĩ nhiên, còn nhiều khái niệm cần được giới chuyên môn trao đổi thảo luận để có thể đi tới thống nhất trong cách sử dụng. Hi vọng sẽ có các hoạt động thúc đẩy nhanh quá trình hình thành một hệ thống thuật ngữ chuẩn của khoa học xã hội và nhân văn ở Việt Nam.

Tôi cũng cảm ơn ông Patrick Michel, Giám đốc L'Espace - Trung tâm Văn hóa Pháp ở Hà Nội, ông đã giải thích cho tôi về những cấu trúc văn phạm tiếng Pháp thuộc loại đặc biệt hay một số cách diễn đạt có tính đặc thù của Deleuze.

Những lỗi về dịch thuật nếu có, hay thậm chí khó tránh khỏi, trong cuốn sách này, thuộc về trách nhiệm của duy nhất cá nhân người dịch. Tôi chân thành cảm ơn mọi góp ý của quý độc giả.

TIỂU SỬ VÀ TÁC PHẨM CỦA GILLES DELEUZE

Gilles Deleuze (1925-1995) là một trong những nhà tư tưởng quan trọng của Pháp ở thế kỷ XX. Năm 1948, sau khi nhận học vị thạc sĩ (agrégation), Deleuze về làm giáo viên của trường phổ thông trung học Amiens. Tiếp đó, ông chuyển về trường trung học Pothier ở Orléan, rồi chuyển sang dạy ở trường trung học Louis le Grand. Năm 1957, ông được nhận làm trợ giảng ở khoa Văn trường Đại học Paris, và bắt đầu tập trung nghiên cứu lịch sử triết học. Năm 1960, ông trở thành nghiên cứu viên của CNRS (Trung tâm nghiên cứu khoa học quốc gia Pháp). Năm 1964, ông tham gia giảng dạy ở khoa Văn của Đại học Lyon. Năm 1969, Deleuze bảo vệ luận án tiến sĩ văn chương ở Đại học Paris, gồm một luận án chính và một luận án phụ. Luận án chính, *Khác biệt và tái lập*, do Maurice de Gandillac hướng dẫn, đã được xuất bản thành sách trước đó một năm, 1968, đó là một trong những cuốn sách thuộc loại khó nhất của ông. Đồng thời, luận án phụ, *Spinoza và vấn đề biểu tượng*, thực hiện dưới sự hướng dẫn của Ferdinand Alquié, cũng được xuất bản năm 1968. Cùng năm 1969, diễn ra cuộc gặp gỡ có tính chất quyết định giữa Deleuze và Guattari, từ đó hai người đã cộng tác để viết chung nhiều tác phẩm. Sau khi nhận học vị tiến sĩ, Deleuze được bổ nhiệm làm maître de conférence (chức danh ở dưới cấp bậc Giáo sư, không có tương đương trong hệ thống chức danh của Việt Nam), rồi được bổ nhiệm làm Giáo sư, ở Đại học Paris VIII. Ông làm việc ở trường đại học này cho đến khi về hưu, năm 1987. Deleuze được sinh viên đánh giá là một thầy giáo tuyệt vời.

Các tác phẩm:

Empirisme et subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume, Presses Universitaires de France, Paris, 1953.

Nietzsche et la philosophie, Presses Universitaires de France, Paris, 1962.

Triết học phê phán của Kant (La Philosophie critique de Kant), Presses Universitaires de France, Paris, 1963.

Proust et les signes, Presses Universitaires de France, Paris, 1964. - Tái bản. 2010.

Nietzsche, Presses Universitaires de France, Paris, 1965.

Le Bergsonisme, Presses Universitaires de France, Paris, 1966.

Présentation de Sacher-Masoch: La Vénus à la fourrure. Paris, Éd. de Minuit, 1967.

Spinoza et le problème de l'expression, Les éditions de Minuit (coll. "Arguments"), Paris, 1968.

Différence et répétition, Presses Universitaires de France, Paris, 1968.

Logique du sens, Les éditions de Minuit (coll. "Critique"), Paris, 1969.

L'Anti-Oedipe - Capitalisme et schizophrénie I, viết chung với Félix Guattari,

Les éditions de Minuit (coll. "Critique"), Paris, 1972.

Kafka. Pour une littérature mineure, viết chung với Félix Guattari, Les éditions de Minuit (coll. "Critique"), Paris, 1975.

Rhizome, viết chung với Félix Guattari. Paris, Éd. de Minuit, 1976.

Dialogues avec Claire Parnet. Paris, Flammarion, 1977; 2e éd. 1996,

coll. “Champs”.

Superpositions, viết chung với Carmelo Bene. Paris, Éd. de Minuit, 1979.

Mille Plateaux - Capitalisme et schizophrénie 2, viết chung với Félix Guattari,

Les éditions de Minuit (coll. “Critique”), Paris, 1980

Spinoza - Philosophie pratique, Les éditions de Minuit, Paris, 1981.

Francis Bacon: logique de la sensation. Paris, Editions du Seuil’(coll “L’ordre philosophique”), 1981.

L’image-mouvement. Cinéma 1, Les éditions de Minuit (coll. “Critique”), Paris^ 1983.

L’image-temps. Cinéma 2, Les éditions de Minuit (coll. “Critique”), Paris, 1985.

Foucault, Les éditions de Minuit (coll. “Critique”), Paris, 1986.

Le Pli - Leibniz et le baroque, Les éditions de Minuit (coll. “Critique”), Paris, 1988.

Périckès et Verdi. La philosophie de François Châtelet, Les éditions de Minuit, Paris, 1988.

Pourparlers 1972-1990, Les éditions de Minuit, Paris, 1990.

Qu’est-ce que la philosophie?, viết chung với Félix Guattari, Les éditions de Minuit (coll. “Critique”), Paris, 1991.

“L’Épuisé”, Lời tựa cho cuốn *Quad* của Samuel Beckett. Paris, Éd. de Minuit, 1992.

Critique et clinique, Les éditions de Minuit (coll, “paradoxe”), Paris,

1993.

L'Ile déserte et autres textes. Các bài viết và các bài phỏng vấn giai đoạn 1953-1974, Les éditions de Minuit (coll, “paradoxe”), Paris, 2002.

Deux régimes de fous. Các bài viết và phỏng vấn giai đoạn 1975-1995, do David Lapoujade công bố, Les éditions de Minuit (coll, “paradoxe”), Paris, 2003.

----- BẢNG VIẾT TẮT

A: *Aurore* (Rạng đông)

AC: *L'Antéchrist* (Chống Jésus Christ)

BM: *Par-delà bien et mal* (Bên kia thiện ác)

Co.In: *Considérations inactuelles* (Những suy nghĩ không có tính thời sự)

Cr.Id: *Le Crépuscule des idoles* (Hoàng hôn của các thần tượng)

DD: *Dithyrambes de Dionysos* (Tụng ca về Dionysos)

EH: *Ecce hommo* (Chúa Jésus đội vòng gai)

GM: *Généalogie de la morale* (Phả hệ luân lý)

GS: *Le Gai Savoir* (Khoa học vui tươi)

HH: *Humain, trop humain* (Nhân văn, quá nhân văn)

NW: *Nietzsche contre Wagner* (Nietzsche chống Wagner)

VO: *Le voyageur et son ombre* (Người lữ hành và cái bóng của ông ta - trong tập *Humain, trop humain*)

VP: *La Volonté de puissance* (Ý chí quyền lực)

Z: *Ainsi parla Zarathoustra* (Zarathoustra đã nói như thế)

Chương I

BI KỊCH

1) Khái niệm phá hệ

Dự định tổng quát nhất của Nietzsche là thế này: đưa vào triết học các khái niệm ý nghĩa (sens) và giá trị (valeur). Hiển nhiên một bộ phận quan trọng của triết học hiện đại đã và đang thử nghiệm Nietzsche. Nhưng có lẽ không phải theo cách mà ông từng mong muốn. Nietzsche chưa bao giờ che giấu rằng triết học về ý nghĩa và giá trị phải là một sự phê phán, rằng Kant đã không thực hiện sự phê phán đích thực, vì ông đã không biết đặt vấn đề dựa trên khái niệm giá trị, đó thậm chí là một trong những động cơ căn bản của tác phẩm của Nietzsche. Thế mà trong triết học hiện đại có một hiện tượng là lý thuyết về giá trị làm nảy sinh một thứ chủ nghĩa phục tùng mới, cũng như các hình thức phục tùng mới. Thậm chí, hiện tượng học, bằng hệ thống tư tưởng của nó, đã góp phần khiến cho nguồn cảm hứng được gọi lên từ triết học Nietzsche - nguồn cảm hứng này luôn thường trực trong hiện tượng học - phải phục vụ cho chủ nghĩa phục tùng hiện đại. Tuy nhiên, đối với bản thân Nietzsche, chúng ta cần phải xuất phát từ sự việc sau đây: triết học về giá trị, theo đúng cách ông xây dựng và quan niệm, là tiến hành phê phán một cách thực sự, là cách duy nhất để tiến hành phê phán toàn diện, có nghĩa là làm triết học với “những nhát búa”. Trên thực tế, khái niệm “giá trị” bao hàm sự lật đổ mang tính *phê*

phán. Một mặt, các giá trị xuất hiện, hoặc tự bộc lộ như là các nguyên tắc: một sự đánh giá giả định các giá trị, dựa trên các giá trị này mà đánh giá các *hiện tượng*. Nhưng, mặt khác, một cách sâu sắc hơn: chính các giá trị giả định các cách đánh giá, giả định các “quan điểm đánh giá” mà từ đó hình thành nên chính bản thân giá trị. Vấn đề phê phán là: giá trị của các giá trị, cách đánh giá từ đó hình thành nên các giá trị, đó chính là vấn đề sáng tạo ra các giá trị. Sự đánh giá được định nghĩa như là yếu tố khu biệt các giá trị tương ứng: yếu tố vừa mang tính phê phán vừa mang tính sáng tạo. Các đánh giá khi bị quy về yếu tố thì không phải là các giá trị, mà là các phương thức tồn tại, các hình thái tồn tại của những người phán xét và đánh giá, bằng cách lấy các giá trị làm nguyên tắc để dựa vào đó mà đánh giá. Chính vì thế chúng ta luôn có những niềm tin, những tình cảm, tư tưởng xứng đáng với chúng ta, tùy thuộc vào cách thức tồn tại và phong cách sống của chúng ta. Có những điều ta chỉ có thể nói ra, chỉ có thể cảm nhận hoặc quan niệm, có những giá trị ta chỉ có thể tin với điều kiện là phải đánh giá một cách “thấp kém”, phải sống và tư duy một cách “thấp kém”. Đây là điều căn bản: *cái cao và cái thấp, cái cao cả và cái đê hèn* không phải là các giá trị, nhưng chúng là yếu tố khu biệt, từ đó phái sinh giá trị của chính các giá trị.

Triết học phê phán có hai vận động không thể tách rời: quy mọi vật, mọi nguồn gốc của giá trị nào đó về các giá trị; đồng thời cũng quy các giá trị này về cái gì đó giống như là nguồn gốc của chúng, và quyết định giá trị của chúng. Ta nhận thấy rõ cuộc đấu tranh hai mặt của Nietzsche. Chống lại những người tách giá trị ra khỏi phê phán, bằng lòng với việc thống kê các giá trị có sẵn hoặc phê phán sự việc nhân danh các giá trị đã được thiết lập: đó là các “công nhân triết học”, như Kant, Schopenhauer¹². Đồng thời chống lại những người phê phán, hoặc tôn trọng các giá trị bằng cách xây dựng chúng từ những sự kiện đơn giản, từ những sự kiện được

cho là khách quan, như những người theo chủ nghĩa vị lợi, hoặc “các nhà thông thái¹³“. Trong cả hai trường hợp này triết học lúng túng trong cái yếu tố *không phân biệt* của những gì có giá trị tự thân hoặc có giá trị đối với tất cả. Nietzsche vừa chống lại ý tưởng mang tính nền tảng và cao siêu, cho rằng các giá trị không phân biệt với chính nguồn gốc của chúng, vừa chống lại ý tưởng về một quan hệ phái sinh nhân quả đơn giản hoặc về một sự khởi đầu nhạt nhẽo, ấn định một nguồn gốc không phân biệt của các giá trị. Nietzsche tạo ra quan niệm mới về phẩm hệ. Triết gia là một nhà phẩm hệ học, chứ không phải là một quan tòa theo cách hiểu của Kant, cũng không phải một nhà cơ khí theo cách thức của các triết gia vị lợi chủ nghĩa. Triết gia là [Nhà chép sử] Hésiode. Thế chỗ cho nguyên tắc phổ biến của Kant và nguyên tắc tương đồng của các nhà vị lợi chủ nghĩa, Nietzsche sử dụng cảm thức về sự khác biệt hay về sự gián cách (yếu tố khu biệt). “*Chính từ trên cao của cảm thức về sự gián cách này mà ta tự phong cho mình quyền được tạo ra các giá trị hoặc quyền được xác định chúng: lợi ích có gì quan trọng đâu*¹⁴?”¹⁵

Phẩm hệ có nghĩa là giá trị của nguồn gốc, đồng thời là nguồn gốc của giá trị. Phẩm hệ đối lập với tính chất tuyệt đối của các giá trị cũng như là đối lập với đặc trưng tương đối hoặc vị lợi của chúng. Phẩm hệ biểu thị yếu tố khu biệt của các giá trị mà từ đó hình thành chính bản thân các giá trị. Phẩm hệ có nghĩa là nguồn gốc hoặc nguồn phát sinh, nhưng cũng là sự khu biệt hoặc sự gián cách trong nguồn gốc. Phẩm hệ có nghĩa là cao cả và thấp kém, cao thượng và hèn hạ, cao thượng và suy đồi trong nguồn gốc. Cái cao thượng và cái thấp hèn, thượng và hạ, đó là yếu tố thực sự mang tính phẩm hệ hay phê phán. Nhưng hiểu theo cách này thì sự phê phán đồng thời sẽ là yếu tố tích cực nhất. Yếu tố khu biệt không phải là sự phê phán giá trị của các giá trị, nếu không đồng thời là yếu tố tích cực của một sự sáng tạo. Đây là lý do tại sao sự phê phán không bao giờ được Nietzsche quan niệm

như một *phản ứng*, mà như một *hành động*. Nietzsche đối lập hành động phê phán với sự trả thù, với sự thù oán, hay sự phẫn hận. Từ đầu đến cuối cuốn sách [Zarathoustra đã nói như thế], Zarathoustra luôn đi cùng với “con khỉ”, “tên hề”, và “con quỷ”. Nhưng con khỉ khác với Zarathoustra, như sự trả thù và sự phẫn hận khác với bản thân sự phê phán. Hòa lẫn với con khỉ của mình, đó là đi đầu mà Zarathoustra cảm thấy như một trong những cái bẫy cám dỗ ghê tởm dành cho mình. Phê phán không phải là một phản ứng của sự phẫn hận, mà là biểu hiện tích cực của một lối sống tích cực: tấn công nhưng không phải trả thù: tính xâm lấn tự nhiên của một phương thức tồn tại, sự độc ác thần thánh mà không có nó ta không thể hình dung được sự hoàn thiện. Phương thức tồn tại này là phương thức tồn tại của triết gia, bởi vì ông ta định sử dụng một cách chính xác yếu tố khu biệt như là yếu tố phê phán và sáng tạo, nghĩa là như một cái búa. Họ tự duy “một cách thấp kém”, Nietzsche nói về những đối thủ của mình như vậy. Từ quan niệm này về phẩm hệ, Nietzsche chờ đợi rất nhiều đi đầu: một tổ chức mới cho các khoa học, một cơ cấu mới cho triết học, một quy định về các giá trị tương lai.

2) Ý nghĩa

Chúng ta sẽ không bao giờ tìm thấy ý nghĩa của bất kỳ đi đầu gì (hiện tượng nhân văn, sinh học hay thậm chí vật lý), nếu chúng ta không biết cái gì là sức mạnh chiếm hữu sự vật, sức mạnh khai thác nó, chiếm lĩnh nó hoặc biểu hiện trong nó. Một hiện tượng không phải là cái bề ngoài, cũng không phải là sự xuất hiện, mà là một dấu hiệu, một triệu chứng tìm thấy ý nghĩa của mình trong một sức mạnh hiện hành. Toàn bộ nền triết học là một môn triệu chứng học hay tín hiệu học. Các khoa học là một hệ thống triệu chứng học và tín hiệu học. Nietzsche dùng sự tương liên của hiện tượng và ý nghĩa để thay thế cho tính nhị nguyên siêu hình học giữa hiện tượng bề

ngoài và bản chất, và cho quan hệ mang tính khoa học giữa nguyên nhân và kết quả. Sức mạnh nào cũng đều là sự chiếm hữu, sự thống trị, sự khai thác một lượng thực tại. Thậm chí sự tri giác, trong các phương diện khác nhau của nó, cũng là biểu hiện của sức mạnh chiếm hữu tự nhiên. Điều này muốn nói rằng ngay cả giới tự nhiên cũng có một lịch sử. Nhìn chung, lịch sử của một sự vật là sự kế thừa của các sức mạnh xâm chiếm nó, và là sự tồn tại đồng thời của các sức mạnh đang giao tranh để xâm chiếm nó. Một đối tượng, một hiện tượng thay đổi ý nghĩa của nó tùy theo sức mạnh chiếm giữ nó. Lịch sử là biến tấu của các ý nghĩa, có nghĩa là “sự tiếp nối của các hiện tượng có quan hệ ràng buộc, ít nhiều hung bạo và có sự độc lập nhất định.” Như vậy, ý nghĩa là một khai niệm phức tạp: luôn luôn có vô số nghĩa, một *chùm*, một sự phức hợp tiếp nối, nhưng đồng thời cũng là sự cùng tồn tại, những điều này khiến cho diễn giải trở thành một nghệ thuật. Mọi sự chinh phục, mọi sự thống trị đều tương đương với một sự diễn giải mới”.

Ta chưa thể hiểu được triết học Nietzsche chừng nào ta chưa nắm được thuyết đa dạng [pluralisme]¹⁶ căn bản của ông. Và thực ra, thuyết đa dạng (tên gọi khác của chủ nghĩa kinh nghiệm) và triết học chỉ là một mà thôi. Đa dạng là cách tư duy thực sự mang tính triết học, được sáng tạo ra nhờ triết học: cái duy nhất đảm bảo cho tự do trong tư duy cụ thể, nguyên tắc duy nhất của chủ nghĩa vô thần bạo liệt. Các thần linh đã chết: nhưng họ chết vì cười, khi nghe một Đức Chúa nói rằng mình là Đức Chúa duy nhất. “Phải chăng đó mới chính xác là bản chất thần linh, rằng phải có nhiều vị thần, không phải chỉ có một Đức Chúa duy nhất?” Và cái chết của Đức Chúa này, đáng tự xưng là duy nhất, bản thân nó có tính đa dạng: cái chết của Chúa là một sự kiện có đa tầng ý nghĩa. Vì thế mà Nietzsche không tin vào những “sự kiện trọng đại” ồn ào, ồn ã, mà ông tin vào sự im lặng mang tính đa nghĩa của mỗi sự kiện. Không có một sự kiện nào, một hiện tượng

nào, một từ nào hay một tư tưởng nào mà lại không có tính đa nghĩa. Một vật lúc thì là cái này, lúc thì là cái kia, lúc thì là một cái gì đó còn phức tạp hơn, tùy theo các sức mạnh (các vị thần) xâm chiếm nó. Hegel từng muốn chế giễu thuyết đa dạng, bằng cách đồng nhất nó với một ý thức ngây thơ bằng lòng tự nhủ “cái này, cái kia, ở đây, bây giờ” - giống như một đứa trẻ bập bẹ nêu những nhu cầu khiêm nhường nhất. Trong ý tưởng về tính đa dạng cho rằng một vật có nhiều ý nghĩa, trong ý tưởng cho rằng có nhiều sự vật, và “cái này rồi đến cái kia” đối với cùng một sự vật, chúng ta nhìn thấy công cuộc chinh phục tối cao của triết học, công cuộc chinh phục khái niệm đích thực, sự trưởng thành của nó, chứ không phải sự từ bỏ hay sự ấu trĩ của nó. Bởi vì việc định giá của cái này hay cái kia, việc cân nhắc tế nhị các sự vật và ý nghĩa của chúng, việc đánh giá các sức mạnh luôn luôn xác định các phương diện của một sự vật và các mối quan hệ của nó với những sự vật khác - tất cả những điều đó (hay tất cả những điều này) thuộc về nghệ thuật tối cao của triết học, nghệ thuật diễn giải. Diễn giải, hay thậm chí đánh giá, chính là cân nhắc. Khái niệm “bản chất” không mất đi, trái lại mang một nghĩa mới, vì các ý nghĩa không ngang bằng nhau. Một sự vật có bao nhiêu ý nghĩa thì có bấy nhiêu sức mạnh xâm chiếm nó. Nhưng tự thân sự vật không trung tính, nó ít nhiều có quan hệ gần gũi với sức mạnh hiện tại đang chiếm hữu nó. Có những sức mạnh chỉ có thể xâm chiếm một vật bằng cách mang lại cho nó một ý nghĩa hạn chế và một giá trị mang tính phủ định. Ngược lại, trong số các ý nghĩa của một sự vật, ý nghĩa mà sức mạnh có quan hệ gần gũi nhất với sự vật mang lại cho nó được gọi là bản chất. Cũng vậy, trong một ví dụ mà Nietzsche thích dẫn, tôn giáo không có một nghĩa duy nhất, vì nó lần lượt phục vụ cho các sức mạnh đa tạp. Nhưng đâu là sức mạnh có quan hệ gần gũi tối đa với tôn giáo? Đâu là sức mạnh mà người ta không còn biết cái gì chế ngự nữa, chính nó chế ngự tôn giáo hay tôn giáo chế ngự nó? “Hãy tìm H.” Toàn bộ điều này, đối với bất

kỳ sự vật nào, vẫn là vấn đề cân nhắc, là nghệ thuật tinh tế nhưng chặt chẽ của triết học: sự diễn giải đa dạng.

Diễn giải bộc lộ tính chất phức tạp của nó nếu ta nghĩ rằng một sức mạnh mới chỉ có thể xuất hiện và chiếm hữu một đối tượng bằng cách, ngay từ đầu, khoác lấy cái mặt nạ của các sức mạnh đã chiếm giữ nó từ trước. Mặt nạ hay mưu mẹo là các luật của tự nhiên, vì thế chúng là một cái gì đó còn hơn cả mặt nạ hay mưu mẹo. Cuộc sống, ngay từ lúc khởi đầu, cần phải bắt chước chất liệu để chỉ trở thành khả thể. Một sức mạnh không thể tiếp tục tồn tại, nếu trước tiên nó không mượn hình hài của các sức mạnh trước đó, các sức mạnh mà nó chống lại. Vì thế mà triết gia chỉ có thể ra đời và trưởng thành, với một vài may mắn sống sót, bằng cách tỏ vẻ trăn trăn chiêm nghiệm của linh mục, của nhà khổ hạnh và thầy tu, kẻ ngự trị thế giới trước khi triết gia xuất hiện. Một tất yếu như vậy đè nặng lên chúng ta, nó không chỉ biểu hiện hình ảnh kỳ cục mà người ta tạo ra cho triết học: hình ảnh của triết gia-hiền nhân, bạn của sự thông thái và sự tu luyện khổ hạnh. Mà còn hơn thế, bản thân triết học càng phát triển càng không vứt bỏ cái mặt nạ khổ hạnh: nó cần tin vào cái mặt nạ ấy theo một cách thức nào đó, nó chỉ có thể chinh phục mặt nạ của nó, mang lai cho mặt nạ một ý nghĩa mới, cái ý nghĩa rốt cuộc biểu hiện bản chất tự nhiên của sức mạnh phản tôn giáo¹⁷. Chúng ta thấy rằng nghệ thuật diễn giải, cũng cần phải là nghệ thuật chọc thủng các mặt nạ, và là nghệ thuật phát hiện ra kẻ đeo mặt nạ, và tại sao, vì mục đích nào mà người ta bảo trì một mặt nạ bằng cách cách tân nó. Có nghĩa là phả hệ học không xuất hiện ngay từ đầu, và người ta có nguy cơ hiểu sai trong khi tìm hiểu đâu là cha của đứa trẻ, ngay từ khi nó mới được sinh ra. Sự khác biệt trong ngu ồn gốc không xuất hiện ngay từ khởi ngu ồn, trừ phi đối với một con mắt đặc biệt thành thạo, một con mắt nhìn được rất xa, con mắt của người lão thị, của nhà phả hệ học. Chỉ khi mà triết học đã trưởng thành ta mới có thể nắm bắt được

bản chất hoặc phả hệ của nó, và mới có thể phân biệt nó với những gì mà, ngay từ đầu, nó có quá nhiều lợi ích để hòa lẫn vào chúng. Mọi việc đều như vậy: “*Trong tất cả mọi việc, chỉ những cấp độ cao mới quan trọng*¹⁸”. Không phải vì đó không phải là vấn đề về nguồn gốc, mà bởi vì nguồn gốc được hiểu như phả hệ chỉ có thể được xác định trong tương quan với những cấp độ cao hơn.

Chúng ta không cần phải tự hỏi mình về những gì mà người Hi Lạp mang nợ phương Đông, Nietzsche nói như vậy¹⁹. Triết học là của người Hi Lạp, trong chừng mực mà chính ở Hi Lạp, lần đầu tiên nó đạt tới hình thái bậc cao của nó, chính ở Hi Lạp mà nó biểu lộ sức mạnh thực sự và những mục đích của nó, chúng không bị lẫn lộn với sức mạnh và các mục đích của các thầy tu phương Đông, thậm chí cả khi phương Đông sử dụng chúng. *Philosophos* không có nghĩa là hiền nhân, mà có nghĩa là bạn của sự thông thái. Vậy mà, cần phải diễn giải từ “bạn” theo một cách lạ lùng: Zarathoustra nói rằng “bạn” luôn luôn là kẻ trung gian giữa “tôi” và “tôi” [je et moi], một người thúc đẩy tôi vượt lên chính mình và bị vượt lên để sống²⁰. Bạn của sự thông thái là người viện dẫn sự thông thái, nhưng giống như ta viện dẫn một mặt nạ mà ở trong nó có lẽ ta không sống sót được, đó là người bắt sự thông thái phục vụ những mục đích mới, kỳ cục và nguy hiểm, và hẳn là chẳng hề khôn ngoan được mấy tí. Anh ta muốn sự thông thái vượt lên trên chính nó, và muốn nó bị vượt lên. Chắc rằng dân chúng không phải lúc nào cũng nhàn lẩn về chuyện này, họ dự cảm được bản chất của triết gia, tính chất phản thông thái, khuynh hướng phi đạo đức của triết gia, quan niệm của triết gia về tình bạn. Sự nhún nhường, sự nghèo khổ, tiết hạnh, chúng ta hãy đoán xem những đạo đức thông thái và khổ hạnh này có ý nghĩa gì khi chúng được tái dựng bởi triết học như là bởi một sức mạnh mới.²¹

3) *Triết học về ý chí*

Phả hệ học không chỉ diễn giải, nó đánh giá. Cho tới lúc này, chúng tôi đã trình bày sự việc cứ như thể là các sức mạnh khác nhau chống lại nhau và nối tiếp nhau trong tương quan với một đối tượng gần như là trơ lì. Nhưng bản thân đối tượng là sức mạnh, là biểu hiện của một sức mạnh. Đây là lý do vì sao ít nhiều có ái lực giữa đối tượng và sức mạnh chiếm lĩnh nó. Không phải là đối tượng (hiện tượng) đã bị chiếm hữu, vì trong chính nó, nó không phải là một hiện tượng bên ngoài, mà là sự xuất hiện của một sức mạnh. Như vậy tất cả mọi sức mạnh đều nằm trong một mối quan hệ căn bản với một sức mạnh khác. Sức mạnh tồn tại ở số nhiều; sẽ là phi lý nếu hình dung sức mạnh ở số ít. Một sức mạnh là sự thống trị, nhưng cũng là đối tượng của một sự thống trị khác. Những sức mạnh ở số nhiều tác động và nhào trộn cách xa một khoảng cách, vì khoảng cách là yếu tố khu biệt được tính vào trong mỗi một sức mạnh và nhờ nó mà mỗi sức mạnh có quan hệ với các sức mạnh khác: đó là nguyên tắc của triết học tự nhiên của Nietzsche. Sự phê phán thuyết nguyên tử cần được hiểu là xuất phát từ nguyên tắc này. Nó chỉ ra rằng thuyết nguyên tử là một mưu toan gán cho vật chất tính đa dạng và một khoảng cách cơ bản, những gì trên thực tế chỉ thuộc về sức mạnh. Duy nhất sức mạnh có bản chất ở trong quan hệ với một sức mạnh khác. (Như Marx từng nói khi ông diễn giải thuyết nguyên tử: “Các nguyên tử là đối tượng duy nhất của chính chúng và chỉ có thể có quan hệ với chính chúng...”²² Nhưng câu hỏi đặt ra là: với bản chất của nó liệu khái niệm nguyên tử có thể giải thích được mối quan hệ chủ yếu mà người ta gán cho nó? Khái niệm chỉ trở nên chặt chẽ nếu ta tư duy sức mạnh thay vì tư duy nguyên tử. Vì khái niệm nguyên tử không thể chứa đựng trong nó sự khác biệt cần thiết để khẳng định một quan hệ như vậy, sự khác biệt trong bản chất và tùy theo bản chất. Như vậy thuyết

nguyên tử có lẽ là một mặt nạ để cho thuyết động lực hình thành.)

Như vậy, đối với Nietzsche, khái niệm sức mạnh là khái niệm về một sức mạnh có quan hệ với một sức mạnh khác: từ phương diện này, sức mạnh được gọi là ý chí. Ý chí (ý chí quyên lực) là yếu tố khu biệt của sức mạnh. Từ đó hình thành một quan niệm mới về triết học ý chí, vì ý chí không tác động một cách bí hiểm trên các cơ hay các dây thần kinh, lại càng không tác động trên một vật chất nói chung, mà tác động một cách tất yếu lên một ý chí khác, vấn đề thực sự không phải là trong quan hệ giữa ý muốn và không chủ ý, mà là trong quan hệ giữa một ý chí ra lệnh cho một ý chí khác phải phục tùng, và ý chí này ít nhiều phục tùng. “Đương nhiên, ý chí chỉ có thể tác động lên một ý chí, chứ không phải lên vật chất (ví dụ như các dây thần kinh). Từ đó mà có ý kiến cho rằng ở khắp những nơi mà ta nhận được các kết quả, thì đó là vì có một ý chí tác động lên một ý chí khác²³. Ý chí *phức tạp*, bởi vì trong chừng mực nó muốn thì nó muốn được phục tùng, nhưng chỉ có một ý chí có thể phục tùng ý chí ra lệnh cho nó. Như vậy, thuyết đa dạng được xác nhận ngay lập tức và lựa chọn lĩnh vực của nó trong triết học ý chí. Và điểm đoạn tuyệt giữa Nietzsche và Schopenhauer được xác định: đó chính là biết được ý chí là một hay nhiều. Từ điểm này mà nảy sinh toàn bộ những gì còn lại; trên thực tế, nếu Schopenhauer bị dẫn tới chỗ phủ định ý chí, thì trước hết là vì ông tin vào tính đơn nhất của quyên lực. Vì theo Schopenhauer, trong bản chất của nó, ý chí là một, đạo phủ đi tới chỗ hiểu rằng anh ta và nạn nhân của anh ta chỉ là một: chính ý thức về sự đồng nhất của ý chí trong mọi biểu hiện của nó sẽ dẫn ý chí tới chỗ tự phủ định, tự hủy bỏ trong lòng thương hại, trong đạo đức và trong đời sống khổ hạnh²⁴. Nietzsche khám phá ra điều mà đối với ông dường như là sự lừa bịp của Schopenhauer: người ta nhất thiết phải phủ định ý chí khi đề cao tính đơn nhất và đồng nhất của nó.

Nietzsche cho thấy tâm hồn, cái tôi, tính ích kỷ như là chỗ ẩn náu cuối cùng của thuyết nguyên tử. Thuyết nguyên tử về tâm lý không có giá trị hơn thuyết nguyên tử về thể chất: “Trong mọi ý muốn, đơn giản đó là ra lệnh và phục tùng trong một cấu trúc tập thể phức tạp, được cấu thành bởi nhiều người.²⁵” Nietzsche luôn luôn ca tụng tính ích kỷ theo một cách thức gây gổ và hiếu chiến: chống lại đạo đức, chống lại đạo đức vô tư²⁶. Nhưng thực ra, tính ích kỷ là một diễn giải tồi của ý chí, giống như thuyết nguyên tử là một diễn giải tồi của sức mạnh. Để có tính ích kỷ cần phải có một *ego* (cái tôi). Mọi sức mạnh đều có quan hệ với một sức mạnh khác, hoặc là ra lệnh hoặc là tuân phục, đó là cái đặt chúng ta vào con đường nguần gốc: nguần gốc là sự khác biệt trong nguần gốc, sự khác biệt trong nguần gốc là *thứ bậc*, nghĩa là quan hệ giữa một sức mạnh thống trị và một sức mạnh bị chế ngự, quan hệ giữa một ý chí tuân phục và một ý chí bị bắt tuân phục. Thứ bậc không thể tách rời phải hệ, đó là cái mà Nietzsche gọi là “vấn đề của chúng tôi”²⁷. Thứ bậc là sự kiện nguyên thủy, là sự đồng nhất giữa khác biệt và nguần gốc? Tại sao vấn đề thứ bậc lại chính là vấn đề của những “đầu óc tự do”, sau này chúng ta sẽ hiểu. Dù thế nào về phương diện đó, chúng ta có thể ghi nhận sự tiến triển từ ý nghĩa đến giá trị, từ diễn giải đến đánh giá, như những nhiệm vụ của phải hệ học: ý nghĩa của một sự việc nào đó chính là quan hệ giữa sự việc này và sức mạnh chiếm lĩnh nó, giá trị của một sự việc nào đó là thứ bậc của các sức mạnh biểu hiện trong nó với tư cách là một hiện tượng phức tạp.

4) Chống biện chứng pháp

Liệu Nietzsche có phải là một “nhà biện chứng pháp”? Một mối quan hệ, dù là căn bản, giữa cái này và cái kia không đủ để tạo thành một phép biện chứng: tất cả phụ thuộc vào vai trò của cái phủ định trong mối quan hệ

này. Đúng là Nietzsche nói rằng sức mạnh có một sức mạnh khác làm đối tượng. Nhưng chính xác là, chính với những sức mạnh *khác* mà sức mạnh tham gia vào mối quan hệ. Chính với một kiểu đời sống *khác* mà đời sống tham gia vào cuộc đấu tranh. Đôi khi thuyết đa dạng có những vẻ bề ngoài biện chứng; thế nhưng chính thuyết đa dạng là kẻ thù dữ tợn nhất của những vẻ bề ngoài ấy, là kẻ thù sâu sắc duy nhất. Vì thế, chúng ta cần phải coi trọng tình chất kiên quyết chống biện chứng pháp của triết học Nietzsche. Người ta cho rằng Nietzsche không biết rõ Hegel, với nghĩa là: người ta không biết rõ đối thủ của mình. Trái lại chúng tôi tin rằng phong trào Hegel, những trào lưu khác nhau của phong trào này, đối với Nietzsche rất quen thuộc. Giống như Marx, ông luôn lấy chúng ra để “nện”. Toàn bộ triết học Nietzsche vẫn còn trừu tượng và khó hiểu nếu ta không phát hiện ra nó muốn chống lại cái gì. Thế nhưng bản thân câu hỏi “chống lại cái gì” gợi ra nhiều câu trả lời. Một trong số những câu trả lời, đặc biệt quan trọng, đó là siêu nhân hướng tới việc chống lại quan niệm biện chứng về con người, còn sự đảo ngược giá trị là nhằm chống lại biện chứng pháp muốn chiếm hữu sự tha hóa hay loại bỏ sự tha hóa. Tinh thần chống Hegel xuyên suốt tác phẩm của Nietzsche, giống như mạch tấn công. Chúng ta đã có thể lần theo nó ngay trong lý thuyết về sức mạnh.

Ở Nietzsche, quan hệ cơ bản giữa một sức mạnh và một sức mạnh khác, trong bản chất của nó, không bao giờ được quan niệm như là một yếu tố phủ định. Trong quan hệ với một sức mạnh khác, sức mạnh làm tuân phục không phủ định sức mạnh kia, không phủ định cái không phải là nó, nó khẳng định sự khác biệt của chính mình và tận hưởng sự khác biệt này. Yếu tố phủ định không hiện diện trong bản chất như là cái mà từ đó sức mạnh triển khai hoạt động của mình, trái lại, nó nảy sinh từ hoạt động này, từ sự tồn tại của một sức mạnh hoạt năng và từ sự khẳng định tính khác biệt của nó. Yếu tố phủ định là sản phẩm của chính bản thân tồn tại: sự xâm lấn tất

yếu gắn liền với một tồn tại hoạt năng, sự xâm hấn của một khẳng định. Còn về khái niệm phủ định (nghĩa là phủ định trong tư cách là khái niệm), “đó chỉ là một sự tương phản nhột nhạt, được sinh ra một cách muộn màng so với khái niệm căn bản, thấm đẫm sự sống và đam mê”²⁸. Nietzsche thay thế yếu tố tư biện về phủ định, về đối lập hay mâu thuẫn bằng yếu tố thực hành của *sự khác biệt*: đối tượng khẳng định và hưởng thụ. Chính trong ý nghĩa này mà có chủ nghĩa kinh nghiệm của Nietzsche. Câu hỏi thường xuyên của Nietzsche: một ý chí muốn gì? cái này muốn gì, cái kia muốn gì? Không nên hiểu câu hỏi này như là sự tìm kiếm một mục đích, một lý do hay một đối tượng cho ý chí này. Đi đâu mà một ý chí muốn, đó là khẳng định sự khác biệt của nó. Trong quan hệ cơ bản của nó với cái khác, một ý chí biến sự khác biệt của mình thành một đối tượng khẳng định. “Niềm vui thú tự biết mình khác”, niềm vui sướng của sự khác biệt²⁹: đây chính là yếu tố mới của quan niệm, một yếu tố có tính xâm hấn và khinh khoái, mà chủ nghĩa kinh nghiệm dùng để thay thế cho các khái niệm nặng nề của biện chứng pháp và đặc biệt là thay thế cho *lao động* của cái phủ định, theo cách nói của nhà biện chứng pháp. Biện chứng pháp là lao động, trong khi chủ nghĩa kinh nghiệm là một sự hưởng thụ, như vậy cũng đủ để phân biệt chúng. Và ai nói rằng trong lao động ta suy nghĩ nhiều hơn là trong sự hưởng thụ? Khác biệt là đối tượng của một sự khẳng định thực hành không thể tách rời khỏi bản chất và là một sự khẳng định cấu thành nên cuộc sống. Tiếng “vâng” của Nietzsche đối lập với tiếng “không” của biện chứng pháp; sự khẳng định đối lập với sự phủ định của biện chứng pháp; sự khác biệt đối lập với mâu thuẫn của biện chứng pháp; niềm sung sướng, niềm vui thú đối lập với lao động của biện chứng pháp; sự khinh khoái, vũ điệu đối lập với sự nặng nề của biện chứng pháp; tính vô trách nhiệm tuyệt đẹp đối lập trách nhiệm của biện chứng pháp. Tình cảm kinh nghiệm chủ nghĩa về sự khác biệt, tóm lại, thứ bậc, đó là động lực chủ yếu

của cái quan niệm hiệu quả hơn và sâu sắc hơn mọi tư duy về sự mâu thuẫn.

Hơn nữa, chúng ta cần phải hỏi: bản thân nhà biện chứng pháp muốn gì? Cái ý chí muốn biện chứng pháp này, nó muốn gì? Một sức mạnh kiệt quệ không có sức mạnh khẳng định sự khác biệt của mình, một sức mạnh không tác động nữa, mà chống lại những sức mạnh thống trị nó: duy nhất một sức mạnh như thế đẩy yếu tố phủ định lên hàng đầu trong mối quan hệ của nó với sức mạnh khác, nó phủ định những gì không phải là nó, và biến sự phủ định này thành bản chất riêng và thành nguyên tắc tồn tại của nó. “Trong khi mà đạo đức quý tộc sinh ra từ sự khẳng định chính mình một cách long trọng thì đạo đức của tầng lớp nô lệ ngay từ đầu là một tiếng “không” đối với những gì không thuộc về nó, những gì khác nó, những gì là cái-không-tôi của nó; và tiếng “không” này là hành vi sáng tạo của nó.³⁰” Vì thế mà Nietzsche trình bày biện chứng pháp như là sự tư biện của giới bình dân, như là cách tư duy của tầng lớp nô lệ³¹: vậy là tư duy mâu thuẫn trừu tượng đã thắng các tình cảm cụ thể của sự khác biệt tích cực, phản ứng thắng hành động, sự trả thù và phần hận chiếm mất vị trí của sự xâm hấn. Và ngược lại, Nietzsche chứng minh rằng những gì là tiêu cực ở ông chủ luôn là một sản phẩm thứ yếu và phái sinh từ cuộc đời của ông ta. Vả chăng, bản thân quan hệ giữa ông chủ và nô lệ không phải là biện chứng pháp. Ai là nhà biện chứng pháp, ai đã biện chứng hóa mối quan hệ này? Đó là người nô lệ, là quan điểm của người nô lệ, là tư duy từ quan điểm của người nô lệ. Cái phương diện biện chứng nổi tiếng trong mối quan hệ chủ - nô, quả thực, phụ thuộc vào điều này: ở đó quyền lực được quan niệm không phải như là ý chí quyền lực, mà như là sự biểu hiện của quyền lực, như là sự biểu hiện của sự vượt trội, như là việc “một người” thừa nhận sự vượt trội của “người kia”. Đối với Hegel, điều mà các ý chí muốn, đó là bắt *thừa nhận* quyền lực của chúng, bắt *thể hiện* quyền lực của

chúng. Thế nhưng, theo Nietzsche, đó là một quan niệm hoàn toàn sai lầm về ý chí quyền lực và về bản chất của nó. Một quan niệm như vậy là quan niệm của người nô lệ, nó là hình ảnh mà kẻ phản hận tự tạo nên cho quyền lực. *Chính người nô lệ quan niệm quyền lực chỉ như là đối tượng của sự công nhận, như là chất liệu của sự biểu hiện, như là cái được thua của một cuộc đấu, vì thế mà, sau một trận đấu, anh ta khiến quyền lực phụ thuộc vào sự cấp phát đơn giản những giá trị đã được thiết lập từ trước.*³² Nếu như mối quan hệ giữa ông chủ và nô lệ dễ dàng có hình thức biện chứng, đến mức trở thành như là một hình mẫu hay một biểu tượng học đường của tất cả những thanh niên theo phái Hegel, thì đó là vì, chân dung ông chủ mà Hegel đề nghị, ngay từ đầu, đã là một chân dung do người nô lệ vẽ nên, một chân dung biểu hiện người nô lệ, ít ra thì như là anh ta mơ ước, mơ ước cao nhất là một nô lệ thành đạt. Dưới hình ảnh ông chủ do Hegel tạo ra luôn luôn lộ ra người nô lệ.

5) Vấn đề bi kịch

Người bình luận Nietzsche chủ yếu cần phải tránh “biện chứng hóa” tư tưởng của ông dưới bất kỳ lý do nào. Thế nhưng ta luôn tìm thấy lý do: đó là cái cốt của văn hóa bi kịch của tư duy bi kịch, của triết học bi kịch, những gì xuyên suốt triết học Nietzsche. Tuy nhiên chính xác thì cái mà Nietzsche gọi là “bi kịch” là gì? Ông đối lập cách nhìn bi kịch về thế giới với hai cách nhìn khác: cách nhìn biện chứng và cách nhìn Kitô giáo. Hay đúng hơn, xem xét kỹ thì bi kịch có ba cách chết: nó chết lần đầu tiên do biện chứng pháp của Socrate, đó là cái chết “Euripide” của nó. Nó chết lần thứ hai do Kitô giáo. Lần thứ ba, do những cú đánh liên hợp của biện chứng pháp hiện đại và đích thân Wagner. Nietzsche nhấn mạnh các điểm sau đây: tính chất Kitô giáo cơ bản của biện chứng pháp và của triết học Đức³³.

Kitô giáo và biện chứng pháp bẩm sinh không có khả năng sống bi kịch, hiểu bi kịch và tư duy bi kịch. “Chính tôi đã phát hiện ra bi kịch”, thậm chí cả người Hi Lạp cũng không biết đến nó.

Biện chứng pháp đề xuất một quan niệm nhất định về bi kịch: nó gắn bi kịch với phủ định, với đối lập, với mâu thuẫn. Mâu thuẫn giữa nỗi đau khổ và đời sống, giữa cái hữu hạn và cái vô hạn trong chính đời sống, giữa số phận cá biệt và tinh thần phổ quát trong ý niệm; vận động của mâu thuẫn và cũng là giải pháp cho nó: bi kịch đã được trình bày như vậy đấy. Thế nhưng, nếu khảo sát *Nguồn gốc của bi kịch*, chắc hẳn ta sẽ thấy rõ rằng trong tác phẩm này, Nietzsche không phải là nhà biện chứng pháp, mà đúng hơn là môn đệ của Schopenhauer. Ta nhớ lại, chính Schopenhauer cũng không đánh giá cao biện chứng pháp. Tuy nhiên, trong cuốn sách đầu tiên này, sơ đồ mà Nietzsche đề xuất, dưới ảnh hưởng của Schopenhauer, chỉ phân biệt với biện chứng pháp bởi *cách* quan niệm về mâu thuẫn và giải pháp cho nó. Đó là điều cho phép Nietzsche sau này nói về *Nguồn gốc của bi kịch*: “Nó có hơi hướng của chủ nghĩa Hegel một cách khá nguy hiểm.³⁴” Bởi vì mâu thuẫn và giải pháp cho nó vẫn còn đóng vai trò của những nguyên tắc cơ bản: “ta thấy ở đó phản đề chuyển hóa thành sự thống nhất”. Chúng ta cần theo dõi sự vận hành của cuốn sách khó này để hiểu về sau Nietzsche làm thế nào để thiết lập một quan niệm mới về bi kịch:

1° Trong *Nguồn gốc của bi kịch*, mâu thuẫn là mâu thuẫn giữa sự thống nhất nguyên thủy và việc cá thể hóa, giữa ý muốn và cái bên ngoài, giữa đời sống và nỗi đau. Mâu thuẫn “căn gốc” này làm chứng chống lại đời sống, nó kết án đời sống: đời sống cần được bào chữa, nghĩa là cần được cứu chuộc khỏi đau khổ và mâu thuẫn. *Nguồn gốc của bi kịch* phát triển dưới bóng của các phạm trù biện chứng pháp Kitô giáo: bào chữa, cứu chuộc,

hòa giải;

2° Mâu thuẫn được phản ánh trong sự đối lập giữa Dionysos và Apollon. Apollon thần thánh hóa nguyên tắc cá thể hóa, thiết lập cái bên ngoài của bên ngoài, cái bên ngoài tuyệt mỹ, giấc mơ hay là hình ảnh thân thể, và như thế tự giải phóng khỏi nỗi đau: “Apollon chiến thắng nỗi đau cá nhân bằng niềm vinh quang chói lọi, ông bao bọc niềm vinh quang ấy bằng cái bên ngoài vĩnh viễn”, ông *xóa bỏ* nỗi đau³⁵. Trái lại, Dionysos quay lại với sự thống nhất nguyên thủy, ông phá vỡ cá nhân, nhấn nó chìm xuống trong hố thẳm và làm tiêu tan nó trong bản thể nguyên lai: như thế, ông tái tạo mâu thuẫn như là nỗi đau của việc cá thể hóa, nhưng để làm nó tan hòa trong niềm vui thú cao cấp, bằng cách khiến chúng ta tham gia vào sự tràn đầy của bản thể duy nhất hay của ý muốn phổ quát. Như vậy, Dionysos và Apollon không đối lập như là các mômen của một mâu thuẫn, mà đúng hơn như là hai cách thức trái ngược để giải quyết mâu thuẫn: Apollon giải quyết một cách gián tiếp, trong sự chiêm ngắm hình ảnh thân thể; Dionysos giải quyết trực tiếp, trong sự tái tạo, trong biểu tượng âm nhạc của ý chí³⁶. Dionysos giống như là cái nền, mà trên đó Apollon thêm nên cái bên ngoài đẹp đẽ; nhưng ở phía dưới Apollon chính là Dionysos đang gào thét. Như vậy, bản thân phản đề cần được giải quyết, cần được “chuyển hóa thành sự thống nhất”³⁷.

3° *Bi kịch* là sự hòa giải này, là sự liên minh tuyệt diệu và bất bênh do Dionysos chi phối. Vì trong bi kịch, Dionysos là nền tảng của cái bi. Nhân vật bi kịch duy nhất là Dionysos: “vị thần đau khổ và vinh quang”; chủ đề bi kịch duy nhất là những đau khổ của Dionysos, những đau khổ của việc cá thể hóa, nhưng lại được tan hòa trong niềm vui thú của hữu thể căn nguyên [l'être originel]; và khán giả bi kịch duy nhất, đó là dàn đồng ca, bởi vì dàn đồng ca thuộc về thần rượu, vì dàn đồng ca xem Dionysos như

là chúa tể và ông chủ của mình³⁸. Nhưng mặt khác, sự đóng góp của Apollon là ở chỗ này: trong bi kịch, chính Apollon là người phát triển bi kịch thành kịch drame, là người thể hiện bi kịch trong một vở kịch drame. “Bi kịch, đó là dàn đồng ca của Dionysos giải trí bằng cách phóng chiếu ra khỏi chính nó một thế giới hình ảnh của Apollon... Trong những đợt bùng nổ liên tục, bằng sự lan toả, cái nền nguyên thủy của bi kịch tạo ra cái ảo ảnh dram này, đó chủ yếu là một giấc mơ... Như vậy, kịch dram là sự biểu diễn các khái niệm và các hành động của Dionysos”, là sự khách quan hóa Dionysos dưới hình thái và trong thế giới của Apollon.

6) Sự phát triển của Nietzsche

Và đây là định nghĩa bao quát về bi kịch trong *Nguồn gốc của bi kịch*: mâu thuẫn nguyên lai, giải pháp của Dionysos và biểu hiện kịch tính của giải pháp này. Thể hiện lại và giải quyết mâu thuẫn, giải quyết nó bằng cách thể hiện lại nó, giải quyết mâu thuẫn nguyên lai trong nền tảng nguyên lai, đó là đặc tính của *văn hóa bi kịch* và đặc tính của các đại diện của nó thời kỳ hiện đại, Kant, Schopenhauer, Wagner. “Đặc tính nổi bật của mâu thuẫn là ở chỗ nó thay thế khoa học bằng một sự thông thái gắn cái nhìn thần nhiên lên cấu trúc vũ trụ và tìm cách nắm bắt trong vũ trụ nỗi đau vĩnh cửu, ở đó nó nhận ra nỗi đau của chính mình với một mối giao cảm dịu dàng.³⁹” Tuy nhiên, trong *Nguồn gốc của bi kịch*, vô số điểu đã bắt đầu xuất hiện, những điểu giúp chúng tôi nhận thấy phương pháp tiếp cận một quan niệm mới không mấy phù hợp với sơ đồ này. Trước tiên, Dionysos được giới thiệu một cách nổi bật như là vị thần *khẳng quyết và khẳng định* [affirmatif và affirmateur], Dionysos không bằng lòng với việc “biến” nỗi đau thành niềm vui thú cao cấp và siêu nhân cách [supra-personnel], thần khẳng định nỗi đau và biến nó thành niềm vui của ai đó. Vì thế Dionysos

tự biến mình thành vô số các khẳng định, hơn là tự tiêu biến trong hữu thể căn nguyên hoặc làm tiêu tan cái đa tạp trong một nền tảng nguyên thủy. Thần khẳng định những đớn đau của *sự sinh trưởng* hơn là tái tạo những nỗi đau của *sự cá thể hóa*. Đó là vị thần khẳng định cuộc sống, đối với thần cuộc sống cần được khẳng định, chứ không phải là cần được bào chữa hay cứu chuộc. Tuy nhiên, đi đầu ngăn cản Dionysos thứ hai chiến thắng Dionysos thứ nhất, đó là việc yếu tố siêu nhân cách luôn luôn đi kèm yếu tố khẳng định và rốt cuộc nhận về mình lợi ích. Chẳng hạn, đúng là có một linh cảm về sự quy hồi vĩnh cửu: Déméter biết rằng nàng có thể sinh ra Dionysos một lần nữa; nhưng sự phục sinh này của Dionysos chỉ được diễn giải như là “sự chấm dứt của cá thể hóa”⁴⁰. Dưới ảnh hưởng của Schopenhauer và của Wagner, sự khẳng định cuộc sống chỉ còn được quan niệm bằng sự tiêu biến của nỗi đau trong cái phổ biến và trong niềm vui vượt lên trên giới hạn của cá nhân. “Cá nhân cần được chuyển hóa thành một bản thể phi nhân cách, vượt lên trên cá nhân. Đó chính là đi đầu mà bi kịch đề xuất...”⁴¹

Ở phần cuối tác phẩm, khi Nietzsche tự đặt câu hỏi về *Nguồn gốc của bi kịch*, ông nhận thấy ở đó hai sự cách tân căn bản vượt quá khuôn khổ nửa biện chứng, nửa Schopenhauer⁴²: cách tân thứ nhất chính là tính cách khẳng định của Dionysos, khẳng định cuộc sống thay vì khẳng định giải pháp cao siêu hay khẳng định sự bào chữa cho nó. Mặt khác, Nietzsche tự khen mình đã phát hiện ra một sự đối lập; về sau sự đối lập này sẽ phải phát triển trong toàn bộ chiều kích sâu rộng của nó. Vì, ngay từ *Nguồn gốc của bi kịch*, đối lập thực sự không phải là đối lập biện chứng giữa Dionysos và Apollon, mà sâu sắc hơn, đó là đối lập giữa Dionysos và Socrate. Đó không phải là Apollon đối lập với bi kịch hay vì Apollon mà bi kịch phải chết, mà đó là Socrate, và Socrate không có nhiều tính chất Apollon hơn là

tính chất Dionysos⁴³. Socrate được định nghĩa bởi một sự nghịch đảo lạ lùng: “Trong khi đó, ở tất cả những người năng sản, bản năng là một sức mạnh khẳng định và sáng tạo, ý thức là một sức mạnh phê phán và phủ định; nơi Socrate, bản năng trở thành sức mạnh phê phán và ý thức trở thành sức mạnh sáng tạo”⁴⁴. Socrate là thiên tài đầu tiên của *thời kỳ suy đồi*: ông đối lập ý niệm và cuộc sống ông đánh giá cuộc sống bằng ý niệm, ông cho rằng cuộc sống cần phải được đánh giá, được bào chữa, được cứu chuộc bởi ý niệm. Ông đề nghị chúng ta phải nhận thấy rằng kể cả khi đã bị đè bẹp dưới sức mạnh của cái phủ định, cuộc sống vẫn xứng đáng được mong ước vì chính nó, vẫn xứng đáng được cảm nhận trong chính nó: Socrate là “con người lý thuyết”, là sự đối lập đích thực duy nhất với con người bi kịch⁴⁵.

Nhưng chính ở đây vẫn còn có cái gì đó ngăn cản chủ đề thứ hai này phát triển một cách tự do. Để cho sự đối lập giữa Socrate và bi kịch bộc lộ toàn bộ giá trị của nó, để cho nó thực sự trở thành đối lập giữa tiếng “không” và tiếng “vâng”, giữa sự phủ định và khẳng định cuộc sống, trước tiên đòi hỏi bản thân yếu tố khẳng định trong bi kịch phải được khai thông, được phơi mở cho chính nó và được giải phóng khỏi mọi sự phụ thuộc. Thế là trên con đường này, Nietzsche không thể dừng lại được nữa: phản đề Dionysos-Apollon cũng cần phải thôi không giữ vị trí đầu tiên nữa, nó phải mờ nhạt đi hoặc biến mất để nhường chỗ cho sự đối lập đích thực. Cuối cùng, bản thân sự đối lập đích thực cũng cần phải thay đổi, nó cần phải không bằng lòng với Socrate như là một anh hùng tiêu biểu; vì Socrate quá nhiều tính chất Hi Lạp, lúc đầu có một ít tính chất Apollon, nhờ sự rõ ràng của ông, và ở giai đoạn cuối có một ít tính chất Dionysos, “Socrate nghiên cứu âm nhạc”⁴⁶. Socrate không tặng cho sự phủ định cuộc sống toàn bộ sức mạnh của mình; ở Socrate, sự phủ định cuộc sống chưa tìm

thấy bản chất của nó. Vì thế cần có con người bị kịch, đồng thời con người bị kịch cần khám phá môi trường riêng của mình trong sự khẳng định thuần túy, cần khám phá kẻ thù sâu sắc nhất như là kẻ tiến hành công việc phủ định một cách thực sự, hằn hoi, thực chất. Nietzsche thực hiện chương trình này một cách kiên quyết. Phản đề Dionysos-Apollon, hai vị thần hòa giải với nhau để tiêu trừ nỗi đau, bị thay thế bởi cặp bổ sung Dionysos-Ariane, cặp này còn bí ẩn hơn; bởi vì một người phụ nữ, một vị hôn thê sẽ trở nên cần thiết khi đó là để khẳng định cuộc sống. Đối lập Dionysos-Socrate được thay thế bằng đối lập đích thực: “Người ta có hiểu tôi không? - Dionysos chống lại kẻ bị đóng đinh trên thập giá”⁴⁷ Nietzsche nhận xét rằng *Nguồn gốc của bi kịch* đã không nói gì về Kitô giáo, nó đã không *nhận diện* Kitô giáo. Và chính Kitô giáo không có tính chất Apollon, cũng không có tính chất Dionysos: Nó phủ định các giá trị thẩm mỹ, những giá trị duy nhất mà *Nguồn gốc bi kịch* thừa nhận; nó là hư vô chủ nghĩa theo nghĩa sâu sắc nhất, trong khi đó trong biểu tượng Dionysos, ta đạt tới giới hạn tột cùng của sự khẳng định”.

7) Dionysos và Jésus Christ

Trong Dionysos và trong Jésus Christ có cùng một nỗi thống khổ và cùng một nỗi đam mê. Đó là cùng một hiện tượng, nhưng mang hai nghĩa đối lập nhau⁴⁸. Một mặt, cuộc sống bào chữa cho nỗi đau khổ, khẳng định nỗi đau khổ; mặt khác, nỗi đau khổ lên án cuộc sống, làm chứng chống lại nó, biến cuộc sống thành một cái gì cần phải bào chữa. Khi có khổ đau trong cuộc sống, thì đối với Kitô giáo, đi đầu đó trước hết có nghĩa là cuộc sống không công bằng, thậm chí về căn bản cuộc sống là bất công, nó phải trả giá cho sự bất công căn bản bằng nỗi đau khổ: nó có tội vì nó đau đớn. Tiếp theo, đi đầu đó có nghĩa là nó cần phải được bào chữa, nghĩa là được

chuyện khỏi sự bất công hay được cứu độ, được cứu độ nhờ chính cái nỗi đau đã lên án nó trước đó: nó cần phải đau đớn, vì nó có tội. Hai phương diện này của Kitô giáo tạo thành cái mà Nietzsche gọi là “ý thức tội lỗi”, hay là sự *nội hiện hóa nỗi đau*⁴⁹. Hai phương diện đó xác định chủ nghĩa hư vô đích thực Kitô giáo, nghĩa là cái cách thức mà Kitô giáo phủ định cuộc sống: một mặt, đó là bộ máy chế tạo ra tội lỗi, cái phương trình tàn bạo: đau đớn - trừng phạt; mặt khác, bộ máy tăng sinh nỗi đau, sự bào chữa bằng nỗi đau, cái nhà máy bản thủ⁵⁰. Kể cả khi Kitô giáo ca tụng tình yêu và cuộc sống, có biết bao lời nguyền rủa trong những bài ca ấy, có biết bao căm ghét trong tình yêu ấy! Nó yêu đời sống như chim săn mồi yêu cừu non: tơ non, bị cắt xẻo, hấp hối. Nhà biện chứng pháp đề cao tình yêu Kitô như một phản đề, chẳng hạn, như là phản đề đối với sự căm ghét của đạo Do thái. Nhưng nghề nghiệp và sứ mệnh của nhà biện chứng pháp là thiết lập các *phản đề* ở khắp những nơi cần có sự đánh giá tệ nhất, cần diễn giải những *phôi hợp*. Hoa là phản đề của nụ, hoa “bác bỏ” nụ, đó là một phát hiện nổi tiếng quý giá đối với biện chứng pháp. Cũng chính theo cách này mà hoa tình yêu Kitô giáo “bác bỏ” sự căm ghét, nghĩa là theo một cách hoàn toàn hư cấu giả tưởng. “Mong sao người ta không tưởng tượng rằng tình yêu phát triển... như là phản đề đối với sự căm ghét của đạo Do thái. Không, hoàn toàn ngược lại. Tình yêu sinh ra từ sự căm ghét này, bung nở như tràng hoa của nó, như tràng hoa chiến thắng rộng mở dưới những tia ấm nóng của một vầng mặt trời tinh khiết, nhưng trong cái lĩnh vực mới mẻ này, dưới sự ngự trị của ánh sáng và của cái cao cả, tràng hoa vẫn luôn luôn đuổi theo cùng những mục đích giống như nỗi thù hận: chiến thắng, chinh phục, quyền rũ⁵¹. Niềm vui Kitô giáo là niềm vui “làm tiêu biến” nỗi đau: nỗi đau được nội hiện, được tặng cho Thiên Chúa bằng cách đó, được mang đến cho Thiên Chúa theo cách đó. “Nghịch lý của một Thiên Chúa bị đóng đinh thập giá, đi đầu huyền bí về sự tàn bạo cuối cùng và

không thể tưởng tượng nổi”⁵², đó là sự ám ảnh đích thực Kitô giáo, một sự ám ảnh đã hoàn toàn có tính biện chứng.

Phương diện này đã trở nên xa lạ biết bao đối với Dionysos đích thực! Dionysos trong *Nguồn gốc của bi kịch*, từng làm “tiêu biến” nỗi đau; niềm vui mà ông biểu hiện từng là niềm vui của việc làm tiêu biến nỗi đau, đồng thời cũng niềm vui của việc đặt nỗi đau trong sự thống nhất nguyên thủy. Nhưng giờ đây Dionysos đã nắm bắt một cách đích xác ý nghĩa và giá trị của sự chuyển hóa của mình: đối với Dionysos, cuộc sống không phải là để được bào chữa, với ông, cuộc sống về căn bản là công bằng. Hơn nữa, chính cuộc sống nhận trách nhiệm bào chữa, “nó khẳng định cả nỗi đau khủng khiếp nhất”⁵³. Chúng ta phải hiểu là: nó không làm tiêu biến nỗi đau bằng cách nội hiện, nó khẳng định nỗi đau trong môi trường bên ngoài. Và kể từ đó mà sự đối lập giữa Dionysos và Jésus Christ phát triển trên từng điểm một, như là sự khẳng định đời sống (sự đánh giá cực cao về nó) và sự phủ định đời sống (sự hạ giá cực thấp về nó). Sự ám ảnh của Dionysos đối lập với sự ám ảnh của Christ: cơn say của Dionysos đối lập với cơn say của Christ; sự phân mảnh của Dionysos đối lập với sự đóng đinh thập giá; sự tái sinh của Dionysos đối lập với sự phục sinh của Christ; sự đảo ngược giá trị của Dionysos đối lập với sự hóa thể của Christ. Bởi vì có hai loại nỗi đau, và hai kiểu người đau khổ khác nhau. “Những người đau khổ vì sự tràn đầy của đời sống” biến nỗi đau thành sự khẳng định, cũng như là biến cơn say thành hoạt động, trong sự phân mảnh của Dionysos họ nhận thấy hình thái đỉnh điểm của khẳng định, không có khả năng bị giảm trừ đi, không có ngoại lệ cũng không có lựa chọn. “Trái lại, những kẻ đau khổ vì sự kiệt quệ của đời sống” biến cơn say thành cơn co giật hay sự tê cóng, họ biến nỗi đau thành một phương tiện kết án cuộc sống, biến mâu thuẫn cũng thành ra một phương tiện bào chữa cho cuộc

sống và làm tiêu biến nỗi đau⁵⁴. Tất cả những đi đầu này quả thực đều nằm trong ý niệm về một vị chúa cứu thế, không có chúa cứu thế nào tuyệt vời hơn người đồng thời vừa là đao phủ, vừa là nạn nhân vừa là người an ủi, Tam vị nhất thể, giấc mơ phi thường của ý thức tội lỗi. Từ quan điểm của chúa cứu thế, “cuộc sống cần trở thành con đường dẫn tới thần linh”; từ quan điểm của Dionysos, “đời sống tự nó đã khá đủ tính chất thần thánh để bào chữa thêm nữa cho nỗi đau khổ mệnh mông”⁵⁵. Sự phân mảnh của Dionysos là biểu tượng tức thời của sự khẳng định đa tạp; cây thập tự của Christ, dấu thánh giá là hình ảnh của mâu thuẫn và của sự kết thúc mâu thuẫn, là cái đời sống phục tùng lao động của cái phủ định. Mâu thuẫn phát triển, sự kết thúc của mâu thuẫn, sự hòa giải của những cái mâu thuẫn, tất cả các khái niệm này đều trở nên xa lạ đối với Nietzsche. Chính Zarathoustra kêu lên rằng: “*Có cái gì đó cao hơn mọi sự hòa giải*”⁵⁶ - đó là sự khẳng định. Có cái gì cao hơn mọi mâu thuẫn đã phát triển, đã giải quyết, đã bị xóa bỏ - đó là sự đảo ngược giá trị. Đây chính là điểm chung giữa Zarathoustra và Dionysos: “Tôi mang tới mọi vực thẳm sự khẳng định ban phúc của mình (Zarathoustra)... Nhưng đi đầu này, một lần nữa, cũng là ý tưởng của Dionysos”⁵⁷. Đối lập giữa Dionysos hay Zarathoustra với Christ không phải là một đối lập biện chứng, mà là đối lập với chính biện chứng pháp: sự khẳng định có chức năng khu biệt chống lại sự phủ định biện chứng, chống lại mọi thứ chủ nghĩa hư vô và chống lại cái hình thái đặc biệt này của chủ nghĩa hư vô. Không có gì xa lạ với cách diễn giải của Nietzsche về Dionysos hơn là cách diễn giải của Otto về sau: một Dionysos theo kiểu Hegel, một Dionysos biện chứng, một Dionysos-nhà biện chứng pháp!

8) Bản chất của bi kịch

Dionysos khẳng định tất cả những gì xuất hiện, “thậm chí cả nỗi đau khủng khiếp nhất”, và xuất hiện trong tất cả những gì được khẳng định. Sự khẳng định đa tạp hay đa dạng, đó là bản chất của bi kịch. Ta sẽ hiểu đi đầu đó rõ hơn, nếu ta suy nghĩ về những khó khăn khi phải biến mọi thứ thành một đối tượng khẳng định, cần có nỗ lực và tinh thần của thuyết đa dạng, sức mạnh của sự biến hình, sự phân mảnh của Dionysos. Khi âu lo và chán ngán xuất hiện nơi Nietzsche, thì đó luôn luôn là ở điểm này: liệu tất cả đều có thể trở thành đối tượng khẳng định, *nghĩa là đối tượng của niềm vui*? Đối với mỗi sự vật, cần phải tìm thấy các phương tiện đặc biệt, mà nhờ đó nó được khẳng định, nhờ đó nó thôi không còn là phủ định⁵⁸. Dù sao bi kịch không ở trong nỗi âu lo này, không ở trong bản thân sự chán ngán này, cũng không ở trong nỗi luyến tiếc sự thống nhất đã mất. Bi kịch chỉ ở trong sự đa dạng, trong sự phong phú của khẳng định *với tư cách là chính nó*. Bi kịch được định nghĩa bởi niềm vui đa dạng, niềm vui số nhiều. Niềm vui này không phải là kết quả của sự thăng hoa, của sự thanh tẩy, của sự bù đắp, của sự cam chịu, của sự hòa giải: trong mọi lý thuyết về bi kịch, Nietzsche có thể vạch ra một sự không hiểu căn bản, người ta đã không hiểu bi kịch như một hiện tượng thẩm mỹ. Bi kịch biểu thị hình thức thẩm mỹ của niềm vui, không phải một công thức y học, cũng không phải một giải pháp đạo đức dành cho nỗi đau, cho nỗi sợ hãi hay lòng thương⁵⁹. Những gì có tính bi kịch chính là niềm vui. Nhưng đi đầu đó muốn nói rằng bi kịch là niềm vui tức thời, rằng bi kịch chỉ khơi gợi nỗi sợ và lòng thương ở khán giả trì độn, ở thánh giả có bệnh và ở kẻ giáo hóa dựa vào nó để đảm bảo vận hành tốt, sự thăng hoa của đạo đức hoặc sự thanh tẩy về mặt y học. “Sự phục hưng bi kịch kéo theo sự phục sinh của *cử tọa nghệ sĩ*, cho đến nay, vị trí của loại cử tọa này ở nhà hát bị chiếm giữ bởi một sự nhàm lẫn lộn, với những yêu sách nửa đạo đức, nửa uyên bác, đó là nhà phê bình⁶⁰“. Và quả thật, cần có một sự phục hưng đích thực để giải phóng

bi kịch khỏi mọi nỗi sợ hãi, hay tình thương của những cử tọa t ồi đã gán cho bi kịch một ý nghĩa t ần thường xuất phát từ ý thức tội lỗi. Một logic của sự khẳng định đa tạp, một logic của sự khẳng định thuần túy, và đạo đức học của niềm vui là phù hợp với bi kịch, đó là giấc mơ chống biện chứng pháp, chống tôn giáo, giấc mơ xuyên suốt toàn bộ triết học Nietzsche. Cái bi không được thiết lập trong mối quan hệ giữa cái phủ định và đời sống, mà trong mối quan hệ cơ bản giữa niềm vui và cái đa tạp, giữa cái tích cực và cái đa tạp, giữa sự khẳng định và cái đa tạp. “Nhân vật vui vẻ, đó là những gì cho đến nay đã tuột khỏi các tác giả bi kịch⁶¹.” Bi kịch, đó là niềm vui năng động, cởi mở.

Đây là lý do Nietzsche từ bỏ quan niệm về kịch drame mà ông bảo vệ trong *Nguồn gốc của bi kịch*; kịch drame vẫn còn là sự thống thiết giả tạo, sự thống thiết Kitô giáo của mâu thuẫn. Điều mà Nietzsche trách cứ ở Wagner, đó chính là việc nhạc sĩ đã viết loại nhạc drame, đã từ chối tính chất khẳng định của âm nhạc: “tôi đau khổ vì đó là một loại nhạc suy đồi chứ không còn là cây sáo của Dionysos⁶².” Tương tự, để chống lại cách biểu hiện bi thảm của bi kịch, Nietzsche đòi hỏi quyền được thể hiện của *anh hùng*: anh hùng vui vẻ, anh hùng khinh khoái, anh hùng nhảy múa, anh hùng vui chơi⁶³. Dionysos có nhiệm vụ làm cho chúng ta trở nên khinh khoái, dạy cho chúng ta nhảy múa, mang tặng chúng ta bản năng chơi. Thậm chí một sử gia thù địch, hay thờ ơ với các chủ đề của Nietzsche cũng thừa nhận niềm vui, sự khinh khoái, động tính và sự có mặt khắp nơi như là bấy nhiêu phương diện đặc thù của Dionysos⁶⁴. Dionysos đưa Ariane lên trời; những đồ ngọc trên vương miện của Ariane là những ngôi sao. Liệu đó có phải là bí mật của Ariane? Đó có phải là chòm sao phóng xuất cái trò nổi tiếng được gọi là cú gieo súc sắc? Chính Dionysos đã gieo những con súc sắc. Chính ông nhảy múa và biến hóa, ông được gọi là “Polygethes”, vị

thần của ngàn đời vui sướng.

Nhìn chung, biện chứng pháp không phải là một cách nhìn bi kịch về thế giới, mà trái lại, nó là cái chết của bi kịch, là sự thay thế bi kịch bằng một quan niệm lý thuyết (với Socrate), hoặc hơn nữa, bằng một quan niệm Kitô giáo (với Hegel). Điều mà ta phát hiện ra trong trước tác của Hegel thời trẻ cũng là sự thật cuối cùng của biện chứng pháp: biện chứng pháp hiện đại thực chất là hệ tư tưởng Kitô giáo. Nó muốn bào chữa cho cuộc sống và bắt nó phục tùng lao động của phủ định. Tuy nhiên, giữa hệ tư tưởng Kitô giáo và tư duy bi kịch, có một vấn đề chung: vấn đề ý nghĩa của tồn tại. “Tồn tại liệu có một ý nghĩa không?”, theo Nietzsche, đây là câu hỏi cao siêu nhất, có tính kinh nghiệm chủ nghĩa nhất và có tính thực nghiệm nhất của triết học, vì đồng thời nó đặt ra vấn đề diễn giải và vấn đề đánh giá. Nếu hiểu đúng, nó có nghĩa là: “Công lý là gì?” và Nietzsche có thể nói không cường điệu rằng toàn bộ các tác phẩm của ông chính là nỗ lực để hiểu câu hỏi này. Như vậy sẽ có những cách hiểu sai về nó: từ lâu lắm rồi cho đến hiện nay, người ta chỉ tìm hiểu ý nghĩa của tồn tại bằng cách xem nó như một cái gì mắc lỗi hay phạm tội, một cái gì bất công và cần phải được bào chữa. Người ta cần đến một Thiên Chúa để giải thích tồn tại. Người ta cần lên án cuộc sống để có thể cứu chuộc nó, người ta cần cứu chuộc nó để bào chữa cho nó. Người ta đánh giá tồn tại, nhưng luôn luôn xem xét nó dưới quan điểm của mặc cảm tội lỗi. Đó là cảm hứng Kitô giáo đã làm hại cả toàn bộ nền triết học. Hegel diễn giải tồn tại từ quan điểm của ý thức bất hạnh [*conscience malheureuse*], nhưng ý thức bất hạnh chỉ là một mô hình của ý thức tội lỗi ở Hegel. Thậm chí cả Schopenhauer... Schopenhauer khơi mở vấn đề tồn tại hay vấn đề công lý theo những cách thức còn lạ hơn, nhưng bản thân ông tìm thấy trong nỗi đau một phương tiện phủ định cuộc sống, và tìm thấy trong sự phủ định cuộc sống phương tiện duy nhất để bào chữa cho nó. “Schopenhauer trong

tư cách là triết gia, là người vô thần đầu tiên vững vàng và gài lay chuyển nổi, kẻ vô thần đầu tiên ở châu Âu: đó là bí mật về sự thù địch của ông đối với Hegel. Tôn tại không hề có gì thuộc về thần thánh; điều đó đối với ông là một sự thật đã biết, một điều xác thực và không thể tranh cãi... Thế nên ngay khi gạt bỏ cách diễn giải Kitô giáo, ta sẽ thấy hiện lên như câu hỏi của Schopenhauer: “Vậy thì tôn tại có ý nghĩa hay không?” *Câu hỏi này tra vấn hàng bao thế kỷ trước khi có thể đơn giản được hiểu một cách cùng kiệt trong uẩn khúc tận cùng những chiều sâu của nó.* Bản thân câu trả lời mà Schopenhauer tìm thấy, thứ lỗi cho tôi, là một câu trả lời thiếu chín chắn; đó là một thứ trái xanh; thỏa hiệp thuần túy; Schopenhauer bị kẹt trong các viễn cảnh luân lý của chủ nghĩa khổ hạnh Kitô giáo, người ta đã tuyên bố là không còn muốn tin vào nó nữa, cũng như không còn muốn tin vào Thiên Chúa nữa.⁶⁵ Vậy đâu là cách hiểu khác về câu hỏi này, cách hiểu thực sự bi kịch trong đó *tôn tại* bào chữa cho tất cả những gì nó khẳng định, kể cả nỗi đau, thay vì bản thân nó được bào chữa bởi nỗi đau, nghĩa là được thần hóa và thánh hóa?

9) Vấn đề tôn tại

Đó là cả một câu chuyện dài, câu chuyện về ý nghĩa của tôn tại. Nó bắt nguồn từ Hi Lạp, trước thời kỳ Kitô giáo. Người ta sử dụng nỗi đau như một phương tiện để chứng minh *tính bất công* của tôn tại, nhưng đồng thời cũng như một phương tiện để tìm thấy cho nó một *sự bào chữa* cao siêu và thần thánh (Nó có tội, bởi vì nó đau đớn; nhưng vì nó đau đớn, nó gánh kết quả của tội lỗi, và nó được cứu chuộc.). Tôn tại như là thái quá, như là kiêu căng, như là tội lỗi, đó là cách diễn giải và đánh giá tôn tại của người Hi Lạp. Về mặt lịch sử, ý nghĩa đầu tiên mà người ta gán cho tôn tại, đó là hình ảnh của người khổng lồ [Titan] (“tính tất yếu của tội lỗi là cần thiết đối với cá nhân khổng lồ”). Sự diễn giải hết sức quyến rũ mà Nietzsche,

trong *Nguồn gốc của bi kịch*, còn chưa biết cách cưỡng lại nó và dùng nó để giúp cho Dionysos⁶⁶. Nhưng cũng sẽ là đủ đối với ông việc khám phá ra Dionysos thực sự để thấy được cái bẫy mà cách diễn giải này cất giấu hay mục đích mà nó phụng sự: nó biến tởn tại thành một hiện tượng đạo đức và tôn giáo! Có vẻ như người ta đã dâng tặng cho tởn tại rất nhiều khi biến nó thành một tội lỗi, thành một sự thái quá; người ta cho nó một bản chất kép, bản chất của sự bất công thái quá và bản chất của sự cứu chuộc có khả năng bào chữa; người ta làm cho nó trở nên không lờ mờ bởi tội lỗi, người ta thần thánh hóa nó bằng sự cứu chuộc tội lỗi⁶⁷. Và có gì sau tất cả những đi đầu đó, nếu không phải là một cách thức tinh tế nhằm hạ giá nó, và bắt nó phải chịu một sự phán xét, sự phán xét đạo đức, và đặc biệt là sự phán xét của Chúa? Theo Nietzsche, Anaximandre là triết gia đã biểu đạt một cách hoàn hảo quan niệm này về tởn tại. Ông nói: “Con người, người này trả cho người kia nỗi đau và sự đền bù cho bất công của họ, theo trật tự thời gian”. Đi đầu đó có nghĩa là: 1° sự trở thành là một đi đầu bất công [tiếng Hi Lạp: *adikia*], và có nhiều đi đầu sẽ tới trong đời, một tổng số những bất công. 2° chúng sẽ chống lại nhau và sẽ cùng cứu chuộc lẫn nhau khỏi sự bất công nhờ *phlora* [tiếng Hi Lạp: sự suy tàn, hư hỏng, chết chóc]. 3° chúng đều xuất phát từ một hữu thể căn nguyên (“Apeiron”), hữu thể căn nguyên này sẽ rơi vào một sự trở thành, một cái đa dạng, một sự sinh thành tội lỗi mà nó vĩnh viễn phải cứu khỏi sự bất công bằng cách hủy diệt chúng (“Théodicée”).⁶⁸

Schopenhauer là một kiểu Anaximandre hiện đại. Đi đầu gì ở hai người này khiến cho Nietzsche yêu thích đến vậy, và đi đầu gì cất nghĩa, trong *Nguồn gốc bi kịch*, rằng nhìn chung ông vẫn còn trung thành với cách diễn giải của họ? Chắc hẳn, đó là sự khác biệt giữa họ và Kitô giáo. Họ biến cuộc sống của họ thành một cái gì đó như là phạm tội [criminel], một cái gì đó như là

có tội [coupable], nhưng vẫn chưa phải là cái gì đó như là sai trái [fautif] và phải chịu trách nhiệm. Thậm chí cả những Titan cũng chưa biết đến sự sáng tạo kỳ lạ của văn hóa Xêmit và Kitô giáo về ý thức tội lỗi, về tội lỗi và trách nhiệm. Ngay từ *Nguồn gốc của bi kịch*, Nietzsche đã đối lập tội lỗi của Titan và của Promété với nguyên tội. Nhưng ông làm việc đó bằng một ngôn ngữ khó hiểu và mang tính biểu tượng, vì sự đối lập này là đi đầu bí mật mang tính phủ định của ông, cũng giống như Ariane huyền bí là đi đầu bí mật mang tính khẳng định của ông. Nietzsche viết: “Trong nguyên tội, sự hiểu kỳ, cái bề ngoài giả dối, sự rèn luyện, sự dâm dục, tóm lại là một chuỗi những khuyết điểm của người phụ nữ bị xem như là căn nguyên của cái ác... Như vậy, tội ác đối với người Aryens (Hi Lạp) thuộc về nam giới; tội lỗi, đối với người Xêmit thuộc về nữ giới⁶⁹.” Không có chuyện Nietzsche ghét phụ nữ: Ariane là bí mật đầu tiên của Nietzsche, là quyền lực nữ giới đầu tiên, là Anima, vị hôn thê không thể tách rời khỏi sự khẳng định của Dionysos⁷⁰. Tất cả những nhân vật nữ khác là quyền năng nữ quý quái, có tính phủ định và giáo hóa, là bà mẹ ghê gớm, mẹ của cái thiện và cái ác, bà mẹ làm mất giá cuộc sống và phủ định cuộc sống. “Không còn phương tiện nào khác nữa để trả lại danh dự cho triết học ngoài việc này: cần phải bắt đầu bằng cách treo cổ các nhà đạo đức học. Chừng nào họ còn nói tới hạnh phúc và đạo đức, thì họ chỉ có thể quyến rũ các bà già quy theo triết học mà thôi. Vậy hãy nhìn thẳng vào họ, tất cả những nhà thông thái lừng danh này, từ hàng nghìn thế kỷ: tất cả đều là những bà già, hoặc những người đàn bà đứng tuổi, những người mẹ nói theo cách của Faust. “Các mẹ, các mẹ! từ này thật đáng sợ!⁷¹” Các mẹ và các chị: quyền năng nữ thứ hai này có chức năng lên án chúng ta, bắt chúng ta phải chịu trách nhiệm. Đó là lỗi của mi, bà mẹ nói, là lỗi của mi nếu ta không có một người con trai lỗi lạc hơn, một người con trai tôn trọng mẹ mình hơn và có ý thức về tội lỗi của mình hơn. Đó là lỗi của mi, người chị nói, là lỗi của

mi nếu ta không được đẹp hơn, giàu có hơn và được yêu mến hơn. Sự quy tội vì những đi đầu lầ lỗi, vì những trách nhiệm, lời đả kích chua chát, sự kết án thường trực, mối thù hận, đó chính là một diễn giải thành kính về đời sống. Đó là lỗi của mi, đó là lỗi của mi, cho đến khi nào đến lượt mình kẻ bị lên án thốt lên: “đó là lỗi của tôi”, và cho đến khi nào cái thế giới đau buồn này vang lên tất cả những lời phàn nàn này và những tiếng vọng của chúng. “Khắp nơi người ta tìm kiếm trách nhiệm, chính là bản năng trả thù tìm kiếm chúng. Bản năng trả thù này chiếm lĩnh nhân loại, trong suốt nhiều thế kỷ, toàn bộ nền siêu hình học, tâm lý học, lịch sử và đặc biệt là đạo đức học mang dấu ấn của nó. Ngay khi con người tư duy, nó đã đưa vào sự vật con vi khuẩn trả thù⁷².” Trong phần hận (đó là lỗi của mi), trong mặc cảm tội lỗi (đó là lỗi của tôi) và trong kết quả chung của hai thứ (trách nhiệm), Nietzsche không nhìn thấy những sự kiện tâm lý đơn giản, mà là những phạm trù cơ bản của tư duy xê-mít và tư duy Kitô giáo, cách chúng ta tư duy và diễn giải đời sống nói chung. Một ý tưởng mới, một cách diễn giải mới, một cách tư duy khác, Nietzsche tự đặt cho mình những nhiệm vụ này⁷³. “Đem đến cho sự vô trách nhiệm ý nghĩa tích cực của nó”; “Tôi muốn chinh phục cái ý thức về một sự vô trách nhiệm hoàn toàn, khiến cho tôi không còn lệ thuộc vào lời ngợi ca và chê trách, không còn lệ thuộc vào hiện tại và quá khứ⁷⁴”. Sự vô trách nhiệm, đó là bí mật cao quý nhất và đẹp nhất của Nietzsche.

Nếu so với Kitô giáo thì những người Hi Lạp là trẻ con. Cách họ làm mất giá cuộc sống, “chủ nghĩa hư vô” của họ không hoàn thiện như của Kitô giáo. Họ cho là đời sống có tội, nhưng họ còn chưa tạo ra được cái đi đầu tể nhị này: cho cuộc sống là tội lỗi và phải gánh trách nhiệm. Khi những người Hi Lạp nói về cuộc sống như là có tội và “kiêu ngạo”, họ nghĩ rằng các vị thần đã khiến con người trở nên điên rồ đời sống là tội lỗi,

nhưng chính các vị thần chịu trách nhiệm về lỗi lầm. Đó là sự khác nhau quan trọng giữa cách diễn giải của người Hi Lạp về tội ác và cách diễn giải của Kitô giáo về tội lỗi, bởi vì ít nhất cái tội ác này không bao hàm trách nhiệm của kẻ phạm tội. “Chúng điên, sự phi lý, đôi chút rối loạn trong óc, đó là những gì mà người Hi Lạp chấp nhận trong thời đại mạnh mẽ nhất và dũng cảm nhất, để giải thích nguồn gốc của rất nhiều điều tai hại và nguy hiểm. Điên chứ không phải là tội lỗi! Các ông có hiểu không? ... Cần có một vị thần làm cho hấn mù quáng, người Hi Lạp nói vậy trong khi lắc đầu... Vậy đó là cách mà các vị thần sử dụng để bào chữa cho con người cho đến một mức độ nào đó; thậm chí cả trong những hành động xấu của nó, cách mà họ dùng để giải thích nguyên nhân của cái ác - và họ không đảm nhiệm sự trừng phạt, mà cái đi ều cao quý hơn, đó là tội lỗi⁷⁵.” Nhưng Nietzsche sẽ nhận thấy rằng, nếu suy nghĩ kỹ thì sự khác biệt quan trọng này sẽ giảm đi. Khi ta đ ờ rằng đời sống có tội, vẫn còn thiếu một bước để đời nó phải chịu trách nhiệm, thiếu một sự chuyển đổi giới tính: Eve thay cho các Titan; thiếu một sự chuyển đổi trong các vị thần: Đức Chúa duy nhất - người diễn viên và người bào chữa - thay cho các vị thần, khán giả và các “quan tòa của O-lim-pi”. Cần có một vị thần chịu trách nhiệm về chúng điên mà ông gây ra cho con người, hoặc là con người phải chịu trách nhiệm về cơn điên của vị Chúa bị đóng lên thập giá, hai giải pháp này chưa đủ để phân biệt rõ, dù rằng giải pháp thứ nhất đẹp hơn, theo một cách không so sánh được. Hẳn là câu hỏi không phải: đời sống tội lỗi này liệu có phải gánh trách nhiệm hay không? Mà là: *đời sống có tội... hay vô tội?* Vậy thì Dionysos đã tìm thấy sự thật muôn vẻ của mình: sự vô tội, sự vô tội của số nhiều, sự vô tội của cái đang trở thành, và sự vô tội của những gì đang t ồn tại.⁷⁶

10) Đời sống và sự vô tội

“Vô tội” có nghĩa là gì? Khi Nietzsche phá bỏ cái cách thức kết án tội lỗi của chúng ta, phá bỏ cái cách thức truy tìm trách nhiệm ngoài chúng ta và trong chúng ta, ông xây dựng sự phê phán dựa trên năm lý lẽ, mà lý lẽ đầu tiên là “không có gì tồn tại ở ngoài cái toàn thể”⁷⁷. Nhưng lý lẽ cuối cùng, lý lẽ sâu sắc nhất, đó là “không có cái toàn thể”: “Cần đập vỡ vụn vũ trụ, bỏ sự tôn trọng đối với cái toàn thể”⁷⁸. Vô tội là sự thật của số nhiều. Nó xuất phát trực tiếp từ các nguyên tắc của triết học về sức mạnh và ý chí. Mọi vật đều có liên quan đến sức mạnh có khả năng diễn giải chúng, mọi sức mạnh đều liên quan đến cái mà nó có thể tác động, đến cái mà nó không thể tách rời. Đặc biệt vô tội chính là cái cách thức liên quan, cái cách thức khẳng định và được khẳng định này. Những gì không chịu để diễn giải bởi một sức mạnh, không chịu để đánh giá bởi một ý chí, sẽ đòi hỏi một ý chí *khác* có khả năng đánh giá nó, một sức mạnh *khác* có khả năng diễn giải nó. Nhưng chúng ta thích bảo toàn cách diễn giải phù hợp, và phủ định những gì không phù hợp với cách diễn giải của chúng ta. Chúng ta biến sức mạnh và ý chí thành một sự thể hiện lơ lửng: chúng ta tách sức mạnh khỏi cái mà nó có thể, bằng cách đặt sức mạnh vào trong chúng ta như là cái gì “đáng khen”, vì nó tránh những gì nó không thể, và bằng cách đặt nó vào trong sự vật - nơi nó thể hiện một cách chính xác sức mạnh mà nó có - như là “có tội”. Chúng ta tách đôi ý chí, tạo ra một chủ thể trung tính, được tạo hóa phú cho ý chí tự do, chúng ta gán cho ý chí tự do này khả năng hành động và khả năng tự kiềm chế⁷⁹. Đây là tình thế của chúng ta so với đời sống: chúng ta thậm chí đã không thừa nhận cái ý chí có khả năng đánh giá quả đất (có khả năng “cân đo” nó), cũng không thừa nhận sức mạnh có khả năng diễn giải đời sống. Vậy là chúng ta phủ nhận chính bản thân đời sống, chúng ta thay thế diễn giải bằng sự mất giá, chúng ta xem sự mất giá giống như một cách diễn giải và đánh giá. “Một trong những cách diễn giải hỏng, nhưng vì nó được chấp nhận như là cách diễn giải duy nhất khả dĩ, nên

hình như đời sống không còn ý nghĩa nữa, hình như tất cả đều vô ích.⁸⁰”
*Than ôi chúng ta là những tay chơi tồi. Sự vô tội là trò chơi của đời sống, của sức mạnh và ý chí. Đời sống được khẳng định và được yêu thích, sức mạnh không bị chia tách, ý chí không bị phân đôi, đó là giá trị xấp xỉ của sự vô tội*⁸¹.

Heraclite là nhà tư tưởng bi kịch, vấn đề công lý xuyên suốt toàn bộ trước tác của ông. Với Heraclite, cuộc sống hoàn toàn vô tội và công bằng. Ông lĩnh hội cuộc sống xuất phát từ *bản năng chơi*. Ông biến đời sống thành một *hiện tượng thẩm mỹ* chứ không phải một hiện tượng đạo đức hay tôn giáo. Cúng như vậy, Nietzsche đối lập với Anaximandre trên từng điểm một, giống như là bản thân Nietzsche đối lập với Schopenhauer⁸². - Heraclite phủ định tính hai mặt của các thế giới, “ông đã phủ định bản thân tồn tại”. Hơn nữa: *ông biến sự trở thành thành một khẳng định*. Thế nhưng cần suy nghĩ rất lâu để hiểu được ý nghĩa của việc biến sự trở thành thành một khẳng định. Chắc hẳn đi đầu đó trước hết có nghĩa là: chỉ có sự trở thành. Chắc hẳn đó là khẳng định sự trở thành. Nhưng ta cũng khẳng định tồn tại của sự trở thành, ta nói rằng sự trở thành khẳng định tồn tại, hoặc là tồn tại tự khẳng định trong sự trở thành. Heraclite có hai tư tưởng, giống như những tượng số: một tư tưởng cho rằng không có tồn tại, tất cả đều đang trở thành; tư tưởng kia cho rằng tồn tại là tồn tại của sự trở thành với tư cách là sự trở thành. Một tư tưởng hành động [nhằm] khẳng định sự trở thành, một tư tưởng trăn trăn [nhằm] khẳng định tồn tại của sự trở thành. Hai tư tưởng này không tách rời nhau, vì đó là tư tưởng dựa trên cùng một khái niệm, như Lửa và Công Lý [tiếng Hi Lạp: Feu và Dike], như Tự Nhiên [tiếng Hi Lạp’ Physis] và Logos. Bởi vì không có tồn tại ở phía bên kia sự trở thành, không có cái Một ở phía bên kia của cái Nhiều; cả cái Nhiều lẫn sự trở thành đều không phải là hiện lượng bên ngoài hay ảo ảnh. Nhưng đến

lượt chúng, cũng không có những thực tại đa tạp và vĩnh cửu như những bản chất ở phía bên kia cái bên ngoài. Cái Nhiều là biểu hiện không thể tách rời, là sự biến thái căn bản, là triệu chứng ổn định của cái Một. Cái Nhiều là sự khẳng định của cái Một, sự trở thành là sự khẳng định của tồn tại. Sự khẳng định sự trở thành, bản thân nó là tồn tại, sự khẳng định cái Nhiều, bản thân nó là cái Một, sự khẳng định cái Nhiều là cách thức tự khẳng định của cái Một. “Cái Một là cái Nhiều.” Và quả thực, làm thế nào mà cái Nhiều có thể thoát ra khỏi cái Một, và tiếp tục thoát ra khỏi nó sau một thời gian vĩnh cửu, nếu như *đúng là* cái Một không tự khẳng định trong cái Nhiều? “Vậy, nếu Heraclite chỉ nhận thấy một yếu tố duy nhất, thì đó là với một ý nghĩa hoàn toàn đối lập với ý nghĩa của Parménide (hay là của Anaximandre)... Cái duy nhất cần phải được khẳng định trong sự hình thành và hủy diệt.” Heraclite đã quan sát rất kỹ: ông không thấy một sự trừng phạt nào đối với cái Nhiều, không thấy một sự chuộc tội nào của sự trở thành, không thấy một tội lỗi nào của đời sống. Ông không hề thấy cái gì là phủ định trong sự trở thành cả, mà nhìn thấy tất cả ở trạng thái ngược lại: sự khẳng định kép đối với sự trở thành và sự tồn tại của sự trở thành, tóm lại, ông chỉ nhìn thấy sự bào chữa cho tồn tại. Heraclite tối tăm khó hiểu vì ông dẫn chúng ta tới những cánh cửa của sự tăm tối: tồn tại của sự trở thành là gì? Sự tồn tại không thể tách rời khỏi những gì đang trở thành là gì? Quy hồi là tồn tại của những gì đang trở thành. Quy hồi là tồn tại của bản thân sự trở thành, sự tồn tại tự khẳng định trong sự trở thành. Sự quy hồi vĩnh cửu như là quy luật của sự trở thành, như là sự công bằng và như là tồn tại.⁸³

Từ đó ta thấy rằng đời sống không phải chịu trách nhiệm gì cả, nó cũng không có tội lỗi gì. “Heraclite đi tới chỗ kêu to lên rằng: cuộc đấu tranh giữa các sinh vật đông đảo này chỉ là sự công bằng thuần túy! Và vả chăng cái Một là cái Nhiều.” Sự tương tác giữa cái Nhiều và cái Một, giữa sự trở

thành và tồn tại tạo thành một *trò chơi*. Khẳng định sự trở thành, khẳng định sự tồn tại của sự trở thành, đó là hai mômen của một trò chơi được cấu thành cùng với một yếu tố thứ ba nữa, người chơi, nghệ sĩ hoặc đứa trẻ⁸⁴. Người chơi-Nghệ sĩ-Đứa trẻ, Zeus-Đứa trẻ: đó chính là Dionysos, hình ảnh của ông trong thần thoại, luôn ở giữa đồng đồ chơi thần thánh của mình. Người chơi tạm thời lãng quên mình cho cuộc sống, tạm thời gắn chặt cái nhìn của mình lên cuộc sống; người nghệ sĩ tạm thời tự đặt mình vào tác phẩm, cũng như tạm thời đặt mình lên trên tác phẩm; đứa trẻ chơi, rút khỏi trò chơi và trở lại với trò chơi. Vậy thì cái trò chơi của sự trở thành này cũng là sự tồn tại của sự trở thành đang chơi với chính mình: Heraclite nói rằng Aiôn là một đứa trẻ đang chơi, đang chơi đáo. Tồn tại của sự trở thành, sự quy hồi vĩnh cửu, là mômen thứ hai của trò chơi, nhưng cũng là mômen thứ ba, đồng nhất với hai mômen trước, và đứng về phía cái toàn thể. Vì sự quy hồi vĩnh cửu là sự quay về phân biệt với sự ra đi, sự chiêm nghiệm phân biệt với hành động: cùng một lúc, vừa là thời quán vừa là chu kỳ tuần hoàn của thời gian. Chúng ta cần hiểu bí mật của diễn giải của Heraclite: ông đối lập bản năng chơi và sự kiêu căng. “Đó không phải là một sự kiêu ngạo tội lỗi, đó là bản năng chơi không ngừng được đánh thức, bản năng chơi mời gọi những thế giới mới ra đời”. Không phải là thuyết biện thần [théodicée], mà là thuyết biện minh cho sự tồn tại của vũ trụ [cosmodicée]; không phải là một tổng số các bất công cần được cứu chuộc, mà là sự công bằng như là luật lệ của thế giới này; không phải sự kiêu căng, mà là trò chơi, sự vô tội. “Cái từ nguy hiểm này, sự kiêu căng, là hòn đá thử vàng đối với mọi môn đồ của Heraclite. Chính qua đó mà người môn đồ thấy được mình đã hiểu hay chưa hiểu vị tôn sư của mình.”

11) *Cú gieo súc sắc*⁸⁵

Trò chơi có hai thời điểm được gọi là thời điểm của việc gieo súc sắc: khi những viên súc sắc được ném ra, và khi chúng rơi xuống. Nietzsche miêu tả cú gieo súc sắc như là được chơi trên hai cái bàn riêng biệt, đất và trời. Trái đất là nơi người ta ném súc sắc, bầu trời là nơi súc sắc rơi xuống: nếu có bao giờ tôi chơi súc sắc với các vị thần, trên cái bàn thần thánh là trái đất, đến mức mà trái đất rung chuyển và vỡ toang, và phun ra những dòng sông lửa: vì trái đất là một cái bàn thần thánh, bị rung chuyển bởi những lời nói sáng tạo mới mẻ và bởi tiếng động của những con súc sắc thần thánh...⁸⁶” - “Ôi bầu trời ở phía trên ta, bầu trời thuần khiết và cao vời! Giờ đây cái này đối với ta chính là sự thuần khiết của người, không có con nhện-lý trí nào vĩnh cửu, cũng không có tấm mạng nhện nào của lý trí: mong sao người là cái sàn nhà, nơi nhảy múa sự ngẫu nhiên thần thánh, cầu mong người là cái bàn thần thánh phục vụ những con súc sắc và những người chơi thần thánh...⁸⁷” Nhưng hai cái bàn này không phải là hai thế giới. Đó là hai thời vận của cùng một thế giới, hai thời điểm của cùng một thế giới, chính ngọ và nửa đêm, thời khắc lúc người ta ném những con súc sắc và thời khắc lúc những con súc sắc rơi xuống. Nietzsche nhấn mạnh hai cái bàn này của đời sống, cũng là hai giai đoạn của người chơi hay của người nghệ sĩ: “Chúng ta tạm thời từ bỏ cuộc sống, để r ồi lại tạm thời chú mục vào nó.” Cú gieo súc sắc khẳng định sự trở thành, và nó khẳng định t ần tại của sự trở thành.

Đó không phải là nhiều cú gieo súc sắc có khả năng tạo ra cùng một sự kết hợp, do số lượng của chúng. Hoàn toàn ngược lại: “đó là một cú gieo súc sắc duy nhất có khả năng tái diễn theo cách đó, do số lần kết hợp được tạo ra. Không phải một số lượng lớn các lần gieo tạo ra sự lặp lại của một kết hợp, mà là số lần kết hợp tạo ra sự lặp lại của cú gieo súc sắc. Những con súc sắc được ném ra một lần chính là sự khẳng định của *ngẫu nhiên*, sự kết hợp mà chúng tạo nên khi rơi xuống là sự khẳng định của cái *tất yếu*.

Cái tất yếu tự khẳng định trong cái ngẫu nhiên, với nghĩa chính xác là: tồn tại khẳng định trong sự trở thành, và cái Một khẳng định trong cái Nhiều. Sẽ là vô ích nếu nói rằng, khi được ném lên một cách ngẫu nhiên, những con súc sắc không nhất thiết tạo ra sự kết hợp thắng lợi, tức là con số mười hai, con số khiến cú gieo súc sắc lặp lại. Đúng như vậy, nhưng chỉ trong chừng mực người chơi trước hết không biết khẳng định cái ngẫu nhiên. Bởi vì, giống như cái Một không hủy bỏ cũng không phủ định cái Nhiều, cái tất yếu không hủy bỏ cũng không thủ tiêu cái ngẫu nhiên. Nietzsche đồng nhất cái ngẫu nhiên với cái Nhiều, với các mảnh, với các bộ phận, với hỗn mang: hỗn mang của những con súc sắc mà người ta lắc và ném lên. *Nietzsche biến cái ngẫu nhiên thành sự khẳng định*. Ngay cả bầu trời cũng được gọi là “bầu trời ngẫu nhiên”; “bầu trời hỗn nhiên”⁸⁸; sự ngự trị của Zarathoustra được gọi là “đại ngẫu nhiên”⁸⁹. “Do ngẫu nhiên, đó là sự cao thượng cổ xưa nhất của thế giới, ta trả nó lại cho tất cả mọi vật, ta giải phóng nó khỏi sự lệ thuộc vào mục đích... Ta tìm thấy trong mọi vật sự tin chắc sung sướng này, như là nó thích nhảy múa trên đôi chân của ngẫu nhiên”; “Ta nói rằng: hãy để sự ngẫu nhiên đến với ta, nó vô tội như một đứa trẻ nhỏ”⁹⁰. Như vậy, cái mà Nietzsche gọi là *tất yếu* (số phận) không bao giờ là sự hủy bỏ, mà là sự phối hợp của chính sự ngẫu nhiên. Tất yếu được khẳng định bởi ngẫu nhiên, trong chừng mực mà bản thân ngẫu nhiên cũng được khẳng định. Vì chỉ có một sự phối hợp của ngẫu nhiên như vậy, một cách duy nhất để phối hợp tất cả các thành tố của sự ngẫu nhiên, cái cách thức giống như là cái Một của cái Nhiều, nghĩa là con số hay sự tất yếu. Có rất nhiều con số tiếp sau những khả năng tăng hoặc giảm, nhưng chỉ một con số như thế, duy nhất của ngẫu nhiên, một con số duy nhất có tính tiên định, nó tập hợp các mảnh của ngẫu nhiên, giống như ban trưa tập hợp tất cả các mảnh rải rác của ban đêm. Vì thế đối với người chơi, chỉ cần khẳng định cái ngẫu nhiên một lần là đủ để tạo ra

số lần gieo súc sắc⁹¹.

Biết khẳng định cái ngẫu nhiên tức là biết chơi. Nhưng chúng ta không biết chơi: “Rut rè, xấu hổ, vụng về, giống như một con hổ nhảy trượt: như thế đấy, ôi những con người thượng đẳng, ta thường thấy các người lần riêng ra. Các người đã lỡ một cú súc sắc. Nhưng có hề gì đâu với các người, với những người chơi súc sắc khác. Các người không học cách chơi và không học cách xem thường như lẽ ra phải học cách chơi và xem thường”⁹². Người chơi t ấ trông chờ vào nhiều cú gieo súc sắc, trông chờ vào số lượng lớn những cú gieo: như thế anh ta sở hữu mối quan hệ nhân quả và khả năng đưa đến một sự phối hợp mà anh ta cho là đáng mong ước; sự phối hợp này, anh ta xem nó như là một mục đích phải đạt tới, mục đích ẩn giấu sau quan hệ nhân quả. Đó là điều Nietzsche muốn bàn khi ông nói về con nhện vĩnh cửu, về cái mạng nhện của lý lẽ. “Một loài nhện của mệnh lệnh và của mục đích ẩn náu sau tấm mạng nhện lớn, tấm lưới của quan hệ nhân quả - chúng ta có thể nói, giống như Charles le Téméraire khi chống lại Louis XI: “Tôi chiến đấu chống lại thế giới nhện”⁹³“. Hủy bỏ ngẫu nhiên bằng cách thiết lập lại nó trong nguyên tắc của nhân quả và mục đích; dựa trên sự lặp lại của các cú gieo thay vì khẳng định sự ngẫu nhiên; trù tính trước một mục đích thay vì khẳng định sự tất yếu: đó là toàn bộ những thao tác của người chơi t ấ. Những thao tác này bắt ngu ần từ lý trí, nhưng đâu là ngu ần gốc của lý trí? Tinh thần trả thù, không có gì ngoài tinh thần trả thù, tức là con nhện⁹⁴. Sự phẫn hận trong việc lặp lại của các cú gieo, mặc cảm tội lỗi trong niềm tin vào một mục đích. Vũ trụ này không có mục đích, không có mục đích để hy vọng, cũng không nguyên nhân để nhận biết, đó là xác tín giúp người ta chơi giỏi⁹⁵. Ta thất bại khi gieo súc sắc vì ta đã không khẳng định đủ sự ngẫu nhiên trong một lần. Ta đã không khẳng định đủ sự ngẫu nhiên để có được con số t iền định, con số

nhất thiết phải tập hợp tất cả các mảnh, và nhất thiết khiến cú gieo súc sắc lặp lại. Như vậy, chúng ta cần thấy kết luận sau đây là hết sức quan trọng: để thay thế cặp nguyên nhân - mục đích, khả năng - mục đích, sự đối lập và sự tổng hợp của các thuật ngữ này, sự phối hợp của các thuật ngữ này, Nietzsche đã đề xuất mối quan hệ đối ứng mang tính chất Dionysos: ngẫu nhiên - tất yếu, và cặp đôi ngẫu nhiên - số phận. Không phải là một khả năng được phân phối cho nhiều lần, mà là toàn bộ sự ngẫu nhiên tập trung trong một lần; không phải là sự phối hợp cuối cùng mà người ta ước ao, mong muốn, mà là sự phối hợp tiền định, tiền định và được yêu mến, *yêu số phận [l'amor fati]*; không phải là sự quy hồi của sự phối hợp các số lần gieo, mà là sự tái lập của cú gieo do bản chất của số lần có được một cách định mệnh⁹⁶.

12) Những hậu quả đối với sự quy hồi vĩnh cửu

Khi những con súc sắc được ném lên khẳng định sự ngẫu nhiên trong một lần, thì những con súc sắc rơi xuống nhất thiết khẳng định con số hay định mệnh khiến cú gieo súc sắc lặp lại. Chính trong ý nghĩa này mà giai đoạn hai của trò chơi cũng đồng thời là toàn bộ cả hai giai đoạn, hay là người chơi có giá trị đối với toàn bộ hai giai đoạn. Sự quy hồi vĩnh cửu là giai đoạn thứ hai, là kết quả của cú gieo súc sắc, là sự khẳng định cái tất yếu, là con số kết hợp tất cả các yếu tố của cái ngẫu nhiên, nhưng cũng là sự quay trở lại với giai đoạn thứ nhất, là sự lặp lại của cú gieo súc sắc, sự sản sinh và tái khẳng định của bản thân sự ngẫu nhiên. Định mệnh trong sự quy hồi vĩnh cửu cũng là “sự hoan nghênh” chào đón cái ngẫu nhiên: “Tôi đun sôi trong cái nồi của mình tất cả những gì thuộc về ngẫu nhiên. Và chỉ khi mà ngẫu nhiên chín vừa độ thì tôi mới chào đón nó để biến nó thành dưỡng chất của tôi. Và hẳn là có nhiều cái ngẫu nhiên áp sát tôi với uy thế bậc thầy: nhưng ý chí của tôi nói với nó còn hống hách hơn, và nó đã quỳ

gối trước tôi và cầu xin tôi - cầu xin tôi cho nó ầm nấu và tiếp đón nó thân tình, và nói với tôi một cách nhỉnh nọt: hãy xem này Zarathoustra, chỉ một người bạn mới đến nhà một người bạn như vậy thôi⁹⁷.” Điều này có nghĩa là: Đúng là có những mảnh của ngẫu nhiên muốn có giá trị đối với chính nó; chúng viện dẫn khả năng của chúng, mỗi mảnh cầu xin người chơi nhiều cú gieo súc sắc; những mảnh của ngẫu nhiên được phân bổ thành nhiều lần, trở thành những khả năng đơn giản, chúng là những nô lệ muốn nói năng với uy thế bậc thầy⁹⁸; nhưng Zarathoustra biết rằng không cần phải chơi như thế, không cần để bị chơi; trái lại, cần khẳng định mọi ngẫu nhiên trong một lần (vậy nên cần đun sôi và nấu chín nó giống như là người chơi sưởi ấm những con súc sắc trong tay anh ta), để kết hợp tất cả các mảnh và để khẳng định con số không phải là con số có thể, mà là con số tiền định và tất yếu; vậy thì chỉ duy nhất cái ngẫu nhiên là một người bạn đến thăm bạn mình, và người này khiến cho ngẫu nhiên quay lại, ngẫu nhiên là một người bạn của định mệnh mà bản thân định mệnh đảm bảo sự quy hồi vĩnh viễn đúng nghĩa của nó.

Trong một văn bản tối nghĩa hơn, chất chứa ý nghĩa lịch sử, Nietzsche viết: “Hỗn mang của thế giới loại trừ tất cả các hoạt động có tính mục đích, hỗn mang này không mâu thuẫn với ý niệm về chu kỳ, vì ý niệm này chỉ là một tất yếu phi lý.⁹⁹” Điều đó có nghĩa là: ta thường xuyên phối hợp hỗn mang và chu kỳ, sự trở thành và sự quy hồi vĩnh cửu, nhưng cứ như thể chúng được kết hợp như là hai giai đoạn đối lập nhau. Như vậy đối với Platon, bản thân sự trở thành là một sự trở thành không giới hạn, điên rồ, quá kiêu ngạo và tội lỗi, để có thể được vận hành như một chu kỳ, nó cần tham dự vào hành động của một đấng sáng tạo, người dùng sức mạnh uốn cong nó, người áp đặt cho nó giới hạn hoặc là mô hình của ý niệm: vậy là sự trở thành hay hỗn mang bị đẩy về phía một quan hệ nhân quả có tính cơ

giới và tâm tối, và chu kỳ bị đem trở về với một loại tính mục đích bị áp đặt từ bên ngoài; hỗn mang không còn tồn tại trong chu kỳ, và chu kỳ biểu thị sự tuân phục của nó đối với một luật không phải là luật của nó, do bị ép buộc bởi sự trở thành. Có lẽ trong số các triết gia trước Socrate, chỉ có Heraclite biết rằng sự trở thành không bị “phán xử”, rằng nó không thể bị phán xử và không phải bị phán xử, rằng nó không nhận luật từ bên ngoài, rằng nó là “chính đáng” và mang trong bản thân nó luật riêng của mình¹⁰⁰. Chỉ riêng Heraclite tiên cảm được rằng hỗn mang và chu kỳ không hề đối lập nhau trong bất kỳ phương diện nào. Và hẳn là, chỉ cần khẳng định hỗn mang (ngẫu nhiên và không có tính nhân quả) để cùng lúc khẳng định con số hay sự tất yếu dẫn đến con số đó (sự tất yếu phi lý và không có tính mục đích). “Không có việc trước tiên có hỗn mang, rồi sau đó mới dần dần hình thành một vận động đầu đặn và có tính chu kỳ của mọi hình thái: trái lại, tất cả những thứ đó đều có tính vĩnh cửu và không phải là cái gì đã trở thành; nếu giả sử có một hỗn mang của các sức mạnh, thì hỗn mang này có tính vĩnh cửu và tái hiện trong tất cả các chu kỳ. *Vận động có tính chu kỳ* không phải là cái gì đã trở thành, mà là định luật căn nguyên, cũng giống như là *khối lượng của sức mạnh là định luật căn nguyên*, không có ngoại lệ, không thể bị vi phạm. Tất cả mọi sự trở thành diễn ra bên trong chu kỳ và trong khối lượng của sức mạnh¹⁰¹.” Ta hiểu rằng Nietzsche tuyệt nhiên không thừa nhận rằng ý niệm về sự quy hồi vĩnh cửu của ông đã từng có ở các triết gia cổ đại, tiền bối của ông. Những người này không thấy trong sự quy hồi vĩnh cửu tồn tại của sự trở thành trong tư cách là chính nó, không thấy cái Một của cái Nhiêu, nghĩa là không thấy con số cần thiết, nhất thiết sinh ra từ toàn bộ ngẫu nhiên. Thậm chí họ thấy ở đó đi đầu ngược lại: một sự phục tùng sự trở thành, sự thú nhận rằng nó bất công và sự chuộc tội cho bất công này. Có lẽ trừ Heraclite ra, họ đều không nhìn thấy “sự hiện diện của luật trong sự trở thành và sự hiện diện của trò chơi trong

sự tất yếu”.¹⁰²

13) *Chủ nghĩa tượng trưng của Nietzsche*

Khi những con súc sắc được gieo lên trên chiếc bàn trái đất, trái đất “rung chuyển và vỡ tan”. Vì cú gieo súc sắc là sự khẳng định đa tạp, sự khẳng định cái Nhiều. Nhưng tất cả các yếu tố, tất cả các mảnh được ném lên cùng một lúc: toàn bộ ngẫu nhiên chỉ trong một lần. Cái quyên lực này không phải để thủ tiêu cái Nhiều, mà là để khẳng định cái Nhiều trong một lần, quyên lực này giống như lửa vậy. Lửa là yếu tố chơi, yếu tố của những biến hình, nó không có cái đối lập. Vậy nên trái đất tan vỡ dưới những con súc sắc phun ra “những dòng sông lửa”. Như Zarathoustra đã nói, cái Nhiều, cái ngẫu nhiên chỉ hay ho khi mà chúng được nấu chín và đun sôi. Luộc, nấu, không có nghĩa là hủy bỏ ngẫu nhiên, cũng không có nghĩa là tìm thấy cái Một ở phía sau cái Nhiều. Trái lại: sự sôi trong nồi cũng giống như cú va chạm của những con súc sắc trong tay người chơi, phương tiện duy nhất để biến cái Nhiều hay ngẫu nhiên thành một sự khẳng định. Vậy thì những con súc sắc được ném lên tạo thành con số khiến cú gieo súc sắc tái lập. Vì con số này khiến tái lập cú gieo súc sắc, nó đun lại ngẫu nhiên, nó duy trì ngọn lửa đun chín lại ngẫu nhiên. Bởi vì con số là tồn tại, là cái Một và là cái tất yếu, nhưng là cái Một được khẳng định của cái Nhiều trong tư cách là chính nó, tồn tại được khẳng định của sự trở thành trong tư cách là chính nó, số phận được khẳng định của cái ngẫu nhiên trong tư cách là chính nó. Con số xuất hiện trong ngẫu nhiên giống như là tồn tại và luật lệ xuất hiện trong sự trở thành. Và con số này duy trì ngọn lửa, duy trì cái Một được khẳng định của cái Nhiều khi cái Nhiều được khẳng định, đó là ngôi sao đang nhảy múa hay đúng hơn là chòm sao sinh ra từ cú gieo súc sắc. Công thức của trò chơi là: sinh ra một

ngôi sao nhảy múa với cái hỗn mang mà ta mang trong chính mình¹⁰³. Và khi Nietzsche tự tra vấn về lý do khiến ông lựa chọn nhân vật Zarathoustra, ông tìm ra ba lý do rất khác nhau và có giá trị tương đương. Lý do thứ nhất là Zarathoustra như là tiên tri của sự quy hồi vĩnh cửu¹⁰⁴; nhưng Zarathoustra không phải là nhà tiên tri duy nhất, cũng không phải là người tiên cảm tốt nhất về bản chất đích thực của những gì mình thông báo. Lý do thứ hai có tính tranh luận: Zarathoustra là người đầu tiên đưa đạo đức vào siêu hình học, ông biến đạo đức thành một sức mạnh, một nguyên nhân, một mục đích cao nhất; như vậy ông là người ở địa vị tốt nhất để tố cáo sự huyễn hoặc, tố cáo sai lầm của bản thân cái đạo đức này¹⁰⁵. Nhưng một lý do tương tự có lẽ cũng có giá trị đối với Chúa Jésus: Còn ai có thể có khả năng hơn Chúa Jésus để đóng vai *antéchrist* [kẻ chống Chúa]... và đóng vai Zarathoustra¹⁰⁶? Lý do thứ ba, có tính chất hồi cố, nhưng lại là lý do duy nhất thỏa mãn, lý do đẹp đẽ của ngẫu nhiên: “Ngày nay, ngẫu nhiên tôi biết được Zarathoustra có nghĩa là gì, như là ngôi sao bằng vàng. Sự ngẫu nhiên này làm tôi vui thích¹⁰⁷.”

Trò chơi hình ảnh *hỗn mang-lửa-chòm sao* này tập hợp tất cả các yếu tố của huyền thoại về Dionysos. Hay đúng hơn những hình ảnh này tạo thành trò chơi của riêng Dionysos. Những đồ chơi của đứa trẻ Dionysos, sự khẳng định mang tính đa tạp và các *bộ phận* hay *các mảnh* của Dionysos bị xé rách; sự nấu chín Dionysos hay cái Một được khẳng định của cái Nhiều; *chòm sao* do Dionysos và Ariane nâng lên trời giống như một ngôi sao nhảy múa; *sự quy hồi* của Dionysos, Dionysos “bậc thầy của sự quy hồi vĩnh cửu”. Mặt khác, chúng ta có cơ hội để tìm hiểu Nietzsche quan niệm như thế nào về vật lý học, năng lượng học và nhiệt động học ở thời đại của ông. Rõ ràng là ông mơ đến một loại máy đốt hoàn toàn khác với máy hơi nước. Nietzsche có một quan niệm nào đó về vật lý, nhưng không

hề có tham vọng trở thành nhà vật lý. Ông tự cho mình cái quyền đầy chất thơ và chất triết, cái quyền mơ mộng về những máy móc mà có thể một ngày nào đó khoa học sẽ hiện thực hóa bằng các phương tiện của nó. Cái cỗ máy khẳng định sự ngẫu nhiên, nấu chín sự ngẫu nhiên, cấu tạo nên con số tái diễn cú gieo súc sắc, cái cỗ máy phát động những sức mạnh khổng lồ bằng vô số kích hoạt nhỏ bé; cái cỗ máy giỡn chơi với những vì tinh tú, tóm lại là máy đốt¹⁰⁸ của Heraclite.

Nhưng đối với Nietzsche, chưa bao giờ một trò chơi hình ảnh lại có thể thay thế cho một trò chơi sâu sắc hơn, trò chơi của các khái niệm và tư duy triết học. Thơ ca và châm ngôn là hai phương tiện biểu đạt bằng hình ảnh của Nietzsche; nhưng những phương tiện biểu đạt này được đặt trong một mối quan hệ với triết học, mối quan hệ có thể xác định được. Một châm ngôn được xem xét từ phương diện hình thức tự thể hiện như là một *mảnh*; nó là hình thức của tư tưởng triết học đa dạng; và trong nội dung của nó, nó có tham vọng thể hiện và trình bày một *ý nghĩa*. Ý nghĩa của một con người, một hành động, một sự vật, đó là đối tượng của châm ngôn. Dù khâm phục các tác giả viết châm ngôn, Nietzsche vẫn thấy rõ châm ngôn thiếu cái gì để có thể trở thành một thể loại. Nó chỉ có khả năng phát hiện những động cơ, đấy là lý do vì sao nhìn chung nó chỉ có ảnh hưởng đến các hiện tượng nhân sinh. Thế nhưng đối với Nietzsche, các động cơ, thậm chí những động cơ bí mật nhất, cũng không chỉ là một phương diện nhân hình học của sự vật, mà là một phương diện có tính chất bề mặt trong hoạt động của con người. Chỉ có châm ngôn là có khả năng nói lên ý nghĩa, châm ngôn là sự diễn giải và là nghệ thuật diễn giải. Tương tự, thơ ca là sự đánh giá và là nghệ thuật đánh giá: nó nói lên *các giá trị*. Tuy nhiên, một cách chính xác, giá trị và ý nghĩa của các khái niệm phức tạp đến mức bản thân thơ ca cũng cần được đánh giá và châm ngôn cũng cần được diễn giải. Đến lượt mình, thơ ca và châm ngôn trở thành đối tượng của một diễn

giải, của một sự đánh giá. “Một châm ngôn, được hình thành theo cách thức như nó cần có, vẫn chưa được giải mã khi được đọc đến; vẫn còn thiếu rất nhiều để được diễn giải, vì sự diễn giải chỉ mới bắt đầu¹⁰⁹”. Chính là vì, từ luận điểm của thuyết đa dạng, một ý nghĩa quy chiếu về cái yếu tố khu biệt từ đó hình thành ý nghĩa của nó, giống như các giá trị quy chiếu về cái yếu tố khu biệt từ đó hình thành nên giá trị của chúng. Yếu tố này luôn luôn hiện diện, nhưng cũng luôn luôn tiềm ẩn và bị che giấu trong bài thơ hay trong câu châm ngôn, nó như là chiều kích thứ hai của ý nghĩa và giá trị. Chính là trong khi phát triển yếu tố này và trong khi tự mình phát triển mà triết học, trong mối quan hệ căn bản của nó với thơ ca và với châm ngôn, tạo nên sự diễn giải và sự đánh giá đầy đủ, nghĩa là tạo nên nghệ thuật tư duy, khả năng tư duy bậc cao hay là “khả năng nghiền ngẫm”¹¹⁰. Sự nghiền ngẫm và sự quy hồi vĩnh cửu: hai cái dạ dày không phải là thừa đối với tư duy. Có hai chiều kích của diễn giải hoặc của sự đánh giá, chiều kích thứ hai chính là sự quy hồi của chiều kích thứ nhất, sự quy hồi của châm ngôn hay sự quay vòng của thơ ca. Như vậy, tất cả các châm ngôn cần phải được đọc hai lần. Cùng với cú gieo súc sắc, diễn giải về sự quy hồi vĩnh cửu bắt đầu, nhưng nó chỉ mới bắt đầu. Còn cần phải diễn giải cả cú gieo súc sắc đúng lúc nó quy hồi.

14) Nietzsche và Mallarmé

Có lẽ người ta đã không thổi phồng những điểm giống nhau ban đầu giữa Nietzsche và Mallarmé¹¹¹. Những sự giống nhau này tập trung trên bốn điểm chính và khởi động tất cả các cơ chế hình ảnh: 1° Tư duy, đó là gieo một cú súc sắc. Chỉ duy nhất một cú gieo súc sắc, khởi đi từ sự ngẫu nhiên, là có thể khẳng định sự tất yếu và tạo ra “con số duy nhất, không thể là một con số khác”. Đó là một cú gieo súc sắc duy nhất, chứ không phải là

sự thành công sau nhiều lần gieo: sự kết hợp duy nhất, sự kết hợp thắng lợi sau một lần gieo có thể đảm bảo cho cú gieo tiếp theo¹¹². Những con súc sắc được ném lên giống như là biển và những ngọn sóng (nhưng có lẽ Nietzsche sẽ nói: giống như đất và lửa). Những con súc sắc rơi xuống là một chòm sao, các điểm của chúng tạo thành con số “sinh ra từ các vì sao”. Vậy là có hai cái bàn để gieo súc sắc, biển của sự ngẫu nhiên và bầu trời của sự tất yếu, nửa đêm và chính ngọ. Nửa đêm, thời điểm lúc ta ném súc sắc...; 2° Con người không biết chơi. Thậm chí cả con người thượng đẳng cũng bất lực không gieo nổi súc sắc. Vị chúa tể đã già, ông không biết gieo súc sắc lên biển và lên bầu trời. Vị chúa tể già nua là “một cây còi”, một cái gì còi phải vượt qua. Một “hình bóng trẻ con”, sợi lông hay là cái cánh gắn trên vành mũ một đứa trẻ vị thành niên, “tầm vóc xinh xắn, bí ẩn và đứng vắn mình trong tư thế người cá”, có khả năng thực hiện lại cú gieo súc sắc. Liệu đó có phải là hình ảnh tương đương với Dionysos-đứa trẻ, hoặc tương đương với những đứa trẻ trên những hòn đảo hạnh phúc, những đứa trẻ của Zarathustra? Mallarmé giới thiệu đứa trẻ Igitur, đứa trẻ còi khấn những tổ tiên không phải là con người, mà là những Elohim: một chủng tộc trong trắng, chủng tộc “đã tước đi sự trong trắng của cái tuyệt đối, để trở nên trong trắng, và chỉ để lại một ý niệm, bản thân ý niệm này dẫn tới sự tất yếu”; 3° Không chỉ việc ném súc sắc là một hành vi ngược lẽ phải và vô lý, phi lý và siêu nhân, mà nó còn cấu thành mưu toan bi kịch và tư duy bi kịch, một cách tiêu biểu nhất. Quan điểm của Mallarmé về sân khấu, những tương ứng và bình đẳng nổi tiếng giữa “chính kịch”, “kịch tôn giáo”, “thánh ca”, “anh hùng” cho thấy một suy tư có vẻ như có thể so sánh được với suy nghĩ trong *Nguồn gốc của bi kịch*, dù chỉ là nhờ cái bóng hiệu nghiệm của Wagner như là một bậc tiền bối chung của cả hai; 4° Con số-chòm sao đúng là, hoặc sẽ là, cuốn sách, tác phẩm nghệ thuật, như là kết quả và sự bào chữa cho thế giới (Nietzsche đã viết về sự bào chữa mỹ học

cho tồn tại: ta quan sát thấy ở người nghệ sĩ: “sự tất yếu và trò chơi, sự xung đột và hài hòa kết hợp với nhau như thế nào để tạo ra tác phẩm nghệ thuật”¹¹³). Thế mà con số thiên văn tỉên định khiến cú gieo súc sắc tái diễn đến mức mà cuốn sách vừa thay đổi, vừa là duy nhất. Tính chất đa tạp của ý nghĩa và của diễn giải được Mallarmé khẳng định một cách rõ ràng; nhưng tính chất này có quan hệ tương liên với một sự khẳng định khác, sự khẳng định về tính duy nhất của cuốn sách hay của văn bản “không thể biến chất, giống như quy luật”. Cuốn sách là chu trình và là luật lệ hiện diện trong sự trở thành.

Dù rất cụ thể, chính xác thì những sự tương đồng này cũng chỉ dừng lại ở bề mặt. Vì *Mallarmé luôn quan niệm tất yếu như là sự hủy bỏ ngẫu nhiên*. Trong cách quan niệm về cú gieo súc sắc của Mallarmé, ngẫu nhiên và tất yếu đối lập với nhau như hai giai đoạn, trong đó giai đoạn thứ hai cần phủ định giai đoạn thứ nhất, và giai đoạn thứ nhất chỉ có thể khiến cho giai đoạn thứ hai thất bại. Cú gieo súc sắc chỉ có thể thành công nếu ngẫu nhiên bị hủy bỏ; nó thất bại chính vì ngẫu nhiên được duy trì theo một cách nào đó: “bằng việc duy nhất là nó được thực hiện (hành động của con người) mượn từ ngẫu nhiên các phương tiện của nó.” Vì thế, con số có được từ cú gieo súc sắc vẫn còn mang tính chất ngẫu nhiên. Ta thường nhận thấy rằng, thơ của Mallarmé ở trong khuôn khổ của tư duy siêu hình kiểu cũ về tính chất nước đôi của các thế giới; ngẫu nhiên cũng giống như tồn tại cần bị phủ định, tất yếu giống như đặc tính của ý niệm thuần túy hay đặc tính của bản chất vĩnh cửu. Đến mức mà hi vọng cuối cùng của cú gieo súc sắc, đó là tìm thấy mô hình lý tính của nó trong thế giới khác, một chòm sao chịu trách nhiệm về nó “trên một vài mặt phẳng trống trơn và ở trên cao”, nơi đó ngẫu nhiên không tồn tại. Rốt cuộc chòm sao là sự di chuyển của cú gieo súc sắc đến giới hạn hoặc đến một thế giới khác, hơn là sản phẩm của cú gieo súc sắc. Ta không tự hỏi phương diện nào ưu trội

hơn ở Mallarmé, sự mất giá của đời sống hay là sự tán dương lý tính. Trong viễn tượng của Nietzsche, hai phương diện này không thể tách rời và tạo thành chính “chủ nghĩa hư vô”, nghĩa là cách thức, mà theo đó cuộc sống bị lên án, bị đánh giá và bị kết tội. Toàn bộ những đi đầu còn lại đều sinh ra từ đó; chủng tộc Igitur không phải là siêu nhân, mà đến từ một thế giới khác; tằm vóc xinh xắn không phải là tằm vóc của những đứa trẻ trên những hòn đảo hạnh phúc, mà là của Hamlet “vị hoàng tử cay đắng vì những mối hiểm nguy”, người mà Mallarmé cho là “vị chúa tể tằm tàng nhưng không thể trở thành chúa tể”. Hérodiade không phải là Ariane, mà là tạo vật lạnh lùng của sự phẫn hận và của ý thức tội lỗi, tinh thần phủ định cuộc sống, chìm đắm trong những lời trách móc gay gắt đối với vú nuôi. Ở Mallarmé, tác phẩm nghệ thuật là “công bằng”, nhưng sự công bằng của nó không phải là sự công bằng của tằm tại, đó vẫn còn là một sự công bằng có tính chất lên án, nó phủ định cuộc sống, nó giả định sự thất bại và bất lực của cuộc sống¹¹⁴. Không phải đến mức như chủ nghĩa vô thần của Mallarmé, một thứ chủ nghĩa vô thần lạ lùng, đi tìm kiếm trong lễ mixa một mô hình mơ ước của sân khấu: lễ mixa, chứ không phải là kịch thánh của Dionysos... Hẳn là, rất hiếm khi người ta đẩy xa đến thế, và đẩy theo mọi hướng, quá trình làm mất giá đời sống, cái quá trình mang tính vĩnh cửu. Mallarmé, đó là cú gieo súc sắc, nhưng được xem xét lại dưới góc nhìn của chủ nghĩa hư vô, được diễn giải trong viễn cảnh của ý thức tội lỗi hay viễn cảnh của sự phẫn hận. Thế nên cú gieo súc sắc không là gì nữa, nó bị tách khỏi bối cảnh khẳng định và đánh giá của nó, bị tách khỏi sự vô tội và sự khẳng định của ngẫu nhiên. Cú gieo súc sắc không là gì nữa nếu trong bản thân nó người ta *đôi lập* ngẫu nhiên và tất yếu.

15) Tư duy bi kịch

Liệu đó có phải chỉ là một sự khác biệt về tâm lý? Một sự khác biệt về

tâm trạng hay giọng điệu? Chúng ta cần phải đặt ra một nguyên tắc, nhìn chung triết học Nietzsche phụ thuộc vào nguyên tắc này: sự phẫn hận, ý thức tội lỗi, v.v. đều không phải là những quy định tâm lý. Nietzsche gọi sự phủ định đời sống, sự làm mất giá trị tại, là chủ nghĩa hư vô; ông phân tích các dạng thức cơ bản của chủ nghĩa hư vô, sự phẫn hận, ý thức tội lỗi, lý tưởng khổ hạnh; ông gọi toàn bộ chủ nghĩa hư vô và các dạng thức của nó là tinh thần trả thù. Thế nhưng, chủ nghĩa hư vô và các dạng thức của nó không hề quy giản thành những quy định tâm lý, càng không quy giản thành những sự kiện lịch sử hoặc các trào lưu tư tưởng, cũng không quy giản thành những cấu trúc siêu hình học; tinh thần trả thù là một loại hình, nó không tách rời *loại hình học*, bộ phận chính của triết học Nietzsche. Nhưng toàn bộ vấn đề là: đặc điểm của loại hình học này là gì? Tinh thần trả thù không phải là một nét tâm lý, nó là cái nguyên tắc mà tâm lý của chúng ta phụ thuộc vào. Đó không phải là sự phẫn hận thuộc về tâm lý, trái lại, toàn bộ tâm lý của chúng ta là tâm lý phẫn hận, mà chúng ta không biết. Tương tự, khi Nietzsche chỉ ra rằng Kitô giáo đầy phẫn hận và đầy ý thức tội lỗi, ông không biến chủ nghĩa hư vô thành một sự kiện lịch sử, mà đúng hơn, thành yếu tố của lịch sử đúng như là lịch sử, thành động lực của lịch sử phổ quát, cái ý nghĩa lịch sử nổi tiếng, hay “ý nghĩa của lịch sử”, có sự biểu hiện thích đáng nhất của nó trong Kitô giáo, vào một thời điểm nhất định. Và khi Nietzsche tiến hành phê phán siêu hình học, thì trong đó, chủ nghĩa hư vô trở thành tiền giả định của mọi siêu hình học, chứ không phải là biểu hiện của một nền siêu hình học đặc thù nào: không có *siêu hình học* nào lại không đánh giá và làm sụt giá đời sống nhân danh một thế giới *siêu cảm tính*. Ta cũng sẽ không nói rằng chủ nghĩa hư vô và các dạng thức của nó là các phạm trù của tư duy; vì các phạm trù của tư duy như là tư duy lý tính, sự đồng nhất, quan hệ nhân quả, tính mục đích, bản thân chúng giả định một diễn giải về sức mạnh, sức mạnh đó chính là sức mạnh của sự

phần hận. Vì tất cả những lý do này mà Nietzsche có thể nói: “Bản năng trả thù chiếm lĩnh nhân loại trong suốt nhiều thiên niên kỷ, đến mức mà toàn bộ siêu hình học, tâm lý học, sử học, và đặc biệt là đạo đức học mang nặng dấu ấn của nó. Ngay khi con người suy nghĩ, thì nó đã đưa vào trong sự vật con trực khuôn trả thù¹¹⁵“. Chúng ta cần hiểu rằng: bản năng trả thù là sức mạnh tạo nên bản chất của cái mà ta gọi là tâm lý, lịch sử, siêu hình học và đạo đức. Tinh thần trả thù là yếu tố phả hệ của tư duy của *chúng ta*, là nguyên tắc siêu nghiệm của cách tư duy của *chúng ta*. Vì thế, cuộc đấu tranh của Nietzsche chống lại chủ nghĩa hư vô và tinh thần trả thù sẽ có ý nghĩa là sự lật đổ siêu hình học, là sự kết thúc của lịch sử trong tư cách là lịch sử của con người, là sự biến đổi của các khoa học. Và nói thẳng là chúng ta không biết được một người không còn phần hận sẽ là người như thế nào. Một người không lên án, không làm mất giá đời sống, liệu có còn là con người, liệu anh ta có còn suy nghĩ như là một con người? Liệu đó có phải đã là một cái gì khác hơn là con người, gần như là siêu nhân? Có sự phần hận hoặc không có sự phần hận: quả không có sự khác biệt nào lớn hơn thế, sự khác biệt vượt lên trên tâm lý học, vượt lên trên lịch sử, vượt lên trên siêu hình học. Đó là sự khác biệt thực sự hay là loại hình học siêu nghiệm - sự khác biệt phả hệ học và sự khác biệt có tính thứ bậc.

Nietzsche trình bày mục đích của triết học của ông: giải phóng tư duy khỏi chủ nghĩa hư vô và các dạng thức của nó. Thế nhưng đi đâu đó bao hàm một cách tư duy mới, một sự đảo lộn trong cái nguyên tắc mà tư duy bị lệ thuộc vào, một sự phục hưng của bản thân nguyên tắc phả hệ học, một “sự chuyển hóa”. Từ lâu, chúng ta không ngừng tư duy theo ngôn ngữ của sự phần hận và của ý thức tội lỗi. Chúng ta không có lý tưởng nào khác ngoài lý tưởng khổ hạnh. Chúng ta đã đối lập kiến thức với đời sống, để đánh giá đời sống, để biến nó thành một cái gì tội lỗi, một cái gì phải chịu trách nhiệm và một cái gì sai lầm. Chúng ta biến ý chí thành một cái gì tẻ tẻ, bị

tác động bởi một mâu thuẫn gốc: chúng ta nói rằng cần phải chỉnh sửa nó, hạn chế nó, giới hạn nó, và thậm chí phủ định nó, hủy bỏ nó. Nó chỉ tốt với giá đó. Không hề có triết gia nào trong khi khám phá đây đó bản chất của ý chí lại không rên rỉ vì chính sự khám phá của mình, và giống như vị thầy bói sợ sệt, lại không nhìn thấy ở đó đồng thời cả những điếm xấu về tương lai, lẫn căn nguyên của những tội lỗi trong quá khứ. Schopenhauer đẩy cái quan niệm cũ kỹ này tới tận những hậu quả quá mức: địa ngục trần gian của ý chí, ông nói, và cái bánh xe của Ixion. Nietzsche là người duy nhất không rên rỉ về sự khám phá ra ý chí, là người duy nhất không cố gạt bỏ nó, cũng không cố hạn chế các tác dụng của nó. “Cách tư duy mới” có nghĩa là: một tư duy khẳng định, một tư duy khẳng định cuộc sống và ý chí trong cuộc sống, một tư duy loại trừ mọi cái phủ định. Tin vào sự vô tội của tương lai và quá khứ, tin vào sự quy hồi vĩnh cửu. Đời sống không bị xem là tội lỗi, ý chí cũng không tự cảm thấy có tội vì đã tồn tại: đó là điều mà Nietzsche gọi là *thông điệp vui*. “Tôi gọi ý chí là người giải phóng và sứ giả của niềm vui.”¹¹⁶ Thông điệp vui là tư duy bị kịch; vì cái bi không nằm trong việc đả kích sự phẫn hận, trong các xung đột của ý thức tội lỗi, cũng không ở trong những mâu thuẫn của một ý chí tự cảm thấy có lỗi và phải chịu trách nhiệm. Cái bi cũng không nằm trong cuộc đấu tranh chống lại sự phẫn hận, chống lại ý thức tội lỗi hay chủ nghĩa hư vô. Người ta chưa bao giờ hiểu được, theo Nietzsche, cái bi là gì: cái bi = vui sướng. Có thể đặt phương trình lớn theo cách khác: mong muốn = sáng tạo. Người ta đã không hiểu rằng cái bi từng là tính thực chứng thuần túy và phức tạp, sự vui vẻ năng động. Cái bi là sự khẳng định: bởi vì nó khẳng định sự trở thành, và từ sự trở thành, nó khẳng định tồn tại; bởi vì nó khẳng định cái Nhiều, và từ cái Nhiều nó khẳng định cái Một. Cái bi là cú gieo súc sắc. Toàn bộ những gì còn lại là chủ nghĩa hư vô, là sự thống thiết của biện chứng pháp và Kitô giáo, là biếm họa về cái bi, là hài kịch về ý thức tội lỗi.

16) Hòn đá thử vàng

Khi ta có ý muốn so sánh Nietzsche với những tác giả khác tự xem hoặc được xem là “triết gia bi kịch” (Pascal, Kierkegaard, Chestov), ta không cần phải bằng lòng với từ *bi kịch*. Ta cần phải tính đến ý muốn cuối cùng của Nietzsche. Sẽ là chưa đủ khi hỏi rằng: người khác nghĩ gì, liệu có thể so sánh với những suy nghĩ của Nietzsche? Mà phải là: cái người khác này suy nghĩ như thế nào? Trong suy nghĩ của ông ta, đâu là phần vẫn còn tồn tại của sự phẫn hận và của ý thức tội lỗi? Lý tưởng khổ hạnh, tinh thần trả thù liệu có còn tồn tại trong cách hiểu của ông ta về bi kịch? Một cách thiên tài, Pascal, Kierkegaard, Chestov biết phê phán xa hơn những gì mà người ta đã làm. Họ làm cho đạo đức ngưng lặng, làm đảo ngược lý tính. Tuy nhiên, bị kẹt trong sự phẫn hận, họ vẫn lấy sức mạnh của họ từ lý tưởng khổ hạnh. Họ là các nhà thơ của thứ lý tưởng này. Cái mà họ dùng để đối lập với đạo đức, với lý tính vẫn còn là cái lý tưởng trong đó lý tính chìm đắm, vẫn còn là cái cơ thể huyền bí này nơi lý tính bắt ngu ngốc, cái *nội tâm - con nhện*. Để triết lý, họ cần đến tất cả mọi phương sách và cần đến dòng nội tâm, cần đến nỗi lo âu, sự rên rỉ, tính tội lỗi, tất cả các hình thái của sự bất mãn¹¹⁷. Bản thân họ tự đặt dưới dấu hiệu của sự phẫn hận: Abraham và Job. Ở họ thiếu ý nghĩa của sự khẳng định, ý nghĩa của cái bên ngoài, sự vô tội và trò chơi. “Không nên trông chờ, Nietzsche nói, sự tồn tại trong bất hạnh như là suy nghĩ của những người làm trệch hướng triết học về sự bất mãn. Chính là trong hạnh phúc mà cần phải bắt đầu, với sự trưởng thành cường tráng trọn vẹn, trong ngọn lửa của niềm hoan hỉ cháy bỏng, niềm hoan hỉ của tuổi trưởng thành và chiến thắng¹¹⁸.” Từ Pascal đến Kierkegaard, người ta cá cược và người ta nhảy lên. Nhưng đó không phải là những thực hành của Dionysos, cũng không phải của Zarathoustra: nhảy lên không phải là khiêu vũ, cá cược không phải là chơi. Ta sẽ nhận

thấy Zarathoustra đối lập *chơi* với *cá cược*, đối lập *khiêu vũ* với *nhảy lên* như thế nào, khi không có những ý tìên định: chính là những người chơi tì mới cá cược, và đặc biệt chính anh hề mới nhảy lên, mới tin rằng nhảy lên có nghĩa là khiêu vũ, là vượt lên, vượt qua¹¹⁹.

Nếu chúng tôi viện dẫn đến sự cá cược của Pascal, là để kết luận rằng ông không có gì chung với cú gieo súc sắc. Trong sự cá cược, hoàn toàn không phải là khẳng định ngẫu nhiên, khẳng định toàn bộ ngẫu nhiên, mà *trái lại*, đó là chia nhỏ nó ra thành những khả năng, đó là đưa nó ra làm tìên bằng “ngẫu nhiên được mất”. Vì thế, sẽ là vô ích khi tự hỏi rằng liệu cá cược có một ý nghĩa thầ học thực sự hay chỉ là sự biện giải cho tôn giáo. Vì sự cá cược của Pascal không hề liên quan đến sự tìen tại hay không tìen tại của Chúa. Cá cược có tính nhân loại học, nó chỉ đề cập tới hai cách thức tìen tại của con người, sự tìen tại của con người cho rằng Chúa tìen tại và sự tìen tại của con người cho rằng Chúa không tìen tại. Sự tìen tại của Chúa, không được vận dụng trong sự cá cược, nhưng đờng thời lại là một viễn cảnh được giả định bởi sự cá cược, quan điểm theo đó ngẫu nhiên được phân mảnh thành ngẫu nhiên được và ngẫu nhiên mất. Cái thế phải lựa chọn này hoàn toàn trọn vẹn dưới dấu hiệu của lý tưởng khổ hạnh và của sự làm mất giá đời sống. Nietzsche có lý khi đối lập trò chơi của ông với sự cá cược của Pascal. “Không có niềnn tin Kitô giáo, Pascal nghĩ, các ông sẽ là một con quỷ và một sự hỗn mang đối với chính các ông, giống như là tự nhiên và lịch sử: *chúng tôi đã thực hiện lời tiên tri này*¹²⁰” Nietzsche muốn nói rằng: chúng tôi biết phát hiện ra một trò chơi khác, một cách chơi khác; chúng tôi đã khám phá ra siêu nhân ở phía bên kia hai phương thức tìen tại nhân văn - quá nhân văn [humain-trop humain], chúng tôi biết khẳng định toàn bộ ngẫu nhiên, thay vì chia mảnh nó ra và thay vì để cho một mảnh nói giọng cửa quỳền; chúng tôi biết biến hỗn mang thành một

đối tượng khẳng định thay vì xem nó như một cái gì cần phải phủ định¹²¹. Và mỗi khi ta so sánh Nietzsche với Pascal (hay với Kierkegaard hoặc Chestov), cùng một kết luận hình thành, sự so sánh chỉ có giá trị tới một vài điểm: sự trừu tượng hóa được thực hiện từ điều căn bản đối với Nietzsche, sự trừu tượng hóa được thực hiện từ cách tư duy. Sự trừu tượng hóa được thực hiện từ con trực khuẩn bé tí, tinh thần trả thù mà Nietzsche chẩn đoán trong vũ trụ. Nietzsche nói: “Sự kiêu căng là hòn đá thử vàng của tất cả những người theo phái Heraclite, chính qua đó mà anh ta có thể chứng tỏ rằng liệu anh ta đã hiểu hay không hiểu thầy của mình.” Sự phẫn hận, ý thức tội lỗi, lý tưởng khổ hạnh, chủ nghĩa hư vô, là hòn đá thử vàng của tất cả những người theo chủ nghĩa Nietzsche. Chính qua đó mà anh ta có thể chứng tỏ rằng anh ta đã hiểu hay không hiểu ý nghĩa thực sự của cái bi.

Chương II

HOẠT NĂNG VÀ PHẢN ỨNG

1) *Cơ thể*

Spinoza mở ra cho khoa học và cho triết học một con đường mới: chúng ta thậm chí không biết một cơ thể *có thể* là cái gì, ông nói; chúng ta nói về ý thức, về tinh thần, chúng ta ba hoa về tất cả những đi đâu đó, nhưng chúng ta không biết rằng một cơ thể có khả năng gì, nó có những sức mạnh nào, cũng không biết nó chuẩn bị những gì¹²². Nietzsche biết rằng đã đến lúc: “Tóm lại chúng ta đang ở vào cái giai đoạn lúc ý thức trở nên khiêm tốn¹²³.” Đưa ý thức trở lại với sự khiêm tốn cần thiết, đó là nhìn nhận nó đúng như cái mà nó vốn là: một triệu chứng, không gì khác hơn là triệu chứng về một sự chuyển hóa sâu sắc hơn và là triệu chứng về hoạt động của các sức mạnh thuộc về một phạm vi hoàn toàn khác phạm vi tinh thần. “Có thể đó chỉ duy nhất là cơ thể trong toàn bộ sự phát triển của tinh thần.” Ý thức là gì? Cũng giống như Freud, Nietzsche nghĩ rằng ý thức là phần cái tôi bị tác động bởi thế giới bên ngoài¹²⁴. Tuy nhiên, ý thức được định nghĩa trong tương quan với thế giới bên ngoài, theo ngôn ngữ thực tế, ít hơn là được định nghĩa trong tương quan với *sự ưu việt*, theo ngôn ngữ của giá trị. Sự khác biệt này là cơ bản trong quan niệm chung về ý thức và vô thức. Đối với Nietzsche, ý thức luôn là ý thức về cái thấp hơn so với cái cao hơn mà nó phụ thuộc vào hoặc là “hòa lẫn vào”. Ý thức

không bao giờ là tự-ý thức, mà là ý thức của một cái tôi trong tương quan với cái mình, bản thân cái mình này không có ý thức. Ý thức không phải là ý thức của ông chủ, mà là ý thức của kẻ nô lệ trong tương quan với một ông chủ, ông chủ này không buộc phải có ý thức. “Ý thức thường chỉ xuất hiện khi một cái toàn thể muốn lệ thuộc vào một cái toàn thể cao hơn... Ý thức sinh ra trong tương quan với một bản thể mà có lẽ ta phụ thuộc vào bản thể đó¹²⁵. Đó là tinh thần nô lệ của ý thức: nó chỉ chứng tỏ “sự hình thành của một cơ thể cao siêu hơn”.

Cơ thể là gì? Chúng ta không định nghĩa nó bằng cách nói rằng nó là một trường sức mạnh, một môi trường nuôi dưỡng mà vô số sức mạnh tranh giành nhau. Vì thực ra, không có “môi trường”, không có trường sức mạnh, cũng không có sự giành giật. Không có lượng thực tại, mọi thực tại đầu đã là lượng sức mạnh. Chỉ có các lượng sức mạnh “ở trong quan hệ tương liên căng thẳng¹²⁶” với nhau. Sức mạnh nào cũng đều có quan hệ với các sức mạnh khác, hoặc là tuân phục, hoặc là điểu khiển. Cái dùng để định nghĩa một cơ thể chính là quan hệ giữa các sức mạnh chế ngự và các sức mạnh bị chế ngự. Toàn bộ quan hệ giữa các sức mạnh tạo thành một cơ thể: cơ thể hóa học, sinh học, xã hội, chính trị. Hai sức mạnh nào đó, vốn bình đẳng, ngay khi chúng có quan hệ với nhau liền tạo thành một cơ thể: vì thế mà cơ thể luôn luôn là kết quả của ngẫu nhiên, theo nghĩa của Nietzsche, và xuất hiện như là điểu “đáng ngạc nhiên” nhất, đáng ngạc nhiên hơn nhiều so với khoa học và tinh thần¹²⁷. Nhưng ngẫu nhiên, mối quan hệ giữa sức mạnh và sức mạnh, cũng chính là bản chất của sức mạnh; vậy nên ta sẽ không tự hỏi một cơ thể sống đã sinh ra như thế nào, vì mọi cơ thể đều sống với tư cách là sản phẩm “tùy tiện” của các sức mạnh tạo nên chúng¹²⁸. Cơ thể là một hiện tượng đa tạp [multiple], vì được cấu thành từ vô số các sức mạnh bất khả quy; sự thống nhất của nó là sự thống

nhất của một hiện tượng đa tạp, “sự thống nhất thống trị”. Trong một cơ thể, các sức mạnh lớn hơn hoặc các sức mạnh chế ngự được gọi là các sức mạnh *phản ứng*. Hoạt năng và phản ứng chính xác là những phẩm chất căn bản, những phẩm chất biểu thị mối quan hệ giữa sức mạnh với sức mạnh. Vì các sức mạnh có quan hệ với nhau, sẽ không có một lượng nếu đồng thời mỗi sức mạnh lại không có một chất phù hợp với sự khác biệt về lượng như thế. Ta sẽ gọi sự khác biệt này của các sức mạnh được chuẩn hóa, phù hợp với lượng của chúng, là *sự phân thứ bậc*: sức mạnh hoạt năng và sức mạnh phản ứng.

2) Sự phân biệt các sức mạnh

Trong khi tuân phục, các sức mạnh ở mức độ thấp hơn cũng vẫn là các sức mạnh, phân biệt với các sức mạnh chỉ huy. Tuân phục là một phẩm chất của sức mạnh với tư cách là sức mạnh, và có quan hệ với quyền lực, cũng như chỉ huy: “Không một sức mạnh nào chối bỏ quyền lực của mình. Tương tự như việc chỉ huy giả định một sự nhượng bộ, ta chấp nhận rằng sức mạnh tuyệt đối của đối thủ không chịu khuất phục, không chịu đồng hóa, tiêu tan. Tuân phục và chỉ huy là hai dạng thức của một cuộc tranh tài¹²⁹.” Các sức mạnh ở mức độ thấp hơn không tự định nghĩa như là phản ứng: chúng không mất gì từ sức mạnh của chúng, từ chất lượng sức mạnh của chúng; chúng thực thi sức mạnh bằng cách đảm bảo các cơ chế và các mục đích, bằng cách thỏa mãn các điều kiện của đời sống và làm tròn các chức năng, các nhiệm vụ bảo tồn, thích ứng và mang lại lợi ích. Đây là xuất phát điểm của quan niệm về phản ứng, mà chúng ta sẽ thấy tầm quan trọng đối với Nietzsche: những sắp xếp cơ giới và vị lợi, những sự đi đầu tiết biểu thị toàn bộ quyền lực của những sức mạnh ở mức độ thấp hơn và bị chế ngự. Thế nhưng chúng ta cần ghi nhận sự yêu thích thái quá của tư duy hiện đại dành cho phương diện phản ứng của các sức mạnh. Ta luôn tin

rằng khi hiểu cơ thể xuất phát từ các sức mạnh phản ứng là đã tương đối đầy đủ. Bản tính của các sức mạnh phản ứng và sự run rẩy của chúng lôi cuốn chúng ta. Chính như vậy mà, trong lý luận về đời sống, cơ giới luận và mục đích luận đối lập nhau; nhưng đó là hai cách diễn giải chỉ có giá trị đối với các sức mạnh phản ứng. Thực sự là, ít ra, chúng ta hiểu cơ thể xuất phát từ các sức mạnh. Nhưng cũng thực sự là chúng ta không thể hiểu được các sức mạnh phản ứng như là chính bản thân chúng, nghĩa là như những sức mạnh chứ không phải như những bộ máy hay mục đích, nếu chúng ta quy chúng về cái sức mạnh chế ngự chúng, cái sức mạnh không có tính chất phản ứng. “Chúng ta khẳng khẳng không chịu nhận thấy tính ưu việt căn bản của các sức mạnh thuộc về một tổ chức tự nhiên, hung hăng khiêu khích, chinh phục, tiếm quyền, làm biến đổi, những sức mạnh không ngừng đưa ra những chỉ dẫn hướng mới, vì trước tiên sự thích ứng phục tùng ảnh hưởng của chúng; chính như vậy mà người ta phủ định quyền tối thượng của các chức năng cao quý nhất của cơ thể”¹³⁰.

Chắc hẳn là việc xác định đặc tính của các sức mạnh hoạt năng còn khó khăn hơn. Bởi vì, do bản tính, chúng thoát khỏi ý thức: “Hoạt động chính và quan trọng thuộc về vô thức”¹³¹. Ý thức chỉ biểu lộ quan hệ giữa một số sức mạnh phản ứng và các sức mạnh hoạt năng chế ngự chúng. Thực chất ý thức có tính phản ứng¹³²; vì thế chúng ta không biết một cơ thể có thể là gì, nó có thể có những hoạt động gì. Và ta nói về ý thức những gì thì cũng cần phải nói về trí nhớ và thói quen như vậy. Hơn nữa: chúng ta còn cần nói như thế về dinh dưỡng, về sinh sản, về sự bảo tồn, về sự thích ứng. Đó là những chức năng phản ứng, những sự chuyên môn hóa mang tính phản ứng, những biểu hiện của một số sức mạnh phản ứng nào đó¹³³. Không thể tránh khỏi việc ý thức xem xét cơ thể từ quan điểm của nó và hiểu cơ thể theo cách của nó, nghĩa là theo một cách thức mang tính phản

ứng. Và cũng xảy ra việc khoa học đi theo những con đường của ý thức bằng cách trồng cây vào những sức mạnh phản ứng *khác*: cơ thể lúc nào cũng bị xem xét từ khía cạnh nhỏ, từ khía cạnh của những phản ứng của nó. Theo Nietzsche, vấn đề của sinh thể không phải là cuộc tranh cãi giữa thuyết cơ giới và thuyết sức sống. Thuyết sức sống có giá trị gì khi nó vẫn còn tin là khám phá ra đặc thù của sự sống trong các sức mạnh phản ứng, tức là những sức mạnh mà thuyết cơ giới diễn giải theo một cách khác? Vấn đề thực sự, đó là sự khám phá các sức mạnh hoạt năng, không có các sức mạnh này thì bản thân các phản ứng sẽ không phải là các sức mạnh¹³⁴. Hiển nhiên là hoạt động của các sức mạnh thuộc về vô thức, đó là điều khiến cơ thể biến thành một cái gì đó cao hơn mọi phản ứng, và đặc biệt là cao hơn phản ứng của cái tôi, cái phản ứng được gọi là ý thức: “Toàn bộ hiện tượng này của cơ thể, xét từ góc độ tinh thần, cao hơn ý thức của chúng ta, cao hơn trí tuệ của chúng ta, cao hơn cách tư duy có ý thức của chúng ta, cao hơn cách cảm nhận và mong muốn có ý thức của chúng ta, cũng như là môn đại số cao hơn bảng cửu chương.¹³⁵” Các sức mạnh hoạt năng của cơ thể, đó là những gì đã biến cơ thể thành một cái tự ngã, và là những gì định nghĩa tự ngã như là ở mức độ cao hơn và đáng ngạc nhiên: “... Một bản thể mạnh hơn, một sự khôn ngoan chưa được biết tới - có tên là tự ngã. Nó ngụ trong cơ thể người, nó là cơ thể người¹³⁶“. Khoa học đích thực là khoa học về hoạt động, nhưng khoa học về hoạt động cũng là khoa học về cái vô thức tất yếu. Thật là phi lý khi cho rằng khoa học cần song hành cùng ý thức và đi theo cùng những hướng giống nhau. Trong ý tưởng này, ta cảm thấy đạo đức đang hiện diện. Thực ra, chỉ có khoa học nơi nào không có ý thức và không thể có ý thức.

“Hoạt năng là gì? Là hướng tới quyền lực¹³⁷.” Chiếm hữu, chiếm đoạt, chinh phục, thống ngự, đó là những đặc tính của sức mạnh hoạt năng.

Chiếm hữu có nghĩa là áp đặt các hình thức, tạo ra các hình thức bằng cách khai thác các hoàn cảnh¹³⁸. Nietzsche phê phán Darwin, vì nhà khoa học này giải thích sự tiến hóa và giải thích tính ngẫu nhiên trong tiến hóa, một cách giải thích hoàn toàn mang tính phản ứng. Ông ngưỡng mộ Lamarck, vì Lamarck đã tiên cảm thấy sự tồn tại của một *sức mạnh mềm dẻo* thực sự có tính hoạt năng, sức mạnh đầu tiên so với các thích ứng: một sức mạnh có khả năng biến đổi. Tiên cảm này cũng có ở Nietzsche và ở năng lượng học, ngành khoa học mà trong đó người ta gọi cái năng lượng có khả năng tự biến đổi là “cao quý”. Quyền lực làm thay đổi, quyền lực của Dionysos là định nghĩa đầu tiên của hoạt động. Nhưng mỗi khi chúng ta ghi nhận sự cao quý của hành động và sự hơn hẳn của nó so với phản ứng, chúng ta không được quên rằng phản ứng biểu thị một kiểu sức mạnh, cũng như hành động là một kiểu sức mạnh: đơn giản là, các phản ứng không thể được nắm bắt, cũng không thể được hiểu một cách khoa học, như là các sức mạnh, nếu chúng ta không quy chúng về các sức mạnh ở mức độ cao hơn, các sức mạnh thuộc một kiểu khác. Phản ứng là một chất căn bản của sức mạnh, nhưng nó chỉ có thể được như thế trong tương quan với hoạt năng, xuất phát từ hoạt năng.

3) *Lượng và Chất*

Các sức mạnh có một lượng, nhưng chúng cũng có chất tương ứng với sự khác biệt về lượng: hoạt năng và phản ứng là các chất của sức mạnh. Chúng ta cảm thấy rằng vấn đề đánh giá các sức mạnh là tế nhị, vì nó khởi động nghệ thuật diễn giải về chất, vấn đề được đặt ra như thế này: 1° Nietzsche luôn luôn tin rằng các sức mạnh có tính định lượng và cần được định nghĩa từ quan điểm định lượng. “Kiến thức của chúng ta, ông nói, sẽ có tính khoa học trong chừng mực nó có thể sử dụng con số và đơn vị đo lường, cần cố gắng xem xét nếu ta không thể thiết lập một thứ tự mang

tính khoa học của các giá trị theo một thang số và định lượng của sức mạnh. Tất cả những giá trị khác đều là những định kiến, đều là sự ngây thơ và hiểu lầm. Ở mọi nơi chúng đều có thể bị quy về cái thang số và định lượng này”¹³⁹. 2° Tuy nhiên, Nietzsche tin rằng một sự xác định thuần túy định lượng về các sức mạnh luôn luôn vừa trừu tượng, vừa khiếm khuyết, vừa mơ hồ. Nghệ thuật đánh giá các sức mạnh phải vận dụng sự diễn giải và đánh giá về chất: “Quan niệm cơ giới chỉ muốn chấp nhận lượng, nhưng sức mạnh là ở trong chất; cơ giới luận chỉ có thể miêu tả hiện tượng, chứ không soi sáng nó”.¹⁴⁰ “Không lẽ tất cả các lượng đều là dấu hiệu của chất sao?... Muốn quy giản tất cả mọi chất về các lượng là điên rồ”¹⁴¹.

Liệu có mâu thuẫn giữa hai kiểu văn bản này không? Nếu như một sức mạnh không thể tách biệt với lượng của nó, thì nó càng không thể tách biệt với những sức mạnh khác mà nó có quan hệ. *Như vậy, bản thân lượng cũng không tách khỏi sự khác biệt về lượng*. Sự khác biệt về lượng là bản chất của sức mạnh, là quan hệ giữa sức mạnh và sức mạnh. Mơ ước về hai sức mạnh bình đẳng là một giấc mơ mơ hồ và thô thiển, một giấc mơ có tính thống kê, trong đó người sống chìm đắm nhưng nó lại bị hóa học làm cho tiêu tan, kể cả nếu người ta cấp cho nó một sự đối lập về ý nghĩa¹⁴². Thế nhưng, mỗi khi Nietzsche phê phán khái niệm lượng, chúng ta nên hiểu là: lượng trong tư cách là khái niệm trừu tượng luôn luôn và chủ yếu hướng tới một sự đồng nhất hóa, một sự ngang bằng hóa cái đơn vị tạo nên nó, hướng tới việc xóa bỏ sự khác biệt trong đơn vị này, đi đâu mà Nietzsche trách cứ ở tất cả những sự xác định thuần túy định lượng về sức mạnh, đó là việc những khác biệt về lượng bị xóa bỏ, bị làm cho ngang bằng hay bị bù trừ. Trái lại, mỗi khi ông phê phán khái niệm chất, ta cần hiểu: chất không là gì cả, trừ sự khác biệt về lượng tương ứng với nó trong

hai sức mạnh ít ra được giả định là có quan hệ với nhau. Tóm lại, Nietzsche chưa bao giờ quan tâm tới việc lượng bất khả quy về chất; hay đúng hơn điều này chỉ khiến ông quan tâm như một cái gì thứ yếu và như là triệu chứng. Từ góc độ của bản thân chất, Nietzsche chủ yếu quan tâm đến việc: sự khác biệt về lượng bất khả quy về sự ngang bằng nhau. Chất phân biệt với lượng, nhưng chỉ vì nó là cái không thể được làm cho trở nên ngang bằng trong lượng, là cái không thể hủy bỏ trong sự khác biệt về lượng. Như vậy, theo một nghĩa nào đó, sự khác biệt về lượng là yếu tố không thể quy giản của lượng, và theo một nghĩa khác, nó là yếu tố không thể quy giản thành bản thân lượng. Chất không phải cái gì khác hơn là sự khác biệt về lượng, và tương ứng với lượng trong mỗi một sức mạnh mà nó có quan hệ. “Chúng ta không thể tự ngăn mình cảm nhận những khác biệt đơn thuần về lượng như là một cái gì hoàn toàn khác biệt với lượng, nghĩa là giống như là những chất không thể quy giản vào nhau¹⁴³.” Và những gì còn mang dấu vết nhân hình học trong văn bản này cần được chữa lại bằng nguyên tắc của Nietzsche, nguyên tắc cho rằng có một chủ thể tính của vũ trụ, một chủ thể tính không còn có tính nhân hình nữa mà có tính vũ trụ.¹⁴⁴ “Muốn quy giản tất cả mọi chất về lượng là điên rồ...”

Dựa vào sự ngẫu nhiên, chúng ta khẳng định mối quan hệ của *tất cả* các sức mạnh với nhau. Và hẳn là, chỉ với một lần, chúng ta khẳng định toàn bộ ngẫu nhiên trong tư duy về sự quy hồi vĩnh cửu. Nhưng tất cả các sức mạnh, vì lợi ích của chúng, không có quan hệ với nhau cùng một lúc. Trong thực tế, quyền lực riêng của chúng được thực hiện trong mối quan hệ với một lượng nhỏ các sức mạnh. Ngẫu nhiên là cái trái ngược với sự liên tục [continuum]¹⁴⁵. Như vậy, những cuộc gặp gỡ của các sức mạnh ở một lượng nào đó là những bộ phận cụ thể của sự ngẫu nhiên, những phần mang tính khẳng định của ngẫu nhiên, những phần như vậy xa lạ với mọi

luật lệ: các bộ phận của Dionysos. Thế nhưng, chính trong sự gặp gỡ này mà các sức mạnh có được chất tương ứng với lượng của nó, nghĩa là sự trù mẫn thực sự làm thỏa mãn quy ền lực của nó. Vì thế, trong một văn bản khó hiểu, Nietzsche có thể nói rằng vũ trụ giả định “một sự hình thành triệt để các chất tùy tiện”, và nói rằng bản thân sự hình thành các chất giả định một sự hình thành (tương đối) các lượng¹⁴⁶. Hai sự hình thành này phải không thể tách rời nhau, nghĩa là chúng ta không thể tính toán một cách trừu tượng các sức mạnh; trái lại, trong mỗi trường hợp, chúng ta cần phải đánh giá một cách cụ thể chất riêng của chúng và sắc thái của chất này.

4) Nietzsche và khoa học

Vấn đề mối quan hệ giữa Nietzsche và khoa học đã được đặt ra không đúng cách. Người ta làm như là những mối quan hệ này phụ thuộc vào lý thuyết về sự quy h ồi vĩnh cửu, làm như là Nietzsche quan tâm đến khoa học (dù còn theo một cách mơ h ồ) khi nó tạo đi ều kiện thuận lợi cho sự quy h ồi vĩnh cửu, và ông không quan tâm đến khoa học khi nó đối lập với sự quy h ồi vĩnh cửu. Không phải như vậy; căn nguyên của sự đối lập mang tính phê phán của Nietzsche đối với khoa học cần được tìm hiểu theo một hướng hoàn toàn khác, dù rằng hướng này mở cho chúng ta một cách nhìn về sự quy h ồi vĩnh cửu. Thực sự là Nietzsche không có mấy năng lực và sở thích đối với khoa học. Nhưng cái tách ông ra khỏi khoa học là một khuynh hướng, một cách tư duy. Dù đúng hay sai, Nietzsche tin rằng trong cách sử dụng lượng, khoa học luôn hướng tới việc bình quân hóa các lượng, hướng tới việc bù trừ những gì không ngang bằng nhau. Khi phê phán khoa học, Nietzsche không bao giờ viện dẫn các quy ền của chất để chống lại lượng; ông viện dẫn các quy ền của sự khác biệt về lượng để chống lại sự quân bình, quy ền của sự không đồng đều để chống lại sự quân bình hóa về lượng. Nietzsche nghĩ ra một “thang số và thang hạn độ”,

nhưng những phép chia của cái thang này không phải là các bội số hay ước số của cái này đối với cái kia. Đó chính là đi ầu mà ông bãi bỏ trong khoa học: nỗi ám ảnh của khoa học trong việc tìm kiếm sự bù trừ, *thuyết vị lợi* và *chủ nghĩa bình quân* đặc thù của khoa học¹⁴⁷. Vì thế mà toàn bộ sự phê phán của ông thể hiện trên ba bình diện: chống lại sự đồng nhất lô-gíc, chống lại đẳng thức toán học, và chống lại sự cân bằng vật lý. *Chống lại ba hình thức của cái không được dị biệt hóa*¹⁴⁸. Theo Nietzsche, không thể tránh khỏi việc khoa học thiếu và làm phương hại đến lý thuyết đúng về sức mạnh.

Cái khuynh hướng quy giản các khác biệt về số lượng này có nghĩa gì? Trước tiên, nó cho thấy cái cách khoa học tham gia vào *chủ nghĩa hư vô* của tư duy hiện đại. Cố gắng phủ định những khác biệt là một phần của cái công cuộc bao quát hơn, nhằm phủ định đời sống, làm mất giá trị tại, báo trước cái chết (cái chết về nhiệt hoặc cái chết kiểu khác), ở trong cái công cuộc này, vũ trụ sụp đổ vào trong cái không được dị biệt hóa. Đi ầu mà Nietzsche trách cứ các khái niệm vật lý về vật chất, về trọng lực, về nhiệt, đó là việc chúng cũng là các nhân tố của sự bình quân hóa các lượng, các nguyên tắc của một “adiaphorie” [tiếng Hi Lạp: cái “phiếm định” hoặc cái bất phân biệt]. Chính trong ý nghĩa này mà Nietzsche chứng minh rằng khoa học thuộc về phạm vi của lý tưởng khổ hạnh và khoa học sử dụng lý tưởng khổ hạnh theo cách của mình¹⁴⁹. Nhưng chúng ta cũng cần tìm kiếm trong khoa học cái gì là công cụ của cái tư duy hư vô chủ nghĩa này. Câu trả lời là: khoa học, do khuynh hướng của nó, hiểu các hiện tượng xuất phát từ các sức mạnh phản ứng và diễn giải chúng theo quan điểm này. Vật lý học là phản ứng, sinh học cũng vậy; lúc nào mọi vật cũng được xem xét từ khía cạnh nhỏ bé, từ khía cạnh của các phản ứng. Sự chiến thắng của các sức mạnh phản ứng, đó là công cụ của tư duy hư vô chủ nghĩa. Và đó

cũng là nguyên tắc biểu hiện của chủ nghĩa hư vô: vật lý học phản ứng là một thứ vật lý học của sự phản hận, tương tự, sinh học phản ứng là một thứ sinh học của sự phản hận. Nhưng tại sao chỉ duy nhất sự coi trọng các sức mạnh phản ứng là dẫn tới việc phủ định sự khác biệt trong sức mạnh, nó sử dụng sự phản hận làm nguyên tắc như thế nào, chúng ta còn chưa rõ.

Có lúc khoa học khẳng định hoặc phủ định sự quy hồi vĩnh cửu, tùy theo nó xuất phát từ quan điểm nào. Nhưng cách khẳng định cơ giới về sự quy hồi vĩnh cửu và sự phủ định *hiệt động học* của nó có cái gì đó chung: đó là việc bảo toàn năng lượng, luôn được diễn giải sao cho định lượng về năng lượng không chỉ là một tổng không đổi, mà còn hủy bỏ sự khác biệt giữa chúng. Trong cả hai trường hợp, ta chuyển từ nguyên tắc về sự hữu hạn (tính không đổi của một tổng) sang nguyên tắc “hư vô chủ nghĩa” (hủy bỏ sự khác biệt về lượng, mà tổng của chúng không đổi). Quan niệm cơ giới khẳng định sự quy hồi vĩnh cửu, nhưng khẳng định bằng cách giả định rằng những khác biệt về lượng được bù trừ hoặc bị hủy bỏ giữa trạng thái ban đầu và trạng thái cuối của một hệ thống có thể chuyển hồi. Trạng thái cuối cùng giống hệt trạng thái ban đầu mà ta giả định là phiếm định so với những trạng thái trung gian. Ý tưởng của nhiệt động học phủ định sự quy hồi vĩnh cửu, nhưng là vì nó khám phá ra rằng những khác biệt về lượng chỉ bị hủy bỏ trong trạng thái cuối cùng của hệ thống, tùy thuộc vào đặc tính của nhiệt. Thế là người ta đặt sự đồng nhất vào trạng thái cuối cùng có tính bất phân biệt; người ta đối lập nó với tính được dị biệt hóa của trạng thái ban đầu. Hai quan niệm này thống nhất với nhau ở cùng một giả thiết, giả thiết về một trạng thái cuối cùng hay trạng thái sau rốt, trạng thái sau rốt trong sự trở thành. Tồn tại hay hư vô, tồn tại hay không tồn tại, tất cả đều bất phân biệt: hai quan niệm gặp gỡ nhau trong ý tưởng về một sự trở thành có trạng thái cuối. “Trong ngôn ngữ của siêu hình học, nếu sự trở thành có thể dẫn đến tồn tại hay dẫn đến hư vô...¹⁵⁰” Đây là lý do vì sao

cơ giới luận không thiết định được sự quy hồi vĩnh cửu, và vì sao nhiệt động học không phủ định nổi nó. Cả hai đều đi trượt qua, rơi vào trong cái bất phân biệt, rồi lại rơi vào trong cái đồng nhất.

Theo Nietzsche, sự quy hồi vĩnh cửu hoàn toàn không phải là tư duy về cái đồng nhất, mà là một tư duy tổng hợp, tư duy về cái khác nhau tuyệt đối, cái khác nhau tuyệt đối này đòi phải có một nguyên tắc mới ở ngoài khoa học. Đây là nguyên tắc hình thành cái khác biệt trong tư cách là cái khác biệt, là nguyên tắc của việc tái diễn sự khác biệt: trái ngược với “cái bất phân biệt” [adiaphorie]¹⁵¹. Và quả thực, chúng ta không hiểu sự quy hồi vĩnh cửu, chừng nào chúng ta còn biến nó thành một hậu quả hay một sự áp dụng của cái đồng nhất. Chúng ta chưa hiểu sự quy hồi vĩnh cửu chừng nào chúng ta không đối lập nó với cái đồng nhất, theo một cách thức nhất định. Sự quy hồi vĩnh cửu không phải là tính thường trực của cái đồng nhất, không phải là trạng thái cân bằng, cũng không phải là nơi cư ngụ của cái đồng nhất. Trong sự quy hồi vĩnh cửu, không phải là cái đồng nhất hay cái một quay trở lại, mà bản thân sự quy hồi là cái Một - cái Một tự cho là chỉ thuộc về cái khác biệt và thuộc về những gì khác nhau.

5) Phương diện đầu tiên của sự quy hồi vĩnh cửu: với tư cách là vũ trụ học và vật lý học

Việc trình bày sự quy hồi vĩnh cửu như Nietzsche quan niệm giả định sự phê phán trạng thái cuối hay trạng thái cân bằng. Nếu vũ trụ có một tư thế cân bằng, Nietzsche nói, nếu sự trở thành có một mục đích hay một trạng thái cuối cùng, có lẽ nó đã đạt tới rồi. Thế nhưng, khoảnh khắc hiện tại, cũng như khoảnh khắc đã trôi qua, cho thấy nó chưa đạt được điều ấy: vậy nên không thể có sự cân bằng các sức mạnh¹⁵². Nhưng tại sao sự cân bằng, trạng thái chung cuộc cần phải đạt tới, trong trường hợp nó là khả dĩ?

Căn cứ vào cái mà Nietzsche gọi là tính vô tận của thời gian quá khứ. Tính vô tận của thời gian quá khứ chỉ có nghĩa như sau: sự trở thành đã không thể bắt đầu trở thành, nó không phải là cái gì đó đã trở thành. Thế nhưng, vì nó không phải là cái gì đó đã trở thành, nó lại càng không phải là sự trở thành cái gì đó. Vì nó không phải là cái đã trở thành, nên có lẽ nó đã là cái mà nó trở thành, nếu quả như nó phải trở thành một cái gì đó. Có nghĩa là: vì thời gian quá khứ là vô tận nên sự trở thành có lẽ đạt tới trạng thái cuối của nó, nếu như nó có một trạng thái cuối. Và quả thực, cũng thế thôi khi nói rằng sự trở thành có lẽ đã đạt tới trạng thái cuối của nó, nếu như nó có một trạng thái cuối, và khi nói rằng có lẽ không bao giờ thoát khỏi trạng thái ban đầu nếu quả nó có một trạng thái ban đầu. Nếu có sự trở thành cái gì đó, tại sao nó lại không trở thành cái đó từ lâu rồi? Nếu như nó là một cái gì đã trở thành, nó đã bắt đầu trở thành như thế nào? “Nếu vũ trụ có thể tồn tại lâu dài và ổn định, và nếu trong suốt lộ trình của nó có một khoảnh khắc duy nhất tồn tại theo nghĩa chặt chẽ, thì có lẽ sẽ không còn sự trở thành nữa, do đó có lẽ ta cũng không thể tư duy, cũng không thể quan sát một sự trở thành nào đó”¹⁵³. Đó là suy tư mà Nietzsche tuyên bố đã tìm thấy “ở các tác giả cổ đại”¹⁵⁴. Platon nói rằng nếu tất cả những gì đang trở thành không bao giờ có thể tránh khỏi hiện tại, thì ngay khi chúng bước vào hiện tại, chúng sẽ ngừng trở thành, và vì thế chúng là cái mà chúng từng trở thành trong quá khứ¹⁵⁵. Nhưng Nietzsche bình luận về tư tưởng cổ đại này như sau: mỗi khi tôi bắt gặp nó “nó đã bị xác định bởi những ẩn ý của thần học nói chung”. Bởi vì, khi khẳng định tìm hiểu xem sự trở thành bắt đầu như thế nào và tại sao nó vẫn chưa kết thúc, các triết gia cổ đại thành các nhà bi kịch giả, họ lấy sự kiêu căng, tội lỗi, sự trừng phạt ra để giải thích¹⁵⁶. Trừ Heraclite, không ai trong số họ suy tư về sự trở thành thuần túy, cũng không ai tìm hiểu về nguồn gốc của suy tư này. Dù thời

khắc hiện tại không phải là thời khắc của tồn tại hay của hiện tại “theo nghĩa chặt chẽ”, dù nó là thời khắc trôi qua, chúng ta *buộc phải* suy nghĩ về sự trở thành, nhưng phải suy nghĩ về nó đúng như là cái gì đã không thể bắt đầu, và cũng không thể chấm dứt việc trở thành.

Ý tưởng về sự trở thành thuần túy đặt cơ sở cho sự quy hồi vĩnh cửu như thế nào? Ý tưởng này đủ để cho người ta thôi không còn tin vào sự tồn tại bị phân biệt và đối lập với sự trở thành; nhưng ý tưởng này cũng đủ để người ta tin vào sự tồn tại của bản thân sự trở thành. Vậy, sự tồn tại của cái đang trở thành, của cái không thể bắt đầu cũng không thể chấm dứt việc trở thành ấy là gì? *Quy hồi, đó chính là sự tồn tại của cái đang trở thành.* “Nói rằng tất cả đều quy hồi, đó là đưa thế giới của sự trở thành tiệm cận giới của tồn tại một cách gần gũi nhất: đỉnh điểm của sự chiêm nghiệm¹⁵⁷. Vấn đề chiêm nghiệm còn cần phải được diễn đạt theo một cách khác: quá khứ có thể tự hình thành trong thời gian như thế nào? Hiện tại có thể trôi qua như thế nào? Không bao giờ cái khoảnh khắc đang diễn ra có thể trôi qua, nếu như nó đã không trôi qua nhưng đồng thời vẫn là hiện tại, là tương lai nhưng đồng thời cũng là hiện tại. Nếu hiện tại không tự nó trôi qua, nếu nó phải đợi một hiện tại mới để cái hiện tại trước trở thành quá khứ, thì không bao giờ quá khứ nói chung có thể hình thành trong thời gian được cả, cũng không bao giờ cái hiện tại ấy có thể trôi qua: chúng ta không thể chờ đợi, khoảnh khắc cần phải đồng thời vừa là hiện tại vừa là quá khứ, vừa là hiện tại vừa là tương lai, để cho nó có thể trôi qua (và trôi qua để tạo thuận lợi cho những khoảnh khắc khác). Hiện tại cần phải cùng tồn tại với chính mình với tư cách là quá khứ và tương lai. Chính cái quan hệ mang tính tổng hợp mà khoảnh khắc có với chính nó, với tư cách là hiện tại, quá khứ và tương lai, tạo nên quan hệ của nó với những khoảnh khắc khác. Vì vậy, sự quy hồi vĩnh cửu là lời đáp cho vấn đề “trôi qua”¹⁵⁸. Và theo nghĩa này, nó không thể được diễn giải như là

sự quy h ồi của cái gì đó như là cái Một hoặc như là cái đ ồng nhất. Trong cụm từ “sự quy h ồi vĩnh cửu”, sẽ là sai nếu chúng ta hiểu rằng: đó là sự trở lại của cái đ ồng nhất. Không phải là t ần tại quay trở lại, mà là bản thân sự quay trở lại cấu thành t ần tại, trong chừng mực t ần tại tự khẳng định trong sự trở thành và trong sự trôi qua. Đó không phải là cái Một quay trở lại, mà bản thân sự trở lại là cái Một, cái Một tự khẳng định trong cái khác biệt, hay trong cái Nhi ều. Nói cách khác, sự đ ồng nhất trong sự quy h ồi vĩnh cửu không biểu thị bản tính của cái quy h ồi, trái lại, nó biểu thị sự quay lại của những gì khác biệt. Vì thế, sự quy h ồi vĩnh cửu cần được suy tưởng như là sự tổng hợp: tổng hợp của thời gian và của các chi ều kích của thời gian, tổng hợp của cái khác nhau và sự hình thành của nó, tổng hợp của sự trở thành và của t ần tại tự khẳng định trong sự trở thành, tổng hợp của sự khẳng định kép. Như vậy, bản thân sự quy h ồi vĩnh cửu phụ thuộc vào một nguyên tắc, nguyên tắc này không phải là sự đ ồng nhất, mà nó cần thỏa mãn các yêu cầu của một lý lẽ thực sự, một lý lẽ đầy đủ, xét từ mọi phương diện.

Tại sao thuyết cơ giới lại là một sự diễn giải về sự quy h ồi vĩnh cửu t ần đến thế? Bởi vì nó không bao hàm sự quy h ồi vĩnh cửu một cách tất yếu và trực tiếp. Vì nó chỉ kéo theo hậu quả sai lầm về một trạng thái cuối cùng. Trạng thái cuối cùng này, người ta cho rằng nó giống hệt trạng thái ban đầu; và trong cách hiểu đó, người ta kết luận rằng quá trình cơ giới tái diễn trở lại trong cùng những khác biệt như nhau. Như thế hình thành cái giả thiết về chu kỳ mà Nietzsche kịch liệt phê phán¹⁵⁹. Vì chúng ta không hiểu bằng cách nào quá trình này có khả năng thoát khỏi trạng thái ban đầu, rồi bỏ lại đằng sau cả trạng thái cuối cùng, rồi trở lại trong cùng những khác biệt như nhau, trong khi thậm chí nó không thể lặp lại bất kỳ sự khác biệt nào dù chỉ trong một lần duy nhất. Có hai đi ều mà giả thiết về chu kỳ không thấy được: sự khác nhau của những chu kỳ cùng t ần tại song song,

và đặc biệt là sự tồn tại của cái khác biệt trong chu kỳ¹⁶⁰. Vì vậy, chúng ta chỉ có thể hiểu bản thân sự quy hồi vĩnh cửu như là biểu hiện của một nguyên tắc, nguyên tắc này là nguyên nhân của cái khác biệt và của sự tái tạo cái khác biệt, nguyên nhân của sự khác biệt và của sự lặp lại sự khác biệt. Một nguyên tắc như vậy được Nietzsche trình bày như là một trong những phát hiện quan trọng nhất của triết học của ông. Ông tặng cho nó cái tên: *ý chí quyền lực*. Bằng ý chí quy hồi lực, “tôi biểu thị cái đặc tính của trật tự cơ giới mà người ta không thể loại bỏ nếu không loại bỏ chính bản thân trật tự này.”¹⁶¹

6) *Ý chí quyền lực là gì?*

Đây là một trong những văn bản quan trọng nhất mà Nietzsche đã viết để giải thích ý chí quy hồi lực theo cách hiểu của ông: “Cái quan niệm *thắng lợi* này về sức mạnh, nhờ nó các nhà vật lý của chúng ta đã tạo ra Chúa và vũ trụ, nó cần có một *phần bổ sung*; cần *cấp* cho nó một ý chí *nội tại* mà tôi sẽ gọi là ý chí quy hồi lực¹⁶².” Như vậy, ý chí quy hồi lực được cấp cho sức mạnh, nhưng theo một cách rất đặc biệt: nó vừa là một phần bổ sung cho sức mạnh, vừa là một cái gì mang tính nội tại. Không phải là nó được cấp cho sức mạnh theo cách thức của một vị ngữ. Quả thực, nếu ta đặt câu hỏi: “Ai?”, ta không thể nói rằng sức mạnh là *chủ thể* muốn. Chỉ có ý chí quy hồi lực là chủ thể muốn, nó không uỷ quyền hay xuất nhượng cho một chủ thể khác, cho dù chủ thể ấy là sức mạnh¹⁶³. Nhưng, vậy thì nó có thể được cấp như thế nào? Chúng ta cần nhắc lại rằng sức mạnh ở trong quan hệ bản chất với sức mạnh, cần nhắc thêm rằng bản chất của sức mạnh tạo nên sự khác biệt về lượng của nó đối với các sức mạnh khác, và rằng sự khác biệt này tự thể hiện như là chất của sức mạnh. Thế mà, sự khác biệt về lượng được hiểu theo cách đó nhất thiết sẽ quy về yếu tố khu biệt của các sức

mạnh có quan hệ với nhau, yếu tố này cũng là yếu tố di truyền học. Vậy ý chí quyên lực là: yếu tố phả hệ của sức mạnh, vừa có tính khu biệt, vừa có tính di truyền. *Ý chí quyên lực là yếu tố từ đó khởi sinh sự khác biệt về lượng của các sức mạnh có quan hệ với nhau, và đồng thời cả chất thuộc về mỗi sức mạnh, trong mỗi quan hệ này.* Ý chí quyên lực bộc lộ bản chất của nó ở đây: nó là nguyên tắc cho sự tổng hợp các sức mạnh. Chính trong sự tổng hợp có liên quan tới thời gian này, mà các sức mạnh lặp lại cùng những khác biệt như nhau, và chính trong sự tổng hợp này mà hình thành cái khác biệt. Tổng hợp có nghĩa là tổng hợp các sức mạnh, tổng hợp sự khác biệt của chúng và sự tái tạo của chúng; sự quy h ồi vĩnh cửu là sự tổng hợp mà nguyên tắc của nó là ý chí quyên lực. Ta sẽ không ngạc nhiên về từ “ý chí” ở đây: *cái gì*, nếu không phải là ý chí, có khả năng sử dụng một sự tổng hợp các sức mạnh làm nguyên tắc, bằng cách xác định mối quan hệ giữa sức mạnh với sức mạnh? Nhưng cần phải hiểu “nguyên tắc” theo nghĩa nào? Nietzsche trách cứ rằng các nguyên tắc t ồn tại luôn quá chung chung so với những gì mà chúng quy định, luôn có các mắt xích quá lỏng so với cái mà chúng có ý định nắm giữ hay giải quyết. Ông thích đối lập ý chí quyên lực với ý chí sống của Schopenhauer, chính là do tính khái quát thái quá ở triết gia này. Ngược lại, nếu ý chí quyên lực là một nguyên tắc tốt, nếu nó hòa giải chủ nghĩa kinh nghiệm với các nguyên tắc, nếu nó đ ề ra được một thứ chủ nghĩa kinh nghiệm cao hơn, thì bởi vì ý chí quyên lực là một nguyên tắc về cơ bản là có tính *mềm dẻo*, nó không rộng hơn những gì mà nó quy định, nó biến đổi cùng với cái bị quy định, nó tự xác định trong mỗi trường hợp với những gì mà nó xác định. Ý chí quyên lực, trong thực tế, không bao giờ tách khỏi các sức mạnh đã được xác định nào đó, không tách khỏi các lượng, các chất, các phương hướng của chúng; ý chí quyên lực không bao giờ đứng cao hơn những quy định mà nó thực hiện trong một quan hệ giữa các sức mạnh, nó luôn luôn mềm dẻo và biến

Không thể tách biệt không có nghĩa là đồng nhất. Ý chí quyên lực không thể bị tách khỏi sức mạnh mà không rơi vào sự trừu tượng hóa của siêu hình học. Nhưng, nếu lẫn lộn sức mạnh với ý chí, thì còn có nguy cơ hơn nữa: ta sẽ không còn hiểu sức mạnh với tư cách là sức mạnh, ta rơi lại vào trong chủ nghĩa cơ giới, quên mất sự khác biệt của các sức mạnh, sự khác biệt tạo nên sự tồn tại của chúng, ta không nhận ra yếu tố từ đó mà có sự hình thành tương hỗ giữa chúng. Sức mạnh là cái có khả năng, còn ý chí quyên lực là cái muốn. Một sự phân biệt như vậy có ý nghĩa gì? Văn bản đã dẫn trước đây cho phép ta bình luận từng từ một.

- Khái niệm sức mạnh về bản chất là có tính thắng lợi, vì mối quan hệ giữa sức mạnh và sức mạnh, theo cách mà nó được hiểu trong khái niệm này, là mối quan hệ của sự chế ngự: trong mỗi quan hệ giữa hai sức mạnh thì một sức mạnh chế ngự, và sức mạnh kia bị chế ngự. (Thậm chí giữa Chúa và vũ trụ cũng được hiểu trong quan hệ chế ngự, dù sự diễn giải về một quan hệ như thế trong trường hợp này rất đáng phải tranh cãi.) Tuy nhiên, cái khái niệm thắng lợi này về sức mạnh cần có một *phần bổ sung*, và phần bổ sung này là một cái gì đó *có tính nội tại*, một mong muốn nội tại. Nó sẽ không phải là thắng lợi nếu thiếu một sự thêm vào như vậy. Các quan hệ của sức mạnh còn bất định, chừng nào người ta chưa thêm vào cho bản thân sức mạnh một yếu tố có khả năng xác định chúng từ một quan điểm kép. Các sức mạnh có quan hệ với nhau quy về hai sự hình thành đồng thời: sự hình thành tương hỗ của sự khác biệt về lượng, sự hình thành tuyệt đối của chất tương ứng. Như vậy, ý chí quyên lực bổ sung vào sức mạnh, nhưng với tư cách là yếu tố khu biệt và di truyền, với tư cách là yếu tố nội tại trong sự hình thành của nó. Trong bản chất của nó, không có gì thuộc về nhân hình học. Chính xác hơn: nó bổ sung vào sức mạnh như là

nguyên tắc nội tại của sự xác định về chất trong một quan hệ ($x+dx$), và giống như nguyên tắc nội tại của sự xác định về lượng của bản thân mỗi quan hệ này (dy/dx). Ý chí quyền lực cần được xem là yếu tố phả hệ học của sức mạnh, và của những sức mạnh. Như vậy, luôn luôn nhờ ý chí quyền lực mà một sức mạnh có thể thắng những sức mạnh khác, chế ngự chúng, hay điều khiển chúng. Hơn nữa: vẫn là ý chí quyền lực (dy) khiến cho một sức mạnh phải tuân phục trong một mối quan hệ; chính vì ý chí quyền lực mà nó tuân phục¹⁶⁵.

Theo một cách thức nào đó, ta đã từng bắt gặp mối quan hệ giữa sự quy h ãi vĩnh cửu và ý chí quyền lực, nhưng vẫn chưa phân tích và làm sáng tỏ nó. Ý chí quyền lực vừa là một yếu tố di truyền của sức mạnh, vừa là nguyên tắc của sự tổng hợp các sức mạnh. Nhưng, dù sự tổng hợp này tạo thành sự quy h ãi vĩnh cửu; dù trong sự tổng hợp này và đúng theo nguyên tắc của nó, các sức mạnh tất yếu được sinh ra, thì ta vẫn chưa hiểu tại sao lại như thế. Ở đây, sự tồn tại của vấn đề này cho thấy một phương diện quan trọng về mặt lịch sử của triết học Nietzsche: tình thế phức tạp của nó so với triết học Kant. Khái niệm tổng hợp là trung tâm của triết học Kant, nó là phát hiện của riêng ông. Thế mà ta biết rằng các triết gia sau Kant đã trách cứ ông là làm hại cho phát hiện này, xuất phát từ hai quan điểm: từ quan điểm của nguyên tắc chi phối sự tổng hợp, từ quan điểm của sự tái tạo các đối tượng trong bản thân sự tổng hợp. Người ta đòi hỏi phải có một nguyên tắc, nguyên tắc này không chỉ là điều kiện cho đối tượng, mà còn phải thực sự có tính di truyền và năng sản (nguyên tắc về sự khác biệt hay về sự quy định nội tại); người ta tố cáo rằng, ở Kant có tàn dư của sự hài hòa kỳ diệu giữa các khái niệm vốn vẫn có tính chất ngoại tại. Đối với một nguyên tắc về sự khác biệt hay về sự quy định nội tại, người ta đòi hỏi một lý do, không chỉ cho sự tổng hợp, mà còn cho sự tái tạo cái khác biệt trong sự tổng hợp trong tư cách là sự tổng hợp¹⁶⁶. Thế nhưng, nếu Nietzsche

tham dự vào câu chuyện của Kant, thì là với cách thức độc đáo mà ông đã chia sẻ những đòi hỏi của các triết gia sau Kant. Ông biến tổng hợp thành một tổng hợp các sức mạnh; vì, do không nhìn thấy rằng tổng hợp là một tổng hợp các sức mạnh, người ta đã hiểu sai ý nghĩa, bản chất và nội dung của nó. Ông hiểu sự tổng hợp các sức mạnh như là sự quy h ồi vĩnh cửu, nên, ở trung tâm của tổng hợp, ông tìm thấy sự tái tạo cái khác biệt. Ông gán nguyên tắc của sự tổng hợp này cho ý chí quy ền lực, và xác định ý chí quy ền lực như là yếu tố khu biệt và di truyền của các sức mạnh hiện hành. Dù sau này còn phải kiểm tra kỹ hơn giả định này, chúng tôi cũng tin rằng ở Nietzsche, không chỉ có một hậu duệ của Kant, mà còn có một đối thủ, một nửa được thú nhận và một nửa bị che giấu. Bàn về Kant, Nietzsche không có cùng quan điểm với Schopenhauer: khác với Schopenhauer, ông không hướng tới một diễn giải nhằm lôi chủ nghĩa Kant ra khỏi những biến thái biện chứng của mình và tìm ra cho nó những lối thoát mới. Bởi vì, đối với Nietzsche, những biến thái biện chứng này không đến từ bên ngoài, và nguyên nhân đầu tiên là vì chúng không được phê phán đầy đủ. Một sự biến đổi căn bản của chủ nghĩa Kant, một sự tái sáng tạo sự phê phán mà Kant đã phản bội ngay khi ông đề xướng, việc lặp lại cái đề án phê phán trên những nền tảng mới với những khái niệm mới, dường như đó mới chính là điều Nietzsche đã kiếm tìm (và đã tìm thấy trong “sự quy h ồi vĩnh cửu” và “ý chí quy ền lực”).

7) Hệ thống thuật ngữ của Nietzsche

Trong khi đề cập quá sớm về những phân tích cần phải tiến hành, chúng tôi nhận thấy rằng đã đến lúc phải xác định một vài điểm trong hệ thống thuật ngữ của Nietzsche. Toàn bộ sự chặt chẽ của triết học Nietzsche phụ thuộc vào việc đó, sự chính xác có tính hệ thống của triết học này bị người ta nghi ngờ một cách sai lầm. Dù dễ thích thú hoặc dễ lấy làm tiếc

thì sự nghi ngờ cũng là sai. Quả thực, Nietzsche sử dụng những thuật ngữ mới rất chính xác cho những khái niệm mới rất chính xác:

1° Nietzsche gọi yếu tố phá hệ, của sức mạnh là ý chí quyền lực. Phá hệ có nghĩa là khu biệt và di truyền. Ý chí quyền lực là yếu tố khu biệt của các sức mạnh, nghĩa là yếu tố hình thành nên sự khác biệt về lượng giữa hai hay nhiều sức mạnh giả định là có quan hệ với nhau. Ý chí quyền lực là yếu tố di truyền của sức mạnh, nghĩa là yếu tố hình thành nên chất, là cái thuộc về mỗi một sức mạnh trong mối quan hệ này. Ý chí quyền lực với tư cách là nguyên tắc không hủy bỏ sự ngẫu nhiên, mà trái lại bao hàm nó, vì nếu không có ngẫu nhiên thì có lẽ ý chí quyền lực không có sự mềm dẻo, cũng không có sự biến đổi. Ngẫu nhiên khiến các sức mạnh có quan hệ với nhau; ý chí quyền lực là nguyên tắc xác định của mối quan hệ này. Ý chí quyền lực tất yếu bổ sung cho các sức mạnh, nhưng nó chỉ có thể bổ sung cho những sức mạnh có quan hệ với nhau nhờ ngẫu nhiên. Ý chí quyền lực bao hàm sự ngẫu nhiên trong lòng mình, nó là cái duy nhất có khả năng khẳng định toàn bộ sự ngẫu nhiên;

2° Từ ý chí quyền lực với tư cách là yếu tố phá hệ nảy sinh sự khác biệt về lượng của các sức mạnh có quan hệ với nhau và đồng thời, nảy sinh chất đặc thù của các sức mạnh này. Tùy theo sự khác biệt về lượng của chúng mà các sức mạnh được gọi là chế ngự hay bị chế ngự. Tùy theo chất của chúng mà các sức mạnh được gọi là hoạt năng hay phản ứng. Có ý chí quyền lực trong sức mạnh phản ứng hoặc bị chế ngự, cả trong sức mạnh hoạt năng hay chế ngự. Thế nhưng, vì sự khác biệt về lượng là bất khả quy trong mỗi trường hợp riêng lẻ, nên sẽ là vô ích khi muốn đo lường nó nếu ta không diễn giải chất của các sức mạnh đang hiện diện, về bản chất, các sức mạnh bị khu biệt và được định chất. Các sức mạnh biểu thị sự khác biệt về lượng qua chất thuộc về mỗi sức mạnh. Đó là vấn đề của diễn giải: với một hiện tượng, một sự kiện được đưa ra, đánh giá chất của cái

sức mạnh mang lại cho nó một ý nghĩa, và từ đó, đánh giá mối quan hệ của các sức mạnh hiện có. Đừng quên rằng, trong mỗi trường hợp, diễn giải đầu vấp phải đủ mọi loại khó khăn và đủ mọi vấn đề tế nhị: cần có một tri giác “cực kỳ tế vi”, thuộc loại tri giác mà người ta tìm thấy trong các chất hóa học;

3° Chất của các sức mạnh có nguyên tắc của chúng ở trong ý chí quyền lực. Và nếu chúng ta hỏi: “Cái gì diễn giải?” thì câu trả lời là *ý chí quyền lực*; chính ý chí quyền lực diễn giải¹⁶⁷. Nhưng để có thể là cội nguồn của chất của sức mạnh, bản thân ý chí quyền lực cần phải có các chất, đặc biệt có tính chất chảy trôi, và còn tinh tế hơn các chất của sức mạnh. “Cái chế ngự, đó là cái chất hoàn toàn có tính nhất thời của ý chí quyền lực¹⁶⁸”. Các chất này của ý chí quyền lực có quan hệ trực tiếp với yếu tố di truyền hay yếu tố phả hệ, những yếu tố định tính này có tính chất chảy trôi, tính chất hàng đầu, thuộc tinh khí, chúng không thể bị lẫn lộn với các chất của sức mạnh. Việc nhấn mạnh các thuật ngữ do Nietzsche sử dụng cũng rất quan trọng: *hoạt năng* và *phản ứng* biểu thị các chất căn nguyên của sức mạnh, trong khi *khẳng định* và *phủ định* chỉ các chất hàng đầu của ý chí quyền lực. Khẳng định và phủ định, đánh giá cao và làm sứt giá, biểu thị ý chí quyền lực, còn hoạt động và phản ứng biểu thị sức mạnh. (Và tương tự như thế, các sức mạnh phản ứng cũng là sức mạnh, còn ý chí phủ định, chủ nghĩa hư vô thuộc về ý chí quyền lực: “...một ý chí triệt hạ, một sự thù địch với đời sống, một sự chối từ các điều kiện cơ bản của cuộc sống, dù thế nào đó vẫn luôn là một ý chí”¹⁶⁹). Thế nhưng, nếu chúng ta cần phải gán cho sự phân biệt hai loại chất này tầm quan trọng bậc nhất, thì là vì nó luôn luôn nằm ở trung tâm của triết học Nietzsche; giữa hành động và khẳng định, giữa phản ứng và phủ định, có một ái lực sâu sắc, một sự cộng tác, nhưng không hề bị lẫn lộn. Hơn nữa, sự xác định các ái lực này vận

dụng toàn bộ nghệ thuật của triết học. Một mặt, hiển nhiên là có sự khẳng định trong tất cả mọi hoạt động, có sự phủ định trong tất cả mọi phản ứng. Nhưng mặt khác, hoạt động và phản ứng đúng hơn là những phương tiện, phương tiện hay công cụ của ý chí quyền lực khẳng định và phủ định: các sức mạnh phản ứng là công cụ của chủ nghĩa hư vô. Mặt khác nữa, hoạt động và phản ứng cần tới sự khẳng định và phủ định với tư cách là cái gì đó vượt qua chúng, nhưng cần thiết để chúng thực hiện mục đích riêng của chúng. Cuối cùng, sâu sắc hơn, khẳng định và phủ định vượt quá phạm vi của hoạt động và phản ứng, bởi vì khẳng định và phủ định là các chất trực tiếp của bản thân sự trở thành: khẳng định không phải là hoạt động, mà là quyền lực của sự trở thành có tính hoạt năng, là hiện thân của sự trở thành có tính hoạt năng; phủ định không phải chỉ là phản ứng, mà là một *sự trở thành có tính phản ứng*. Tất cả diễn ra như thế khẳng định và phủ định đồng thời vừa có tính nội tại, vừa có tính siêu việt, so với hoạt động và phản ứng; chúng tạo thành chuỗi các sự trở thành với cái lõi là sức mạnh. Chính khẳng định đưa chúng ta vào trong thế giới vinh quang của Dionysos, vào sự tồn tại của sự trở thành; chính phủ định đẩy chúng ta vào chỗ tận cùng đáng lo ngại, nơi phát sinh các sức mạnh phản ứng;

4° Vì tất cả những lý do này, Nietzsche có thể nói: ý chí quyền lực không chỉ diễn giải, mà còn đánh giá¹⁷⁰. Diễn giải, đó là xác định cái sức mạnh đem đến cho sự vật một ý nghĩa. Đánh giá, đó là xác định cái ý chí quyền lực đem đến cho sự vật một giá trị. Do đó, các giá trị không còn chịu để mình bị trừu tượng hóa khỏi giác độ, mà từ đó chúng nhận được giá trị của mình, cũng như nghĩa không để mình bị trừu tượng hóa khỏi giác độ, mà từ đó nó nhận được ý nghĩa. Ý chí quyền lực với tư cách là yếu tố phá hệ, là cái mà từ đó nảy sinh ý nghĩa của ý nghĩa và giá trị của các giá trị. Chính là chúng tôi đã nói về ý chí quyền lực mà không gọi tên nó ra, ngay từ phần đầu của chương trước. Ý nghĩa của một ý nghĩa nằm trong chất

của cái sức mạnh thể hiện trong sự vật: sức mạnh này là hoạt năng hay phản ứng, và có sắc thái nào? Giá trị của một giá trị nằm trong chất của cái ý chí quy ền lực thể hiện trong sự vật tương ứng: ý chí quy ền lực ở đây có tính khẳng định hay phủ định, và có sắc thái nào? Nghệ thuật triết học càng phức tạp hơn khi mà các vấn đề diễn giải và đánh giá tham chiếu lẫn nhau, nối dài lẫn nhau - Điều mà Nietzsche gọi là *cao quý, cao thượng, ông chủ*, có lúc thì đó là sức mạnh hoạt năng, có lúc đó là ý chí khẳng định. Cái mà ông gọi là *thấp kém, hèn hạ, nô lệ*, có lúc đó là sức mạnh phản ứng, có lúc đó là ý chí phủ định. Tại sao lại là những thuật ngữ này, sau này chúng ta sẽ hiểu. Tuy nhiên, một giá trị luôn luôn có một phả hệ, phụ thuộc vào phả hệ này là sự cao quý hay sự thấp kém của cái mà nó mời ta tin, cảm nhận và suy nghĩ. Sự thấp kém nào có thể được biểu hiện trong một giá trị, sự cao quý nào được biểu hiện trong một giá trị khác, chỉ có nhà phả hệ học mới có khả năng phát hiện ra điều đó, vì ông ta biết sử dụng yếu tố khu biệt: ông ta là bậc thầy của sự phê phán các giá trị¹⁷¹. Chúng ta sẽ tước bỏ toàn bộ ý nghĩa của khái niệm giá trị chừng nào chúng ta chưa thấy trong các giá trị bấy nhiêu bề chứa cần phải chọc thủng, bấy nhiêu tượng đài cần đập vỡ để tìm thấy cái mà chúng cất giấu, cái cao quý nhất hay cái thấp kém nhất. Giống như từ các bộ phận thân thể phân tán của Dionysos, chỉ duy nhất các hình tượng cao quý là được tái tạo. Nói về sự cao quý của các giá trị nói chung chứng tỏ một ý nghĩ quá quan tâm đến việc che giấu sự thấp kém của chính nó: như thế, đối với ý nghĩa, và chính xác là đối với giá trị, các giá trị đầy đủ không cần dùng làm nơi ẩn náu và phô bày cho tất cả những gì thấp kém, hèn hạ, nô lệ. Giả sử Nietzsche, người sáng tạo ra triết học về giá trị, có thể sống lâu hơn, hẳn ông đã phải chứng kiến cái khái niệm có tính phê phán vào bậc nhất này phải phục vụ và hướng về một thứ chủ nghĩa phục tùng mang tính ý hệ nhạt nhẽo nhất, thấp kém nhất; hẳn ông đã phải chứng kiến những nhát búa của triết học về giá trị biến thành những

lời nịnh hót quá mức; tính chiến lược và xâm lấn bị thay thế bởi sự phần
hận, kẻ canh gác bên tiện cho cái trật tự đã được thiết lập, con chó bảo vệ
các giá trị hiện hành; ông sẽ thấy khi bị rơi vào tay những kẻ nô lệ, thì phá
hệ học sẽ là: sự lãng quên các chất, lãng quên các nguồn gốc¹⁷².

8) Nguồn gốc và hình ảnh lộn ngược

Khởi thủy, có sự khác biệt giữa các sức mạnh hoạt năng và các sức
mạnh phản ứng. Hoạt động và phản ứng không thuộc về một mối quan hệ
có tính chất tiếp nối, mà cùng tồn tại bên nhau trong chính nguồn gốc. Do
vậy, sự hợp tác giữa sức mạnh hoạt năng và sự khẳng định, sự hợp tác giữa
sức mạnh phản ứng và sự phủ định, biểu lộ trong nguyên tắc sau: cái phủ
định đã hoàn toàn đứng về phía phản ứng. Ngược lại, chỉ duy nhất sức
mạnh hoạt năng là tự khẳng định, nó khẳng định sự khác biệt của nó, nó
biến sự khác biệt thành một đối tượng vui thích và khẳng định. Sức mạnh
phản ứng hạn chế sức mạnh hoạt năng, kể cả khi nó tuân phục, nó áp đặt
cho sức mạnh hoạt năng những giới hạn và những hạn chế bộ phận, nó bị
chi phối bởi tinh thần phủ định¹⁷³. Vì thế mà bản thân nguồn gốc chứa
đựng một hình ảnh lộn ngược về chính nó, theo một cách thức nào đó: xét
từ góc độ của sức mạnh phản ứng, yếu tố phủ hệ có tính khu biệt xuất hiện
ở mặt trái, sự khác biệt trở thành phủ định, sự khẳng định trở thành mâu
thuẫn. Một hình ảnh lộn ngược của nguồn gốc đi kèm nguồn gốc: những
gì là “vâng” từ góc độ các sức mạnh hoạt năng trở thành “không” từ góc độ
các sức mạnh phản ứng, những gì là sự khẳng định bản thân trở thành sự
phủ định kẻ khác. Đó là cái mà Nietzsche gọi là sự đảo ngược cái nhìn thiết
định giá trị¹⁷⁴. Các sức mạnh hoạt năng là cao quý, nhưng chúng phải đối
đầu với một hình ảnh hạ tiện, hình ảnh này được phản chiếu thông qua các
sức mạnh phản ứng. Phả hệ học là nghệ thuật của sự khác biệt hay của đẳng

cấp, nghệ thuật của sự cao quý; nhưng nó nhìn thấy chính mình bị đảo ngược trong tấm gương của các sức mạnh phản ứng. Vậy là hình ảnh của nó xuất hiện giống như hình ảnh của một “sự tiến hóa” - Và sự tiến hóa này khi thì được hiểu theo kiểu Đức, như là sự phát triển biện chứng và theo kiểu Hegel, tức như là sự triển khai của mâu thuẫn; khi thì được hiểu theo kiểu Anh, như là một sự phát sinh vị lợi, tức như là sự phát triển của quyền lợi và lợi ích. Nhưng lúc nào thì phả hệ học đích thực cũng tìm thấy biếm họa của nó trong hình ảnh mà thuyết tiến hóa phác họa về nó, cơ bản là có tính phản ứng: dù là theo kiểu Anh hay kiểu Đức, thuyết tiến hóa là hình ảnh phản ứng của phả hệ học¹⁷⁵. Như vậy, đặc điểm của các sức mạnh phản ứng là phủ định, ngay từ nguồn gốc, sự khác biệt cấu thành nên chúng trong nguồn gốc, là đảo ngược yếu tố khu biệt mà từ đó nó hình thành, là tạo dựng một hình ảnh biến dạng từ đó. “Sự khác biệt làm nảy sinh thù ghét¹⁷⁶“. Chính vì lý do này mà chúng không hiểu bản thân chúng trong tư cách là các sức mạnh, và thích quay lại chống chính mình hơn là tự hiểu mình đúng như vốn có và chấp nhận sự khác biệt. “Tính tầm thường” của tư duy mà Nietzsche tố cáo luôn luôn quy về tị nạn sinh diệt giải, hay sinh đánh giá các hiện tượng xuất phát từ các sức mạnh phản ứng, qua đó mỗi kiểu tư duy của mỗi quốc gia lựa chọn các tị nạn sinh diệt riêng. Tuy nhiên, bản thân tị nạn sinh diệt này bắt nguồn từ trong nguồn gốc, từ trong hình ảnh lộn ngược. Ý thức và lương tâm chỉ là sự phóng đại đơn giản của hình ảnh phản ứng này...

Ta đi thêm một bước nữa: giả định rằng, với sự trợ giúp của hoàn cảnh thuận lợi bên ngoài hay bên trong, các sức mạnh phản ứng chiến thắng và vô hiệu hóa các sức mạnh hoạt năng. Chúng ta chệch ra khỏi nguồn gốc: đó không còn là hình ảnh lộn ngược, mà là một sự phát triển của hình ảnh này, một sự đảo ngược của bản thân các giá trị¹⁷⁷; cái dưới thấp được đặt lên

trên cao, các sức mạnh phản ứng chiến thắng. Nếu chúng chiến thắng, thì chính là nhờ ý chí phủ định, nhờ ý chí hư vô đã phát triển hình ảnh; nhưng chiến thắng của chúng không phải là chiến thắng tưởng tượng. Câu hỏi là: các sức mạnh phản ứng chiến thắng như thế nào? Nghĩa là: khi thắng các sức mạnh hoạt năng, liệu đến lượt chúng, các sức mạnh phản ứng có trở thành những sức mạnh chế ngự, xâm hấn và chinh phục không, liệu toàn bộ các sức mạnh phản ứng ấy có tạo thành một sức mạnh lớn hơn và lại có tính hoạt năng không? Nietzsche trả lời: kể cả khi kết hợp với nhau, các sức mạnh phản ứng không tạo thành một sức mạnh lớn hơn và có tính hoạt năng. Chúng tiến hành theo một cách hoàn toàn khác: chúng phá hỏng; *chúng tách sức mạnh hoạt năng khỏi cái mà nó có thể*; chúng lấy đi một phần, hoặc gần như toàn bộ quyền lực của sức mạnh hoạt năng, và do vậy chúng không trở thành hoạt năng, mà trái lại, chúng làm cho sức mạnh hoạt năng kết nối với chúng, làm cho nó trở thành phản ứng theo một nghĩa mới. Ta dự cảm rằng, khởi đi từ ngu ồn gốc của nó và khi được phát triển, khái niệm phản ứng có thay đổi về nghĩa: một sức mạnh hoạt năng *biến thành phản ứng* (theo một nghĩa mới), khi các sức mạnh phản ứng (theo nghĩa ban đầu) tách nó khỏi những gì mà nó có thể. Làm thế nào mà một sự chia tách như vậy có thể thực hiện một cách chi tiết, Nietzsche sẽ phân tích đi đầu đó. Nhưng ngay từ bây giờ đã cần phải ghi nhận rằng Nietzsche, rất cẩn thận, không bao giờ trình bày các sức mạnh phản ứng như là sự tạo thành một sức mạnh cao hơn sức mạnh hoạt năng, mà như là một phép trừ hay một phép chia. Nietzsche đã dành cả một cuốn sách để phân tích các phương diện của sự chiến thắng của phản ứng trong thế giới con người: phần hận, mặc cảm tội lỗi, lý tưởng khổ hạnh; trong mỗi một trường hợp, ông sẽ chỉ ra rằng các sức mạnh phản ứng không chiến thắng bằng cách tạo thành một sức mạnh cao hơn, mà bằng cách “chia tách” sức mạnh hoạt năng¹⁷⁸. Và trong mỗi trường hợp, sự chia tách này lại dựa trên một đi đầu

tưởng tượng, dựa trên một sự lừa mị, hoặc một sự giả mạo. Chính ý chí hư vô phát triển hình ảnh phủ định và lộn ngược, chính nó thực hiện phép trừ. Thế nhưng, trong thao tác của phép trừ luôn có cái gì đó có tính tưởng tượng được biểu hiện trong việc sử dụng con số theo cách phủ định. Vì thế, nếu muốn ghi lại thắng lợi của các sức mạnh phản ứng bằng các con số, chúng ta không cần phải dùng đến một phép cộng tập hợp toàn bộ các sức mạnh phản ứng để giúp chúng mạnh hơn sức mạnh hoạt năng, mà chúng ta cần dùng đến phép trừ tách sức mạnh hoạt năng khỏi cái mà nó có thể, phép trừ phủ định sự khác biệt để biến sức mạnh hoạt năng thành một sức mạnh phản ứng. Do đó, việc phản ứng chiến thắng không đủ để nó thôi là một phản ứng mà trái lại. Do một huyền tưởng, sức mạnh hoạt năng bị tách khỏi cái mà nó có thể, không phải vì thế mà nó không thực sự trở thành phản ứng, chính vì thông qua cái phương tiện đó mà nó thực sự trở thành phản ứng. Vì vậy, Nietzsche đã sử dụng các từ: “hèn hạ”, “đê tiện”, “nô lệ”: những từ này chỉ tình trạng các sức mạnh phản ứng tự đặt mình lên cao, đưa sức mạnh hoạt năng vào bẫy, thay thế các ông chủ bằng các nô lệ không lúc nào ngừng là nô lệ.

9) Vấn đề đo lường các sức mạnh

Đây là lý do vì sao chúng ta không thể đo lường các sức mạnh bằng một đơn vị trừu tượng, cũng không thể xác định lượng và chất riêng của chúng bằng cách lấy trạng thái thực tế của các sức mạnh trong một hệ thống làm tiêu chí. Nên nói rằng: các sức mạnh hoạt năng là các sức mạnh cao hơn, các sức mạnh chế ngự, các sức mạnh mạnh nhất. Nhưng các sức mạnh thấp hơn có thể chiến thắng mà vẫn cứ là các sức mạnh thấp hơn về lượng, mà vẫn cứ là sức mạnh phản ứng về chất, mà vẫn cứ là nô lệ theo cách thức của chúng. Một trong những phát ngôn quan trọng nhất của *Ý chí quyền lực* là: “Người ta luôn luôn bảo vệ kẻ mạnh chống lại kẻ yếu¹⁷⁹”.

Ta không thể dựa vào trạng thái sự kiện của một hệ thống sức mạnh, cũng không thể dựa vào kết cục của cuộc đấu tranh giữa chúng để kết luận: những sức mạnh này là hoạt năng, những sức mạnh kia là phản ứng. Chống lại Darwin và thuyết tiến hóa, Nietzsche nhận thấy rằng: “Giả sử có cuộc đấu tranh ấy (và quả thực là có), thì tiếc thay nó kết thúc theo một cách ngược hẳn với cách mà trường phái Darwin mong muốn, khác với cách mà người ta có thể mong muốn: tiếc thay, nó kết thúc bất lợi cho những kẻ mạnh, cho những kẻ có đặc quyền, cho những ngoại lệ may mắn¹⁸⁰.” Trước hết, chính trong ý nghĩa này mà diễn giải là một nghệ thuật rất khó: chúng ta cần phải đánh giá xem các sức mạnh chiến thắng ở đẳng cấp thấp hơn hay cao hơn, phản ứng hay hoạt năng; xem chúng chiến thắng trong tư cách là kẻ *bị chế ngự* hay kẻ *chế ngự*. Trong lĩnh vực này, không có sự kiện, chỉ có các diễn giải. Người ta không được quan niệm sự đo lường các sức mạnh như là một phương pháp vật lý trừu tượng, mà như một hành động cơ bản của một vật lý học cụ thể, không phải như một kỹ thuật phiếm định, mà như là nghệ thuật diễn giải sự khác biệt và chất lượng độc lập với trạng thái sự kiện. (Đôi khi Nietzsche còn nói: “Bên ngoài trật tự xã hội hiện t ần.”¹⁸¹)

Vấn đề này gợi lại một cuộc tranh luận cũ, cuộc thảo luận nổi tiếng giữa Calliclès và Socrate. Đối với chúng tôi, Nietzsche dường như gần gũi với Calliclès biết bao, và Calliclès trực tiếp được Nietzsche bổ sung. Calliclès cố gắng phân biệt tự nhiên và quy luật. Ông gọi quy luật là những gì tách một sức mạnh ra khỏi cái mà nó có thể; theo nghĩa này, quy luật biểu hiện sự chiến thắng của kẻ yếu đối với kẻ mạnh. Nietzsche thêm vào: chiến thắng của phản ứng đối với hành động. Quả thực, tất cả những gì chia tách một sức mạnh đều là phản ứng; tình trạng một sức mạnh bị tách khỏi cái mà nó có thể cũng là phản ứng. Trái lại, tất cả những sức mạnh đi đến tận cùng quyền lực của nó đều là hoạt năng. Một sức mạnh đi đến tận

cùng, đi đâu đó không phải là quy luật, thậm chí còn là sự đối lập với quy luật¹⁸². - Socrate đáp lại Calliclès: không thể phân biệt tự nhiên với quy luật, vì nếu những kẻ yếu chiến thắng, chính là trong chừng mực mà, khi tất cả liên kết lại, chúng tạo thành một sức mạnh còn mạnh hơn sức mạnh của kẻ mạnh. Calliclès không phản nản là đã không được hiểu, ông bắt đầu lại: kẻ nô lệ vẫn cứ là kẻ nô lệ trong khi chiến thắng; khi kẻ yếu chiến thắng, đó không phải là bằng cách tạo nên một sức mạnh lớn hơn, mà bằng cách tách sức mạnh khỏi cái mà nó có thể. Ta không thể so sánh các sức mạnh một cách trừu tượng; sức mạnh cụ thể, từ góc độ tự nhiên, là sức mạnh đi tới tận những hậu quả cuối cùng, đến tận cùng của quyền lực hay dục vọng. Socrate bác bỏ lần thứ hai: đi đâu đáng kể đối với anh, Calliclès, đó là khoái lạc... Anh xác định mọi thứ bằng khoái lạc...

Ta lưu ý đi đâu diễn ra giữa nhà ngụ biện và nhà biện chứng pháp: thiện ý ở phía nào, và sự chặt chẽ của lập luận ở phía nào. Calliclès xâm hấn, nhưng không phản hận. Ông thích im lặng hơn; rõ ràng là lần thứ nhất Socrate không hiểu, và lần thứ hai lại nói về một chuyện khác. Làm thế nào để giải thích cho Socrate rằng “dục vọng” không phải là sự kết hợp một niềm vui và một nỗi đau, nỗi đau cảm thấy nó, và niềm vui thỏa mãn nó? Rằng niềm vui và nỗi đau chỉ là những phản ứng, những đặc điểm của sức mạnh phản ứng, những biên bản ghi nhận sự thích ứng hay sự không thích ứng? Và làm thế nào để Socrate hiểu rằng những kẻ yếu hợp nhau lại không tạo thành một sức mạnh mạnh hơn? Một mặt, Socrate không hiểu, một mặt thì ông không nghe: ông quá bị thúc đẩy bởi sự phản hận biện chứng và tinh thần trả thù. Ông, người vốn đòi hỏi rất cao đối với người khác, và hay bắt bẻ khi người ta trả lời ông...

10) Thứ bậc

Nietzsche cũng gặp gỡ những “Socrate” của chính mình. Đó là những người vô tín ngưỡng. Họ nói: “Ông phàn nàn cái gì? Làm sao những kẻ yếu có thể chiến thắng nếu họ không tự tạo cho mình một sức mạnh cao hơn?” “chúng ta hãy nghiêng mình trước những sự kiện đã hoàn tất¹⁸³“. Đó là chủ nghĩa thực chứng hiện đại: người ta có tham vọng tiến hành sự phê phán các giá trị, từ chối các giá trị siêu việt, người ta xem chúng là lỗi thời, nhưng chỉ là để tìm lại chúng như các sức mạnh dẫn dắt thế giới hiện tại. Giáo hội, luân lý, Nhà nước, v.v.: người ta thảo luận về các giá trị của chúng chỉ để khôi phục sức mạnh nhân văn và nội dung nhân văn của chúng. Người vô tín ngưỡng có một ám ảnh đặc biệt là muốn thu tóm toàn bộ nội dung, toàn bộ cái tích cực, nhưng không bao giờ tra vấn về bản chất của những nội dung được gọi là tích cực này, cũng không tra vấn về nguồn gốc hay chất lượng của các sức mạnh nhân văn tương ứng. Đây là điều mà Nietzsche gọi là “thuyết duy sự kiện”¹⁸⁴ [fatalisme]. Những người vô tín ngưỡng muốn thu tóm nội dung của tôn giáo, nhưng không bao giờ tự hỏi liệu có phải tôn giáo không chứa đựng các sức mạnh thấp kém nhất của con người, đúng hơn cần phải mong rằng các sức mạnh này hãy ở ngoài con người. Vì thế, không thể tin tưởng ở chủ nghĩa vô thần của một người vô tín ngưỡng, kể cả là người vô tín ngưỡng theo khuynh hướng dân chủ và chủ nghĩa xã hội: “Nhà thờ, chứ không phải thuốc độc của nó, làm cho chúng ta chán ghét...”¹⁸⁵ Và đây là những gì về cơ bản làm nổi bật đặc điểm của chủ nghĩa thực chứng và chủ nghĩa nhân đạo của người không tín ngưỡng: thuyết duy sự kiện, sự bất lực không thể diễn giải, việc không biết đến các chất lượng của sức mạnh. Ngay khi một cái gì đó xuất hiện như một sức mạnh nhân văn, hay như một sự kiện nhân văn, người vô tín ngưỡng liền vỗ tay tán thưởng, mà không tự hỏi liệu cái sức mạnh này có một xuất thân thấp kém không, và liệu cái sự kiện này có đối lập với một sự kiện cao siêu không: “Nhân văn, quá nhân văn.” Bởi vì nó không tính

đến các chất của sức mạnh, do thiên hướng của nó, tư duy vô tín ngưỡng phục vụ cho các sức mạnh phản ứng và biểu hiện sự chiến thắng của chúng. Bởi sự kiện luôn luôn là sự kiện về những kẻ yếu chống lại những kẻ mạnh; “sự kiện luôn luôn ngớ ngẩn, luôn giống với một thằng ngốc hơn là giống một vị thần”¹⁸⁶. Nietzsche dùng *tinh thần tự do* [esprit libre] để đối lập với người vô tín ngưỡng [libre penseur], dùng bản thân tinh thần diễn giải để đánh giá sức mạnh từ phương diện nguần gốc và phẩm chất của chúng: “không có sự kiện, chỉ có các diễn giải”¹⁸⁷. Sự phê phán tư duy vô tín ngưỡng là một chủ đề cơ bản trong tác phẩm của Nietzsche. Chắc hẳn bởi vì sự phê phán này phát hiện một quan điểm cho rằng các hệ tư tưởng khác nhau có thể bị tấn công cùng một lúc: chủ nghĩa thực chứng, sự ca tụng sự kiện nhân văn trong chủ nghĩa nhân đạo, tập sính thâm tóm các nội dung nhân văn trong biện chứng pháp.

Từ thứ bậc” đối với Nietzsche có hai nghĩa. Trước hết, nó có nghĩa là sự khác nhau giữa các sức mạnh hoạt năng và phản ứng, tính ưu trội của sức mạnh hoạt năng so với sức mạnh phản ứng. Vì vậy mà Nietzsche có thể nói đến một “cấp độ bất biến và bất sinh trong thứ bậc”¹⁸⁸; và vấn đề thứ bậc là vấn đề của tinh thần tự do¹⁸⁹. Nhưng thứ bậc cũng chỉ sự chiến thắng của các sức mạnh phản ứng, sự lây lan của các sức mạnh phản ứng và cái tổ chức phức tạp được thiết lập tiếp theo đó, trong tổ chức đó kẻ yếu chiến thắng, và kẻ mạnh bị làm cho hư hỏng, trong tổ chức đó kẻ nô lệ vẫn luôn là kẻ nô lệ chiến thắng cái ông chủ đã không còn là ông chủ nữa: sự ngự trị của luật lệ và của đạo đức. Theo nghĩa thứ hai này, đạo đức và tôn giáo cũng vẫn là lý thuyết về thứ bậc¹⁹⁰. Nếu so sánh hai nghĩa này, ta sẽ thấy rằng nghĩa thứ hai giống như là mặt trái của nghĩa thứ nhất. Chúng ta biến Giáo hội, luân lý và Nhà nước thành những ông chủ và thành người nắm giữ mọi thứ bậc. Chúng ta có loại thứ bậc xứng đáng với chúng ta, về

cơ bản chúng ta có tính phản ứng, chúng ta coi chiến thắng của phản ứng như là một biến thái của hành động, và coi những người nô lệ như là những ông chủ mới - chúng ta là những người chỉ thừa nhận thứ bậc từ mặt trái của nó.

Những kẻ mà Nietzsche gọi là kẻ yếu hay nô lệ, không phải là kẻ yếu hơn, mà là kẻ bị tách khỏi cái mà nó có thể, cho dù sức mạnh của nó thuộc loại nào. Kẻ yếu hơn cũng mạnh như là kẻ mạnh nếu nó đi đến tận cùng¹⁹¹. Sự đánh giá và thẩm định các sức mạnh không phụ thuộc gì vào số lượng tuyệt đối, mà phụ thuộc vào cách tiến hành tương đối. Người ta không thể đánh giá sức mạnh hay sự yếu đuối nếu coi kết quả của cuộc đấu và thành công là nguyên tắc. Vì, một lần nữa, đó là một sự kiện về sự thắng lợi của kẻ yếu: chính đó là bản chất của sự kiện. Chỉ có thể đánh giá các sức mạnh nếu trước hết ta tính đến chất của chúng, hoạt năng hay phản ứng; tiếp đó tính đến ái lực của chất này với cực tương ứng của ý chí quyền lực, khẳng định hay phủ định; và thứ ba là tính đến sắc thái của chất mà sức mạnh thể hiện vào một thời điểm nhất định trong sự phát triển của nó, trong tương quan với ái lực của nó. Từ đó, sức mạnh phản ứng là: 1° sức mạnh vị lợi, thích nghi và hạn chế bộ phận; 2° sức mạnh tách sức mạnh hoạt năng ra khỏi cái mà nó có thể, phủ định sức mạnh hoạt năng (chiến thắng của kẻ yếu hay kẻ nô lệ); 3° sức mạnh bị tách khỏi cái mà nó có thể, tự phủ định chính mình hoặc quay lại chống lại chính mình (sự ngự trị của kẻ yếu hay kẻ nô lệ). Và tương ứng, sức mạnh hoạt năng là: 1° sức mạnh mềm dẻo, chế ngự và chinh phục; 2° sức mạnh đi đến tận cùng cái mà nó có thể; 3° sức mạnh khẳng định sự khác biệt của nó, biến sự khác biệt thành một đối tượng vui thích và khẳng định. Các sức mạnh chỉ được xác định một cách cụ thể và đầy đủ khi ta tính đến đồng thời cả ba cặp đặc điểm này.

11) Ý chí quyền lực và tình cảm quyền lực

Chúng ta biết ý chí quyền lực là gì: là yếu tố khu biệt, yếu tố phá hệ học, nó xác định quan hệ giữa sức mạnh với sức mạnh và nó tạo ra chất của sức mạnh. Ý chí quyền lực cũng cần phải *tự biểu hiện* trong sức mạnh với tư cách là chính nó. Nghiên cứu về các hình thức biểu hiện của ý chí quyền lực cần được tiến hành rất cẩn thận, vì tính năng động của các sức mạnh hoàn toàn phụ thuộc vào đó. Nhưng “ý chí quyền lực tự biểu hiện” có nghĩa là gì? Quan hệ giữa các sức mạnh được xác định trong mỗi một trường hợp khi mà một sức mạnh *bị kích động* bởi những sức mạnh khác, thấp hơn hoặc cao hơn. Kết quả là ý chí quyền lực biểu hiện như một năng lực bị kích động. Năng lực này không phải là một khả thể trừu tượng: ở mỗi một khoảnh khắc, nó cần được tiến hành, được thực hiện bởi những sức mạnh khác có quan hệ với nó. Ta sẽ không ngạc nhiên về hai phương diện này của ý chí quyền lực: nó xác định mối quan hệ giữa các sức mạnh xét từ phương diện sự hình thành hay sự phát sinh ra chúng, nhưng nó bị xác định bởi các sức mạnh có quan hệ, xét từ phương diện biểu hiện của nó. Vì thế, ý chí quyền lực luôn luôn được xác định đồng thời với việc nó xác định, luôn được thẩm định đồng thời với việc nó thẩm định. Như vậy, trước tiên, ý chí quyền lực biểu hiện như năng lực bị kích động, như là năng lực xác định của cái sức mạnh để bản thân mình bị kích động. Ở đây, rất khó phủ nhận rằng Nietzsche lấy cảm hứng từ Spinoza. Spinoza, trong một lý luận vô cùng sâu sắc, muốn chứng minh rằng mọi lượng sức mạnh đều có một năng lực bị kích động tương ứng. Một cơ thể càng có nhiều sức mạnh nếu nó có thể bị kích động bởi một số lượng càng lớn các cách thức khác nhau. Chính năng lực này đo lường sức mạnh của một cơ thể hoặc biểu hiện quyền lực của nó. Và, một mặt, năng lực này không phải là một khả thể logic đơn thuần: ở mỗi thời điểm nó được tác động bởi các cơ thể mà nó có quan hệ. Mặt khác, năng lực này cũng không phải là tính thụ động vật lý:

chỉ duy nhất có tính thụ động là các cảm xúc mà cơ thể được xem xét không phải là nguyên nhân thích đáng của chúng¹⁹².

Cũng tương tự như vậy ở Nietzsche: năng lực dễ bị kích động không nhất thiết phải có nghĩa là tính thụ động, mà là *tính dễ xúc động*, là tính nhạy cảm, là cảm giác. Chính theo nghĩa này mà, trước khi hình thành khái niệm ý chí quyền lực và cấp cho nó toàn bộ ý nghĩa của nó, Nietzsche đã nói đến một thứ *tình cảm quyền lực*: quyền lực được Nietzsche xử lý như một vấn đề của tình cảm và vấn đề của cảm giác, trước khi trở thành một vấn đề của ý chí. Nhưng khi ông đã hoàn tất khái niệm đầy đủ về ý chí quyền lực, thì cái đặc điểm ban đầu này không hề biến mất, nó trở thành sự biểu hiện của ý chí quyền lực. Đó là lý do tại sao Nietzsche không ngừng nói rằng ý chí quyền lực là “hình thái cảm xúc nguyên thủy”, là hình thái khởi nguồn của tất cả mọi hình thái tình cảm khác¹⁹³. Hoặc còn hơn thế: “Ý chí quyền lực không phải là một tồn tại, cũng không phải là một sự trở thành, đó là một *pathos*”¹⁹⁴. Nghĩa là: ý chí quyền lực biểu hiện như là sự nhạy cảm của sức mạnh; yếu tố khu biệt các sức mạnh biểu hiện như là sự nhạy cảm có khả năng khu biệt của chúng. “Sự thật là ý chí quyền lực tồn tại ngay cả trong thế giới vô cơ, hoặc đúng hơn không hề có thế giới vô cơ. Ta không thể loại bỏ tác động từ xa: một vật lôi cuốn một vật khác, một vật cảm thấy bị lôi cuốn. Đó là sự kiện căn bản... “*Để cho ý chí quyền lực có thể biểu hiện, nó cần tri giác những sự vật mà nó nhìn thấy, nó cảm thấy những gì mà nó có thể đồng hóa được sáp lại gần nó.*”¹⁹⁵ Những cảm xúc của một sức mạnh là có tính hoạt năng trong chừng mực sức mạnh ấy chiếm hữu những gì cưỡng lại nó, trong chừng mực nó khiến cho các sức mạnh thấp hơn tuân phục. Ngược lại, chúng chịu đựng, hoặc đúng hơn, bị tác động, khi sức mạnh bị kích động bởi các sức mạnh cao hơn, các sức mạnh mà nó tuân phục. Như thế, tuân phục vẫn là biểu hiện của ý chí

quyền lực. Nhưng một sức mạnh thấp hơn có thể gây ra sự tan rã của các sức mạnh cao hơn, gây ra sự chia tách, sự bùng nổ của năng lượng mà chúng đã tích tụ; theo nghĩa này, Nietzsche thích kết hợp các hiện tượng tan rã của nguyên tử, các hiện tượng chia tách của chất nguyên sinh và tái sinh của sinh chất¹⁹⁶. Và không chỉ làm tan rã, chia tách, phân chia, mới là biểu hiện ý chí quyền lực, mà cả bị tan rã, bị chia tách, bị phân chia, cũng biểu hiện ý chí quyền lực: “Sự chia tách xuất hiện như là hậu quả của ý chí quyền lực¹⁹⁷“. Hai sức mạnh được đưa ra, một cao hơn và một thấp hơn, ta thấy năng lực bị kích động của mỗi sức mạnh tất yếu được thực hiện như thế nào. Nhưng năng lực bị kích động không được thực hiện nếu như sức mạnh tương ứng không tham gia vào một câu chuyện hay vào một sự trở thành có tính nhạy cảm: 1° sức mạnh hoạt năng, quyền lực tác động hay điểu khiển; 2° sức mạnh phản ứng, quyền lực tuân thủ hay bị tác động; 3° sức mạnh hoạt năng đã phát triển, quyền lực chia tách, phân chia; 4° sức mạnh hoạt năng trở thành sức mạnh phản ứng, quyền lực bị chia tách, tự quay về chống lại chính mình¹⁹⁸.

Mọi sự nhạy cảm chỉ là một sự trở thành của các sức mạnh: có một chu trình của sức mạnh, trong đó sức mạnh “đang trở thành” (ví dụ: sức mạnh hoạt năng trở thành sức mạnh phản ứng). Thậm chí, có nhiều sự trở thành của các sức mạnh, chúng có thể đấu tranh chống lại nhau¹⁹⁹. Như vậy, sẽ không đầy đủ nếu đặt song song, hoặc đối lập các đặc trưng riêng của sức mạnh hoạt năng và sức mạnh phản ứng. Hoạt năng và phản ứng là những phẩm chất của sức mạnh sinh ra từ ý chí quyền lực. Nhưng bản thân ý chí quyền lực có các chất, các *sensibilia*, tức là những cái giống như đang trở thành các sức mạnh. Ý chí quyền lực biểu hiện trước tiên như là tính nhạy cảm của sức mạnh; và thứ hai, như là sự trở thành nhạy cảm [*devenir sensible*] của sức mạnh: biện pháp gây xúc động [*pathos*] là yếu tố căn bản

nhất, từ đó nảy sinh một sự trở thành.²⁰⁰ Nhìn chung, sự trở thành các sức mạnh không nên bị lẫn lộn với các chất của sức mạnh: nó là sự trở thành của chính những chất này, chất của chính ý chí quy ền lực. Nhưng, đúng là ta không thể tách rời các chất của sức mạnh khỏi sự trở thành của nó, cũng như không thể tách rời sức mạnh khỏi ý chí quy ền lực: nghiên cứu cụ thể về các sức mạnh tất yếu bao hàm một động lực học.

12) Sự-trở-thành-phản-ứng của các sức mạnh

Nhưng, thực sự là, động lực học về sức mạnh đưa chúng ta tới một kết luận đau buồn. Khi sức mạnh phản ứng tách sức mạnh hoạt năng khỏi cái mà nó có thể, sức mạnh hoạt năng đến lượt nó sẽ trở thành sức mạnh phản ứng. *Các sức mạnh hoạt năng trở thành phản ứng*. Và từ “trở thành” cần được hiểu ở nghĩa mạnh nhất: sự trở thành của các sức mạnh xuất hiện như là một sự-trở-thành-phản-ứng. Liệu có những sự trở thành khác không? Dù sao thì chúng ta cũng không cảm thấy, không thể nghiệm, không biết đến một sự trở thành nào khác hơn là sự-trở-thành-phản-ứng. Chúng ta không chỉ nhận thấy sự tồn tại của các sức mạnh phản ứng, mà khắp nơi ta đều nhận thấy chiến thắng của chúng. Chúng chiến thắng bằng cái gì? Bằng ý chí hư vô, nhờ có ái lực giữa phản ứng và phủ định. Phủ định là gì? Đó là một chất của ý chí quy ền lực, chính nó khiến cho ý chí quy ền lực có đặc tính của chủ nghĩa hư vô hay ý chí hư vô, chính nó cấu thành sự-trở-thành-phản-ứng của các sức mạnh. Không cần phải nói rằng sức mạnh hoạt năng trở thành phản ứng vì các sức mạnh phản ứng chiến thắng; trái lại, chúng chiến thắng bởi vì, trong khi tách sức mạnh hoạt năng ra khỏi cái mà nó có thể, chúng giao nộp sức mạnh hoạt năng cho ý chí hư vô, và giao nộp cho một sự-trở-thành-phản-ứng sâu sắc hơn bản thân chúng. Đây là lý do vì sao các hình thái chiến thắng của sức mạnh phản ứng (phản hận, mặc cảm tội lỗi, lý tưởng khổ hạnh) trước hết là các hình

thái của chủ nghĩa hư vô. Sự-trở-thành-phản-ứng của sức mạnh, sự trở thành hư vô chủ nghĩa, dường như cơ bản đó là cái được hiểu trong mối quan hệ giữa sức mạnh với sức mạnh. - Có một sự trở thành nào khác không? Tất cả mời gọi chúng ta “suy nghĩ” về nó, có thể. Nhưng cần phải có một sự nhạy cảm khác; giống như Nietzsche vẫn hay nói, một cách cảm nhận khác. Chúng ta vẫn chưa trả lời được câu hỏi này, chỉ mới dự kiến thôi. Nhưng ta có thể hỏi tại sao ta chỉ cảm nhận và chỉ biết đến một sự-trở-thành-phản-ứng. Liệu có phải về cơ bản con người là có tính phản ứng? Liệu có phải sự-trở-thành-phản-ứng là yếu tố cấu thành nên con người? Sự phản hận, mặc cảm tội lỗi, chủ nghĩa hư vô không phải là những đặc trưng tâm lý, mà là nền tảng nhân tính ở trong con người. Chúng là bản nguyên của con người trong tư cách là con người. Con người, “căn bệnh da liễu” của trái đất, phản ứng của trái đất...²⁰¹. Chính trong nghĩa này mà Zarathoustra nói về “sự khinh bỉ khủng khiếp” dành cho con người, và về “sự chán ghét khủng khiếp”. Một sự nhạy cảm khác, một sự trở thành khác liệu có thuộc về con người?

Cái thân phận này của con người có tầm quan trọng bậc nhất đối với sự quy hồi vĩnh cửu. Dường như nó làm hại, làm liên lụy đến sự quy hồi vĩnh cửu, trầm trọng đến mức mà sự quy hồi vĩnh cửu trở thành đối tượng sợ hãi, đối tượng ghê tởm và chán ghét. Kể cả nếu các sức mạnh hoạt năng trở lại như cũ, chúng cũng sẽ lại trở thành phản ứng, còn hơn thế: sự quy hồi của sự-trở-thành-phản-ứng của các sức mạnh. Zarathoustra không chỉ trình bày suy tư về sự quy hồi vĩnh cửu như là một cái gì huyền bí và bí ẩn, mà còn có tính chất ghê tởm, khó mà chịu nổi²⁰². Tiếp sau bản tường trình đầu tiên về sự quy hồi vĩnh cửu là một hình ảnh lạ lùng: hình ảnh một mục đồng “vặn vẹo, cau có, co giật, khuôn mặt méo mó”, với một con rắn đen trĩu độn treo ngoài miệng²⁰³. Sau đó, chính Zarathoustra giải thích hình ảnh

này: “Sự chán ghét kinh khủng đối với con người, đó chính là cái làm ta ghê tởm và là cái chui vào cổ họng ta... Nó luôn luôn quay trở lại, cái con người làm ta chán ngán, con người hèn mọn... Than ôi! Con người sẽ vĩnh viễn quy h ồi... Và sự quy h ồi vĩnh cửu, kể cả những kẻ hèn mọn nhất - đó là nguyên nhân khiến ta cảm thấy chán ngán toàn bộ đời sống này! Than ôi! chán ghét, chán ghét, chán ghét!²⁰⁴” Sự quy h ồi vĩnh cửu của con người hèn mọn, ti tiện, phản ứng không chỉ biến suy tư về sự quy h ồi vĩnh cửu thành một cái gì không thể chịu đựng nổi; nó còn biến bản thân sự quy h ồi vĩnh cửu thành một cái gì bất khả, nó khiến cho sự quy h ồi vĩnh cửu thành ra mâu thuẫn. Con rắn là một con vật của sự quy h ồi vĩnh cửu; nhưng con rắn vươn ra, trở thành một “con rắn đen trì độn” và treo ngoài miệng kẻ chuẩn bị nói, khi mà sự quy h ồi vĩnh cửu thuộc về các sức mạnh phản ứng. Bởi vì làm sao mà sự quy h ồi vĩnh cửu, tồn tại của sự trở thành lại có thể được khẳng định bởi một sự trở thành hư vô chủ nghĩa? – Để khẳng định sự quy h ồi vĩnh cửu, cần chặt đứt và khắc nhốt cái đầu con rắn. Vậy thì mục đích sẽ không còn là con người cũng không còn là mục đích: “nó biến đổi, nó được bao bọc trong vầng hào quang, nó cười! Chưa bao giờ có người nào trên trái đất cười như nó²⁰⁵“. Một sự trở thành khác, một sự nhay cảm khác: siêu nhân.

13) Tính hai mặt của ý nghĩa và giá trị

Một sự trở thành khác với cái mà chúng ta đã biết: một sự-trở-thành-hoạt-năng của các sức mạnh, một sự-trở-thành-hoạt-năng của các sức mạnh phản ứng. Sự đánh giá một sự trở thành như vậy gợi lên nhiều câu hỏi, và nó phải phục vụ chúng ta, một lần cuối cùng, để thử thách tính liên kết hệ thống của các khái niệm của Nietzsche trong lý thuyết về sức mạnh. - Ta có giả thiết thứ nhất. Nietzsche gọi cái sức mạnh đi đến tận cùng những hệ

quả của nó là sức mạnh hoạt năng; một sức mạnh hoạt năng khi bị sức mạnh phản ứng tách khỏi cái mà nó có thể, sẽ trở thành phản ứng; nhưng liệu bản thân cái sức mạnh phản ứng này, theo cách của nó, có đi đến tận cùng cái mà nó có thể không? Nếu sức mạnh hoạt năng trở thành phản ứng, bị chia tách, thì trái lại, liệu sức mạnh phản ứng có trở thành sức mạnh hoạt năng - cái sức mạnh đã chia tách nó - không? Liệu đó có phải là cách riêng của nó để trở thành hoạt năng không? Cụ thể là: liệu có một sự đê tiện, hèn hạ, ngu đần... nào đó, đã trở thành hoạt năng, cố đi đến tận cùng những gì mà chúng có thể? “sự ngu đần vĩ đại và tuyệt đối”, Nietzsche viết²⁰⁶. Giả thiết này gợi nhắc ý kiến bác bỏ của Socrate, nhưng trong thực tế là có sự khác biệt. Người ta không còn nói như Socrate, rằng các sức mạnh thấp hơn chỉ chiến thắng bằng cách tạo ra một sức mạnh lớn hơn; người ta cho rằng các sức mạnh hoạt năng chỉ chiến thắng bằng cách đi đến tận cùng các hệ quả của chúng, có nghĩa là tạo ra một sức mạnh hoạt năng.

Chắc chắn là một sức mạnh phản ứng có thể được xem xét từ nhiều góc độ khác nhau. Chẳng hạn, bệnh tật tách rời tôi khỏi những gì tôi có thể: sức mạnh phản ứng khiến tôi thành ra mang tính phản ứng, nó hạn chế các năng lực của tôi và buộc tôi vào một môi trường giảm thiểu và tôi chỉ còn cách thích ứng với nó mà thôi. Nhưng, theo một cách thức khác, nó khai thị cho tôi một sức mạnh mới, nó cấp cho tôi một ý chí mới mà tôi có thể biến thành ý chí của tôi, đi tới tận cùng một quyên lực lạ lùng.

(Cái quyên lực tối thượng này vận dụng nhiều đi đâu, trong đó có đi đâu này: “Quan sát những khái niệm đúng đắn nhất, những giá trị đúng đắn nhất bằng cách tự đặt mình ở một quan điểm của người bệnh²⁰⁷“. (Ta nhận thấy tính chất hai mặt quan trọng đối với Nietzsche: tất cả các sức mạnh mà ông nêu bật tính chất phản ứng, thì sau đó vài trang hay vài dòng, ông thú nhận rằng chúng làm ông say mê, rằng chúng rất tuyệt vời vì cái

phương diện mà chúng mở ra cho chúng ta, vì chúng biểu thị cái ý chí quyên lực khiến ta phải lo lắng. Chúng tách chúng ta ra khỏi quyên lực của chúng ta, nhưng đồng thời chúng cấp cho chúng ta một quyên lực khác, “nguy hiểm” biết bao, “thú vị” biết bao. Chúng mang đến cho chúng ta những xúc cảm mới, chúng dạy cho chúng ta những cách thức gây xúc động mới. Có một cái gì đáng ngưỡng mộ trong sự-trở-thành-phản-ứng của các sức mạnh, đáng ngưỡng mộ và nguy hiểm. Không chỉ là người mắc bệnh, mà người theo đạo cũng có hai phương diện này: một mặt, là con người phản ứng, mặt khác, là con người có một quyên lực mới²⁰⁸.) “Nói thật là, lịch sử nhân loại có lẽ là một đi đầu vô nghĩa lý nếu không có cái trí lực mà những kẻ bất lực đã kích hoạt lên²⁰⁹“. Mỗi lần Nietzsche nói đến Socrate, đến Chúa Jésus, đến đạo Do thái và Kitô giáo, đến một hình thái suy đồi hay hình thái suy biến, ông đều khám phá ra cái tính hai mặt của các sự vật, của các sinh vật, và các sức mạnh.

Tuy nhiên: liệu đó có chính xác là cùng một sức mạnh, cái sức mạnh đã chia tách tôi ra khỏi cái mà tôi có thể, và cấp cho tôi một quyên lực mới? Liệu đó có phải cùng một người bệnh, cái người bệnh nô lệ cho chính căn bệnh của anh ta và sử dụng nó như một phương tiện để khai thác, để chế ngự, để trở nên mạnh mẽ? Liệu đó có phải là cùng một tôn giáo, cái tôn giáo của những tín đồ giống như những con cừu kêu be be và là cái tôn giáo của một số linh mục giống như những “con chim săn mồi mới”? Quả thực, các sức mạnh phản ứng không phải là cùng những phản ứng như nhau và chúng thay đổi sắc thái tùy theo việc chúng phát triển ít nhiều các cấp độ tương ái với ý chí hư vô. Một sức mạnh phản ứng vừa tuân phục vừa kháng cự; một sức mạnh phản ứng tách sức mạnh hoạt năng khỏi cái mà nó có thể; một sức mạnh phản ứng phá hỏng sức mạnh hoạt năng, dẫn nó tới cho trở thành phản ứng trong ý chí hư vô; một sức mạnh phản ứng lúc đầu là hoạt năng, nhưng rồi trở thành phản ứng, bị tách khỏi quyên lực của nó, bị kéo

xuống vực thăm và quay lại chống lại chính nó: đó là các sắc thái khác nhau, các xúc cảm khác nhau, các kiểu loại khác nhau, mà nhà phả hệ học cần diễn giải và không ai khác ngoài anh ta biết diễn giải. “Liệu tôi có cần phải nói rằng tôi có kinh nghiệm về tất cả các câu hỏi liên quan đến sự suy đồi? Tôi biết lơ mơ về nó, trong mọi hướng, phía trước và phía sau. Cái nghệ thuật tinh tế này, cái tinh thần tinh nhạy để cảm nhận và hiểu biết này, cái bản năng nhận ra được các sắc thái này, cái tâm lý mưu mẹo này, tất cả những gì đặc trưng cho tôi...”²¹⁰, vấn đề diễn giải: trong môi trường hợp, giải thích được trạng thái của các sức mạnh phản ứng, nghĩa là cấp độ phát triển mà chúng đạt tới trong quan hệ với sự phủ định, với ý chí hư vô. Cũng chính vấn đề diễn giải được đặt ra cho các sức mạnh hoạt năng. Trong mỗi trường hợp, giải thích được sắc thái hay trạng thái của chúng, nghĩa là cấp độ phát triển của mối quan hệ giữa hoạt động và khẳng định. Có những sức mạnh phản ứng trở nên vĩ đại và quyến rũ, cố sức đuổi theo ý chí hư vô; nhưng cũng có những sức mạnh hoạt năng suy tàn, vì chúng không biết đuổi theo các quy ước khẳng định (ta sẽ thấy rằng đây chính là vấn đề của cái mà Nietzsche gọi là “văn hóa” hay “con người thượng đẳng”). Cuối cùng, sự đánh giá cho thấy tính hai mặt còn sâu sắc hơn là tính hai mặt của diễn giải. Đánh giá bản thân sự khẳng định từ góc độ phủ định, và đánh giá sự phủ định từ góc độ khẳng định; đánh giá ý chí khẳng định từ góc độ ý chí hư vô, và đánh giá ý chí hư vô từ góc độ ý chí khẳng định: đó là nghệ thuật của nhà phả hệ học, và nhà phả hệ học là thầy thuốc. “Quan sát những khái niệm lành mạnh hơn, những giá trị lành mạnh hơn bằng cách tự đặt mình vào quan điểm của người bệnh, và ngược lại, với ý thức về sự tràn đầy và ý thức về bản thân mà đời sống phong phú có được, chăm chú xem xét cái công việc bí mật của bản năng suy đồi...”

Nhưng, cho dù tính hai mặt của ý nghĩa và giá trị là gì đi nữa, chúng ta cũng không thể kết luận rằng một sức mạnh phản ứng trở thành hoạt năng,

bằng cách đi tới tận cùng những gì mà nó có thể. Bởi vì “đi tới tận cùng”, “đi tới tận những hậu quả cuối cùng”, những cụm từ này có hai nghĩa, tùy vào việc ta khẳng định hay phủ định, tùy vào việc ta khẳng định sự khác biệt của chính nó hay ta phủ định những gì tạo nên sự khác biệt. Khi một sức mạnh phản ứng phát triển những hậu quả cuối cùng của nó, thì chính là trong mối quan hệ với phủ định, với ý chí hư vô mà nó sử dụng như là động lực. Sự-trở-thành-hoạt-năng, trái lại, giả định ái lực của hoạt động với khẳng định; một sức mạnh đi đến tận cùng những gì nó có thể không đủ để trở thành hoạt năng, nó cần phải biến những gì nó có thể thành một đối tượng khẳng định. Sự-trở-thành-hoạt-năng là yếu tố khẳng định và có tính khẳng định, cũng như sự-trở-thành-phản-ứng là yếu tố phủ định và có tính hư vô chủ nghĩa.

14) Phương diện thứ hai của sự quy hồi vĩnh cửu: với tư cách là tư tưởng đạo đức và chọn lọc

Không được cảm thấy cũng không được nhận biết, một sự-trở- thành-hoạt-năng chỉ có thể được suy tưởng như là sản phẩm của một *sự chọn lọc*. Hai chọn lọc đồng thời: chọn lọc của hoạt động của sức mạnh, và chọn lọc của sự khẳng định trong ý chí. Nhưng cái gì có thể tiến hành lựa chọn? Cái gì được dùng làm nguyên tắc lựa chọn? Nietzsche trả lời: sự quy hồi vĩnh cửu. Vừa mới được xem như là đối tượng của sự chán ghét thì bây giờ sự quy hồi vĩnh cửu vượt lên trên sự chán ghét và biến Zarathoustra thành một “người đang hồi phục”, một “người được an ủi”²¹¹. Nhưng sự quy hồi vĩnh cửu là yếu tố lựa chọn trong ý nghĩa nào? Trước hết bởi vì, với danh nghĩa là tư duy, nó đưa ra quy tắc thực hành cho ý chí²¹². Sự quy hồi vĩnh cửu mang đến cho ý chí một quy tắc cũng chặt chẽ như là quy tắc của Kant. Chúng ta đã lưu ý rằng sự quy hồi vĩnh cửu, giống như học thuyết

vật lý, là một cách trình bày mới của tổng hợp tư biện. Với tư cách là tư tưởng đạo đức, sự quy h ồi vĩnh cửu là công thức mới của tổng hợp thực hành: “*Cái mà người muốn, hãy muốn nó theo một cách thức sao cho người cũng muốn sự quy h ồi vĩnh cửu của nó. Nếu, trong tất cả những gì người muốn làm, người bắt đầu bằng cách tự hỏi: liệu có chắc là tôi muốn làm đi đầu đó với một số lần vô tận, thì đối với người đó sẽ là trọng tâm vững chắc nhất*²¹³“. Có một đi đầu trên đời này làm Nietzsche chán ghét: những bù trừ nhỏ mọn, những thú vui nhỏ mọn, những niềm vui nhỏ mọn, tất cả những gì chỉ diễn ra một lần, chỉ có một lần. Tất cả những gì ta chỉ có thể làm lại vào ngày hôm sau với đi đầu kiện được nói ra ngày hôm trước: ngày mai tôi không làm việc đó nữa - tất cả những nghi lễ của kẻ bị ám ảnh. Và thế là chúng ta cũng giống như các bà già tự cho phép mình chỉ một lần thái quá, chúng ta hành động giống họ và suy nghĩ giống họ. “Than ôi! mong sao ông tổng khứ được tất cả những thứ mong muốn một nửa này, mong sao ông tự quyết định để lười biếng, cũng như để hành động. Than ôi, mong sao ông hiểu lời tôi: hãy làm những gì mà ông muốn, nhưng trước tiên hãy trở thành người có khả năng mong muốn.²¹⁴” Một sự lười biếng mong muốn được quy h ồi vĩnh cửu, một sự ngu ngốc, ti tiện, hèn nhát, độc ác muốn được quy h ồi vĩnh cửu; đó sẽ không còn là cùng một sự lười biếng, cùng một sự ngu ngốc ấy nữa... Chúng ta hãy xem xét kỹ hơn sự quy h ồi vĩnh cửu đã tiến hành lựa chọn như thế nào. Chính là suy tư về sự quy h ồi vĩnh cửu tiến hành lựa chọn. Nó biến ý chí thành một cái gì đó có tính chất trọn vẹn. Suy tư về sự quy h ồi vĩnh cửu loại bỏ khỏi ý chí tất cả những gì nằm ngoài sự quy h ồi vĩnh cửu, nó biến ý chí thành một hành động sáng tạo, nó thực hiện cái phương trình ý chí = sáng tạo.

Rõ ràng là một chọn lựa như thế sẽ thấp hơn so với các tham vọng của Zarathoustra. Nó bằng lòng với việc loại bỏ một vài trạng thái phản ứng, một vài trạng thái của sức mạnh phản ứng trong số những trạng thái ít phát

triển nhất. Nhưng có những sức mạnh phản ứng đi đến tận cùng những gì chúng có thể theo cách thức của chúng, và tìm thấy trong ý chí hư vô một động lực mạnh mẽ, những sức mạnh ấy cưỡng lại sự chọn lọc thứ nhất. Không hề ở ngoài sự quy hồi vĩnh cửu, chúng gia nhập vào sự quy hồi vĩnh cửu và dường như quay trở lại cùng với nó. Cũng cần phải đợi sự lựa chọn lần thứ hai, rất khác với lựa chọn đầu tiên. Nhưng sự chọn lọc lần thứ hai cho thấy những phần tối tăm nhất của triết học Nietzsche, và nó hầu như là sự nhập môn của học thuyết về sự quy hồi vĩnh cửu. Vì thế chúng ta chỉ cần thống kê các chủ đề của Nietzsche, dù rằng sau đó cần giải thích chi tiết về khái niệm: 1° Tại sao sự quy hồi vĩnh cửu được xem là “hình thái cực đoan của chủ nghĩa hư vô”.²¹⁵ Và nếu như sự quy hồi vĩnh cửu là hình thái cực đoan của chủ nghĩa hư vô, thì về phần mình, bị tách rời và trừu xuất khỏi sự quy hồi vĩnh cửu, chủ nghĩa hư vô luôn luôn là một “chủ nghĩa hư vô không hoàn hảo” trong chính bản thân nó²¹⁶: 1° dù nó vươn xa đến đâu, dù nó mạnh mẽ đến đâu. Chỉ duy nhất sự quy hồi vĩnh cửu mới biến ý chí hư vô thành một ý chí hoàn chỉnh và trọn vẹn; 2° Chính là ý chí hư vô, như ta đã nghiên cứu cho tới lúc này, luôn xuất hiện trong sự liên kết với các sức mạnh phản ứng. Bản chất của nó là: nó phủ định sức mạnh hoạt năng, đưa sức mạnh hoạt năng tới chỗ tự phủ định chính mình, tới chỗ quay về chống lại chính mình. Nhưng đồng thời, nó là cơ sở cho sự bảo tồn, chiến thắng và lây nhiễm các sức mạnh phản ứng. Ý chí hư vô từng là sự-trở-thành-phản-ứng mang tính phổ quát, sự-trở-thành-phản-ứng của các sức mạnh. Vậy ta thấy theo nghĩa nào mà chủ nghĩa hư vô luôn không hoàn chỉnh trong chính bản thân nó: thậm chí lý tưởng khổ hạnh cũng trái ngược với cái mà ta vẫn tưởng, “đó là một mưu mẹo của nghệ thuật bảo tồn cuộc sống”; chủ nghĩa hư vô là nguyên tắc bảo tồn một cuộc đời yếu đuối, bị hạ thấp và mang tính phản ứng; sự sệt giá của đời sống, sự phủ định đời sống tạo thành nguyên tắc, mà nhờ đó đời sống phản ứng

tự bảo tồn, sống sót, chiến thắng và trở thành yếu tố lây nhiễm²¹⁷; 3° Điều gì xảy ra khi ý chí hư vô được sáp nhập vào sự quy hồi vĩnh cửu? Chỉ lúc đó nó phá vỡ sự liên minh với các sức mạnh phản ứng. Chỉ có sự quy hồi vĩnh cửu biến chủ nghĩa hư vô thành một chủ nghĩa hư vô hoàn chỉnh, *bởi vì nó biến sự phủ định thành một sự phủ định chính các sức mạnh phản ứng*. Chủ nghĩa hư vô, qua và trong sự quy hồi vĩnh cửu, không còn biểu hiện như là sự bảo toàn và chiến thắng của kẻ yếu nữa, mà như là sự hủy diệt những kẻ yếu, sự *tự hủy diệt* của chúng. “Sự tiêu vong này tự thể hiện dưới dạng thức của một sự hủy diệt, dưới dạng thức một lựa chọn bản năng của sức mạnh hủy diệt... Ý chí tiêu hủy, biểu hiện của một bản năng còn thâm sâu hơn, của ý chí tự hủy diệt: ý chí hư vô”²¹⁸. Đây là lý do tại sao Zarathoustra, ngay từ phần mở đầu, đã ca ngợi “kẻ muốn sự suy tàn của chính mình”: “vì anh ta muốn chết”, “vì anh ta không muốn tự bảo tồn”, “vì anh ta vượt qua cây cầu không hề do dự”²¹⁹. Phần mở đầu của Zarathoustra đã bao hàm điều đó như một bí mật đến sớm của sự quy hồi vĩnh cửu; 4° Ta không lẫn lộn sự nghịch đảo chống lại chính mình với sự hủy diệt chính mình này. Trong sự nghịch đảo chống lại chính mình, tức là một quá trình phản ứng, sức mạnh hoạt năng trở thành phản ứng. Trong sự tự hủy diệt, bản thân các sức mạnh phản ứng bị phủ định và bị hư vô hóa. Đây là lý do tại sao sự tự hủy diệt được xem là một thao tác hoạt năng, một “*sự hủy diệt hoạt năng*”²²⁰. Chính nó, và chỉ duy nhất nó, biểu thị sự-trở-thành-hoạt-năng của các sức mạnh. Các sức mạnh trở thành hoạt năng khi mà các sức mạnh phản ứng tự phủ định mình, tự khuất phục, nhân danh cái nguyên tắc mà mới đây còn đảm bảo cho sự bảo toàn và chiến thắng của chúng. Sự phủ định mang tính hoạt năng, sự hủy diệt mang tính hoạt năng là tình trạng của những tinh thần mạnh mẽ có khả năng hủy diệt cái phản ứng trong chính bản thân chúng, bắt nó phải chịu sự thử thách của sự quy

h ồi vĩnh cửu, và chính bản thân chúng cũng chịu thử thách này, dù đi đâu đó đòi hỏi sự suy tàn của chúng; “đó là tình trạng của những tinh thần mạnh mẽ và những ý chí mạnh mẽ, chúng không thể bằng lòng với một sự đánh giá mang tính phủ định, *sự phủ định mang tính hoạt năng* thuộc về bản chất sâu sắc của chúng”²²¹. Đó là cách duy nhất để các sức mạnh phản ứng *trở thành hoạt năng*. Quả thực là, và hơn nữa là: sự phủ định, được tạo thành từ sự phủ định chính các sức mạnh phản ứng, không chỉ có tính hoạt năng, nó còn giống như là *bị chuyển hóa*. Nó biểu thị sự khẳng định, nó biểu thị sự-trở-thành-hoạt-năng như là quy ền lực khẳng định. Vậy nên Nietzsche nói đến “niềm vui vĩnh cửu của sự trở thành, niềm vui này còn mang trong nó cả niềm vui tiêu diệt”; “khẳng định sự tiêu vong và sự hủy diệt, đó là cái có tính quyết định trong một thứ triết học có tính chất Dionysos...”²²²; 5° Sự chọn lọc thứ hai trong sự quy h ồi vĩnh cửu là: sự quy h ồi vĩnh cửu tạo ra sự-trở-thành-hoạt-năng. Chỉ cần đem ý chí hư vô kết nối với sự quy h ồi vĩnh cửu sẽ nhận ra rằng các sức mạnh phản ứng không quy h ồi. Sự-trở-thành-phản-ứng của các sức mạnh sâu sắc đến mức, và các sức mạnh phản ứng đi xa đến mức chúng sẽ không quy h ồi. Con người ti tiện, hèn hạ, có tính phản ứng cũng sẽ không quy h ồi. Qua và trong sự quy h ồi vĩnh cửu, sự phủ định với tư cách là ý chí quy ền lực chuyển hóa thành khẳng định, nó trở thành một sự khẳng định của chính phủ định, nó trở thành một quy ền lực để khẳng định, một quy ền lực khẳng định. Chính đó là đi ều mà Nietzsche trình bày như là việc Zarathoustra khỏi bệnh, và cũng như là bí mật của Dionysos: “Chủ nghĩa hư vô bị thất bại bởi chính nó”, nhờ sự quy h ồi vĩnh cửu²²³. Thế nhưng sự chọn lọc thứ hai rất khác sự chọn lọc thứ nhất: vấn đề không còn là dựa vào tư tưởng đơn giản về sự quy h ồi vĩnh cửu để loại bỏ khỏi ý chí những gì không thuộc về tư tưởng này; mà vấn đề là, thông qua sự quy h ồi vĩnh cửu, đưa vào t ồn tại những gì tất yếu phải thay đổi bản tính khi đi vào trong t ồn tại. Đó không

còn là tư tưởng chọn lọc, mà là tồn tại chọn lọc; vì sự quy hồi vĩnh cửu là tồn tại, và tồn tại là chọn lọc. (Chọn lọc = thứ bậc).

15) Vấn đề sự quy hồi vĩnh cửu

Tất cả những điều này cần phải được xem như là một sự kiểm kê đơn giản các văn bản. Các văn bản này sẽ chỉ được soi sáng tùy thuộc vào các điểm sau: quan hệ giữa hai chất của ý chí quyền lực: phủ định và khẳng định; quan hệ giữa bản thân ý chí quyền lực và sự quy hồi vĩnh cửu; khả năng có một sự chuyển hóa với tư cách là một phương thức cảm nhận và tư duy mới, và đặc biệt với tư cách là một phương thức tồn tại mới (siêu nhân). Trong hệ thuật ngữ của Nietzsche, sự nghịch đảo các giá trị có nghĩa là hoạt năng, chứ không phải là phản ứng (nói đúng ra, đo la sự nghịch đảo của một sự nghịch đảo, bởi vì cái phản ứng đã bắt đầu bằng việc chiếm chỗ của hoạt động); nhưng *sự chuyển hóa* hay *ngịch đảo* các giá trị có nghĩa là khẳng định thay vì phủ định, hơn nữa, sự phủ định chuyển hóa thành quyền lực khẳng định, sự biến hình tối thượng của Dionysos. Toàn bộ các điểm vẫn còn chưa được phân tích này tạo thành cái đỉnh điểm của học thuyết về sự quy hồi vĩnh cửu.

Chúng ta vừa mới thấy cái đỉnh này từ xa mà thôi. Sự quy hồi vĩnh cửu là tồn tại của sự trở thành. Nhưng sự trở thành bao gồm hai phương diện: sự-trở-thành-hoạt-năng và sự-trở-thành-phản-ứng; sự-trở-thành-hoạt-năng của các sức mạnh phản ứng và sự-trở-thành-phản-ứng của các sức mạnh hoạt năng. Thế mà, chỉ có sự-trở-thành-hoạt-năng mới có một tồn tại; có lẽ sẽ là mâu thuẫn khi tồn tại của sự trở thành được khẳng định bởi sự-trở-thành-phản-ứng, nghĩa là bởi một sự trở thành mà bản thân nó có tính hư vô. Sự quy hồi vĩnh cửu ắt cũng sẽ trở nên mâu thuẫn nếu nó là sự quy hồi của các sức mạnh phản ứng. Sự quy hồi vĩnh cửu cho chúng ta biết rằng sự-trở-thành-phản-ứng không có tồn tại. Và thậm chí, chính nó cho chúng

ta biết tới sự tồn tại của một sự-trở-thành-hoạt-năng. Một cách tất yếu, sự quy hồi vĩnh cửu tạo ra sự-trở-thành-hoạt-năng trong khi tái tạo sự trở thành. Đây là lý do của sự khẳng định có tính chất kép: ta không thể khẳng định toàn diện tồn tại của sự trở thành nếu không khẳng định tồn tại của sự-trở-thành-hoạt-năng. Như vậy, sự quy hồi vĩnh cửu có hai phương diện: nó là tồn tại có tính phổ quát của sự trở thành, nhưng tồn tại phổ quát của sự trở thành tự cho là một sự trở thành duy nhất. Chỉ duy nhất sự-trở-thành-hoạt-năng là có một sự tồn tại, đó là tồn tại của sự trở thành trọn vẹn. Cái toàn thể quy hồi, nhưng cái toàn thể tự khẳng định trong một khoảnh khắc duy nhất. Trong chừng mực mà người ta khẳng định sự quy hồi vĩnh cửu với tư cách là tồn tại phổ quát của sự trở thành, trong chừng mực mà người ta khẳng định thêm sự-trở-thành-hoạt-năng với tư cách là triệu chứng và sản phẩm của sự quy hồi vĩnh cửu phổ quát, thì sự khẳng định tự thay đổi sắc thái và trở nên càng ngày càng sâu sắc hơn. Sự quy hồi vĩnh cửu với tư cách là học thuyết vật lý khẳng định tồn tại của sự trở thành. Nhưng, với tư cách là bản thể học chọn lọc, nó khẳng định cái tồn tại của sự trở thành này như là “được khẳng định” bởi sự-trở-thành-hoạt-năng. Ta thấy rằng, ngay trong sự thông đồng gắn kết Zarathoustra với các con vật của mình đã có sự hiểu lầm, như là một vấn đề mà các con vật không hiểu, không biết, nhưng đó là sự chán nản và việc lành bệnh của chính Zarathoustra: “Ôi, các người thật tinh nghịch, ôi những kẻ lặp đi lặp lại mãi! Zarathoustra cười trả lời... các người lặp lại mãi một điều nhàm tẻ”. Cái điều lặp lại nhàm tẻ này chính là chu kỳ và là cái toàn thể, là tồn tại phổ quát. Nhưng cách diễn đạt đầy đủ về sự khẳng định là: cái toàn thể, vâng, tồn tại phổ quát, vâng, nhưng tồn tại phổ quát được nói lên từ một sự trở thành duy nhất, cái toàn thể được nói lên từ một khoảnh khắc duy nhất.

Chương III PHÊ PHÁN

1) *Sự biến đổi của các khoa học về con người*

Bảng tổng kết về các khoa học, đối với Nietzsche, dường như là một bản tổng kết buồn: khắp nơi, các khái niệm *thụ động*, *phản ứng*, *phủ định* chiếm ưu thế. Khắp nơi nỗ lực để diễn giải các hiện tượng đều xuất phát từ các sức mạnh phản ứng. Chúng ta đã xem xét điều đó với vật lý học và sinh học. Nhưng càng đi sâu vào các khoa học về con người, ta càng tham dự vào sự phát triển của diễn giải mang tính phản ứng và phủ định về các hiện tượng: “lợi ích”, “thích nghi”, “điều tiết”, thậm chí cả “quên lãng”, chúng được vận dụng trong các khái niệm diễn giải²²⁴. Khắp nơi, trong các khoa học về con người, cả về tự nhiên, người ta không biết đến các nguồn gốc và phả hệ của các sức mạnh. Có lẽ nhà bác học làm cho người ta tưởng rằng mình là mẫu mực, kẻ chiến thắng các sức mạnh phản ứng, và muốn buộc tư duy vào đó. Ông ta viện dẫn sự tôn trọng của mình đối với sự kiện và tình yêu đối với sự thật. Nhưng sự kiện là một diễn giải: nó thuộc kiểu diễn giải nào? Sự thật biểu đạt một ý chí: ai muốn sự thật? Anh ta muốn gì, cái kẻ nói rằng: Tôi đi tìm sự thật? Chưa bao giờ như bây giờ, ta thấy khoa học đẩy xa đến như vậy, theo một vài hướng, những nghiên cứu về tự nhiên và con người, nhưng cũng chưa bao giờ ta thấy sự phức tạp lý tưởng và trật tự đã được thiết lập được đẩy xa đến như vậy.

Các nhà bác học, thậm chí các nhà dân chủ và những người theo chủ nghĩa xã hội, không thiếu tình thương; họ chỉ sáng lập ra một thứ thần học không còn phụ thuộc vào trái tim nữa²²⁵.

“Hãy quan sát trong sự vận động tiến triển của một dân tộc những thời kỳ bác học được đặt lên vị trí hàng đầu, đó là những thời kỳ mệt mỏi, thường là lúc suy tàn, là hồi cuối.”²²⁶

Các khoa học về con người bộc lộ sự không biết đến hoạt động, không biết đến tất cả những gì là hoạt năng: ví dụ, người ta đánh giá hành động bởi *lợi ích* của nó. Chúng ta không hấp tấp nói rằng thuyết vị lợi là một học thuyết ngày nay đã lỗi thời. Trước tiên, nếu đến nay nó quả như thế, thì chính một phần là nhờ Nietzsche. Tiếp đó, một học thuyết chỉ bị vượt qua với điều kiện đã mở rộng các nguyên tắc của nó, biến chúng thành những định đề bị giấu kỹ hơn trong những học thuyết vượt lên trên nó. Nietzsche hỏi: khái niệm “sự hữu ích” nhắm đến cái gì? Nghĩa là: một hành động có lợi hay có hại *đối với ai*? Từ đó, *ai* sẽ xem xét hoạt động từ phương diện có lợi hay có hại của nó từ phương diện những động cơ và những hậu quả của nó? Đó không phải là kẻ hành động, vì kẻ hành động thì không “xem xét kỹ” hành động của mình. Trái lại, đó là kẻ thứ ba: bệnh nhân hoặc khán giả. Chính người thứ ba này xem xét hành động mà bản thân mình không làm, vậy, chính vì anh ta không thực hiện nó nữa, nên mới đánh giá nó từ góc độ lợi ích mà anh ta mong rút ra hoặc có thể rút ra từ đó: anh ta, kẻ không hành động, nhưng lại cho rằng mình có một cái quyền tự nhiên đối với hành động, nghĩ rằng mình xứng đáng được hưởng một lợi ích hay một quyền lợi từ hành động²²⁷. Ta dự cảm về nguồn gốc của “sự hữu ích”: đó là nguồn gốc của mọi khái niệm thụ động nói chung, là sự phần hện, chẳng có gì khác hơn là những đòi hỏi của sự phần hện. Ở đây, sự hữu ích chỉ được dùng như một ví dụ điển hình mà thôi. Còn ngoài ra thì

đường như trong bất kỳ môn khoa học nào, cũng như trong triết học, luôn ngự trị cái xu hướng muốn thay thế những quan hệ có thực giữa các sức mạnh bằng một quan hệ trừu tượng tưởng như có thể biểu đạt tất cả những quan hệ có thực ấy, như là một “thước đo”. Về phương diện này, tinh thần khách quan của Hegel không có giá trị hơn tính lợi ích, vì nó cũng không kém “khách quan”. Thế mà, trong mỗi quan hệ trừu tượng này, dù nó thế nào, người ta luôn bị dẫn tới chỗ thay thế các hoạt động thực (sáng tạo, nói, yêu...) bằng quan điểm của một kẻ thứ ba về các hoạt động này: người ta lẫn lộn bản chất của hành động với lợi ích của một kẻ thứ ba, người ta cho rằng anh ta cần phải lợi dụng nó hay anh ta có quyền gạt hái từ đó những kết quả (Chúa, tinh thần khách quan, nhân loại, văn hóa, hay thậm chí giai cấp vô sản...).

Hoặc là một ví dụ khác, ví dụ về ngôn ngữ: ta thường có thói quen đánh giá ngôn ngữ từ góc độ của người nghe nó. Nietzsche mơ ước một thứ ngữ văn học (philologie) khác: một thứ ngữ văn học hoạt năng. Bí mật của từ này nằm trong bí mật về ý chí của kẻ tuân thủ hay nằm trong bí mật của sức mạnh ở người hành động, hơn là từ phía người nghe. Ngữ văn học hoạt năng của Nietzsche chỉ có một nguyên lý: một từ chỉ muốn nói đi đâu gì đó trong chừng mực người nói từ này *muốn* đi đâu gì đó trong khi nói ra nó. Và một quy tắc duy nhất: xử lý lời nói như là một hoạt động hiện thực, xuất phát từ quan điểm của người nói. “Cái quyền này của ông chủ, căn cứ vào đó người ta đặt ra những cái tên, cái quyền đó đi xa đến mức ta có thể xem nguồn gốc của ngôn ngữ như một hành vi quyền lực xuất phát từ những kẻ thống trị. Họ nói: cái này là cái này hay cái kia, họ gán cho một đối tượng và một sự kiện, một từ ngữ nào đó, và nhờ đó chúng trở nên tương thích với nhau, nếu có thể nói như vậy²²⁸.” Ngôn ngữ học tích cực tìm cách phát hiện người nói và người đặt tên. Ai đã sử dụng một từ như vậy, trước tiên anh ta gán từ đó cho ai, cho chính anh ta, hay cho một ai khác, kẻ nghe

nó, hay cho một cái gì khác nữa, và với ý định gì? Anh ta muốn gì khi nói ra từ đó? Sự chuyển đổi ý nghĩa của một từ có nghĩa là một ai khác (một sức mạnh khác và một ý chí khác) chiếm lĩnh nó, gán nó cho một vật khác, bởi vì anh ta muốn đi đâu gì đó khác. Tất cả quan niệm của Nietzsche về từ nguyên học và về ngữ văn học thường bị hiểu sai, quan niệm đó phụ thuộc vào cái nguyên lý này và vào quy tắc này. - Nietzsche áp dụng chúng một cách tài tình trong *Phả hệ của luân lý*, trong đó, ông tra vấn về từ nguyên học của từ “tốt”, về ý nghĩa của từ này, về sự chuyển hóa của ý nghĩa: làm thế nào mà từ “tốt” lúc đầu được các ông chủ tạo ra để áp dụng cho chính họ, sau đó lại được các nô lệ chiếm lấy, tước nó từ miệng các ông chủ, những người, ngược lại, bị họ đánh giá: “đó là những kẻ ác”²²⁹.

Một khoa học thực sự mang tính hoạt năng, chất đầy những khái niệm tích cực, như là thứ ngữ văn mới này, sẽ là gì? Duy nhất chỉ có khoa học hoạt năng có khả năng phát hiện các sức mạnh hoạt năng, và đồng thời cũng nhận biết các sức mạnh phản ứng đúng như bản thân chúng, nghĩa là như các sức mạnh. Duy nhất chỉ có khoa học hoạt năng có khả năng diễn giải các sức mạnh có thực, và cả những quan hệ có thực giữa các sức mạnh. Như vậy, nó được biểu hiện dưới ba hình thái. *Triệu chứng học*, vì nó diễn giải các hiện tượng, xử lý các hiện tượng như là các triệu chứng, cần phải tìm ý nghĩa của các triệu chứng này trong các sức mạnh tạo ra chúng. *Loại hình học*, vì nó diễn giải bản thân các sức mạnh xuất phát từ phẩm chất của chúng, hoạt năng hay phản ứng. *Phả hệ học*, vì nó đánh giá nguồn gốc của các sức mạnh xuất phát từ sự cao quý của chúng hay từ sự hèn hạ của chúng; vì nó tìm thấy họ hàng của chúng trong ý chí quyền lực và trong phẩm chất của ý chí này. Các khoa học khác nhau, thậm chí cả các khoa học tự nhiên đều tìm thấy sự thống nhất của chúng trong một quan niệm như vậy²³⁰. Khi khoa học thôi không sử dụng các khái niệm thụ động, nó sẽ thôi không còn là chủ nghĩa thực chứng, và triết học không còn là một

điều không tưởng, một mộng tưởng hảo huyền về hoạt động bù trừ cho cái chủ nghĩa thực chứng này. Triết gia trong tư cách đó sẽ là một nhà triệu chứng học, nhà loại hình học và là nhà phủ hệ học. Người ta nhận thấy tam vị nhất thể kiểu Nietzsche: “triết gia của tương lai”: *triết gia-thầy thuốc* (chính thầy thuốc diễn giải các triệu chứng), *triết gia-nghệ sĩ* (chính nghệ sĩ nặn ra các loại hình), *triết gia-nhà lập pháp* (chính nhà lập pháp quy định thứ bậc, phủ hệ).

2) Hình thức biểu đạt câu hỏi ở Nietzsche

Siêu hình học biểu đạt câu hỏi về bản chất dưới dạng: “... là gì?” Có thể chúng ta có thói quen xem câu hỏi này là đương nhiên; thực ra, chúng ta mắc nợ Socrate và Platon, cần phải trở lại với Platon để thấy câu hỏi này ở mức độ nào: “... là gì?” giả định một cách thức tư duy đặc biệt. Platon hỏi: cái đẹp là gì? cái công bằng là gì, v.v.? Ông quan tâm tới việc so sánh dạng câu hỏi này với tất cả mọi dạng câu hỏi khác. Ông so sánh Socrate, hoặc với những người rất trẻ, hoặc với những người già cứng đầu, hoặc với các nhà ngụ biện nổi tiếng. Thế nhưng, tất cả bọn họ dường như có chung cách trả lời cho câu hỏi, khi dẫn ra *cái gì* là công bằng, *cái gì* là đẹp: một thiếu nữ trinh trắng, một con ngựa cái, một cái nãi... Socrate giành phần thắng: người ta không thể trả lời câu hỏi: “Cái đẹp là gì?” nếu chỉ dẫn ra *cái gì* đẹp. Từ đó mà có sự phân biệt quý giá của Platon giữa, một bên là những vật đẹp, tức những gì chỉ đẹp một cách ngẫu nhiên, theo kiểu điển hình và tùy theo sự trở thành của chúng, với bên kia: cái Đẹp chỉ là cái đẹp, tất yếu là cái đẹp, tức *cái đẹp* phù hợp với tồn tại và bản chất của bản thân nó. Vì thế, ở Platon, sự đối lập giữa bản chất và cái bên ngoài, giữa tồn tại và sự trở thành, trước tiên phụ thuộc vào cách đặt câu hỏi, phụ thuộc vào hình thức của câu hỏi. Tuy nhiên, nên tự hỏi xem, một lần nữa, liệu thắng lợi của Socrate có xứng đáng không. Vì có vẻ là phương pháp của Socrate

không có hiệu quả: cụ thể, nó chế ngự các đối thoại được gọi là có nan đề [aporétique], trong đó chủ nghĩa hư vô lên ngôi. Chắc hẳn sẽ là ngu ngốc khi dẫn ra những gì đẹp khi được hỏi: cái đẹp là gì? Nhưng cũng chẳng lấy gì làm chắc chắn rằng câu hỏi: “Cái đẹp là gì?” bản thân nó không phải là một điếu ngu ngốc. Không chắc nó là câu hỏi chính đáng hoặc được đặt ra một cách thích đáng, thậm chí và đặc biệt là khi căn cứ vào cái bản chất cần phải khám phá. Đôi khi một tia chớp loé lên trong những cuộc đối thoại, nhưng nhanh chóng vụt tắt, nó soi rọi trong khoảnh khắc cho ta thấy ý nghĩ của nhà ngụ biện. Lẫn lộn các nhà ngụ biện với các cụ già lắm cẩm và các cậu nhóc ngây ngô là một sự vơ đũa cả nắm không chấp nhận được. Nhà ngụ biện Hippias vốn không phải là một đứa trẻ bằng lòng trả lời “ai” khi người ta hỏi ông “cái gì”. Ông nghĩ rằng trong tư cách là câu hỏi thì câu hỏi “Ai?” là đúng nhất, là có khả năng cao nhất để xác định bản chất. Vì nó không dẫn tới những ví dụ rời rạc như Socrate tưởng, mà dẫn tới chuỗi liên tục của các đối tượng cụ thể được nắm bắt trong sự trở thành của chúng. Hỏi xem: ai/cái gì đẹp, ai/cái gì công bằng, chứ không phải là: cái đẹp là gì, cái công bằng là gì, đó là thành quả của một phương pháp đã chín muồi, nó bao hàm một quán niệm về bản chất căn nguyên và bao hàm toàn bộ nghệ thuật ngụ biện, cái nghệ thuật đối lập với biện chứng pháp. Một nghệ thuật kinh nghiệm chủ nghĩa và đa dạng tính.

“Vậy đó là cái gì? tôi tò mò hỏi. “*Đó là ai?* người cần đặt câu hỏi như thế”! Dionysos đã nói như vậy, sau đó ông im lặng một cách đặc biệt theo cung cách của ông, nghĩa là im lặng một cách quyến rũ²³¹“. Câu hỏi: “Ai?”, theo Nietzsche, có nghĩa là: khi một sự vật được xem xét, thì những sức mạnh xâm chiếm nó là gì, ý chí sở hữu nó là gì? Ai là kẻ bày tỏ, thể hiện, và thậm chí ẩn náu trong nó? Chúng ta chỉ đạt tới bản chất nhờ câu hỏi: Ai? Bởi vì, *bản chất chỉ là ý nghĩa và giá trị của sự vật*; bản chất được xác định bởi các sức mạnh có quan hệ với sự vật và bởi ý chí có quan

hệ với các sức mạnh này. Hơn nữa: khi đặt câu hỏi: “Là gì?” chúng ta không chỉ rơi vào trong thứ siêu hình học tẻ nhạt nhất, thực ra chúng ta chỉ đặt câu hỏi: “Ai?”, nhưng với một cách thức vụng về, mù quáng, vô thức và tối nghĩa. Câu hỏi: “Đó là cái gì? là một cách làm nổi bật một ý nghĩa được nhìn từ một quan điểm khác. “Bản chất”, “tính bản chất” là một cái gì có tính chất phối cảnh và giả định một tính đa phức. Sâu xa, đó luôn là câu hỏi: Cái đó là gì *đối với tôi?* (đối với chúng ta, đối với tất cả những gì sống thật, v.v.)²³²“. Khi chúng ta hỏi rằng cái đẹp là gì, chúng ta sẽ hỏi từ góc độ nào sự vật được nhìn thấy đẹp: và cái mà ta không thấy đẹp, thì từ góc độ nào nó trở nên không đẹp? Và đối với một vật như vậy, đâu là những sức mạnh đã hay đang làm nó trở nên đẹp bằng cách chiếm hữu nó, đâu là những sức mạnh khác phục tùng những sức mạnh này, hay trái lại, cưỡng lại chúng? Nghệ thuật đa dạng không phủ nhận bản chất: chỉ có đi đâu trong môi trường hợp, nó khiến cho bản chất phụ thuộc vào một ái lực giữa hiện tượng và các sức mạnh, phụ thuộc vào một sự phối hợp sức mạnh và ý chí. Bản chất của một sự vật được khám phá trong cái sức mạnh chiếm hữu nó và biểu hiện trong nó, bản chất được phát triển trong các sức mạnh có quan hệ với sức mạnh này, nó bị giảm bớt hoặc bị tiêu hủy bởi các sức mạnh đối chọi với nó và có thể chiến thắng nó: bản chất luôn luôn là ý nghĩa và giá trị. Và câu hỏi: Ai? vang lên cho tất cả mọi vật và trên tất cả mọi vật như thế này: những sức mạnh nào? ý chí nào? Đó là câu hỏi *bi kịch*. Sâu xa nhất, câu hỏi này hoàn toàn hướng về Dionysos, vì Dionysos là vị thần ẩn giấu và biểu hiện. Dionysos là ý muốn, Dionysos là người mà... Câu hỏi; Ai? tìm thấy cấp độ cao nhất của nó trong Dionysos hoặc trong ý chí quyền lực; Dionysos, ý chí quyền lực, là những gì đáp ứng câu hỏi này ở mỗi lần nó được đặt ra. Người ta sẽ không hỏi “ai muốn”, “ai diễn giải?”, “ai đánh giá?”, vì khắp nơi và lúc nào ý chí quyền lực cũng là cái “ai” này²³³. Dionysos là vị thần của những biến đổi, cái Một của cái

Nhiều, cái Một khẳng định cái Nhiều, và được khẳng định bởi cái nhiều. “Vậy đó là ai?”, đó luôn luôn là Dionysos. Đây là lý do vì sao Dionysos im lặng mà quyến rũ: thời gian lúc ông ẩn náu, lúc ông khoác một hình thức khác và biến đổi sức mạnh. Trong tác phẩm của Nietzsche, bài thơ tuyệt diệu “*Tiếng rên rỉ của Ariane*” biểu thị mối quan hệ cơ bản này giữa một cách tra vấn và nhân vật thần linh có mặt phía sau tất cả các câu hỏi - mối quan hệ giữa câu hỏi đa dạng và sự khẳng định của Dionysos hay sự khẳng định bi kịch.²³⁴

3) *Phương pháp của Nietzsche*

Từ hình thức câu hỏi này hình thành một phương pháp. Một khái niệm, một tình cảm, một niềm tin được đưa ra, người ta sẽ xử lý chúng như là những triệu chứng của một ý chí đang muốn cái gì đó. *Cái kẻ* đang nói đi đâu này, suy nghĩ và cảm thấy đi đâu kia, anh ta muốn gì? Đó là chỉ ra rằng anh ta không thể nói lên nó, suy nghĩ về nó và cảm thấy nó, nếu anh ta không có ý chí ấy, những sức mạnh ấy và không tồn tại theo kiểu ấy. Kẻ nói, kẻ yêu hay kẻ sáng tạo, anh ta muốn gì? Và ngược lại, kẻ muốn hưởng lợi từ một hành động mà anh ta không thực hiện, kẻ kêu gọi “sự vô tư”, anh ta muốn gì? Và thậm chí con người khổ hạnh, và những kẻ thực dụng chủ nghĩa với khái niệm “lợi ích” của họ, họ muốn gì? Và Schopenhauer, khi ông tạo ra khái niệm lạ lùng “sự phủ định ý chí”, ông muốn gì? Liệu đó có phải là sự thật? Nhưng rốt cuộc họ muốn gì, những kẻ tìm kiếm sự thật, những kẻ nói rằng: tôi tìm kiếm sự thật?²³⁵ - Muốn không phải là một hành vi giống như những hành vi khác. Muốn là một thẩm quyền [instance] vừa mang tính di truyền, vừa mang tính phê phán đối với mọi hành động, tình cảm và tư tưởng của chúng ta. Phương pháp là như thế này: gắn một khái niệm với ý chí quyên lực, biến nó thành triệu chứng của một ý chí, mà

nếu không có ý chí này thì khái niệm đó không thể được nghĩ tới (cả tình cảm cũng không thể được biểu hiện và hành động cũng không được thực hiện). Một phương pháp như vậy phù hợp với vấn đề bi kịch. Bản thân nó là một *phương pháp bi kịch*. Hay chính xác hơn, nếu ta tước bỏ khỏi từ “chính kịch” [drame] tất cả giọng thống thiết giả tạo Kitô giáo có hại cho ý nghĩa của nó, thì nó là phương pháp *chính kịch hóa*. “Anh muốn gì?” Ariane hỏi Dionysos. Nội dung tiềm tàng của sự vật tương ứng chính là cái mà một ý chí *muốn*.

Chúng ta không nên ngộ nhận công thức: *cái* mà ý chí muốn. Cái mà một ý chí muốn không phải là một đối tượng, một mục tiêu, một mục đích. Các mục đích, đối tượng, thậm chí động cơ, vẫn chỉ là các triệu chứng. Đi đâu mà một ý chí muốn, tùy theo tính chất của nó, đó là khẳng định sự khác biệt của nó, hoặc phủ định cái khu biệt. Người ta chỉ muốn các tính chất: nặng, nhẹ... Đi đâu mà một ý chí muốn, đó luôn là chất riêng của nó và chất của các sức mạnh tương ứng. Như Nietzsche từng nói về tâm hồn cao quý, khẳng định và khinh khạo: “Tôi không biết sự xác tín căn bản nào của nó, không biết cái gì không thể tìm kiếm, không thể tìm thấy, có lẽ thậm chí không thể đánh mất²³⁶“. Vậy, khi hỏi: “người nghĩ đi đâu này muốn gì?”, ta không rời xa câu hỏi căn bản: Ai?, ta chỉ mang lại cho nó một quy tắc, một sự phát triển về phương pháp. Thực ra, ta đòi hỏi rằng hãy trả lời câu hỏi không phải bằng cách nêu các ví dụ, mà bằng việc xác định một *kiểu* [type]]. Thế nhưng, một kiểu lại được cấu thành bởi phẩm chất của ý chí quyên lực, bởi sắc thái của tính chất này và bởi quan hệ của các sức mạnh tương ứng: tất cả những gì còn lại chỉ là triệu chứng mà thôi. Cái mà một ý chí muốn không phải là đối tượng, mà là một kiểu, kiểu người nói, kiểu người tư duy, kiểu người hành động, kiểu người không hành động, kiểu người phản ứng, v.v. Người ta chỉ định nghĩa một kiểu bằng cách xác định cái mà một ý chí muốn trong những mẫu của kiểu này. Anh ta muốn

gì, kẻ đi tìm sự thật? Đó là cách duy nhất để biết *ai* tìm kiếm sự thật. Phương pháp chính kịch hóa được trình bày như vậy giống như là phương pháp duy nhất thích hợp với dự định của Nietzsche và thích hợp với hình thức của những câu hỏi do ông đặt ra: phương pháp khu biệt, phương pháp loại hình học và phá hệ học.

Thực sự là phương pháp này cần vượt qua một ý kiến phản bác thứ hai: tính chất nhân loại học của nó. Nhưng chúng ta chỉ cần xem xét bản thân con người thuộc kiểu gì. Nếu thực sự là sự chiến thắng của các sức mạnh phản ứng là yếu tố cấu thành con người, thì toàn bộ phương pháp chính kịch hóa hướng tới sự khám phá những kiểu khác, những kiểu biểu thị những quan hệ khác giữa các sức mạnh, hướng tới sự khám phá một tính chất khác của ý chí quyền lực, cái ý chí có khả năng biến nó thành những sắc thái quá nhân văn. Nietzsche nói: phi nhân và siêu nhân. Một sự vật, một con vật, một vị thần, cũng có thể được “chính kịch hóa” như là một con người, hay như là những định nghĩa về con người. Chúng cũng là những biến thái của Dionysos, những triệu chứng của một ý chí mong muốn đi đâu đó. Chúng cũng biểu thị một kiểu, một kiểu sức mạnh xa lạ đối với con người. Khắp mọi nơi, phương pháp chính kịch hóa vượt qua con người. Một ý chí của Trái đất, cái gì sẽ là một ý chí có khả năng khẳng định Trái đất? Nó muốn gì, cái ý chí trong đó bản thân Trái đất vẫn luôn là một đi đâu không có nghĩa? Tính chất của nó là gì, cái tính chất cũng đã trở thành tính chất của Trái đất? Nietzsche trả lời: “Sự khinh khoái...”²³⁷

4) Chống lại các bậc tiền bối

“Ý chí quyền lực” có nghĩa là gì? Hoàn toàn không phải là cái ý chí muốn có quyền lực, không phải là nó muốn hay tìm kiếm quyền lực như một mục đích, và quyền lực cũng không phải là động cơ của nó. Cụm từ

“muốn quyền lực” cũng phi lý như là “muốn sống”: “hắn là anh ta không biết tới sự thật, cái kẻ nói đến ý muốn sống, ý muốn này không tồn tại. Vì những gì không tồn tại không thể mong muốn, và làm thế nào mà những gì đã ở trong cuộc sống lại còn muốn sống?”; “mong muốn thống trị, nhưng ai muốn gọi đi đâu đó là một ước muốn chứ?”²³⁸. Chính vì thế, bất chấp hình thức bề ngoài, Nietzsche cho rằng ý chí quyền lực là một khái niệm hoàn toàn mới, do chính ông tạo ra và đưa vào trong triết học. Ông nói, với một vẻ khiêm tốn cần thiết: “quan niệm về tâm lý theo cách của tôi, dưới dạng hình thái học và di truyền học về ý chí quyền lực, đó là một ý tưởng mà chưa ai chạm tới, nếu như sau tất cả những gì đã được viết ra, người ta có thể đoán được những gì đã bị lờ đi.”²³⁹ Tuy nhiên, không thiếu những tác giả, trước Nietzsche, đã nói đến một ý chí quyền lực hay một cái gì tương tự; cũng không thiếu những người, sau Nietzsche, lại nói về nó. Nhưng những người này không phải là môn đệ của Nietzsche, cũng như những người kia không phải là thầy ông. Họ nói về nó lúc nào cũng với nghĩa mà Nietzsche dứt khoát lên án: họ làm như thể quyền lực là mục đích tối hậu của ý chí, và là động cơ căn bản của nó. *Cứ như thể quyền lực là cái mà ý chí muốn*. Nhưng, một quan niệm như vậy bao hàm ít nhất ba điểu hiểu sai, gây tổn hại cho toàn bộ triết học về ý chí:

1° Như thế người ta diễn giải quyền lực như là đối tượng của một *sự biểu hiện*. Trong cách diễn đạt: ý chí muốn quyền lực, hay muốn sự thống trị, mối quan hệ giữa biểu hiện và quyền lực mật thiết đến mức mọi quyền lực đều được biểu hiện, và mọi biểu hiện đều là biểu hiện của quyền lực. Mục đích của ý chí cũng là đối tượng của biểu hiện, và ngược lại. Ở Hobbes, con người ở trạng thái tự nhiên muốn nhìn thấy sự hơn người của mình được biểu hiện và được người khác thừa nhận; ở Hegel, ý thức muốn được thừa nhận bởi người khác và muốn được biểu hiện như là ý thức về bản thân; còn ở Adler, đó là biểu hiện của một sự hơn người, trong trường

hợp cần thiết, nó thiết lập sự cân bằng cho sự tồn tại hữu cơ thấp kém hơn. Trong tất cả những trường hợp này, quyền lực luôn là đối tượng của một biểu hiện, của một sự kiểm nhận, thực tế sự kiểm nhận này giả định một so sánh giữa các ý thức. Vậy, cần có một động cơ tương ứng với ý chí quyền lực, cũng được xem như là động cơ của so sánh: tính kiêu căng, sự kiêu ngạo, lòng tự ái, sự phô trương, hay thậm chí một cảm giác thua kém. Nietzsche hỏi: Ai quan niệm ý chí quyền lực như là một ý muốn được thừa nhận? Ai quan niệm bản thân quyền lực như là đối tượng kiểm nhận? Về thực chất, ai muốn thể hiện như là vượt trội, và thậm chí biểu hiện sự thua kém của mình như là sự hơn người? Chính người bệnh muốn “biểu hiện sự vượt trội dưới một dạng thức nào đó”²⁴⁰. “Chính kẻ nô lệ tìm cách thuyết phục chúng ta đánh giá cao anh ta; cũng chính kẻ nô lệ lập tức tỏ ý kính trọng sự đánh giá này, cứ như thể không phải chính anh ta đã tạo ra nó. Và, tôi nhắc lại, tính kiêu căng là một sự lại giống.”²⁴¹ Cái mà người ta trình bày với chúng ta như là bản thân quyền lực chỉ là sự biểu hiện của quyền lực mà kẻ nô lệ tự tạo ra cho mình. Cái mà người ta trình bày với chúng ta như là ông chủ, đó là ý tưởng về ông chủ mà kẻ nô lệ tự tạo ra cho mình, đó là ý tưởng về chính mình mà kẻ nô lệ tự tạo ra khi nó tự tưởng tượng ở vị trí ông chủ, đó là kẻ nô lệ như nó vốn là, khi nó thực sự chiến thắng. “Về bản chất, cái nhu cầu trở thành quý tộc này khác với khát vọng của những tâm hồn quý tộc, nó là triệu chứng hùng hồn nhất và nguy hiểm nhất biểu hiện sự vắng mặt của tâm hồn quý tộc”²⁴². Tại sao các triết gia lại chấp nhận cái hình ảnh lệch lạc này về ông chủ, cái hình ảnh chỉ giống với kẻ nô lệ chiến thắng? Tất cả đều sẵn sàng cho một trò ảo thuật hết sức biện chứng: khi đặt kẻ nô lệ vào trong ông chủ, người ta nhận thấy rằng sự thật về ông chủ nằm trong kẻ nô lệ. Thực ra, tất cả diễn ra giữa kẻ nô lệ, kẻ chiến thắng và kẻ chiến bại. Tất sinh biểu hiện, sinh được biểu hiện, sinh làm cho người khác biểu hiện; tất sinh có các đại diện và những kẻ được

đại diện: đó là thói tật chung của tất cả những nô lệ, đó là mối quan hệ duy nhất giữa họ mà họ tưởng tượng ra, mối quan hệ mà họ áp đặt cùng với họ, cùng với sự chiến thắng của họ. Khái niệm “biểu hiện” đầu độc triết học; nó hoàn toàn là sản phẩm của giới nô lệ và của quan hệ giữa những kẻ nô lệ, nó tiếp tục cách diễn giải tồi tệ nhất về quyền lực, cách diễn giải tầm thường nhất và hèn kém nhất²⁴³;

2° Cái sai lầm đầu tiên này của triết học về ý chí là ở chỗ nào? Khi chúng ta biến quyền lực thành một đối tượng của biểu hiện, dĩ nhiên chúng ta khiến nó phải phụ thuộc vào một nhân tố, một vật được biểu hiện hay không, được thừa nhận hay không tùy thuộc vào nhân tố này. Thế mà chỉ duy nhất các giá trị hiện hành, chỉ duy nhất các giá trị đã được chấp nhận mới cung cấp được cho sự kiểm nhận các tiêu chí như vậy. Được hiểu như là ý muốn được thừa nhận, ý chí quyền lực tất yếu là ý chí hướng tới việc có được các giá trị hiện hành trong một xã hội nào đó (tiền bạc, danh dự, quyền lực, uy tín)²⁴⁴. Nhưng vẫn còn nữa, ai quan niệm quyền lực như là việc đạt tới các giá trị có thể phân phối cho con người? “Con người của số đông không bao giờ có giá trị nào khác hơn cái giá trị mà người ta cấp cho nó; không hề quen với việc tự mình định ra các giá trị, nên nó không tự cấp cho mình được cái gì khác hơn là thứ mà người ta đã công nhận ở nó”, hay thậm chí nó buộc người ta phải công nhận²⁴⁵. Rousseau trách Hobbes là đã biến con người từ trạng thái tự nhiên thành một chân dung, chân dung này giả định xã hội. Trong một tinh thần rất khác, ta thấy ở Nietzsche một sự trách móc tương tự: toàn bộ quan niệm về ý chí quyền lực, từ Hobbes đến Hegel, tiền giả định sự tồn tại của các giá trị đã được thiết lập. Đây là những gì có vẻ như là triệu chứng của thứ triết học về ý chí này: chủ nghĩa từng phục tụy đối không biết đến ý chí quyền lực như là sự *sáng tạo* các giá trị mới;

3° Ta còn cần phải hỏi rằng: các giá trị đã được thiết lập được phân phối như thế nào? Đó luôn luôn là vào lúc kết thúc một trận đấu, một cuộc đấu tranh, cho dù hình thức của cuộc đấu tranh này là gì đi nữa, bí mật hay công khai, trung thực hay xảo trá. Từ Hobbes đến Hegel, ý chí quyền lực đã tham gia vào một cuộc đấu, chính xác bởi vì cuộc đấu xác định những người sẽ hưởng lợi từ các giá trị hiện hành. Đó là đặc trưng của các giá trị đã được thiết lập được sử dụng trong một cuộc đấu, nhưng đó là đặc trưng của cuộc đấu luôn gắn với các giá trị đã được thiết lập: đấu tranh vì quyền lực, đấu tranh để được công nhận hay đấu tranh để được sống, sơ đồ luôn luôn là một kiểu. Thế nhưng ta sẽ không quá nhấn mạnh điểm sau đây: *các khái niệm “đấu tranh”, “chiến tranh”, “cạnh tranh” hay thậm chí “so sánh” hết sức xa lạ với Nietzsche và với quan niệm của ông về ý chí quyền lực*. Không phải là ông phủ định sự tồn tại của đấu tranh, mà là đối với ông dường như nó không sáng tạo ra các giá trị. Ít nhất là: các giá trị mà nó tạo ra là các giá trị của kẻ nô lệ chiến thắng: cuộc đấu tranh không phải là nguyên tắc, hay động cơ của thứ bậc, mà là phương tiện, nhờ đó kẻ nô lệ lật ngược thứ bậc. Đấu tranh không phải là biểu hiện tích cực của các sức mạnh, cũng không phải là biểu hiện của một ý chí quyền lực đang khẳng định; kết quả của nó cũng không biểu hiện chiến thắng của ông chủ hay của kẻ mạnh. Ngược lại, đấu tranh là phương tiện, mà nhờ đó những kẻ yếu chiến thắng kẻ mạnh, bởi vì họ là số đông hùng hậu nhất. Vì thế mà Nietzsche đối lập với Darwin: Darwin đã lẫn lộn đấu tranh và chọn lọc, ông không thấy rằng đấu tranh là kết quả trái ngược với những gì ông tin tưởng, rằng nó chọn lọc, nhưng chỉ chọn lọc những kẻ yếu và chỉ đảm bảo chiến thắng của họ²⁴⁶. Quá lịch sự để có thể đấu tranh, Nietzsche tự nói về mình như vậy²⁴⁷. Ông còn nói về ý chí quyền lực: “thoát ly khỏi đấu tranh”.

5) *Chống chủ nghĩa bi quan và chống Schopenhauer*

Ba đi đầu hiểu sai này sẽ không là gì nếu chúng đưa vào trong triết học về ý chí một “giọng”, một giọng điệu biểu cảm cực kỳ đáng tiếc. Bản chất của ý chí luôn luôn được khám phá một cách buồn bã, nặng nề. Tất cả những ai phát hiện ra bản chất của ý chí trong ý chí quyền lực hay trong một cái gì đó tương tự, đều không ngừng than thở về phát hiện của họ, như thể họ phải rút ra từ đó một quyết định lạ lùng là phải trốn chạy nó, hay phải xóa bỏ hậu quả của nó. Mọi sự diễn ra như thể bản chất của ý chí đặt chúng ta vào một tình trạng không sống nổi, không thể chịu đựng nổi và đối lừa. Và đi đầu này có thể được giải thích một cách dễ dàng: khi biến ý chí thành một ý chí quyền lực theo nghĩa “muốn thống trị”, các triết gia nhận thấy cái vô tận trong mong muốn này; khi biến quyền lực thành đối tượng của một sự biểu hiện, họ nhận thấy tính chất ảo của một cái được biểu hiện như thế; khi đưa ý chí quyền lực vào trong một cuộc đấu, họ nhận ra mâu thuẫn trong bản thân ý chí. Hobbes tuyên bố rằng ý chí quyền lực giống như trong một giấc mơ, và chỉ duy nhất nỗi sợ chết có thể khiến nó thoát ra khỏi giấc mơ đó. Hegel nhấn mạnh cái không-hiện thực trong trạng huống của ông chủ, vì ông chủ phụ thuộc vào kẻ nô lệ khi muốn được thừa nhận. Tất cả đặt mâu thuẫn vào ý chí, cũng như đặt ý chí vào mâu thuẫn. Quyền lực được biểu hiện chỉ là cái bề ngoài; bản chất của ý chí không nằm trong cái mà nó muốn nếu nó không tự biến mất trong cái bề ngoài. Vì thế, các triết gia cũng đặt ra cho ý chí một *hạn định*, hạn định dựa trên lý tính hoặc theo kế ước, duy nhất hạn định này có thể khiến nó trở nên sống động và giải quyết được mâu thuẫn.

Trong tất cả những phương diện này, Schopenhauer không thiết lập một triết học mới về ý chí; trái lại, tài năng của ông là ở chỗ đã rút ra những hậu quả tốt cùng của triết học cũ, và đẩy triết học cũ tới tận những hậu quả cuối cùng của nó. Schopenhauer không bằng lòng với bản chất của

ý chí, ông biến ý chí thành bản chất của sự vật: “thế giới nhìn từ bên trong”. Ý chí trở thành bản chất nói chung và có tính tự thân. Nhưng, kể từ đó, cái mà nó muốn (sự khách quan hóa) trở thành biểu tượng [*“Thế giới như là ý chí và biểu tượng”*, tác phẩm chính của Schopenhauer], thành cái bề ngoài nói chung. Mâu thuẫn của nó trở thành mâu thuẫn gốc: với tư cách là bản chất, nó *muốn* cái bề ngoài trong đó nó được phản ánh. “Cái số phận chờ đợi ý chí trong thế giới nơi nó được phản ánh”, số phận đó chính là nỗi đau của mâu thuẫn này. Công thức của ý chí “muốn-sống” này là: thế giới như là ý chí và biểu tượng. Ở đây, ta nhận thấy sự phát triển của điểu huyền hoặc bắt nguồn từ Kant. Trong khi biến ý chí thành bản chất của sự vật hay nhìn thế giới từ bên trong, về nguyên tắc, người ta từ chối phân biệt hai thế giới: đó là cùng một thế giới vừa cảm tính vừa siêu-cảm tính. Nhưng khi phủ định sự phân biệt này về hai thế giới, người ta chỉ thay thế nó bằng sự phân biệt giữa bên trong và bên ngoài, hai cái này quan hệ với nhau chẳng khác gì quan hệ giữa bản chất và hiện tượng, nghĩa là, không khác gì quan hệ giữa hai thế giới [cảm tính/siêu-cảm tính] trước đây cả. Ngay cả khi nâng ý chí lên thành bản chất của thế giới, thì Schopenhauer vẫn tiếp tục hiểu thế giới như là một ảo ảnh, một cái bề ngoài, một biểu hiện²⁴⁸. Schopenhauer vẫn chưa chịu vừa lòng với một sự hạn định ý chí như thế. Ý chí cần bị phủ định, nó cần tự phủ định chính nó nữa. Lựa chọn của Schopenhauer là: “Chúng ta là những sinh vật đần độn, hoặc là, để cho hay hơn, chúng ta là những sinh vật tự hủy diệt chính mình.”²⁴⁹ Schopenhauer dạy chúng ta rằng một sự hạn định dựa trên lý tính, hoặc theo kế ước của ý chí không đủ làm thỏa mãn, rằng cần phải đi tới tận sự hủy diệt thần bí. Và đó là cái mà người ta đã giữ lại từ di sản của Schopenhauer, chẳng hạn nơi Richard Wagner: không phải sự phê phán của ông đối với siêu hình học, không phải là “cảm giác khó chịu của ông đối với thực tại”, không phải thái độ chống Kitô giáo của ông, không phải là những phân tích

sâu sắc về sự tầm thường của con người, không phải là cái cách ông chỉ ra rằng các hiện tượng là triệu chứng của một ý chí, mà hoàn toàn ngược lại, đó là cái cách mà ông đã khiến cho ý chí trở nên càng ngày càng khó chịu đựng hơn, càng ngày càng ít sức sống hơn, trong khi đó, ông lại ban cho nó cái tên gọi là “ý chí muốn sống”...²⁵⁰

6) Các nguyên tắc dành cho triết học về ý chí

Theo Nietzsche, triết học về ý chí có nhiệm vụ thay thế tụt: phá hủy và vượt qua nó. Nietzsche cho rằng mình là người đầu tiên làm triết học ý chí; những người khác đều là những hiện thân cuối cùng của siêu hình học. Theo cách ông quan niệm, triết học ý chí có hai nguyên tắc tạo nên cái thông điệp vui vẻ: muốn = sáng tạo, ý chí = niềm vui, “Ý chí của tôi đến bất thần như là người giải phóng và sứ giả của niềm vui. Ý chí giải phóng: đó là học thuyết đích thực về ý chí và về tự do, chính Zarathoustra dạy bạn như vậy”; “Ý chí, người giải phóng và sứ giả của niềm vui được gọi như vậy. Các bạn thân mến, đó là đi đâu tôi truyền đạt. Nhưng các bạn hãy học cả đi đâu này: bản thân ý chí cũng còn bị cằn tù. Ý chí muốn giải phóng...”²⁵¹ - “Tuy nhiên, hỡi những người anh em, cầu cho ý muốn biến thành không-ý-muốn, các bạn đã biết câu chuyện hoang đường điên rồ này! tôi đã dẫn các bạn ra xa khỏi những bài ca này khi dạy các bạn: ý chí là kẻ sáng tạo.”; “Sáng tạo các giá trị, đó là quyền thực sự của vị chúa tể”²⁵². Tại sao Nietzsche trình bày hai nguyên tắc này, sáng tạo và niềm vui, như là đi đâu căn bản trong lời dạy của Zarathoustra, như là hai đầu của một cây búa cần phải đóng xuống và nhổ ra? Hai nguyên tắc này có thể hình như mập mờ hay không xác định, nhưng chúng có một ý nghĩa cực kỳ cụ thể nếu ta hiểu chúng từ phương diện phê phán, nghĩa là cách chúng đối lập với các quan niệm trước đó về ý chí. Nietzsche nói: Người ta đã quan niệm ý chí quyền

lực như thể ý chí muốn có quyền lực, như thể quyền lực là cái mà ý chí muốn; từ đó người ta biến quyền lực thành ra một cái gì được biểu hiện; từ đó, người ta biến quyền lực thành một tư tưởng nô lệ và bất lực; từ đó, người ta đánh giá quyền lực dựa theo sự phân phối các giá trị đã được thiết lập, có sẵn; từ đó, người ta không quan niệm ý chí tách rời khỏi cái trận đấu, mà cái được thua chính là các giá trị đã được thiết lập này; từ đó, người ta đồng nhất ý chí quyền lực với sự chống đối và nỗi đau khổ của sự chống đối. Chống lại *sự bó buộc* này của ý chí, Nietzsche tuyên bố muốn *giải phóng*; chống lại nỗi đau khổ của ý chí, Nietzsche tuyên bố rằng ý chí là *vui vẻ*. Chống lại hình ảnh của một ý chí muốn được người ta cấp cho các giá trị *đã được thiết lập*, Nietzsche tuyên bố rằng muốn, đó là *sáng tạo* các giá trị mới.

Ý chí quyền lực không có nghĩa là ý chí muốn quyền lực. Ý chí quyền lực không hề bao hàm một thuyết nhân hình nào, trong nguồn gốc của nó, trong ý nghĩa của nó, cũng như trong bản chất của nó. Ý chí quyền lực cần được diễn giải hoàn toàn khác: quyền lực là *những gì muốn* trong ý chí. Quyền lực là yếu tố di truyền và khu biệt trong ý chí. Chính vì thế, ý chí quyền lực về cơ bản là yếu tố sáng tạo. Cũng chính vì thế mà quyền lực không bao giờ được đánh giá bằng sự biểu hiện: không bao giờ nó được biểu hiện, nó thậm chí không được diễn giải hoặc đánh giá, nó là “kẻ” diễn giải, “kẻ” đánh giá, “kẻ” muốn. Nhưng nó muốn cái gì? Nó muốn chính cái sinh ra từ yếu tố di truyền. Yếu tố di truyền (quyền lực) xác định mối quan hệ giữa sức mạnh với sức mạnh, và định tính các sức mạnh có quan hệ với nhau. Là yếu tố mềm dẻo, nó tự xác định đồng thời với việc nó xác định, và tự định tính đồng thời với việc nó định tính các sức mạnh. Điều mà ý chí muốn ở quyền lực, đó là một quan hệ như thế của các sức mạnh, đó là một phẩm chất như thế của các sức mạnh. Và một phẩm chất như thế của quyền lực: khẳng định, phủ định. Tính chất phức tạp và biến đổi trong mỗi

trường hợp tạo thành một kiểu phù hợp với một số hiện tượng nào đó. Mọi hiện tượng đều biểu thị các quan hệ của sức mạnh, các phẩm chất của sức mạnh và của quyền lực, các sắc thái của các tính chất này, tóm lại biểu thị một kiểu sức mạnh và một kiểu ý chí. Chúng tôi cần nói rằng, phù hợp với hệ thuật ngữ của Nietzsche: tất cả các hiện tượng đều tham chiếu về một kiểu, kiểu này cấu thành ý nghĩa và giá trị của nó, và cũng tham chiếu về ý chí quyền lực với tư cách là yếu tố từ đó hình thành nên ý nghĩa của ý nghĩa của hiện tượng, và hình thành nên giá trị của giá trị của hiện tượng. *Chính vì vậy mà ý chí quyền lực về cơ bản là yếu tố sáng tạo và dâng hiến*: nó không khao khát, nó không tìm kiếm, nó không mong muốn, nhất là không mong muốn quyền lực. Nó *dâng hiến*: trong ý chí, quyền lực là một cái gì không thể biểu đạt (di động, biến đổi, mềm dẻo); quyền lực ở trong ý chí như là “thứ đạo đức dâng hiến”; bản thân ý chí quyền lực dâng hiến ý nghĩa và giá trị²⁵³. Vấn đề cần biết được rốt cuộc liệu ý chí quyền lực là một hay nhiều không cần thiết phải đặt ra; nó chứng tỏ một sự hiểu sai nói chung đối với triết học Nietzsche. Ý chí quyền lực có tính mềm dẻo, không thể tách rời khỏi mỗi trường hợp trong đó nó tự xác định; hoàn toàn giống như việc sự quy hồi vĩnh cửu là tồn tại, nhưng là tồn tại được khẳng định bởi sự trở thành, ý chí quyền lực là cái Một, nhưng là cái Một được khẳng định bởi cái Nhiều. Sự thống nhất của nó là sự thống nhất của cái Nhiều và chỉ tự cho mình là cái Nhiều. Thuyết nhất nguyên về ý chí quyền lực không thể tách rời một loại hình học về tính đa dạng.

Yếu tố sáng tạo ra ý nghĩa và giá trị tất nhiên được xác định như là yếu tố *phê phán*. Một kiểu sức mạnh không chỉ có nghĩa là một phẩm chất của sức mạnh, mà là một quan hệ giữa các sức mạnh định tính. Kiểu *hoạt năng* không chỉ biểu thị các sức mạnh hoạt năng, mà còn chỉ một tổng thể được phân thứ bậc, trong đó các sức mạnh hoạt năng chiến thắng các sức mạnh phản ứng, và các sức mạnh phản ứng bị tác động; ngược lại, kiểu *phản ứng*

chỉ một tổng thể trong đó các sức mạnh phản ứng chiến thắng và tách các sức mạnh hoạt năng khỏi cái mà chúng có thể. Chính trong ý nghĩa này mà kiểu bao hàm phẩm chất của quy ền lực, cái phẩm chất mà nhờ đó một số sức mạnh chiến thắng các sức mạnh khác. Đối với Nietzsche, *cao cả* và *cai quý* biểu thị sự vượt trội của các sức mạnh hoạt năng, biểu thị ái lực của chúng đối với khẳng định, khuynh hướng vươn lên của chúng, tính chất khinh khoái của chúng. *Thấp kém* và *đê hèn* chỉ sự chiến thắng của các sức mạnh phản ứng, ái lực của chúng với cái phủ định, sự nặng nề hay ì ạch của chúng. Thế nhưng, rất nhiều hiện tượng chỉ có thể được giải thích như là chúng biểu hiện cái chiến thắng nặng nề này của sức mạnh phản ứng. Liệu đó có phải là trường hợp hiện tượng con người xét trong tổng thể của nó? Có những sự vật chỉ có thể tồn tại nhờ các sức mạnh phản ứng và chiến thắng của chúng. Có những sự vật mà ta chỉ có thể nói đến, cảm thấy, suy nghĩ đến, có những giá trị mà ta chỉ có thể tin, khi ta bị kích động bởi sức mạnh phản ứng. Nietzsche nói rõ: khi ta có tâm hồn nặng nề và hèn hạ. Còn hơn cả sai lầm, còn hơn cả sự ngu ngốc: một sự hèn hạ nào đó của tâm hồn²⁵⁴. Đó là lý do tại sao tô-pô học về sức mạnh và học thuyết về ý chí quy ền lực, đến lượt chúng, không tách rời sự phê phán có khả năng xác định cả hệ các giá trị, sự cao quý của chúng hay sự hèn hạ của chúng - Thực sự là người ta sẽ hỏi xem tại sao và theo nghĩa nào cái cao quý “tốt hơn” là cái đê hèn, hay cái cao có giá trị hơn là cái thấp? Quy ền nào vậy? Không có gì cho phép trả lời câu hỏi này, chừng nào chúng ta còn xem xét ý chí quy ền lực trong bản thân nó hay xem xét nó một cách trừu tượng, như là nó chỉ có hai tính chất trái ngược: khẳng định và phủ định. Tại sao khẳng định lại tốt hơn là phủ định²⁵⁵? Chúng ta sẽ thấy rằng, giải pháp chỉ có thể được đưa ra với thử thách của sự quy h ỗ vĩnh cửu: “tốt hơn”, và hoàn toàn có giá trị là những gì quy h ỗ, những gì chịu quay trở lại, những gì muốn quay trở lại. Thế mà thử thách của sự quy h ỗ vĩnh cửu không để

cho các sức mạnh phản ứng sống sót, cả quy ền lực phủ định cũng không. Sự quy h ữi vĩnh cửu chuyển hóa cái phủ định: nó biến cái nặng nề thành một cái gì nhẹ nhõm, nó chuyển cái phủ định sang phía khẳng định, nó biến phủ định thành một quy ền lực khẳng định. Nhưng, một cách chính xác thì sự phê phán là sự phủ định dưới hình thức mới này: sự phá hủy trở thành hoạt năng, thành tính xâm hấn hết sức gắn bó với khẳng định. Phê phán là sự phá hủy trong tư cách là niềm vui, là sự xâm hấn của kẻ sáng tạo. Kẻ sáng tạo các giá trị không tách biệt với kẻ hủy diệt, không tách biệt với một tội đồ hay một người phê phán: phê phán các giá trị đã được thiết lập, phê phán các giá trị phản ứng, phê phán sự hèn hạ²⁵⁶.

7) Sơ đồ của “*Phả hệ luân lý*”

Phả hệ luân lý là cuốn sách có tính hệ thống bậc nhất của Nietzsche. Nó quan tâm tới hai chuyện: một mặt, nó không được trình bày như một tập hợp các châm ngôn hay như một bài thơ, mà như một cái chìa khóa để diễn giải các châm ngôn và để đánh giá bài thơ²⁵⁷. Mặt khác, nó phân tích chi tiết kiểu phản ứng, cách thức chiến thắng của các sức mạnh phản ứng và nguyên tắc giúp chúng chiến thắng. Bài luận đầu tiên giải quyết vấn đề sự phẫn hận, bài thứ hai giải quyết vấn đề mặc cảm tội lỗi, và bài thứ ba đề cập đến vấn đề lý tưởng khổ hạnh: sự phẫn hận, mặc cảm tội lỗi, lý tưởng khổ hạnh là ba phương diện của sự thắng lợi của các sức mạnh phản ứng, và cũng là các hình thái của chủ nghĩa hư vô. - Hai phương diện này của *Phả hệ luân lý* - chìa khóa của sự diễn giải nói chung và của sự phân tích kiểu phản ứng nói riêng - không phải là ngẫu nhiên. Thực ra, cái gì ngáng trở nghệ thuật diễn giải và đánh giá, cái gì xuyên tạc phả hệ học và đảo lộn thứ bậc, nếu không phải là sự tăng vọt của các sức mạnh phản ứng? Như vậy, hai phương diện của *Phả hệ học luân lý* tạo ra sự phê phán. Nhưng

phê phán là gì, theo nghĩa nào thì triết học trở thành phê phán, tất cả những điều này cần được phân tích.

Chúng ta biết rằng các sức mạnh phản ứng chiến thắng bằng cách dựa vào một huyền tưởng. Thắng lợi của nó luôn dựa trên cái phủ định, cũng như là dựa trên một cái gì có tính tưởng tượng: tách sức mạnh hoạt năng khỏi cái mà nó có thể. Như thế, sức mạnh hoạt năng thực sự trở thành phản ứng, nhưng là dưới tác động của một sự huyền hoặc. 1° Ngay từ bài luận đầu tiên, Nietzsche đã trình bày sự phản hận như “một sự trả thù tưởng tượng”, “một sự trừng phạt cơ bản là ở trong tinh thần”.²⁵⁸ Hơn nữa, cấu trúc của phản hận bao hàm một ngộ biện mà Nietzsche phân tích rất kỹ: ngộ biện về sức mạnh bị chia tách khỏi cái mà nó có thể²⁵⁹; 2° Bài luận thứ hai nhấn mạnh rằng mặc cảm tội lỗi không tách rời khỏi “các sự kiện tinh thần và các sự kiện tưởng tượng”²⁶⁰, về bản chất, mặc cảm tội lỗi có tính *tương phản*, vì nó biểu thị một sức mạnh quay lại chống lại chính nó²⁶¹. Theo nghĩa này, nó là căn nguyên của cái mà Nietzsche sẽ gọi là “thế giới lộn ngược”²⁶². Nhìn chung, ta sẽ thấy rằng Nietzsche hài lòng biết bao khi nhấn mạnh sự thiếu thỏa mãn của khái niệm về các phản đề ở Kant: Kant đã không hiểu cả nguồn gốc của chúng, lẫn những nghĩa mở rộng thực sự của chúng²⁶³; 3° Cuối cùng, lý tưởng khổ hạnh quy dẫn về sự huyền hoặc sâu sắc nhất, sự huyền hoặc của Lý tưởng [hay *Ý thể*, biểu thị Thượng đế trong Nghịch lý thứ ba của Kant], bao hàm trong nó tất cả những sự lừa phỉnh khác, tất cả những hư cấu của đạo đức và kiến thức. *Elegantia syllogismi* [“suy luận tuyệt hảo”: có sự tồn tại của Thượng Đế], Nietzsche đã nói như vậy²⁶⁴. Lần này, đó là một ý chí muốn cái hư vô, “nhưng dù vậy, đó là và vẫn là một ý chí!”²⁶⁵.

Ở đây, chúng tôi chỉ thử nêu lên cấu trúc hình thức của *Phả hệ luân lý*.

Nếu ta không tin rằng ba bài luận được tổ chức một cách ngẫu nhiên, thì cần kết luận rằng, trong *Phả hệ luân lý*, Nietzsche muốn viết lại *Phê phán lý tính thuần túy [của Kant]*. Các ngộ biện (Paralogisme) về linh hồn, Nghịch lý (Antinomie) của thế giới, sự huyền hoặc của lý tưởng (hay Ý thể): Nietzsche cho rằng tư tưởng phê phán và triết học là một, nhưng Kant đã không có tư tưởng này, rằng Kant đã làm hại nó, làm hỏng nó, không chỉ trong ứng dụng, mà ngay từ trong nguyên tắc. Chestov hài lòng tìm thấy ở Dostoïevski, trong *Bút ký dưới hầm*, sự Phê phán lý tính thuần túy thực sự. Cho rằng Kant đã thiếu tính phê phán, đó trước hết là một ý tưởng của Nietzsche. Nhưng, Nietzsche không tin vào bất kỳ ai khác ngoài chính mình để quan niệm và thực hiện phê phán thực sự. Và dự án này có một tầm quan trọng lớn đối với lịch sử triết học; vì ông không chỉ chống lại chủ nghĩa Kant mà ông muốn cạnh tranh, mà còn chống lại những hậu duệ của Kant mà ông đối lập mạnh mẽ. Sau Kant, từ Hegel đến Feuerbach, sự phê phán đã trở thành cái gì, khi phải chịu đựng cái công thức nổi tiếng “phê phán của phê phán”? Một nghệ thuật mà nhờ nó, tinh thần, tự-ý thức, sự tự phê phán khiến cho sự vật và tư tưởng thích hợp với nhau; hay một nghệ thuật, theo đó con người lại làm cho mình thích hợp với những sự quy định đã từng bị tước mất: tóm lại, đó là biện chứng pháp. Nhưng, cái biện chứng pháp này, sự phê phán mới này, thận trọng tránh đặt ra cái câu hỏi tiên quyết: Ai cần tiến hành phê phán, ai có khả năng phê phán? Người ta nói với chúng ta về lý tính, về tinh thần, về tự-ý thức, về con người; nhưng trong tất cả những khái niệm này, đó là ai vậy? Người ta không nói cho ta biết ai là con người, và tinh thần là gì. Tinh thần [trong Hegel] dường như cất giấu những sức mạnh sẵn sàng hòa giải với bất kỳ quyền lực nào, dù là Nhà thờ hay Nhà nước. Khi con người hèn mọn chiếm hữu những vật hèn mọn, khi con người phản ứng biến những sự quy định có tính phản ứng thành những quy định của chính mình, người ta có nghiêm chỉnh tin rằng

qua đó sự phê phán đã có những bước tiến lớn, và do đó, nó chứng tỏ hoạt động của nó? Nếu con người là một sinh vật phản ứng thì lấy quyền gì mà nó tiến hành sự phê phán? Trong khi thu phục tôn giáo, chúng ta có thôi không còn là con người mộ đạo được không? Khi biến thần học thành một môn nhân loại học, khi đặt con người vào chỗ của Chúa, liệu chúng ta có thể hủy bỏ luôn cả điếu cốt yếu, tức hủy bỏ bản thân cái chỗ ấy được không? Tất cả những điếu nhập nhằng này đều xuất phát từ phê phán của Kant²⁶⁶. Ở Kant, phê phán không khám phá được cái thâm quyền thực sự có tính hoạt năng, có khả năng thực hiện sự phê phán. Trái lại, nó kiệt sức trong khi thỏa hiệp: không bao giờ nó có thể giúp chúng ta vượt lên trên các sức mạnh phản ứng hiện hữu trong con người, trong ý thức về bản thân, trong lý tính, trong đạo đức, trong tôn giáo. Thậm chí nó còn có kết quả ngược lại, nó biến các sức mạnh này thành một cái gì còn hơn sức mạnh “của chúng ta” một chút. Rốt cuộc, Nietzsche so với Kant, có cái gì tương tự như Marx so với Hegel: đối với Nietzsche, đó là phục hồi sự phê phán, và đối với Marx, là phục hồi phép biện chứng. Nhưng, sự tương đồng này còn lâu mới đưa Marx và Nietzsche lại gần nhau, nó khiến họ còn xa cách nhau một cách sâu sắc hơn, vì bản thân biện chứng pháp vốn bắt nguồn từ sự phê phán của Kant. Không bao giờ cần phải phục hồi biện chứng pháp, cũng không có cách nào “làm biện chứng pháp” cả, nếu trước tiên bản thân sự phê phán không suy yếu.

8) Nietzsche và Kant, nhìn từ các nguyên tắc

Kant là triết gia đầu tiên đã hiểu rằng sự phê phán cần phải có tính toàn diện và tích cực với tư cách là sự phê phán: toàn diện bởi vì “tất cả đều phải phục tùng sự phê phán”; tích cực, khẳng định, bởi vì nó không giới hạn sức mạnh của nhận thức mà không đồng thời giải phóng hết những sức mạnh vốn bị xao nhãng cho tới nay. Nhưng kết quả của một dự án lớn lao

như vậy sẽ là gì? Độc giả có tin tưởng một cách nghiêm túc rằng, trong *Phê phán lý tính thuần túy*, “chiến thắng của Kant đối với giáo lý của các nhà thần học (Chúa, linh hồn, tự do, sự bất tử) đã làm tổn thương cái lý tưởng tương ứng” không, và thậm chí liệu ta có thể tin rằng Kant có ý định làm nó tổn thương không? Riêng về *Phê phán lý tính thuần túy*, phải chăng Kant đã không thú nhận, ngay từ những trang đầu tiên, rằng nó hoàn toàn không phải là một sự phê phán? Hình như Kant đã lẫn lộn tính thực chứng của phê phán với sự thừa nhận khiêm nhường các quyền của cái bị phê phán. Ta chưa bao giờ thấy sự phê phán toàn diện nào mà lại có tính hòa giải hơn thế, cũng chưa bao giờ thấy một sự phê phán nào tôn trọng cái bị phê phán hơn thế. Vậy mà sự đối lập này, đối lập giữa dự định và kết quả (hơn nữa giữa dự định chung và các ý định cụ thể), được giải thích một cách dễ dàng. Kant chỉ đẩy đến tận cùng một quan niệm rất cũ về phê phán. Ông quan niệm phê phán như là một sức mạnh cần tác động lên mọi tham vọng hiểu biết và tham vọng khám phá sự thật, chứ không phải tác động lên bản thân sự hiểu biết và bản thân sự thật. Cũng giống như một sức mạnh cần tác động lên mọi tham vọng luân lý, nhưng không phải lên bản thân luân lý. Từ đó, phê phán biến thành một thứ chính sách thỏa hiệp: trước khi tham gia chiến tranh, người ta đã phân chia các khu vực ảnh hưởng. Người ta phân biệt ba lý tưởng: tôi có thể biết gì? tôi phải làm gì? tôi được phép hy vọng gì? Người ta chế ước chúng một cách tương hỗ, người ta tố cáo những cách sử dụng sai và việc lấn ra khỏi giới hạn, nhưng tính chất không thể phê phán của mỗi một lý tưởng vẫn là trung tâm của chủ nghĩa Kant, giống như là con sâu nằm ngay trong trái cây: nhận thức đích thực, luân lý đích thực, tôn giáo đích thực. Đó là cái mà Kant vẫn còn gọi là một “sự kiện”, theo thuật ngữ của ông: sự kiện đạo đức, sự kiện nhận thức... Hứng thú ấn định ranh giới cho các lĩnh vực của Kant rốt cuộc xuất hiện một cách thoải mái trong *Phê phán năng lực phán đoán*; chúng ta học được ở đó cái mà

chúng ta đã biết ngay từ đầu: sự phê phán của Kant không nhắm đến điều gì khác hơn là bào chữa, nó bắt đầu bằng việc tin vào những gì nó phê phán.

Phải chăng đó là một “đại chính sách” như đã thông báo? Nietzsche nhận thấy rằng cho đến nay vẫn chưa hề có một “đại chính sách” nào cả. Phê phán không là gì cả và không nói lên gì cả chừng nào nó còn hài lòng nói rằng: luân lý *đích thực* chế nhạo luân lý. Phê phán không làm được gì chừng nào nó chưa mở rộng sự phê phán đến tận bản thân sự thật, đến bản thân nhận thức đích thực, luân lý đích thực, tôn giáo đích thực²⁶⁷. Mỗi lần Nietzsche tố cáo đức hạnh, đó không phải là ông tố cáo những thứ đức hạnh giả hiệu, cũng không phải tố cáo những kẻ sử dụng đức hạnh như một cái mặt nạ. Trái lại, ông tố cáo bản thân đức hạnh, nghĩa là: sự nhỏ mọn của đức hạnh đích thực, tính xoàng xĩnh đến khó tin của luân lý đích thực, sự thấp hèn của các giá trị đích thực. “Zarathoustra không hề có chút nghi ngờ gì ở đây: ông nói rằng chính sự hiểu biết của những người tốt, của những người tuyệt vời nhất khiến ông cảm thấy khiếp sợ con người; và đôi cánh của ông mọc lên từ chính sự ghê tởm này²⁶⁸“. Chừng nào chúng ta còn phê phán luân lý giả hiệu hay tôn giáo giả hiệu, thì chúng ta vẫn sẽ còn là các nhà phê phán tội nghiệp, trái ngược với sự uy nghi của sự phê phán, trái ngược với các nhà biện giải bu ồn bã. Đó vẫn còn là một sự phê phán của người phân xử muốn mang lại hòa bình. Chúng ta phê phán những kẻ ngấp nghé, chúng ta kết án những kẻ lấn chiếm lĩnh vực, nhưng bản thân các lĩnh vực đối với chúng ta dường như là thiêng liêng. Tương tự như vậy đối với sự nhận thức: một sự phê phán xứng đáng với tên gọi của nó không cần phải nhắm đến nhận thức giả hiệu về cái không thể biết (“cái bất khả tri” của Kant), mà trước tiên, phải nhắm đến nhận thức thực sự về những gì có thể được nhận thức²⁶⁹. Vì vậy mà Nietzsche, trong lĩnh vực này cũng

như trong những lĩnh vực khác, nghĩ rằng mình đã tìm thấy nguyên tắc duy nhất khả hữu cho một sự phê phán toàn diện trong cái mà ông gọi là “thuyết phối cảnh”. Trong đó, không có sự kiện cũng không có hiện tượng luân lý, mà chỉ có một diễn giải luân lý về các hiện tượng²⁷⁰. Không có ảo tưởng về nhận thức, bởi bản thân nhận thức là một ảo tưởng: nhận thức là một sai lầm, tệ hơn, là một sự xuyên tạc²⁷¹. (Mệnh đề cuối cùng này Nietzsche mượn của Schopenhauer. Chính Schopenhauer đã diễn giải triết học Kant như vậy, biến đổi nó một cách triệt để, theo một hướng đối lập với các nhà biện chứng pháp. Như thế, Schopenhauer đã biết chuẩn bị nguyên tắc của sự phê phán, cho dù ông cũng bị sẩy chân trong vấn đề luân lý, vốn là nhược điểm của ông.)

9) Thực hiện phê phán

Trong *Phê phán lý tính thuần túy*, tài năng của Kant biểu hiện ở trong quan niệm về sự phê phán nội tại [immanent]. Phê phán không được trở thành một thứ phê phán lý tính bằng tình cảm, bằng kinh nghiệm, hay bằng một thẩm quyền bên ngoài dù đó là gì đi nữa. Và cái bị phê phán càng không nằm ngoài lý tính: người ta không cần tìm trong lý tính những sai lầm đến từ bên ngoài, từ cơ thể, cảm giác hay đam mê, mà cần tìm những ảo tưởng có nguồn gốc và trú sở ngay trong lý tính. Mắc kẹt giữa hai đòi hỏi này, Kant kết luận rằng phê phán cần phải là phê phán của lý tính bởi chính nó. Phải chăng đây là mâu thuẫn của Kant khi biến lý tính thành ra đồng thời vừa là tòa án, vừa là bị cáo, vừa là thẩm phán, vừa là bên tranh chấp, vừa là kẻ xét xử, vừa là kẻ bị xét xử?²⁷². Ở Kant còn thiếu một phương pháp cho phép tiến hành phê phán lý tính từ bên trong, mà không cần đặt lên vai nó gánh nặng phải đồng thời trở thành quan tòa của chính nó. Trên thực tế, Kant không thực hiện cái chương trình phê phán nội tại

của ông. Triết học siêu nghiệm khám phá các điều kiện, vẫn còn nằm ở bên ngoài cái được đặt điều kiện. Các nguyên tắc siêu nghiệm là các nguyên tắc đặt điều kiện chứ không phải là các nguyên tắc của sự hình thành nội tại (*genèse interne*). Trong khi đó, ta đòi hỏi một sự hình thành của bản thân lý tính, cũng như sự hình thành của giác tính và các phạm trù của nó: các sức mạnh của lý tính và giác tính là gì? Ý chí nào ẩn giấu và biểu hiện trong lý tính? Cái gì ở sau lý tính và ở trong chính lý tính? Với ý chí quyền lực và phương pháp hình thành từ ý chí quyền lực, Nietzsche xác lập nguyên tắc của sự hình thành nội tại. Khi so sánh ý chí quyền lực với một nguyên tắc siêu nghiệm, khi so sánh chủ nghĩa hư vô ở trong ý chí quyền lực với một cấu trúc *tiên nghiệm*, trước hết chúng tôi muốn lưu ý sự khác biệt của chúng so với những quy định tâm lý. Dù sao thì những nguyên tắc của Nietzsche không bao giờ là những nguyên tắc siêu nghiệm; các nguyên tắc này đã được thay thế bằng phả hệ học. Chỉ duy nhất ý chí quyền lực mới có tư cách là nguyên tắc phát sinh và nguyên tắc phả hệ học, có tư cách là nguyên tắc lập pháp, chỉ có nó mới có năng lực thực hiện sự phê phán nội tại. Chỉ có nó mới khiến cho sự chuyển đổi trở nên khả dĩ.

Ở Nietzsche, *triết gia-nhà lập pháp* xuất hiện như là triết gia của tương lai; sự lập pháp có nghĩa là sáng tạo các giá trị. “Các triết gia đích thực là những người ra lệnh và ban bố luật²⁷³“. Nguồn cảm hứng của Nietzsche đã tiếp sinh khí cho các văn bản tuyệt diệu của Chestov: “Đối với chúng tôi, tất cả mọi sự thật đều bắt nguồn từ *parère**, kể cả các sự thật của siêu hình học. Tuy nhiên, cội nguồn duy nhất của các sự thật siêu hình học là *jubere***, và bao lâu con người không tham gia vào việc *ra lệnh* ấy, đối với họ, dường như siêu hình học là bất khả”; “Những người Hi Lạp cảm thấy rằng sự phục tùng, sự chấp nhận tuân phục của tất cả những gì hiện diện đều che giấu sự tồn tại đích thực trước con người. Để đạt tới thực tại đích thực, cần phải tự xem mình như là chúa tể của thế giới, cần phải học cách

điều khiển và sáng tạo... Chính ở nơi thiếu một lý tính có khả năng làm thỏa mãn, và theo chúng tôi, ở nơi mọi khả năng tư duy đều bị ngưng lại, những người Hi Lạp nhìn thấy sự khởi đầu của chân lý siêu hình học²⁷⁴.”

- Ta không nói rằng triết gia cần phải bổ sung hoạt động lập pháp vào các hoạt động của mình, chỉ vì triết gia có một vị trí tốt nhất cho việc đó, như thể việc triết gia phục tùng sự thông thái khiến ông ta có đủ tư cách để khám phá các luật lệ tốt nhất có thể, rồi đến lượt mình con người cần phải phục tùng những luật lệ này. Cần hiểu theo một nghĩa hoàn toàn khác: triết gia trong tư cách là triết gia *không phải* là một nhà thông thái, triết gia trong tư cách là triết gia thì không tuân phục nữa, ông ta thay thế sự thông thái kiểu cũ bằng sự điều khiển, ông ta phá vỡ các giá trị cũ và tạo ra các giá trị mới, và chính trong nghĩa này mà toàn bộ khoa học của ông ta có tính lập pháp. “Đối với ông ta, nhận thức là sáng tạo, tác phẩm của ông ta góp phần ban bố luật, ý chí sự thật của ông ta là ý chí quyên lực²⁷⁵“. Thế nhưng, nếu thực sự quan niệm này về triết gia bắt nguồn từ thời tiền Socrate, thì dường như nó tái xuất hiện trong thế giới hiện đại cùng với Kant và lý thuyết về phê phán. *Ra lệnh* [jubere] thay thế cho *tuân phục* [parare]: há đó không phải là bản chất của cuộc cách mạng Copernic, và là cách thức mà sự phê phán đối lập với sự thông thái theo kiểu cũ, đối lập với sự phục tùng mang tính giáo điều và sự phục tùng thần học hay sao? Ý tưởng về *triết học lập pháp trong tư cách là triết học*, chính nó bổ sung cho ý tưởng về sự phê phán nội tại trong tư cách là phê phán: cả hai ý tưởng này là đóng góp căn bản của học thuyết Kant, sự đóng góp có chức năng giải phóng.

Nhưng cũng chính ở đây, cần phải biết Kant hiểu như thế nào về quan niệm triết học-lập pháp. Tại sao vào thời điểm mà dường như Nietzsche lấy lại và phát triển ý tưởng của Kant, ông lại xếp Kant vào hàng ngũ “các công nhân triết học”, những người bằng lòng với việc kiểm kê các giá trị

hiện hành, trái hẳn với các triết gia của tương lai²⁷⁶? Đối với Kant, quả thực, những gì mang tính lập pháp (trong một lĩnh vực) luôn luôn là một trong những quan năng của chúng ta: giác tính, lý tính. Bản thân chúng ta là các nhà lập pháp khi chúng ta giám sát việc *sử dụng đúng đắn* các quan năng này và đề ra nhiệm vụ phù hợp với việc sử dụng đúng đắn này cho các quan năng khác. Chúng ta là các nhà lập pháp khi ta phục tùng từng mỗi quan năng của ta giống như là phục tùng chính mình. Nhưng chúng ta phục tùng ai với một năng lực như thế, chúng ta phục tùng những sức mạnh nào trong một năng lực như thế? Giác tính, lý tính có một lịch sử lâu dài: chúng ta tạo nên những thẩm quyền buộc chúng ta phải tuân phục, kể cả khi chúng ta không muốn tuân phục bất kỳ ai nữa. Khi chúng ta không còn tuân phục Chúa, không còn tuân phục Nhà nước, bố mẹ, thì lý tính xuất hiện thuyết phục chúng ta tiếp tục ngoan ngoãn, vì nó nói với chúng ta: chính người là kẻ đi đầu khiêu. Lý tính cho ta thấy tình trạng nô lệ của chúng ta, cho ta thấy sự phục tùng của chúng ta, và cũng cho ta thấy bấy nhiêu ưu thế đã biến chúng ta thành những sinh vật có lý tính. Dưới danh xưng “lý tính thực hành”, “Kant đã sáng tạo ra một kiểu lý tính rất rõ ràng đối với những trường hợp mà người ta không cần bận tâm đến lý tính, nghĩa là khi nhu cầu của trái tim, của luân lý, của nghĩa vụ lên tiếng²⁷⁷“. Vậy rốt cuộc, cái gì ẩn giấu trong sự hợp nhất nổi tiếng giữa nhà lập pháp và thần dân trong triết học Kant? Không gì khác hơn là một kiểu thần học được đổi mới, thần học có nhãn thức của đạo Tin lành: chúng ta bị bắt buộc phải gánh vác cả hai công việc, công việc của mục sư và công việc của tín đồ. Sự tiết kiệm này là một thành công của thần học: “Thành công của Kant chỉ là thành công của nhà thần học²⁷⁸“. Liệu ta có tin rằng, bằng cách tạo lập nên trong chúng ta vị mục sư và nhà lập pháp, chúng ta sẽ thôi không còn là các tín đồ và các thần dân? Nhà lập pháp này và vị mục sư này làm vận hành nội các, pháp luật, biểu tượng của các giá trị đã được thiết lập. Họ chỉ

làm mỗi một việc là nội hiện các giá trị hiện hành. Ở Kant, sự sử dụng đúng đắn các quan năng trùng hợp một cách lạ lùng với các giá trị đã được thiết lập: nhận thức đích thực, luân lý đích thực, tôn giáo đích thực...

10) Nietzsche và Kant, nhìn từ hệ quả

Nếu tóm tắt sự đối lập giữa quan niệm của Nietzsche và của Kant về sự phê phán, chúng ta sẽ thấy nó thể hiện trên năm điểm: 1° Chính các nguyên tắc *phát sinh* và *kiến tạo* giải thích ý nghĩa và giá trị của niềm tin, của sự diễn giải và đánh giá, chứ không phải các nguyên tắc siêu nghiệm, các nguyên tắc siêu nghiệm này chỉ là những điều kiện đơn giản cho các sự kiện giả định; 2° Không phải một tư tưởng tự cho mình có khả năng lập pháp bởi vì nó chỉ tuân phục lý tính, mà là một tư tưởng đang suy tư *chống lại* lý tính: “trở thành có lý tính, đó là điều luôn luôn bất khả²⁷⁹“. Người ta rất nhần lẩn về thuyết phi lý tính chừng nào còn tin rằng học thuyết này đem một cái gì khác hơn là tư duy đối lập với lý tính: chẳng hạn quyền của cái kiện tính***, quyền của trái tim, của tình cảm, của tính thất thường, hay của đam mê. Trong thuyết phi lý tính, không có cái gì khác hơn là tư duy, không có cái gì khác hơn là suy nghĩ. Cái mà người ta đem ra để đối lập với lý tính, chính là bản thân tư duy; cái mà người ta đưa ra để đối lập với hữu thể có lý tính, chính là bản thân người tư duy²⁸⁰. Bởi vì, về phần nó, lý tính thu nhận và biểu đạt quyền của những gì bất tư duy phải phục tùng. Tư duy khôi phục lại quyền của nó và tự cho mình cái quyền vạch quy tắc chống lại lý tính: *cú gieo súc sắc*, đó là ý nghĩa của cú gieo súc sắc; 3° Không phải nhà lập pháp theo kiểu Kant, mà là nhà phá hệ học. Nhà lập pháp của Kant là một thẩm phán của tòa án, một thẩm phán hòa bình, người giám sát vừa phân phối tài sản, vừa phân chia các giá trị đã được thiết lập. Cảm hứng phá hệ học đối lập với cảm hứng tư pháp. Nhà phá hệ học là nhà

lập pháp đích thực. Nhà phả hệ học hơi có chút gì của thầy bói, tức triết gia của tương lai. Ông ta báo trước cho chúng ta, không phải một thứ hòa bình mang tính phê phán, mà là những cuộc chiến tranh mà ta chưa từng biết²⁸¹. Đối với ông ta cũng vậy, tư duy là phán đoán, nhưng phán đoán, đó là đánh giá và diễn giải, đó là sáng tạo các giá trị. Vấn đề năng lực phán đoán trở thành vấn đề của công lý, của sự quy định thứ bậc; 4° Không phải là sinh vật có lý tính, kẻ phụng sự các giá trị hiện hành, cùng một lúc vừa là linh mục vừa là tín đồ, vừa là nhà lập pháp, vừa là thần dân, kẻ nô lệ chiến thắng và kẻ nô lệ chiến bại, là con người phản ứng phục vụ cho chính mình. Vậy thì ai tiến hành phê phán? Quan điểm phê phán là gì? Thấm quyên phê phán không phải là con người được nhận thức, cũng không hề là một dạng thức thăng hoa của con người, tinh thần, lý tính, tự-y thức. Không phải Chúa, cũng không phải con người, vì giữa con người và Chúa không còn đủ sự khác biệt, họ chiếm chỗ lẫn nhau. Thấm quyên phê phán là ý chí quyên lực, quan điểm phê phán là quan điểm của ý chí quyên lực. Nhưng dưới hình thức nào? Không phải trong hình thức của siêu nhân, siêu nhân là sản phẩm tích cực của bản thân sự phê phán. Mà là một “kiểu người tương đối có tính siêu nhân”²⁸²: kiểu người phê phán, con người *với tư cách là kẻ muốn bị vượt qua, bị vượt lên...* “Các người có thể hóa thành cha ông và thành tổ tiên của siêu nhân: đó là điều tốt đẹp nhất trong sự nghiệp của các người”²⁸³; 5° Mục đích của phê phán: không phải là cứu cánh của con người, hay của lý tính, mà rốt cuộc đó là siêu nhân, con người bị vượt qua, bị vượt lên. Trong sự phê phán, vấn đề không phải là bào chữa, mà là cảm nhận theo một cách khác: một năng lực cảm giác khác.

11) Khái niệm sự thật

“Sự thật luôn được đề cao như là bản chất, như là Chúa, như là thấm

quyền tối cao... nhưng ý chí sự thật cần tới sự phê phán. - Hãy cứ định nghĩa nhiệm vụ của chúng tôi như vậy - Hãy thử một lần *đặt lại vấn đề* về giá trị của sự thật²⁸⁴.” Chính ở chỗ này mà Kant trở thành triết gia cuối cùng của chủ nghĩa cổ điển: không bao giờ ông đặt vấn đề về giá trị của sự thật, cũng không đặt vấn đề về các lý do khiến chúng ta phục tùng sự thật, về phương diện này, ông cũng giáo điều như những người khác. Cả ông, cả những người khác đều không tự hỏi: Ai tìm kiếm sự thật? Nghĩa là: hấn muốn gì, kẻ tìm kiếm sự thật? hấn thuộc loại nào, ý chí quyền lực của hấn là gì? Chúng tôi cố gắng tìm hiểu bản chất của sự thiếu hụt này trong triết học. Tất cả chúng ta đều biết rằng, thực ra con người rất hiếm khi tìm kiếm sự thật: còn hơn cả sai lầm, các lợi ích và sự ngốc nghếch của chúng ta khiến chúng ta bị tách xa khỏi sự thật. Nhưng các triết gia cho rằng tư duy trong tư cách là tư duy tìm kiếm sự thật, rằng “về mặt pháp lý” nó yêu thích sự thật, rằng “về mặt pháp lý” nó muốn sự thật. Bằng cách thiết lập mối liên hệ có tính pháp lý giữa tư duy và sự thật, bằng cách gắn kết ý chí của một nhà tư tưởng thuần túy với sự thật, triết học tránh được việc quy sự thật về một ý muốn cụ thể - có lẽ là ý muốn của nó -, tránh được việc quy sự thật về một kiểu sức mạnh, về một phẩm chất của ý chí quyền lực. Nietzsche chấp nhận vấn đề như nó được đặt ra: đối với ông, đó không phải là nghi ngờ ý chí sự thật, không phải là nhắc lại một lần nữa rằng con người *thực ra* không yêu sự thật. Nietzsche tìm hiểu xem sự thật biểu thị điều gì với tư cách là khái niệm, và khái niệm này tiên-giả định về *mặt pháp lý* những sức mạnh và ý chí được pháp điển hóa nào. Nietzsche không phê phán những tham vọng sai lầm về sự thật, mà phê phán bản thân sự thật trong tư cách là lý tưởng. Theo phương pháp của Nietzsche, cần phải quan trọng hóa khái niệm sự thật. “Ý chí sự thật vẫn còn gọi cảm hứng cho chúng ta tiến hành những cuộc phiêu lưu nguy hiểm, cái tính xác thực nổi tiếng này, tất cả các triết gia luôn nói về nó với sự tôn trọng, và nó đã đặt

ra cho chúng ta bao nhiêu vấn đề... Cái gì trong con người chúng ta muốn tìm kiếm sự thật? Thực ra, chúng ta đã quá trễ trước vấn đề về nguồn gốc của ý muốn này, và để chấm dứt, chúng ta thực sự dừng lại trước một vấn đề còn căn bản hơn. Giả sử rằng chúng ta muốn sự thật, vậy *tại sao* không phải là không-sự-thật? Hay sự không chắc chắn? Hay thậm chí sự không biết? ... Và ta có tin vào nó không? dường như, rốt cuộc cho đến lúc này vấn đề này chưa bao giờ được đặt ra, và chúng tôi là những người đầu tiên nhìn thấy nó, xem xét nó, và dám đụng tới nó.²⁸⁵”

Khái niệm sự thật dùng để chỉ một thế giới được xem là xác thực. Thậm chí, trong khoa học, sự thật về các hiện tượng tạo thành một “thế giới” phân biệt với thế giới của hiện tượng. Vậy mà một thế giới thành thực giả định một con người thành thực, thế giới thành thực này quy chiếu về con người thành thực này như là quy chiếu về trung tâm của nó²⁸⁶. - Con người thành thực này là ai? nó muốn gì? Giả thiết thứ nhất: nó muốn không bị lừa dối, không để cho người ta lừa dối. Bởi vì “bị lừa dối là có hại, nguy hiểm, tai hại”. Nhưng một giả thiết như vậy giả định rằng bản thân thế giới đã là thành thực. Vì trong một thế giới, giả một cách triệt để thì chính ý muốn không để bị lừa dối sẽ trở thành có hại, nguy hiểm và gây tai họa. Quả thực, ý chí sự thật cần được hình thành bằng mọi giá, bất chấp tính nguy hiểm và tính vô ích của sự thật.” Vậy là còn có một giả thiết khác: *tôi muốn sự thật* có nghĩa là *tôi không muốn lừa dối*, và “tôi không muốn lừa dối hiểu trong trường hợp đặc biệt là: tôi không muốn lừa dối chính bản thân tôi.”²⁸⁷ Nếu ai đó muốn sự thật, đó không phải là nhân danh cái mà thế giới là, trái lại, nhân danh cái mà thế giới không là. Đương nhiên, “đời sống nhằm làm cho lộn xộn, lừa bịp, che giấu, loè bịp, làm cho mù quáng”. Nhưng, kẻ muốn sự thật trước hết muốn làm mất giá cái quyền lực tối cao này của cái giả: hấn biến đời sống thành một “sai lầm”,

biến thế giới này thành một “cái bên ngoài”. Vì thế, hẳn đối lập nhận thức với đời sống, hẳn đối lập thế giới này với một thế giới khác, đó là với một thế giới bên ngoài” theo nghĩa là thế giới xác thực. Thế giới thành thực không tách rời khỏi cái ý chí này, cái ý chí đối xử với thế giới này như là cái bên ngoài. Từ đó, sự đối lập giữa nhận thức và đời sống, sự phân biệt giữa hai thế giới bộc lộ tính chất thực sự của chúng: đó là một sự phân biệt có nguồn gốc luân lý, một *sự đối lập có nguồn gốc luân lý*. Con người không muốn lừa dối mong muốn một thế giới tốt đẹp hơn và một cuộc sống tốt đẹp hơn; tất cả mọi lý do để không lừa dối đều là những lý do đạo đức. Và chúng ta luôn vấp phải cái *vevertuisme* [tính đức hạnh] của kẻ muốn sự thật: một trong những mối bận tâm yêu thích của anh ta là phân phát các sai lầm, anh ta bắt người khác phải chịu trách nhiệm, anh ta phủ nhận sự ngây thơ, anh ta lên án và phán xử đời sống, tố cáo cái bên ngoài. “Tôi thừa nhận rằng trong mọi triết học các ý đồ luân lý (hoặc phản luân lý) tạo thành cái hạt mầm thực sự, từ đó mọc lên toàn bộ cái cây... Vậy nên tôi không tin vào sự tồn tại của một bản năng nhận thức, cái bản năng có lẽ khai sinh ra triết học.”²⁸⁸ Dù sao, bản thân sự đối lập luân lý này chỉ là một triệu chứng. Kẻ muốn một thế giới khác, một đời sống khác, thực ra muốn một cái gì sâu sắc hơn: “Đời sống *chống lại* đời sống²⁸⁹“. Anh ta muốn rằng đời sống trở nên có đức hạnh, muốn rằng nó tự sửa chữa và sửa chữa cái bên ngoài, muốn rằng nó dùng làm giai đoạn chuyển tiếp sang một thế giới khác. Anh ta muốn rằng đời sống từ bỏ chính nó và quay lại chống lại chính nó: “Mưu toan sử dụng sức mạnh để làm cạn kiệt sức mạnh.”²⁹⁰ Đằng sau sự đối lập luân lý hiện ra một mâu thuẫn thuộc loại khác, mâu thuẫn có tính tôn giáo hay là mâu thuẫn của chủ nghĩa khổ hạnh.

Từ lập trường tư biện đến sự đối lập luân lý, từ sự đối lập luân lý đến mâu thuẫn khổ hạnh... Nhưng, mâu thuẫn khổ hạnh, đến lượt nó, là một

triệu chứng cần được diễn giải. Con người của lý tưởng khổ hạnh muốn gì? Con người chối bỏ cuộc sống, đó vẫn là người muốn một cuộc sống bị suy giảm, muốn cuộc đời mình bị tàn lụi và suy giảm, muốn bảo tồn kiêu của anh ta, hơn nữa, bảo tồn quyền lực và sự chiến thắng của kiêu của anh ta, sự chiến thắng của các sức mạnh phản ứng và sự lây nhiễm của chúng. Ở điểm này, các sức mạnh phản ứng phát hiện ra vị đấng mình đáng lo ngại đã đưa chúng tới chiến thắng: chủ nghĩa hư vô, ý chí hư vô²⁹¹. Chính ý chí hư vô là cái chỉ chịu đựng được cuộc sống dưới hình thái phản ứng. Chính nó sử dụng các sức mạnh phản ứng như phương tiện để cuộc sống *phải* tự mâu thuẫn, tự phủ định, tự tiêu biến. Chính ý chí hư vô, ngay từ đầu, đã khơi dậy toàn bộ các giá trị mà người ta cho là “cao hơn” cuộc sống. Và đó là sai lầm lớn nhất của Schopenhauer: ông tin rằng, trong các giá trị cao hơn đời sống, ý chí tự phủ định. Thực tế, không phải là ý chí tự phủ định trong các giá trị cao hơn, mà các giá trị cao hơn có quan hệ với ý chí phủ định và tiêu trừ đời sống. Ý chí phủ định này xác định “giá trị” của các giá trị cao hơn. Vũ khí của nó là: bắt đời sống phải phục tùng các sức mạnh phản ứng theo một cách thức khiến cho toàn bộ đời sống luôn luôn trải ra xa hơn, bị tách khỏi cái mà nó có thể, vì càng ngày càng bé hơn, “trải về phía hư vô, về tình cảm thống thiết của cái hư vô của nó”²⁹². Ý chí hư vô và các sức mạnh phản ứng, đó là hai yếu tố tạo thành lý tưởng khổ hạnh.

Như vậy, bằng cách đào sâu ba chiều dày: nhận thức, luân lý và tôn giáo, diễn giải khám phá cái thật, cái thiện và cái thần thánh như là các giá trị đứng cao hơn đời sống. Cả ba gắn kết với nhau: lý tưởng khổ hạnh là mômen thứ ba, nhưng cũng là ý nghĩa và giá trị của hai mômen kia. Chỉ vô ích khi chia thành những phạm vi ảnh hưởng, thậm chí ta có thể đối lập từng mỗi mômen với hai mômen kia. Sự tinh tế không làm hại ai cả, lý tưởng khổ hạnh luôn có lợi trong việc đó, vì nó chiếm cứ tất cả các phạm vi ở trạng thái ít nhiều cô đọng. Ai có thể tin rằng nhận thức, khoa học,

thậm chí cả khoa học của người không tín ngưỡng, “sự thật bằng mọi giá”, lại làm hại lý tưởng khổ hạnh? “Ngay khi trí tuệ hoạt động với sự nghiêm túc, năng lượng và sự trung thực, nó không cần đến lý tưởng...: “ngoài đi đâu đó ra, nó muốn sự thật. Nhưng cái ý muốn này, cái phần sót lại của lý tưởng này, nếu người ta muốn tin tôi, chính là lý tưởng khổ hạnh dưới hình thức nghiêm khắc nhất, được tinh thần hóa bậc nhất, bí hiểm vào bậc nhất, cũng thuộc vào bậc nhất trong số những gì bị tước bỏ khỏi mọi vỏ bọc bên ngoài.”²⁹³

12) Nhận thức, luân lý và tôn giáo

Dù sao, có thể có một lý do khiến người ta thích phân biệt, hay thậm chí đối lập nhận thức, luân lý và tôn giáo. Ta đã đi từ sự thật lên đến lý tưởng khổ hạnh để phát hiện ra nguồn gốc của khái niệm sự thật. Ta hãy tạm dừng lại một lát để quan tâm đến sự *tiến hóa* hơn là đến *phản hệ* học: nghĩa là, ta hãy thử đi từ lý tưởng khổ hạnh hay tôn giáo xuống tận ý chí sự thật. Vậy thì cần phải thừa nhận ngay rằng luân lý đã thay thế tôn giáo với tư cách là giáo đi đầu, và rằng khoa học ngày càng có xu hướng thế chỗ của luân lý. “Kitô giáo với tư cách là giáo đi đầu đã bị làm cho tàn lụi bởi chính nền luân lý của nó”; “cái đã chiến thắng Đức Chúa Kitô giáo, đó chính là nền luân lý Kitô giáo”; hoặc “rốt cuộc bản năng sự thật đã cấm đoán sự dối trá của niềm tin vào Đức Chúa”²⁹⁴. Ngày nay, có những đi đâu mà một tín đồ, hay thậm chí một tu sĩ cũng không thể nói và nghĩ tới nữa. Duy nhất chỉ có một vài giám mục hoặc giáo hoàng: thiên hựu, lòng nhân từ thần thánh, lý tính thần thánh, mục đích thần thánh “đấy là những cách tư duy mà ngày nay đã bị lỗi thời, và bị lương tâm của chúng ta chống lại”, chúng có tính chất *vô đạo đức*²⁹⁵. Thường xuyên tôn giáo, cần tới những người không tín ngưỡng để sống sót và tiếp nhận một hình thức thích hợp. Luân

lý là sự tiếp tục của tôn giáo, nhưng bằng những phương tiện khác; nhận thức là sự tiếp tục của luân lý và của tôn giáo nhưng bằng những phương tiện khác. Khắp nơi đâu là lý tưởng khổ hạnh, nhưng các phương tiện đã thay đổi, đó không còn là cùng những sức mạnh phản ứng ấy nữa. Vì thế mà người ta rất dễ dàng lẫn lộn phê phán với sự thanh toán giữa các sức mạnh phản ứng khác nhau.

“Kitô giáo trong tư cách giáo đi đâu đã bị làm cho tàn lụi bởi chính nền luân lý của nó...” Nhưng Nietzsche thêm vào: “Như vậy, Kitô giáo với tư cách là nền luân lý cũng cần phải đi tới chỗ tàn lụi.” Liệu ông muốn nói rằng ý chí sự thật cũng cần trở thành sự tàn lụi của luân lý, theo cùng một cách thức đã khiến cho luân lý là sự tàn lụi của tôn giáo? Như thế cũng chẳng thu hoạch được gì mấy: ý chí sự thật vẫn còn là lý tưởng khổ hạnh, cách thức vẫn mãi là cách thức của Kitô giáo. Nietzsche đòi hỏi cái gì khác: một sự thay đổi lý tưởng, một lý tưởng khác, “cảm nhận theo một cách khác”. Nhưng làm thế nào sự thay đổi này trở nên khả dĩ trong thế giới hiện đại? Chừng nào chúng ta còn hỏi xem cái gì là lý tưởng khổ hạnh và cái gì là tôn giáo, chừng nào chúng ta còn đặt câu hỏi này cho bản thân cái lý tưởng ấy, thì luân lý hay đức hạnh còn tiến lên để trả lời thay nó. Đức hạnh trả lời: Cái mà các ông tấn công chính là tôi, vì tôi đại diện cho lý tưởng khổ hạnh; trong tôn giáo, có cái xấu, nhưng cũng có cái tốt; tôi gạt hái cái tốt, chính tôi muốn cái tốt này. Và khi chúng ta hỏi: nhưng cái đức hạnh này là gì, nó muốn gì? thì cũng vẫn câu chuyện ấy sẽ lại bắt đầu. Đích thân sự thật sẽ tiến lên và nói: Chính tôi muốn đức hạnh, tôi trả lời thay cho nó. Đức hạnh là kẻ sinh tôi ra và là mục đích của tôi. Tôi không là gì cả nếu tôi không dẫn tới đức hạnh. Vậy ai sẽ phủ định rằng tôi không là một cái gì đó? Dưới chiêu bài của một sự *tiến hóa*, người ta bảo rằng ta hãy nhanh chóng quay đầu đi xuống, sau khi ta đã vừa đi lên theo các chặng đường phả hệ học, đó là: từ sự thật đến luân lý, rồi từ luân lý đến tôn giáo.

Đức hạnh trả lời thay cho tôn giáo, và sự thật trả lời thay cho đức hạnh, và ở đây, chỉ cần cứ tiếp tục sự vận động ấy. Người ta ắt không thể buộc ta phải đi xuống theo các cấp độ, nếu bản thân ta đã không tìm lại được điểm xuất phát của mình để dùng làm tấm ván lấy đà: bản thân sự thật không phải là không thể bị phê phán; và nó cũng không thể hiện một quyên hạn thần linh nào cả, và sự phê phán phải là sự phê phán bản thân sự thật. “Bản năng Kitô giáo về sự thật, sau khi đi từ suy diễn này đến suy diễn khác, từ quyết định này đến quyết định khác, rốt cuộc sẽ đạt tới suy diễn đáng sợ nhất của nó, đạt tới quyết định chống lại chính mình; nhưng điều này sẽ xảy ra khi nó tự đặt cho mình câu hỏi: ý chí sự thật có nghĩa là gì? *Và thế là tôi trở lại với vấn đề của tôi*, hỏi những người bạn không quen biết (vì tôi vẫn còn chưa *biết* tới một người bạn nào cả): đối với chúng ta, ý nghĩa của toàn bộ đời sống là gì, nếu như chỉ ở trong bản thân chúng ta cái ý chí sự thật ấy mới đạt tới chỗ có ý thức về chính nó như là một vấn đề? Một khi ý chí sự thật có ý thức về chính nó, chắc chắn nó sẽ là cái chết của luân lý: chính đó là cái hoạt cảnh vĩ đại gồm một trăm hồi, dành cho hai thế kỷ tới của lịch sử châu Âu, cái hoạt cảnh khủng khiếp hơn cả, nhưng có thể là hoạt cảnh đầy hy vọng nhất trong mọi hoạt cảnh.”²⁹⁶ Trong đoạn văn cực kỳ chặt chẽ này, mỗi từ đều được cân nhắc. “Từ suy diễn này tới suy diễn khác”, “từ quyết định này tới quyết định khác”, có nghĩa là các cấp độ đi xuống: từ lý tưởng khổ hạnh tới hình thức luân lý của nó, từ ý thức luân lý tới hình thức tư biện của nó. Nhưng “sự suy diễn đáng sợ nhất”, “quyết định chống lại chính mình” lại có nghĩa là: lý tưởng khổ hạnh không còn chỗ ẩn náu ở phía bên kia của ý chí sự thật, không còn ai để trả lời thay cho nó nữa. Chỉ cần tiếp tục suy diễn, chỉ cần đi xuống thấp hơn chỗ mà người ta muốn chúng ta đi xuống. Vậy là lý tưởng khổ hạnh bị đánh bật, bị lật mặt nạ, không còn có một nhân vật nào để đóng vai nó nữa. Không còn nhân vật đạo đức, không còn nhân vật bác học. Ta đã quay trở lại với vấn

đề của chúng ta, nhưng cũng quay trở lại đúng thời điểm diễn ra trước khi ta vừa leo lên: thời điểm của việc cảm nhận theo một cách khác, thời điểm thay đổi lý tưởng. Vậy nên Nietzsche không muốn nói rằng lý tưởng sự thật cần phải thay thế cho lý tưởng khổ hạnh, hay thậm chí cho lý tưởng luân lý; trái lại ông nói rằng việc đặt lại vấn đề về ý chí sự thật (diễn giải về nó và đánh giá về nó) cần ngăn không để lý tưởng khổ hạnh bị thay thế bởi các lý tưởng khác, các lý tưởng tiếp nối nó dưới những hình thức khác. Khi chỉ ra rằng lý tưởng khổ hạnh thường trực tồn tại trong ý chí sự thật, ta tước bỏ khỏi lý tưởng này điều kiện cho sự tiếp tục tồn tại của nó, hay lột bỏ sự nguy trang cuối cùng của nó. Trong nghĩa này, chúng ta cũng là những người “chân thật” hay là những “người tìm kiếm tri thức”²⁹⁷. Nhưng, ta không thay thế cho lý tưởng khổ hạnh. Ta không muốn để cho cái chỗ của nó còn tồn tại. Ta muốn đốt cháy cả cái chỗ ấy, ta muốn một lý tưởng khác ở một chỗ khác, một cách nhận thức khác, một quan niệm khác về sự thật, nghĩa là một sự thật không tự giả định trước trong một ý muốn có cái thật, mà giả định *một ý muốn hoàn toàn khác*.

13) Tư duy và đời sống

Nietzsche thường trách cứ sự nhận thức rằng nó có tham vọng đối lập lại đời sống, nó có tham vọng đánh giá và phán xét đời sống, và tự coi mình là mục đích. Sự lật đổ Socrate xuất hiện trong *Nguồn gốc của bi kịch* dưới hình thức này. Và Nietzsche luôn nói rằng: dù chỉ là một phương tiện đơn giản bổ sung cho đời sống, nhưng rốt cuộc sự nhận thức tự xem mình như là mục đích tự thân, như là quan tòa và là “thẩm quyền” tối cao²⁹⁸. Nhưng, chúng ta cần xác định tầm quan trọng của những phát biểu này: sự đối lập giữa nhận thức và đời sống, thao tác mà nhận thức sử dụng để phán xét đời sống là những triệu chứng, và chỉ là những triệu chứng mà thôi.

Nhận thức đối lập với đời sống, đúng thế, nhưng là vì nó biểu thị một đời sống mâu thuẫn với đời sống, một đời sống mang tính *phản ứng* tìm thấy trong nhận thức một phương tiện để bảo tồn và dành chiến thắng cho kiểu của mình. (Như thế, nhận thức đem đến cho đời sống những luật lệ tách đời sống ra khỏi cái mà nó có thể, những luật lệ khiến nó tránh hành động và cấm nó hành động, kìm giữ nó trong cái khung chật hẹp của các phản ứng có thể quan sát được về mặt khoa học: gần giống như là một con vật trong vườn thú. Nhưng, cái tri thức này đánh giá, giới hạn và tạo khuôn mẫu cho cuộc sống, nó hoàn toàn được tạo ra theo khuôn mẫu của một đời sống mang tính phản ứng, trong những giới hạn của một đời sống mang tính phản ứng). Vì thế, ta không ngạc nhiên khi thấy rằng những văn bản khác phức tạp hơn của Nietzsche không dừng lại ở triệu chứng và dẫn sâu vào diễn giải. Vậy là Nietzsche trách cứ sự nhận thức, không chỉ ở việc nó tự coi mình là mục đích, mà còn ở chỗ nó hạ thấp tư duy thành một phương tiện đơn giản để phục vụ cho đời sống. Nietzsche còn trách Socrate, không chỉ vì ông đã bắt đời sống phải phụng sự tri thức, mà ngược lại còn vì ông đã bắt tư duy phải phụng sự đời sống. “Đối với Socrate, tư duy phụng sự đời sống, trong khi đó ở các triết gia trước đó, đời sống phụng sự tư duy.”²⁹⁹ Ta sẽ không thấy một mâu thuẫn nào giữa hai kiểu diễn đạt này, nếu trước tiên ta nhạy cảm với những sắc thái khác biệt của từ “đời sống”: khi Socrate bắt đời sống phụng sự tri thức, cần phải hiểu rằng, qua đó toàn bộ đời sống trở nên có tính phản ứng; nhưng khi ông bắt tư duy phụng sự đời sống, cần phải hiểu rằng cái đời sống riêng biệt có tính phản ứng này trở thành khuôn mẫu của mọi đời sống và của cả bản thân tư duy. Và ta sẽ còn thấy ít mâu thuẫn hơn giữa hai kiểu văn bản nếu ta nhạy cảm với sự khác biệt giữa “tri thức” và “tư duy”. (Liệu đây có phải là một chủ đề của Kant đã bị biến đổi một cách sâu sắc và quay trở lại chống lại Kant?)

Khi sự nhận thức tự phong mình thành kẻ ban bố luật lệ thì chính tư duy là kẻ phải phục tùng. Nhận thức là bản thân tư duy, nhưng là cái tư duy phục tùng lý tính, cũng như phục tùng tất cả những gì được biểu thị trong lý tính. Vậy nên bản năng nhận thức là tư duy, nhưng là tư duy trong quan hệ với các sức mạnh phản ứng chiến thắng nó hoặc chinh phục nó. Vì đó là cùng những giới hạn do nhận thức lý tính đẽra cho đời sống, cũng như đời sống hợp-ly tính đẽra cho tư duy. Đời sống phải phục tùng sự nhận thức, và đồng thời tư duy lại phục tùng đời sống. Dù sao, chính lý tính khi thì can ngăn chúng ta, khi thì cấm chúng ta vượt qua một số giới hạn: vì đó là vô ích (nhận thức có ở đó để dự đoán), vì đó sẽ là t ẫ t ệ (đời sống có ở đó để mà có đức hạnh), vì đó là bất khả (phía sau sự thật không có gì để xem xét, để suy nghĩ)³⁰⁰. - Nhưng vậy thì sự phê phán, được quan niệm như là phê phán bản thân nhận thức, liệu có biểu thị những sức mạnh mới có khả năng đem lại một ý nghĩa khác cho tư duy? Một kiểu tư duy đi đến tận cùng những gì mà đời sống có khả năng thực hiện, một kiểu tư duy đẩy đời sống tới tận cùng những gì mà nó có thể. Thay vì một nhận thức đối lập với đời sống, đó là một tư duy *khẳng định* đời sống. Đời sống sẽ là sức mạnh hoạt năng của tư duy, nhưng tư duy sẽ là quy ền lực khẳng định của đời sống. Cả hai cùng đi về một hướng, cái này kéo theo cái kia và phá vỡ các giới hạn, song hành trong nỗ lực của một sự sáng tạo phi thường. Tư duy có nghĩa là: *khám phá, sáng tạo những khả năng mới của đời sống*. “Có những cuộc đời mà khó khăn giúp nó chạm tới đi ầu kì diệu, đó là cuộc đời của các nhà tư tưởng, cần phải lắng nghe những gì được kể cho chúng ta về vấn đề của họ, vì ta phát hiện thấy ở đó những khả năng của đời sống, duy nhất câu chuyện về nó mang lại cho chúng ta niềm vui và sức mạnh, và soi sáng cuộc đời của các hậu duệ của họ. Trong đó cũng có nhiều sáng tạo, suy tư, tính táo bạo, tuyệt vọng và hy vọng như là trong những chuyến viễn du của các nhà hàng hải; và nói thực, đó cũng là những chuyến viễn du thám hiểm

những miền xa xôi nhất và nguy hiểm nhất của đời sống. Điều ngạc nhiên trong những cuộc đời này, đó là hai bản năng thù địch phát triển theo những hướng đối lập, dường như lại bị buộc phải tiến lên dưới cùng một cái ách: bản năng hướng về tri thức bị buộc không ngừng phải từ bỏ mảnh đất nơi con người quen sống và lao vào cái không chắc chắn; và bản năng hướng tới đời sống bị buộc phải không ngừng mò mẫm tìm kiếm một nơi chốn mới để cư ngụ³⁰¹. Nói cách khác: đời sống vượt lên những giới hạn mà nhận thức ấn định cho nó, còn tư duy vượt lên trên những giới hạn mà đời sống ấn định cho nó. Tư duy không còn là một *hệ số*, đời sống không còn là một *phản ứng*. Như vậy, nhà tư tưởng biểu đạt cái ái lực đẹp đẽ giữa tư duy và đời sống: đời sống biến tư duy thành một cái gì có tính hoạt năng, tư duy biến đời sống thành một cái gì có tính khẳng định. Ở Nietzsche, nhìn chung, ái lực này không chỉ xuất hiện như là bí mật tuyệt vời của thời kỳ tiền Socrate, mà còn như là bản chất của nghệ thuật.

14) Nghệ thuật

Quan niệm của Nietzsche về nghệ thuật là một quan niệm bi kịch. Nó dựa trên hai nguyên tắc, cần phải xem chúng như những nguyên tắc đã có từ rất lâu đời, nhưng đồng thời cũng là những nguyên tắc của tương lai. Trước hết, nghệ thuật là đối nghịch với hoạt động “không vụ lợi”: nó không chữa lành bệnh, không đem lại sự thanh tĩnh, không làm thăng hoa, không bù lấp, nó cũng không làm “ngưng” dục vọng, bản năng và ý chí. Nghệ thuật, trái lại, là “yếu tố kích thích của ý chí quyên lực”, là “tác nhân kích thích của ý muốn”. Ta có thể dễ dàng hiểu ý nghĩa phê phán của nguyên tắc này: nó cáo buộc toàn bộ các quan niệm mang tính chất phản ứng về nghệ thuật. Khi Aristote hiểu bi kịch như là sự thanh tẩy về phương diện y học hoặc như là sự thăng hoa về luân lý, ông đã đem đến cho nó một lợi ích, nhưng là một lợi ích bị hòa lẫn với lợi ích của những sức mạnh

phản ứng. Khi Kant phân biệt cái đẹp với tất cả những gì là lợi ích, thậm chí cả lợi ích luân lý, ông tiếp tục tự giới hạn mình từ góc độ phản ứng của một khán giả, nhưng là một khán giả đang mất dần khả năng thiên phú, chỉ còn lại cái nhìn không vị lợi đối với cái đẹp. Khi Schopenhauer xây dựng học thuyết về sự vô tư, như ông tự xác nhận, ông đã khái quát hóa từ kinh nghiệm cá nhân, kinh nghiệm của một thanh niên mà đối với anh ta, nghệ thuật có hiệu quả của loại thuốc làm dịu những nhu cầu tính dục (giống như môn thể thao đối với những người khác). Hơn bao giờ hết, vấn đề mà Nietzsche đặt ra là: Ai là người nhìn cái đẹp một cách “phi vụ lợi”? Lúc nào nghệ thuật cũng được đánh giá từ điểm nhìn của khán giả, và từ điểm nhìn của một kiểu khán giả càng ngày càng ít chất nghệ sĩ. Nietzsche đòi phải có mỹ học của sáng tạo, mỹ học của Pygmalion. Nhưng, từ quan điểm mới này, làm sao nghệ thuật lại có thể xuất hiện như là yếu tố kích thích của ý chí quyền lực? Tại sao ý chí quyền lực lại cần đến tác nhân kích thích, khi nó vốn không cần đến động cơ, mục đích lẫn biểu tượng? Chính là vì nó chỉ có thể được xem như là có tính khẳng định khi được đặt trong quan hệ với các sức mạnh hoạt năng, với một cuộc sống hoạt động. Khẳng định là sản phẩm của một kiểu tư duy giả định một cuộc sống hoạt năng như là điều kiện của nó và như là diễn ra đồng thời cùng với nó. Theo Nietzsche, người ta vẫn chưa hiểu thế nào là ý nghĩa của cuộc đời một nghệ sĩ: tính hoạt năng của cuộc đời này dùng làm tác nhân kích thích cho sự khẳng định được chứa đựng trong chính bản thân tác phẩm nghệ thuật. Ý chí quyền lực của nghệ sĩ được hiểu với tính chất như thế.

Nguyên tắc thứ hai của nghệ thuật là ở chỗ: nghệ thuật là quyền lực tối cao của cái giả, nó biểu dương “thế giới trong tư cách là điều sai lầm”. Nó thánh hóa sự dối trá, nó biến ý muốn lừa dối thành lý tưởng tối cao³⁰². Nguyên tắc thứ hai này, về mặt nào đó, là sự tương hỗ cho nguyên tắc thứ nhất; những gì là hoạt tính trong đời sống chỉ có thể được thực hiện trong

tương quan với một sự khẳng định sâu sắc nhất. Tính hoạt năng của đời sống giống như là quyền năng của cái giả, lừa bịp, che giấu, làm loá mắt, quyến rũ. Nhưng, để có thể được thực hiện, quyền năng của cái giả này cần phải được chọn lọc, được gia tăng, hoặc được lặp đi lặp lại quyền năng của cái giả cần phải được đẩy xa đến tận ý chí lừa dối, duy nhất chỉ có ý chí của người nghệ sĩ là có khả năng cạnh tranh với lý tưởng khổ hạnh và có khả năng chống lại nó một cách thành công³⁰³. Nói một cách chính xác, nghệ thuật sáng tạo ra những lời nói dối có khả năng nâng cái giả lên thành quyền lực khẳng định tối cao, nó biến ý chí lừa dối thành một cái gì tự khẳng định trong quyền năng của cái giả. Đối với người nghệ sĩ, cái bề ngoài không còn mang ý nghĩa là sự phủ nhận hiện thực trong thế giới này nữa, mà là sự chọn lọc này, sự hiệu chỉnh này, sự nhân đôi này, sự khẳng định này³⁰⁴. Vậy thì sự thực có thể mang một ý nghĩa mới. Sự thực là cái bề ngoài. Sự thực có nghĩa là sự thực hành của quyền lực, có nghĩa là vươn lên tới tận quyền lực tối cao.

Ở Nietzsche, chúng ta, những nghệ sĩ = chúng ta, những người tìm kiếm tri thức hay tìm kiếm sự thật = chúng ta, những người sáng tạo những khả năng mới của cuộc sống.

15) Hình ảnh mới của tư duy

Hình ảnh giáo điều về tư duy xuất hiện trong ba luận đề cốt yếu sau đây:

1° Người ta khẳng định rằng con người tư duy, trong tư cách là con người tư duy, muốn và yêu *sự thật* (tính trung thực của người tư duy); rằng, tư duy trong tư cách là tư duy, chắc chắn chứa đựng hoặc bao hàm sự thật (tính bẩm sinh của ý niệm, tính tiên nghiệm của các khái niệm); rằng, tư duy là sự thực hành tự nhiên của một năng lực; rằng, chỉ cần suy nghĩ

“thực sự” là có thể suy nghĩ một cách thành thực (bản chất ngay thẳng của tư duy, lương năng được chia cho tất cả mọi người);

2° Người ta cũng khẳng định rằng, chúng ta lẩn lạc xa rời sự thật vì những sức mạnh xa lạ với tư duy (thể xác, những đam mê, sự hứng thú về cảm giác). Bởi vì chúng ta không phải chỉ là những sinh vật tư duy chúng ta phạm sai lầm, chúng ta cho giả là thật. Trong kiểu tư duy như vậy *sai lầm* sẽ là hệ quả duy nhất của những sức mạnh bên ngoài đối lập với tư duy.

3° Cuối cùng, người ta cho rằng chỉ cần một phương pháp để suy nghĩ đúng đắn, để tư duy thực sự. Phương pháp là một mẹo, nhưng nhờ nó mà chúng ta đạt tới bản chất của tư duy, chúng ta xâm nhập vào bản chất này và gạt bỏ tác động của những sức mạnh bên ngoài, những sức mạnh làm cho tư duy biến chất và làm cho chúng ta lơ đãng. Nhờ phương pháp, chúng ta gạt bỏ sai lầm. Không quan trọng vào lúc nào và ở đâu, nếu chúng ta áp dụng phương pháp: nó sẽ đưa chúng ta gia nhập vào cái miền của “những gì có giá trị ở mọi thời và ở mọi nơi”.

Điều lạ lùng nhất trong hình ảnh này về tư duy, đó là cái cách mà sự thật được quan niệm như là cái phổ quát trừu tượng. Chưa bao giờ người ta tiếp cận được với những sức mạnh thực sự tạo nên tư duy, chưa bao giờ người ta đưa tư duy tiếp cận với những sức mạnh thực sự mà nó giả định *trong tư cách là tư duy*. Chưa bao giờ người ta đưa sự thật tiếp cận với cái mà nó giả định. Thế mà không có sự thật nào, trước khi là một sự thật, lại không là sự thực hiện một ý nghĩa hoặc một giá trị. Hoàn toàn không thể xác định được sự thật như một khái niệm. Tất cả phụ thuộc vào giá trị và ý nghĩa của điều mà chúng ta nghĩ. Những sự thật, chúng ta luôn luôn có những sự thật mà chúng ta đáng có tùy theo ý nghĩa của những gì mà chúng ta hiểu, tùy theo giá trị của những gì mà chúng ta tin tưởng. Bởi vì một ý nghĩa có thể nghĩ tới và được nghĩ tới luôn luôn được thực hiện trong

chừng mực các sức mạnh tương ứng với nó trong tư duy cũng chiếm lĩnh, chiếm giữ một cái gì đó ở ngoài tư duy. Rõ ràng là không bao giờ tư duy suy nghĩ nhờ chính nó, nó lại càng không tìm thấy sự thật nhờ chính nó. Sự thật của một ý nghĩ cần phải được diễn giải và đánh giá dựa vào những sức mạnh hoặc quy ền lực thúc đẩy nó phải suy nghĩ, và phải suy nghĩ về cái này hơn là về cái kia. Khi người ta nói với chúng ta về sự thật “trần trụi”, về cái sự thật - tự nó, vì nó hoặc vì cả chúng ta, chúng ta cần phải tra vấn xem sức mạnh nào ẩn giấu trong suy nghĩ về sự thật đó, và từ đó mà tra vấn xem ý nghĩa và giá trị của nó là gì. Điều gây bối rối là: sự thật được quan niệm như cái phổ quát trừu tượng, tư duy được quan niệm như khoa học thuần túy, việc đó không bao giờ làm hại ai cả. Sự thực là ở chỗ: trật tự hiện hành và các giá trị hiện hành luôn luôn tìm thấy trong quan niệm ấy sự ủng hộ tối ưu. “Chân lý xuất hiện như một tạo vật nhu nhược và yêu thích sự tiện nghi của mình, tạo vật này không ngừng đảm bảo cho mọi quy ền lực hiện hành rằng nó không bao giờ khiến cho bất kỳ ai phải mảy may lúng túng, vì chung quy nó chỉ là khoa học thuần túy³⁰⁵.” Đây chính là cái mà hình ảnh giáo điều về tư duy che giấu: tác động của các sức mạnh hiện hành, các sức mạnh xác định tư duy như là khoa học thuần túy, tác động của những quy ền lực hiện hành, những quy ền lực được biểu hiện một cách lý tưởng trong sự thật như là chính nó. Lời tuyên bố lạ lùng của Leibniz vẫn còn đề nặng lên cả nền triết học: tạo ra những sự thật mới, nhưng đặc biệt “không làm đảo lộn những tình cảm ổn định”. Và từ Kant đến Hegel, chúng ta đã thấy, rốt cuộc, triết gia vẫn còn là một nhân vật vừa rất thương dân [civil - trong nghĩa là người dân thường, sống trong khuôn khổ đạo đức xã hội - ND], vừa sùng đạo, thích hòa trộn những cứu cánh văn hóa và lợi ích của tôn giáo, của luân lý, của Nhà nước. Khoa học tự xưng là phê phán, vì nó triệu về trước nó những sức mạnh của thế giới, nhưng là để trả về cho những sức mạnh ấy những gì nó nợ chúng, để trả về cho chúng sự

thừa nhận sự thật như là sự thật tự nó, cho nó hay cho ta.³⁰⁶

Một hình ảnh mới của tư duy trước hết có nghĩa như sau: sự thực không phải là yếu tố của tư duy. Yếu tố của tư duy là ý nghĩa và giá trị. Phạm trù của tư duy không phải là thật và giả, mà là *cao quý và hèn hạ, cao và thấp*, tùy thuộc vào bản chất của những sức mạnh chiếm lĩnh chính bản thân tư duy. Ở cái thực cũng như ở cái giả, chúng ta luôn luôn hưởng cái phần mà ta đáng hưởng: có những sự thật đê tiện, những sự thật của giống nô lệ. Ngược lại, những tư duy cao siêu nhất của chúng ta tính đến cái giả; hơn nữa, chúng không bao giờ ngừng biến cái giả thành một quyền lực cao siêu, một quyền lực khẳng định và quyền lực của người nghệ sĩ, nó tìm thấy trong tác phẩm nghệ thuật sự thực thi, sự kiểm nghiệm, *cái sẽ là-sự thực*³⁰⁷ của nó. Từ đó mà có hậu quả thứ hai: trạng thái phủ định của tư duy không phải là sai lầm. Sự lạm phát của khái niệm sai lầm trong triết học chứng tỏ khả năng tồn tại dai dẳng của hình ảnh giáo điều này. Theo hình ảnh này, trên thực tế những gì đối lập với tư duy chỉ có một tác động đối với tư duy, đó là: đưa tư duy đến chỗ sai lầm. Khái niệm “sai lầm”, về mặt pháp lý, diễn đạt tình huống xấu nhất có thể xảy ra cho tư duy, có nghĩa là tình trạng của một suy nghĩ xa rời sự thật. Ở điểm này, Nietzsche chấp nhận vấn đề như nó được đặt ra về mặt pháp lý. Nhưng, tính chất ít nghiêm túc của các ví dụ mà các triết gia thường nêu ra để minh họa cho sự sai lầm (“chào Théétète” khi ta gặp Théodore, hoặc nói rằng $3+2=6$), cho thấy khá rõ rằng khái niệm “sai lầm” chỉ là phép ngoại suy của những tình huống, trên thực tế mang tính chất trẻ con, giả tạo hoặc lừa bịp. Ai nói $3+2=6$, nếu không phải là một đứa trẻ ở trường phổ thông? Ai nói “chào Théétète”, khi gặp Théodore nếu không phải là một người cận thị hoặc lơ đãng? Tư duy của người lớn và tư duy ứng dụng có những kẻ thù khác, những trạng thái tiêu cực sâu sắc hơn thế nhiều. Sự ngu ngốc là một cấu trúc của tư duy với tư cách như vậy: nó không phải là một cách thức nhàn

lẫn, nó biểu đạt đi đâu vô nghĩa trong tư duy. Sự ngu ngốc không phải là một sai lầm, cũng không phải là một mạng lưới những sai lầm. Ta biết rằng có những ý nghĩ ngu xuẩn, những diễn ngôn ngu xuẩn được hình thành hoàn toàn từ sự thật; nhưng đó là những sự thật thấp kém, những sự thật của một tâm hồn thấp kém, trì độn, ngờ nghệch. *Sự ngu ngốc và cái mà nó biểu tượng, một cách sâu sắc hơn, là: một cách thức suy nghĩ thấp kém.* Đây là những gì diễn tả trung thực tình trạng một đầu óc bị chế ngự bởi những sức mạnh phản ứng. Trong sự thật cũng như trong sai lầm, suy nghĩ đần độn chỉ phát hiện ra những gì thấp nhất, chỉ phát hiện ra những sai lầm thấp kém và những sự thật thấp kém, những gì thể hiện chiến thắng của người nô lệ, thể hiện sự ngự trị của những giá trị tiện lợi, hoặc thể hiện quyên lực của một trật tự hiện hành. Nietzsche, trong khi chống lại thời đại mình, đã không ngừng tố cáo: Thật thấp kém biết bao khi có thể nói đi đâu này, khi có thể suy nghĩ đi đâu nọ!

Khái niệm “sự thật” chỉ được xác định nhờ một loại hình học đa nguyên. Và loại hình học bắt đầu bằng một kiểu topo học. Đó là việc biết được những sai lầm như vậy, những sự thật như vậy thuộc về khu vực nào, chúng thuộc loại nào, ai tạo nên chúng và ai nghĩ ra chúng. Bất sự thật phải chịu sự thử thách của cái thấp kém, và bất cái giả, cái sai phải chịu sự thử thách của cái cao siêu: đó là nhiệm vụ phê phán thực sự và là phương tiện duy nhất để tự nhận ra mình trong “sự thật”. Khi có ai đó hỏi rằng triết học dùng để làm gì, câu trả lời cần mang tính chất gây gổ khiêu khích, bởi vì câu hỏi tỏ ra mỉa mai và cay độc. Triết học không dùng để phục vụ Nhà nước lẫn Nhà thờ, những thiết chế này có những bận tâm khác. Nó cũng không phục vụ cho bất kỳ một quyên lực hiện tồn nào. Triết học dùng để gây đau buồn. Một thứ triết học không làm cho ai buồn bã, không làm cho ai phiền muộn thì không phải là triết học. Triết học làm hại sự ngu ngốc, nó biến sự ngu ngốc thành một cái gì đáng xấu hổ³⁰⁸ - Nó không dùng vào

việc gì khác ngoài việc này: tố cáo sự thấp kém của tư duy dưới mọi hình thái. Liệu có một ngành nào khác, ngoài triết học, nhằm phê phán tất cả mọi sự huyền hoặc, cho dù chúng có ngu ồn gốc và mục đích như thế nào? Tố cáo tất cả những huyền tưởng mà nếu không có chúng thì những sức mạnh phản ứng không thể chiến thắng. Chỉ ra trong huyền hoặc có sự kết hợp giữa thấp kém và ngu đần, và những thứ này tạo nên sự đồng loã kỳ quặc giữa nạn nhân và tác giả. Cuối cùng, biến tư duy thành ra một cái gì khiêu khích, một cái gì mang tính hoạt năng và khẳng định. Khiến con người trở nên tự do, nghĩa là những con người không trộn lẫn các cứu cánh văn hóa và các lợi ích của Nhà nước, của luân lý hay của tôn giáo. Chiến đấu chống lại nỗi phẫn hận, chống lại mặc cảm tội lỗi, những thứ đã thế chỗ của tư duy trong chúng ta. Chiến thắng sự tiêu cực và những uy tín giả tạo của nó. Cái gì có hứng thú làm tất cả những chuyện đó nếu không phải là triết học? Triết học cũng như sự phê phán, biểu lộ với chúng ta đi đâu tích cực nhất của chính nó: giải trừ huyền hoặc. Và chúng ta không vội vàng tuyên bố sự thất bại của triết học về mặt này. Vốn đã rất kinh khủng, sự ngu đần và thấp kém có lẽ sẽ còn kinh khủng hơn nữa, nếu như ở mỗi thời kỳ không có một ít triết học có khả năng ngăn cản sự ngu đần và thấp kém đi xa tới mức chúng muốn, nếu mỗi thời kỳ không có một ít triết học có khả năng - dù chỉ là bằng tin đồn - cấm đoán chúng, cả ngu đần lẫn thấp kém, trở nên ngu đần và thấp kém tới mức độ mà chúng mong muốn. Một vài đi đâu thái quá bị ngăn cấm đối với chúng, nhưng cái gì có thể ngăn cấm chúng nếu không phải là triết học? Cái gì buộc chúng phải đeo mặt nạ, phải tỏ vẻ cao quý và thông minh, phải tỏ ra mình là người tư duy? Đương nhiên đúng là có sự huyền hoặc của chính triết học; hình ảnh giáo đi đâu của tư duy và bức biếm họa của phê phán chứng tỏ đi đâu đó. Nhưng sự huyền hoặc của triết học bắt đầu từ thời điểm nó từ bỏ vai trò...kẻ phá vỡ huyền hoặc, và để ý đến quyền lực hiện hành: khi nó từ chối phá hoại sự ngu đần và từ

chối tố cáo sự thấp kém. Nietzsche nói rằng, thực sự là ngày nay các triết gia đã trở thành những *ngôi sao chổi*³⁰⁹. Nhưng từ Lucrèce đến các triết gia thế kỷ XVIII, chúng ta cần quan sát những ngôi sao chổi này, theo sát họ nếu có thể, để từ đó tìm lại con đường kỳ diệu. Các triết gia - sao chổi biết biến thuyết đa nguyên [pluralisme] thành nghệ thuật tư duy, nghệ thuật phê phán. Họ biết chỉ ra cho con người đi đâu bị che giấu bởi cảm giác tội lỗi và nỗi oán hận. Họ biết chống lại các giá trị và các quyền lực hiện hành, dù chỉ là bằng hình ảnh của con người tự do. Sau Lucrèce, làm sao còn có thể đặt câu hỏi: triết học dùng để làm gì?

Vẫn còn có thể hỏi như vậy bởi vì hình ảnh của triết gia vẫn luôn bị che mờ. Người ta biến triết gia thành một hiên nhân, kẻ chỉ là bạn của sự minh triết [sagesse], bạn trong một nghĩa mơ hồ, có nghĩa là phản-minh triết, kẻ phải tự đeo mặt nạ minh triết để sống sót. Người ta biến triết gia thành bạn của sự thật, kẻ bất sự thật phải chịu thử thách cam go nhất, ra khỏi thử thách đó, sự thật cũng tan nát như Dionysos: thử thách của ý nghĩa và của giá trị. Hình ảnh của triết gia bị che mờ bởi toàn bộ sự cải trang cần thiết của ông ta, và cũng bởi toàn bộ những bội phản đã biến ông ta thành triết gia của tôn giáo, triết gia của Nhà nước, thành nhà sưu tập các giá trị hiện hành, thành công chức của lịch sử. Hình ảnh thực sự của triết gia không sống sót lâu hơn cái kẻ biết cách trở thành hiện thân của hình ảnh đó trong một thời đoạn, trong thời đại của mình. Hình ảnh đó cần được tiếp tục, được hồi sinh, nó cần tìm thấy một trường hoạt động mới ở thời đại kế tiếp. Nếu công việc phê phán của triết học không được lặp lại một cách tích cực ở mỗi thời đại thì triết học sẽ chết, và cùng với nó hình ảnh của triết gia và hình ảnh của con người tự do cũng chết theo. Sự ngu dốt và thấp kém không ngừng tạo ra những hợp kim mới. Sự ngu dốt và thấp kém luôn luôn là của thời đại chúng ta, của những người đương thời với chúng ta, sự ngu dốt của chúng ta, sự thấp kém của chúng ta³¹⁰. Khác với

việc khái niệm “sai lầm” mang tính chất phi thời gian, sự thấp kém không tách khỏi thời gian, có nghĩa là không tách khỏi sự chuyển chở này của hiện tại, không tách khỏi cái thời sự trong đó nó tồn tại và chuyển động. Chính vì thế mà với thời gian, triết học có mối quan hệ cốt yếu: luôn luôn chống lại thời đại mình, phê phán thế giới hiện tại, triết gia tạo ra những khái niệm không mang tính vĩnh cửu, cũng không mang tính lịch sử, mà là không đúng lúc và không có tính thời sự. Sự đối lập trong đó triết học được hình thành là sự đối lập giữa tính thời sự và không có tính thời sự, giữa sự không hợp thời và thời đại của chúng ta³¹¹. Và trong tính chất không hợp thời, có những sự thật bền vững hơn cả những sự thật mang tính lịch sử và những sự thật vĩnh cửu gộp lại: những sự thật của thời tương lai. Tư duy một cách tích cực có nghĩa là “hành động một cách không hợp thời, nghĩa là, chống lại thời đại, và qua đó thậm chí tác động đến thời đại, có lợi cho (tôi hy vọng thế) thời tương lai”³¹². Chuỗi các nhà triết học không phải là chuỗi bất diệt của những hiền nhân, càng không phải là khâu chuỗi tiếp nối của lịch sử; mà đó là một chuỗi đứt gãy, là sự tiếp nối của các ngôi sao chổi, tính đứt quãng của chúng và sự lặp lại của chúng không dẫn tới bầu trời xanh vĩnh cửu nơi chúng băng qua, cũng không dẫn tới trái đất có tính lịch sử trên đó chúng bay lượn. Không có triết học mang tính vĩnh cửu, cũng không có triết học mang tính lịch sử. Tính vĩnh cửu, cũng như tính lịch sử của triết học chỉ dẫn đến đi đâu này: triết học, luôn luôn không hợp thời, không hợp thời ở mỗi thời đại.

Bằng cách đặt tư duy vào trong môi trường của ý nghĩa và của giá trị, bằng cách biến tư duy tích cực thành việc phê phán sự ngu ngốc và thấp kém, Nietzsche đề nghị một hình ảnh mới về tư duy. Đó là: tư duy không bao giờ là sự thực hành tự nhiên của một năng lực. Không bao giờ tư duy suy nghĩ một mình và bằng chính nó, cũng không bao giờ nó bị rối loạn bởi những sức mạnh vẫn còn ở ngoài nó. Tư duy phụ thuộc vào những sức

mạnh chiếm lĩnh sự suy nghĩ. Chừng nào tư duy của chúng ta còn bị chiếm lĩnh bởi sức mạnh phản ứng, chừng nào nó tìm thấy ý nghĩa trong những sức mạnh phản ứng, thì cần phải thú nhận rằng chúng ta vẫn còn chưa tư duy. Suy nghĩ là hoạt động của tư duy, nhưng tư duy có những cách thức riêng để trở nên không hành động, với tất cả những sức mạnh của mình nó có thể tìm mọi cách để trở nên hoàn toàn không hành động. Những huyền tưởng nhờ đó sức mạnh phản ứng chiến thắng tạo nên cái thấp nhất trong tư duy, tạo nên cái cách để tư duy không hoạt động và cố không suy nghĩ. Khi Heidegger tuyên bố: chúng ta vẫn còn chưa tư duy, thì một phần ngu ồn gốc của chủ đề này khởi từ Nietzsche. Chúng ta chờ đợi những sức mạnh có khả năng biến tư duy thành một cái gì hoạt năng, tuyệt đối hoạt năng, chúng ta chờ đợi quyền lực có khả năng biến tư duy thành sự khẳng định. Suy nghĩ, cũng như hoạt động, luôn luôn là quyền lực thứ hai của tư duy, không phải là sự thực hành tự nhiên của một năng lực, mà là một sự kiện phi thường trong chính bản thân tư duy, vì chính bản thân tư duy. Suy nghĩ là quyền lực thừa n... của tư duy. Hơn nữa, tư duy cần phải cao hơn thứ quyền lực này, nó cần trở nên “nhẹ nhàng”, “có tính chất khẳng định”, “biết khiêu vũ”. Thế nhưng, nó sẽ không bao giờ đạt tới quyền lực ấy nếu những sức mạnh không tác động lên nó một bạo lực. Cần có một bạo lực tác động lên nó trong tư cách là tư duy, cần có một quyền lực *buộc nó phải suy nghĩ*, ném nó vào trong một vận động - hoạt năng. Sự cưỡng bức ấy, sự giáo dục ấy chính là cái mà Nietzsche gọi là “Văn hóa”. Văn hóa, theo Nietzsche, chủ yếu là sự giáo dục và tuyển chọn³¹³. Nó thể hiện bạo lực của những sức mạnh chiếm lĩnh tư duy để biến tư duy thành ra một cái gì có tính hoạt năng, có tính khẳng định. Ta chỉ có thể hiểu khái niệm này về văn hóa nếu ta nắm được tất cả những cách thức mà nó dùng để đối lập với phương pháp. Phương pháp luôn luôn giả định một thiện ý của người tư duy, “một quyết định có suy tính”. Văn hóa, ngược lại, là một bạo lực mà

tư duy phải chịu đựng, một cách hình thành nên tư duy dưới tác động của những sức mạnh tuyển chọn, một sự giáo dục sử dụng toàn bộ vô thức của người tư duy. Người Hi Lạp xưa kia không nói đến phương pháp, mà nói đến *paideia* [từ Hi Lạp có nghĩa là “giáo dục” - ND]; họ biết rằng tư duy không suy nghĩ xuất phát từ một thiện ý, mà nhờ vào những sức mạnh tác động đến nó để buộc nó phải suy nghĩ. Thậm chí, Platon còn phân biệt giữa những gì buộc suy nghĩ và những gì để yên cho tư duy không hoạt động; và trong huyền thoại về cái hang, ông còn bắt *paideia* phụ thuộc vào bạo lực mà những tù nhân phải chịu hoặc là để thoát ra khỏi hang, hoặc là để quay trở lại đó³¹⁴. Nietzsche tìm thấy chính cái ý niệm này của người Hi Lạp về sức mạnh tuyển chọn của văn hóa trong những văn bản nổi tiếng. “Ta hãy xem xét tổ chức hình sự cổ xưa của mình, và ta sẽ nhận thức được những khó khăn trên đời này để nuôi dạy một dân tộc của những người tư duy...”: thậm chí nhục hình là cần thiết trong việc này. “Học tư duy: trong trường học của chúng ta, người ta đã hoàn toàn đánh mất khái niệm ấy...” “Thật lạ lùng là đi đâu đó có thể như vậy, tất cả những gì tồn tại và chưa bao giờ tồn tại trên trái đất, nào là tự do, là sự tinh tế, sự táo bạo, nghệ thuật nhảy múa, sự tự tin mãnh liệt, chúng chỉ có thể nở hoa được dưới sự chuyên chế của những luật lệ vô đoan³¹⁵.”

Và hẳn là có tính chất mỉa mai trong những văn bản ấy: “dân tộc của những người tư duy” mà Nietzsche nói đến không phải là dân tộc Hi Lạp, mà là dân tộc Đức. Dù vậy, nó mỉa mai ở chỗ nào? Không phải trong ý tưởng cho rằng tư duy chỉ có thể suy nghĩ được dưới tác động của những sức mạnh cưỡng bức nó. Không phải trong ý tưởng cho rằng văn hóa giống như sự giáo dục hà khắc. Đúng hơn, tính chất mỉa mai xuất hiện trong sự hoài nghi đối với sự hình thành của văn hóa. Ta bắt đầu giống như người Hi Lạp và kết thúc giống như người Đức. Trong nhiều văn bản lạ lùng, Nietzsche đề cao giá trị sự thất vọng của Dionysos hoặc của Ariane: đứng

trước một người Đức trong khi ta muốn một gặp người Hi Lạp³¹⁶. Hoạt động mang tính chủng loại của văn hóa có một mục đích tối hậu: đào tạo nghệ sĩ, đào tạo triết gia³¹⁷. Toàn bộ bạo lực tuyển chọn của nó nhằm phụng sự mục đích này; “lúc này, tôi quan tâm đến một loại người hướng tới mục đích cao hơn lợi ích của Nhà nước đôi chút”³¹⁸. Những hoạt động văn hóa chủ yếu của Nhà thờ và Nhà nước tạo ra một danh sách khá dài những người hy sinh vì bản thân nền văn hóa. Và khi một Nhà nước tạo điều kiện thuận lợi cho văn hóa, thì “nó chỉ ưu đãi cho văn hóa để nhằm tạo thuận lợi cho chính nó, và không bao giờ nhận thấy một mục đích nào cao hơn lợi ích của nó và cao hơn sự tồn tại của nó.” Tuy nhiên, mặt khác, sự lẫn lộn giữa hoạt động văn hóa và lợi ích của Nhà nước dựa trên một điều gì đó có thật. Lao động về phương diện văn hóa của các sức mạnh hoạt năng có nguy cơ bị biến đổi ý nghĩa ở mỗi khoảnh khắc: chính xác là có thể xảy ra việc nó làm lợi cho những sức mạnh phản ứng. Có lúc Nhà thờ và Nhà nước đã sử dụng bạo lực này của văn hóa để thực hiện những mục đích của mình. Có lúc các sức mạnh phản ứng đã tách bạo lực này ra khỏi văn hóa, đã biến nó thành một sức mạnh phản ứng, thành một phương tiện để làm cho tư duy trở nên ngu đần hơn, thấp kém hơn. Có lúc các sức mạnh phản ứng lẫn lộn bạo lực văn hóa với bạo lực riêng của chúng, với sức mạnh riêng của chúng³¹⁹. Nietzsche gọi quá trình này là “sự suy đồi của văn hóa”. Trong chừng mực nào thì điều đó là không tránh khỏi, trong chừng mực nào có thể tránh được, vì những lý do nào, và vì những phương tiện gì, sau này chúng ta sẽ biết. Dù thế nào đi nữa, về phương diện này, Nietzsche nhấn mạnh tính hai mặt của văn hóa như sau: từ văn hóa Hi Lạp nó trở thành văn hóa Đức.

Đó là để nhấn mạnh thêm một lần nữa cái điểm, mà trên đó hình ảnh mới của tư duy áp đặt những mối quan hệ sức mạnh hết sức phức tạp. Lý

luận về tư duy phụ thuộc vào loại hình học về sức mạnh. Và còn phải thêm rằng loại hình học này bắt đầu từ topo học. Tư duy phụ thuộc vào một vài tọa độ. Chúng ta có những sự thật mà ta đáng có tùy thuộc vào địa điểm nơi ta sống, tùy thuộc vào những giờ lúc ta thức, tùy thuộc vào môi trường nơi ta năng lui tới. Không có gì sai lầm hơn ý tưởng cho rằng sự thật đến từ cái giếng [quan niệm của Democrit, N. D]. Chúng ta chỉ có thể tìm thấy sự thật ở nơi nó hiện diện, ở thời điểm của nó và trong môi trường của nó. Toàn bộ mọi sự thật đều là sự thật của một môi trường nhất định, của một thời điểm, của một nơi chốn: quái vật Minotaure không thoát ra khỏi mê cung được³²⁰. Chúng ta sẽ không tư duy chừng nào ta không lự cưỡng ép mình đi tới nơi có những sự thật được dành cho tư duy, tới nơi có những sức mạnh đang hoạt động, những sức mạnh biến tư duy thành một cái gì mang tính hoạt năng và khẳng định. Không phải phương pháp, mà là *paideia*, là sự đào tạo, là văn hóa. Nhìn chung, phương pháp là một phương tiện để chúng ta tránh né việc đi tới một nơi như vậy, hoặc nó lấy mất của chúng ta khả năng thoát ra ngoài (sợi dây trong mê cung). “Và chúng tôi, chúng tôi khẩn khoản cầu xin các vị đi đầu đó: hãy treo lên sợi dây này!” Nietzsche nói: ba giai thoại đủ để định nghĩa cuộc đời một người tư duy³²¹. Chắc hẳn một giai thoại là về nơi chốn, một về thời điểm và một về môi trường. Giai thoại trong cuộc đời chính là châm ngôn trong tư duy: đó là một cái gì cần được diễn giải. Empédocle và ngọn núi lửa của ông ta, đó là một giai thoại của người tư duy. Nơi cao nhất của các đỉnh núi, các hang đá, mê cung, nửa đêm - giữa trưa; môi trường trên không, môi trường của chim biển alcyon [một loại chim huyền thoại mà người ta cho là chỉ làm tổ trên những vùng biển lặng, việc gặp loài chim này được xem là một điềm lành - ND], và cũng là môi trường trở nên khan hiếm của những gì ở trong lòng đất. Nhiệm vụ của chúng ta là đi tới những nơi tận cùng, tới những thời khắc cực điểm, nơi tồn tại và nảy sinh những sự thật cao siêu nhất, những

sự thật sâu sắc nhất. Không gian của tư duy là những vùng nhiệt đới, nơi lui tới của con người nhiệt đới. Không phải là những vùng khí hậu ôn hòa, cũng không phải là kẻ có luân lý, có phương pháp hay ôn hòa đúng mực.³²²

Chương IV

TỪ PHẦN HẠN ĐẾN MẶC CẢM TỘI LỖI

1) *Phản ứng và phần hạn*³²³

Trong trạng thái bình thường hay lúc khỏe mạnh, các sức mạnh phản ứng luôn đóng vai trò hạn chế hành động. Chúng chia cắt hành động, làm cho nó chậm trễ hoặc ngăn cản nó, tùy thuộc vào một hành động khác, cái hành động bắt chúng ta phải chịu hậu quả của nó. Nhưng trái lại, các sức mạnh hoạt năng làm bùng nổ sự sáng tạo: chúng thúc đẩy sự sáng tạo trong một khoảnh khắc được lựa chọn, vào một thời điểm thuận lợi, theo một hướng xác định, vì một nhiệm vụ thích nghi nhanh chóng và cụ thể. Như vậy hình thành một *miếng đánh trả*. Vì thế mà Nietzsche có thể nói: “Phản ứng thực sự là phản ứng của hành động”³²⁴. Theo nghĩa này, kiểu hoạt năng không phải là một kiểu chỉ bao hàm các sức mạnh hoạt năng; nó biểu thị quan hệ “bình thường” giữa một phản ứng khiến cho hành động chậm trễ và một hành động thúc đẩy phản ứng diễn ra nhanh hơn. Ông chủ được gọi là phản-hành động [tức phản ứng], chính là vì ông ta thực thi các phản ứng của mình. Như thế kiểu hoạt năng bao gồm cả các sức mạnh phản ứng, nhưng theo cách là: các sức mạnh này được xác định bởi một quyền lực tuân phục hay bị tác động. Kiểu hoạt năng biểu thị quan hệ giữa các sức mạnh hoạt năng và các sức mạnh phản ứng, khiến cho bản thân các sức mạnh phản ứng bị tác động.

Từ đó, ta hiểu rằng một phản ứng không đủ để tạo nên một sự phản hận. Phản hận chỉ một kiểu trong đó các sức mạnh phản ứng chiến thắng các sức mạnh hoạt năng. Thế nhưng, chúng chỉ có thể chiến thắng theo một cách: không còn bị tác động. Đặc biệt chúng ta không cần phải định nghĩa phản hận bằng sức mạnh của một phản ứng. Nếu chúng ta hỏi con người phản hận là gì, chúng ta không được quên nguyên tắc này: nó không tác động-trở lại nữa. Và từ “phản hận” cho một chỉ dẫn chính xác: *phản ứng không còn bị tác động, thay vào đó, trở thành một cái gì được cảm nhận*. Các sức mạnh phản ứng chiến thắng các sức mạnh hoạt năng bởi vì chúng thoát khỏi sự tác động của các sức mạnh hoạt năng. Nhưng ở điểm này, có hai câu hỏi xuất hiện: 1° Chúng chiến thắng như thế nào, chúng thoát khỏi như thế nào? Cơ chế của “căn bệnh” này là gì? 2° Và ngược lại, các sức mạnh phản ứng thông thường bị tác động như thế nào? “Thông thường” ở đây không có nghĩa là hay xảy ra, trái lại, có nghĩa là theo chuẩn tắc và hiếm hoi. Xác định chuẩn tắc này, và cái “sức khỏe” này như thế nào?

2) Nguyên tắc của phản hận

Freud thường xuyên trình bày một sơ đồ về cuộc sống mà ông gọi là “giả thiết gắn với vấn đề”. Đó không phải là cùng một hệ thống tiếp nhận kích thích và bảo tồn dấu vết bền vững về sự kích thích: một hệ thống như thế không thể cùng lúc gìn giữ một cách trung thành những chuyển hóa mà nó phải chịu và đồng thời cho thấy một khả năng thụ cảm luôn tươi mới. “Vậy nên chúng tôi giả định rằng một hệ thống bên ngoài bộ máy tiếp nhận các kích thích của tri giác, nhưng không giữ lại được gì cả, do đó mà không có ký ức, và giả định rằng đằng sau hệ thống này, có một hệ thống khác chuyển đổi sự kích thích tức thời đầu tiên thành những dấu vết bền vững.” Hai hệ thống này hay hai cách ghi nhận này tương ứng với sự phân biệt ý thức và vô thức, “về bản chất, các kỷ niệm của chúng ta thuộc về vô thức”;

và ngược lại: “Ý thức sinh ra ở nơi dấu vết của trí nhớ dừng lại”. Cũng thế, cần quan niệm sự hình thành của hệ thống ý thức như là kết quả của một quá trình tiến triển: ở ranh giới của cái bên ngoài và cái bên trong, của thế giới nội tâm và ngoại giới, “có lẽ sẽ hình thành một vỏ bọc hết sức mềm dẻo từ những kích thích mà nó không ngừng tiếp nhận, nó thu nhận được những đặc tính của các kích thích này, những đặc tính khiến nó trở nên có khả năng chỉ tiếp nhận những kích thích mới”, và chỉ giữ lại ở đối tượng một hình ảnh trực tiếp và có thể thay đổi, hoàn toàn phân biệt với dấu vết bền vững hay không thể biến đổi trong hệ thống vô thức³²⁵.

Cái giả thiết gắn với vấn đề này, còn lâu Freud mới chịu trách nhiệm về nó và còn lâu mới chấp nhận nó hoàn toàn, vấn đề là chúng tôi tìm thấy tất cả các yếu tố của giả thiết này trong tác phẩm của Nietzsche. Nietzsche phân biệt hai hệ thống của bộ máy phản ứng: ý thức và vô thức³²⁶. Cái vô thức mang tính phản ứng được định nghĩa bởi các dấu vết của trí nhớ, bởi các ấn tượng bền vững. Đó là một hệ thống tiêu hóa, hệ thống sinh dưỡng và nhai lại, nó biểu thị “sự bất lực thuần túy thụ động trong việc lẫn tránh ấn tượng một khi ấn tượng này đã được gọi lên”. Và hẳn là, thậm chí trong quá trình tiêu hóa vô tận này, các sức mạnh phản ứng thực hiện một công việc được dành cho nó: kiên trì giữ cái dấu vết không tẩy xóa được, vây hãm dấu vết. Nhưng ai mà không nhìn thấy nhược điểm của loại sức mạnh phản ứng thứ nhất này? Không bao giờ có được sự thích nghi nếu bộ máy phản ứng không có một hệ thống sức mạnh khác, cần có một hệ thống khác trong đó phản ứng không còn là phản ứng lại các dấu vết mà trở thành phản ứng lại sự kích thích hiện tại hay phản ứng chống lại hình ảnh trực tiếp của đối tượng. Loại sức mạnh phản ứng thứ hai này không tách rời ý thức: nó là lớp vỏ luôn được đổi mới nhờ khả năng thụ cảm tươi mới, đó là nơi luôn “lại có chỗ cho các sự vật mới”. Ta nhớ rằng Nietzsche luôn muốn nhắc nhở ý thức cần phải khiêm tốn: nguần gốc của nó, bản chất và

chức năng của nó chỉ có tính phản ứng thôi. Nhưng không phải vì thế mà ý thức không có sự cao thượng tương đối. Loại thứ hai của sức mạnh phản ứng cho chúng ta thấy phản ứng có thể bị tác động dưới hình thức nào và trong điều kiện nào: đó là khi các sức mạnh phản ứng lấy sự kích thích trong ý thức làm đối tượng, lúc đó phản ứng tương ứng sẽ trở thành một cái gì chịu tác động.

Còn nữa, hai hệ thống này hoặc hai loại sức mạnh phản ứng này cần phải bị tách biệt. Và các dấu vết không được xâm chiếm ý thức. Một sức mạnh hoạt năng, tự do và có tính chất đại diện cần hỗ trợ cho ý thức và từng giây phút một khôi phục lại cho ý thức sự tươi mới, tỉnh linh hoạt, các nguyên tố hóa học cơ động và nhẹ. Cái năng lực hoạt năng siêu-ý thức này chính là năng lực quên. Sai lầm của tâm lý học là đã xử lý sự quên như là một quy định có tính tiêu cực, và đã không phát hiện thấy ở nó đặc điểm hoạt năng và tích cực. Nietzsche định nghĩa năng lực quên như sau: “không phải là một cái *vis inertiae* [Latin: quán tính, sức ì] như những đầu óc hời hợt vẫn tưởng, đúng hơn đó là một năng lực dập tắt, theo nghĩa thực sự của từ”, “một bộ máy làm suy yếu”, “một sức mạnh mềm dẻo, tái sinh, có khả năng chữa bệnh”³²⁷. Như vậy, phản ứng đồng thời trở thành một cái gì đó chịu tác động, bởi vì nó lấy sự kích thích trong ý thức làm đối tượng, và bởi vì việc phản ứng lại các dấu vết vẫn còn tồn tại trong vô thức như là một cái gì khó nhận thấy. “Cái mà chúng ta hấp thu xuất hiện trước ý thức của chúng ta trong tình trạng được tiêu hóa cũng ít như là quá trình phức tạp diễn ra trong cơ thể chúng ta khi chúng ta đồng hóa thức ăn... Ta sẽ kết luận ngay lập tức rằng không một hạnh phúc nào, không một sự bình yên nào, không một hy vọng nào, không một niềm kiêu hãnh nào, không một niềm vui nào ở thời điểm hiện tại có thể tồn tại mà không có năng lực quên.” Nhưng ta sẽ nhận thấy tình trạng rất đặc biệt của năng lực này: sức mạnh hoạt năng được uỷ nhiệm bởi cái hoạt động có quan hệ với các sức

mạnh phản ứng. Nó làm nhiệm vụ của “người bảo vệ” hay “kẻ giám sát”, nó không để hai hệ thống của bộ máy phản ứng lẫn lộn với nhau. Sức mạnh hoạt năng, nó không có hoạt động nào khác ngoài hoạt động chức năng. Nó bắt ngu ồn từ hoạt động, nhưng bị tách khỏi hoạt động. Và để làm mới ý thức, nó phải thường xuyên mượn năng lượng từ loại sức mạnh phản ứng thứ hai, biến năng lượng này thành năng lượng của mình để trả nó về cho ý thức.

Vì thế mà hơn bất kỳ thứ gì khác, sức mạnh hoạt năng không tránh khỏi bị biến đổi, không tránh khỏi phải chịu những rối loạn chức năng, không tránh khỏi bị thất bại. “Bộ máy làm suy yếu này bị hư hại và không thể vận hành nữa ở con người, vì thế con người giống như một kẻ bị chứng khó tiêu (và không chỉ giống mà thôi): nó không tiêu hóa được nữa. Chúng ta giả định một sự suy yếu của năng lực quên: chất keo của ý thức sẽ đông cứng lại, sự hưng phấn sẽ có chiều hướng lẫn lộn với dấu vết của nó trong vô thức, và ngược lại, sự phản ứng lại các dấu vết sẽ dâng lên trong ý thức và xâm chiếm ý thức. *Vậy nên đông thời đó là việc phản ứng lại các dấu vết trở thành một cái gì có tính nhạy cảm và phản ứng lại sự hưng phấn không còn bị tác động nữa.* Hậu quả rất nghiêm trọng: không thể tác động lên phản ứng nữa, các sức mạnh hoạt năng bị tước mất những điều kiện vật chất để hành động, chúng sẽ không còn cơ hội để thực hiện hoạt động của chúng, *vì thế chúng bị tách khỏi cái mà chúng có thể.* Vậy rốt cuộc chúng ta thấy bằng cách nào các sức mạnh phản ứng chiến thắng các sức mạnh hoạt năng: khi dấu vết chiếm vị trí của sự hưng phấn trong bộ máy phản ứng, chính phản ứng sẽ chiếm vị trí của hành động, phản ứng chiến thắng hành động. Thế nhưng ta phải thừa nhận rằng, trong cách thức chiến thắng này, tất cả thực sự diễn ra giữa các sức mạnh phản ứng; các sức mạnh phản ứng không chiến thắng bằng cách tạo ra một sức mạnh lớn hơn các sức mạnh hoạt năng. Thậm chí sự suy yếu chức năng của năng lực quên là ở chỗ năng

lực này không còn tìm thấy, trong một dạng thức của các sức mạnh phản ứng, cái năng lượng cần thiết để kìm hãm một dạng thức khác và để làm mới ý thức. *Tất cả diễn ra giữa các sức mạnh phản ứng theo cách này:* những sức mạnh này ngăn không cho những sức mạnh kia bị tác động, những sức mạnh này hủy diệt những sức mạnh kia. Cuộc đấu ngầm lạ lùng diễn ra hoàn toàn bên trong bộ máy phản ứng, nhưng không phải là không có một hậu quả liên quan đến toàn bộ hoạt động. Chúng ta nhớ lại định nghĩa về phản hận: phản hận là một phản ứng vừa trở nên nhạy cảm vừa không còn bị tác động nữa. Công thức này dùng để định nghĩa bệnh tật nói chung; Nietzsche không chịu bằng lòng nói rằng phản hận là một căn bệnh, bệnh tật trong tư cách bệnh tật là một hình thức của phản hận³²⁸.

3) Loại hình học về phản hận³²⁹

Như vậy phương diện thứ nhất của phản hận có tính loại hình học: có một loại hình học về các sức mạnh phản ứng: chính sự thay đổi địa điểm của chúng, sự chuyển dịch của chúng tạo nên phản hận. Cái tạo nên đặc trưng của con người phản hận, đó là việc ý thức bị xâm chiếm bởi các dấu vết của trí nhớ, trí nhớ dâng lên tràn ngập ý thức. Và chắc hẳn, cùng với điều đó, vẫn còn những điều chưa biết đến về trí nhớ: cần tự hỏi xem làm thế nào mà ý thức có khả năng xây dựng một trí nhớ ngang tầm với nó, một trí nhớ hành động và gần như hoạt năng, không còn dựa trên các dấu vết. Ở Nietzsche, cũng như ở Freud, lý thuyết về trí nhớ sẽ là lý thuyết về hai kiểu trí nhớ³³⁰. Nhưng chừng nào chúng ta còn dừng lại với kiểu trí nhớ thứ nhất thì chúng ta còn dừng lại trong những giới hạn của nguyên tắc thuần túy của phản hận; con người phản hận là một con chó, một loại chó chỉ phản ứng theo dấu vết (chó đánh hơi). Nó chỉ bao vây các dấu vết: đối với nó sự hưng phấn bị lẫn lộn với dấu vết một cách cục bộ, con người

phản hận không thể tác động đến phản ứng của mình nữa. Nhưng cái định nghĩa mang tính topo học này cần dẫn ta tới một kiểu “loại hình học” về phản hận. Vì khi các sức mạnh phản ứng chiến thắng các sức mạnh hoạt năng bằng cách này, bản thân chúng tạo nên một kiểu. Chúng ta sẽ thấy triệu chứng căn bản của kiểu này là gì: một trí nhớ khác thường. Nietzsche nhấn mạnh đến việc không thể quên một điều gì đó, và đến khả năng không quên điều gì cả, nhấn mạnh đến bản chất phản ứng sâu sắc của năng lực này, mà ông cần phải xem xét tất cả các phương diện của nó³³¹. Quả thực, một kiểu là một hiện thực vừa có tính chất sinh lý, tâm lý, lịch sử, xã hội và chính trị.

Tại sao phản hận là *tinh thần trả thù*? Ta có thể tưởng rằng con người phản hận tự giải thích một cách ngẫu nhiên: vì đã hứng chịu một kích động quá mạnh (một nỗi đau), lẽ ra anh ta phải từ chối phản kháng lại, vì không đủ mạnh để tạo ra một miếng đánh trả. Vậy nên anh ta cảm thấy muốn trả thù và muốn thực hiện sự trả thù này trên toàn thế giới bằng cách nhân rộng mối thù. Một diễn giải như vậy là sai, nó chỉ xét đến các lượng, tức là lượng kích động nhận được rồi đem so sánh “một cách khách quan” với lượng sức mạnh của một chủ thể thụ cảm. Thế nhưng điều quan trọng đối với Nietzsche không phải là lượng sức mạnh được xét một cách trừu tượng, mà là một quan hệ xác định trong bản thân chủ thể, quan hệ giữa các sức mạnh hết sức khác nhau về bản chất, các sức mạnh này đã tạo nên chủ thể: chính là cái mà ta gọi là một kiểu. Dù cho sức mạnh của sự kích động nhận được là như thế nào, dù cho sức mạnh tổng thể của bản thân chủ thể ra sao, con người phản hận chỉ sử dụng sức mạnh này để bao vây các dấu vết của sức mạnh kia, đến nỗi nó không có khả năng phản ứng lại, dù là phản ứng lại sự kích động. Người ấy cũng không nhất thiết phải cảm thấy một kích động quá mức. Điều đó có thể xảy ra, nhưng không nhất thiết. Người ấy cũng không cần phải khái quát hóa để biến toàn bộ thế giới

thành đối tượng của sự phẫn hận. Do kiêu của mình, con người phẫn hận không “phản ứng”: phản ứng của nó không chấm dứt, phản ứng được cảm nhận thay vì bị tác động. Như thế, sự phản ứng đổ trách nhiệm cho đối tượng của mình dù đối tượng này như thế nào, như là đổ trách nhiệm cho một đối tượng cần phải trả thù, một đối tượng cần phải bắt trả giá cho sự chậm trễ vô hạn này. *Sự kích động có thể là tốt đẹp, và con người phẫn hận cảm nhận nó như vậy*: nó rất có thể không làm suy kiệt sức mạnh của con người phẫn hận, anh ta rất có thể có một số lượng sức mạnh trù tượng cũng lớn như là ở một người khác. Nhưng không phải vì thế mà anh ta không cảm nhận đối tượng tương ứng như là một sự lăng nhục cá nhân và như là một điếu lăng nhục, bởi vì anh ta bắt đối tượng phải chịu trách nhiệm về sự bất lực của anh ta, về việc anh ta không thể vẫy hãm cái gì khác hơn ngoài dấu vết, sự bất lực trong chất lượng và kiểu loại. Con người phẫn hận cảm thấy tất cả mọi người mọi vật đều lăng nhục anh ta trong một mức độ hoàn toàn tương ứng với hậu quả mà anh ta phải chịu. Đối với anh ta, cái đẹp, lòng tốt nhất thiết là những xúc phạm cũng quan trọng như là một nỗi đau hay một nỗi bất hạnh mà anh ta phải chịu. “Người ta không vứt bỏ được gì hết, không tổng khứ được gì hết. Tất cả đều gây tổn thương. Con người và đồ vật lộ liễu xấp lại gần nhau quá gần; tất cả các sự kiện đều để lại dấu vết; kỷ niệm là một vết thương mưng mủ.”³³² Con người phẫn hận là một sinh vật đau khổ do chính bản thân anh ta: sự xơ cứng và chai lì của ý thức anh ta, sự nhạy bén nhờ nó mọi kích động đặc lại đông lại trong anh ta, sức nặng của các dấu vết xâm chiếm anh ta, tất cả những thứ đó đều là những nỗi đau khủng khiếp. Và sâu sắc hơn, *trí nhớ các dấu vết có tính chất thù hận trong chính nó và bằng chính nó*. Nó xấu xa, chấy rận, vì nó đổ trách nhiệm cho đối tượng để bù vào sự bất lực của chính nó, bất lực không tránh được những dấu vết của sự kích động tương ứng. Vì thế, sự trả thù, kể cả khi nó được thực hiện, nó luôn có tính

“tinh thần”, có tính chất tưởng tượng và biểu tượng trong nguyên lý của nó. Mỗi liên hệ căn bản giữa trả thù và hối ức về các dấu vết không phải là không giống với phức cảm sadique-anal [bạo dâm-hậu môn] của Freud. Chính Nietzsche trình bày trí nhớ như là một sự tiêu hóa vô tận, và trình bày kiểu phản hận như là một kiểu hậu môn*.³³³ Cái ký ức đường ruột và có nọc độc này, Nietzsche gọi nó là con nhện, nhện sói, tinh thần trả thù... - Ta thấy Nietzsche muốn gì: thực thi một kiểu tâm lý học thực sự là loại hình học, tạo ra một kiểu tâm lý học “ở bình diện chủ thể”³³⁴. Thậm chí các khả năng khỏi bệnh cũng sẽ phụ thuộc vào sự biến đổi các kiểu ấy (tức sự nghịch đảo và chuyển hóa).

4) Các đặc điểm của phản hận

Chúng ta không nên hiểu nhầm thuật ngữ “tinh thần trả thù”. *Tinh thần* không biến sự trả thù thành một ý đồ, một mục đích không được thực hiện, mà trái lại, nó cho sự trả thù một phương tiện. Chúng ta không hiểu được phản hận chừng nào còn chỉ nhìn thấy ở đó một *mong muốn* trả thù, một mong muốn phản kháng và chiến thắng. Phản hận trong nguyên tắc loại hình học của nó khởi động một trạng thái sức mạnh thực sự: trạng thái của các sức mạnh phản ứng, chúng không còn dễ bị tác động nữa, chúng thoát ra khỏi hoạt động của các sức mạnh hoạt năng. Phản hận mang lại cho sự trả thù một phương tiện: phương tiện làm đảo ngược mối quan hệ bình thường của các sức mạnh hoạt năng và các sức mạnh phản ứng. Đây là lý do vì sao bản thân phản hận đã là một cuộc nổi loạn, và là sự chiến thắng của cuộc nổi loạn này. Phản hận và sự chiến thắng của kẻ yếu trong tư cách là kẻ yếu, cuộc nổi loạn của những kẻ nô lệ và chiến thắng của họ tạo thành một kiểu. Kiểu ông chủ (kiểu hoạt năng) sẽ được định nghĩa bởi năng lực quên, cũng như bởi sức mạnh tác động lên các phản ứng. Kiểu nô lệ (kiểu

phản ứng) sẽ được định nghĩa bởi trí nhớ kỳ diệu, bởi sức mạnh phần hận; từ đó mà hình thành nhiều đặc tính xác định kiểu thứ hai.

*Không có khả năng ngưỡng mộ, tôn trọng và yêu mến*³³⁵. Trí nhớ dấu vết có tính thù hận bởi chính nó. Thậm chí sự thù hận và trả thù ẩn náu trong những kỉ niệm mùi lòng nhất và say mê nhất. Ta thấy những nghi ngờ ngấm của ký ức nguy trang nổi thù hận này bằng một thao tác tinh tế, đó là những nghi ngờ ngấm này tự trách mình ở tất cả những gì mà chúng trách cứ ở cái đối tượng gọi lên kỉ niệm mà chúng giả vờ yêu mến. Cũng chính lý do này, chúng ta cần đề chừng những ai tự lên án mình trước cái thiện và cái đẹp, tự cho rằng mình không hiểu, không xứng đáng: sự khiêm tốn của họ khiến ta sợ hãi. Một nổi thù hận nào đó đối với cái đẹp ẩn giấu trong những tuyên bố rằng họ thấp kém hơn nó. Thù ghét tất cả những gì người ta cảm thấy đáng yêu hay đáng ngưỡng mộ, hạ thấp tất cả bằng lối hài hước hay bằng những diễn giải thấp hèn, nhìn thấy trong tất cả mọi sự một cái bẫy cần phải tránh xa: đừng dùng mưu nọ chước kia với tôi. Điều gây kinh ngạc nhất trong con người phần hận, không phải là sự độc ác của nó, mà là sự ác tâm đáng kinh tởm, là khả năng chơi xấu của nó. Không có gì cưỡng lại được. Nó không tôn trọng bạn bè, cũng không tôn trọng kẻ thù của nó. Không tôn trọng cả nỗi bất hạnh hay nguyên nhân gây ra nỗi bất hạnh³³⁶. Hãy nghĩ tới những người dân thành Troie, những người, trong trường hợp Helen, đã ngưỡng mộ và tôn trọng nguyên nhân gây nên nỗi bất hạnh của chính họ. Nhưng người phần hận cần biến sự bất hạnh thành một cái gì tầm thường, cần đả kích và phân phát các lần lỗi: tức là cái thiên hướng gièm pha dè bủ các nguyên nhân, thiên hướng biến sự bất hạnh thành “lỗi của ai đó”. Trái lại, sự tôn trọng của quý tộc đối các nguyên nhân của bất hạnh đồng nhất với việc không có khả năng coi trọng các bất hạnh của chính mình. Sự coi trọng của người nô lệ đối với các bất hạnh của họ cho thấy sự tiêu hóa khó khăn, cho thấy một tư duy thấp hèn, và

không có khả năng tôn trọng.

“*Tính thụ động*”. - Trong phần hận “hạnh phúc xuất hiện đặc biệt dưới dạng một cái gì làm tê mê, lảng dịu, nghỉ ngơi, thanh bình, thư giãn, thả lỏng tinh thần và cơ thể, tóm lại là dưới dạng thụ động”³³⁷. Ở Nietzsche, thụ động không có nghĩa là không-hoạt năng; không-hoạt năng nghĩa là phản ứng; mà thụ động có nghĩa là không-bị-tác-động. Cái thụ động chỉ là phản ứng với tư cách là nó không bị tác động. Thụ động biểu thị chiến thắng của phản ứng, thời điểm khi mà nó không bị tác động, nó trở thành một phần hận. Con người phần hận không biết yêu và không muốn yêu, nhưng nó muốn được yêu. Cái mà nó muốn: được yêu, được nuôi dưỡng, được làm thỏa mãn, được ve vuốt, được làm khuây dịu. Còn nó là một kẻ bất lực, khó tiêu, lãnh cảm, mất ngủ, nô lệ. Và con người phần hận cũng rất dễ bị tự ái: đối diện với những gì nó không có khả năng thực hiện, nó cho rằng ít nhất nó phải được bù lại bằng cách thu được từ đó một lợi ích. Nó coi việc người ta không yêu nó, người ta không nuôi dưỡng nó, như là bằng chứng hiển nhiên về sự độc ác. Con người phần hận là con người của lợi ích và là con người của lợi nhuận. Hơn nữa, phần hận chỉ có thể trở nên cần thiết trên đời này bằng cách làm cho lợi ích giành thắng lợi, bằng cách biến lợi nhuận, không chỉ thành một mong muốn, một tư tưởng, mà còn thành một hệ thống kinh tế, xã hội, thần học, một hệ thống trọn vẹn, một cơ chế thần thánh. Không thừa nhận lợi nhuận, đó là tội lỗi của thần học và là tội lỗi duy nhất chống lại thần linh. Chính trong nghĩa này mà những kẻ nô lệ có một *đạo đức*, và đạo đức này là đạo đức của *lợi ích*³³⁸. Chúng ta sẽ hỏi: ai xem xét hành động từ góc độ ích lợi của nó và từ góc độ có hại của nó? Và thậm chí, ai xem xét hành động từ góc độ cái thiện và cái ác, từ góc độ đáng khen và đáng chê? Phải kiểm tra lại toàn bộ những phẩm chất mà đạo đức gọi là tự thân “đáng khen”, tự thân “tốt”, ví dụ như khái niệm khó tin về “sự vô tư”. Ta nhận thấy rằng nó che giấu những đòi hỏi và

những lời đả kích của một kẻ thứ ba thụ động: chính hắn đòi hỏi lợi ích của những hành động mà hắn không thực hiện; hắn ca ngợi đặc tính vô tư của những hành động mà nhờ đó hắn được hưởng lợi³³⁹. Đạo đức tự nó che giấu quan điểm vị lợi; nhưng chủ nghĩa vị lợi che giấu quan điểm của kẻ thứ ba thụ động, cái quan điểm chiến thắng của một kẻ nô lệ len lỏi vào giữa các ông chủ.

Đồ tội cho các lâm lỗi, bắt phải chịu trách nhiệm, thường xuyên lên án.

- Tất cả những điều này chiếm chỗ của tính gây gỗ xâm hấn: “khuynh hướng trở nên xâm hấn thuộc về sức mạnh, cũng chính xác như là ý thức trả thù và nỗi thù oán thuộc về sự yếu đuối³⁴⁰“. Xem lợi ích như là một quyền, xem việc hưởng lợi từ một hành động mà mình không thực hiện như là một quyền, con người phần hận nổi nóng trách móc gay gắt khi mà sự chờ đợi của nó bị thất vọng. Và làm sao mà sự chờ đợi này lại không bị thất vọng được, vì sự bất mãn và sự trả thù hầu như đã là cái gì *tiên nghiệm* trong sự phần hận. Đó là lỗi của mày nếu không có ai yêu tao, đó là lỗi của mày nếu như tao thất bại trong đời sống, cũng là lỗi của mày nếu mày thất bại; bất hạnh của mày và bất hạnh của tao đều là lỗi của mày. Chúng ta thấy ở đây sức mạnh đáng sợ có tính nữ giới của phần hận: nó không chỉ bằng lòng với việc tố cáo các tội lỗi và các tội phạm, nó muốn có những kẻ mắc lỗi, những kẻ phải chịu trách nhiệm. Chúng ta đoán ra cái điều mà tạo vật phần hận này muốn: nó muốn rằng những người khác độc ác, nó cần những người khác phải độc ác để có thể tự cảm thấy là mình tốt. *Người ác, vậy ta tốt*: đó là công thức căn bản của kẻ nô lệ, nó bộc lộ điếu cốt yếu của phần hận từ phương diện loại hình học, nó tổng kết và tổng hợp tất cả các đặc tính trước đây. Rồi ta so sánh công thức này với công thức của ông chủ: *ta tốt, vậy người ác*. Sự khác biệt giữa hai công thức này đánh giá sự phản kháng của kẻ nô lệ và chiến thắng của nó. “Sự nghịch đảo của cái nhìn đánh giá bao quát này là của riêng phần hận; để hình thành đạo

đức của kẻ nô lệ luôn luôn và trước tiên cần đến một thế giới bên ngoài đối lập.³⁴¹” Kẻ nô lệ *trước tiên* cần cho rằng người khác độc ác.

5) Nó tốt? Nó độc ác?

Vậy đây là hai mẫu câu: Ta tốt vậy thì người ác. - Người ác vậy thì ta tốt. Chúng ta sử dụng phương pháp kịch hóa. Ai nói mẫu câu này, và ai nói mẫu câu kia? Và mỗi người muốn gì? Không thể có chuyện một người nói cả hai câu, vì *cái tốt của người này chính là cái ác của người kia*. “Khái niệm “tốt” không có tính duy nhất”³⁴²; các từ *tốt, ác*, thậm chí *vậy thì* có nhiều nghĩa. Ở đây cũng vậy, ta sẽ xác nhận rằng phương pháp kịch hóa, về căn bản có tính đa dạng và có tính nội tại, đề ra quy tắc cho nghiên cứu. Và chẳng, phương pháp này không tìm thấy quy tắc khoa học cấu thành nên nó giống như là tín hiệu học và như là thuyết giá trị, những gì cho phép nó xác định ý nghĩa và giá trị của một từ. Chúng ta tự hỏi: cái kẻ bắt đầu bằng cách nói rằng: “ta tốt” là ai? Đương nhiên đó không phải là kẻ tự so sánh với người khác, cũng không phải là kẻ so sánh các hành động và sự nghiệp của mình với các giá trị cao hơn hay các giá trị siêu việt, kẻ đó sẽ không bắt đầu... Kẻ nói: “Ta tốt” không chờ đợi được đánh giá là tốt. Kẻ đó tự xưng như vậy, tự gọi như vậy, tự cho mình như vậy trong khả năng nó hành động, khẳng định và vui sướng. Tốt xác định phẩm chất của hành động, sự khẳng định, niềm vui được cảm thấy khi chúng được thực hiện: một phẩm chất nhất định của tâm hồn, “niềm tin chủ yếu rằng một tâm hồn có một cái gì đó liên quan đến chính nó mà nó không thể tìm kiếm, không thể tìm thấy, và thậm chí có lẽ không thể đánh mất”³⁴³. Cái mà Nietzsche thường gọi là *sự cao quý, sự trọng vọng*, đó “là đặc trưng nội tại của cái mà người ta khẳng định (người ta không cần tìm kiếm nó), là đặc trưng nội tại của cái mà người ta đưa ra thực hành (người ta không tìm thấy nó), là đặc trưng

nội tại của cái làm người ta vui sướng (người ta không thể đánh mất nó). Kẻ hành động và khẳng định đồng thời cũng là kẻ tồn tại: “Từ *esthios* khởi nguồn có nghĩa là một ai đó đang tồn tại, đang có một thực tại, ai đó có thực, có thật”³⁴⁴. “Kẻ đó có ý thức rằng anh ta mang vinh dự đến cho sự vật, rằng anh ta tạo ra các giá trị. Tất cả những gì anh ta tìm thấy trong bản thân mình, anh ta làm cho chúng trở nên vẻ vang; một thứ đạo đức như vậy nằm trong sự ca ngợi chính mình. Nó đặt lên hàng đầu cảm giác về sự viên mãn, về quyền lực mà nó muốn vượt quá, sự thoải mái của một trạng thái căng thẳng nội tại dâng cao, ý thức về sự phong phú mong muốn dâng hiến và mong muốn phụng sự hết lòng”³⁴⁵. “Đó chính là những người tốt, nghĩa là những người được trọng vọng, những kẻ có quyền lực, những người ở bậc trên do hoàn cảnh của họ và do sự cao thượng của tâm hồn, những người được xem là tốt, những người tự đánh giá hành động của mình là tốt, nghĩa là tự cho mình thuộc hạng nhất, họ thiết lập sự quy định này bằng cách đối lập với tất cả những gì thấp kém, ti tiện, tầm thường”³⁴⁶. Tuy nhiên không có một sự so sánh nào tác động trong nguyên tắc này. Dù những người khác độc ác khi họ không khẳng định, không hành động, không vui sướng, đó chỉ là một hậu quả phụ, một kết luận tiêu cực. Dấu hiệu tốt đầu tiên là ông chủ. Độc ác có nghĩa là hậu quả và chỉ kẻ nô lệ. Độc ác, đó là phủ định, thụ động, xấu, bất hạnh. Nietzsche phác thảo bài bình luận về bài thơ hay của Théognis, hoàn toàn xây dựng trên sự khẳng định căn bản và trữ tình: chúng tôi những người tốt, họ những kẻ độc ác, xấu xa. Người ta tìm kiếm một cách vô ích mà không thấy một sắc thái đạo đức dù nhỏ nhất trong cách đánh giá theo kiểu quý tộc này; đó là một trật tự đạo đức và là một loại hình học, loại hình học của các sức mạnh, trật tự đạo đức của những phương thức tồn tại tương ứng.

“Ta tốt, vậy thì người ác”: trong miệng của các ông chủ, từ *vậy thì* chỉ

được đưa vào như một kết luận tiêu cực. Cái tiêu cực chính là kết luận. Và kết luận này chỉ được đặt ra như hậu quả của một khẳng định đầy đủ: “Chúng ta là những kẻ quý tộc, đẹp và hạnh phúc³⁴⁷”. Ở ông chủ, tất cả những gì tích cực đều ở tiền đề. Ông ta cần có các tiền đề của hành động và của khẳng định, cần vui sướng vì những tiền đề này, để kết luận về một cái gì đó tiêu cực, không căn bản và chẳng mấy quan trọng. Đó chỉ là “phụ, một tí chút bổ sung vào”³⁴⁸. Duy nhất nó quan trọng ở chỗ làm tăng nội dung hành động và nội dung khẳng định, ở chỗ gắn kết chúng lại với nhau, làm tăng niềm vui sướng phù hợp với chúng: cái tốt “chỉ tìm điểm trái ngược để nhằm khẳng định mình một cách vui sướng hơn”³⁴⁹. Đây là quy chế của *tính xâm hấn*: nó là cái tiêu cực, nhưng là cái tiêu cực như là kết luận của những tiền đề tích cực, cái tiêu cực như là sản phẩm của hoạt động, cái tiêu cực như là hậu quả của một quyền lực khẳng định. Ông chủ nổi bật lên với một tam đoạn luận trong đó cần có hai mệnh đề khẳng định để tạo nên một phủ định, phủ định ở cuối chỉ là một phương tiện để củng cố các tiền đề “Người độc ác, vậy ta tốt”. Tất cả đều thay đổi: cái tiêu cực được đặt làm tiền đề, vậy là cái tích cực được quan niệm như một kết luận, kết luận của những tiền đề tiêu cực. Chính cái tiêu cực chứa đựng cốt lõi, và cái tích cực chỉ tồn tại nhờ phủ định. Cái tiêu cực trở thành “ý tưởng gốc, sự khởi đầu, hành vi tuyệt diệu”³⁵⁰. Với kẻ nô lệ, cần có các tiền đề của phản ứng và phủ định, của phản hận và chủ nghĩa hư vô, để nhận được một kết luận có vẻ tích cực. Và nó chỉ có vẻ tích cực mà thôi. Vì thế mà Nietzsche rất tha thiết với việc phân biệt phản hận và tính xâm hấn: chúng khác nhau về bản chất. Con người phản hận có nhu cầu nhận thức một cái-không-tôi, sau đó chống lại cái-không-tôi này để tự áp đặt như là chính mình. Tam đoạn luận lạ lùng của kẻ nô lệ: nó cần hai phủ định để tạo ra một cái bên ngoài khẳng định. Chúng ta đã nhận ra tam đoạn luận của nô lệ đã

rất thành công trong triết học dưới dạng thức nào: *biện chứng pháp*. Biện chứng pháp, với tư cách là hệ tư tưởng của sự phản hận.

“Người độc ác, vậy thì ta tốt”. Trong công thức này, chính kẻ nô lệ đang nói. Ta sẽ không phủ định rằng ở đây các giá trị được tạo ra. Nhưng những giá trị gì mà kỳ cục! Người ta bắt đầu bằng cách cho rằng người khác độc ác. Kẻ tự cho mình tốt, giờ đây lại bị người ta cho là độc ác. Kẻ độc ác này là kẻ hành động, kẻ không tự kiềm chế hành động, vì thế kẻ đó không xem xét hành động từ góc độ các hậu quả mà nó gây ra cho những đối tượng thứ ba. Và lúc này người tốt là kẻ tự kiềm chế hành động: chính vì vậy mà hắn tốt, hắn thuật lại tất cả mọi hành động từ quan điểm của kẻ không hành động, từ quan điểm của kẻ phải chịu các *hậu quả* của hành động, hoặc đúng hơn, từ quan điểm tẻ nhạt hơn của một kẻ thứ ba thần thánh đang dò xét các *ý đồ* của hành động. “Người tốt là những kẻ không đe dọa người khác, những kẻ không tấn công ai, không công kích ai, không trả đũa ai và để cho Chúa thực hiện sự trả thù, những kẻ tự ẩn mình như các người, tránh gặp đi đâu xấu và, vả lại, ít chờ đợi ở cuộc đời, giống như chúng ta, những bệnh nhân, những kẻ khiêm nhường và công bằng.”³⁵¹ Vậy là hình thành nên cái thiện và cái ác: sự xác định về mặt đạo đức, xác định về cái tốt và cái xấu bị thay thế bằng sự phán xét đạo đức. Cái tốt của trật tự đạo đức trở thành sự độc ác của luân lý, cái xấu của trật tự đạo đức trở thành cái tốt của luân lý. Cái thiện và cái ác không phải là cái tốt và cái xấu, trái lại là sự trao đổi, sự nghịch đảo, sự *đảo ngược* của định nghĩa về chúng. Nietzsche sẽ nhấn mạnh điểm sau đây: “Bên kia thiện ác” không có nghĩa là “bên kia tốt xấu”. Trái lại...³⁵² Cái thiện và cái ác là những giá trị mới, nhưng lạ lùng làm sao cái cách tạo ra các giá trị! Người ta tạo ra chúng bằng cách đảo ngược cái tốt và cái xấu. Người ta tạo ra chúng không phải bằng hành động, mà bằng cách kiềm chế hành động. Không phải bằng khẳng định mà bắt đầu bằng phủ định. Vì thế, người ta nói rằng

chúng không được tạo ra, chúng có tính thần thánh, siêu việt, cao hơn đời sống. Nhưng chúng ta hãy suy nghĩ về những gì mà các giá trị này cất giấu, hãy suy nghĩ về cách thức tạo ra chúng. Chúng che giấu một nỗi căm thù phi thường, nỗi căm thù đời sống, căm thù tất cả những gì hoạt năng và khẳng định trong cuộc sống. Không có các giá trị đạo đức nào tồn tại được dù chỉ một khoảnh khắc nếu chúng bị tách khỏi các tiền đề mà chúng là kết luận của những tiền đề đó. Và sâu sắc hơn, không có các giá trị tôn giáo nào tách rời sự căm thù này, tách rời sự báo thù mà từ đó nó rút ra hậu quả. Tính thực chứng của tôn giáo là một tính thực chứng bên ngoài: người ta kết luận rằng những người khốn khổ, những người nghèo, những kẻ yếu, những kẻ nô lệ là những người tốt, bởi vì những kẻ mạnh “độc ác” và “đáng ghét”. Người ta đã tạo nên người tốt bất hạnh, người tốt yếu đuối: không có sự báo thù nào tốt hơn thế đối với những kẻ mạnh và những kẻ hạnh phúc. Tình yêu Kitô giáo mà không có sức mạnh của phần hận do tái kích động và hướng dẫn thì sẽ trở thành cái gì? Tình yêu Kitô giáo không đối lập với phần hận Do thái, nhưng đối lập với hậu quả của nó, với kết luận của nó, với sự hoàn tất nó³⁵³. Tôn giáo che giấu ít nhiều (và thường trong các thời kì khủng hoảng, nó không che giấu gì cả) các nguyên tắc trực tiếp sản sinh ra nó: trọng lượng của những tiền đề tiêu cực, tinh thần trả thù, sức mạnh của phần hận.

6) *Ngộ biện*

Người ác; ta trái ngược với người; vậy ta tốt. Trong trường hợp này ngộ biện là gì? Hãy giả định rằng có một con cừu giỏi lý luận. Tam đoạn luận của con cừu kêu be be được cấu trúc như sau: những con chim săn mồi đều độc ác (nghĩa là tất cả các con chim săn mồi đều là những kẻ độc ác, những kẻ độc ác đều là chim săn mồi); vì tôi trái ngược với chim săn

mồi; thế nên tôi tốt³⁵⁴. Rõ ràng là, trong phần phụ, con chim săn mồi được nhìn nhận như bản chất của nó: một sức mạnh không tách khỏi các hiệu lực hay các biểu hiện của nó. Nhưng trong phần chính, người ta giả định rằng con chim săn mồi có thể đã không biểu hiện sức mạnh của nó, rằng có thể nó đã kìm nén các hiệu lực của nó, và bị tách khỏi cái mà nó có thể: nó độc ác, vì nó không kìm nén. Vậy người ta giả định rằng đó là cùng một sức mạnh duy nhất, thực sự được kìm chế ở trong con cừu đức hạnh, nhưng cũng sức mạnh ấy lại tha hồ biểu lộ trong con chim săn mồi độc ác. Bởi vì kẻ mạnh có thể tự ngăn cản mình hành động; kẻ yếu là kẻ có thể hành động, nếu như nó không tự ngăn cản mình.

Và đây, ngộ biện về phần hạn dựa trên điếu này: *huyễn tượng về một sức mạnh bị tách khỏi cái mà nó có thể*. Chính nhờ huyễn tượng này mà các sức mạnh phản ứng chiến thắng. Trong thực tế, việc tránh né hoạt động không đủ đối với chúng; chúng còn cần phải nghịch đảo mối quan hệ giữa các sức mạnh, cần phải đối lập với các sức mạnh hoạt năng và tự trình diện như là những sức mạnh ở cấp độ cao hơn. Quá trình kết án của phần hạn hoàn tất nhiệm vụ này: các sức mạnh phản ứng “phóng chiếu” một hình ảnh trừu tượng và bị trung tính hóa của sức mạnh; một sức mạnh bị tách khỏi các hiệu ứng của nó như vậy sẽ có *có tội* khi hành động, trái lại sẽ *có công* nếu nó không hành động; hơn nữa, người ta sẽ hình dung rằng cần phải có nhiều sức mạnh (trừu tượng) để kìm nén hơn là để hành động. Càng quan trọng hơn khi phân tích chi tiết của cái sức mạnh *huyễn tượng* này vì ta sẽ thấy rằng nhờ nó, các sức mạnh hoạt năng có được một quyên lực có khả năng lây lan, nhờ nó các sức mạnh hoạt năng *thực sự* trở thành phản ứng: 1° Thời điểm của quan hệ nhân quả: người ta chia đôi sức mạnh. Trong khi mà sức mạnh không bị tách khỏi sự biểu hiện của nó, người ta biến sức mạnh thành một hiệu ứng, hiệu ứng này bị gán cho sức mạnh giống như là gán cho một nguyên nhân rõ ràng và tách biệt: “Trước hết

người ta xem cùng một hiện tượng như là một nguyên nhân, sau đó như là hệ quả của nguyên nhân này. Các nhà vật lý cũng không làm được tốt hơn khi họ nói rằng sức mạnh phát động, rằng sức mạnh tạo ra hiệu ứng này hay hiệu ứng kia³⁵⁵“. Người ta xem một dấu hiệu đơn giản của thuật nhớ, một công thức rút gọn như là một nguyên nhân: chẳng hạn như khi người ta nói rằng tia chớp lóe sáng³⁵⁶. Người ta thay thế một quan hệ ngữ nghĩa thực bằng một quan hệ nhân quả tưởng tượng³⁵⁷. Người ta bắt đầu bằng cách kiềm chế sức mạnh trong chính bản thân nó, sau đó người ta biến sự biểu hiện sức mạnh thành một cái gì khác, cái gì khác này tìm thấy trong sức mạnh một nguyên nhân gây hiệu quả rõ rệt. 2° Mômen của thực thể [substance]: sức mạnh bị phân đôi như thế được phóng chiếu vào trong một thể nền [substrat], tức trong một chủ thể có thể tự do biểu hiện nó hay không. Sức mạnh được trung tính hóa, được nâng lên thành hành động của một chủ thể, mà chủ thể này rất có thể không hành động. Nietzsche luôn chỉ ra trong “chủ thể” một sự hư cấu hay một chức năng ngữ pháp. Dù đó là nguyên tử của những người theo thuyết Epicure, dù đó là thực thể (bản thể) của Descartes, hay là vật tự thân của Kant, tất cả những chủ thể này đều là những phóng chiếu của “những tiểu dân quỷ tưởng tượng”³⁵⁸. 3° Mômen của sự xác định tương hỗ: người ta luân lý hóa các sức mạnh đã trở nên trung tính theo cách thức trên. Vì nếu người ta giả định rằng một sức mạnh rất có thể không biểu hiện sức mạnh mà nó “có”, thì trái lại sẽ không còn là phi lý khi giả định rằng một sức mạnh có thể biểu hiện cái sức mạnh mà nó “không có”. Ngay khi các sức mạnh được phóng chiếu trong một chủ thể hư cấu, chủ thể này tỏ ra có tội hay xứng đáng, có tội vì sức mạnh hoạt năng thực hiện hành động mà nó có, xứng đáng nếu sức mạnh phản ứng không thực hiện hành động mà nó... không có: “Như thế chính sự yếu đuối của kẻ yếu, nghĩa là bản chất của nó, toàn bộ hiện thực duy nhất của nó,

hiện thực không thể tránh khỏi và không thể tẩy xóa được, từng là sự thực hiện tự do, một cái gì được cố tình lựa chọn, một hành vi xứng đáng³⁵⁹“. Sự phân biệt cụ thể giữa các sức mạnh được quy chuẩn hóa (cái tốt và cái xấu) bị thay thế bởi sự đối lập luân lý giữa các sức mạnh được thực thể hóa (cái thiện và cái ác).

7) Sự phát triển của phần hận: giáo sĩ Do thái

Phân tích của chúng tôi đã đi từ phương diện thứ nhất tới phương diện thứ hai của phần hận. Khi Nietzsche nói về mặc cảm tội lỗi, ông phân biệt một cách rõ ràng hai phương diện của nó: ở phương diện thứ nhất, mặc cảm tội lỗi là ” trạng thái thô”, chất liệu thuần túy hay là “vấn đề tâm lý động vật, không hơn”; phương diện thứ hai, không có nó thì mặc cảm tội lỗi sẽ không phải là mặc cảm tội lỗi, đó là mômen lợi dụng cái chất liệu có trước này và đưa tới sự hình thành của mặc cảm tội lỗi³⁶⁰. Sự phân biệt này phù hợp với topo học và loại hình học. Thế mà mọi chỉ dẫn của nó đều có giá trị đối với phần hận. Phần hận cũng có hai phương diện hay hai mômen. Phương diện thứ nhất - phương diện topo học, vấn đề tâm lý động vật - cấu tạo nên phần hận với tư cách là chất liệu thô: nó biểu thị cái cách thức mà các sức mạnh phản ứng lẫn tránh hoạt động của các sức mạnh hoạt năng (sự *chuyển dịch* của các sức mạnh phản ứng, ý thức bị xâm chiếm bởi trí nhớ dấu vết). Phương diện thứ hai - phương diện loại hình học - biểu thị cách thức hình thành phần hận: trí nhớ dấu vết trở thành một đặc điểm điển hình, vì nó là hiện thân của tinh thần trả thù và không ngừng buộc tội; như thế các sức mạnh phản ứng chống lại các sức mạnh hoạt năng và tách chúng khỏi cái mà chúng có thể (sự *nghịch đảo* của quan hệ giữa các sức mạnh, sự *phóng chiếu* của một hình ảnh phản ứng). Ta lưu ý rằng, sự phản kháng của các sức mạnh phản ứng vẫn chưa phải là một chiến thắng trọn

ven nếu thiếu phương diện thứ hai này của phần hận. Ta cũng lưu ý rằng, trong cả hai trường hợp, các sức mạnh phản ứng không chiến thắng bằng cách tạo ra một sức mạnh lớn hơn các sức mạnh hoạt năng: trong trường hợp thứ nhất, tất cả diễn ra giữa các sức mạnh phản ứng (*chuyển dịch*); trong trường hợp thứ hai, các sức mạnh phản ứng tách các sức mạnh hoạt năng khỏi cái mà chúng có thể, nhưng nhờ một huyền tưởng, nhờ một huyền hoặc (*ngịch đảo bằng phóng chiếu*). Từ đó, chúng ta vẫn cần phải giải quyết hai vấn đề này để hiểu phần hận một cách đầy đủ: 1° Các sức mạnh phản ứng đã tạo ra huyền tưởng này như thế nào? 2° Chúng tạo ra nó dưới ảnh hưởng nào? Nghĩa là: cái gì khiến các sức mạnh phản ứng chuyển từ giai đoạn thứ nhất sang giai đoạn thứ hai? Cái gì xử lý chất liệu của phần hận? Cái gì mang lại hình thức cho phần hận, “nghệ nhân” tạo nên phần hận là gì?

Các sức mạnh không thể tách khỏi cái yếu tố khu biệt từ đó hình thành chất lượng của chúng. Nhưng các sức mạnh phản ứng đem lại cho yếu tố này một hình ảnh lộn ngược: nhìn từ góc độ phản ứng, sự khác biệt giữa các sức mạnh trở thành sự đối lập giữa các sức mạnh phản ứng và các sức mạnh hoạt năng. Như vậy chỉ cần các sức mạnh phản ứng có cơ hội phát triển hay phóng chiếu hình ảnh này để cho, đến lượt chúng, mối quan hệ giữa các sức mạnh và các giá trị tương ứng với mối quan hệ này bị lộn ngược. Thế nhưng, các sức mạnh phản ứng gặp được cơ hội ấy cùng một thời điểm lúc chúng tìm thấy phương tiện để tránh né hoạt động. Không còn bị tác động, các sức mạnh phản ứng *phóng chiếu* hình ảnh lộn ngược. Chính sự phóng chiếu có tính phản ứng này được Nietzsche gọi là một huyền tưởng: huyền tưởng về một thế giới siêu-cảm tính đối lập với thế giới này, huyền tưởng về một Đức Chúa mâu thuẫn với đời sống. Chính huyền tưởng này được Nietzsche phân biệt với sức mạnh hoạt năng của giấc mơ, và thậm chí phân biệt với hình ảnh tích cực của vị thần khổng

định và ca tụng đời sống: “Trong khi thế giới của giấc mơ phản ánh thực tại, thế giới của huyền tưởng chỉ làm sai lệch nó, làm nó mất giá và phủ định nó³⁶¹“. Chính nó chủ trì mọi tiến triển của phần hận, có nghĩa là mọi thao tác mà vì chúng sức mạnh hoạt năng vừa bị tách khỏi cái mà nó có thể (làm giả), vừa bị kết án và bị xem như là có tội (sự mất giá), các giá trị tương ứng bị đảo ngược (phủ định). Chính trong huyền tưởng này, qua huyền tưởng này, mà các sức mạnh phản ứng *trình diện như là ưu việt hơn*. “Để có thể nói “không” khi đáp lại tất cả những gì biểu hiện khuynh hướng chuyển động lên này của đời sống, khi đáp lại tất cả những gì đã hình thành, sức mạnh, cái đẹp, sự khẳng định bản thân ở trên đời này, cần một điếu: bản năng phần hận, một khi đã trở thành tài năng, phải tạo ra một thế giới khác, ở đó bất kỳ sự khẳng định đời sống nào cũng xuất hiện như là cái ác, cái tự thân là đáng vứt bỏ.³⁶²”

Phần hận còn cần phải trở thành “tài năng”. Còn cần phải có một nghệ sĩ của huyền tưởng, có khả năng tận dụng cơ hội, điếu khiển sự phóng chiếu, có khả năng lên án, và tiến hành sự nghịch đảo. Đừng tin rằng quá trình chuyển từ mômen này sang mômen khác của phần hận, dù rất nhanh chóng và vừa vắn, lại bị quy giản về một sự kết hợp đơn giản và cơ giới. Cần có sự can thiệp của một nghệ sĩ tài năng. Câu hỏi của Nietzsche: “Ai?” vang lên cấp thiết hơn bao giờ hết. “*Phả hệ luân lý chứa đựng cái tâm lý đầu tiên của giáo sĩ*³⁶³“. Kẻ biểu hiện phần hận, kẻ lên án và luôn đeo đẳng công cuộc trả thù, kẻ dám đảo ngược các giá trị, đó là giáo sĩ. Và đặc biệt hơn, giáo sĩ Do thái, giáo sĩ dưới hình thức Do thái của nó³⁶⁴. Chính ông ta, bậc thầy về biện chứng pháp, đã đem lại cho người nô lệ ý tưởng về tam đoạn luận phản ứng. Chính ông ta tạo ra những tiền đề phủ định. Chính ông ta quan niệm tình yêu - một tình yêu mới mà người Kitô giáo chịu trách nhiệm - như là kết luận, như là sự đăng quang, bông hoa độc của

một sự thù ghét lạ lùng. Chính ông ta bắt đầu bằng cách nói rằng “Chỉ có những kẻ khốn khổ là những người tốt; những người nghèo, những người bất lực, những trẻ nhỏ là người tốt; những người đau khổ, nghèo khó, những bệnh nhân, những kẻ dị dạng cũng là những kẻ duy nhất thành kính, duy nhất được hưởng phúc lành của Chúa; sự cực lạc sẽ duy nhất thuộc về họ. Trái lại, các người, những kẻ quý tộc và có quyền lực, các người vĩnh viễn là những kẻ xấu, tàn bạo, tham lam vô độ, nghịch đạo, và các người vĩnh viễn bị ruồng bỏ, bị nguyền rủa, bị đầy địa ngục³⁶⁵!” Nếu không có giáo sĩ thì không bao giờ người nô lệ biết vượt lên trên trạng thái thô mộc ban đầu của phần hận. Từ đó, để đánh giá chính xác sự tác động của giáo sĩ, cần phải tìm hiểu xem ông ta tiếp tay cho các sức mạnh phản ứng như thế nào, tuy nhiên chỉ là sự tiếp tay, chứ không hòa lẫn vào sức mạnh đó. Ông ta đảm bảo cho chiến thắng của các sức mạnh phản ứng, ông ta cần đến chiến thắng này, nhưng lại theo đuổi một mục đích không trùng hợp với mục đích của các sức mạnh phản ứng. Ý chí của ông ta là ý chí quyền lực, ý chí quyền lực của ông ta là chủ nghĩa hư vô³⁶⁶. Dù chủ nghĩa hư vô, ý chí phủ định cần đến các sức mạnh phản ứng, chúng tôi phát hiện ra cái mệnh đề cơ bản này, và cả mệnh đề nghịch đảo của nó: chính chủ nghĩa hư vô, ý chí phủ định đưa các sức mạnh phản ứng tới chiến thắng. Trò chơi kép này tặng cho giáo sĩ Do thái một chiều sâu, một sự mập mờ không gì sánh kịp: “Một cách tự do, nhờ một năng lực bảo toàn sâu sắc, ông ta cho rằng tất cả mọi bản năng suy đồi đều có lý, *không phải vì ông ta bị chúng chế ngự*, mà ông ta tìm thấy trong chúng một quyền lực có khả năng khiến chúng chống lại *thế giới*³⁶⁷”.

Chúng tôi sẽ còn trở lại với những trang nổi tiếng này, trong đó Nietzsche giải quyết vấn đề đạo Do thái và vấn đề giáo sĩ Do thái. Những trang này thường đưa ra các diễn giải đáng hoài nghi nhất. Ta biết rằng

những kẻ theo chủ nghĩa phát xít có quan hệ mập mờ với tác phẩm của Nietzsche: mập mờ, bởi vì những kẻ đó thích viện dẫn nó, nhưng họ không thể làm đi đâu đó mà không cắt xén các dẫn chứng, làm giả các bản in, cấm đoán các bản chính. Ngược lại, bản thân Nietzsche không hề có những mối quan hệ mập mờ với chế độ Bismarck. Lại càng không có quan hệ với chủ nghĩa liên Đức và chủ nghĩa bài Do thái. Ông khinh bỉ và căm ghét chúng. “Đừng lui tới chỗ những ai tham gia vào cái trò ba lớp vô liêm sỉ của các chủng tộc³⁶⁸”. Và tiếng kêu tự đáy lòng: “Nhưng cuối cùng, các người cho rằng ta cảm thấy gì khi tên của Zarathoustra được phát ra từ miệng những kẻ bài Do thái!³⁶⁹” Để hiểu ý nghĩa của những suy nghĩ của Nietzsche về đạo Do thái, cần nhớ lại rằng với trường phái Hegel “vấn đề Do thái” đã trở thành một chủ đề tuyệt vời của biện chứng pháp. Ở đây Nietzsche lấy lại vấn đề nhưng xử lý theo phương pháp riêng của mình. Ông tra vấn: giáo sĩ khẳng định vị trí như thế nào trong lịch sử của dân tộc Do thái? Ông ta khẳng định vị trí của mình trong những điều kiện nào, những điều kiện được xem là *quyết định đối với toàn bộ lịch sử châu Âu*? Không có gì gây ấn tượng hơn là sự khâm phục mà Nietzsche dành cho các vua của Israël và Cự Uớc³⁷⁰. Vấn đề Do thái và sự hình thành của giáo sĩ trong thế giới Israel chỉ là một: đó là vấn đề thực sự có bản chất loại hình học. Vì thế mà Nietzsche đặc biệt nhấn mạnh điểm này: tôi là kẻ sáng tạo ra tâm lý học về linh mục³⁷¹. Thực sự là ở Nietzsche không thiếu những suy nghĩ về chủng tộc. Nhưng chủng tộc không bao giờ tác động như là yếu tố trong một sự *giao thoa*, như là một nhân tố trong một *phức cảm* sinh lý, cũng như tâm lý, chính trị, lịch sử và xã hội. Một phức cảm như vậy chính xác là cái mà Nietzsche gọi là một *kiểu*. Kiểu giáo sĩ, không có vấn đề nào khác đối với Nietzsche. Và dân tộc Do thái đã tìm thấy những điều kiện tồn tại trong giáo sĩ, tại một thời điểm trong lịch sử của họ, chính dân

tộc này ngày nay có khả năng lớn nhất để cứu văn châu Âu, để bảo vệ châu Âu chống lại chính nó, bằng cách sáng tạo ra những điều kiện mới³⁷². Ta sẽ không đọc những trang của Nietzsche viết về Do thái mà không gọi lại những gì ông đã viết cho Fritsch, một tác giả có tinh thần bài Do thái và phân biệt chủng tộc: “Tôi xin ông đừng gửi cho tôi những công trình của ông nữa: tôi sợ sẽ không kiên nhẫn nổi”.

8) *Mặc cảm tội lỗi và nội tâm*

Đây là mục tiêu của phần hạn xét từ hai phương diện của nó: tước bỏ khỏi sức mạnh hoạt năng những điều kiện vật chất cho phép nó hoạt động; dứt khoát tách nó ra khỏi cái mà nó có thể. Nhưng nếu thực sự là sức mạnh hoạt năng bị tách khỏi cái mà nó có thể trong huyền tưởng, thì trong thực tế một cái gì đó có thực xảy ra với nó như là kết quả của huyền tưởng này. Từ quan điểm này, vấn đề vẫn tiếp tục được xới lên: sức mạnh hoạt năng thực sự trở thành cái gì? Câu trả lời của Nietzsche vô cùng chính xác: cho dù là gì đi nữa, cái lý do khiến cho sức mạnh hoạt năng bị sai lệch, bị tước bỏ mất các điều kiện hoạt động, bị tách khỏi cái mà nó có thể, là: *nó hướng vào trong, nó quay lại chống chính nó*. Nội tâm hóa, quay lại chống chính mình, đó là cách thức khiến cho sức mạnh hoạt năng thực sự trở thành phản ứng. “Tất cả mọi bản năng không có lối ra, một sức mạnh trấn áp nào đó ngăn không cho chúng bùng nổ ra ngoài, chúng hướng vào trong: đó là cái mà tôi gọi là sự nội tâm hóa của con người... Chính nó là ngu ần gốc của mặc cảm tội lỗi.³⁷³” Chính trong nghĩa này mà mặc cảm tội lỗi tiếp sức cho phần hạn. Theo cái cách mà nó xuất hiện trước chúng ta, phần hạn không tách rời một lời mời khủng khiếp, không tách khỏi một cám dỗ cũng như là không tách khỏi một ý muốn gieo rắc sự lây nhiễm. Nó che giấu lòng căm thù dưới một tình yêu căm dỗ: Ta lên án người, chính là để tốt

cho người; ta yêu người, để người trở về với ta, cho đến khi người trở về với ta, cho đến khi bản thân người trở thành một kẻ đau đớn, bệnh tật, phản ứng, một người tốt... “Khi nào thì những con người phản hận đạt tới chiến thắng cao cả, chiến thắng cuối cùng, chiến thắng huy hoàng của sự trả thù? Không còn nghi ngờ gì nữa đó là khi họ *gieo* được vào trong ý thức của những người hạnh phúc sự khốn khổ của họ và mọi sự khốn khổ trên đời: đến nỗi những người này bắt đầu đỏ mặt vì hạnh phúc của mình và có thể nói với nhau: thật xấu hổ khi hạnh phúc trước bao nhiêu nỗi khốn khổ như vậy.³⁷⁴” Trong phản hận, sức mạnh phản ứng lên án và phóng chiếu mình vào đó. Nhưng phản hận sẽ không là gì nếu nó không đưa kẻ bị kết án đến chỗ tự thừa nhận sai lầm của mình, đến chỗ “quay vào trong”: *sự nội nhập* của sức mạnh hoạt năng không phải là đi đầu trái ngược với *sự phóng chiếu*, mà là hậu quả và di chứng của quá trình phóng chiếu phản ứng. Ta sẽ không thấy trong mặc cảm tội lỗi một kiểu mới: nhiều nhất là trong kiểu phản ứng, trong kiểu nô lệ, ta tìm thấy những biến thái cụ thể, trong đó sự phản hận gần như ở trạng thái thuần khiết; còn trong những biến thái khác, thì mặc cảm tội lỗi, khi đã phát triển trọn vẹn, che giấu sự phản hận trong lòng mình. Các sức mạnh phản ứng không ngừng bao quát các giai đoạn chiến thắng của chúng: mặc cảm tội lỗi nối dài sự phản hận, đưa ta đi xa hơn vào một phạm vi hoàn toàn bị lây nhiễm. Sức mạnh hoạt năng trở thành phản ứng, ông chủ trở thành nô lệ.

Bị tách khỏi cái mà nó có thể, sức mạnh hoạt năng không biến mất. Quay lại chống lại chính mình, *nó gây đau đớn*. Không còn vui sướng về bản thân, mà nó gây đau buồn: “Cái công việc đáng lo ngại này, tràn đầy một niềm vui ghê sợ, công việc của một tâm hồn tự nguyện phân li, cái tâm hồn tự gây đau đớn bằng thú vui làm cho người khác đau đớn”; “đau khổ, bệnh tật, xấu xa, tự nguyện thiệt hại, cắt xẻo, hành xác, hiến sinh bản thân, chúng được tìm kiếm như là niềm vui sướng.³⁷⁵” Nỗi đau, thay vì được

giải quyết bằng các sức mạnh phản ứng, lại được tạo ra nhờ sức mạnh hoạt năng cũ. Từ đó mà có một hiện tượng lạ lùng, khó hiểu: sự tăng sinh, sự tự thụ tinh, sự siêu sinh sản của nỗi đau. Mặc cảm tội lỗi là cái ý thức khiến cho nỗi đau tăng sinh, nó tìm thấy phương tiện để chế tạo nỗi đau: hướng sức mạnh hoạt năng chống lại chính mình, thật là một cái nhà máy nhơ nhớp. *Sự tăng sinh của nỗi đau do nội hóa sức mạnh, do phóng chiếu sức mạnh vào bên trong*, đó là định nghĩa đầu tiên về mặc cảm tội lỗi.

9) Vấn đề nỗi đau

Ít nhất đó là định nghĩa về phương diện thứ nhất của mặc cảm tội lỗi: phương diện topo học, trạng thái thô hay trạng thái chất liệu. Nội tâm là một khái niệm phức tạp. Cái bị nội hiện, trước tiên, đó là sức mạnh hoạt năng; nhưng sức mạnh bị nội hiện trở thành yếu tố tạo ra nỗi đau; và nỗi đau được tạo ra càng dãi dào, nội tâm càng lan toả theo “chiều sâu, chiều rộng, chiều cao”, vực sâu càng thăm thẳm. Thứ hai, điều đó có nghĩa là đến lượt mình, nỗi đau bị *nội hiện*, bị cảm giác hóa, tinh thần hóa. Những cách diễn đạt này có nghĩa gì? *Người ta tạo ra một ý nghĩa mới cho nỗi đau, một ý nghĩa nội tại, một ý nghĩa riêng tư*: người ta biến nỗi đau thành hậu quả của một tội lỗi, của một sai lầm. Người chế tạo ra nỗi đau của người vì người có tội, người sẽ tự cứu rỗi bằng cách tạo ra nỗi đau. Nỗi đau được quan niệm như là hậu quả của một lỗi lầm thầm kín và như là cơ chế nội tại của sự cứu rỗi, nỗi đau được nội hiện dần dần cùng với việc người ta tạo ra nó, “nỗi đau chuyển đổi thành cảm giác có lỗi, sợ hãi, trừng phạt”³⁷⁶: đó là phương diện thứ hai của mặc cảm tội lỗi, cái mômen loại hình học của nó, mặc cảm tội lỗi giống như là cảm giác phạm tội.

Để hiểu bản chất của sự chế tạo này, cần đánh giá được tầm quan trọng của một vấn đề chung hơn: ý nghĩa của nỗi đau là gì? Ý nghĩa của tâm tại

hoàn toàn phụ thuộc vào đó; t ần tại có một ý nghĩa trong chừng mực mà nỗi đau có một ý nghĩa trong t ần tại³⁷⁷. Thế nhưng nỗi đau là một phản ứng. Dường như ý nghĩa duy nhất của nó là ở trong khả năng tác động tới phản ứng này, hay ít nhất là định vị nó, tách ra dấu vết của nó, để tránh mọi sự lan truyền cho đến khi người ta có thể tái-tác động một lần nữa. Như vậy, ý nghĩa hoạt năng của nỗi đau xuất hiện như một ý nghĩa bên ngoài. Để có thể đánh giá nỗi đau từ quan điểm hoạt năng, cần phải đặt nó trong yếu tố của cái bên ngoài nó. Và cần phải có cả một nghệ thuật, đó là nghệ thuật của ông chủ. Các ông chủ có một bí mật. Họ biết rằng nỗi đau chỉ có một ý nghĩa: làm vui lòng kẻ nào đó, làm vui lòng kẻ nào buộc phải chịu nó hay ngấm ngấm nó. Nếu con người hoạt năng có khả năng không coi trọng nỗi đau riêng của mình, thì bởi vì nó luôn hình dung đến kẻ cảm thấy vui lòng vì nỗi đau ấy. Một sự hình dung như vậy không phải là vô ích trong niềm tin vào những vị thần hoạt năng, những vị thần đông đúc trong thế giới Hi Lạp: “Mọi cái ác đều được bào chữa vào thời điểm một vị thần bằng lòng xem xét nó... Xét đến cùng, chiến tranh thành Troie và những bi kịch khủng khiếp khác có ý nghĩa gì? Không chút nghi ngờ: đó là những trò chơi để làm vui mắt các vị thần.”³⁷⁸ Ngày nay người ta có xu hướng viện dẫn nỗi đau như một lý lẽ để chống lại t ần tại; lý lẽ này cho thấy một cách suy nghĩ quý giá đối với chúng ta, cách suy nghĩ mang tính phản ứng. Chúng ta tự đặt mình không chỉ ở vị thế của kẻ đau khổ, mà còn ở vị thế của con người phản hận, con người không còn tác động đến các phản ứng của mình nữa. Chúng tôi hiểu rằng nghĩa hoạt năng của nỗi đau xuất hiện trong những viễn tượng khác: nỗi đau không phải là một lý lẽ chống lại cuộc sống, trái lại, nó là một tác nhân kích thích của cuộc sống, “một sự quyến rũ đối với cuộc sống”, một lý lẽ có lợi cho nó. Nhìn đau khổ hay thậm chí chịu đau khổ là một cấu trúc của cuộc sống với tư cách là cuộc sống hoạt năng, như một biểu hiện hoạt năng của cuộc sống. Nỗi đau có

một ý nghĩa trực tiếp có lợi cho cuộc sống: ý nghĩa ngoại tại của nó. Theo sự tỉnh tể của chúng ta hay theo thói đạo đức giả của chúng ta, thì thật là ghê tởm khi tự thể hiện với toàn bộ năng lượng được mong muốn cho tới mức sự tàn bạo đã từng là niềm hoan hỉ hơn hết của người nguyên thủy và từng là thành tố của hầu hết mọi thú vui của họ... Không có sự tàn bạo thì không có niềm hoan hỉ, đó là điếu mà lịch sử cổ xưa nhất và lâu dài nhất của loài người đã dạy chúng ta. Và sự trừng phạt cũng có dáng vẻ của lễ hội.³⁷⁹” Đó là đóng góp của Nietzsche trong vấn đề đặc biệt có tính chất duy linh này: ý nghĩa của nỗi đau và của đau khổ là gì?

Còn đáng khâm phục hơn, đó là phát minh tuyệt vời về mặc cảm tội lỗi: một ý nghĩa mới đối với sự đau khổ, *một ý nghĩa nội tại*. Đó không còn là vấn đề tác động đến nỗi đau nữa, cũng không còn là đánh giá nó từ quan điểm hoạt năng. Trái lại, người ta tự huỷ hoại hoặc để chống lại nỗi đau bằng niềm đam mê. “Niềm đam mê của những kẻ hoang dã nhất”: người ta biến nỗi đau thành hậu quả của một sai lầm và thành phương tiện cứu rỗi; người ta chữa lành nỗi đau bằng cách tạo ra nhiều đau đớn hơn; bằng cách nội hiện nó hơn nữa; người ta tự huỷ hoại, nghĩa là tự chữa lành cơn đau bằng cách làm nhiễm trùng vết thương³⁸⁰. Trong *Nguồn gốc của bi kịch*, Nietzsche đã chỉ ra một luận đề cơ bản: bi kịch tàn lụi đồng thời cùng với việc kịch drame trở thành một xung đột nội tại và nỗi đau khổ được nội hiện. Nhưng ai là kẻ phát minh và muốn có ý nghĩa nội tại của nỗi đau?

10) Sự phát triển của mặc cảm tội lỗi: linh mục Kitô giáo

Nội hiện sức mạnh, rồi nội hiện bản thân nỗi đau: bước chuyển từ mômen thứ nhất sang mômen thứ hai của mặc cảm tội lỗi cũng không mang tính tự động hơn là sự kết hợp hai phương diện của phần hận. Một lần nữa, lại cần đến sự can thiệp của tu sĩ. Lần hóa thân thứ hai của linh

mục là hóa thân Ki tô giáo: “Chỉ trong bàn tay của linh mục - người nghệ sĩ đích thực của cảm giác có tội - mà cảm giác này bắt đầu hiển hiện.”³⁸¹ Chính linh mục Kitô giáo làm cho mặc cảm tội lỗi thoát khỏi trạng thái thô sơ hay trạng thái động vật của nó, chính ông ta chủ trì sự nội hiện nỗi đau. Chính ông ta, vị linh mục - thầy thuốc, người chữa lành cơn đau bằng cách làm nhiễm trùng vết thương. Chính ông ta, vị linh mục - nghệ sĩ, người đưa mặc cảm tội lỗi tới hình thái bậc cao của nó: nỗi đau, hậu quả của một tội lỗi. - Nhưng ông ta đã tiến hành như thế nào? Nếu người ta muôn tóm tắt, trong một công thức ngắn gọn, giá trị của cuộc đời linh mục, cần phải nói rằng: linh mục là *người chuyển hướng phần hận*.³⁸² Ta nhớ lại rằng con người phần hận, với bản chất đau khổ, tìm kiếm một nguyên nhân cho nỗi đau của mình. Anh ta lên án, anh ta lên án tất cả những gì hoạt năng trong đời sống. Ở đây vị linh mục đã xuất hiện dưới hình thái đầu tiên: ông ta chủ trì sự lên án, ông ta tổ chức sự lên án. Hãy xem những người này tự xưng là người tốt, ta sẽ nói với người: đó là những kẻ độc ác. Sức mạnh của phần hận như vậy hoàn toàn bị hướng về phía người khác, chống lại người khác. Nhưng phần hận là một loại chất nổ; nó khiến cho sức mạnh hoạt năng trở thành sức mạnh phản ứng. Vậy nên, phần hận cần thích ứng với những điều kiện mới này, nó cần phải chuyển hướng. Giờ đây, chính *trong bản thân mình* mà con người phản ứng cần tìm thấy nguyên nhân của nỗi đau. Mặc cảm tội lỗi gợi ý cho anh ta rằng anh ta cần phải tìm kiếm nguyên nhân này “trong chính mình, trong một tội lỗi đã phạm phải trong quá khứ, anh ta cần giải thích nó như một sự trừng phạt”³⁸³. Và linh mục xuất hiện lần thứ hai để chủ trì sự chuyển hướng này: “Đúng vậy, con chiến của ta, phải có ai đó gây ra nỗi đau khổ của con; nhưng chính con là nguyên nhân của tất cả những điều này, bản thân con là nguyên nhân của chính con”³⁸⁴. Linh mục bịa ra khái niệm *tội lỗi*: “Tội lỗi là sự kiện lớn

nhất trong lịch sử của những tâm hồn bệnh hoạn, cho tới tận ngày nay; nó trình diễn cho chúng ta trò quỷ thuật tai hại nhất của diễn giải tôn giáo.³⁸⁵ Từ *tội lỗi* giờ đây gọi đến tội lỗi mà tôi đã phạm phải, đến tội lỗi của riêng tôi, đến tính tội lỗi của tôi. Nỗi đau đã được nội hiện theo cách thức như vậy đấy; là hậu quả của một tội lỗi, nó không còn ý nghĩa nào khác ngoài một ý nghĩa nội tâm.

Quan hệ giữa Ki tô giáo và Do thái giáo cần được đánh giá từ hai quan điểm. Một mặt, Kitô giáo là kết quả của Do thái giáo. Nó tiếp tục, nó hoàn tất tiến trình. Toàn bộ quyền lực của phần hận dẫn tới Chúa của những người nghèo khổ, những người bệnh và những kẻ có tội. Trong những trang sách nổi tiếng, Nietzsche nhấn mạnh tính cách đầy hận thù của thánh Paul, nhấn mạnh sự hèn hạ của Tân Ước³⁸⁶. Thậm chí cái chết của Chúa Jésus cũng là một con đường vòng quay trở lại với những giá trị của đạo Do thái: bằng cái chết này, người ta thiết lập nên một sự đối lập giả giữa tình yêu và thù hận, người ta khiến tình yêu trở nên quyến rũ hơn như thế nó độc lập với sự thù hận này, đối lập với sự thù hận này, nạn nhân của sự thù hận này³⁸⁷. Người ta tự giấu mình cái sự thật mà Ponce Pilate đã biết khám phá ra: Kitô giáo là hậu quả của Do thái giáo; Kitô giáo tìm thấy ở Do thái giáo toàn bộ những tiền đề của nó, nó chỉ là kết luận của những tiền đề này mà thôi. Nhưng từ một quan điểm khác, thì cũng đúng là Kitô giáo mang đến một thông điệp mới. Nó không bằng lòng với việc hoàn tất sự phần hận, nó chuyển hướng phần hận. Nó áp đặt sự phát minh mới mẻ này: mặc cảm tội lỗi. Thế nhưng, kể cả ở đây, ta sẽ không tin rằng hướng mới này của phần hận trong mặc cảm tội lỗi sẽ đối lập với hướng ban đầu của nó. Ở đây vẫn chỉ là một sự cám dỗ. Phần hận nói “đó là lỗi của người”, mặc cảm tội lỗi nói: “đó là lỗi của tôi”. Nhưng đúng ra phần hận không nguôi dịu chừng nào nó chưa làm lan toả sự lây nhiễm. Mục đích của

nó là toàn bộ đời sống phải trở thành phản ứng, là những người khỏe mạnh phải mang bệnh. Với nó, lên án cũng chưa đủ, mà kẻ bị lên án cần phải cảm thấy có tội nữa. Thế là chính trong mặc cảm tội lỗi mà phần hận cho thấy điều nó mong muốn, và sức mạnh lấy nhiệm của nó đạt tới đỉnh điểm: bằng cách làm chuyển hướng. Đó là lỗi của tôi, đó là lỗi của tôi, cho tới lúc toàn bộ thế giới lặp lại cái điệp khúc sầu não này, cho tới lúc tất cả những gì là hoạt năng trong đời sống làm phát triển chính cái cảm giác phạm tội này. Và không có những điều kiện khác cho quyền lực của linh mục: do bản tính của mình, linh mục là kẻ biến mình thành ông chủ của những người đau khổ³⁸⁸.

Trong toàn bộ những điều này, ta nhìn thấy tham vọng của Nietzsche: ở nơi mà các nhà biện chứng pháp nhìn thấy các phản đề hoặc những đối lập, ông chỉ ra rằng có những khác biệt tinh tế hơn cần phải khám phá, những kết hợp và những tương liên sâu sắc hơn cần đánh giá: không phải là ý thức bất hạnh của Hegel, đó chỉ là một triệu chứng, mà chính là mặc cảm tội lỗi! Định nghĩa về phương diện thứ nhất của mặc cảm tội lỗi là: *tăng sinh nỗi đau do nội hiện sức mạnh*. Định nghĩa về phương diện thứ hai là: *nội hiện nỗi đau bằng cách chuyển hướng phần hận*. Chúng tôi đã nhấn mạnh cách thức mà mặc cảm tội lỗi đã sử dụng để tiếp sức cho phần hận. Cũng cần nhấn mạnh tính song song của mặc cảm tội lỗi và phần hận. Không chỉ cả hai đều có hai mômen, topo học và loại hình học, mà bước chuyển từ mômen này đến mômen kia phải có sự can thiệp của nhân vật linh mục. Và linh mục luôn luôn tác động bằng huyền tưởng. Chúng tôi đã phân tích cái huyền tưởng dựa trên đó các giá trị bị nghịch đảo trong phần hận. Nhưng vẫn còn một vấn đề cần phải giải quyết: sự nội hiện nỗi đau, sự chuyển hướng của phần hận trong mặc cảm tội lỗi dựa trên huyền tưởng nào? Vấn đề này còn phức tạp hơn, vì theo Nietzsche, nó làm vận hành toàn bộ hiện tượng mà ta gọi là *văn hóa*.

11) Văn hóa nhìn từ quan điểm tiền sử

Văn hóa có nghĩa là đào luyện và tuyển chọn. Nietzsche gọi tiến trình văn hóa là “đạo đức của các phong tục tập quán”; cái này không tách khỏi xiềng xích, tra tấn, các phương tiện tàn ác được dùng để đào luyện con người. Nhưng trong sự đào luyện hung bạo này, con mắt của nhà phê bình học phân biệt hai yếu tố³⁸⁹: 1° Trong một dân tộc, một chủng tộc, một giai cấp, cái mà người ta tuân thủ luôn luôn có tính lịch sử, tùy tiện vô đoán, lỗ bịch, đần độn và thiển cận; nó biểu thị thường xuyên nhất những sức mạnh *phản ứng* tồ tộ nhất; 2° Nhưng trong việc người ta tuân thủ một cái gì đó, không quan trọng đó là cái gì, xuất hiện một nguyên tắc, nguyên tắc này vượt lên trên các dân tộc, các chủng tộc và các giai cấp. Tuân thủ luật lệ bởi vì đó là luật lệ: hình thức của luật lệ cho thấy có một *hoạt động* nào đó, một sức mạnh hoạt năng nào đó tác động lên con người và tự cho mình nhiệm vụ đào luyện con người. *Thậm chí cả khi chúng không tách rời nhau trong lịch sử*, cũng không nên lẫn lộn hai mômen này: một mặt, áp lực lịch sử của một Nhà nước, của Nhà thờ, v.v. lên các cá nhân cần phải được hóa; mặt khác, hoạt động của con người với tư cách là chủng loài, hoạt động của loài người trong chừng mực nó tác động lên cá nhân. Từ sự phân biệt này, Nietzsche sử dụng các từ “nguyên thủy”, “tiền sử” theo nghĩa: tính đạo đức của các phong tục *có trước* lịch sử thế giới³⁹⁰; văn hóa là hoạt động chủng loại, “là lao động đích thực của con người nơi chính mình trong suốt thời kỳ dài nhất của nhân loại, toàn bộ lao động *tiền sử* của nó..., cho dù sự tàn bạo, chuyên chế, ngu ngốc, đần độn ở mức độ nào thì đó cũng thuộc về con người.”³⁹¹ Toàn bộ luật lệ của lịch sử có tính tùy tiện, nhưng cái không tùy tiện, cái thuộc về tiền sử và thuộc về chủng loại, đó là luật lệ phức tạp của luật lệ. (Bergson sẽ phát hiện lại luận đề này, khi trong cuốn

Hai nguồn gốc của luân lý và tôn giáo ông chỉ ra rằng tất cả mọi thói quen đều tùy tiện, nhưng thói quen nhiễm các thói quen lại có tính tự nhiên).

Tiền sử có nghĩa là chủng loại. Văn hóa là hoạt động tiền sử của con người. Nhưng hoạt động này gồm có những gì? Đó luôn luôn là đem lại cho con người những thói quen, bắt con người tuân thủ các luật lệ, đào luyện nó. Đào luyện con người có nghĩa là đào tạo nó theo một cách thức để nó có thể tác động tới các sức mạnh phản ứng của nó. Hoạt động văn hóa triển khai cơ bản trên các sức mạnh phản ứng, tạo cho chúng những thói quen và áp đặt cho chúng những hình mẫu, để khiến chúng có khả năng bị tác động. Với tư cách như vậy, văn hóa hoạt động theo nhiều hướng. Nó tấn công cả các sức mạnh phản ứng của vô thức, cả các sức mạnh tiêu hóa và đường ruột, những sức mạnh ẩn ngầm nhất (chế độ tiêu hóa thực phẩm, một cái gì tương tự như cái mà Freud gọi là sự giáo dục các cơ thắt [éducation des sphinctes])³⁹². Nhưng mục tiêu chính của nó là tăng cường ý thức. Ý thức này được định nghĩa bởi tính chất thoáng qua của hưng phấn, bản thân ý thức này dựa trên năng lực quên, cần mang lại cho nó một trạng thái đặc và một sự vững chắc mà tự nó không có được. Văn hóa cấp cho ý thức một năng lực mới, bên ngoài năng lực này có vẻ như đối lập với năng lực quên: trí nhớ³⁹³. Nhưng trí nhớ ở đây không phải là trí nhớ dấu vết. Cái trí nhớ căn nguyên này không còn có chức năng gắn chặt với quá khứ, mà là chức năng của tương lai. Nó không phải là trí nhớ của năng lực cảm giác, mà là của ý chí. Nó không phải là trí nhớ dấu vết, mà là trí nhớ lời nói³⁹⁴. Nó là năng lực hứa hẹn, là sự cam kết với tương lai, là ký ức về bản thân tương lai. Nhớ lại lời ta đã hứa không phải là nhớ lại rằng ta đã hứa đi đâu đó trong một thời điểm của quá khứ, mà nhớ rằng ta cần thực hiện nó trong một thời điểm của tương lai. Đây chính xác là mục đích tuyển chọn của văn hóa: đào tạo một con người có khả năng hứa,

nghĩa là có khả năng chuẩn bị cho tương lai, một con người tự do và mạnh mẽ. Chỉ duy nhất con người như thế là con người hoạt năng; nó tác động lên các phản ứng của nó, trong con người đó tất cả đều hoạt động hay tác động. Năng lực hứa là kết quả của văn hóa với tư cách là hoạt động của con người trên con người; con người có khả năng hứa là sản phẩm của văn hóa với tư cách là hoạt động chủng loại.

Chúng ta hiểu tại sao, về nguyên tắc, văn hóa không lùi bước trước bất kỳ vũ lực nào: “Trong thời tiền sử của con người, có thể không có gì kinh khủng hơn và đáng lo ngại hơn là thuật nhớ của nó... Điêu đó bao giờ cũng diễn ra cùng với nhục hình, cùng với tra tấn và hiến sinh đẫm máu, khi con người cho là cần thiết để tạo ra một kỷ ức.”³⁹⁵ Trước khi đạt tới mục tiêu (con người tự do, hoạt năng và mạnh mẽ), đã có bao nhiêu nhục hình cần thiết để đào luyện các sức mạnh phản ứng, để thuyết phục chúng chịu tác động. Văn hóa đã luôn sử dụng phương tiện sau đây: nó biến nỗi đau thành một phương tiện trao đổi, một hình thức tiền tệ, một cái tương đương; chính xác đó là cái tương đương với sự quên lãng, một sự thiệt hại gây ra, một lời hứa không được thực hiện³⁹⁶. Văn hóa sử dụng phương tiện như thế được gọi là *công lý*; phương tiện này, bản thân nó được gọi là *trừng phạt*. Thiệt hại gây ra = đau đớn phải chịu, đó là phương trình trừng phạt, phương trình này xác định một quan hệ giữa người với người. Quan hệ này giữa con người với nhau được xác định, theo phương trình trên, như là *quan hệ giữa một chủ nợ và một con nợ*: công lý bắt con người *phải chịu trách nhiệm về món nợ*. Mỗi quan hệ chủ nợ - con nợ biểu thị hoạt động của văn hóa trong quá trình đào luyện hay đào tạo của nó. Tương ứng với hoạt động thời tiền sử, bản thân mỗi quan hệ này là mỗi quan hệ giữa con người và con người, “mỗi quan hệ nguyên thủy nhất giữa các cá nhân”, còn có trước cả “nguồn gốc của bất kỳ tổ chức xã hội nào”³⁹⁷.

Hơn nữa, nó sử dụng “những cơ cấu xã hội nguyên thủy nhất và thô sơ nhất” làm mô hình. Chính trong sự cho vay, chứ không phải trong sự trao đổi, mà Nietzsche nhìn thấy mẫu gốc của tổ chức xã hội. Con người trả giá cho thiệt hại mà nó gây ra bằng sự đau đớn của nó, con người bị bắt phải chịu trách nhiệm về một món nợ, con người được coi như là kẻ chịu trách nhiệm về các sức mạnh phản ứng của nó: đó là phương tiện mà văn hóa sử dụng để đạt tới mục đích của nó. Nietzsche trình bày với chúng ta con đường chung sau đây: 1° Văn hóa với tư cách là hoạt động tiền sử hay hoạt động chủng loại, công cuộc đào luyện và chọn lọc; 2° Phương tiện được hoạt động này sử dụng là phương trình trừng phạt, mối quan hệ chủ nợ-con nợ, con người trách nhiệm; 3° Sản phẩm của hoạt động này: con người hoạt năng, tự do và mạnh mẽ, con người có khả năng hứa.

12) Văn hóa được xem xét từ quan điểm hậu-lịch sử

Chúng ta đã đặt ra một vấn đề liên quan đến mặc cảm tội lỗi. Con đường chủng loại của văn hóa dường như không hề đưa ta tới gần với giải pháp. Trái lại, kết luận hiển nhiên nhất là cả mặc cảm tội lỗi lẫn phần hận thù đều không can thiệp trong tiến trình văn hóa và công lý. “Mặc cảm tội lỗi, cái cây lạ lùng nhất và thú vị nhất của hệ thực vật trên hành tinh của chúng ta, nó không có gốc rễ trong mảnh đất ấy³⁹⁸”. Một mặt, công lý không hề có nguồn gốc là trả thù hay phần hận. Có những nhà đạo đức học hay thậm chí các nhà xã hội chủ nghĩa quan niệm công lý phát sinh từ một cảm giác phản ứng: chẳng hạn, cảm giác về một sự xúc phạm uất ức, tinh thần trả thù, hay phản ứng mong mỗi một sự báo thù công bằng. Nhưng một sự phát sinh như vậy không giải thích gì cả: vẫn còn phải chỉ ra làm thế nào mà nỗi đau của người khác có thể là một sự thỏa mãn cho sự trả thù, một sự phục thù. Thế nhưng người ta sẽ không bao giờ hiểu cái phương trình tàn bạo: thiệt hại gây ra = đau đớn phải chịu, nếu không đưa vào một mômen thứ

ba: niềm vui thú mà người ta cảm thấy khi bắt người khác phải chịu đau đớn hay khi chứng kiến sự đau đớn³⁹⁹. Nhưng mômen thứ ba này, với nghĩa ngoại tại của nỗi đau, bản thân nó có một nguồn gốc hoàn toàn khác với sự trả thù hay phản ứng: nó quy chiếu về một điểm nhìn hoạt năng, về những sức mạnh hoạt năng, những gì tự cho mình nhiệm vụ và thú vui đào luyện các sức mạnh phản ứng. Công lý là hoạt động chủng loại nhằm đào luyện các sức mạnh phản ứng của con người, nhằm làm cho chúng có khả năng chịu tác động và giúp con người dám chịu trách nhiệm về chính thái độ này. Người ta sẽ đem đối lập công lý với cách thức hình thành của phần hận và của mặc cảm tội lỗi: bằng chiến thắng của các sức mạnh phản ứng, bằng việc chúng không có khả năng chịu tác động, bằng sự thù hận của chúng đối với tất cả những gì hoạt năng, bằng sự kháng cự của chúng, bằng sự bất công thuộc về bản chất của chúng. Cũng như vậy, phần hận không hề là nguồn gốc của công lý, nó “là khu vực cuối cùng bị chinh phục bởi tinh thần công lý... Con người hoạt năng, tấn công, thậm chí tấn công kịch liệt, gần với công lý gấp trăm lần so với con người phản ứng.”⁴⁰⁰

Công lý không có nguồn gốc trong phần hận, sự trừng phạt cũng không phải là sản phẩm của mặc cảm tội lỗi. Cho dù sự trừng phạt có vô số ý nghĩa, thì luôn luôn có một ý nghĩa mà sự trừng phạt *không có*. Trừng phạt không đánh thức ở kẻ phạm tội cảm giác tội lỗi. “Hối hận là cực kỳ hiếm, đặc biệt ở những kẻ gian ác và ở những tên tội phạm; nhà tù, phòng giam không phải là những nơi chốn thuận lợi cho sự giày vò cắn rứt... Theo luận đề chung, sự trừng phạt làm nguôi lạnh và chai cứng; nó dằn nén; nó mài sắc những cảm giác ghê tởm; nó làm tăng sức mạnh kháng cự. Nếu có lúc nó triệt tiêu năng lượng và gây ra một trạng thái là đáng thương, một sự tự nhục mạ cố ý, thì một kết quả như vậy đương nhiên ít tính xây dựng hơn là hiệu quả trung bình của việc trừng phạt: thông thường nhất, đó là một sự

ng nghiêm trọng khô khan và buồn tẻ. Nếu giờ đây chúng ta đem trở lại hàng nhiều thiên niên kỷ *có trước* lịch sử loài người, chúng ta sẽ không ngần ngại khẳng định rằng chính trừng phạt đã làm chậm lại một cách mạnh mẽ sự phát triển của cảm giác có tội, ít nhất là ở những nạn nhân bị quyền lực đàn áp⁴⁰¹. Trên từng điểm một, chúng ta sẽ đối chiếu trạng thái văn hóa, trong đó con người, bất chấp nỗi đau, cảm thấy phải chịu trách nhiệm về các sức mạnh phản ứng của mình với trạng thái khác của mặc cảm tội lỗi trong đó, trái lại, con người cảm thấy có tội vì các sức mạnh phản ứng và cảm nhận chúng như là tội lỗi. Cho dù xem xét văn hóa và công lý bằng cách nào đi nữa, bao giờ ta cũng thấy rằng sự hoàn thành một hoạt động sáng tạo luôn trái ngược với phần hận và với mặc cảm tội lỗi.

Cảm giác này còn được củng cố nếu chúng ta khảo sát sản phẩm của hoạt động văn hóa: con người hoạt năng và tự do, con người có khả năng hứa. Cũng giống như văn hóa là yếu tố tiên sử của con người, thì sản phẩm của văn hóa là yếu tố hậu-lịch sử của con người. “Chúng ta hãy tự đặt mình vào kết cục của cái tiến trình khổng lồ này, vào vị trí nơi cái cây cuối cùng cũng đầy quả chín, nơi xã hội và đạo đức của các phong tục cuối cùng cũng cho thấy cái nguyên nhân khiến chúng chỉ là những phương tiện; và chúng ta sẽ thấy rằng trái cây chín muồi nhất của cái cây này là *cá nhân-chủ quyền*, cá nhân chỉ ngang bằng với chính mình, cá nhân được giải phóng khỏi đạo đức của các phong tục, cá nhân tự trị và siêu-đạo đức (vì “tự trị” và “đạo đức” loại trừ lẫn nhau), tóm lại đó là con người có ý chí riêng, độc lập và bền vững, con người có khả năng hứa...⁴⁰²” Ở đây Nietzsche cho chúng ta biết rằng không được lẫn lộn sản phẩm văn hóa và phương tiện của nó. Hoạt động chủng loại của con người tạo nên con người với tư cách là kẻ chịu trách nhiệm về các sức mạnh phản ứng của mình: *trách nhiệm-món nợ*. Nhưng trách nhiệm này chỉ là một phương tiện để đào luyện và chọn lọc: nó dần dần đo lường khả năng chịu tác động của các sức mạnh

phản ứng. Sản phẩm cuối cùng của hoạt động chủng loại hoàn toàn không phải là con người trách nhiệm hay con người luân lý, mà là con người tự trị và siêu-đạo đức, nghĩa là kẻ tác động một cách hiệu quả đến các sức mạnh phản ứng của mình và ở anh ta tất cả các sức mạnh phản ứng đều bị tác động. Con người ấy là kẻ duy nhất “có khả năng” hứa, chính xác vì anh ta không còn phải chịu trách nhiệm trước tòa án. Sản phẩm của văn hóa không phải là con người tuân thủ pháp luật, mà là cá nhân có chủ quyền tối cao và là nhà lập pháp, người tự định nghĩa bằng quyền lực đối với chính mình, đối với số phận của mình và với pháp luật: con người tự do, khinh khoái, *vô trách nhiệm [không chịu trách nhiệm - ND]*. Đối với Nietzsche khái niệm “trách nhiệm”, thậm chí dưới hình thức cao nhất của nó, không có giá trị giới hạn của một phương tiện đơn giản: cá nhân tự trị không còn phải chịu trách nhiệm về những sức mạnh phản ứng của mình trước tòa, anh ta là ông chủ của chúng, là chúa tể, là nhà lập pháp, là tác giả và nghệ sĩ của chúng. Chính anh ta là người nói, anh ta không phải *trả lời* nữa. Trách nhiệm-món nợ không có ý nghĩa hoạt năng nào khác hơn là biến mất trong cái vận động mà nhờ nó con người tự giải phóng: chủ nợ tự giải phóng bởi vì nó chia sẻ quyền của ông chủ, con nợ tự giải phóng, dù với cái giá của nỗi đau và phải hi sinh thân xác; cả hai đều tự giải phóng, tự giải thoát khỏi cái quá trình đã đào luyện nên họ⁴⁰³. Đây là vận động chung của văn hóa: để cho phương tiện biến mất trong sản phẩm. Trách nhiệm với tư cách là trách nhiệm trước pháp luật, pháp luật với tư cách là pháp luật của công lý, công lý với tư cách là phương tiện của văn hóa, tất cả những đi đầu đó biến mất trong sản phẩm của bản thân văn hóa. Đạo đức của phong tục tạo ra kiểu con người được giải phóng khỏi đạo đức của phong tục, tinh thần luật pháp tạo ra con người được giải phóng khỏi luật pháp⁴⁰⁴. Văn hóa là hoạt động chủng loại của con người; nhưng vì mọi hoạt động đều có tính tuyển chọn, nên nó tạo ra cá nhân như là mục đích tối hậu của nó, và ở cá nhân,

bản thân cái đặc thù chủng loại được thải h ồi.

13) Văn hóa xem xét từ quan điểm lịch sử

Tới nay, ta đã làm như thể văn hóa đi từ tiền sử đến hậu-lịch sử. Ta đã khảo sát nó như một hoạt động chủng loại, thông qua lao động lâu dài của thời tiền sử, hoạt động này đạt tới cá nhân như là đạt tới sản phẩm hậu-lịch sử của nó. Và quả thực, đó chính là bản chất của nó, phù hợp với tính ưu việt của các sức mạnh hoạt năng so với các sức mạnh phản ứng. Nhưng quả thực ta đã coi nhẹ một điểm quan trọng: chiến thắng của các sức mạnh ở cấp độ thấp hơn và của các sức mạnh phản ứng. Ta đã coi nhẹ *lịch sử*. Về văn hóa, ta cần nói rằng nó đã suy tàn từ lâu, đồng thời nó vẫn chưa bắt đầu. Hoạt động chủng loại đã biến mất trong bóng đêm quá khứ, giống như sản phẩm của nó biến mất trong bóng đêm của tương lai. Văn hóa trong lịch sử có một ý nghĩa rất khác với bản chất của nó, vì bị cầm giữ bởi các sức mạnh xa lạ và dị loại của một bản chất khác. Hoạt động chủng loại trong lịch sử không tách khỏi một vận động làm nó biến tính, và làm biến tính sản phẩm của nó. Hơn nữa, lịch sử chính là sự biến tính này, nó lẫn lộn với “sự suy biến của văn hóa”. Thay vào chỗ của hoạt động chủng loại, lịch sử trình bày trước chúng ta các chủng tộc, các dân tộc, các giai cấp, các Giáo hội và các Nhà nước. Ghép vào hoạt động chủng loại là các tổ chức xã hội, các hiệp hội, các cộng đồng có tính chất *phản ứng*, ký sinh, chúng xuất hiện để xóa bỏ và làm tiêu tan hoạt động chủng loại. Nhờ có hoạt động chủng loại - mà vận động của nó bị các sức mạnh phản ứng làm sai lệch - các sức mạnh phản ứng tạo nên các tập thể tính, cái mà Nietzsche gọi là “những bầy đàn”⁴⁰⁵. Thế chỗ của công lý và quá trình tự hủy diệt của nó, lịch sử trình bày ra cho chúng ta các xã hội không muốn tiêu vong và không hình dung được một cái gì khác cao hơn các luật lệ của chúng. Nhà nước nào sẽ nghe lời khuyên của Zarathoustra: “Vậy hãy để cho người ta lật đổ

các người⁴⁰⁶“. Trong lịch sử, luật pháp lẫn lộn với nội dung xác định nên nó, cái nội dung phản ứng lên chặt nó và ngăn không cho nó biến mất, trừ phi để có lợi cho những nội dung khác, đần độn hơn và nặng nề hơn. - Thay vì các cá nhân tối cao với tư cách là sản phẩm của văn hóa, lịch sử trình bày ra với chúng ta sản phẩm riêng của nó, con người bị nô lệ hóa, trong đó nó tìm thấy cái ý nghĩa nổi tiếng của lịch sử: “con vật còi cao thượng”, “con vật sống bầy đàn, dễ bảo, bệnh tật, tằm thường, châu Âu của ngày hôm nay⁴⁰⁷“. - Lịch sử trình bày ra với chúng ta toàn bộ sự hung bạo của văn hóa như là đặc trưng hợp pháp của các dân tộc, các Nhà nước và các Giáo hội, như là biểu hiện cho sức mạnh của chúng. Và trong thực tế, tất cả các biện pháp đào luyện được sử dụng, nhưng bị lật ngược, bị chuyển hướng, bị nghịch đảo. Một nền luân lý, một Giáo hội, một Nhà nước vẫn còn là những tiến trình chọn lọc, những lý luận về thứ bậc. Trong các luật lệ ngu đần nhất, trong những cộng đồng thiên cận nhất, đó vẫn còn là đào luyện con người và bắt các sức mạnh phản ứng phục vụ. Nhưng bắt chúng phục vụ cái gì? Tiến hành sự đào luyện nào, sự chọn lọc nào? Người ta sử dụng các biện pháp đào luyện, nhưng là để biến con người thành một con vật bầy đàn, thành một tạo vật dễ sai khiến và bị nô lệ. Người ta sử dụng các biện pháp chọn lọc, nhưng là để làm tiêu tan các sức mạnh, để lựa chọn những kẻ yếu, những kẻ đau khổ hay nô lệ. Chọn lọc và thứ bậc được đặt ở mặt trái. Chọn lọc trở thành đi đầu trái ngược với cái mà nó vốn là, xét từ quan điểm hoạt động; nó chỉ còn là một phương tiện bảo tồn, tổ chức và phổ biến đời sống phản ứng⁴⁰⁸.

Như vậy, lịch sử xuất hiện như một hành vi nhờ đó các sức mạnh phản ứng chiếm lĩnh văn hóa hoặc chuyển hướng văn hóa để có lợi cho chúng. Chiến thắng của các sức mạnh phản ứng không phải là một tai biến trong lịch sử, mà là nguyên tắc và ý nghĩa của “lịch sử thế giới”. Ý tưởng về sự

suy thoái có tính lịch sử của văn hóa chiếm vị trí ưu thế trong tác phẩm của Nietzsche: nó được dùng làm lý lẽ trong cuộc đấu của Nietzsche chống lại triết học lịch sử và chống lại biện chứng pháp. Nó được gọi hứng từ sự thất vọng của Nietzsche: từ “Hi Lạp” văn hóa trở thành “Đức”... Ngay từ tác phẩm *Những suy nghĩ không có tính thời sự*, Nietzsche đã cố gắng giải thích tại sao và như thế nào mà văn hóa chuyển sang phục vụ các sức mạnh phản ứng, những sức mạnh làm nó biến tính⁴⁰⁹. Sâu sắc hơn, Zarathoustra phát triển một biểu tượng khó hiểu: con chó lửa⁴¹⁰. Con chó lửa là hình ảnh của hoạt động chủng loại, nó biểu thị mối quan hệ giữa con người với Trái đất. Nhưng đúng là Trái đất có hai căn bệnh, con người và chính con chó lửa. Vì con người là con người bị nô lệ hóa; hoạt động chủng loại là hoạt động bị biến dạng, bị biến tính, bị dùng để phục vụ cho các sức mạnh phản ứng, nó lẫn lộn với Giáo hội và Nhà nước. - “Giáo hội, đó là một loại Nhà nước và là cái loại đối trá vào bậc nhất! Cam đi, con chó đạo đức giả, mi biết mi thuộc loại nào rõ hơn bất cứ ai! Nhà nước là một con chó đạo đức giả như mi; giống như mi, nó thích nói năng kiểu mập mờ và rỗng lên để làm cho người ta tin rằng lời nói của nó xuất phát từ trọng tâm của sự việc. Vì Nhà nước tuyệt đối muốn làm con vật quan trọng nhất trên Trái đất; và người ta tin nó. - Zarathoustra phó thác vào một con chó lửa khác: “Con này thực sự cất tiếng nói từ lòng đất”. Liệu đó có còn là hoạt động chủng loại? Nhưng lần này, hoạt động chủng loại được hiểu trong yếu tố tiền sử, phù hợp với nó là con người với tư cách là sản phẩm trọng yếu tố của hậu-lịch sử? Cho dù không thỏa mãn thì diễn giải này cũng cần được xem xét. Trong *Những suy nghĩ không có tính thời sự*, Nietzsche đã đặt niềm tin vào “yếu tố không có tính lịch sử và siêu-lịch sử của văn hóa” (cái mà ông gọi là ý nghĩa Hi Lạp của văn hóa).

Thực sự là có một số câu hỏi chúng tôi chưa thể trả lời. Vị thế của hai yếu tố văn hóa này là gì? Nó có một thực tại không? Liệu có cái gì khác

hơn “cái nhìn” của Zarathoustra? Trong lịch sử, văn hóa không tách khỏi cái vận động đã làm nó biến tính và bắt nó phục vụ cho các sức mạnh phản ứng; nhưng văn hóa càng không tách khỏi bản thân lịch sử. Hoạt động văn hóa, hoạt động chủng loại của con người: liệu đó có phải là một ý tưởng đơn giản? Nếu con người về cơ bản (nghĩa là về mặt chủng loại) là một sinh vật phản ứng, làm thế nào mà nó có thể có, hay thậm chí đã có một *hoạt động* chủng loại trong thời tiền sử. Làm thế nào con người hoạt năng có thể xuất hiện, thậm chí trong thời kỳ hậu-lịch sử. Nếu con người về cơ bản là có tính phản ứng, thì dường như hoạt động phải liên quan tới một loại sinh vật khác với con người. Nếu trái lại con người có một hoạt động chủng loại, thì dường như hoạt động chủng loại này chỉ có thể bị phá hỏng một cách bất thường. Cho tới lúc này, chúng tôi chỉ thống kê lại các luận đề của Nietzsche, và gác lại về sau cái nhiệm vụ tìm kiếm ý nghĩa của chúng: con người về cơ bản là có tính phản ứng; không phải vì thế mà không có một hoạt động chủng loại của con người, nhưng hoạt động này đã tất yếu bị phá hỏng, nên tất yếu không đạt được mục đích, đưa con người tới chỗ bị nô lệ hóa; hoạt động này cần được khôi phục trên một bình diện khác, bình diện trên đó nó tạo tác, nhưng tạo tác ra một cái gì khác hơn là con người...

Dù sao cũng đã có thể giải thích tại sao hoạt động chủng loại nhất định bị hủy hoại trong lịch sử và thành ra có lợi cho các sức mạnh phản ứng. Nếu sơ đồ của *Những suy nghĩ không có tính thời sự* chưa đầy đủ thì tác phẩm này của Nietzsche trình bày những xu hướng khác trong đó có thể tìm thấy một giải pháp. Hoạt động văn hóa nhằm đào luyện con người, nghĩa là khiến cho sức mạnh phản ứng trở nên có khả năng phục vụ và bị tác động. Nhưng trong quá trình đào luyện, khả năng phục vụ này vẫn luôn nhập nhằng một cách sâu sắc. Vì nó đồng thời cho phép các sức mạnh phản ứng phục vụ các sức mạnh phản ứng khác, mang lại cho chúng một vẻ

ngoài hoạt động, một vẻ ngoài công bằng, cùng với chúng tạo ra một huyền tưởng chiến thắng các sức mạnh hoạt năng. Ta nhớ lại rằng trong sự phản hận, một số sức mạnh phản ứng ngăn cản các sức mạnh phản ứng khác bị tác động. Mặc cảm tội lỗi sử dụng các phương tiện hèn như trái ngược trong cùng một mục đích: *trong mặc cảm tội lỗi, các sức mạnh phản ứng sử dụng khả năng bị tác động của chúng để đem lại cho các sức mạnh phản ứng khác một vẻ hành động*. Trong phương pháp này không có ít huyền tưởng hơn là trong phương pháp của phản hận. *Chính là theo cách này mà hình thành những kết hợp giữa các sức mạnh phản ứng, nhờ có các hoạt động chủng loại*. Các sức mạnh phản ứng cấy ghép trên các hoạt động chủng loại và tất yếu làm nghĩa của chúng thay đổi. Các sức mạnh phản ứng nhờ sự đào luyện mà tìm thấy một cơ hội kỳ diệu: cơ hội cộng tác, cơ hội tạo ra một phản ứng tập thể chiếm đoạt hoạt động chủng loại.

14) *Mặc cảm tội lỗi, trách nhiệm, tội lỗi*

Khi các sức mạnh phản ứng cấy ghép như vậy trên hoạt động chủng loại, chúng làm đứt đoạn “dòng dõi” của hoạt động chủng loại. Chính ở đây lại vẫn có tác động của một sự phóng chiếu: đó là món nợ, chính là quan hệ chủ nợ - con nợ được phóng chiếu, và nó thay đổi bản tính trong sự phóng chiếu này. Từ góc độ hoạt động chủng loại, con người được xem như là phải chịu trách nhiệm về các sức mạnh phản ứng của mình; bản thân các sức mạnh phản ứng được xem như là phải chịu trách nhiệm trước một tòa án hoạt năng. Lúc này, các sức mạnh phản ứng lợi dụng sự đào luyện để tạo ra một sự hợp tác phức tạp với các sức mạnh phản ứng khác: chúng cảm thấy phải chịu trách nhiệm trước những sức mạnh khác, những sức mạnh khác này cảm thấy mình là quan tòa và là ông chủ của những sức mạnh đầu tiên. Sự hợp tác giữa các sức mạnh kèm theo một biến đổi của món nợ: nó trở thành món nợ đối với “thần thánh”, đối với “xã hội”, đối với “Nhà

nước”, đối với các cấp thẩm quyền mang tính phản ứng. Như vậy tất cả diễn ra giữa các sức mạnh phản ứng. Món nợ đánh mất tính chất hoạt năng, nhờ tính chất đó mà nó từng tham gia vào sự giải phóng con người: dưới hình thức mới của nó, nó không bao giờ hết, *không thể trả được*. “Viễn tượng về sự giải phóng rốt ráo cần phải dứt khoát biến mất trong màn sương mù bi quan, cái nhìn tuyệt vọng cần phải chán nản trước một điều tuyệt đối không thể thực hiện, các khái niệm “món nợ” và “nghĩa vụ” cần phải quay ngược lại. Vậy quay lại chống ai đây? Hoàn toàn chắc chắn là: trước hết chống lại con nợ... cuối cùng chống lại chủ nợ.⁴¹¹” Ta cần xem xét cái mà Kitô giáo gọi là “cứu chuộc”. Đó không còn là sự giải phóng món nợ nữa, mà là tăng cường món nợ. Đó không còn là một nỗi đau nhờ nó người ta trả được món nợ, mà là một nỗi đau ở đó người ta càng bị nhấn sâu, vì nó người ta mãi mãi cảm thấy mình là con nợ. Nỗi đau chỉ còn trả lãi cho món nợ mà thôi; *nỗi đau bị nội hiện, trách nhiệm-món nợ trở thành trách nhiệm-tội lỗi*, khiến cho cuối cùng, bản thân chủ nợ tự thấy mình phải chịu trách nhiệm về món nợ, phải gánh chịu trách nhiệm về toàn bộ món nợ. Một việc làm thiên tài của Kitô giáo, Nietzsche nói: “Chính Chúa tự hy sinh để trả những món nợ của con người, Chúa trả nợ cho chính mình, duy nhất Chúa có thể giải phóng cho con người thoát khỏi những gì, đối với con người, đã trở nên không thể tha thứ được.”

Ta sẽ thấy một sự khác biệt về bản chất giữa hai hình thức trách nhiệm, trách nhiệm-món nợ và trách nhiệm-tội lỗi. Hình thức thứ nhất bắt nguần từ hoạt động của văn hóa; nó chỉ là phương tiện của hoạt động này, nó phát triển ý nghĩa ngoại tại của nỗi đau, nó cần phải biến mất trong sản phẩm để nhường chỗ cho sự vô trách nhiệm đẹp đẽ. Trong hình thức thứ hai tất cả đều là phản ứng: nó bắt nguần từ sự lên án của lòng phẫn hận, nó cấy ghép trên văn hóa và làm thay đổi ý nghĩa của văn hóa, bản thân nó kéo theo một sự đổi hướng của phẫn hận, không còn tìm kiếm tội phạm ở bên ngoài nữa,

nó tồn tại mãi mãi cùng với việc nội hiện nỗi đau. - Chúng tôi cho rằng: linh mục là kẻ nội hiện nỗi đau bằng cách đổi hướng phần hận; qua đó, ông ta đem lại cho mặc cảm tội lỗi một hình thức. Chúng tôi tự hỏi: làm thế nào mà phần hận có thể đổi hướng trong khi vẫn giữ nguyên các đặc tính thù hận và trả thù của nó? Cả phần phân tích dài trước đây cho chúng tôi những yếu tố để trả lời: 1° Nhờ có hoạt động chủng loại và việc chiếm đoạt hoạt động này, các sức mạnh phản ứng cấu thành những quần hợp (bầy đàn). Một số sức mạnh phản ứng có vẻ như hành động, một số khác dùng làm chất liệu: “Ở tất cả những nơi có các bầy đàn, chính bản năng yếu đuối muốn có chúng, chính sự khôn khéo của linh mục đã tổ chức nên chúng.”⁴¹²; 2° Chính trong môi trường này mà mặc cảm tội lỗi hình thành. Bị thoát ly khỏi hoạt động chủng loại, món nợ tham gia vào sự kết hợp phản ứng. Món nợ trở thành mối quan hệ giữa một con nợ không bao giờ trả nổi nợ và một chủ nợ không bao giờ khai thác hết lời lãi của món nợ: “Món nợ đối với thần thánh”. Nỗi đau của con nợ bị nội hóa, trách nhiệm đối với món nợ trở thành một cảm giác có tội. Bằng cách đó mà linh mục đạt tới việc đổi hướng của phần hận: chúng ta, những sinh vật phản ứng, chúng ta chỉ cần tìm kiếm kẻ phạm tội ở bên ngoài, tất cả chúng ta đều có tội đối với hắn, đối với Giáo hội, đối với Chúa⁴¹³; 3° Nhưng linh mục không chỉ đầu độc cả đoàn, ông ta tổ chức nên nó, ông ta bảo vệ nó. Ông ta tạo ra các phương tiện để bắt chúng ta phải chịu đựng nỗi đau bị nội hóa và bị nhân lên gấp nhiều lần. Ông ta duy trì nỗi đau do ông ta đưa vào. Ông ta khiến chúng ta tham gia vào một hoạt động bên ngoài, một công lý bên ngoài, phụng sự Chúa; ông ta khiến chúng ta lưu tâm đến cộng đồng, đánh thức trong chúng ta “mong muốn nhìn thấy cộng đồng phát triển tốt đẹp”⁴¹⁴. Sự xác lác của kẻ đầy tớ trong chúng ta được dùng làm phương thuốc cho mặc cảm tội lỗi của chúng ta. Nhưng đặc biệt là sự phần hận, trong khi đổi hướng, không hề đánh mất gì trong cội ngu ồn thỏa mãn của nó, trong sự

cay độc của nó cũng như trong nỗi căm ghét người khác của nó. Đó là lỗi của tôi, đó là tiếng gọi tình yêu, vì nó mà chúng ta, những nàng tiên cá mới, sẽ quyến rũ những người khác và khiến họ lạc đường. Bằng cách đổi hướng phần hận, những con người của mặc cảm tội lỗi tìm thấy phương tiện để trả thù một cách trọn vẹn nhất, để truyền nhiệm một cách rộng rãi nhất: “Chính họ sẵn sàng bắt người khác đền tội, họ khát khao đóng vai đao phủ...”⁴¹⁵; 4° Trong tất cả những điều này ta sẽ thấy rằng dạng thức mặc cảm tội lỗi bao hàm một huyền tưởng, hình thái thù hận cũng vậy. Mặc cảm tội lỗi dựa trên sự đổi hướng của hoạt động chủng loại, dựa trên sự chiếm đoạt hoạt động này, dựa trên sự phóng chiếu của món nợ.

15) Lý tưởng khô hạnh và bản chất của tôn giáo

Có lúc Nietzsche làm như là có sự phân biệt giữa hai hoặc thậm chí nhiều kiểu tôn giáo. Theo nghĩa này, tôn giáo có lẽ về cơ bản không gắn với phần hận cũng không gắn với mặc cảm tội lỗi. Dionysos là một Đức Chúa. “Tôi hầu như không nghi ngờ rằng có nhiều vị thần khác nhau. Không thiếu những vị thần dường như luôn gắn với một sự lạnh mạnh nhất định, với sự vô tư nhất định. Những đôi chân nhẹ tênh có thể là một trong những thuộc tính của thần thánh.”⁴¹⁶ Nietzsche thường xuyên nói rằng có những vị thần hoạt năng và khẳng định, những tôn giáo hoạt năng và khẳng định. Mọi sự tuyển chọn đều bao hàm một tôn giáo. Tùy theo phương pháp mà nó cho là quan trọng, Nietzsche thừa nhận tính đa nghĩa của tôn giáo, tùy thuộc vào các sức mạnh khác nhau có thể chiếm lĩnh nó: cũng có một tôn giáo của các sức mạnh, tôn giáo này hết sức có ý nghĩa về mặt chọn lọc và giáo dục. Hơn nữa, nếu ta xem xét Jésus Christ với tư cách một con người cá nhân bằng cách tách ông ra khỏi Kitô giáo với tư cách là một kiểu tập thể, cần phải thừa nhận Jésus Christ tuyệt nhiên không có phần

hận và mặc cảm tội lỗi; ông tự xác định bằng một thông điệp đầy vui sướng, ông cho chúng ta chứng kiến một cuộc đời không phải là cuộc đời Kitô giáo, cũng như cho chúng ta thấy Kitô giáo không phải là tôn giáo của Jésus Christ⁴¹⁷.

Nhưng những nhận xét về phương diện loại hình học này có nguy cơ không cho ta thấy đi đâu căn bản. Vấn đề không ở chỗ loại hình học không phải là cái căn bản, mà không có loại hình học nào đúng, ngoài loại hình học có nguyên tắc sau đây: cấp độ siêu đẳng hay là ái lực giữa các sức mạnh. (Trong tất cả mọi việc, chỉ có những cấp độ siêu đẳng là quan trọng) Tôn giáo có bao nhiêu nghĩa thì có bấy nhiêu sức mạnh có khả năng chiếm lĩnh nó. Nhưng bản thân tôn giáo là một sức mạnh ít nhiều có ái lực mạnh với các sức mạnh chiếm lĩnh nó, hoặc chính nó chiếm lĩnh các sức mạnh đó. Chừng nào tôn giáo còn bị chiếm lĩnh bởi các sức mạnh của một loại khác, chừng đó nó vẫn còn chưa đạt tới cấp độ siêu đẳng của nó, cấp độ duy nhất quan trọng, ở cấp độ đó nó sẽ không còn là một phương tiện nữa. Trái lại, khi nó bị chinh phục bởi các sức mạnh cùng loại hay khi nó chiếm lĩnh các sức mạnh này để lớn mạnh lên và cởi bỏ cái ách của những sức mạnh chế ngự nó trong thời kỳ nó còn thơ ấu, lúc đó nó sẽ khám phá ra bản chất riêng với cấp độ siêu đẳng của nó. Thế nhưng, mỗi lần Nietzsche nói với chúng ta về một tôn giáo hoạt năng, về một tôn giáo của kẻ mạnh, về một tôn giáo không phần hận, không mặc cảm tội lỗi, thì đó là một trạng thái trong đó tôn giáo bị chinh phục bởi các sức mạnh có một bản chất hoàn toàn khác và không thể bị lột mặt nạ: tôn giáo với tư cách là “biện pháp tuyển chọn và giáo dục trong tay các triết gia”⁴¹⁸. Thậm chí với Jésus Christ, tôn giáo với tư cách là niềm tin hay đức tin vẫn hoàn toàn bị chinh phục bởi sức mạnh của một sự thực hành, duy nhất sự thực hành này mang lại “cảm giác trở thành thần thánh”⁴¹⁹. Ngược lại, khi tôn giáo đạt tới việc

“chính mình toàn quyền hành động”, khi mà người ta “trả giá nặng nề và khủng khiếp” cho việc phải mượn mặt nạ của các sức mạnh khác để sống sót, thì khi đó đồng thời tôn giáo tìm thấy bản chất của nó. Vì vậy, theo Nietzsche, *tôn giáo một mặt, và mặt kia là mặc cảm tội lỗi, phần hận, chúng hết sức gắn bó với nhau*. Được xem xét trong trạng thái nguyên sơ nhất của chúng, phần hận và mặc cảm tội lỗi biểu thị các sức mạnh phản ứng, những sức mạnh này chiếm lĩnh các yếu tố của tôn giáo để giải phóng chúng khỏi cái ách trong đó chúng bị các sức mạnh hoạt năng nắm giữ. Trong tình trạng rõ ràng của chúng, phần hận và mặc cảm tội lỗi biểu thị các sức mạnh phản ứng mà tôn giáo chinh phục được và phát triển trong khi thực hiện chủ quyền mới của nó. Phần hận và mặc cảm tội lỗi, đó là những cấp độ siêu đẳng của tôn giáo với tư cách là chính nó. Kẻ sáng tạo ra Kitô giáo không phải là Jésus Christ, mà là thánh Paul, con người của mặc cảm tội lỗi, con người phần hận. (Câu hỏi “ai?” được áp dụng cho Kitô giáo⁴²⁰.)

Tôn giáo không chỉ là một sức mạnh. Không bao giờ các sức mạnh phản ứng có thể chiến thắng, đưa tôn giáo đến tận cấp độ siêu đẳng của nó, nếu về phần mình tôn giáo không bị kích động bởi một ý chí, cái ý chí dẫn các sức mạnh phản ứng tới chiến thắng ở phía bên kia của thù hận và mặc cảm tội lỗi, Nietzsche xử lý vấn đề lý tưởng khổ hạnh, giai đoạn thứ ba. Nhưng *lý tưởng khổ hạnh cũng đã xuất hiện ngay từ đầu*. Theo nghĩa đầu tiên, lý tưởng khổ hạnh biểu thị phức cảm phần hận và mặc cảm tội lỗi: nó kết nối hai cái lại với nhau, nó dùng cái này để củng cố cái kia. Theo nghĩa thứ hai, nó biểu thị toàn bộ các phương tiện mà nhờ đó căn bệnh phần hận, nỗi đau khổ của mặc cảm tội lỗi tồn tại được, hơn nữa chúng được tổ chức và được phổ biến; linh mục khổ hạnh đồng thời vừa là người làm vườn, vừa là người chăn nuôi, vừa là mục đồng, vừa là bác sĩ. Cuối cùng, và đây là ý nghĩa sâu sắc nhất: lý tưởng khổ hạnh biểu thị cái ý chí đã khiến cho

các sức mạnh phản ứng chiến thắng. “Lý tưởng khổ hạnh biểu thị một ý chí⁴²¹“. Chúng ta thấy ý tưởng về một sự cộng tác căn bản (không phải sự đồng nhất mà là một sự cộng tác) giữa các sức mạnh phản ứng và một dạng thức của ý chí quyên lực⁴²². Không bao giờ các sức mạnh phản ứng chiến thắng mà lại không có một ý chí quyên lực phát triển các dự định và tổ chức các huyền tưởng cần thiết. Huyền tưởng về một thế giới bên kia trong lý tưởng khổ hạnh: đó là cái đi kèm sự tiến triển của phần hận và mặc cảm tội lỗi, đó là cái cho phép làm sứt giá đời sống và làm sứt giá tất cả những gì hoạt năng trong đời sống, đó là cái đã mang lại cho đời sống một giá trị bên ngoài hay một giá trị hư vô. Huyền tưởng về một thế giới khác đã xuất hiện trong những huyền tưởng khác như là điều kiện khiến cho chúng có khả năng trở thành hiện thực. Trái lại, ý chí hư vô cần đến các sức mạnh phản ứng: không chỉ vì nó chỉ chịu đựng được cuộc sống dưới hình thái phản ứng, mà còn vì nó cần đến đời sống phản ứng như là phương tiện nhờ đó đời sống *cần phải* tự mâu thuẫn, tự phủ định, tự tiêu biến. Cái sức mạnh phản ứng bị tách khỏi ý chí hư vô sẽ trở thành cái gì? Có thể nó sẽ trở thành một cái hoàn toàn khác với cái mà chúng thấy. Như vậy ý nghĩa của lý tưởng khổ hạnh sẽ là: biểu thị ái lực của các sức mạnh phản ứng với chủ nghĩa hư vô, biểu thị chủ nghĩa hư vô như là “động lực” của các sức mạnh phản ứng.

16) Chiến thắng của các sức mạnh phản ứng

Loại hình học của Nietzsche vận hành toàn bộ tâm lý học về “chiều sâu” hay về “hang động”. Đặc biệt là các cơ chế tương ứng với mỗi một giai đoạn chiến thắng của các sức mạnh phản ứng, những cơ chế này tạo ra một lý thuyết về vô thức mà lẽ ra cần phải được đối chiếu với toàn bộ chủ nghĩa Freud. Tuy nhiên, chúng tôi hết sức tránh gán cho cái khái niệm của

Nietzsche một ý nghĩa thuần túy tâm lý. Một kiểu cũng là một thực thể sinh học, xã-hội, lịch sử hay chính trị; không chỉ siêu hình học và bản thân lý luận về nhận thức dựa vào một loại hình học. Mà Nietzsche, qua loại hình học này, phát triển một thứ triết học, mà theo ông, cần phải thay thế siêu hình học kiểu cũ và thay thế sự phê phán siêu nghiệm, và đem lại cho khoa học về con người một nền tảng mới: triết học phả hệ, nghĩa là triết học về ý chí quyền lực. Ý chí quyền lực không nên được diễn giải từ góc độ tâm lý, như là ý chí muốn có quyền lực căn cứ vào một động cơ; phả hệ càng không nên được diễn giải như một sự hình thành đơn giản về phương diện tâm lý. (Xem bảng tổng hợp, bên dưới và trang tiếp theo)

Kiểu	Biến thái của kiểu	Cơ chế	Nguyên tắc	Sản phẩm	Chất lượng của ý chí quyền lực
<i>Kiểu hoạt năng:</i> Ông chủ (các sức mạnh hoạt năng chiến thắng các sức mạnh phản ứng; các sức mạnh phản ứng bị tác động)	<i>Mơ và say</i>	Các yếu tố kích thích của đời sống, các tác nhân kích thích của ý chí quyền lực	Apollon và Dionysos	<i>Nghệ sĩ</i>	KHẲNG ĐỊNH
	<i>Ý thức:</i> Hệ thống bộ máy phản ứng, nơi các sức mạnh phản ứng phản ứng lại các kích thích	Phân biệt giữa dấu vết và kích thích (ảnh hưởng của trí nhớ dấu vết).	Năng lực quên (với tư cách là nguyên tắc điều hành)	<i>Quý tộc</i>	
	<i>Văn hóa:</i> hoạt động chủng loại qua đó các sức mạnh phản ứng được đào luyện và bị chế ngự.	Cơ chế của bạo lực; ý nghĩa ngoại tại của nỗi đau; thiết lập quan hệ con nợ - chủ nợ; trách nhiệm-món nợ.	Năng lực nhớ: trí nhớ lời nói (như là nguyên tắc mục đích luận)	<i>Cá nhân - chúa tể, nhà lập pháp</i>	

Chiến thắng của các sức mạnh phản ứng						
Kiểu phản ứng: Nô lệ (các sức mạnh phản ứng chiến thắng các sức mạnh hoạt năng; chúng chiến thắng mà không tạo ra một sức mạnh lớn hơn)	Phần hận	Phương diện topo học: <i>Chuyển dịch</i> (sự chuyển dịch của các sức mạnh phản ứng)	Trí nhớ dấu vết: sự gia tăng của trí nhớ dấu vết; sự trộn lẫn kích thích và dấu vết	Con người không dứt bỏ được bất kỳ điều gì	PHỦ ĐỊNH	
		Phương diện loại hình học: <i>Nghịch đảo</i> (sự nghịch đảo của các giá trị hoặc của mối quan hệ giữa các sức mạnh)	Huyền tưởng đầu tiên: Sự phóng chiếu mang tính phản ứng của hình ảnh bị lộn ngược	Người luôn luôn kết tội (≠ Quý tộc)		
	Mặc cảm tội lỗi (Nội hiện)	Phương diện topo học: <i>Lật ngược</i> (sự nội hiện của sức mạnh)	Sức mạnh hoạt năng bị tách khỏi cái mà nó có thể.	Con người nhân nỗi đau của mình lên nhiều lần		
		Phương diện loại hình học: <i>Đổi hướng</i> (nội hiện nỗi đau nhờ sự đổi hướng của phần hận)	Huyền tưởng thứ hai: Sự phóng chiếu mang tính phản ứng của món nợ, sự chiếm đoạt văn hóa và sự hình thành các hội đoàn	<i>Con người tội lỗi</i> : ý nghĩa nội tại của nỗi đau, trách nhiệm-tội lỗi. <i>Con người bị nô lệ hóa</i> (≠ Nhà lập pháp)		
	Lý tưởng khổ hạnh		Những phương tiện khiến cho mặc cảm tội lỗi và phần hận trở nên có thể chịu đựng được. Biểu hiện của ý chí hư vô	Huyền tưởng thứ ba: vị trí của thế giới bên kia		Con người khổ hạnh (≠ Nghệ sĩ)

Chương V

SIÊU NHÂN: CHỐNG BIỆN CHỨNG PHÁP

1) Chủ nghĩa hư vô

Trong thuật ngữ “chủ nghĩa hư vô” [nihilisme], hư vô [nihil] không có nghĩa là không-tồn tại, mà trước hết là một giá trị hư vô. Đời sống có giá trị hư vô khi người ta phủ định nó, làm cho nó mất giá. Sự làm mất giá luôn giả định một huyền tưởng: chính qua huyền tưởng mà người ta làm sai lệch và làm mất giá, chính qua huyền tưởng mà người ta đối lập cái gì đó với cuộc sống⁴²³. Như vậy toàn bộ đời sống trở thành ảo, nó được trình bày như là vẻ bề ngoài, nhìn chung nó có một giá trị hư vô. Ý tưởng về một thế giới khác, về một thế giới siêu-cảm tính với tất cả mọi hình thức của nó (Chúa, bản chất, cái thiện, cái thật), ý tưởng về các giá trị cao siêu hơn đời sống không phải là một ví dụ trong số các ví dụ, mà là yếu tố cấu thành nên mọi huyền tưởng. Các giá trị cao siêu hơn đời sống không thoát khỏi hậu quả của chúng: sự mất giá của đời sống, sự phủ định thế giới này. Và nếu chúng không thoát khỏi hậu quả này, thì là vì chúng lấy ý chí phủ định và ý chí làm mất giá đời sống làm nguyên tắc. Đừng nên tin rằng các giá trị cao siêu tạo thành một cái ngưỡng nơi ý chí dừng lại, như thế, đối diện với thần thánh, chúng ta sẽ được giải thoát khỏi sự ràng buộc của ý chí. Không phải là ý chí tự phủ định mình trong các giá trị cao siêu,

trái lại, chính các giá trị cao siêu có liên quan tới một ý chí phủ định, một ý chí hư vô hóa đời sống. “Sự hư vô của ý chí”: khái niệm này của Schopenhauer chỉ là một triệu chứng; trước tiên nó có nghĩa là một ý chí triệt hạ, một ý chí hư vô... “Dù thế nào đó vẫn luôn là một ý chí⁴²⁴.” Hư vô trong *chủ nghĩa hư vô* có nghĩa là *sự phủ định với tư cách là chất lượng của ý chí quyền lực*. Trong ý nghĩa đầu tiên của nó và trong nền tảng của nó, chủ nghĩa hư vô có nghĩa là giá trị hư vô của đời sống, là huyền tượng về các giá trị cao siêu đã gán giá trị hư vô này cho đời sống, là ý chí hư vô biểu hiện trong các giá trị cao siêu này.

Chủ nghĩa hư vô có ý nghĩa thứ hai, thông dụng hơn. Nó không còn có nghĩa là một ý chí, mà là một phản ứng. Người ta phản ứng chống lại thế giới siêu cảm tính và chống lại các giá trị cao siêu, người ta phủ định sự tồn tại của chúng, từ chối mọi hiệu lực của chúng. Không còn là sự làm mất giá trị của đời sống nhân danh các giá trị cao siêu, mà là làm mất giá chính các giá trị cao siêu. Làm mất giá trị không còn có nghĩa là giá trị hư vô của đời sống, mà là sự hư vô của các giá trị, và là sự hư vô của các giá trị cao siêu. Lan truyền cái tin quan trọng này: sau tấm màn không còn có gì để xem nữa, “những dấu hiệu nổi bật mà người ta trưng ra về bản chất đích thực của sự vật là những dấu hiệu đặc trưng của sự không-tồn tại, của hư vô.⁴²⁵”. Theo cách đó, chủ nghĩa hư vô phủ định Chúa, phủ định cái thiện và thậm chí cả cái thật, tất cả các hình thức siêu-cảm tính. Không có gì là thật, không có gì là tốt, Chúa đã chết. Sự hư vô của ý chí không chỉ là một triệu chứng cho một ý chí hư vô nữa, mà xét đến cùng, nó là sự phủ định tất cả mọi ý chí, là *taedium vitae* [nổi chán đời]. Không còn ý chí của con người, cũng không còn ý chí của Trái đất. “Khắp nơi tuyệt phủ, ở đây đời sống câm lặng; ta nghe thấy tiếng kêu của những con quạ cuối cùng: Để làm gì? Vô ích! Nada! Ở đây không còn gì mọc lên, không còn gì sinh

trường nữa.⁴²⁶” - Nghĩa thứ hai này vẫn còn quen thuộc, nhưng có lẽ không phải là không khó hiểu nếu ta không xem xét nó nảy sinh từ nghĩa thứ nhất và giả định nghĩa thứ nhất như thế nào. Vừa rồi, người ta làm mất giá trị của đời sống xuất phát từ đỉnh cao của các giá trị cao siêu, người ta phủ định đời sống nhân danh các giá trị này. Lúc này trái lại, người ta còn lại một mình với đời sống, nhưng đời sống này vẫn đang còn là cái đời sống bị mất giá, bị tước bỏ ý nghĩa và mục đích, luôn trôi xa hơn về sự hư vô của chính nó. Vừa rồi, người ta đối lập bản chất với bên ngoài, biến cuộc sống thành cái bên ngoài. Giờ đây, người ta phủ định bản chất, nhưng giữ lại cái bên ngoài: tất cả chỉ là bên ngoài, cái đời sống đang còn lại với chúng ta, nó tồn tại như một vẻ bên ngoài đối với chính nó. Nghĩa thứ nhất của chủ nghĩa hư vô tìm thấy nguyên tắc của nó trong ý chí phủ định với tư cách là ý chí quyên lực. Ý nghĩa thứ hai, “tính bi quan của sự yếu đuối”, tìm thấy nguyên tắc của nó trong đời sống phản ứng duy nhất và trần trụi, trong các sức mạnh phản ứng bị quy giản về chính chúng. Ý nghĩa thứ nhất là một *chủ nghĩa hư vô phủ định*; nghĩa thứ hai là một *chủ nghĩa hư vô phản ứng*.

2) Phân tích về lòng thương

Sự đồng lõa cơ bản giữa ý chí hư vô và các sức mạnh phản ứng là ở chỗ: chính ý chí hư vô giúp cho các sức mạnh phản ứng chiến thắng. Khi đời sống phổ quát trở thành ảo dưới tác động của ý chí hư vô thì đời sống với tư cách là đời sống cá biệt trở thành phản ứng. Đời sống trong tổng thể trở thành ảo và đời sống cá biệt trở thành phản ứng, hai hiện tượng này diễn ra đồng thời. Trong quá trình phủ định đời sống, một mặt ý chí hư vô chịu đựng đời sống phản ứng, mặt khác nó cần đến đời sống phản ứng. Nó chịu đựng đời sống phản ứng như là trạng thái của đời sống kề cận điểm không [zéro]; nó cần đời sống phản ứng như là phương tiện nhờ đó đời

sống bị dẫn tới chỗ tự phủ định, tự mâu thuẫn. Chính như vậy mà, trong chiến thắng của chúng, các sức mạnh phản ứng có một *nhân chứng*, tệ hơn, có một *người cầm đầu*. Thế nhưng xảy ra việc các sức mạnh phản ứng, khi đã chiến thắng, càng ngày càng khó chịu đựng người cầm đầu này và nhân chứng này. Chúng muốn chiến thắng một mình, chúng không muốn nợ bất kỳ ai trong chiến thắng này. Có thể chúng sợ cái mục đích khó hiểu mà ý chí quyền lực đạt được thông qua chiến thắng của chúng, có thể chúng sợ rằng ý chí quyền lực này sẽ quay lại chống lại chúng và hủy diệt chúng. *Đời sống phản ứng phá vỡ sự liên minh giữa nó và ý chí phủ định*, nó muốn tồn tại một mình. Đó là cách mà các sức mạnh phản ứng phóng chiếu hình ảnh của chúng, nhưng lần này là để chiếm chỗ của cái ý chí đã dẫn dắt chúng. Chúng đi đến tận đâu trên con đường này? Thà không hề có “ý chí” còn hơn là cái ý chí còn quá mạnh mẽ này, quá sống động này. Thà bày đàn của chúng ta cứ trì trệ còn hơn là để người chặn cừu dẫn chúng ta đi quá xa. Thà chỉ có các sức mạnh của chúng ta còn hơn là có một ý chí mà chúng ta không cần đến nữa. Các sức mạnh phản ứng sẽ đi tới đâu? *Thà tàn lụi một cách thụ động!* “Chủ nghĩa hư vô phản ứng” kéo dài “chủ nghĩa hư vô phủ định” theo một cách thức nhất định: khi đã chiến thắng, các sức mạnh phản ứng chiếm chỗ của cái quyền lực phủ định đã đưa chúng tới chiến thắng. Nhưng “chủ nghĩa hư vô thụ động” là kết quả cao nhất của chủ nghĩa hư vô phản ứng: tàn lụi một cách thụ động còn hơn là bị dẫn dắt từ bên ngoài.

Câu chuyện này cũng có thể được kể theo một cách khác. Chúa đã chết, nhưng ông ta chết vì cái gì? Ông *ta chết vì lòng thương*, Nietzsche nói. Khi thì cái chết này được trình bày như là ngẫu nhiên: già nua và kiệt quệ, mệt mỏi vì mong muốn, “cuối cùng một ngày Chúa dập tắt lòng thương quá bao la của mình”⁴²⁷. Khi thì cái chết này là hậu quả của một hành vi tội lỗi: “Tình thương của ông ta là vô liêm sỉ; ông ta luồn lách vào trong

những chỗ sâu kín như nhớp uế tạp nhất của tôi. Cái kẻ tò mò trong số những kẻ tò mò, cái kẻ vô ý tứ, cái kẻ khoan dung độ lượng này cần phải chết đi. Ông ta không ngừng xoi mói tôi; tôi muốn trả thù kẻ *nhân chứng* ấy, hay chính tôi chết đi. Vị Chúa nhìn thấy tất cả, thậm chí cả con người: vị Chúa ấy cần phải chết! con người không chịu đựng được việc một nhân chứng như thế tiếp tục sống⁴²⁸. Lòng thương là gì? Nó chính là sự chịu đựng các trạng thái của đời sống kề cận điểm không này. Lòng thương là tình yêu cuộc sống, nhưng đó là cuộc sống yếu đuối, bệnh tật, phản ứng. Là một chiến sĩ, nó thông báo chiến thắng chung cuộc của những người nghèo, những người đau khổ, những người bất lực, những người nhỏ bé. Là thiên thần, nó mang chiến thắng đến cho họ. Ai cảm nhận lòng thương? Chính xác đó là kẻ chỉ chịu đựng cuộc sống phản ứng, kẻ cần đến cuộc sống này và chiến thắng này, kẻ dựng đền thờ của mình trên vùng đất sinh lầy của một đời sống như thế. Kẻ ghét tất cả những gì là hoạt năng trong đời sống, kẻ dùng cuộc đời mình để phủ định và làm mất giá cuộc sống, để đối lập nó với chính nó. Trong biểu tượng của Nietzsche, lòng thương luôn dùng để chỉ phức cảm của ý chí hư vô và của các sức mạnh phản ứng, dùng để chỉ cái ái lực giữa chúng, chỉ việc chúng phải chịu đựng lẫn nhau. “Lòng thương, đó là sự thực hành của chủ nghĩa hư vô... Lòng thương khiến người ta tin vào hư vô! Người ta không nói là hư vô, trái lại, ở vị trí của thế giới bên kia, người ta đặt vào đó hoặc là Chúa, hoặc là cuộc sống đích thực; hoặc là Niết bàn, hoặc là sự giải thoát, hoặc là hạnh phúc tuyệt đối. Cái kiêu tu từ học ngây thơ này thuộc phạm vi phản ứng tự vệ của tôn giáo và luân lý, nó có vẻ ít ngây thơ hơn khi chúng ta hiểu cái xu hướng phổ trương trong cái vỏ ngôn từ cao quý ở đây là gì: là mối thù ghét đời sống⁴²⁹. Lòng thương dành cho đời sống phản ứng nhân danh các giá trị cao siêu, lòng thương của Chúa dành cho con người phản ứng: ta đoán được cái ý chí nào ẩn giấu trong cái cách yêu quý cuộc sống theo lối này,

trong cái vị Chúa nhân từ khoan dung này, trong các giá trị cao siêu này.

Chúa bị bóp nghẹt bởi lòng thương: tất cả diễn ra như thể đời sống phản ứng chui vào họng ông ta vậy. Con người phản ứng giết chết Chúa vì nó không chịu được lòng thương của ông ta nữa. Con người phản ứng không chịu được nhân chứng nữa, nó muốn tồn tại một mình với chiến thắng của nó, và với duy nhất các sức mạnh của nó. *Nó tự đặt mình vào vị trí của Chúa*: nó không còn biết đến các giá trị cao siêu hơn đời sống, mà chỉ biết đến một đời sống phản ứng, đời sống này hài lòng với chính nó, có tham vọng thoát ra các giá trị riêng của nó. Các vũ khí mà Chúa đưa cho nó, phần hận, thậm chí cả mặc cảm tội lỗi, tất cả các phương diện chiến thắng của nó, nó sử dụng chúng để quay lại chống Chúa, nó đối lập chúng với Chúa. Phần hận trở thành vô thần, nhưng chủ nghĩa vô thần này vẫn còn là phần hận, luôn luôn là phần hận, luôn luôn là mặc cảm tội lỗi⁴³⁰. Kẻ giết Chúa là con người phản ứng, “kẻ góm ghiếc nhất giữa loài người”, “sôi ùng ục vì hần học và chất chứa đầy những điếu hổ thẹn được giấu kín”⁴³¹. Nó *phản ứng* chống lại lòng thương của Chúa: “Cũng có một nhân thức tử tế trong lĩnh vực lòng thương; nhân thức tử tế này cuối cùng cũng nói: hãy tước bỏ giúp chúng tôi đức Chúa này. Thà không hề có Chúa, thà tự mình quyết định số phận của mình, thà phát điên, thà tự mình trở thành Chúa⁴³²“. Kẻ giết Chúa đi tới đâu trên con đường này? Đến tận nỗi chán ghét kinh khủng. Thà không có một giá trị nào còn hơn là có các giá trị cao siêu, thà không có ý chí nào, thà là sự hư vô của ý chí, còn hơn là một ý chí hư vô. Thà tàn lụi một cách thụ động. Đó là *thầy bói*, “thầy bói của sự chán nản kinh khủng”, người báo trước hậu quả của cái chết của Chúa: đời sống phản ứng còn lại một mình với chính nó, không có cả ý chí biến mất, mơ màng đến một sự hủy diệt thụ động. “Tất cả đều trống rỗng, tất cả đều bình đẳng, tất cả đều đã qua!... Tất cả mọi tuổi ngu ần đều khô

cạn đối với chúng ta và biển đã rút đi. Toàn bộ mặt đất hẫng hụt xuống, nhưng vực thẳm không muốn nuốt chúng ta. Than ôi! Ở đâu còn biển để chúng ta có thể trăn mình?... Thật ra, chúng ta đã quá mệt mỏi để có thể chết⁴³³“. *Con người cuối cùng giữa loài người*, đó là hậu duệ của kẻ giết Chúa: thà không hề có ý chí, thà làm một bầy đàn duy nhất. “Người ta sẽ không trở nên giàu cũng không trở nên nghèo nữa: đi đâu đó thật quá kinh khủng. Ai còn muốn cằn quỳ ườn? Ai còn muốn tuân phục? Đi đâu đó quá kinh khủng. Không còn kẻ mục đồng và chỉ còn duy nhất một đàn gia súc! Ai cũng muốn cùng một thứ, tất cả đều như nhau...⁴³⁴”

Được kể theo cách này, câu chuyện dẫn chúng ta tới cùng một kết luận: *chủ nghĩa hư vô phủ định* bị thay thế bằng *chủ nghĩa hư vô phản ứng*, chủ nghĩa hư vô phản ứng dẫn tới *chủ nghĩa hư vô thụ động*. Từ Chúa đến kẻ giết Chúa, từ kẻ giết Chúa đến con người cuối cùng của loài người. Nhưng kết quả này là đi đâu mà thầy bói biết. Trước khi đạt tới đó đã có bao nhiêu biến đổi, bao nhiêu biến thái trên chủ đề về chủ nghĩa hư vô. Chừng nào đời sống phản ứng còn cố tạo ra các giá trị riêng của nó, con người phản ứng còn chiếm vị trí của Chúa: thích ứng, phát triển, tiến bộ, hạnh phúc cho tất cả, đi đâu tốt đẹp cho cộng đồng; Con người-Chúa, con người luân lý, con người đích thực, con người xã hội. Đó là những giá trị mới mà người ta đề nghị chúng ta dùng để thay thế cho các giá trị cao siêu, đó là những nhân vật mới mà người ta đề nghị với chúng ta để thế chỗ của Chúa. Những người cuối cùng của loài người còn nói: “Chúng tôi đã phát minh ra hạnh phúc.⁴³⁵” Tại sao con người giết Chúa, nếu không phải để giành lấy cái chỗ hết sức ấm áp của ông ta? Heidegger, trong khi bình luận về Nietzsche, nhận thấy: “Nếu Chúa đã từ bỏ chỗ của mình trong thế giới siêu-cảm tính, cái chỗ này, dù là bỏ trống, thì vẫn tồn tại. Cái vùng trống của thế giới siêu-cảm tính và của thế giới lý tưởng có thể vẫn được duy trì.

Cái chỗ trống thậm chí kêu gọi được lấp đầy một lần nữa, có thể nói như vậy, và kêu gọi thay thế Chúa đã mất bằng một cái gì khác⁴³⁶“. Hơn nữa: đó luôn là cùng một đời sống ấy, đời sống này trước tiên đã được hưởng sự mất giá của toàn bộ đời sống, đời sống này đã lợi dụng ý chí hư vô để giành chiến thắng, đời sống này đã chiến thắng trong đần độn của Chúa, dưới sự che chở của các giá trị cao siêu; tiếp đến, đời sống này thế chỗ Chúa, quay lại chống lại cái nguyên tắc chiến thắng của nó và không thừa nhận giá trị nào khác ngoài giá trị của chính nó; cuối cùng, đời sống kiệt sức này thà không muốn tàn lụi một cách thụ động còn hơn là bị kích động bởi một ý chí vượt lên trên nó. Đó vẫn là và luôn là một đời sống ấy: đời sống bị mất giá, bị quy giản xuống dạng thức phản ứng. Các giá trị có thể thay đổi, tự làm mới hay thậm chí biến mất. Cái không thay đổi và không biến mất, đó là viễn tượng hư vô chủ nghĩa đang chủ trì câu chuyện này, từ đầu đến cuối, và từ viễn tượng này nảy sinh tất cả những giá trị ấy cũng như là sự vắng mặt của chúng. Vì thế Nietzsche có thể nghĩ rằng chủ nghĩa hư vô không phải là một sự kiện trong lịch sử, mà là động lực của lịch sử nhân loại với tư cách là lịch sử phổ quát. *Chủ nghĩa hư vô phủ định, phản ứng và thụ động*: đối với Nietzsche đó là cùng một lịch sử duy nhất, được đánh dấu bởi Do thái giáo, Kitô giáo, Cải cách tôn giáo, tư tưởng vô tín ngưỡng, ý thức hệ dân chủ và xã hội chủ nghĩa, v.v. Cho đến tận con người cuối cùng.⁴³⁷

3) *Chúa đã chết*

Các mệnh đề tư biện sử dụng ý niệm về Chúa từ góc độ hình thức. Chúa không t ần tại, hoặc t ần tại, trong chừng mực mà ý niệm này bao hàm hoặc không bao hàm mâu thuẫn. Nhưng công thức “Chúa đã chết” có một bản chất hoàn toàn khác: nó khiến cho sự t ần tại của Chúa phụ thuộc vào

một sự tổng hợp, nó tổng hợp ý niệm về Chúa với thời gian, với sự trở thành, với lịch sử, với con người. Nó cùng lúc nói lên rằng: Chúa đã tồn tại và đã chết và sẽ phục sinh, Chúa trở thành Con Người, và Con Người trở thành Chúa. Công thức “Chúa đã chết” không phải là một mệnh đề tự biện, mà là một mệnh đề có kịch tính, mệnh đề có kịch tính tiêu biểu nhất. Người ta không thể biến Chúa thành đối tượng của một nhận thức tổng hợp nếu không bắt ông ta chết. Tồn tại hoặc không-tồn tại không còn là những xác định tuyệt đối nảy sinh từ ý niệm về Chúa, mà cuộc sống và cái chết trở thành những xác định tương đối, tương ứng với các sức mạnh có quan hệ tổng hợp với ý niệm về Chúa hay tham dự vào ý niệm về Chúa. Mệnh đề kịch tính có tính tổng hợp, vì thế về căn bản nó có tính chất đa dạng, có tính chất loại hình học và tính chất khu biệt. Ai chết, và ai giết chết Chúa? “Khi các vị thần linh chết đi, họ luôn chết với nhiều kiểu chết khác nhau.”⁴³⁸

1° *Từ góc độ của chủ nghĩa hư vô phủ định: mômen của ý thức Do thái và ý thức Kitô giáo.* - Ý niệm về Chúa biểu thị ý chí hư vô, sự mất giá của đời sống; “khi người ta không đặt trọng tâm của đời sống trong đời sống, mà đặt nó trong thế giới bên kia, *trong hư vô*, thì người ta đã tước bỏ khỏi đời sống trọng tâm của nó.”⁴³⁹ Nhưng sự mất giá, nỗi thù ghét đời sống phổ quát kéo theo sự ngợi ca đời sống phản ứng cá biệt: họ là những kẻ độc ác, tội lỗi... chúng tôi là người tốt. Nguyên tắc và hậu quả. Ý thức Do thái giáo hay ý thức phản hận (sau thời đại đẹp đẽ của các vua Israel) cho thấy hai phương diện: cái phổ quát xuất hiện như là nỗi thù ghét này đối với đời sống, cái cá biệt xuất hiện như là tình yêu này đối với đời sống, với điều kiện đời sống là bệnh tật và phản ứng. Nhưng dù hai phương diện này có mối quan hệ của tiền đề và kết luận, của nguyên tắc và hệ luận, dù tình yêu này là hậu quả của mối thù ghét này, điều quan trọng nhất là phải giấu kín nó. Cần làm cho ý chí hư vô trở nên quyến rũ hơn bằng cách đối

lập hai phương diện đó với nhau, bằng cách biến tình yêu thành một phản đề của nỗi thù ghét. Đức Chúa Do thái giết chết con trai mình để cho con mình trở nên độc lập với chính mình và không phụ thuộc vào dân tộc Do thái nữa: đó là ý nghĩa thứ nhất của cái chết của Chúa⁴⁴⁰. Thậm chí thần Saturne⁴⁴¹ cũng không có được sự tình tế này trong các động cơ. Ý thức Do thái giết chết Chúa Cha trong hiện thân của Chúa Con: nó sáng tạo ra một Đức Chúa của tình yêu, người phải chịu đau đớn vì bị thù ghét thay vì tìm thấy trong đó những tiện đề và nguyên tắc của mình. Ý thức Do thái khiến cho Chúa Cha trong Chúa Con trở nên độc lập với chính những tiện đề Do thái. Khi bắt Chúa phải chết, ý thức Do thái đã tìm thấy phương tiện để biến Chúa *của mình* thành một vị Chúa phổ quát “của tất cả” và thực sự thuộc về “chủ nghĩa thế giới”⁴⁴².

Đức Chúa Kitô giáo, đó chính là Đức Chúa Do thái giáo, nhưng đã trở thành người theo chủ nghĩa thế giới: kết luận đã tách rời tiện đề Trên thập giá, Chúa không còn xuất hiện với tư cách là người Do thái. Cũng vậy, trên thập giá, chính Đức Chúa già nua đã chết và Đức Chúa mới sinh ra. Ngài sinh ra mồ côi và sẽ tạo ra một ông bố theo hình ảnh của mình: Đức Chúa của tình yêu, nhưng tình yêu này vẫn còn là tình yêu đối với đời sống phản ứng. Đó là ý nghĩa thứ hai của cái chết của Chúa: Chúa Cha chết, và Chúa Con làm lại cho chúng ta một Chúa khác. Chúa Con chỉ yêu cầu chúng ta tin vào ngài, yêu ngài như ngài yêu chúng ta, trở thành phản ứng để tránh nỗi thù ghét. Thay chỗ một ông bố khiến chúng ta phải sợ, người con chỉ yêu cầu chúng ta một chút tin cậy và một chút tin tưởng⁴⁴³. Có vẻ như được tách khỏi những tiện đề mang đầy tính thù ghét của nó, tình yêu đối với đời sống phản ứng cần phải có giá trị nhờ tự thân nó và trở thành phổ quát đối với ý thức Kitô giáo.

Ý nghĩa thứ ba của cái chết của Chúa: thánh Paul chiếm lĩnh cái chết

này, ông đưa cho nó một cách diễn giải, cách diễn giải này đã tạo nên Kitô giáo. Phúc âm bắt đầu với một sự xuyên tạc vĩ đại, và thánh Paul đã đẩy nó tới mức độ hoàn hảo. Trước tiên, Jésus Christ chết vì *tội lỗi* của chúng ta. Chủ nợ hy sinh con trai ruột của mình, ông ta bỏ ra chính con trai ruột của ông ta, con nợ phải chịu món nợ lớn biết bao. Người cha giết con không còn là để cho nó trở nên độc lập nữa, mà là để cho chúng ta, vì chúng ta⁴⁴⁴. Chúa đóng đinh thập giá con trai mình vì tình yêu; chúng ta sẽ đáp lại tình yêu này chừng nào chúng ta còn cảm thấy mình có tội, có tội đối với cái chết này, và chừng nào chúng ta còn chuộc tội bằng cách tự lên án mình, bằng cách trả lãi cho món nợ. Dưới tình yêu của Chúa, dưới sự hy sinh của con trai ngài, toàn bộ đời sống trở nên có tính phản ứng. - Đời sống chết đi, nhưng nó phục sinh với tư cách là phản ứng. Đời sống phản ứng là nội dung của sự sống sót như nó vốn là, nội dung của sự phục sinh. Chỉ duy nhất nó được ân sủng của Chúa, duy nhất nó nhận được ân huệ trước Chúa, trước ý chí hư vô. Chúa bị đóng đinh trên thập giá *đã sống lại*: đó là sự xuyên tạc khác của thánh Paul, sự phục sinh của Jésus Christ và cuộc sống ở thế giới bên kia đối với chúng ta, hợp nhất của tình yêu và của đời sống phản ứng. Đó không còn là người cha giết chết con trai, đó không còn là con trai giết chết cha: trái lại, người cha chết trong con trai, con trai sống lại trong người cha, vì chúng ta, tại chúng ta. “Sâu xa, thánh Paul hoàn toàn không thể sử dụng sự sống của Đấng Cứu thế, ông cần đến cái chết trên thập giá, và còn hơn thế nữa...”: sự phục sinh⁴⁴⁵. - Trong ý thức Kitô giáo, người ta không chỉ che giấu sự phản hận, người ta còn chuyển hướng nó: nếu ý thức Do thái giáo từng là ý thức phản hận, thì ý thức Kitô giáo là mặc cảm tội lỗi. Ý thức Kitô giáo là ý thức Do thái giáo nghịch đảo, lộn ngược: tình yêu đối với đời sống, nhưng là đời sống phản ứng, trở thành phổ quát; tình yêu trở thành nguyên tắc, nỗi thù ghét vẫn luôn dai dẳng chỉ xuất hiện như hậu quả của tình yêu này, như phương tiện

chống lại những gì cưỡng lại tình yêu này. Jésus chiến binh, Jésus thù ghét, nhưng tất cả chỉ là vì tình yêu.

2° *Từ góc độ của chủ nghĩa hư vô phản ứng: mômen của ý thức châu Âu.* - Cho đến lúc này cái chết của Chúa có nghĩa là sự tổng hợp của ý chí hư vô và ý chí phản ứng trong ý niệm về Chúa. Sự tổng hợp này có những tỉ lệ khác nhau. Nhưng trong chừng mực mà đời sống phản ứng trở thành cốt yếu, thì Kitô giáo đưa chúng ta tới một kết luận lạ lùng. Nó cho chúng ta biết rằng chính chúng ta đã giết chết Chúa. Qua đó nó bộc lộ chủ nghĩa vô thần của nó, chủ nghĩa vô thần của mặc cảm tội lỗi và của phản hận. Đời sống phản ứng thế chỗ của ý chí thần thánh, Con-Người-phản-ứng thế chỗ của Chúa; Con Người-Chúa, chứ không phải là Chúa-Con Người nữa, đó là *Con Người châu Âu*. Con người đã giết chết Chúa, nhưng ai đã giết Chúa? Chính là con người phản ứng, “kẻ góm ghiec nhất giữa loài người”. Ý chí thần thánh, ý chí hư vô không chịu được đời sống nào khác ngoài đời sống phản ứng; đời sống phản ứng không chịu đựng được Chúa nữa, nó không chịu đựng được lòng thương của Chúa, nó bắt Chúa hy sinh đúng y theo lời Ngài, và bóp nghẹt Chúa trong cái bẫy của lòng nhân từ của Ngài. Nó ngẫ chễm chệ trên nóc mộ để không cho Chúa phục sinh. Không còn là sự tương ứng giữa ý chí thần thánh và đời sống phản ứng nữa, mà là sự chuyển dịch, sự thay thế Chúa bằng con người phản ứng. Đó là ý nghĩa thứ tư của cái chết của Chúa: Chúa bị bóp nghẹt bởi tình yêu đối với đời sống phản ứng, Chúa bị bóp nghẹt bởi kẻ bạc bẽo mà ngài đã quá yêu.

3° *Từ góc độ của chủ nghĩa hư vô thụ động: mômen của ý thức Phật giáo.* - Nếu chúng ta tính đến những sự xuyên tạc đã được bắt đầu cùng với Phúc Âm và đã tìm thấy dạng thức cuối cùng của nó cùng với thánh Paul, thử hỏi còn lại gì ở Jésus, *kiểu riêng của Jésus* là gì, ý nghĩa cái chết của ngài là gì? Điều mà Nietzsche gọi là “mâu thuẫn hồng toác” của Phúc Âm sẽ chỉ dẫn cho chúng ta. Đây là điều mà các văn bản này cho phép ta

đoán ra Jésus Christ đích thực: *sự điệp hoan hỉ* mà ngài mang đến, *sự xóa bỏ ý niệm về tội lỗi*, *sự vắng mặt* của mọi phần hận và mọi tinh thần trả thù, hệ quả là *sự từ chối* mọi cuộc chiến tranh, *sự khải thị* một vương quốc của Thiên Chúa ở dưới trần gian này như là trạng thái tâm hồn, và đặc biệt là *sự chấp nhận cái chết như là bằng chứng cho lời giảng của mình*⁴⁴⁶. Ta thấy Nietzsche muốn đi tới đâu: Jésus trái ngược với hình ảnh do thánh Paul đã tạo ra, Jésus đích thực là một đức Phật, “một đức Phật trên một mảnh đất rất ít tính Ấn Độ giáo”. Ông đi trước thời đại quá xa so với môi trường của ông: ông dạy cho đời sống phản ứng biết chết đi một cách nhẹ nhàng, biết tàn lụi một cách thụ động, ông chỉ cho đời sống phản ứng lối thoát thực sự của nó khi nó vẫn còn vật lộn với ý chí quyền lực. Ông đem niềm hoan lạc đến cho đời sống phản ứng, ông đem sự cao quý cho những con người cuối cùng, khi con người hãy còn tự hỏi liệu có nên chiếm chỗ của Chúa hay không. Ông đem lại cho chủ nghĩa hư vô thụ động sự cao quý, khi con người vẫn còn thuộc về giai đoạn chủ nghĩa hư vô phủ định, khi chủ nghĩa hư vô phản ứng vừa bắt đầu mạnh mẽ. Vượt lên trên mặc cảm tội lỗi và thù hận, Jésus cho con người phản ứng một bài học: ngài dạy cho hắn biết chết đi. Ngài là người ôn hòa nhất trong những kẻ suy đồi, là người thú vị nhất⁴⁴⁷. Chúa Jésus không phải là Do thái, cũng không phải là Kitô giáo, mà là người theo đạo Phật; ngài gần với Dalai-Lama hơn là giáo hoàng. Ngài vượt quá xa so với đất nước mình, môi trường của mình, đến nỗi cái chết của ngài phải bị bóp méo, toàn bộ câu chuyện của ngài phải bị xuyên tạc, phải bị kéo lùi xuống, phục vụ cho những giai đoạn trước đó, đâm ra có lợi cho chủ nghĩa hư vô phủ định và chủ nghĩa hư vô phản ứng. “Thánh Paul là người rốt cuộc đã hòa giải với mọi tổ chức chính trị... và đã học cách tiến hành chiến tranh, học cách kết án, tra tấn, phán xét, thù ghét; sau khi bị ông ta bề cong và bị biến thành một thứ huyền học nghịch đạo, sự thù ghét đã⁴⁴⁸ trở thành phương tiện của Đức Jésus vốn rất

ôn hòa này. Đây là sự khác biệt giữa Phật giáo và Kitô giáo chính thống của thánh Paul: Phật giáo là tôn giáo của chủ nghĩa hư vô thụ động, “Phật giáo là một tôn giáo về mục đích và sự mệt mỏi của văn minh; Kitô giáo vẫn chưa tìm thấy nền văn minh này, nó sáng tạo ra nền văn minh đó nếu đi đầu ấy là cần thiết.”⁴⁴⁹ Đặc điểm của lịch sử Kitô giáo và lịch sử châu Âu là: thực hiện một mục đích, nhờ sắt và lửa, mục đích này và chẳng đã được đưa ra và đã được thực hiện một cách tự nhiên: đó là hoàn tất chủ nghĩa hư vô. Điều mà Phật giáo thể nghiệm như là mục đích đã thực hiện, như là sự hoàn thiện đã đạt được thì Kitô giáo chỉ mới thể nghiệm như là một động cơ. Không loại trừ việc nó sẽ đi tới mục đích này một ngày nào đó; không loại trừ việc Kitô giáo đạt tới một sự “thực hành” được rũ bỏ khỏi mọi huyền thoại của thánh Paul, không loại trừ việc nó tìm thấy sự thực hành đích thực của Jésus. “Phật giáo lan truyền lặng lẽ trong khắp châu Âu⁴⁵⁰“. Nhưng phải có bao nhiêu thù ghét và chiến tranh để đi tới đó! Bản thân Jésus đã tham dự vào cái mục đích tối hậu này, ngài đạt tới nó bằng một cú sải cánh, như con chim của Phật trong một môi trường không phải là môi trường Phật giáo. Trái lại, Kitô giáo cần trải qua tất cả các giai đoạn của chủ nghĩa hư vô để cho mục đích này trở thành mục đích của nó, khi chấm dứt một chính sách trả thù dài lâu và khủng khiếp.

4) Chống chủ nghĩa Hegel

Trong thứ triết học về lịch sử và tôn giáo này, ta sẽ không thấy sự sử dụng lại hay châm biếm các khái niệm của Hegel. Mỗi quan hệ sâu sắc hơn và sự khác biệt cũng sâu sắc hơn. Chúa đã chết, Chúa đã trở thành Con Người, Con Người trở thành Chúa: Nietzsche, khác với các bậc tiền bối của mình, không tin vào cái chết đó. Ông không cá cược với cây thập giá ấy. Nghĩa là: ông không biến cái chết ấy thành một sự kiện có ý nghĩa tự

thân. Cái chết của Chúa có bao nhiêu nghĩa thì có bấy nhiêu sức mạnh chiếm lĩnh Jésus và khiến ngài phải chết; nhưng chính xác là chúng ta vẫn còn chờ đợi các sức mạnh hay cái quyền lực nâng cái chết này đến cấp độ cao siêu của nó, và biến nó thành một cái gì khác hơn là một cái chết hình thức và trừu tượng. Chống lại mọi thứ chủ nghĩa lãng mạn, chống lại mọi kiểu biện chứng pháp, Nietzsche ngờ vực cái chết của Chúa. Cùng với ông chấm dứt thời kỳ tin tưởng ngây thơ, trong thời kỳ đó lúc thì người ta suy tôn sự hòa giải giữa con người và Chúa, lúc thì người ta suy tôn việc con người thay thế Chúa. Nietzsche không tin vào những sự kiện trọng đại ồn ào⁴⁵¹. Đối với một sự kiện, cần rất nhiều thời gian và im lặng để cuối cùng nó có thể tìm thấy các sức mạnh mang lại cho nó một bản chất. - Chắc hẳn, đối với Hegel cũng vậy, cần có thời gian để một sự kiện đi tới bản chất của mình. Nhưng thời gian này chỉ cần thiết để cái ý nghĩa “tự-mình” cũng trở thành “cho mình”. Theo diễn giải của Hegel, cái chết của Jésus có nghĩa là: sự đối lập bị vượt qua, sự hòa giải giữa cái hữu hạn và cái vô hạn, sự hợp nhất giữa Chúa và cá nhân, giữa cái bất biến và cái cá biệt; thế nhưng, ý thức tôn giáo cần trải qua các phương diện khác của sự đối lập để cho sự hợp nhất này cũng trở thành cho-mình với cái tự-mình của nó. Trai lại, thời gian mà Nietzsche nói đến cũng cần thiết cho sự hình thành nên các sức mạnh mang lại cho cái chết của Chúa một ý nghĩa, cái ý nghĩa vốn không có trong tự thân cái chết này, các sức mạnh mang đến cho cái chết của Chúa một bản chất được xác định như là món quà lộng lẫy đến từ bên ngoài. Ở Hegel, sự đa dạng của ý nghĩa, sự lựa chọn bản chất, tính tất yếu của thời gian đều là vẻ bề ngoài, và chỉ là bề ngoài mà thôi⁴⁵².

Phổ quát và đặc thù, bất biến và cá biệt, vô hạn và hữu hạn, tất cả những đi đầu đó là gì? Không gì khác hơn là các triệu chứng. Cái đặc thù này, cái đơn nhất này, cái hữu hạn này là ai? Và cái phổ quát này, cái bất biến này, cái vô hạn này là gì? Cái này là chủ thể, nhưng chủ thể này là ai,

là những sức mạnh nào? Cái kia là thuộc tính hay đối tượng, nhưng nó là “đối tượng” của ý chí nào? Biện chứng pháp thậm chí không có cả diễn giải sơ qua về vấn đề này, nó không bao giờ vượt qua giới hạn của triệu chứng. Nó lẫn lộn diễn giải với sự phát triển của triệu chứng không được diễn giải. Vì thế, về sự phát triển và biến đổi, nó không nhận thấy một cái gì sâu sắc hơn một sự hoán vị trừu tượng, ở đó chủ thể trở thành thuộc tính và thuộc tính trở thành chủ thể. Nhưng cái tạo nên chủ thể và cái tạo nên thuộc tính không thay đổi, cho đến lúc cuối chúng cũng chẳng được xác định rõ hơn mấy so với lúc đầu, và càng ít được diễn giải càng tốt: tất cả diễn ra ở khu vực trung gian. Ta không ngạc nhiên khi biện chứng pháp tiến hành theo cách thức đối lập, sự phát triển của đối lập hay mâu thuẫn, và sự khắc phục mâu thuẫn. Nó không biết tới yếu tố thực sự từ đó hình thành các sức mạnh, các chất và quan hệ giữa chúng; nó chỉ biết đến cái hình ảnh lộn ngược của yếu tố này, cái hình ảnh được phản chiếu trong những triệu chứng được hiểu một cách trừu tượng. Sự đối lập có thể là quy luật của mối quan hệ giữa các sản phẩm trừu tượng, nhưng sự khác biệt là nguyên tắc hình thành và tạo sinh duy nhất, chính nguyên tắc ấy đã tạo ra sự đối lập như là cái bên ngoài. Biện chứng pháp được nuôi dưỡng bởi những đối lập, bởi vì nó không biết tới các cơ chế khu biệt tinh tế và kín đáo hơn nhiều: những chuyển dịch topo học, các biến thái loại hình học. Ta thấy rõ trong một ví dụ quan trọng đối với Nietzsche: toàn bộ lý thuyết của ông về mặc cảm tội lỗi cần được hiểu như là một sự tái-diễn giải về ý thức bất hạnh do Hegel đề xướng, cái ý thức có vẻ như bị giằng xé này tìm thấy ý nghĩa của nó trong các mối quan hệ khu biệt của các sức mạnh ẩn dưới những đối lập giả vờ.

Cũng vậy, trong mối quan hệ giữa Kitô giáo và Do thái giáo, sự đối lập không còn tồn tại, trừ phi nó tồn tại như một danh nghĩa hay như một cái *cớ*. Khi bị tước bỏ hết mọi tham vọng, sự đối lập không còn là yếu tố sinh

thành, động lực và yếu tố đi đầu phối, mà là một triệu chứng, không gì khác hơn là một triệu chứng cần được diễn giải. Bị tước bỏ khỏi tham vọng giải thích về sự khác biệt, mâu thuẫn xuất hiện đúng như chân tướng của nó: sự ngộ giải thường trực về bản thân sự khác biệt, sự nghịch đảo lộn xộn của phủ hệ học. Sự thực là, trong con mắt của nhà phủ hệ học, lao động của cái phủ định chỉ là một dự cảm thô thiển về các trò chơi của ý chí quyền lực. Vì xem xét các triệu chứng một cách trừu tượng, vì biến vận động bên ngoài thành quy luật phát sinh của mọi vật, vì chỉ ghi nhận ở nguyên tắc một hình ảnh lộn ngược, nên toàn bộ biện chứng pháp thao tác và chuyển động trong môi trường của sự *huyễn tượng*. Làm thế nào mà các giải pháp lại không phải là huyễn tượng, khi bản thân các vấn đề đã là huyễn tượng? Không có một huyễn tượng nào mà biện chứng pháp không biến thành một mômen của tinh thần, thành một trong những mômen của chính nó. Đi trên không không phải là đi đầu mà một nhà biện chứng pháp có thể trách cứ người khác, đó là đặc điểm cơ bản của chính biện chứng pháp. Với quan điểm này làm thế nào mà biện chứng pháp còn giữ được cái nhìn phê phán? Tác phẩm của Nietzsche hướng tới việc chống lại biện chứng pháp theo ba cách: biện chứng pháp không đánh giá đúng ý nghĩa, vì nó không biết bản chất của các sức mạnh chiếm hữu một cách cụ thể các hiện tượng; nó không đánh giá đúng bản chất, vì nó không biết yếu tố thực tế đã sinh ra các sức mạnh, sinh ra phẩm chất của chúng và quan hệ của chúng; nó không đánh giá đúng sự thay đổi và chuyển hóa, vì nó bằng lòng tiến hành những hoán vị ảo và trừu tượng.

Tất cả những nhược điểm này có cùng một nguồn gốc: không biết đến câu hỏi: Ai? Đó luôn luôn là sự khinh bỉ kiểu Socrate đối với nghệ thuật ngụy biện. Người ta thông báo với chúng ta, theo cách của Hegel, rằng con người và Chúa hòa giải, và tôn giáo và triết học cũng hòa giải. Người ta thông báo với chúng ta, theo cách của Feuerbach, rằng con người chiếm

chỗ của Chúa, rằng con người thu hồi cái thần linh với tư cách là đặc trưng và bản chất của chính con người, và rằng thần học đã trở thành nhân loại học. Nhưng *Con Người là ai và Chúa là gì? Cá biệt là ai và phổ quát là cái gì?* Feuerbach nói rằng con người đã thay đổi, rằng nó đã trở thành Chúa; Chúa đã thay đổi, bản chất của Chúa đã trở thành bản chất của con người. Nhưng cái kẻ là con người thì không hề thay đổi: vẫn cứ là con người phản ứng, nô lệ, không ngừng là nô lệ trong khi tự trình diện với tư cách là Chúa, luôn luôn là nô lệ, cỗ máy sản xuất cái thần thánh. Chúa lại càng không thay đổi: luôn luôn là cái thần thánh, luôn luôn là Hữu thể tối cao, là cỗ máy sản xuất nô lệ. Cái thay đổi, hay đúng hơn cái đã chuyển hoán những đặc điểm xác định nên con người và Chúa, đó là khái niệm trung gian, đó là các từ ngữ trung gian, những gì đồng thời có thể là chủ thể và thuộc tính, có thể hoán vị cho nhau: Chúa và Con Người⁴⁵³.

Chúa trở thành Con Người, Con Người trở thành Chúa. Nhưng Con Người là ai? Luôn luôn là một sinh vật phản ứng, biểu thị của tính phản ứng, chủ thể của một đời sống yếu đuối và bị mất giá. Chúa là gì? Luôn luôn là Hữu thể tối cao với tư cách là phương tiện làm mất giá đời sống, “đối tượng” của ý chí hư vô, “thuộc tính” của chủ nghĩa hư vô. Trước và sau cái chết của Chúa, con người luôn vẫn “như nó vốn là”, tương tự như Chúa vẫn là “cái mà ngài vốn là”: các sức mạnh phản ứng và ý chí hư vô. Biện chứng pháp thông báo cho chúng ta về sự hòa giải của Con Người và Chúa. Nhưng sự hòa giải này là gì, nếu không phải là sự đồng lõa trước đây, là cái ái lực cũ giữa ý chí hư vô và đời sống phản ứng? Biện chứng pháp thông báo cho chúng ta về việc Chúa bị thay thế bằng con người. Nhưng sự thay thế này là gì, nếu không phải là đời sống phản ứng thay thế ý chí hư vô, đời sống phản ứng tạo ra và duy trì các giá trị riêng của nó? Về điểm này, hình như toàn bộ biện chứng pháp vận động trong giới hạn của các sức mạnh phản ứng, hình như nó tiến triển hoàn toàn trong viễn

tượng hư vô chủ nghĩa. Chính xác là, đúng là có một quan điểm từ đó sự đối lập xuất hiện như là yếu tố hình thành nên sức mạnh; đó là quan điểm của các sức mạnh phản ứng. Nhìn từ góc độ của các sức mạnh phản ứng, yếu tố khu biệt bị nghịch đảo, bị dội ngược lại, trở thành đối lập. Đúng là có một viễn tượng đối lập huyền tưởng với thực tế, nó phát triển huyền tưởng như là phương tiện nhờ đó các sức mạnh phản ứng chiến thắng; đó là chủ nghĩa hư vô, là viễn tượng hư vô chủ nghĩa. Lao động của cái phủ định phục vụ cho một ý chí. Chỉ cần hỏi: ý chí này là gì? là đủ để dò xem bản chất của biện chứng pháp. Khám phá quan trọng của biện chứng pháp là ý thức bất hạnh, sự đào sâu ý thức bất hạnh, sự giải quyết ý thức bất hạnh, sự biểu dương ý thức bất hạnh và các phương sách của nó. *Đó là các sức mạnh phản ứng biểu hiện trong sự đối lập, đó là ý chí hư vô biểu hiện trong lao động của cái phủ định.* Biện chứng pháp là ý thức hệ tự nhiên của phần hận, của mặc cảm tội lỗi. Nó là tư duy trong viễn tượng của chủ nghĩa hư vô và từ quan điểm của các sức mạnh phản ứng. Từ đầu đến cuối, và về cơ bản, nó được tư duy theo cách của Kitô giáo: bất lực trong việc tạo ra những cách thức tư duy mới, trong việc tạo ra các cách thức cảm nhận mới. Cái chết của Chúa, sự kiện biện chứng pháp trọng đại và ồn ào; nhưng sự kiện này diễn ra trong tiếng ồn ào của các sức mạnh phản ứng, trong sương khói của chủ nghĩa hư vô.

5) Những biến thể của biện chứng pháp

Trong lịch sử của biện chứng pháp, Stirner có một vị trí riêng, vị trí cuối cùng, vị trí thái cực. Stirner là nhà biện chứng pháp dũng cảm đã cố gắng hòa giải biện chứng pháp với nghệ thuật của các nhà ngụ biện. Ông đã tìm thấy lộ trình của câu hỏi: Ai? Ông biết biến nó thành một câu hỏi căn bản, đồng thời, cùng một lúc, chống lại cả Hegel, Bauer, lẫn Feurbach. “Câu hỏi: “Con người là gì?” trở thành: “Con người là ai?”, và chính

Người là người phải trả lời. Câu hỏi: “Là gì?” nhằm tới khái niệm cần nhận thức; nhưng khi bắt đầu bằng “là ai”, thì đó không còn là cùng một câu hỏi nữa, vì câu trả lời đã đích thân hiện diện ngay trong kẻ nêu câu hỏi⁴⁵⁴.” Nói cách khác, chỉ cần đặt câu hỏi: “Ai?” là đủ để dẫn biện chứng pháp tới lối thoát thực sự của nó: *saltus mortalis* [Latin: cú nhảy định mệnh]. Feuerbach tuyên bố Con Người chiếm chỗ của Chúa. Nhưng giờ đây tôi không phải con người hay sinh vật-giống loài, tôi không mang bản chất của con người, hơn là việc trước đây tôi từng là Chúa và có bản chất của Chúa. Người ta hoán vị Con Người và Chúa; nhưng lao động của cái phủ định, một khi được khởi động, là để cảnh báo chúng ta rằng: đó vẫn chưa phải là Người. “Tôi không phải là Chúa cũng không phải là Con Người, không phải là bản chất tối cao cũng không phải là bản chất của tôi, do đó, về cơ bản, việc tôi quan niệm cái bản chất ở trong tôi hay ở ngoài tôi thì cũng như nhau mà thôi.” “Vì con người chỉ có một Hữu thể tối cao khác ở trước mặt mình, nên trong thực tế đi đâu diễn ra đối với Hữu thể tối cao này không gì khác hơn là một biến thể đơn giản, và nỗi sợ hãi Con Người chỉ là một phương diện khác của nỗi sợ hãi Chúa.⁴⁵⁵” - Nietzsche ắt sẽ nói: kẻ gớm ghiếc nhất trong loài người đã giết Chúa vì hắn không chịu đựng nổi lòng thương của Chúa nữa, thì hắn sẽ lại vẫn tiếp tục rơi vào lòng thương của con người.⁴⁵⁶

Động cơ tư biện của biện chứng pháp là sự mâu thuẫn và giải quyết mâu thuẫn. Nhưng động cơ thực hành của nó là sự tha hóa và hủy bỏ tha hóa, là sự xuất nhượng và tái thu hồi cái đã xuất nhượng. Biện chứng pháp phơi bày ở đây bản tính đúng thật của nó: trên hết là nghệ thuật xử lý toàn diện, nghệ thuật thảo luận về sở hữu và thay đổi người sở hữu, nghệ thuật của sự phần hạn. Stirner đã chạm đúng vào hạt nhân chân lý của biện chứng pháp trong chính nhan đề của cuốn sách vĩ đại của ông: *Cái duy nhất và sở*

hữu của nó. Ông xuất phát từ chỗ cho rằng tự do kiểu Hegel vẫn còn là một khái niệm trừu tượng; “ta không có gì chống lại tự do cả, mà ta còn cần chúc cho người có được nhiều hơn cả tự do. Không chỉ người cần được giải thoát khỏi điều người không muốn, mà người còn cần có được điều người muốn. Không chỉ người cần phải là một con người được giải phóng, người cũng cần phải làm một chủ sở hữu nữa.” - Nhưng ai chiếm hữu hay tái chiếm hữu? Thâm quyền tái chiếm hữu là gì? Tinh thần khách quan của Hegel, tri thức tuyệt đối của Hegel há chẳng phải vẫn là một sự tha hóa, một hình thái tha hóa tinh thần tinh vi? Hay cái Tự-ý thức của Bauer, cái ông gọi là sự phê phán con người, sự phê phán thuần túy hay tuyệt đối thì cũng là một hình thái tha hóa? Và cũng thế, cả cái con người-giống loài của Feuerbach, tức con người xét như là giống loài, vừa là bản chất vừa là cái gì cảm tính? Tôi *tuyệt nhiên không phải* là tất cả những thứ ấy! Stirner không chút khó khăn khi vạch ra rằng ý niệm, ý thức, hay giống loài cũng đều là những hiện tượng tha hóa chẳng khác gì thần học truyền thống cả. Những tái chiếm hữu tương đối chỉ tạo nên những sự tha hóa tuyệt đối mà thôi. Vì cạnh tranh với thần học, nên nhân loại học đã gán cái Tôi như là vật sở hữu dành cho con người. Nhưng biện chứng pháp sẽ không dừng lại chừng nào cái Tôi rút cục vẫn chưa trở thành ông chủ sở hữu... Cho dù phải rơi vào hư vô, cũng phải làm. - Đồng thời với việc cái thâm quyền tái chiếm hữu tự thu hẹp ở bề dài, bề rộng lẫn bề sâu, thì hành động tái chiếm hữu cũng thay đổi ý nghĩa, nó hoạt động trên một nền tảng ngày càng chật hẹp. Ở Hegel, đó là một sự hòa giải: biện chứng pháp sẵn sàng hòa giải với tôn giáo, với Giáo hội, với Nhà nước, với tất cả các sức mạnh nuôi dưỡng nó. Ta biết những chuyển hóa nổi tiếng của Hegel có ý nghĩa gì: chúng không quên bảo lưu một cách thành kính. Cái siêu việt vẫn cứ là siêu việt trong bản thân cái nội tại. Với Feuerbach, ý nghĩa của “tái chiếm hữu” có thay đổi: thu hồi nhiều hơn là hòa giải, con người tự mình thu hồi các

thuộc tính siêu việt của chính mình. Không có gì được bảo lưu, hay có chăng chỉ bảo lưu cái tính người với tư cách là “hữu thể tuyệt đối và thần thánh”. Nhưng ngay sự bảo lưu này, ngay cả sự tha hóa cuối cùng này cũng biến mất ở Stirner: nhà nước và tôn giáo, và cả bản chất con người đều bị phủ định trong cái TÔI, kẻ không hòa giải với bất kỳ cái gì vì nó tiêu diệt tất cả, vì “quyền lực” riêng của nó, vì “vụ làm ăn” riêng của nó, vì sự “hưởng thụ” riêng của nó. Theo đó, vượt lên sự tha hóa có nghĩa là sự phá hủy thuần túy và lạnh lùng, sự tái chiếm không để cho những gì mà nó chiếm lại được còn tồn tại: Cái Tôi không phải là tất cả, nhưng nó *phá hủy* tất cả.⁴⁵⁷

Cái Tôi phá hủy tất cả này cũng đồng thời là cái Tôi không là gì cả: “Duy nhất cái tôi tự giải thể chính mình, cái tôi không bao giờ tồn tại mới thực sự là tôi. Tôi là chủ nhân của quyền lực của tôi, và tôi là như thế khi tôi biết mình là *duy nhất*. Trong cái duy nhất, bản thân kẻ chiếm hữu quay trở lại vào trong cái hư vô-sáng tạo mà từ đó nó đã sinh ra. Bất kỳ hữu thể cao siêu nào ở trên tôi, dù đó là Chúa hay Con Người, đều suy yếu đi trước cảm giác về tính duy nhất của tôi và lu mờ đi trước mặt trời của ý thức này. Nếu tôi đặt lẽ sống của tôi lên chính vai tôi, kẻ duy nhất ấy, thì tức là lẽ sống ấy đặt mình lên cái kẻ sáng tạo phù du, dễ phai tàn - kẻ sáng tạo này tự tiêu hủy chính mình -, và bấy giờ tôi có thể nói rằng: tôi đã đặt lẽ sống của tôi lên hư vô”⁴⁵⁸. Cuốn sách của Stirner theo đuổi một mục đích ba mặt; *một sự phân tích sâu sắc về nhược điểm của sự tái chiếm hữu ở những người đi trước ông; sự khám phá mối quan hệ căn bản giữa biện chứng pháp và một lý thuyết về cái tôi, trong đó chỉ duy nhất cái tôi là (cơ quan) thẩm quyền để tái chiếm hữu; một cái nhìn sâu sắc về sự hoàn tất của biện chứng pháp, cùng với cái tôi, ở trong cái tôi*. Như thế, lịch sử nói chung và chủ nghĩa Hegel nói riêng tìm thấy lối thoát của nó, nhưng cũng là tìm thấy sự giải thể hoàn toàn ở trong một chủ nghĩa hư vô toàn thắng.

Biện chứng pháp yêu thích và kiểm soát lịch sử, nhưng bản thân nó có một lịch sử khiến nó đau khổ và nó không kiểm soát được. Ý nghĩa của lịch sử và biện chứng pháp được hợp nhất ấy không phải là sự hiện thực hóa của lý tính, của tự do, cũng không phải của con người trong tư cách giống loài, mà là chủ nghĩa hư vô, và không gì khác hơn là chủ nghĩa hư vô. *Stirner là nhà biện chứng pháp đã phơi bày chủ nghĩa hư vô như là sự thật của biện chứng pháp.* Ông chỉ cần đặt câu hỏi; “Ai?” là đủ. Cái tôi duy nhất sẽ trả về hư vô tất cả những gì không phải là nó, và hư vô này cũng là hư vô của chính nó, hư vô của chính cái tôi. Stirner là nhà biện chứng pháp quá kiên định để có thể suy nghĩ theo một cách khác ngoài phạm trù của sở hữu, của tha hóa và của tái-chiếm hữu. Ông cũng đã tham vọng quá nhiều để không nhìn thấy suy tư này dẫn đến đâu: dẫn tới cái tôi vốn là hư vô, tức là, tới chủ nghĩa hư vô. - Rồi bây giờ, một trong những vấn đề hệ trọng nhất đặt ra cho Marx, trong *Hệ tư tưởng Đức*, đó là; dừng quá trình trượt có tính định mệnh này lại. Ông chấp nhận khám phá của Stirner về biện chứng pháp như là lý thuyết về cái tôi. Ông nhận thấy Stirner có lý trên một điểm: bản chất-giống loài của Feuerbach vẫn còn là một sự tha hóa. Nhưng cái tôi của Stirner, đến lượt nó, là một điếu trầu tượng, một sự phóng chiếu của chủ nghĩa ích kỷ tư sản. Vì thế, Marx xây dựng học thuyết nổi tiếng của ông về cái tôi bị [xã hội] điếu trầu hóa: trong cái Tôi ấy, giống loài và cá nhân, cái phổ biến (bản chất-loài) và cái đặc thù, lợi ích xã hội và lợi ích vị kỷ hòa giải với nhau tương ứng với các mối quan hệ lịch sử và xã hội. Thế là đủ chẳng? Giống loài là gì, và cá nhân là ai? Ở đây, biện chứng pháp đạt được trạng thái cân bằng hay trạng thái tĩnh tại, hoặc đây chỉ là một biến thể cuối cùng, biến thể xã hội chủ nghĩa của phép biện chứng trước khi kết thúc trong chủ nghĩa hư vô? Quả thật, khó mà khiến cho biện chứng pháp và lịch sử dừng lại khi cả hai cùng kéo nhau lao xuống dốc: Marx có làm cái gì khác hơn là đánh dấu giai đoạn cuối cùng - giai đoạn vô sản - trước

h ồi chung cuộc⁴⁵⁹?

6) Nietzsche và biện chứng pháp

Tất cả chúng ta đều có lý do để giả định Nietzsche hiểu biết một cách sâu sắc về phong trào Hegel, từ Hegel đến Stirner. Kiến thức triết học của một tác giả không được đánh giá bởi những gì ông ta trích dẫn, cũng không dựa trên danh sách thư mục vốn mơ hồ và khó phỏng đoán chính xác, mà phải dựa vào các hướng biện giải hay tranh luận của bản thân tác phẩm. Ta sẽ hiểu sai toàn bộ tác phẩm của Nietzsche nếu ta không thấy được các khái niệm cơ bản hướng tới chỗ chống lại ai. Các chủ đề của Hegel hiện diện ở trong các tác phẩm này như là những đối thủ cần đánh gục. Nietzsche luôn nêu rõ: *tính chất thần học và Kitô giáo của triết học Đức* (“Trường dòng Tübingen” [nơi Hegel, Schelling, Holderlin xuất thân]) - *sự bất lực của triết học này trong việc thoát khỏi viễn tượng của chủ nghĩa hư vô* (chủ nghĩa hư vô phủ định của Hegel, chủ nghĩa hư vô phản ứng của Feuerbach, chủ nghĩa hư vô cực đoan của Stirner) - *triết học này không có khả năng dẫn tới cái gì khác hơn là cái tôi, tới con người hay các ảo ảnh về con người* (siêu nhân của Nietzsche chống lại biện chứng pháp) - *tính chất huyền hoặc của những chuyển hóa giả và biện chứng pháp* (sự đảo lộn các giá trị chống lại việc tái chiếm hữu, chống lại những hoán vị trừu tượng). Chắc chắn rằng, trong tất cả những điều này, Stirner đóng vai trò người phơi bày ra tất cả. Chính ông đã đẩy biện chứng pháp tới những hậu quả cuối cùng của nó, khi chỉ ra rằng nó sẽ dẫn tới đi đâu gì và đâu là động cơ thúc đẩy nó. Nhưng bởi lẽ Stirner vẫn còn tư duy trong tư cách là nhà biện chứng pháp, và vẫn chưa gạt bỏ được các phạm trù sở hữu, tha hóa và vượt bỏ tha hóa, nên ông tự đắm đầu vào cái hư vô do chính ông đã đào sâu dưới những bước chân của biện chứng pháp. Con người là ai? Tôi, không gì khác ngoài một mình tôi. Ông sử dụng câu hỏi “Ai?”, nhưng chỉ là để

giải thể biện chứng pháp trong cái hư vô của cái tôi này. Ông không có khả năng đặt câu hỏi này trong những viễn tượng nào khác hơn ngoài viễn tượng của con người, dưới những điều kiện nào khác hơn ngoài những điều kiện của chủ nghĩa hư vô; ông cũng không thể để cho câu hỏi này tự phát triển bởi chính nó, cũng không đặt nó vào một môi trường khác có thể đem lại cho nó một câu trả lời khẳng định. Ở ông thiếu một phương pháp, phương pháp loại hình học, tương ứng với câu hỏi.

Nietzsche có hai nhiệm vụ tích cực phải làm: siêu nhân và đảo lộn các giá trị. Không phải “con người là ai?” mà “*ai vượt lên trên con người?*” “Những kẻ lo lắng nhất ngày nay tự hỏi: làm thế nào bảo tồn con người? Nhưng Zarathoustra, người đầu tiên và duy nhất hỏi rằng: con người bị *vượt lên* như thế nào? Siêu nhân khiến cho tôi hết sức quan tâm, *đối với tôi siêu nhân là Duy nhất*, chứ không phải là con người: không phải là kẻ đờng loại, không phải là kẻ khốn khổ nhất, không phải là kẻ đau khổ nhất, không phải là kẻ tốt nhất⁴⁶⁰“. Vượt lên đối lập với bảo tồn, nhưng cũng đối lập với chiếm hữu và tái chiếm hữu. Đảo lộn giá trị đối lập với giá trị hiện hành, nhưng cũng đối lập với những chuyển hóa giả vờ của biện chứng pháp. Siêu nhân không có gì chung với con người giống loài của các nhà biện chứng pháp, với con người trong tư cách loài, cũng không có gì chung với cái tôi. Không phải tôi là duy nhất, cũng không phải con người là duy nhất. Con người của biện chứng pháp là con người khốn khổ nhất, vì nó không còn gì ngoài con người, bằng cách hủy diệt tất cả những gì không phải là nó. Kẻ tốt nhất cũng vậy, vì nó đã thủ tiêu sự tha hóa, thay thế Chúa, chiếm lại tài sản của mình. Đừng nghĩ rằng siêu nhân của Nietzsche là một sự đấu giá cao hơn: về bản chất, nó khác con người, khác với cái tôi. Siêu nhân được định nghĩa bởi *một cách cảm nhận mới*: một chủ thể khác với con người, một kiểu khác với kiểu của con người. *Một cách tư duy mới*; những thuộc tính khác với thuộc tính thần thánh; vì cái thần thánh

vẫn là một cách bảo tồn con người, một cách bảo tồn điều cốt yếu của Chúa, Chúa như là thuộc tính. *Một cách đánh giá mới*: không phải là một sự thay đổi giá trị, không phải là một hoán vị trừu tượng hay một nghịch đảo của biện chứng pháp, mà là một sự thay đổi và một sự nghịch đảo trong cái môi trường từ đó hình thành giá trị của các giá trị, một “sự đảo lộn các giá trị”.

Từ quan điểm của cái nhiệm vụ tích cực này, mọi ý định phê phán của Nietzsche đều tìm thấy sự thống nhất của chúng. Sự nối kết, sự trung giới - biện pháp quan trọng đối với những người theo chủ nghĩa Hegel - quay trở lại chống chính họ. Cũng trong cuộc luận chiến ấy, Nietzsche gồm cả Kitô giáo, chủ nghĩa nhân bản, chủ nghĩa ích kỷ, chủ nghĩa xã hội, chủ nghĩa hư vô, các lý thuyết về lịch sử và văn hóa, tức là đích thân biện chứng pháp. Tất cả những thứ đó, khi được tính đến, tạo nên lý thuyết về *con người thượng đẳng*: đối tượng phê phán của Nietzsche. Trong con người thượng đẳng, có biểu hiện sự mất cân đối, như là sự lộn xộn và mất trật tự của bản thân những mômen biện chứng, giống như là sự hỗn hợp các ý thức hệ nhân văn và quá nhân văn. Tiếng kêu của con người thượng đẳng có tính đa tạp: “Đó là một tiếng kêu dài, lạ lùng và đa tạp, và Zarathoustra hoàn toàn nhận thấy rằng nó được cấu thành từ nhiều giọng; dù rằng, do khoảng cách, nó giống như tiếng kêu được phát ra từ một miệng.”⁴⁶¹ Nhưng sự thống nhất của con người thượng đẳng cũng là sự thống nhất đáng phê phán: tất cả đều được tạo ra từ những mẫu, những mảnh mà biện chứng pháp đã tập hợp lại cho nó, nên sự thống nhất của nó được đảm bảo bởi sợi dây giữ vững cái tổng thể, sợi dây của chủ nghĩa hư vô và của sự phản ứng.⁴⁶²

7) Lý thuyết về con người thượng đẳng

Lý thuyết về con người thượng đẳng nằm ở cuốn IV của Zarathoustra; và cuốn IV này là phần cốt yếu của cuốn Zarathoustra đã được công bố. Các nhân vật tạo thành con người thượng đẳng là: thầy bói, hai ông vua, người bị đĩa bám, phù thủy, giáo hoàng cuối cùng, kẻ góm ghiếc nhất của loài người, kẻ ăn mày tình nguyện và cái bóng. Thế nhưng, qua các nhân vật đa dạng này, ta nhanh chóng phát hiện ra tính hai mặt của con người thượng đẳng: bản chất phản ứng của con người, nhưng cũng là hoạt động chủng loại của con người. Con người thượng đẳng là hình ảnh trong đó con người phản ứng tự trình diện như “thượng đẳng” và, hơn thế, tự thần thánh hóa. Đồng thời, con người thượng đẳng là hình ảnh trong đó xuất hiện sản phẩm của văn hóa hay sản phẩm của hoạt động chủng loại. - *Thầy bói* là thầy bói của sự mệt mỏi trầm trọng, đại diện cho chủ nghĩa hư vô thụ động, nhà tiên tri của con người cuối cùng. Ông kiếm tìm một đại dương để uống, một đại dương để trăn mình; nhưng cái chết nào đối với ông ta cũng dường như còn quá hoạt năng: chúng ta quá mệt mỏi để có thể chết. Ông ta muốn cái chết, nhưng phải là cái chết như một sự hủy diệt thụ động⁴⁶³. *Phù thủy* là mặc cảm tội lỗi, “kẻ làm bạc giả”, “kẻ đên tội tình thần”, “con quỷ sâu muộn”, kẻ tạo ra nỗi đau của mình để kích động lòng thương, để lan truyền sự lây nhiễm. “Người sẽ che đậy bệnh tật, ngay cả khi người trăn truồng trước thầy thuốc của người”: phù thủy hóa trang cho nỗi đau, hấn tạo ra một ý nghĩa mới cho nỗi đau, hấn phản bội Dionysos, hấn chiếm lĩnh bài ca của Ariane, hấn là thứ bi kịch giả⁴⁶⁴. *Kẻ góm ghiếc nhất của loài người* biểu hiện cho chủ nghĩa hư vô phản ứng: con người phản ứng quay sự phẫn hận chống lại Chúa, hấn thay thế vị trí của Chúa mà hấn đã giết chết, nhưng vẫn luôn luôn là phản ứng, đây mặc cảm tội lỗi và phẫn hận.⁴⁶⁵

Hai ông vua là các phong tục, là đạo đức của phong tục, và là hai cực

của đạo đức này, hai thái cực của văn hóa. Hai ông vua biểu thị hoạt động chủng loại thể hiện trong nguyên tắc từ thời tiền sử để xác định các phong tục, và cả trong sản phẩm hậu-lịch sử lúc mà các phong tục đã bị hủy bỏ. Hai ông vua tuyệt vọng vì họ tham dự vào chiến thắng của đám “bình dân”: họ nhìn thấy các sức mạnh cấy ghép chính trên các phong tục, các sức mạnh này làm đổi hướng hoạt động chủng loại, làm cho hoạt động chủng loại bị biến dạng trong nguyên tắc cũng như trong sản phẩm của nó⁴⁶⁶. *Người bị đĩa bám* biểu thị sản phẩm của văn hóa trong tư cách là khoa học. Hắn là kẻ cạm cũi của Tinh thần”. Hắn muốn tính xác thực, muốn tiếp thu khoa học và văn hóa: “Thà không biết gì cả còn hơn là biết đủ thứ một cách nửa vời!”. Và trong nỗ lực vươn tới sự xác thực, hắn ngộ ra rằng khoa học không phải là hiểu biết khách quan về con đĩa, về những nguyên nhân đầu tiên của nó, mà chỉ là một sự hiểu biết về “bộ não con đĩa, một sự hiểu biết không còn là sự hiểu biết nữa, bởi sự hiểu biết ấy còn phải đồng nhất với con đĩa, suy nghĩ giống nó và phục tùng nó. Kiên thức là đời sống chống lại đời sống, là đời sống cắt vào da thịt đời sống, nhưng chỉ có con đĩa là cái cắt vào da thịt đời sống, chỉ có nó là kiến thức⁴⁶⁷. *Giáo hoàng cuối* cùng biến cuộc sống của mình thành một cuộc phụng sự lâu dài. Ông ta biểu thị sản phẩm của văn hóa với tư cách là tôn giáo. Ông ta phục vụ Chúa cho đến cùng, và qua đó bị chột một con mắt. Con mắt bị chột này chắc hẳn là con mắt đã từng dùng để nhìn ngắm những vị thần hoạt năng, khẳng định. Con mắt còn lại dõi theo Chúa Do thái giáo và Kitô giáo trong suốt lịch sử của nó: con mắt còn lại ấy đã nhìn thấy hư vô, thấy toàn bộ chủ nghĩa hư vô phủ định và thấy Chúa bị thay thế bằng con người. Đó là kẻ tội tởm già nua tuyệt vọng vì đã đánh mất chủ của mình. “Tôi không còn ông chủ nhưng tôi vẫn không được tự do; tôi cũng không bao giờ còn được vui sướng nữa, trừ trong những kỷ niệm⁴⁶⁸“. *Kẻ ăn mày tình nguyện* đã ngao du khắp cõi nhân sinh, từ kẻ giàu đến người nghèo. Hắn tìm kiếm

những “vương quốc thiên đàng”, tìm kiếm “hạnh phúc trên trần gian” như là phần thưởng, nhưng cũng như là sản phẩm của hoạt động chủng loài và hoạt động văn hóa của con người. Hấn muốn biết vương quốc này thuộc về ai, và ai là hiện thân cho hoạt động này. Phải chăng đó là khoa học, là đạo đức, là tôn giáo? Hay là cái khác: sự nghèo đói, lao động? Nhưng vương quốc thiên đàng không ở nơi người nghèo lẫn người giàu; trái lại, khắp nơi đều là đám dân đen “dân đen ở trên cao, dân đen ở dưới thấp”! Kẻ ăn mày tình nguyện đã tìm thấy vương quốc thiên đàng như là phần thưởng duy nhất và như là sản phẩm đích thực của một hoạt động chủng loại: nhưng chỉ ở những con bò cái, duy nhất trong hoạt động chủng loại của những con bò cái. Vì những con bò cái biết nhai lại, và nhai lại là sản phẩm của văn hóa trong tư cách là văn hóa⁴⁶⁹. *Cái bóng* chính là kẻ lãng du, chính là hoạt động chủng loại, là văn hóa, là sự vận động của văn hóa. Ý nghĩa của kẻ lãng du và của cái bóng của nó, đó là: chỉ duy nhất cái bóng du lãm. Cái bóng lãng du này là hoạt động chủng loại, nhưng chỉ trong chừng mực nó đã đánh mất cả nguyên tắc lẫn sản phẩm của mình, và bây giờ điên cuồng đi tìm kiếm chúng⁴⁷⁰. - Hai ông vua là những kẻ canh giữ hoạt động chủng loại, người bị địa bám là sản phẩm của hoạt động này với tư cách là khoa học, giáo hoàng cuối cùng là sản phẩm của hoạt động này với tư cách là tôn giáo; kẻ ăn mày tình nguyện, ở phía bên kia khoa học và tôn giáo, muốn biết sản phẩm thích hợp của hoạt động này là gì; cái bóng là bản thân hoạt động này trong chừng mực nó đánh mất mục đích và tìm kiếm nguyên tắc của mình.

Chúng ta đã làm như thể con người thượng đẳng chia thành hai loại. Nhưng sự thực là mỗi một hình thái của con người thượng đẳng này có cả hai phương diện tùy thuộc vào một tỉ lệ biến đổi; mỗi hình thái vừa là biểu hiện của các sức mạnh phản ứng và thắng lợi của chúng; vừa là biểu hiện của hoạt động chủng loại và sản phẩm của nó. Chúng ta luôn phải ghi nhớ

tính lưỡng diện này để hiểu tại sao Zarathoustra đối xử với con người thượng đẳng theo hai cách: khi thì như một kẻ thù không ngần ngại sử dụng bất kỳ âm mưu thủ đoạn nào để làm lạc hướng Zarathoustra; khi thì như một vị khách, một người bạn đồng hành lao vào một công cuộc gần gũi với công cuộc của chính Zarathoustra.

8) Phải chăng con người, về bản chất, là có tính “phản ứng”?

Tính chất hai mặt này chỉ có thể diễn giải chính xác nếu ta đặt ra một vấn đề chung hơn: trong chừng mực nào thì con người, về bản chất là có tính phản ứng? Một mặt, Nietzsche trình bày chiến thắng của các sức mạnh phản ứng như là cái gì đó mang tính bản chất trong con người cũng như trong toàn bộ lịch sử. Phần hận, mặc cảm tội lỗi là các yếu tố cấu thành nên nhân tính của con người, chủ nghĩa hư vô là khái niệm *tiên nghiệm* của lịch sử thế giới; vì thế, đánh bại chủ nghĩa hư vô, giải phóng tư tưởng khỏi mặc cảm tội lỗi và phần hận, có nghĩa là vượt lên trên con người, hủy diệt con người, thậm chí cả người tốt nhất⁴⁷¹. Sự phê phán của Nietzsche không tấn công vào cái phụ, mà vào bản chất của con người; chính trong bản chất của nó mà con người bị coi là căn bệnh ngoài da của Trái đất⁴⁷². Nhưng mặt khác, Nietzsche nói đến các ông chủ như là một kiểu người mà có lẽ chỉ kẻ nô lệ mới đánh bại được, nói đến văn hóa như là hoạt động chủng loại của con người mà có lẽ các chỉ sức mạnh phản ứng mới khiến nó đổi hướng, nói về cá nhân tự do và có chủ quyền như là sản phẩm nhân văn của hoạt động này mà có lẽ chỉ có con người phản ứng mới làm biến chất được. Thậm chí lịch sử của loài người dường như cũng đã biết tới các giai đoạn hoạt năng⁴⁷³. Thế nên, Zarathoustra mới đi đến chỗ đề xướng “những con người đích thực”, và thông báo rằng sự ngự trị của mình cũng chính là sự ngự trị của con người⁴⁷⁴.

Sâu sắc hơn những sức mạnh và các chất của chúng, là sự *trở thành* của những sức mạnh hay các chất của ý chí quyền lực. Với câu hỏi “về bản chất, con người có phải là phản ứng?”, chúng ta cần phải trả lời: những gì cấu thành nên con người còn sâu sắc hơn. Những gì cấu thành con người và thế giới của con người không chỉ là một kiểu đặc thù của các sức mạnh, mà là một sự *trở thành* của các sức mạnh nói chung. Không phải là các sức mạnh phản ứng nói riêng, mà là sự trở thành phản ứng của tất cả mọi sức mạnh. Nhưng, một sự trở thành như vậy luôn đòi hỏi phải có sự hiện diện của một phẩm chất trái ngược, chuyển hóa thành cái đối lập với nó trong quá trình trở thành, giống như cái *terminus a quo* [điểm xuất phát] của nó. Có một [tình trạng] sức khỏe được nhà phả hệ học biết rõ rằng nó chỉ tồn tại như là giả định trước của một tình trạng đang trở thành bệnh. Con người hoạt năng là con người đẹp đẽ, trẻ trung và mạnh mẽ này, nhưng trên khuôn mặt của anh ta đã thấy những dấu hiệu kín đáo của một căn bệnh mà anh ta chưa có, một căn bệnh mà anh ta chỉ nhiễm phải trong tương lai. Cần bảo vệ những kẻ mạnh chống lại những kẻ yếu, nhưng ta biết tính chất vô vọng của công việc này. Kẻ mạnh có thể chống lại kẻ yếu, nhưng không chống được việc trở thành kẻ yếu, cái kẻ chính là anh ta, thuộc về anh ta dưới một hình thức tế nhị hơn. Mỗi lần Nietzsche nói về con người hoạt năng, không phải ông không cảm thấy buồn khi nhìn thấy số phận được hứa hẹn với họ như đi đầu căn bản mà họ sẽ trở thành: thế giới Hi Lạp bị đảo ngược bởi con người lý thuyết, thành Rome bị đảo ngược bởi Judée⁴⁷⁵, thời Phục Hưng bị đảo ngược bởi Cải cách. Như thế đúng là có một hoạt động của con người, đúng là có những sức mạnh hoạt năng của con người; nhưng những sức mạnh đặc thù này chỉ là nguồn dinh dưỡng cho một sự *trở thành* mang tính phổ quát của các sức mạnh, một sự *trở thành phản ứng* của tất cả các sức mạnh, nó định nghĩa con người và thế giới của con người. Chính theo cách đó mà nơi Nietzsche, hai phương diện của con

người thượng đẳng hợp nhất lại, tính cách phản ứng và tính cách hoạt năng của nó. Thoạt nhìn, hoạt động hoạt năng của con người xuất hiện như là hoạt động chủng loại; các sức mạnh phản ứng đeo bám trên nó, làm nó biến chất và đổi hướng ý nghĩa của nó. Nhưng nhìn sâu sắc hơn, đặc điểm giống loài đích thực là sự trở thành phản ứng của tất cả mọi sức mạnh, vì hoạt động hoạt năng chỉ là thời kỳ được giả định bởi sự trở thành này.

Zarathoustra không ngừng nói với những “người khách” của mình: các người bất thành, các người là những tạo vật bất thành, cần hiểu cách diễn đạt này với nghĩa mạnh nhất: đó không phải là việc con người không trở thành con người thượng đẳng được, không phải là con người lỡ hay hụt mất mục đích của mình, không phải là hoạt động của con người lỡ hoặc hụt mất sản phẩm của mình. Những người khách của Zarathoustra không tỏ ra giống những người thượng đẳng giả mạo, trái lại, họ cho thấy con người thượng đẳng - chính là họ - là một cái gì giả mạo. Bản thân mục đích không đạt được, bị lỡ, không phải vì thiếu phương tiện, mà do bản chất của nó, do cái tạo nên nó như là mục đích⁴⁷⁶. Nếu người ta không đạt được mục đích, thì không phải vì người ta không đạt được nó; mà vì, cái mục đích đạt được cũng chính là cái mục đích bị lỡ. Bản thân sản phẩm bị hỏng, không phải vì các biến cố đột ngột xảy đến, mà do hoạt động, do bản chất của hoạt động đã tạo ra sản phẩm ấy. Nietzsche muốn nói rằng hoạt động chủng loại của con người hay của văn hóa chỉ tồn tại như là một giai đoạn giả định của sự trở thành phản ứng, sự trở thành này đã biến nguyên tắc của hoạt động hoạt năng thành một nguyên tắc bị hỏng, biến sản phẩm của hoạt động này thành một sản phẩm bị hỏng. Biện chứng pháp là bản thân sự vận động của hoạt động: thực chất nó cũng bị hỏng và thất bại. Vận động của việc tái chiếm hữu, hoạt động của biện chứng pháp là đồng nhất với sự trở thành-phản ứng của con người và trong con người. Ta hãy xem xét cách thức tự biểu hiện mình của con người thượng đẳng: sự tuyệt vọng, sự chán

nản và buồn nôn, tiếng kêu khốn quẫn, “ý thức bất hạnh”. Tất cả đều biết và cảm thấy tính chất bị lỗ của cái mục đích mà họ đã đạt được, tính chất bị hỏng của cái sản phẩm chính là họ. Cái bóng đã đánh mất mục đích, không phải vì nó không đạt được mục đích, mà vì cái mục đích nó đạt được là một mục đích bị đánh mất⁴⁷⁷. Hoạt động chủng loại và văn hóa là một con chó lửa giả, không phải vì nó là hoạt động bên ngoài, mà vì nó chỉ sở hữu cái thực tại phục vụ cho sự trở thành phản ứng với tư cách là giai đoạn tiên khởi mà thôi⁴⁷⁸. Chính theo nghĩa này mà hai phương diện của con người thượng đẳng dung hòa với nhau: con người phản ứng như là biểu hiện được thăng hoa và thần thánh hóa của các sức mạnh phản ứng, còn con người hoạt năng như là sản phẩm thực chất là bị hỏng của một hoạt động về cơ bản đã lỗ mất mục đích của mình. Chúng ta cần từ chối mọi diễn giải trình bày siêu nhân như là thành công ở nơi con người thượng đẳng thất bại. Siêu nhân không phải là một con người *tự* vượt lên và thành công trong việc vượt lên trên chính mình. Giữa siêu nhân và con người thượng đẳng có sự khác biệt về bản chất, xét về cái thẩm quyền riêng tạo ra chính mình, cũng như xét theo mục đích đã đạt tới. Zarathoustra hỏi: “Các ông, những con người thượng đẳng, các ông tưởng rằng tôi có mặt ở đây là để sửa chữa những gì mà các ông đã làm hỏng ư?”⁴⁷⁹. Chúng ta càng không thể tán thành diễn giải của Heidegger, xem siêu nhân như là sự hiện thực hóa và thậm chí như là xác định bản chất con người⁴⁸⁰. Vì bản chất nhân loại không chờ siêu nhân để tự xác định. Nó đã bị xác định như là “nhân văn, quá nhân văn”. Con người có bản chất là sự trở thành-phản ứng của các sức mạnh. Hơn nữa, nó xuất trình như một bản chất, sự trở thành này với tư cách là sự trở thành phổ quát. Bản chất của con người, và của cái thế giới nơi con người ngự trị, đó là sự trở thành-phản ứng của mọi sức mạnh, là chủ nghĩa hư vô và không có gì ngoài chủ nghĩa hư vô. Con

người và hoạt động chủng loại của nó, đó là hai căn bệnh ngoài da của Trái đất⁴⁸¹.

Còn cần phải hỏi rằng: tại sao, về căn bản, hoạt động chủng loại, mục đích của nó và sản phẩm của nó lại bị hỏng? Tại sao chúng chỉ tồn tại như là bị hỏng? Câu trả lời không có gì phức tạp, nếu ta nhớ lại rằng hoạt động này muốn đào luyện các sức mạnh phản ứng, khiến cho nó bị tác động, khiến cho nó trở nên hoạt năng. Thế nhưng, làm thế nào mà dự định này có thể thực hiện được nếu không có cái quyên lực khẳng định đã tạo nên sự-trở-thành-hoạt-năng? Các sức mạnh phản ứng, về phần chúng, đã biết tìm thấy kẻ đồng minh đưa chúng tới chiến thắng: chủ nghĩa hư vô, cái phủ định, quyên lực phủ định, ý chí hư vô đã tạo nên một sự-trở-thành-phản-ứng mang tính phổ quát. Bị tách khỏi quyên lực khẳng định, các sức mạnh hoạt năng, về phần mình, không còn có thể làm gì, trừ việc đến lượt chúng trở thành phản ứng và quay trở lại chống chính mình. Hoạt động của chúng, mục đích và sản phẩm của chúng lúc nào cũng bị hỏng. Chúng thiếu một ý chí có thể vượt qua chúng, thiếu một chất lượng có khả năng biểu hiện, có khả năng nâng đỡ sự ưu việt của mình. Chỉ có sự-trở-thành-hoạt-năng ở trong và thông qua một ý chí khẳng định, cũng giống như chỉ có sự-trở-thành-phản-ứng ở trong và thông qua ý chí hư vô. Một hoạt động không vươn tới tận những quyên lực khẳng định, một hoạt động chỉ phó mặc cho công việc của phủ định sẽ nhất định thất bại; vì ngay trong chính nguyên tắc của nó, nó tự chuyển hóa thành cái trái ngược với nó. - Khi Zarathoustra xem những con người thượng đẳng như là những tân khách, như bạn hữu, như những người đi trước, thì ông hé lộ cho chúng ta thấy rằng dự định của họ không phải là không giống với dự định của ông: trở thành hoạt năng. Nhưng chúng ta sớm biết ngay rằng những tuyên bố của Zarathoustra chỉ nên xem là nghiêm túc một nửa thôi. Chúng được bày tỏ bởi lòng thương. Từ đầu đến cuối quyển IV, những con người thượng

đang không giấu Zarathoustra rằng họ đang chăng một cái bẫy cho ông ta, rằng họ chìa ra cho ông một cám dỗ cuối cùng. Chúa bày tỏ tình thương đối với con người, tình thương này là nguyên nhân khiến ngài phải chết; tình thương đối với con người thượng đẳng, đó là cám dỗ dành cho Zarathoustra, nó sẽ khiến ông phải chết⁴⁸². Có nghĩa là, dù cho có sự tương đồng giữa dự định của con người thượng đẳng và dự định của Zarathoustra, vẫn có sự can thiệp của một thẩm quyền nằm sâu hơn, để phân biệt về bản chất của hai dự định.

Con người thượng đẳng dừng lại ở mức độ là yếu tố trừu tượng của hoạt động; không bao giờ, kể cả trong ý nghĩ, nó đạt tới tâm cốt của yếu tố khẳng định. Con người thượng đẳng có tham vọng lật đổ các giá trị, chuyển hoá phản ứng thành hành động. Zarathoustra nói đến một đi đầu khác: chuyển đổi các giá trị, chuyển hóa sự phủ định thành sự khẳng định. Thế nhưng, không bao giờ phản ứng có thể trở thành hoạt động mà không có cái sự chuyển hóa sâu sắc hơn này: trước tiên sự phủ định cần phải trở thành quyền lực khẳng định. Bị tách khỏi các đi đầu kiện giúp nó đứng vững, dự định của con người thượng đẳng không thực hiện được, không phải do ngẫu nhiên, mà là do nguyên tắc và do bản chất của nó. Thay vì tạo ra một sự-trở-thành-hoạt-năng, nó nuôi dưỡng cái ngược lại, tức là sự-trở-thành-phản-ứng. Thay vì nghịch đảo các giá trị, người ta thay đổi các giá trị, người ta hoán vị chúng, nhưng giữ nguyên quan điểm hư vô chủ nghĩa đã hình thành nên chúng; thay vì đào luyện các sức mạnh và làm cho chúng trở nên hoạt năng, người ta tổ chức các hiệp hội của sức mạnh phản ứng⁴⁸³. Ngược lại, các đi đầu kiện khiến cho dự định của những con người thượng đẳng có thể đứng vững là các đi đầu kiện có khả năng làm thay đổi bản chất của đi đầu trên: sự khẳng định của Dionysos, chứ không còn là hoạt động chủng loại của con người. Môi trường của sự khẳng định, đấy chính là môi trường của siêu nhân. Môi trường của sự khẳng định, đấy là cái mà

con người còn thiếu, thậm chí và đặc biệt là con người thượng đẳng. Nietzsche biểu đạt một cách tượng trưng sự thiếu hụt này như là nhược điểm trung tâm của con người, theo bốn cách sau đây: 1° có những điểu mà con người thượng đẳng không biết làm: cười, chơi và nhảy múa⁴⁸⁴. Cười là khẳng định cuộc sống và, trong cuộc sống khẳng định cả đau khổ. Chơi là khẳng định ngẫu nhiên, và trong ngẫu nhiên, khẳng định cả tất yếu. Nhảy múa là khẳng định sự trở thành, và trong sự trở thành khẳng định cả tồn tại; 2° Bản thân những con người thượng đẳng thừa nhận con lừa như là “bề trên” của họ. Họ tôn thờ nó như thể nó là một vị chúa; qua cái cách thức tư duy già nua theo kiểu thần học của họ, họ cảm nhận được cái mà họ thiếu, cái vượt lên trên họ, đó là bí ẩn của con lừa, điểu mà tiếng kêu của nó và đôi tai dài của nó cất giấu: con lừa là con vật đã nói I-A [Vâng!], con vật khẳng định và khẳng quyết, con vật của Dionysos⁴⁸⁵; 3° Biểu tượng cái bóng có một nghĩa tương tự. Cái bóng là hoạt động của con người, nhưng nó cần ánh sáng như là một thẩm quyền cao nhất: không có ánh sáng thì nó tan biến; cùng với ánh sáng, nó biến đổi và biến mất theo một cách khác, thay đổi bản chất vào lúc giữa trưa⁴⁸⁶. 4° Hai con chó lửa, con này là biếm họa của con kia. Một con hoạt động rồi rít ở bề mặt, trong tiếng ồn ào và sương khói. Nó ăn thức ăn ở bề mặt, nó khiến bùn sôi lên sùng sục: có nghĩa là hoạt động của nó chỉ là để nuôi dưỡng, để sưởi ấm, để duy trì sự-trở-thành-phản-ứng trong vũ trụ, một sự trở thành vô liêm sỉ. Con chó lửa kia là con vật khẳng định: “Con vật này thực sự nói về cốt lõi của Trái đất... Tiếng cười phấp phới xung quanh nó như là một đám mây ngũ sắc.⁴⁸⁷”.

9) Chủ nghĩa hư vô và sự chuyển hóa: tiêu điểm

Chủ nghĩa hư vô ngự trị một cách mạnh mẽ. Nó biểu hiện trong các giá

trị cao siêu hơn đời sống, và trong cả những giá trị phản ứng đã chiếm chỗ của các giá trị cao siêu, và còn trong cả thế giới không có giá trị của con người cuối cùng. Kể cả khi các sức mạnh phản ứng vùng dậy chống lại nguyên tắc chiến thắng của chúng, kể cả khi chúng đạt tới một hư vô của ý chí hơn là một ý chí hư vô, thì đó luôn cùng là một yếu tố ấy biểu hiện trong nguyên tắc, và là yếu tố, giờ đây, trở nên mờ nhạt và nguy trang trong hậu quả hay trong hệ quả. Không hề có ý chí, đó vẫn là biến thái cuối cùng của ý chí hư vô. Dưới ảnh hưởng của cái phủ định, đó luôn luôn là toàn bộ đời sống bị mất giá, và đời sống phản ứng nói riêng chiến thắng. Mặc dù có ưu thế so với sức mạnh phản ứng, nhưng hoạt động cũng không thể làm gì; dưới ảnh hưởng của cái phủ định, nó không có lối thoát nào khác ngoài việc tự quay lại chống lại chính mình; bị chia tách khỏi cái mà nó có thể, bản thân nó trở thành phản ứng, nó chỉ còn dùng để nuôi dưỡng sự-trở-thành-phản-ứng của các sức mạnh mà thôi. Và, sự thực là, sự-trở-thành-phản-ứng của các sức mạnh cũng chính là cái phủ định với tư cách là chất lượng của ý chí quyên lực. - Ta biết cái mà Nietzsche gọi là chuyển hóa, là sự nghịch đảo giá trị: không phải là sự thay đổi giá trị, mà là một sự thay đổi trong cái môi trường từ đó phát sinh giá trị của các giá trị. Sự đánh giá cao thay cho sự mất giá, sự khẳng định với tư cách là ý chí quyên lực, ý chí với tư cách là ý chí khẳng định. Chừng nào người ta còn ở trong môi trường phủ định, thì sẽ vô ích khi thay đổi các giá trị, vô ích khi giết chết Chúa: người ta giữ lại cái chỗ và thuộc tính, người ta bảo toàn cái linh thiêng và cái thần thánh, kể cả khi người ta bỏ trống chỗ đó và thuộc tính không được phân phối. Nhưng khi người ta thay đổi môi trường, lúc đó, và chỉ lúc đó, ta có thể nói rằng người ta đã nghịch đảo tất cả các giá trị *đã biết hay có thể nhận biết đến tận ngày nay*. Người ta đã đánh bại chủ nghĩa hư vô: hoạt động tìm lại được các quyên của mình, nhưng chỉ trong tương quan và trong tương ái với cái thâm quyên sâu sắc hơn, thâm quyên đã

hình thành nên các quy ền này. Sự-trở-thành-hoạt-năng xuất hiện trong thế giới, nhưng ồng nhất với sự khẳng định với tư cách là ý chí quy ền lực. Câu hỏi là: làm thế nào để đánh bại chủ nghĩa hư vô? Làm thế nào để thay đổi chính môi trường của các giá trị, làm thế nào để thay thế phủ định bằng khẳng định?

Có thể ta đã đến gần với giải pháp hơn là ta tưởng. Người ta nhận thấy rằng, đối với Nietzsche, mọi hình thức của chủ nghĩa hư vô đã được phân tích trước đây, thậm chí cả hình thức cực đoan và thụ động, tạo thành một chủ nghĩa hư vô *chưa hoàn tất, không đầy đủ*. Vậy phải chăng ngược lại, chính sự chuyển hóa đã từng đánh bại chủ nghĩa hư vô là dạng thức duy nhất đầy đủ và hoàn tất của bản thân chủ nghĩa hư vô?

Quả thực, chủ nghĩa hư vô bị đánh bại, nhưng là bị đánh bại *bởi chính nó*⁴⁸⁸. Chúng ta chỉ tiến gần một giải pháp trong chừng mực chúng ta hiểu tại sao sự chuyển hóa cấu thành chủ nghĩa hư vô trọn vẹn. - Lý do đầu tiên có thể là: chính bằng cách thay đổi môi trường của giá trị mà người ta phá hủy tất cả các giá trị phụ thuộc vào môi trường cũ. Chỉ khi người ta tiến hành phê phán nhân danh một sự đảo lộn, và xuất phát từ đó, thì sự phê phán các giá trị được biết cho đến ngày nay mới là một sự phê phán triệt để và tuyệt đối, loại trừ mọi thỏa hiệp. Như vậy sự chuyển hóa sẽ là một chủ nghĩa hư vô trọn vẹn, vì nó mang lại cho sự phê phán các giá trị một dạng thức trọn vẹn, “có tính tổng thể”. Nhưng một diễn giải như vậy vẫn chưa cho ta biết tại sao sự chuyển hóa lại có tính hư vô chủ nghĩa, không chỉ vì các hậu quả của nó, mà nó có tính hư vô chủ nghĩa trong chính nó và bằng chính nó.

Các giá trị phụ thuộc vào cái môi trường phủ định già cỗi này, các giá trị bị triệt tiêu dưới sự phê phán triệt để là tất cả những giá trị đã được biết đến hoặc có thể được nhận biết cho tới ngày nay. “Cho tới ngày nay” chỉ

cái ngày diễn ra sự chuyên hóa. Nhưng “tất cả các giá trị *có thể nhận biết*” có nghĩa là gì? Chủ nghĩa hư vô là sự phủ định với tư cách là phẩm chất của ý chí quyên lực. Tuy nhiên, định nghĩa này chưa đầy đủ, nếu ta không tính đến vai trò và chức năng của chủ nghĩa hư vô: ý chí quyên lực xuất hiện trong con người và làm cho nó biết đến với tư cách là ý chí hư vô. Và nói thực là, chúng ta biết rất ít về ý chí quyên lực nếu chúng ta không nắm được biểu hiện của nó trong phần hận, trong mặc cảm tội lỗi, trong lý tưởng khổ hạnh, trong cái chủ nghĩa hư vô bất chúng ta phải thừa nhận nó. Ý chí quyên lực là tinh thần, nhưng chúng ta biết gì về tinh thần nếu không có cái ý thức trả thù đã vén cho ta thấy những quyên lực lạ lùng này? Ý chí quyên lực là cơ thể, nhưng chúng ta biết gì về cơ thể nếu không có cái căn bệnh đã làm cho chúng ta nhận biết nó? Như thế, chủ nghĩa hư vô, ý chí hư vô, không chỉ là một ý chí quyên lực, không chỉ là một phẩm chất của quyên lực, mà là *ratio cognoscendi* [cơ sở để nhận biết] về ý chí quyên lực nói chung. Tất cả các giá trị đã biết và có thể nhận biết, về bản chất, là các giá trị được hình thành từ nguyên nhân này. - Nếu chủ nghĩa hư vô cho ta nhận biết ý chí quyên lực, thì ngược lại ý chí quyên lực cho ta biết rằng nó được chúng ta biết đến dưới một hình thức duy nhất, dưới hình thức của cái phủ định đã tạo nên một phương diện, một *chất*. Chúng ta “tư duy” ý chí quyên lực dưới một hình thức khác với cái hình thức trong đó ta nhận biết nó (như thế *tư tưởng* về sự quy hãm vĩnh cửu vượt lên mọi quy luật của *nhận thức* của chúng ta.) Tàn dư xa xôi của các chủ đề ở Kant và Schopenhauer: cái mà chúng ta biết về ý chí quyên lực chính là nỗi đau và nỗi thống khổ, nhưng ý chí quyên lực còn là niềm vui xa lạ, niềm hạnh phúc xa lạ, Đức Chúa xa lạ [tức những gì không được nhận biết]. Ariane ca lên trong lời rên rỉ: “tôi còng xuống, quặn thắt, bị dày vò bởi tất cả mọi nỗi thống khổ vĩnh cửu, bị người đánh đập, người là kẻ thợ săn tàn bạo nhất, người chính là Đức Chúa - Người xa lạ... Cuối cùng, hãy nói đi, có phải

người ẩn mình sau những tia chớp? Người xa lạ! Nói đi! Người muốn gì? ... Ôi hãy trở lại, Đức Chúa xa lạ của tôi! nỗi đau của tôi! hạnh phúc cuối cùng của tôi!⁴⁸⁹” Phương diện khác của ý chí quyền lực, cái phương diện xa lạ, phẩm chất khác của ý chí quyền lực, cái phẩm chất xa lạ, đó là: sự khẳng định. Và khẳng định, đến lượt nó, không chỉ là một ý chí quyền lực, nó là *ratio essendi* [cơ sở tồn tại] của ý chí quyền lực nói chung. Nó là *ratio essendi* của mọi ý chí quyền lực, vì thế nó là cái lý tính loại trừ cái phủ định của ý chí này, cũng tương tự như vậy, phủ định là *ratio cognoscendi* [cơ sở để nhận biết]⁴⁹⁰ về mọi ý chí quyền lực (vì thế nó là cái lý tính thất bại trong việc loại bỏ cái khẳng định trong nhận thức về ý chí này). Từ sự khẳng định, hình thành nên các giá trị mới: giá trị còn xa lạ cho đến tận ngày nay, nghĩa là đến tận thời điểm lúc mà nhà lập pháp chiếm chỗ của “bác học”, *sự sáng tạo này là sự sáng tạo của chính tri thức*, sự khẳng định này là sự khẳng định về tất cả những phủ định đã biết.

- Vậy ta thấy rằng, giữa chủ nghĩa hư vô và sự chuyển hóa, có một quan hệ sâu sắc hơn là quan hệ mà chúng tôi đã chỉ ra lúc đầu. Chủ nghĩa hư vô biểu đạt phẩm chất của phủ định như là *ratio cognoscendi* của ý chí quyền lực; nhưng nó không thể hoàn tất nếu không bị chuyển hóa trong phẩm chất trái ngược, trong sự khẳng định như là *ratio essendi* của chính ý chí này. Sự chuyển hóa của Dionysos từ nỗi đau thành niềm vui, mà trong khi đáp lại Ariane, Dionysos thông báo với một vẻ bí ẩn thích hợp: “Trước hết, đừng nên căm ghét nếu ta cần phải yêu thương, đúng không?⁴⁹¹” Nghĩa là: liệu nàng có cần phải biết đến ta trong tư cách là kẻ phủ định, nếu như nàng cần cảm nhận về ta như là kẻ khẳng định, cần kết hợp với ta trong tư cách là kẻ khẳng định, và nghĩ đến ta như là sự khẳng định⁴⁹²?

Nhưng tại sao sự chuyển hóa lại là chủ nghĩa hư vô trọn vẹn, nếu đúng rằng nó chỉ cần thay thế môi trường này bằng một môi trường khác? Ở đây,

cần đến một lý do thứ ba nữa, lý do này có nguy cơ bị bỏ qua khi những phân biệt của Nietzsche trở nên tinh tế hay tỉ mỉ. Hãy trở lại với lịch sử của chủ nghĩa hư vô với các giai đoạn nối tiếp của nó: phủ định, phản ứng, thụ động. Các sức mạnh phản ứng chiến thắng được là nhờ vào ý chí hư vô; một khi đã chiến thắng, chúng phá vỡ liên minh với ý chí này, chúng muốn một mình khoe các giá trị riêng của chúng. Đây chính là cái sự kiện trọng đại và ồn ào: con người phản ứng ở vào vị trí của Chúa. Ta biết kết cục là gì: con người cuối cùng của loài người, con người thích cái hư vô của ý chí, lại dần một cách thụ động, hơn là thích một ý chí hư vô. Nhưng kết cục này là kết cục đối với con người phản ứng, chứ không phải đối với bản thân ý chí hư vô. Ý chí hư vô tiếp tục công cuộc của nó, lần này trong im lặng, vượt lên bên kia con người phản ứng. *Các sức mạnh phản ứng phá vỡ liên minh của chúng với ý chí hư vô, đến lượt nó ý chí hư vô phá vỡ liên minh của nó với các sức mạnh phản ứng.* Nó gọi lên ở con người một sở thích mới: tự hủy diệt, nhưng là tự hủy diệt một cách chủ động. Đặc biệt ta không được đánh đồng cái mà Nietzsche gọi là tự-hủy diệt, sự hủy diệt chủ động, với sự hủy diệt thụ động của con người cuối cùng của loài người. Ta sẽ không lẫn lộn “con người cuối cùng của loài người” với “con người muốn tiêu vong” trong hệ thuật ngữ của Nietzsche⁴⁹³. Kẻ trước là sản phẩm cuối cùng của sự-trở-thành-phản-ứng, cách thức cuối cùng để con người phản ứng tự báo thù, khi đã mệt mỏi vì ham muốn. Kẻ sau là sản phẩm của một sự chọn lọc, chọn lọc này chắc hẳn đụng tới những con người cuối cùng, nhưng không dừng lại ở đó. Zarathoustra ca tụng con người biết tự chủ động hủy diệt: nó muốn bị vượt qua, nó đi xa hơn con người, nó đã ở trên con đường của siêu nhân. “Ta yêu kẻ nào sống để nhận thức và muốn nhận thức, để rồi một ngày có cuộc sống của siêu nhân. Vì thế kẻ đó cũng muốn sự suy vong của chính mình⁴⁹⁴”. Zarathoustra muốn nói rằng: ta yêu kẻ nào dùng chủ nghĩa hư vô làm *ratio cognoscendi* [cơ sở

nhận biết] của ý chí quyền lực, nhưng tìm thấy trong ý chí quyền lực một *ratio essendi* [cơ sở tồn tại] trong đó con người bị vượt lên, thế nên chủ nghĩa hư vô bị đánh bại.

Sự hủy diệt chủ động có nghĩa là: tình trạng, thời điểm của sự chuyển hóa trong ý chí hư vô. Sự hủy diệt trở thành *chủ động* vào thời điểm lúc mà liên minh giữa các sức mạnh phản ứng và ý chí hư vô bị phá vỡ, ý chí hư vô quy thuận và đứng về phía *khẳng định*, có quan hệ với một *quyền lực khẳng định* đã phá hủy chính các sức mạnh phản ứng. Sự hủy diệt trở thành chủ động khi cái phủ định được chuyển hóa, và được biến thành quyền lực khẳng định: “niềm vui vĩnh hằng của sự trở thành” bùng nổ trong phút chốc, “niềm vui của sự tiêu vong”, “*sự khẳng định* của tiêu vong và hủy diệt”⁴⁹⁵. Đó là “điểm quyết định” của triết học Dionysos: cái điểm nơi phủ định biểu thị sự khẳng định cuộc sống, phá hủy các sức mạnh phản ứng và khôi phục hoạt động với các quyền của nó. Cái phủ định trở thành cú sấm sét của một quyền lực khẳng định. Tuyệt đỉnh, tiêu điểm hay điểm siêu việt, *Nửa đêm*, được Nietzsche định nghĩa không phải bằng một sự cân bằng hay một sự hòa giải các đối lập, mà bằng một sự chuyển hóa. Sự chuyển hóa của cái phủ định thành cái khẳng định, sự chuyển hóa của *ratio cognoscendi* [cơ sở nhận thức] thành *ratio essendi* [cơ sở tồn tại] của ý chí quyền lực. Chúng ta sẽ tra vấn rằng: tại sao sự chuyển hóa lại là chủ nghĩa hư vô trọn vẹn? Chính là vì, trong đó, không phải chỉ là một sự thay thế đơn thuần, mà là một sự chuyển hóa. Chính khi chạm tới con người cuối cùng của nhân loại, nhưng đi xa hơn nó, mà chủ nghĩa hư vô tìm thấy sự hoàn tất trọn vẹn của mình: trong con người muốn tiêu vong. Trong con người muốn tiêu vong, muốn bị vượt qua, sự phủ định cắt đứt với tất cả những gì còn kìm giữ nó, nó bị đánh bại bởi chính nó, nó trở thành quyền lực khẳng định, đó đã là quyền lực của siêu nhân, quyền lực báo trước và chuẩn bị cho sự ra đời của siêu nhân. “Các người có thể biến thành cha ông

tổ tiên của Siêu nhân: mong rằng đó là tác phẩm kỳ diệu nhất của các người!⁴⁹⁶” Sự phủ định *hi sinh* tất cả các sức mạnh phản ứng, bằng cách trở thành “sự hủy diệt tàn nhẫn tất cả những gì có tính chất thoái hóa và ký sinh”, phụng sự cho sự “*dur thừa*” của đời sống⁴⁹⁷: chỉ ở đó nó mới tìm thấy sự hoàn tất của mình.

10) *Khẳng định và phủ định*

Chuyển hóa, đảo lộn các giá trị có nghĩa là: 1° *Thay đổi về chất trong ý chí quyền lực*. Các giá trị, và giá trị của chúng, không còn bắt ngu ần từ cái phủ định nữa, mà từ sự khẳng định xét như sự khẳng định. Người ta khẳng định đời sống thay vì làm mất giá nó; và thật ra ở đây, cụm từ “thay vì”⁴⁹⁸ là sai. Chính bản thân cái chỗ thay đổi, không còn chỗ cho một thế giới khác nữa. Chính môi trường của các giá trị đổi chỗ và thay đổi bản chất, giá trị của các giá trị thay đổi nguyên lý, chính mọi sự đánh giá thay đổi tính chất; 2° *Bước chuyển từ ratio cognoscendi [cơ sở nhận biết] sang ratio essendi [cơ sở tồn tại] trong ý chí quyền lực*. Cái cơ sở nhờ đó ý chí quyền lực được biết đến không phải là cơ sở nhờ đó nó tồn tại. Chúng ta sẽ nghĩ về ý chí quyền lực như nó vốn là, chúng ta sẽ nghĩ về ý chí quyền lực như là tồn tại, trong chừng mực mà chúng ta sử dụng cơ sở nhận biết như là sử dụng một phẩm chất chuyển sang cái đối lập với nó, và trong chừng mực ta tạo ra cái cơ sở tồn tại không được nhận biết ở trong cái đối lập này. 3° *Sự chuyển hóa môi trường trong ý chí quyền lực*. Cái phủ định trở thành quyền lực khẳng định: nó phục tùng sự khẳng định, nó phụng sự cho một sự dư thừa của đời sống. Sự phủ định không còn là hình thức trong đó đời sống bảo toàn tất cả những gì có tính phản ứng mà nó có, trái lại, sự phủ định là hành vi trong đó đời sống hi sinh tất cả các hình thức phản ứng của nó. Con người muốn tiêu vong, con người muốn bị vượt lên: trong con

người này, sự phủ định thay đổi ý nghĩa, trở thành quyền năng khẳng định, điều kiện tiên quyết cho sự phát triển của cái khẳng định, trở thành dấu hiệu báo trước và người phụng sự nhiệt tình của sự khẳng định đích thực; 4° *Sự ngự trị của khẳng định trong ý chí quyền lực*. Duy nhất sự khẳng định là còn tồn tại với tư cách là quyền lực độc lập; phủ định phát sinh từ khẳng định như tia chớp, nhưng cũng tiêu tan luôn trong nó, biến mất trong nó như một ngọn lửa lụi tàn. Trong con người muốn tiêu vong, cái phủ định thông báo về siêu nhân, nhưng chỉ duy nhất sự khẳng định mới tạo ra được cái mà phủ định đã thông báo ấy. Không có quyền lực nào khác hơn là quyền lực khẳng định, không có phẩm chất nào khác hơn, không có môi trường nào khác hơn: toàn bộ sự phủ định bị cải hóa trong bản thể của nó, bị chuyển hóa trong phẩm chất của nó, *không có gì thoát khỏi quyền lực riêng của nó hay thoát khỏi quyền tự trị của nó*. Cải hóa cái nặng thành nhẹ, cái thấp thành cao, nỗi đau thành niềm vui: bộ ba nhảy múa, trò chơi và tiếng cười này cùng lúc tạo ra: sự hóa thể của hư vô, sự chuyển hóa của cái phủ định và sự đảo lộn giá trị hay sự thay đổi quyền lực phủ định. Đó là cái mà Zarathoustra gọi là “Bữa tiệc cuối cùng”⁴⁹⁹; 5° *Phê phán các giá trị đã biết*. Các giá trị đã biết cho đến ngày nay đánh mất toàn bộ giá trị của chúng. Sự phủ định tái xuất hiện ở đây, nhưng luôn luôn dưới hình thức của một quyền lực khẳng định, như là hậu quả gắn liền với sự khẳng định và sự chuyển đổi. Sự khẳng định đầy chủ quyền không tách khỏi sự phá hủy mọi giá trị đã biết, nó nâng sự phá hủy này lên thành một sự phá hủy trọn vẹn; 6° *Đảo ngược quan hệ giữa các sức mạnh*. Khẳng định tạo thành một sự-trở-thành-hoạt-năng với tư cách là sự trở thành phổ quát của các sức mạnh. Trong đó, tất cả các sức mạnh phản ứng đều bị phủ định, và tất cả các sức mạnh trở thành hoạt năng. Sự đảo ngược các giá trị, sự mất giá của các giá trị phản ứng và sự thiết lập các giá trị hoạt năng cũng là những tiến trình đòi hỏi sự chuyển hóa các giá trị, sự cải hóa cái phủ định thành

khẳng định.

Có lẽ bây giờ chúng ta đã có thể hiểu được các văn bản của Nietzsche bàn về sự khẳng định, phủ định và quan hệ giữa chúng. Trước tiên phủ định và khẳng định đối lập nhau trong tư cách là hai phẩm chất của ý chí quyền lực, hai cơ sở trong ý chí quyền lực. Mỗi yếu tố là một mặt đối lập, nhưng cũng là cái tổng thể loại trừ mặt đối lập kia về phủ định sẽ là không đủ khi nói rằng nó chế ngự tư duy của chúng ta, chế ngự cách cảm nhận và đánh giá của chúng ta cho đến tận ngày nay. Sự thực, nó là yếu tố cấu thành con người. Và cùng với con người, cả toàn thể thế giới hư hỏng và mắc bệnh, cả toàn thể đời sống bị mất giá, toàn bộ những gì đã biết trượt vào trong hư vô của chính chúng. Trái lại, sự khẳng định chỉ biểu hiện ở phía trên con người, bên ngoài con người, trong siêu nhân mà nó sáng tạo ra, trong kẻ xa lạ mà nó mang theo cùng với chính nó. Nhưng siêu nhân, kẻ xa lạ, cũng chính là cái toàn thể đang đánh bật cái phủ định. Siêu nhân với tư cách là một giống loài cũng chính là “giống loài siêu đẳng của tất cả những gì tồn tại”. Zarathoustra nói vang và *amen* “một cách quá đáng và vô giới hạn”, bản thân ông ta là “sự khẳng định vĩnh cửu đối với mọi vật”⁵⁰⁰. “Ta ban phúc lành và ta luôn luôn khẳng định, miễn là người ở quanh ta, hơi bầu trời chói rực, ánh sáng thăm thẳm! Ta mang đến cho tất cả mọi vực thẳm sự khẳng định ban phúc lành”⁵⁰¹. Chừng nào cái phủ định còn ngự trị, người ta còn tìm kiếm một cách vô vọng hạt mầm của sự khẳng định ở dưới trần này và trong thế giới bên kia: cái mà ta gọi là khẳng định thật là lố lằng, là bóng ma buồn bã lắt lất lấy những xiềng xích của phủ định⁵⁰². Nhưng khi xuất hiện sự chuyển hóa, thì chính sự phủ định tự tiêu biến, không có gì còn tồn tại được như là quyền lực độc lập, xét về phẩm chất cũng như về nguyên do: “Chòm sao tuyệt đỉnh của tồn tại, mà không một ước nguyện nào đạt tới được, không một phủ định nào làm vấy bẩn được,

sự khẳng định vĩnh cửu của t ãn tại, vĩnh viễn ta là sự khẳng định của người.⁵⁰³”

Nhưng, vậy thì, tại sao có lúc Nietzsche trình bày khẳng định như là không thể tách khỏi một đi ãu kiện phủ định ban đ ãu, cũng không thể tách khỏi hậu quả phủ định sắp tới? “Ta biết đến cái niềm vui hủy diệt ở một cấp độ phù hợp với sức mạnh hủy diệt của ta.⁵⁰⁴” 1° Không có sự khẳng định nào mà lại không bị *tiếp nối ngay lập tức* bởi một phủ định cũng không l ão và vô giới hạn như bản thân nó. Zarathoustra vươn tới cái “cấp độ tối cao” này của sự phủ định. *Sự hủy diệt với tư cách là hủy diệt chủ động của mọi giá trị đã biết* là dấu vết của kẻ sáng tạo: “Hãy nhìn những người tốt và những người công bằng! Họ ghét cái gì nhất? Họ ghét kẻ đập vỡ bảng giá trị của họ, kẻ hủy diệt, tên tội phạm: thế nhưng, đó chính là kẻ sáng tạo.” 2° Không có sự khẳng định nào lại không xảy ra *trước* một phủ định to lớn: “Một trong những đi ãu kiện cốt yếu của khẳng định, đó là phủ định và hủy diệt.” Zarathoustra nói: “Ta đã trở thành kẻ ban phúc lành và kẻ khẳng định, và từ lâu ta đấu tranh cho đi ãu đó.” Sự tử trở thành đ ãu trẻ, nhưng “tiếng vâng thiêng liêng” của đ ãu trẻ cần đến sau “tiếng không thiêng liêng” của sự tử.⁵⁰⁵ Sự *phá hủy với tư cách là phá hủy tích cực hoạt năng của con người muốn tiêu vong và muốn bị vượt qua*, chính là thông báo của kẻ sáng tạo. Tách rời hai sự phủ định này, thì sự khẳng định sẽ không là gì hết, bản thân nó sẽ bất lực để tự khẳng định mình.⁵⁰⁶

Hẳn người ta có thể tưởng rằng con lừa, con vật nói I-A [VÂNG!], là con vật tiêu biểu của Dionysos. Thực tế, hoàn toàn không phải như vậy; nó có cái vẻ ngoài của Dionysos, nhưng toàn bộ thực tại của nó là Kitô giáo. Nó chỉ tốt khi được dùng làm Chúa cho những con người thượng đẳng: chắc hẳn, nó thể hiện sự khẳng định như là yếu tố vượt lên trên những con người thượng đẳng, nhưng nó bóp méo sự khẳng định cho phù hợp với

hình ảnh của họ và nhu cầu của họ. Nó luôn nói “vâng”, *mà không biết nói “không”*. “Ta tôn kính những cái lưới và những cái dạ dày ương ngạnh và khó tính đang phải học nói: tôi và vâng và không. Nhưng tất cả đều nhai và tiêu hóa, thật tốt cho những con lợn! Lúc nào cũng nói I-A, những con lừa và những kẻ đờng loại với chúng chỉ học nói được như vậy⁵⁰⁷!” Một lần, để đùa cợt, Dionysos nói với Ariane rằng nàng có đôi tai quá bé: ông muốn nói rằng nàng chưa biết khẳng định, cũng chưa biết phát triển sự khẳng định⁵⁰⁸. Nhưng thực sự là chính Nietzsche tự khoe khoang là có cái tai bé: “Đi đâu đó cũng khiến cho phụ nữ mê tít. Hình như họ sẽ cảm thấy tôi hiểu họ hơn. Tôi là một kẻ tiêu biểu trong việc chống lại con lừa, đi đâu này biến tôi thành một con quái vật thực sự. Tôi là kẻ chống-Chúa, theo ngôn ngữ Hi Lạp, và không chỉ theo ngôn ngữ Hi Lạp.⁵⁰⁹” Ariane cũng như Dionysos đều có những cái tai bé, những cái tai bé tròn thuận lợi cho sự quy hời vĩnh cửu. Vì những cái tai dài và nhọn không phải là những cái tai tốt nhất: chúng không biết đón nhận “lời chín chắn”, cũng không mang lại cho nó toàn bộ âm vang⁵¹⁰. Lời chín chắn, đó là tiếng “vâng”, nhưng phải có một âm vang đi trước nó và tiếp đến sau nó, đó là tiếng “không”. Tiếng “vâng” của con lừa là một tiếng vâng giả dối: tiếng vâng không biết nói “không”, không có tiếng vang trong thính giác của con lừa, sự khẳng định bị tách khỏi hai phủ định cần phải bao bọc nó. Con lừa không biết bày tỏ sự khẳng định cũng như đôi tai nó không biết đón nhận sự khẳng định và âm vang hưởng ứng sự khẳng định ấy. Zarathoustra nói: “Bài hát của tôi không dành cho đôi tai của tất cả mọi người. Từ lâu tôi đã quên không chú ý đến những cái tai dài.⁵¹¹”

Ta sẽ không thấy mâu thuẫn trong tư tưởng của Nietzsche. Một mặt, Nietzsche thông báo về sự khẳng định của Dionysos, một sự khẳng định mà không một sự phủ định nào làm hoen ố nổi. Mặt khác, ông tố cáo sự khẳng

định của con lừa không biết nói “không”, con lừa không biết đến một sự phủ định nào. Trong trường hợp trước, sự khẳng định không để cho bất kỳ cái gì thuộc về phủ định còn tồn tại được *với tư cách là quyền lực tự trị hay với tư cách là phẩm chất hàng đầu*: mọi cái phủ định hoàn toàn bị loại trừ khỏi phạm vi tồn tại, khỏi chu trình của sự quy hồi vĩnh cửu, khỏi bản thân ý chí quyền lực và khỏi lý do tồn tại của nó. Nhưng trong trường hợp sau, sự khẳng định sẽ không bao giờ trở thành hiện thực hay không bao giờ trở thành trọn vẹn nếu trước nó và sau nó không có sự phủ định. Vậy, đó là những phủ định, nhưng là những phủ định *với tư cách là các sức mạnh khẳng định*. Không bao giờ sự khẳng định có thể tự khẳng định mình, nếu trước đó, sự phủ định không phá vỡ mối liên minh của nó với các sức mạnh phản ứng và trở thành quyền lực khẳng định trong con người muốn tiêu vong; và tiếp đó, nếu sự phủ định không kết hợp, không dồn tất cả các giá trị phản ứng lại để hủy diệt chúng từ giác độ khẳng định. *Dưới hai dạng thức này, cái phủ định thôi không còn là phẩm chất đầu tiên và không còn là quyền lực tự chủ*. Toàn bộ cái phủ định trở thành quyền lực khẳng định, chúng chỉ còn là *phương thức tồn tại* của bản thân sự khẳng định. Vì thế mà Nietzsche rất nhấn mạnh đến sự phân biệt giữa phần hận, như là quyền lực phủ định biểu thị trong các sức mạnh phản ứng, với sự xâm lấn, như là phương thức tồn tại hoạt năng của một quyền lực khẳng định⁵¹². Từ đầu đến cuối cuốn *Zarathoustra*, chính Zarathoustra bị theo đuổi, bị bắt chước, bị cám dỗ, bị liên lụy bởi “con khỉ” của mình, bởi “anh hề” của mình, bởi “người lùn”, bởi “con quỷ” của mình⁵¹³. Thế nhưng, con quỷ là chủ nghĩa hư vô: vì nó phủ định tất cả, khinh thường tất cả, nó cũng tưởng là nó đẩy sự phủ định lên đến tột đỉnh. Tuy nhiên, thoát khỏi sự phủ định như là thoát khỏi một quyền lực độc lập, không có một phẩm chất nào khác ngoài cái phủ định, nó chỉ là một tạo vật của sự phần hận, của nỗi căm ghét và của sự trả thù. Zarathoustra nói với nó: “ta khinh bỉ sự khinh miệt của ngươi...

Chỉ duy nhất xuất phát từ tình yêu mà ý muốn khinh bỉ của ta và con chim đưa tin của ta có thể đến được với ta, chứ không phải xuất phát từ một vũng bùn⁵¹⁴“. Điều đó có nghĩa là: chỉ duy nhất trong tư cách là quyền lực khẳng định (tình yêu) mà cái phủ định đạt tới cấp độ tối cao của nó (chim đưa tin bay trước và đến sau sự khẳng định); chừng nào cái phủ định còn thuộc về quyền lực riêng của nó hay phẩm chất riêng của nó, thì nó vẫn còn ở trong vũng bùn, và bản thân nó chính là vũng bùn (sức mạnh phản ứng). Chỉ duy nhất dưới ảnh hưởng của khẳng định mà cái phủ định vươn tới được cấp độ siêu đẳng của nó, đồng thời nó tự chiến thắng bản thân: nó tồn tại không còn là với tư cách quyền lực và phẩm chất, mà với tư cách là phương thức tồn tại của kẻ có quyền lực. Khi và chỉ khi cái phủ định là sự xâm lấn, thì sự phủ định mới trở thành hoạt năng, thành sự hủy diệt hoàn hảo.

Ta thấy Nietzsche muốn đi tới đâu và đối lập với ai. Ông đối lập với mọi hình thức tư duy tự giao phó cho quyền lực của phủ định. Ông đối lập với mọi kiểu tư duy chuyển động trong môi trường của cái phủ định, sử dụng cái phủ định như một động lực, một quyền lực và một phẩm chất. Giống như những kẻ say rượu ỉu xiu, một kiểu tư duy như vậy có một sự phá hủy buồn bã, một bi kịch buồn bã: nó là, và tiếp tục là tư duy của phần hận. Với một tư duy như thế, *cần có hai phủ định để tạo thành một khẳng định*, nghĩa là một cái vẻ ngoài khẳng định, một bóng ma của khẳng định (Cũng thế, sự phần hận cần tới hai tiền đề phủ định để có thể kết luận về cái gọi là tính thực chứng của hậu quả của nó. Hoặc là lý tưởng khổ hạnh cần đến phần hận và mặc cảm tội lỗi, như là hai tiền đề phủ định, để từ đó rút ra cái gọi là tính thực chứng của thần thánh. Hoặc là hoạt động chủng loại của con người hai lần cần đến cái phủ định để rút ra cái gọi là tính thực chứng của sự tái chiếm hữu). Tất cả đều đối trá và buồn bã trong cái tư duy mà anh hề của Zarathoustra đại diện: ở đó hoạt động chỉ còn là một

phản ứng mà thôi, và khẳng định chỉ còn là một ảo ảnh mà thôi. Chính Zarathoustra chống lại tư duy ấy bằng sự khẳng định thuần túy: *cần có sự khẳng định là đủ để tạo nên hai sự phủ định, hai sự phủ định này thuộc về những quyền lực khẳng định, và chúng là phương thức tồn tại của sự khẳng định với tư cách là khẳng định*. Và theo một cách khác, chúng ta sẽ thấy, cần có hai khẳng định để biến phủ định trong tổng thể thành một phương thức khẳng định. - Chống lại sự phẫn hận của người tư duy Kitô giáo, đó là tính xâm hấn của người tư duy theo kiểu Dionysos. Nietzsche đối lập với tính thực chứng nổi tiếng của cái phủ định bằng phát hiện riêng của ông: tính phủ định của cái thực chứng.

11) Ý nghĩa của khẳng định

Theo Nietzsche, khẳng định bao gồm hai phủ định: nhưng chính xác là theo một cách thức trái ngược với cách thức của biện chứng pháp. Nhưng vẫn còn tồn tại một vấn đề tại sao khẳng định thuần túy cần phải bao gồm hai phủ định này? Tại sao khẳng định của con lừa là một khẳng định sai lầm, khi mà nó không biết nói “không”? - Hãy trở lại với chuỗi lải nhải của con lừa mà kẻ góm ghẹo nhất của loài người ca tụng⁵¹⁵. Ta phân biệt ở đó hai yếu tố: một mặt, linh cảm rằng sự khẳng định chính là cái không có ở con người thượng đẳng (“Liệu những cái tai dài này cất giấu sự thông thái nào, và liệu nó luôn nói “vâng” và không bao giờ nói “không”?... Vương quốc của người là ở phía bên kia cái thiện và cái ác”). Nhưng mặt khác, một cách hiểu sai về bản chất của khẳng định, mà những con người thượng đẳng có khả năng phạm phải: “Nó mang gánh nặng của chúng ta, nó có dáng dấp của người hèn, nó có một tấm lòng kiên nhẫn và không bao giờ nói “không””.

Với cung cách ấy, con lừa cũng chính là con lạc đà; chính là dưới

những đường nét của lạc đà mà Zarathoustra, ngay từ đầu quyển một, trình bày “tinh thần can đảm”, cái tinh thần muốn nhận về phần mình những gánh nặng nặng nề nhất⁵¹⁶. Danh sách các sức mạnh của con lừa và danh sách các sức mạnh của con lạc đà gần giống nhau: tính khiêm nhường, chấp nhận nỗi đau và chấp nhận bệnh tật, kiên nhẫn đối với kẻ trừng phạt, sở thích đối với cái thật kể cả khi sự thật rất cay đắng, tình yêu đối với thực tế, kể cả khi thực tế này là một hoang mạc. Ở đây vẫn thế, hình ảnh tượng trưng của Nietzsche cần được diễn giải, cần được đặt ăn khớp với các văn bản khác⁵¹⁷. Con lừa và con lạc đà không chỉ có sức mạnh để mang vác những gánh nặng nặng nề nhất, chúng còn có một cái lưng để đánh giá được các gánh nặng ấy, để đánh giá trọng lượng của chúng. Những gánh nặng này đối với chúng dường như có sức nặng của thực tế. Thực tế như nó vốn là, đây là cách con lừa cảm nhận gánh nặng của nó. Đây là lý do tại sao Nietzsche trình bày con lừa và con lạc đà như là không thể bị tác động trước mọi hình thức quyến rũ và cám dỗ: chúng chỉ nhạy cảm với những gì mà chúng có trên vai, với những gì mà chúng gọi là thực tế. Vậy ta đoán được sự khẳng định của con Lừa có nghĩa là gì: tiếng “vâng” không biết nói “không”: *ở đây khẳng định không có gì khác hơn là mang vác, đảm nhận*. Chấp nhận thực tế như nó vốn là, đảm nhận thực tại như nó vốn là.

Thực tế như nó vốn là, đó là một ý tưởng của con lừa. Con lừa cảm nhận cái trọng lượng của những gánh nặng mà người ta chất lên nó, mà nó tự chất lên mình, như là tính thực chứng của thực tế. Đây là những gì đang diễn ra: tinh thần trì độn là tinh thần phủ định, tinh thần cạy ghép giữa chủ nghĩa hư vô và sức mạnh phản ứng; trong mọi thứ đạo đức Ki tô giáo của con lừa, trong mọi sức mạnh dùng để mang vác, con mắt thành thạo không khó khăn gì để khám phá ra cái phản ứng; trong mọi gánh nặng mà nó mang vác, con mắt chín chắn nhìn thấy những sản phẩm của chủ nghĩa hư

vô; nhưng con lừa chỉ có thể nắm bắt được các hệ quả bị tách khỏi tiền đề của chúng, những sản phẩm tách rời khỏi nguyên lý của quá trình tạo sinh chúng, các sức mạnh bị tách khỏi cái tinh thần đã kích lệ chúng. Vậy nên, các gánh nặng đối với nó dường như có tính thực chứng của thực tế, tương tự như các sức mạnh được phú cho nó, những phẩm chất tích cực tương ứng với một sự đảm nhận thực tế và đời sống. “Ngay từ trong nôi, người ta đã trang bị cho chúng ta những lời nói nặng nề và các giá trị nặng nề thiện và ác, cái gia sản này được gọi như vậy... Và chúng ta trung thành mang theo những thứ mà người ta giao cho chúng ta, trên những đôi vai mạnh mẽ và vượt qua những núi non cần cỗi! Và khi chúng ta vỡ mồ hôi, người ta nói với chúng ta: Vâng, đời sống thật là một gánh nặng phải mang⁵¹⁸”. Con lừa trước tiên là Jésus Christ: chính Jésus Christ phải mang những gánh nặng nặng nề nhất, chính ngài phải mang những kết quả của cái phủ định như thể chúng chứa đựng sự bí ẩn thực chứng tiêu biểu. Tiếp đó, sau khi con người chiếm chỗ của Chúa, con lừa trở thành kẻ vô tín ngưỡng. Nó thích hợp với tất cả những gì người ta chất lên lưng nó. Người ta không cần bắt nó phải gánh nặng nữa, chính nó tự chất lên mình. Nó thu hồi Nhà nước, tôn giáo, v.v. như là những quyền lực của chính nó. Nó trở thành Chúa: tất cả các giá trị cũ của thế giới bên kia giờ đây xuất hiện trước nó trong tư cách là những sức mạnh dẫn dắt thế gian này, trong tư cách là những sức mạnh riêng của nó. Trọng lượng của gánh nặng lẫn lộn với trọng lượng của cơ bắp mệt mỏi của nó. Nó tự căng đáng chính nó bằng cách căng đáng thực tế, nó căng đáng thực tế bằng cách căng đáng chính mình. Một sở thích phi thường đối với trách nhiệm, chính là toàn bộ đạo đức đang nhanh chóng trở về Nhưng trong kết cục này, thực tế và sự đảm nhận thực tế vẫn nguyên như chúng vốn là: tính thực chứng giả và khẳng định giả. Đối diện với “những con người của thời nay”, Zarathoustra nói: “Thực sự là tất cả những gì đáng lo ngại trong tương lai, và tất cả những gì chưa

bao giờ làm cho những con chim lạc đàn lo sợ, những thứ đó thân thuộc hơn và làm vững lòng hơn là *thực tế* của các người. Bởi vì, chính các người nói như thế này: Chúng tôi hoàn toàn gắn chặt với thực tế, không tín ngưỡng cũng chẳng mê tín. Chính theo cách thức như vậy mà các người uốn ngực vênh váo dù chẳng hề có ngực! Phải, làm thế nào mà các người có thể tin tưởng, những kẻ sắc sảo như các người, các người là những bức tranh vẽ tất cả những gì đã từng được tin. Sinh vật phù du, ta gọi các người như vậy đấy, những con người thực tế! Các người là những kẻ vô sinh... Các người là những cánh cửa hé mở nơi đám phu đào huyết đứng đợi. Đó là thực tế của các người...⁵¹⁹ Những con người của thời nay vẫn còn sống trong tư tưởng già cỗi: tất cả những gì đè nặng đầu có tính thực tế và thực chứng, tất cả những kẻ mang nặng đầu có tính thực tế và khẳng định. Nhưng cái thực tế này, cái thực tế kết hợp con lạc đà và gánh nặng của nó đến mức trộn lẫn chúng trong cùng một ảo tưởng, đó chỉ là sa mạc, là thực tế của sa mạc, là chủ nghĩa hư vô. Zarathoustra đã nói về con lạc đà như thế này: “Ngay khi chất gánh nặng lên lưng, nó vội vàng lao về sa mạc”. Và nói về tinh thần can đảm, “tráng kiện và kiên trì”: “cho đến lúc mà đời sống xuất hiện trước nó như một sa mạc.⁵²⁰” Thực tế được hiểu như là đối tượng, mục tiêu và mục đích của sự khẳng định; khẳng định được hiểu như là tán thành hay đồng ý với thực tế, như là sự đảm nhiệm thực tế: đó là ý nghĩa của tiếng kêu be be. Nhưng sự khẳng định này là một sự khẳng định hậu quả, hậu quả của những điều vĩnh viễn có tính phủ định, một tiếng “vâng” của câu trả lời, câu trả lời cho tinh thần trì hoãn và cho mọi sự xin xỏ của nó. Con lừa không biết nói “không”; nhưng trước tiên nó không biết nói “không” với chính chủ nghĩa hư vô. Từ đó nó thu lượm mọi sản phẩm, mang chúng vào trong sa mạc và, ở đó, đặt tên cho chúng: thực tế như nó vốn là. Vì thế mà Nietzsche có thể tố cáo tiếng “vâng” của con lừa: con lừa không hề đối lập với con khỉ của Zarathoustra, nó không phát triển

một quy ền lực nào khác hơn là quy ền lực phủ định, nó trung thành đáp ứng quy ền lực này. Nó không biết nói “không”, nó luôn trả lời “vâng”, nhưng trả lời “vâng” mỗi khi chủ nghĩa hư vô mở màn cuộc đối thoại.

Trong sự phê phán này về sự khẳng định với tư cách là đảm nhiệm, Nietzsche không nghĩ một cách đơn giản hay xa xôi đến các khái niệm của chủ nghĩa khắc kỷ. Định thủ ở gần hơn nhiều. Nietzsche phê phán tất cả các quan niệm về khẳng định đã hạ thấp sự khẳng định thành một chức năng đơn giản, chức năng của t ần tại hay của những gì t ần tại. Cho dù t ần tại được quan niệm theo cách nào đi nữa: như là cái đúng thật hay là cái hiện thực, như là vật tự thân hay như là hiện tượng. Và cho dù chức năng này được quan niệm theo cách nào đi nữa: như là sự phát triển, sự trình bày, sự khám phá, khai thị, thực hiện, nhận thức hay lĩnh hội. *Kê từ Hegel triết học được trình bày như là một sự pha trộn kỳ quặc giữa bản thể học và nhân loại học, giữa siêu hình học và chủ nghĩa nhân văn, giữa thần học và chủ nghĩa vô thần, giữa thần học về mặc cảm tội lỗi và chủ nghĩa vô thần về sự phẫn hận.* Bởi vì, chừng nào sự khẳng định còn được trình bày như là một chức năng của t ần tại, thì bản thân con người sẽ xuất hiện như là viên chức của sự khẳng định: t ần tại tự khẳng định trong con người, đồng thời con người khẳng định t ần tại. Chừng nào sự khẳng định còn được định nghĩa như là một sự đảm nhận, có nghĩa là nhận lấy trách nhiệm, thì nó còn thiết lập nên giữa con người và t ần tại một quan hệ được xem là căn bản, một quan hệ đi ền kinh và biện chứng. Quả thực, ở đây, và là lần cuối cùng, ta không phải vất vả để nhận diện đối thủ của Nietzsche: chính biện chứng pháp đã lẫn lộn sự khẳng định với tính xác thực của sự thực hay với tính thực chứng của thực tế; và tính xác thực này, tính thực chứng này, trước tiên chính biện chứng pháp đã chế tạo ra chúng nhờ vào các sản phẩm của cái phủ định. T ần tại theo logic học của Hegel là một t ần tại chỉ được suy tưởng, thu ần túy và trống rỗng, t ần tại được khẳng định, khi quá

độ sang cái đối lập của nó. Nhưng không bao giờ tởn tại này được phân biệt với cái đối lập này của nó, cũng như nó không bao giờ có thể quá độ sang cái mà nó đã từng là. Tởn tại của Hegel là cái hư vô thuần túy và đơn giản; còn sự trở thành mà tởn tại này tạo ra cùng với hư vô, nghĩa là với chính nó, là một sự trở thành hoàn toàn có tính hư vô chủ nghĩa; và ở đây sự khẳng định quá độ sang sự phủ định bởi vì nó chỉ là sự khẳng định của cái phủ định và của các sản phẩm của phủ định. Feuerbach đẩy rất xa lý lẽ bác bỏ tởn tại của Hegel. Ông thay thế chân lý chỉ được suy tưởng bằng sự thật của cái cảm tính. Ông thay thế tởn tại trừu tượng bằng tởn tại cảm tính, được xác định, hiện thực, “cái hiện thực trong tính hiện thực của nó”, “cái hiện thực như là cái hiện thực.” Feuerbach muốn rằng sự tởn tại hiện thực cũng là đối tượng của tởn tại hiện thực: toàn bộ thực tại của tởn tại với tư cách là đối tượng của tởn tại hiện thực và trọn vẹn của con người. Ông muốn có tư duy khẳng định, và hiểu khẳng định như là sự thiết định những gì tởn tại⁵²¹. Nhưng ở Feuerbach, cái hiện thực như nó vốn là này bảo tởn tất cả mọi thuộc tính của của nghĩa hư vô với tư cách là những thuộc tính của cái thần linh; tởn tại hiện thực của con người bảo tởn mọi đặc điểm phản ứng như là sức mạnh và sở thích đảm nhiệm cái thần linh này. Trong “những con người thời nay”, trong “những con người hiện thực”, Nietzsche tố giác thực chất của biện chứng pháp và nhà biện chứng pháp: những bức tranh vẽ tất cả những gì đã từng được tin.

Nietzsche muốn nói ba điều: 1° Tởn tại, cái đúng thật, cái hiện thực là các hóa thân của chủ nghĩa hư vô. Là các cách thức hủy hoại đời sống, phủ định nó, biến nó thành phản ứng bằng cách bắt nó phục tùng công việc của cái phủ định, *bằng cách chất lên nó những gánh nặng nặng nề nhất*. Nietzsche không tin vào khả năng tự đáp ứng nhu cầu của cái hiện thực cũng như không tin vào khả năng tự đáp ứng nhu cầu của cái đúng thật: ông nghĩ về chúng như những biểu hiện của một ý chí, cái ý chí làm mất giá

đời sống, cái ý chí đối lập đời sống với đời sống; 2° Sự khẳng định được quan niệm như là sự đảm nhiệm, như là sự khẳng định những gì tồn tại, như là tính xác thực của cái đúng thật hay tính thực chứng của cái hiện thực, đó là một khẳng định sai lầm. Đó là tiếng “vâng” của con lừa. Con lừa không biết nói “không”, vì nó nói “vâng” với tất cả những gì là “không”. Con lừa cũng như con lạc đà là cái đối lập với sự tử; trong sự tử, phủ định trở thành quyên lực khẳng định, còn ở lừa và lạc đà, khẳng định vẫn phục vụ cho phủ định, đơn giản là quyên lực phủ định; 3° Quan niệm sai lầm này về khẳng định vẫn là một cách để *bảo tồn* con người. Chừng nào tồn tại còn là một gánh nặng, thì con người phản ứng vẫn ở đó để gánh vác. Ở nơi nào tồn tại được khẳng định tốt hơn là trong sa mạc? Và ở nơi nào con người tự bảo tồn tốt nhất? “Con người cuối cùng sống lâu nhất.” Dưới mặt trời của tồn tại, nó đánh mất đến cả sở thích chết, dấn sâu vào sa mạc để mơ mộng dài lâu về một sự tiêu vong thụ động⁵²². - Toàn bộ triết học Nietzsche đối lập với những định đề về tồn tại, về con người và sự đảm nhiệm. “Tồn tại: chúng ta đâu có cách biểu đạt nào về nó khác hơn là việc sống. Làm thế nào mà cái gì chết chóc lại có thể tồn tại được?⁵²³” Thế giới này không đúng thật, cũng không hiện thực, mà là sống. Và thế giới sống là ý chí quyên lực, ý *muốn cái giả* được thực hiện dưới các quyên lực khác nhau. Thực hiện ý muốn cái giả dưới một quyên lực nào đó, thực hiện ý chí quyên lực dưới một phẩm chất nào đó, đó luôn luôn là đánh giá. Sống là đánh giá. Không có sự thật về thế giới được suy tưởng, cũng không có thực tại của thế giới cảm tính, tất cả đều là đánh giá, thậm chí và đặc biệt là cái cảm tính và cái hiện thực, chúng lại càng chỉ là sự đánh giá. “Trong cuốn sách này, ý muốn xuất hiện, ý muốn tạo ảo tưởng, lừa dối, ý muốn trở thành và thay đổi (hay ảo tưởng được khách quan hóa) được xem như là sâu sắc hơn, mang tính siêu hình học hơn là ý muốn nhìn thấy sự thực, thấy hiện thực, thấy sự tồn tại; bản thân tồn tại vẫn chỉ là

một hình thức của xu hướng muốn có ảo tưởng.” Tôn tại, cái đúng thật, cái hiện thực, bản thân chúng chỉ có giá trị như là những sự đánh giá, nghĩa là chỉ có giá trị như là những lời nói dối⁵²⁴. Nhưng, vì thế mà các phương tiện để thực hiện ý chí dưới một trong những quyền lực của nó, các phương tiện ấy đến tận bây giờ chỉ phục vụ cho quyền lực hay phẩm chất của cái phủ định. Tôn tại, cái đúng thật, bản thân hiện thực, tất cả là cái thần linh, trong đó đời sống đối lập lại đời sống. Vậy cái ngự trị, đó là sự phủ định với tư cách là phẩm chất của ý chí quyền lực, ý chí này, trong khi đối lập đời sống với đời sống, phủ định đời sống trong tổng thể, và ở phương diện cá biệt giúp nó chiến thắng với tư cách là đời sống phản ứng. Trái lại, một quyền lực mà cùng với nó ý muốn trở nên thích hợp với toàn bộ đời sống, một quyền lực cao nhất của cái giả, một phẩm chất cùng với nó toàn bộ đời sống được khẳng định, và nét đặc thù của nó trở thành hoạt năng: đó là phẩm chất khác của ý chí quyền lực. Khẳng định, đó vẫn còn là đánh giá, nhưng đánh giá từ quan điểm của một ý chí vui sướng với sự khác biệt trong đời sống, thay vì phải chịu đựng những nỗi đau do sự đối kháng mà chính nó gọi lên cho đời sống này. *Khẳng định không phải là chất gánh nặng lên vai mình, là đảm nhận những gì tôn tại, mà là giải phóng, dỡ bỏ gánh nặng cho những gì đang sống.* Khẳng định, đó là làm nhẹ bớt: không phải chất lên đời sống những gánh nặng của các giá trị cao siêu, mà là *tạo ra* các giá trị mới, các giá trị của đời sống, các giá trị biến đời sống thành nhẹ bồng và hoạt năng. Nói đúng ra, chỉ có sáng tạo trong chừng mực mà chúng ta sử dụng sự dư thừa để tạo ra các hình thái mới của đời sống, chứ không tách đời sống ra khỏi cái mà nó có thể. “Và cái mà các người gọi là thế giới, các người cần phải bắt đầu bằng cách tạo ra nó: lý tính, tưởng tượng, ý chí, tình yêu của các người cần phải trở thành thế giới này.”⁵²⁵ Nhưng nhiệm vụ này không được hoàn thành trong con người. Vượt xa hơn khả năng mà nó có thể, con người nâng phủ định lên tới tận một quyền

lực khẳng định. Nhưng *khẳng định trong toàn bộ quyền lực của nó, khẳng định bản thân sự khẳng định, đó là những gì vượt quá các sức mạnh của con người*. “Sáng tạo ra các giá trị mới, chính sự tử cũng chưa thể làm đi đâu đó: nhưng trở nên tự do để có các sáng tạo mới, đó là đi đâu mà quyền lực của sự tử có thể làm được⁵²⁶”. Ý nghĩa của khẳng định chỉ có thể khai mở nếu ta tính đến ba điểm cơ bản này trong triết học Nietzsche: không phải cái đúng thật, cũng không phải cái hiện thực, mà là sự đánh giá; không phải khẳng định với tư cách là sự đảm nhận, mà khẳng định với tư cách là sáng tạo; không phải con người, mà là siêu nhân với tư cách là hình thái mới của đời sống. Nếu Nietzsche gán cho nghệ thuật tầm quan trọng đến như thế, chính là vì nghệ thuật thực hiện toàn bộ chương trình này: quyền lực cao nhất của cái giả, sự khẳng định Dionysos hay thiên tài của siêu nhân⁵²⁷.

Lược đồ của Nietzsche được tóm tắt như sau: tiếng “vâng” không biết nói “không” (tiếng “vâng” của con lừa) là một biếm họa của sự khẳng định. Chính là vì nó nói “vâng” với tất cả những gì là không, vì nó chịu đựng chủ nghĩa hư vô, nó phục tùng quyền lực phủ định như là phục tùng con quỷ mà nó phải mang toàn bộ gánh nặng của con quỷ này. Tiếng “vâng” của Dionysos, trái lại, là tiếng “vâng” biết nói “không”: nó là sự khẳng định thuần túy, nó đã đánh bại chủ nghĩa hư vô và gỡ bỏ mọi quyền lực tự chủ của phủ định, nhưng đi đâu đó là vì nó bắt phủ định phụng sự các quyền lực khẳng định. Khẳng định, đó là sáng tạo, không phải là mang vác, chịu đựng, đảm nhận. Hình ảnh kỳ cục của tư duy hình thành trong đầu con lừa: “*Tư duy và coi điều gì đó là quan trọng, đảm nhiệm gánh nặng của nó, đối với họ, tất cả những đi đâu này là một, họ không có kinh nghiệm nào khác.*”⁵²⁸

12) Sự khẳng định kép: Ariane

Sự khẳng định trong toàn bộ quyền năng của nó là gì? Nietzsche không

hủy bỏ khái niệm tòn tại. Ông đề xuất một quan niệm mới về tòn tại. Khẳng định là tòn tại. Tòn tại không phải là đối tượng của khẳng định, càng không phải là một yếu tố tự trình diện và bất khẳng định phải gánh vác. Khẳng định không phải là quyền lực của tòn tại, trái lại. Bản thân khẳng định là tòn tại, tòn tại chỉ là khẳng định trong toàn bộ quyền lực của nó. Vậy nên ta không ngạc nhiên khi ở Nietzsche không có sự phân tích tòn tại vì chính tòn tại, cũng không có sự phân tích hư vô vì chính hư vô; nhưng ta không nên cho rằng, về mặt này, Nietzsche không bộc lộ suy nghĩ rõ ràng của ông. *Tòn tại và hư vô chỉ là những cách diễn đạt triệu tượng của khẳng định và phủ định với tư cách là các phẩm chất (qualia) của ý chí quyền lực*⁵²⁹. Nhưng toàn bộ câu hỏi là: theo nghĩa nào thì bản thân khẳng định là tòn tại?

Khẳng định không có đối tượng nào khác ngoài chính nó. Nhưng đúng ra, nó là tòn tại chừng nào bản thân nó là đối tượng của chính nó. Khẳng định với tư cách là đối tượng của khẳng định: đó là tòn tại. Trong bản thân nó, và với tư cách là sự khẳng định thứ nhất, nó là sự trở thành. Vì thế khẳng định trong toàn bộ quyền lực của nó là một khẳng định kép: người ta khẳng định sự khẳng định. Chính khẳng định thứ nhất (sự trở thành) là tòn tại, nhưng nó chỉ là tòn tại trong tư cách đối tượng của sự khẳng định thứ hai. Hai khẳng định này cấu thành quyền lực khẳng định trọn vẹn. Cái quyền lực tất yếu phải nhân đôi này được Nietzsche trình bày trong những văn bản có tính biểu tượng cao: 1° *Hai con vật của Zarathoustra, đại bàng và rắn*. Được diễn giải từ giác độ quy hĩ vĩnh cửu, đại bàng như là năm quan trọng, thời kỳ vũ trụ, và con rắn như là số phận cá nhân được đưa vào trong thời kỳ lớn này. Nhưng cách diễn giải chính xác này vẫn chưa phải là đầy đủ, vì nó giả định sự quy hĩ vĩnh cửu và không nói gì về các yếu tố cấu thành có trước từ đó hình thành nên sự quy hĩ vĩnh cửu. Đại bàng bay lượn trong một phạm vi rộng, một con rắn quấn quanh cổ nó, “không giống

như một con mồi, mà giống như một người bạn⁵³⁰”: ta thấy ở đó tính tất yếu, sự khẳng định kiêu hãnh nhất được thắp bùng, được nhân đôi bởi một sự khẳng định thứ hai, sự khẳng định thứ hai này xem nó như đối tượng; 2° *Cặp đôi thần thánh, Dionysos-Ariane*. “Vậy ai biết ở bên ngoài ta, ai là Ariane?” Và chắc hẳn ẩn ngữ Ariane có rất nhiều nghĩa. Ariane yêu Thésée. Thésée là biểu tượng của con người thượng đẳng: đó là con người cao thượng và anh hùng, kẻ đảm nhận những gánh nặng và chiến thắng quái vật. Nhưng Thésée thiếu chính cái đạo đức của bờ mộng, nghĩa là ý nghĩa của Trái đất khi nó bị đóng vào ách, và cũng thiếu khả năng tháo ách, thiếu khả năng vứt bỏ gánh nặng⁵³¹. Chừng nào người phụ nữ còn yêu người đàn ông, chừng nào người phụ nữ còn là mẹ, là chị, còn kết hôn với người đàn ông, đó sẽ vẫn là con người thượng đẳng, nàng chỉ là hình ảnh nữ của người đàn ông: quyền lực nữ còn bị bó buộc trong người phụ nữ⁵³². Những bà mẹ ghê gớm, những bà chị và những bà vợ ghê gớm, ở đây nữ tính biểu thị tinh thần trả thù và sự phẫn hận đang khích lệ cả người đàn ông. Nhưng nàng Ariane, khi bị Thésée bỏ rơi, cảm thấy xuất hiện một sự chuyển hóa thuộc về riêng nàng: quyền lực nữ được giải phóng, trở thành từ thiện và có tính khẳng định, trở thành Anima. “Cầu cho hình phản chiếu của ngôi sao tỏa sáng trong tình yêu của nàng! cầu cho niềm hi vọng của nàng lên tiếng: Ôi, ta có thể cho ra đời siêu nhân!”⁵³³ Hơn nữa: so với Dionysos, Ariane-Anima giống như một khẳng định thứ hai. Sự khẳng định của Dionysos đòi hỏi một khẳng định khác lấy nó làm đối tượng. Sự trở thành của Dionysos là tồn tại, là vĩnh cửu, nhưng trong tư cách là sự khẳng định tương ứng, bản thân nó được khẳng định: “*Khẳng định vĩnh cửu của tồn tại, ta vĩnh viễn là sự khẳng định của người*”⁵³⁴. Sự quy hồi vĩnh cửu làm cho sự trở thành và tồn tại “xích lại gần nhau một cách tối đa”, nó khẳng định cái này trong cái kia⁵³⁵; tuy nhiên, vẫn còn cần một khẳng định

thứ hai để tiến hành sự xích lại gần nhau này. Vì thế mà sự quy hồi vĩnh cửu, bản thân nó là một cái nhẫn cưới⁵³⁶. Vì thế thế giới của Dionysos, chu kỳ vĩnh cửu, là một cái nhẫn cưới, một cái gương tâm hồn chờ đợi cái tâm hồn (anima) có khả năng soi vào đó, nhưng đồng thời cũng có khả năng phản chiếu nó trong khi soi⁵³⁷. Vì thế Dionysos muốn có một vị hôn thê: “Chính là em, là em mà chàng muôn ư? Em, toàn bộ con người em?...⁵³⁸” (Ở đây lại một lần nữa ta nhận thấy rằng, tùy thuộc vào vị trí mà ta được đặt vào, các hôn lễ thay đổi ý nghĩa hay thay đổi đối tác. Vì, theo sự quy hồi vĩnh cửu đã được thiết lập, chính Zarathoustra xuất hiện như là vị hôn phu, và sự vĩnh cửu xuất hiện như là một phụ nữ được yêu. Nhưng theo những gì cấu thành nên sự quy hồi vĩnh cửu, Dionysos là sự khẳng định thứ nhất, sự trở thành và tồn tại, nhưng sự trở thành chỉ là tồn tại với tư cách là đối tượng của một khẳng định thứ hai; Ariane là khẳng định thứ hai này, Ariane là vị hôn thê, là quyền lực nữ, quyền lực của tình yêu).

3° *Mê cung hay những cái tai*. Mê cung là một hình ảnh thường gặp ở Nietzsche. Trước tiên nó chỉ cái vô thức, cái mình; duy nhất Anima có khả năng hòa giải chúng ta với vô thức, có khả năng cho chúng ta một sợi dây hướng đạo để thăm dò nó. Thứ hai, mê cung chỉ chính sự quy hồi vĩnh cửu: tính chất vòng quanh, nó không phải là con đường bị lạc, mà là con đường dẫn chúng ta tới cùng một điểm, cùng một khoảnh khắc, cái khoảnh khắc đã qua và sẽ tới. Nhưng sâu sắc hơn, từ giác độ của những gì cấu thành sự quy hồi vĩnh cửu, mê cung là sự trở thành, là khẳng định sự trở thành. Thế mà, tồn tại vượt ra ngoài sự trở thành, nó được khẳng định bởi chính sự trở thành, trong chừng mực mà khẳng định sự trở thành là đối tượng của một khẳng định khác (sợi dây của Ariane). Chừng nào Ariane còn năng đến với Thésée, mê cung còn được nhìn từ mặt trái, nó mở ra cho những giá trị thượng đẳng, và sợi dây vẫn là sợi dây của phủ định và của phần hận, sợi

dây luân lý⁵³⁹. Nhưng Dionysos đã cho Ariane biết bí mật của mình: mê cung đích thực chính là Dionysos, sợi dây đích thực là sợi dây khẳng định. “Ta là mê cung của nàng⁵⁴⁰”. Dionysos là mê cung và là con bò mộng, là sự trở thành và tồn tại như sự trở thành chỉ là tồn tại khi bản thân sự khẳng định được khẳng định. Dionysos không chỉ đòi hỏi Ariane phải nghe, mà còn phải khẳng định sự khẳng định: Nàng có đôi tai bé, nàng có đôi tai của ta: hãy nói vào tai ta một lời chín chắn.” Cái tai là mê cung, tai là mê cung của sự trở thành hay mê thất của khẳng định. Mê cung là cái dẫn chúng ta tới tồn tại, chỉ có tồn tại của sự trở thành, chỉ có tồn tại của bản thân mê cung. Nhưng Ariane có đôi tai của Dionysos: bản thân sự khẳng định cần được khẳng định để nó có thể trở thành sự khẳng định của tồn tại. Ariane nói một *lời chín chắn* vào tai Dionysos. Nghĩa là: vì chính nàng đã nghe thấy lời khẳng định của Dionysos, nàng biến nó thành đối tượng của một khẳng định thứ hai mà Dionysos nghe thấy.

Nếu ta xem khẳng định và phủ định là phẩm chất của ý chí quyên lực, ta sẽ thấy chúng không có một quan hệ đơn nghĩa. Phủ định *đôi lập* với khẳng định, còn khẳng định *khác* phủ định. Chúng ta không thể nghĩ đến khẳng định như là “đối lập” với phủ định: đó sẽ là đặt cái phủ định vào trong chính nó. Đối lập không chỉ là quan hệ giữa phủ định và khẳng định, mà còn là bản chất của phủ định với tư cách là phủ định. Và sự khác biệt là bản chất của khẳng định với tư cách là chính nó. Khẳng định là sự vui sướng và là trò chơi của sự khác biệt riêng của nó, tương tự, phủ định là nỗi đau và là công việc của sự đối lập thuộc về riêng nó. Nhưng trò chơi của sự khác biệt trong khẳng định là gì? Thoạt đầu, khẳng định được đặt ra như là cái Nhiêu, như là sự trở thành và ngẫu nhiên. Vì cái Nhiêu là sự khác biệt giữa cái một và cái khác, sự trở thành là sự khác biệt với chính mình, ngẫu nhiên là sự khác biệt “hơn cả” hay là sự khác biệt phân phối. Tiếp đó, khẳng định nhân đôi, sự khác biệt được phản chiếu trong khẳng

định của khẳng định: mômen của sự phản chiếu, lúc khẳng định thứ hai lấy khẳng định thứ nhất làm đối tượng. Nhưng sự khẳng định tự nhân đôi theo cách này: vì là đối tượng của khẳng định thứ hai, nên nó là khẳng định được khẳng định, khẳng định được gia tăng, là sự khác biệt được nâng lên tới quy ền lực cao nhất của nó. Sự trở thành là t ần tại, cái nhi ều là cái một, ngẫu nhiên là tất yếu. Khẳng định của sự trở thành là khẳng định của t ần tại, v.v., nhưng trong chừng mực nó trở thành đối tượng của khẳng định thứ hai, khẳng định thứ hai này đưa nó tới một quy ền lực mới. T ần tại được xem là t ần tại của sự trở thành, cái một của cái nhi ều, tất yếu của ngẫu nhiên, nhưng trong chừng mực mà sự trở thành, cái nhi ều và ngẫu nhiên được phản chiếu trong khẳng định thứ hai, khẳng định này lấy chúng làm đối tượng. Như vậy, đó là đặc điểm của sự khẳng định đang quy h ồi hay đặc điểm của sự khác biệt đang tái diễn. Quy h ồi là t ần tại của sự trở thành, cái một của cái nhi ều, tất yếu của ngẫu nhiên: sự t ần tại của khác biệt trong tư cách là chính nó, hay là sự quy h ồi vĩnh cửu. Nếu ta xem xét khẳng định trong tổng thể của nó, ta không được lẫn lộn sự t ần tại của hai quy ền lực khẳng định với sự t ần tại của hai khẳng định riêng biệt, ngoại trừ đó là một cách diễn đạt tiện lợi. Sự trở thành và t ần tại là cùng một khẳng định, khẳng định này chỉ chuyển từ một quy ền lực này qua một quy ền lực khác trong tư cách là đối tượng của một khẳng định thứ hai. Khẳng định thứ nhất là Dionysos, sự trở thành. Khẳng định thứ hai là Ariane, tấm gương, vị hôn thê, sự phản chiếu. Nhưng quy ền lực thứ hai của khẳng định thứ nhất là sự quy h ồi vĩnh cửu hay t ần tại của sự trở thành. Chính ý chí quy ền lực - với tư cách là yếu tố khu biệt - tạo ra và phát triển sự khác biệt trong khẳng định, nó phản ánh sự khác biệt trong khẳng định của khẳng định, nó khiến cho sự khác biệt quy h ồi trong chính sự khẳng định được khẳng định. Dionysos được phát triển, được phản chiếu, được nâng lên tới tận quy ền lực cao nhất: đó là các phương diện

trong ý muốn của Dionysos, cái ý muốn được dùng làm nguyên tắc của sự quy h ồi vĩnh cửu.

13) Dionysos và Zarathoustra

Bài học về sự quy h ồi vĩnh cửu là: không có sự quy h ồi của cái phủ định. Sự quy h ồi vĩnh cửu có nghĩa là: tồn tại là chọn lọc. Chỉ có những gì khẳng định hoặc những gì được khẳng định mới quy h ồi. Sự quy h ồi vĩnh cửu là tái tạo sự trở thành, nhưng tái tạo sự trở thành cũng là tạo ra một sự trở thành hoạt năng: siêu nhân, con của Dionysos và Ariane. Trong sự quy h ồi vĩnh cửu, tồn tại được xem là tồn tại của sự trở thành, nhưng tồn tại của sự trở thành được xem là sự-trở-thành-hoạt-năng duy nhất. Bài học tư biện của Nietzsche như sau: sự trở thành, cái nhiều, sự ngẫu nhiên không hề chứa đựng sự phủ định; sự khác biệt là khẳng định thuần túy; quy h ồi là tồn tại của sự khác biệt loại trừ mọi phủ định. Và có thể bài học này vẫn còn rất tối tăm khó hiểu nếu không có ánh sáng thực hành soi rọi nó. Nietzsche tố cáo tất cả mọi huyền hoặc đã xuyên tạc triết học: bộ máy mặc cảm tội lỗi, uy tín giả của cái phủ định đã biến cái đa tạp, sự trở thành, ngẫu nhiên, bản thân sự khác biệt thành ra bấy nhiêu bất hạnh của ý thức, và biến những bất hạnh của ý thức thành ra bấy nhiêu mômen của sự đào tạo, phản tư hay phát triển. Hãy để cho sự khác biệt được hạnh phúc; hãy để cho cái nhiều, sự trở thành, ngẫu nhiên được thỏa mãn bởi chính chúng, đối tượng của niềm vui; hãy để cho duy nhất niềm vui quy h ồi: đó là bài học thực hành của Nietzsche. Cái nhiều, sự trở thành, ngẫu nhiên đúng là niềm vui của triết học trong đó cái một vui sướng vì chính nó; và tồn tại và tất yếu cũng như thế. Chưa bao giờ, kể từ Lucrèce (trừ Spinoza là ngoại lệ), người ta đẩy xa đến thế cái công việc phê phán, đặc trưng của triết học. Lucrèce tố cáo sự rối loạn của tâm hồn và những kẻ cần đến sự rối loạn này để củng cố quyền lực. - Spinoza tố cáo nỗi buồn, tất cả những nguyên

nhân của nỗi buồn và những kẻ tạo quyền lực trong chính nỗi buồn này. Nietzsche tố cáo sự phản hận, mặc cảm tội lỗi, và quyền lực của cái phủ định dùng làm nguyên tắc của chúng: một thứ triết học “không có tính thời sự” mà mục tiêu của nó là sự giải phóng. Không có ý thức bất hạnh nào mà đờng thời không là sự nô lệ hóa con người, là một cái bẫy đối với ý muốn, là cơ hội thuận lợi cho mọi kiểu tư duy thấp kém. Sự ngự trị của cái phủ định là sự ngự trị của những con vật có quyền lực, Giáo hội và Nhà nước, chúng trói buộc chúng ta vào mục đích riêng của chúng. Kẻ giết Chúa phạm một tội lỗi buồn bã vì hắn ta nêu lý do của tội ác một cách buồn bã: hắn muốn chiếm chỗ của Chúa, hắn giết để “ăn cắp”, hắn tiếp tục ở trong phủ định bằng cách đảm nhiệm cái thần thánh. Cần có thời gian để cho cái chết của Chúa rốt cuộc tìm thấy bản chất của nó và trở thành một sự kiện vui mừng. Thời gian để loại trừ cái phủ định, để loại bỏ cái phản ứng, thời gian của sự-trở-thành-hoạt-năng. Và thời gian này chính là chu kỳ của sự quy h ồi vĩnh cửu.

Cái phủ định chết cứng trước những cánh cửa dẫn vào t ần tại. Cái đối lập ngừng hoạt động, và sự khác biệt bắt đầu những trò chơi của mình. Nhưng t ần tại ở đâu, - nó vốn không phải là một thế giới khác -, và sự chọn lọc được thực hiện như thế nào? Thời điểm cái phủ định bị chuyển đổi được Nietzsche gọi là *sự chuyển hóa*. Phủ định đánh mất quyền lực của nó và phẩm chất của nó. Sự chuyển hóa nối kết phủ định và khẳng định trong ý chí quyền lực, nó biến chúng thành một phương thức t ần tại đơn giản của các quyền lực khẳng định. Không còn là tác động của sự đối lập cũng không còn là nỗi đau của phủ định nữa, mà là trò chơi hiệu chiến của khác biệt, là khẳng định và là niềm vui phá hủy. Tiếng “không” bị tước mất quyền lực, bị vượt qua trong phẩm chất trái ngược, chính nó trở thành khẳng định và có tính sáng tạo: đó là sự chuyển hóa. Và những gì căn bản xác định nên Zarathoustra, đó là sự chuyển hóa các giá trị. Nếu

Zarathoustra chịu đựng sự phủ định, cũng như bộc lộ sự chán ghét nó hay mong muốn nó, thì đó không phải là để sử dụng nó như là một động lực, cũng không phải để chịu trách nhiệm về nó hay đảm nhận sản phẩm của nó, mà là để đạt tới thời điểm lúc động lực thay đổi, lúc sản phẩm bị vượt qua, lúc toàn bộ phủ định bị chế ngự hay bị chuyển hóa.

Toàn bộ câu chuyện về Zarathoustra đứng vững trong những mối liên hệ của nó với chủ nghĩa hư vô, nghĩa là với con quỷ. Con quỷ là tinh thần phủ định, là quyền lực phủ định thực hiện nhiều vai trò khác nhau và có vẻ như đối lập nhau. Khi thì nó *bắt con người phải mang nó trên mình*, gợi ý rằng trọng lượng mà nó chất lên con người chính là tính thực chứng. Khi thì, ngược lại, nó *nhảy qua phía trên con người*, tước bỏ mọi sức mạnh và ý muốn của con người⁵⁴¹. Mâu thuẫn chỉ là bề ngoài: trong trường hợp thứ nhất, con người là sinh vật phản ứng muốn chiếm lĩnh quyền lực, muốn thay thế quyền lực chế ngự nó bằng sức mạnh riêng của nó. Nhưng hẳn là ở đây con quỷ, nguy trang dưới một tính thực chứng giả mạo, tìm thấy cơ hội để bắt người ta phải mang nó, phải đảm nhiệm về nó, phải tiếp tục công việc của nó. Trong trường hợp thứ hai, con người là con người cuối cùng của loài người: vẫn còn có tính phản ứng, nó không còn sức mạnh để chiếm lĩnh ý chí; chính con quỷ rút hết mọi sức mạnh của con người, nó để con người ở trong tình trạng không sức mạnh, không mong muốn. Trong cả hai trường hợp, con quỷ xuất hiện như là tinh thần phủ định, tinh thần này, qua các biến thái của con người, *bảo tồn sức mạnh của nó và gìn giữ phẩm chất của nó*. Nó có nghĩa là ý chí hư vô, cái ý chí sử dụng con người như là một sinh vật phản ứng, nó bắt con người phải mang nó, nhưng nó không hề hòa lẫn vào con người và nó “nhảy vượt lên trên”. Xét ở tất cả các phương diện này, sự chuyển hóa khác với ý chí hư vô, giống như Zarathoustra khác với con quỷ của mình. Chính là với Zarathoustra mà phủ định đánh mất quyền lực của nó và phẩm chất của nó:

vượt lên trên con người phản ứng, đó là *kẻ phá hủy các giá trị đã biết*; vượt lên con người cuối cùng, đó là *con người muốn tiêu vong và muốn bị vượt lên*. Zarathoustra có nghĩa là khẳng định, là tinh thần khẳng định với tư cách là quyền lực, cái quyền lực biến phủ định thành một phương thức, và biến con người thành một sinh vật hoạt năng muốn bị vượt lên (chứ không phải là bị “nhảy qua bên trên”). Dấu hiệu của Zarathoustra là dấu hiệu của sư tử: quyền thứ nhất của Zarathoustra mở ra với nhân vật sư tử và quyền cuối cùng khép lại với nhân vật sư tử. Nhưng sư tử, đó chính là “tiếng “không” thiêng liêng” đã trở thành sáng tạo và khẳng định, khẳng định biết nói tiếng “không” này, trong đó mọi phủ định đều bị chuyển đổi, bị chuyển hóa thành quyền lực và phẩm chất. Cùng với sự chuyển hóa, ý chí quyền lực thôi không còn bị kết hợp với phủ định cũng như là với cái lý tính giúp chúng ta nhận biết nó, nó mở rộng cái phương diện chưa biết của nó, cái lý do tồn tại còn chưa được biết đến này đã biến phủ định thành một phương thức tồn tại đơn giản.

Vả chăng, giữa Zarathoustra và Dionysos, giữa sự chuyển hóa và sự quy h ãi vĩnh cửu, có một mối quan hệ phức tạp. Theo một cách thức nào đó, Zarathoustra là căn nguyên của sự quy h ãi vĩnh cửu và là cha đẻ của siêu nhân. Con người muốn tiêu vong, con người muốn bị vượt lên, đó là tổ tiên và là cha đẻ của siêu nhân. Kẻ phá hủy mọi giá trị đã biết, con sư tử với tiếng “không” thiêng liêng chuẩn bị sự biến hóa cuối cùng của nó: nó trở thành đứa trẻ. Và với những bàn tay dài luồn vào bộ lông sư tử, Zarathoustra cảm thấy những đứa trẻ rất gần hay cảm thấy siêu nhân đang tới. Nhưng với nghĩa nào mà Zarathoustra lại là cha đẻ của siêu nhân và là căn nguyên của sự quy h ãi vĩnh cửu? Với nghĩa: đi ùi kiện. Theo một cách thức khác, sự quy h ãi vĩnh cửu có một nguyên tắc tuyệt đối mà bản thân Zarathoustra phải phục tùng. Sự quy h ãi vĩnh cửu phụ thuộc vào sự thay đổi của quan điểm trong cái nguyên tắc quy định nó. Zarathoustra phục

tùng Dionysos: “Tôi là gì? Tôi chờ đợi một người xứng đáng hơn tôi; tôi thậm chí không xứng đáng tự nghi ngờ nát mình để chống lại người đó.”⁵⁴² Trong cái bộ ba chống Chúa: Dionysos, Ariane và Zarathoustra, thì Zarathoustra là vị hôn phu có điều kiện của Ariane, nhưng Ariane là vị hôn thê vô điều kiện của Dionysos. Vì thế mà Zarathoustra luôn có một địa vị thấp hơn, so với sự quy hồi vĩnh cửu và siêu nhân. Zarathoustra là căn nguyên của sự quy hồi vĩnh cửu, nhưng là cái căn nguyên làm chậm trễ hiệu quả của nó. Là kẻ tiên tri chần chừ không chịu công bố sứ điệp, kẻ biết được sự quyến rũ và cám dỗ của phủ định, kẻ cần được khích lệ bởi những con vật của mình. Là cha đẻ của siêu nhân, nhưng con cái của ông bố này lại chín chắn trước khi ông ta đủ chín chắn để sinh ra các con của mình, là con sư tử vẫn còn chưa có sự biến hóa cuối cùng⁵⁴³. Hẳn là, sự quy hồi vĩnh cửu và siêu nhân nằm ở vùng giao thoa giữa hai phủ hệ, giữa hai dòng dõi di truyền bất tương xứng.

Một mặt, sự quy hồi vĩnh cửu và siêu nhân quy chiếu về Zarathoustra với tư cách là nguyên tắc đặt điều kiện, cái nguyên tắc “đặt ra” chúng chỉ theo một cách thức giả định. Mặt khác, chúng quy chiếu về Dionysos với tư cách là nguyên tắc vô điều kiện, cái nguyên tắc đã tạo nên tính tất yếu và tuyệt đối của chúng. Như vậy, trong bài thuyết trình của Zarathoustra, đó luôn luôn là sự chằng chịt các căn nguyên hay sự kết nối các khoảnh khắc, mối quan hệ tổng hợp giữa các khoảnh khắc, dùng làm giả thiết cho sự quy hồi của cùng một khoảnh khắc. Nhưng trái lại, từ quan điểm của Dionysos, đó là mối quan hệ tổng hợp giữa khoảnh khắc và chính nó, với tư cách là hiện tại, quá khứ và tương lai, cái khoảnh khắc hoàn toàn xác định quan hệ của nó với những khoảnh khắc khác. Quy hồi không phải là nền đam mê của một khoảnh khắc bị các khoảnh khắc khác thúc đẩy, mà là hoạt động của cái khoảnh khắc xác định nên những khoảnh khắc khác và tự xác định chính nó xuất phát từ những gì mà nó khẳng định. Quên thế của

Zarathoustra là qu'ân thể của sư tử, còn qu'ân thể của Dionysos là qu'ân thể của t'ồn tại: tiếng “vâng” của đứa trẻ- người chơi sâu sắc hơn là tiếng “không” thiêng liêng của sư tử. Zarathoustra hoàn toàn là khẳng định: kể cả khi ông ta nói “không”, ông ta là người biết nói “không”. Nhưng Zarathoustra không phải là khẳng định hoàn toàn, cũng không phải là khẳng định sâu sắc nhất.

Zarathoustra đưa phủ định và khẳng định quy lại với nhau trong ý chí quy'ền lực. Ý chí quy'ền lực vẫn còn cần được quy về khẳng định với tư cách là lý do t'ồn tại của nó, và khẳng định cần được quy về ý chí quy'ền lực với tư cách là yếu tố hình thành, phản chiếu và phát triển lý do riêng của nó: đó là nhiệm vụ của Dionysos. Tất cả những gì là khẳng định đều tìm thấy ở Zarathoustra đi'ều kiện của chúng, nhưng tìm thấy ở Dionysos nguyên tắc vô đi'ều kiện của chúng. Zarathoustra quyết định sự quy h'ồi v'ĩnh cửu; hơn nữa, ông ta khiến cho sự quy h'ồi v'ĩnh cửu quyết định tạo ra kết quả: siêu nhân. Nhưng quyết định này và loạt các đi'ều kiện kết thúc trong con sư tử, trong con người muốn bị vượt lên, trong kẻ phá hủy mọi giá trị đã biết, cả hai chỉ là một mà thôi. Quyết định của Dionysos có một bản chất khác, đ'ồng nhất với nguyên tắc tuyệt đối, nếu không có nguyên tắc này thì các đi'ều kiện sẽ ở tình trạng bất lực. Và chính xác, đó là sự nguy trang cuối cùng của Dionysos, đó là bắt *các* sản phẩm của Dionysos phục tùng những đi'ều kiện vốn phải phục tùng ông, những đi'ều kiện bị các sản phẩm này vượt qua. Chính sư tử trở thành đứa trẻ, chính sự phá hủy các giá trị đã biết tạo khả năng cho sự sáng tạo các giá trị mới; nhưng sự sáng tạo các giá trị, tiếng “vâng” của đứa trẻ - người chơi, sẽ không hình thành dưới những đi'ều kiện này, nếu chúng không được giải thích đ'ồng thời với một phả hệ học sâu sắc hơn. Vậy ta sẽ không ngạc nhiên khi thấy rằng toàn bộ các khái niệm của Nietzsche nằm ở vùng giao thoa giữa hai dòng dõi di truyền bất tương xứng. Không chỉ là sự quy h'ồi v'ĩnh cửu và

siêu nhân, mà còn là tiếng cười, trò chơi, điệu nhảy. Được quy về Zarathoustra, tiếng cười, trò chơi, điệu nhảy là các quy ền lực khẳng định của sự chuyển hóa: điệu nhảy biến nặng thành nhẹ, tiếng cười biến đau khổ thành niềm vui, trò chơi gieo (sức sắc) từ thấp lên cao. Nhưng khi được quy về Dionysos, điệu nhảy, tiếng cười, trò chơi là những quy ền lực khẳng định của suy tư và phát triển. Điệu nhảy khẳng định sự trở thành và tồn tại của sự trở thành; tiếng cười, tràng cười khẳng định cái nhiều và cái một của cái nhiều; trò chơi khẳng định ngẫu nhiên và sự tất yếu của ngẫu nhiên.

KẾT LUẬN

Triết học hiện đại trình bày những hiện tượng hỗn độn biểu lộ sức sống mạnh mẽ và sự mãnh liệt của nó nhưng cũng chứa đựng những nguy hiểm đối với tinh thần. Một sự pha trộn kỳ quặc giữa bản thể học và nhân loại học, giữa chủ nghĩa vô thần và thần học. Theo những tỉ lệ khác nhau, một chút thuyết duy linh Kitô giáo, một chút biện chứng pháp Hegel, một chút hiện tượng học và triết học kinh viện hiện đại, một chút loé sáng của Nietzsche, tất cả tạo nên những kết hợp lạ lùng. Ta thấy Marx và các nhà triết học tiền Socrate, Hegel và Nietzsche, họ nắm tay nhau trong điệu nhảy vòng tròn nhằm ca tụng việc siêu hình học bị vượt qua và thậm chí cái chết của triết học thực sự. Và quả thực là rõ ràng Nietzsche định “vượt qua” siêu hình học. Nhưng Jarry cũng làm như vậy, trong cái mà ông gọi là “pataphysique” [ảo hình học]⁵⁴⁴, bằng cách viện dẫn từ nguyên học. Trong cuốn sách này chúng tôi đã cố gắng phá vỡ những mối liên hệ nguy hiểm. Chúng tôi đã hình dung Nietzsche rút tiền đặt cược vào một trò chơi không phải là trò chơi của ông. Nietzsche nói về các triết gia và về triết học của thời mình như sau: bức tranh về tất cả những gì đã từng được tin tưởng. Có thể ông còn nói như vậy về triết học ngày nay, khi chủ nghĩa Nietzsche, chủ nghĩa Hegel và chủ nghĩa Husserl là các mảnh của một thứ tư duy sắc sảo kiểu mới.

Không thể có sự thỏa hiệp giữa Hegel và Nietzsche. Triết học của Nietzsche có tính tranh luận ở một tầm quan trọng; nó tạo ra một kiểu phản-biện chứng pháp tuyệt đối, nó dự định tố cáo tất cả mọi huyền hoặc tìm thấy chỗ ẩn náu cuối cùng trong biện chứng pháp. Điều mà

Schopenhauer mơ ước, nhưng không thực hiện được, vì ông bị bó buộc trong tấm lưới của chủ nghĩa Kant và của chủ nghĩa bi quan, thì Nietzsche biến thành của mình, bất chấp việc ông cắt đứt với Schopenhauer. Dựng lên một hình ảnh mới của tư duy, giải phóng tư duy khỏi những gánh nặng đè bẹp nó. Ba ý niệm xác định nên biện chứng pháp: ý niệm về quyền lực phủ định với tư cách là nguyên tắc lý luận biểu hiện trong đối lập và mâu thuẫn; ý niệm về giá trị của nỗi đau và nỗi buồn, sự tăng giá trị của “những đam mê buồn bã”, với tư cách là nguyên tắc thực hành biểu hiện trong sự chia tách, trong nỗi vô xé; ý niệm về tính thực chứng với tư cách là sản phẩm lý luận và thực hành của phủ định. Sẽ không quá đáng khi nói rằng toàn bộ triết học Nietzsche, trong ý nghĩa tranh luận của nó, vạch trần cả ba ý niệm này.

Nếu biện chứng pháp tìm thấy môi trường tư biện của nó trong đối lập và mâu thuẫn, thì trước tiên là vì nó phản ánh một hình ảnh sai lầm về sự khác biệt. Giống như con mắt bò, nó phản chiếu một hình ảnh lộn ngược về sự khác biệt. Biện chứng pháp Hegel đúng là suy tư về sự khác biệt, nhưng nó đảo ngược hình ảnh của sự khác biệt. Sự khẳng định về khác biệt trong tư cách là khác biệt bị nó thay thế bằng sự phủ định những gì khác biệt; sự tự-khẳng định bị nó thay thế bằng sự phủ định cái khác; sự khẳng định của khẳng định bị thay thế bằng sự phủ định của phủ định lừng danh. - Nhưng có lẽ sự nghịch đảo này không có nghĩa nếu về mặt thực hành nó không được thúc đẩy bởi các sức mạnh có lợi ích trong việc này. Biện chứng pháp biểu thị tất cả các kết hợp giữa các sức mạnh phản ứng và chủ nghĩa hư vô, biểu thị lịch sử hay sự tiến hóa của các mối quan hệ giữa chúng. Đối lập được đặt vào vị trí của khác biệt, đó cũng chính là chiến thắng của các sức mạnh phản ứng tìm thấy trong ý chí hư vô cái nguyên tắc phù hợp với chúng. Sự phản hận cần đến những điều để phủ định, cần đến hai phủ định để tạo ra một ảo ảnh khẳng định; lý tưởng khổ hạnh cần đến

chính phần hận và mặc cảm tội lỗi, giống như là người làm trò ảo thuật với những quân bài gian lận của anh ta. Khắp nơi đều là những đam mê buồn bã; ý thức bất hạnh là chủ đề của mọi biện chứng pháp. Trước hết, biện chứng pháp là tư tưởng của con người lý luận phản ứng chống lại đời sống, có tham vọng phán xét đời sống, hạn định nó, đánh giá nó. Thứ hai, nó là tư tưởng của vị linh mục đã bắt đời sống phải phục tùng tác động của phủ định: ông ta cần đến phủ định để củng cố quyền lực của mình, ông ta đại diện cho cái ý chí lạ lùng đã đưa các sức mạnh phản ứng tới chiến thắng. Theo nghĩa này biện chứng pháp là ý thức hệ thực sự Kitô giáo. Cuối cùng, nó là tư tưởng của kẻ nô lệ, biểu thị đời sống phản ứng trong chính nó và biểu thị sự trở-thành-phản-ứng của vũ trụ. Thậm chí chủ nghĩa vô thần mà nó đề nghị với chúng ta cũng là một chủ nghĩa vô thần của tăng lữ, thậm chí hình ảnh của ông chủ cũng là một hình ảnh nô lệ. - Ta sẽ không ngạc nhiên khi thấy biện chứng pháp chỉ tạo ra một ảo ảnh khẳng định. Đối lập bị vượt lên hay mâu thuẫn được giải quyết, hình ảnh của tính thực chứng bị bóp méo một cách triệt để. Tính thực chứng biện chứng pháp, cái hiện thực trong biện chứng pháp, đó là tiếng “vâng” của con lừa. Con lừa tưởng là khẳng định vì nó đảm nhiệm, nhưng nó chỉ đảm nhiệm những kết quả của phủ định. Đối với con quỷ - chính là con khỉ của Zarathoustra -, chỉ cần nhảy lên trên vai của chúng ta; những kẻ mang vác luôn muốn tin rằng họ khẳng định trong khi mang vác, và rằng cái thực chứng được ước lượng bằng trọng lượng. Con lừa dưới bộ da sư tử, đó là thứ mà Nietzsche gọi là “con người thời nay”.

Nietzsche vĩ đại ở chỗ biết tách riêng hai cái cây này: phần hận và mặc cảm tội lỗi. Chỉ riêng với phương diện này, triết học Nietzsche có lẽ cũng đã có tầm quan trọng vào bậc nhất. Nhưng, ở ông, tính tranh luận chỉ là sự khiêu khích bắt nguần từ một cấp thẩm quyền sâu sắc hơn, cấp thẩm quyền hoạt năng và khẳng định. Biện chứng pháp ra đời từ sự Phê phán của

Kant hay đúng hơn, từ sự phê phán giả. Việc tiến hành phê phán thực sự bao hàm một thứ triết học phát triển vì chính nó và chỉ giữ lại phủ định như một phương thức tồn tại. Nietzsche trách các nhà biện chứng pháp đã dừng lại ở một quan niệm trừu tượng về cái phổ quát và cái cá biệt; họ bị gò bó trong những triệu chứng, và không đạt tới các sức mạnh cũng không đạt tới cái ý chí đã mang lại cho các sức mạnh ý nghĩa và giá trị. Họ đánh giá trong khuôn khổ câu hỏi này: “Là gì?...” Câu hỏi vô cùng mâu thuẫn. Nietzsche sáng tạo phương pháp riêng của mình: phương pháp kịch tính, phương pháp loại hình học, phương pháp khu biệt. Ông biến triết học thành một nghệ thuật, nghệ thuật diễn giải và đánh giá. Về tất cả những điều này, ông đặt câu hỏi: “Ai?” Người mà..., đó là Dionysos. Cái mà..., đó là ý chí quyền lực với tư cách là nguyên tắc linh hoạt và nguyên tắc phủ hệ học. Ý chí quyền lực không phải là sức mạnh, mà là yếu tố khu biệt, cái yếu tố đồng thời xác định mối quan hệ giữa các sức mạnh (lượng) và chất riêng của các sức mạnh có quan hệ. Chính trong yếu tố khác biệt này mà khẳng định biểu hiện và phát triển với tư cách là yếu tố sáng tạo. Ý chí quyền lực là nguyên tắc của sự khẳng định đa tạp, nguyên tắc dâng hiến hay là đạo đức dâng hiến.

Để cho cái nhiều, sự trở thành, ngẫu nhiên, là đối tượng khẳng định thuần túy, đó là ý nghĩa của triết học Nietzsche. Sự khẳng định cái nhiều là đề xuất tư biện, cũng như niềm vui của sự khác biệt là đề xuất thực hành. Người chơi chỉ thua bởi vì anh ta không khẳng định đủ, vì anh ta đưa phủ định vào trong ngẫu nhiên, đưa đối lập vào trong sự trở thành và trong cái nhiều. Cú gieo súc sắc thực sự tất yếu tạo ra số trúng, số trúng này khởi động lại cú gieo súc sắc. Người ta khẳng định ngẫu nhiên, và tất yếu của ngẫu nhiên; sự trở thành và tồn tại của sự trở thành; cái nhiều và cái một của cái nhiều. Khẳng định phân đôi, rồi gia tăng, được đẩy đến tận quyền lực cao nhất. Sự khác biệt được phản chiếu, lặp lại, hay tái diễn. Sự quy

h ồi vĩnh cửu là cái quy ền lực cao nhất này, là tổng hợp của sự kh ẳng định tìm thấy nguyên tắc trong Ý chí. Sự khinh khoái của những gì kh ẳng định, chống lại sức nặng của phủ định; những trò chơi của ý chí quy ền lực, chống lại tác động của biện chứng pháp; kh ẳng định của kh ẳng định, chống lại cái phủ định của phủ định nổi tiếng này.

Quả thực là phủ định xuất hiện trước hết như là một phẩm chất của ý chí quy ền lực. Nhưng với nghĩa: phản ứng là một phẩm chất của sức mạnh. Sâu sắc hơn, phủ định chỉ là một phương diện của ý chí quy ền lực, cái phương diện được chúng ta biết đến, trong chừng mực mà bản thân nhận thức là biểu hiện của các sức mạnh phản ứng. Con người chỉ sống ở phần hoang vắng của Trái đất, nó chỉ hiểu được cái phương diện trở-thành-phản-ứng của Trái đất, cái phương diện thâm thấu nó và cấu tạo nên nó. Vì thế mà lịch sử loài người là lịch sử của chủ nghĩa hư vô, phủ định và phản ứng. Nhưng lịch sử lâu dài của chủ nghĩa hư vô r ồi cũng có h ồi kết: thời điểm cuối cùng là lúc phủ định quay lại chống lại chính các sức mạnh phản ứng. Thời điểm này xác định sự chuyển hóa hay sự nghịch đảo giá trị; phủ định đánh mất sức mạnh riêng của nó, nó trở thành hoạt năng, nó chỉ còn là một phương thức t ồn tại của các sức mạnh kh ẳng định; nó chỉ còn có giá trị như là những thỏa thuận tấn công sơ bộ hay như là sự xâm hấn nhất quán. Tính phủ định với tư cách là phủ định *cái thực chứng* là một phần của những khám phá phản-biện chứng pháp của Nietzsche. Tương tự như vậy khi nói về sự chuyển hóa rằng nó dùng làm điều kiện cho sự quy h ồi vĩnh cửu, và rằng nó phụ thuộc vào sự quy h ồi vĩnh cửu nếu xuất phát từ góc độ một nguyên lý sâu sắc hơn. Vì ý chí quy ền lực chỉ làm quy h ồi những gì được kh ẳng định: chính nó vừa chuyển đổi phủ định, vừa tái tạo kh ẳng định. Để cho cái này t ồn tại vì cái kia, cái này t ồn tại trong cái kia, điều đó có nghĩa: sự quy h ồi vĩnh cửu là t ồn tại, nhưng t ồn tại là chọn lọc. Kh ẳng định vẫn mãi là phẩm chất duy nhất của ý chí quy ền lực, hành động vẫn mãi là

phẩm chất duy nhất của sức mạnh, và sự-trở-thành-hoạt-năng vẫn mãi là sự đồng nhất sáng tạo của quy ền lực và của ý chí.

CHÚ THÍCH

1. Maurice Blanchot: *L'entretien infini*/Việc làm bất tận, Paris, 1969, tr. 69: “Répondre ne consiste pas à formuler une réponse, de manière à apaiser la question.”↩
2. Michel Foucault: *Theatrum Philosophicum*, trong: Gilles Deleuze/Michel Foucault (bản Đức): *Der Faden 1st gerissen* /Đường dây đã đứt, Berlin 1977, tr. 21.↩
3. Deleuze: *Dialogues*, Paris, 1977, tr. 64: “Suy tưởng với “VÀ” thay vì “LÀ””, qua đó Deleuze cũng muốn triệt phá cơ sở và vượt bỏ cả việc “huyền thoại hóa tương lai” của chữ *Sein/Tồn tại theo kiểu Heidegger!*↩
4. Claude Lévi-Strauss: *Tristes Tropiques* (Nhiệt đới buồn), bản dịch tiếng Việt của Ngô Bình Lâm, Nguyễn Ngọc hiệu đính, Nxb Tri thức, 2009.↩
5. Claude Lévi-Strauss, Nói chuyện với Jean-Marie Benoist, 1979, trong “*Le Monde*“, dẫn theo Jürg Altwegg/Aurel Schmidt: *Französische Denker der Gegenwart* (Những nhà tư tưởng Pháp hiện đại). Beckreihe, München 1987, tr. 22.↩
6. Jürg Altwegg/Aurel Schmidt: *Französische Denker der Gegenwart* (Các nhà tư tưởng Pháp đương đại), sđd, tr. 28-29.↩
7. Các trích dẫn trong bài này là từ Nietzsche và Triết học theo bản dịch của Nguyễn Thị Từ Huy, trừ những chỗ có chú thích riêng.↩

8. Khi giải quyết hai Nghịch lý (Antinomie) tương phản về sự tự do/không-tự do và Thượng đế tồn tại/Thượng đế không-tồn tại, Kant cho rằng cả hai (chính đề có tự do/Thượng đế tồn tại lẫn phản đề không có sự tự do/Thượng đế không tồn tại) đều có thể cùng đúng. Ta không thể biết về sự tự do lẫn sự tồn tại của Thượng đế, nhưng ta có thể suy tưởng về hai sự tồn tại ấy mà không mâu thuẫn (Xem: Kant, *Phê phán lý tính thuần túy*, B472 và tiếp. Bản dịch tiếng Việt của Bùi Văn Nam Sơn, tr. 778 và tiếp. Nxb Văn học, 2004).↩
9. Hegel: *Các nguyên lý của triết học pháp quyền*, Lời tựa: ... “Nhận thức được rằng lý tính như là đóa hoa hồng trên cây thập giá của hiện tại, và, qua đó hân hoan trong hiện tại, - chính sự thức nhận hợp lý tính này là sự hòa giải với hiện thực”..., Bùi Văn Nam Sơn dịch và chú giải, Nxb Tri thức 2010, tr. 85.↩
10. Hegel: *Các nguyên lý của triết học pháp quyền*, Lời tựa, 22: ... “Với tư cách là tư tưởng về thế giới, triết học chỉ xuất hiện vào thời điểm khi hiện thực đã kinh qua hết diễn trình đào luyện chính mình và đạt tới trạng thái đã hoàn tất. (...) Khi triết học vẽ màu xám [lý thuyết] của mình lên trên màu xám [của thực tại], thì một hình thái của cuộc sống đã trở nên già cỗi, và hình thái ấy không thể nào được làm cho tươi trẻ lại bởi màu xám lên trên màu xám của triết học mà chỉ có thể được nhận thức mà thôi: con chim cú của [nữ thần] Minerva chỉ bắt đầu cất cánh lúc hoàng hôn”, sđd, tr. 88.↩
11. Eugen Fink: *Nietzsches Philosophie (Triết học Nietzsche)*, Ấn bản lần thứ 6, Stuttgart Berlin Koln, tr. 188.↩
12. BM, 211.↩
13. BM, phần thứ VI.↩

14. GM, I, 2. ↩
15. Học giả Bùi Văn Nam Sơn cung cấp cho chúng tôi đoạn văn này trong nguyên bản tiếng Đức của Nietzsche: “Chính từ cái cảm thức về sự gián cách này (Pathos der Distanz) mà ta có quyền sáng tạo nên những giá trị, ấn định tên gọi cho chúng và suy nghĩ nghiêm chỉnh: chúng có gì liên quan đến sự hữu ích đâu!” ↩
16. Pluralisme: học thuyết triết học cho rằng mọi vật đều có tính đa dạng và phức tạp, đồng thời, trong tư cách là các phương thức hay hiện tượng, chúng bị chi phối bởi cái nhìn cá nhân, không hề phụ thuộc vào bất kỳ một thực tại tuyệt đối nào, không phụ thuộc vào một cách đánh giá duy nhất. Trong quan niệm về cá nhân, thuyết đa dạng dựa trên ý niệm về tính đa dạng của bản sắc, hay là bản sắc số nhiều (identité plurielle). Mỗi một cá nhân xuất hiện dưới nhiều mặt khác nhau, bản sắc của nó không hề đông cứng lại trong một phương diện duy nhất. Quan niệm này được bộc lộ rất rõ trong nghệ thuật và văn học thế kỷ XX, chẳng hạn trong tranh lập thể của Picasso, hay trong các nhân vật phi bản sắc của các nhà văn như Robbe-Grillet, Sarraute, Butor... Thuyết đa dạng trong triết học đối lập với thuyết nhất nguyên và thuyết nhị nguyên. (ND) ↩
17. GM, 111, 10. ↩
18. NP. ↩
19. NP. ↩
20. Z, I, “về người bạn”. ↩
21. GM, III, 8. ↩
22. Marx, Khác biệt giữa Démocrite và Epicure. ↩

23. BM, 36.↩
24. Schopenhauer, *Thế giới như là ý chí và như là biểu hiện*, quyển IV.↩
25. BM, 19.↩
26. Z, III, “Ba đi ầu tội lỗi”.↩
27. HH, Tựa, 7.↩
28. GM, 1, 10.↩
29. BM, 260.↩
30. GM, I, 10.↩
31. Cr.Id., “Vấn đề của Socrate” 3-7, VP I, 70, “Chính tầng lớp bình dân chiến thắng trong biện chứng pháp... Biện chứng pháp chỉ có thể dùng làm vũ khí phòng ngự”.↩
32. Chống lại ý kiến cho rằng ý chí quy ền lực là ý chí buộc thừa nhận nó, do vậy buộc phải cấp cho nó các giá trị hiện hành.↩
33. AC, 10.↩
34. VP, IV, 534.↩
35. OT, 16.↩
36. Về sự đối lập giữa hình ảnh gián tiếp và biểu tượng (đôi khi được gọi là hình ảnh trực tiếp của ý chí), xem OT, 5, 16, 17.↩
37. VP, IV, 556.↩
38. OT, 8 và 10.↩
39. OT, 18.↩
40. OT, 10.↩

41. Co.In., II, “Schopenhauer nhà giáo dục”, xem 3-4.↩
42. EH, III, “Nguồn gốc của bi kịch”, 1-4.↩
43. OT, 12.↩
44. OT, 13.↩
45. OT, 15.↩
46. OT, 15.↩
47. EH, IV, 9; VP, III, 413; IV, 464.↩
48. VP, IV, 464.↩
49. GM, II.↩
50. Về “sự chế tạo lý tưởng”, xem GM, I, 14.↩
51. GM, I, 8 - Đó cũng là lời chê trách của Feuerbach đối với biện chứng pháp của Hegel: sở thích về những phản đề hư cấu, không có lợi cho những phối hợp có thực. (Xem Feuerbach, *Góp phần phê phán triết học Hegel*, bản dịch của Althusser, *Những tuyên ngôn triết học*, Presses Universitaires de France). Nietzsche cũng sẽ nói: Phối hợp: vị trí của nguyên nhân và kết quả.” (VP, II, 346).↩
52. GM, I, 8.↩
53. VP, IV, 464.↩
54. NW, 5 - ta lưu ý rằng không phải mọi cơn say đều có tính chất Dionysos, có một kiểu say của Christ đối lập với kiểu say của Dionysos.↩
55. VP, IV, 464.↩
56. Z, II, “về sự cứu chuộc”.↩

57. EH, III, “Zarathoustra đã nói như thế”, 6.↩
58. Xem: những âu lo và chán ngán của Zarathoustra trước sự quy h ồi vĩnh cửu. Ngay từ tác phẩm *Những suy nghĩ không có tính thời sự*, Nietzsche đã đặt ra v ề mặt nguyên tắc: Tất cả mọi cuộc sống có thể bị phủ định cũng xứng đáng được t ồn tại; sự xác thực, đi ều đó tương đương với việc tin vào một cuộc sống tuyệt đối không thể phủ định, bản thân cuộc sống đó có thực và không lừa dối (Co. In. II. “Schopenhauer nhà giáo dục”. 4).↩
59. Ngay từ *Nguồn gốc của bi kịch*. Nietzsche buộc tội quan niệm của Aristote về bi kịch - thanh tẩy. Ông chỉ ra hai cách diễn giải có thể có về *thanh tẩy* (catharsis): sự thăng hoa của đạo đức, sự thanh tẩy của y học (OT. 22). Nhưng theo một số cách thức người ta dùng để diễn giải nó, catharsis bao g ồm cái bi như là sự thực hành của những ni ềm đam mê làm suy sút tinh th ần và của những tình cảm “phản ứng”. Xem: VP. IV. 460,↩
60. OT, 22.↩
61. VP. IV. 50.↩
62. EH. III. “Trường hợp Wagner”. 1.↩
63. VP. III, 191. 220. 221; IV. 17-60.↩
64. MJeanmaire. *Dionysos*. (Payot, édit.). “Ni ềm vui là một đặc điểm nổi bật của ông, và nó góp phần truy ền cho ông tính năng động, cần phải luôn luôn trở về với tính năng động này để hiểu vì sao sự thờ cúng ông được phổ biến một cách mạnh mẽ.” (27) “Một đặc điểm cơ bản trong quan niệm về Dionysos, đó là đặc điểm kích thích ý niệm về một thiên chất hết sức linh hoạt và luôn luôn chuyển động. Góp phần vào tính linh hoạt này là một đám rước vừa là hình mẫu vừa là hình

ảnh của giáo đoàn hoặc của đám rước thân trong đó quẩn tụ các môn đồ” (273-274) “Sinh ra từ một người phụ nữ, được hộ tống bởi những người phụ nữ ngang hàng với các vú nuôi huyền thoại của ông, Dionysos là một vị thần tiếp tục giao thiệp với những người mà ông bày tỏ tình cảm bằng sự hiện diện trực tiếp của mình, ông nâng họ lên ngang tầm với mình hơn là tự hạ mình về phía họ, v.v.” (339).↵

65. GS. 357.↵

66. OT, 9.↵

67. OT. 9: “Như thế vấn đề đầu tiên của mọi vấn đề triết học đặt ra ngay một phản đề kinh khủng và không thể hòa giải giữa con người và thần thánh, và lẫn cái phản đề này như một khối đá, vào lúc khởi đầu của mọi nền văn minh. Cái tốt, cái tốt nhất, cái cao nhất có thể có ở nhân loại, nhân loại chỉ có thể nhận được cái tốt này nhờ một tội lỗi mà nó phải gánh chịu hậu quả. Nghĩa là toàn bộ cơn đại hồng thủy đau đớn mà những người bất tử bị xúc phạm bắt và buộc phải bắt loài người gánh chịu, loài người vươn dậy trong một nỗ lực cao quý.” Ta thấy Nietzsche vẫn còn là “nhà biện chứng” đến mức nào trong *Nguồn gốc của bi kịch*: ông gán cho Dionysos các hành vi tội lỗi của Titan (người khổng lồ), trong khi mà Dionysos là nạn nhân của Titan, ông biến cái chết của Dionysos thành một kiểu đóng đinh thập giá.↵

68. NP↵

69. OT. 9.↵

70. EH. III, “Zarathoustra đã nói như thế”. 8, “Vậy thì ai, ngoài tôi, biết được Ariane là ai?”.↵

71. VP. III. 408.↵

72. VP. III, 458.↵

73. GM. III, 23.↩
74. VP. III, 383 và 465.↩
75. GM. II. 23.↩
76. Nếu tập hợp các luận đề, mà Nietzsche sẽ bỏ rơi hoặc sẽ thay đổi, của cuốn *Nguồn gốc của bi kịch*, chúng ta sẽ thấy rằng có 5 luận đề a) Cái vị thần Dionysos được diễn giải trong bối cảnh của sự mâu thuẫn và việc giải quyết mâu thuẫn sẽ được thay thế bằng một Dionysos khẳng định và đa tạp; b) Cặp phản đề Dionysos-Apollon dần biến mất nhường chỗ cho cặp bổ sung Dionysos-Ariane; c) Đối lập Dionysos-Socrate sẽ càng ngày càng thiếu thỏa mãn và chuẩn bị một đối lập sâu sắc hơn Dioysos-Người bị đóng đinh thập giá; d) Quan niệm drame về bi kịch sẽ bị thay thế bằng một quan niệm anh hùng; e) Đời sống sẽ đánh mất tính chất tội lỗi để mang tính chất hoàn toàn vô tội.↩
77. VP, III, 458: “Ta không thể đánh giá cái toàn thể, không thể đo lường nó, không thể so sánh nó, và đặc biệt không thể phủ nhận nó.”↩
78. VP, III, 489.↩
79. GM, I, 13.↩
80. VP, III, 8.↩
81. VP, III, 457-496.↩
82. Về những gì tiếp theo liên quan đến Heraclite, xin xem NP.↩
83. Nietzsche đem lại những sắc thái tinh tế cho cách diễn giải của ông. Một mặt, Heraclite không hoàn toàn thoát khỏi viễn cảnh của sự trừng phạt và tính tội lỗi (xem lý thuyết của ông về sự đốt cháy hoàn toàn do lửa). Mặt khác, ông mới chỉ cảm nhận được ý nghĩa thực sự

của sự quy hồi vĩnh cửu. Thế nên, trong NP, Nietzsche chỉ nói đến sự quy hồi vĩnh cửu ở Heraclite qua các ám chỉ; và trong EH (III, “Nguồn gốc của bi kịch”, 3), không phải là ông không ngập ngừng trong khi đánh giá.↵

84. NP: “Dikè [nữ thần công lý trong thần thoại Hi Lạp] hay gnomè tự tại [thiên thần bé nhỏ dị dạng sống trong lòng đất và canh giữ của cải]; Polemos [trong thần thoại Hi Lạp, Polemos là vị thần chiến tranh, từ này sau đó được dùng để chỉ “chiến tranh” trong thời kỳ Hi Lạp cổ đại] là nơi sinh ra họ, toàn bộ được nhìn nhận như là một trò chơi; và trong khi đánh giá cái toàn thể, người nghệ sĩ sáng tạo, bản thân anh ta đồng nhất với tác phẩm của mình.”↵

85. Thành ngữ “Coup de dés” có nghĩa là “sự việc bị phó mặc cho may rủi”. Nhưng nếu dịch như vậy thì sẽ mất hết tính chất hình ảnh của cụm từ này, và cũng không tương hợp với những gì được nói đến sau đó. Chúng tôi tạm dịch là “cú gieo súc sắc” và đương nhiên không loại trừ nghĩa biểu tượng của nó là: sự việc bị phó mặc cho may rủi.↵

86. Z, III, “Bảy cái ấn”.↵

87. Z, III, “Trước khi Mặt trời mọc”.↵

88. Z, III, “Trước khi Mặt trời mọc”.↵

89. Z, IV, “Đồ cúng lễ ngọt ngào” - và III, “Những cái bàn cũ và những cái bàn mới”; Zarathoustra được gọi là “Đấng cứu thế của sự ngẫu nhiên”.↵

90. Z, III, “Trước khi mặt trời mọc” và “Trên đỉnh những ngọn núi Olivier”.↵

91. Như vậy, theo Nietzsche, ta sẽ không tin rằng cái ngẫu nhiên bị *phủ định* bởi cái tất yếu. Trong một hoạt động như là hoạt động

chuyển hóa, rất nhiều đi đâu bị phủ định hoặc bị hủy bỏ: chẳng hạn, tình thần tri độn bị phủ định bởi hoạt động nhảy múa. Cách diễn đạt chung của Nietzsche về vấn đề này là: tất cả những gì có thể bị phủ định sẽ bị phủ định (nghĩa là cả bản thân sự phủ định, chủ nghĩa hư vô và những biểu hiện của nó). Nhưng sự ngẫu nhiên không giống như tình thần tri độn, một biểu hiện của chủ nghĩa hư vô; nó là đối tượng của sự khẳng định thuần túy. Trong bản thân sự chuyển hóa có một sự *tương liên* của các khẳng định: ngẫu nhiên và tất yếu, sự trở thành và tồn tại, cái nhiều và cái một. Ta sẽ không lẫn lộn những gì được khẳng định trong tương quan với những gì bị phủ định hoặc bị hủy bỏ bởi sự chuyển hóa. ↩

92. Z, IV, “Về con người thượng đẳng”. ↩

93. GM, III, 9. ↩

94. Z, II, “Những con nhện sói”. ↩

95. VP, III, 465. ↩

96. Trong hai văn bản về *Ý chí quyền lực*, Nietzsche trình bày sự quy hĩ vĩnh cửu trong viễn cảnh của các khả năng và như là nó hình thành từ một số lớn các lần gieo: “Nếu ta giả định một số lượng lớn các trường hợp, sự tái lập ngẫu nhiên của cùng một cú gieo súc sắc có khả năng xảy ra hơn là một sự không-đồng nhất tuyệt đối”. (VP, II, 324); vì thế giới được xem như là sức mạnh cao quý có hạn định, và thời gian được xem là môi trường vô tận, nên “mọi phối hợp khả dĩ sẽ được thực hiện ít nhất là một lần, hơn nữa nó sẽ được thực hiện với một số lần vô tận” (VP, II, 329). - Nhưng 1° Các văn bản này chỉ trình bày sự quy hĩ vĩnh cửu theo một cách thức “giả định”; 2° chúng có tính chất “biện hộ”, và theo một nghĩa nhất định, chúng gần gũi với cái mà đôi khi người ta gán cho sự cá cược của Pascal. Đó là việc sử

dụng từ *mécanisme* [thuyết cơ giới] theo đúng nghĩa của nó, bằng cách chỉ ra rằng “cơ giới” mở ra một kết luận “không nhất thiết có tính chất cơ giới”. 3° Chúng “luận chiến” theo một cách thức khiêu khích, đó là chiến thắng *người chơi tồi* trên chính lãnh địa của anh ta.↩

97. Z, III, “Về đạo đức đang suy giảm”.↩

98. Chỉ trong ý nghĩa này mà Nietzsche nói đến các “mảnh” như là “những ngẫu nhiên đáng sợ”: Z, II, “Về sự cứu chuộc”.↩

99. VP, II, 326.↩

100. NP.↩

101. VP, II, 325 (vận động có tính chu kỳ = chu kỳ, khối sức mạnh = hỗn mang).↩

102. NP.↩

103. Z, Phần mở đầu, 5.↩

104. VP, IV, 155.↩

105. EH, IV, 3.↩

106. Z, I, “Về cái chết tự nguyện”: “Các anh em, về điếu này hãy tin tôi! Ông đã chết quá sớm có lẽ chính ông đã từ chối học thuyết của mình, nếu ông ở vào tuổi của tôi lúc này!”↩

107. Thư gửi Gast, 20/5/1883.↩

108. VP, II, 38 (Về máy hơi nước); 50, 60, 61 (Về sự phát động các sức mạnh): “Con người biểu lộ những sức mạnh phi thường có thể được sử dụng bởi một vật thể bé nhỏ có bản chất hỗn hợp... Những vật thể tương tác với các vì tinh tú; trong các phân tử có những sự bùng

nỗ, có những sự chuyển hướng của tất cả mọi nguyên tử và có những chuyển hướng của các phát động sức mạnh bất thành linh. Toàn bộ hệ mặt trời của chúng ta có thể trong một khoảnh khắc ngừng ngủ và duy nhất, cảm nhận một kích thích có thể so sánh với kích thích mà dây thần kinh gây ra cho cơ bắp”).↩

109. GM, Lời nói đầu, 8.↩

110. GM, Lời nói đầu, 8↩

111. Thibaudet, trong cuốn *Thơ Stéphane Mallarmé* (tr.424), ghi nhận sự giống nhau này. Ông đã loại trừ một cách chính đáng, tất cả những ảnh hưởng của người này đối với người kia.↩

112. Thibaudet, trong một trang lạ lùng (433), lưu ý rằng theo Mallarmé, cú gieo súc sắc thực hiện chỉ một lần; nhưng dường như ông lấy làm tiếc vì đi đầu đó khi nhìn thấy rõ ràng hơn nguyên tắc của nhiều cú gieo súc sắc: "Tôi rất ngờ là sự phát triển của sự chiêm nghiệm của ông dẫn ông tới việc viết một bài thơ về chủ đề này: nhiều cú gieo súc sắc hủy bỏ sự ngẫu nhiên. Tuy nhiên đi đầu đó là chắc chắn và rõ ràng. Chỉ cần ta nhớ đến quy luật về những con số lớn..." - Đặc biệt rõ ràng là quy luật về những con số lớn không đưa lại một sự phát triển nào của những suy nghiệm, mà chỉ đưa tới một sự hiểu sai. Ông Hyppolite có một cái nhìn sâu sắc hơn khi ông so cú gieo súc sắc của Mallarmé, không phải với quy luật của những con số lớn, mà với bộ máy đi đầu khiến học (xem: *Những nghiên cứu về triết học*, 1958). Một sự so sánh tương tự có lẽ có giá trị đối với Nietzsche, theo những gì đã nói ở trước.↩

113. NP?↩

114. Khi Nietzsche nói về "sự bào chữa mỹ học của thần tại", thì trái lại,

đó là nghệ thuật trong tư cách là “yếu tố kích hoạt của cuộc sống”: nghệ thuật khẳng định cuộc sống, cuộc sống được khẳng định trong nghệ thuật.↩

115. VP, III, 458.↩

116. Z, II, “Về sự cứu chuộc” - EH, IV 1: “Ta đối lập với tinh thần phủ định. Ta là một sứ giả vui sướng như chưa từng bao giờ có”.↩

117. VP, I, 406: “Điều mà chúng ta tấn công trong Kitô giáo là gì? Đó là việc nó muốn đánh đổ những kẻ mạnh, làm suy sụp lòng can đảm của họ, sử dụng thời vận xấu và sự chán nản của họ, biến sự tự tin cao thượng của họ thành nỗi lo lắng và thành nỗi day dứt của ý thức...: tai họa khủng khiếp mà Pascal là một dẫn chứng thuộc loại nổi tiếng nhất”.↩

118. NP.↩

119. Z, III, “Những cái bàn cũ và những cái bàn mới”: Con người là một cái gì đó cần bị vượt qua. Người ta có thể tự vượt lên chính mình bằng nhiều con đường và nhiều phương tiện: chính người phải làm được điều đó. Nhưng chỉ có anh hề nghĩ rằng: người ta cũng có thể nhảy lên trên con người.” Z, Lời mở đầu, 4: “Tôi thích những ai xấu hổ khi nhìn thấy con súc sắc rơi xuống có lợi cho anh ta, và vì thế anh ta tự hỏi: tôi có chơi gian không?”↩

120. VP, III, 42.↩

121. “... phong trào do Pascal mở đầu: một con quỷ và một hỗn mang, do vậy đó là một điều cần phải phủ định” (VP, III, 42).↩

122. Spinoza, *Đạo đức học*, III, 2sc. “Tôi đã chỉ ra rằng ta không biết một cơ thể có thể là gì hoặc ta có thể rút ra điều gì chỉ từ việc xem xét bản chất của nó, rằng nhờ kinh nghiệm ta nhận thấy là chỉ có những

luật lệ của tự nhiên bắt ngu ần từ một số rất lớn các sự việc mà có lẽ ta không bao giờ tin là có thể xảy ra, nếu không phải là dưới sự đi ều khiển của th ần linh...”↩

123. VP, II, 261.↩

124. VP, II, 253; GS, 357.↩

125. VE II, 227.↩

126. VE II, 373.↩

127. VP, II, 173: “Cơ thể của con người là một tư tưởng đáng ngạc nhiên hơn cả tâm h ồn ở thời kỳ trước đây”, II, 226: “Đi ều đáng ngạc nhiên hơn, chính là cơ thể; ta kinh ngạc không biết chán trước ý tưởng cho rằng cơ thể con người trở nên khả dĩ.”↩

128. Về vấn đề sai lầm liên quan đến khởi ngu ần của sự sống: VP, II, 66 và 68. - Về vai trò của ngẫu nhiên: VP, II, 25 và 334.↩

129. VP, II, 91.↩

130. GM, I, 12.↩

131. VP, II, 227.↩

132. GS, 354.↩

133. VP, II, 43,45,187, 390.↩

134. Thuyết đa dạng của Nietzsche tìm thấy ở đây tính độc đáo của nó. Trong quan niệm của ông về cơ thể, ông bằng lòng với việc có nhiều sức mạnh thành phần, ông quan tâm tới sự khác nhau giữa các sức mạnh hoạt năng và các sức mạnh phản ứng, tới việc tìm kiếm bản thân các sức mạnh hoạt năng. - Cần so sánh với thuyết đa dạng đáng ngưỡng mộ của Butler, thuyết này dừng lại ở trí nhớ và thói quen.↩

135. VE II, 226.↩
136. Z, I, “Những kẻ bài xích cơ thể”.↩
137. VE II, 43.↩
138. BM, 259 và VE II, 63.↩
139. VP, II, 352.↩
140. VP, II, 46.↩
141. VP, II, 343.↩
142. VP, II, 86,87: “Trong thế giới hóa học, bao trùm là tri giác sâu sắc về sự khác biệt của các sức mạnh. Nhưng một chất nguyên sinh, vốn là bội số của các sức mạnh hóa học, chỉ có một tri giác thiếu chắc chắn và mơ hồ về một thực thể xa lạ”; “Chấp nhận rằng có các tri giác trong thế giới vô cơ, và các tri giác về một sự chính xác tuyệt đối: sự thật chính là như vậy! Sự thiếu chính xác và cái bên ngoài bắt đầu cùng với thế giới hữu cơ.”↩
143. VP, II, 108.↩
144. VP, II, 15.↩
145. Về continuum, xem VP, II, 356.↩
146. VP, II, 334.↩
147. Xem: đánh giá về Mayer, trong những bức thư gửi Gast.↩
148. Ba chủ đề này có vị trí then chốt trong VP, I và II.↩
149. GM, III, 25.↩
150. VP, II, 329.↩
151. VP, II, 374: “Không có cái “bất phân biệt”, dù rằng người ta có thể

tưởng tượng ra nó”.↩

152. VP, II, 312, 322-324, 329-330.↩

153. VP, II, 322. - Cùng một văn bản, II, 330.↩

154. VP, II, 329.↩

155. Platon, *Parménide*, xem: giả thiết thứ hai. - Tuy nhiên Nietzsche nghĩ nhiều hơn về Anaximandre.↩

156. NP: “Vậy đây là vấn đề đặt ra cho Anaximandre: Tại sao tất cả những gì đã hình thành không tiêu tan đi từ lâu, vì chúng đã trải qua một thời gian vĩnh cửu? Từ đâu khởi nguồn dòng thác luôn luôn mới mẻ của sự trở thành? Ông chỉ có thể thoát khỏi vấn đề này bằng các giả thiết mới có tính thần bí.↩

157. VP, II, 170.↩

158. Vấn đề sự quy hồi vĩnh cửu chuyển biến theo khoảnh khắc đang trôi qua được trình bày trong Z, III, “Về ảo tượng và ẩn ngữ”.↩

159. VP, II, 325, 334.↩

160. VP, II, 334: “Sự khác biệt bên trong một chu kỳ bắt nguồn từ đâu?... Trong khi chấp nhận rằng có một năng lượng tập trung cân bằng trong mọi trung tâm sức mạnh của vũ trụ, ta tự hỏi sự nghi ngờ nhỏ nhất về tính khác biệt có thể bắt nguồn từ đâu...”↩

161. VP, II, 374.↩

162. VP, II, 309.↩

163. VP, I, 204, 11-54: “Vậy cái gì muốn ý chí quyền lực? Câu hỏi triết lý, nếu như sự tồn tại là Ý chí quyền lực do chính bản thân nó...”↩

164. VP, II, 23: “Nguyên tắc của tôi, đó là: ý chí của các nhà tâm lý học

trước đây là một sự khái quát hóa vô căn cứ, ý chí này không tồn tại, thay vì nghĩ ra những cách biểu đạt khác nhau về một ý chí được xác định với nhiều hình thái khác nhau, người ta đã xóa bỏ đặc tính của ý chí bằng cách tước bỏ nội dung của nó, tước bỏ khuynh hướng của nó; Schopenhauer là một ca điển hình cho hiện tượng này; cái mà ông gọi là ý chí chỉ là một công thức trống rỗng.”↩

165. Về những vấn đề này, được đặt ra sau Kant, xin xem M. Guérault, *Triết học siêu nghiệm của Salomon Maion, Luận thuyết về khoa học ở Fichte*; và M. Vuillemin, *Di sản của Kant và của cách mạng Copernic*.↩

166. VP, I, 204 và II, 130.↩

167. VP, II, 39.↩

168. GM, III, 28.↩

169. VP, II, 29: “Mọi ý chí đều bao hàm một sự đánh giá”.↩

170. GM, Dẫn nhập, 6, “Chúng ta cần một sự phê phán các giá trị đạo đức, và trước tiên giá trị của các giá trị này cần phải được đặt vấn đề thảo luận”.↩

171. Lý luận về giá trị càng xa rời nguồn gốc khi nó xa rời nguyên tắc: đánh giá = sáng tạo. Nguồn cảm hứng của Nietzsche được khơi dậy đặc biệt trong các nghiên cứu như là các nghiên cứu của M. Polin, về sự sáng tạo các giá trị. Tuy nhiên, từ quan điểm của Nietzsche, tương liên với sự sáng tạo các giá trị không thể là sự chiêm ngẫm nó, không bao giờ, mà cần phải là sự phê phán triệt để các giá trị “hiện hành”.↩

172. GM, II, 11.↩

173. GM, I, 10. (Thay vì tự khẳng định bản thân, và phủ định bởi hệ

quả đơn giản, các sức mạnh phản ứng bắt đầu bằng việc phủ định những gì khác chúng, trước tiên chúng đối lập với những gì không thuộc về chúng.)↩

174. Về quan niệm của người Anh về phả hệ học như là sự tiến hóa, xem: GM, Dẫn nhập, 7, và I, 1-4. Về tính tầm thường của kiểu tư duy Anh này, xem: BM, 253. Về quan niệm của người Đức về phả hệ học như là sự tiến hóa, và về tính tầm thường của nó, xem: GS, 357, và BM, 244.↩

175. BM, 263.↩

176. Xem GM, I, 7.↩

177. Xem ba bài văn nghị luận của GM.↩

178. VP, I, 395.↩

179. Cr.Id. “Những cuộc rong chơi không thời sự”, 14.↩

180. VP, III, 8.↩

181. VP, II, 85: “Ta nhận thấy rằng, trong hóa học, tất cả các chất mở rộng quyền lực của chúng ta nhất có thể”; II, 374: “Không có luật lệ; tất cả mọi quyền lực ở mọi khoảnh khắc đều kéo theo những hậu quả đằng sau chúng”; II, 369: “Tôi hết sức tránh nói đến các định luật hóa học, từ này có dư vị đạo đức. Đúng hơn đó là ghi nhận theo một cách thức tuyệt đối các quan hệ quyền lực.”↩

182. GM, I, 9.↩

183. GM, 111, 24.↩

184. GM, I, 9.↩

185. Co.In., I, “Lợi ích và những điều bất lợi của các nghiên cứu lịch

sử”, 8.↩

186. VP, II, 133.↩

187. BM, 263.↩

188. HH, Lời tựa, 7.↩

189. VP, III, 385 và 391.↩

190. Hai con vật của Zarathoustra là đại bàng và rắn: đại bàng mạnh và kiêu hãnh; nhưng rắn không yếu hơn, vì nó lắm mưu mẹo và mê hoặc; xem “Phần mở đầu”, 10.↩

191. Nếu diễn giải của chúng tôi chính xác, trước Nietzsche, Spinoza đã thấy rằng một sức mạnh không tách rời một năng lực để bị động, và rằng năng lực này biểu hiện quyền lực của nó. Không phải là Nietzsche không phê phán Spinoza, nhưng phê phán ở một điểm khác: Spinoza không đạt tới khái niệm về một ý chí quyền lực, ông lẫn lộn quyền lực với sức mạnh đơn thuần và quan niệm về sức mạnh theo một cách thức mang tính phản ứng. (xem *conatus* và hội thoại).↩

192. VP, II, 42.↩

193. VP, II, 311.↩

194. VP, II, 89.

* *pathos*: một bộ phận của tu từ học, xử lý các phương tiện nhằm gây xúc động cho cử tọa (ND).↩

195. VP, II, 45, 77, 187.↩

196. VP, II, 73.↩

197. VP, II, 171: “...cái sức mạnh ở đỉnh điểm của nó, quay lại chống lại chính nó, một khi nó không còn gì để tổ chức, sẽ sử dụng sức mạnh

tàn phá của nó.”↩

198. VP, II, 170: “thay cho nguyên nhân và hậu quả là cuộc đấu tranh của nhiều sự trở thành khác nhau; thường thì đối thủ bị đánh bại; những sự trở thành không có một số lượng ổn định.”↩
199. VP, II, 311.↩
200. Z, II, “Những sự kiện trọng đại”.↩
201. Xem VP, IV, 235 và 246.↩
202. Z, III, “Về ý niệm và ẩn ngữ”.↩
203. Z, III, “Thời kỳ dưỡng bệnh”.↩
204. Z, III, “Về ý niệm và ẩn ngữ”.↩
205. BM, 188.↩
206. EH, I, 1.↩
207. GM, I, 6: “Chính là trên cùng một lãnh thổ của hình thái tởn tại này - hình thái tởn tại thực chất là nguy hiểm, sự tởn tại của giới tăng lữ - mà con người bắt đầu trở thành một con vật thú vị; chính ở đây, trong cái ý nghĩa cao cả, tâm hồn con người có được sự sâu sắc và sự độc ác...” - *về tính hai mặt của thầy tu*, GM, III, 15: “Ông ta cần phải mắc bệnh, ông ta cần phải gắn bó mật thiết với những người bệnh, với những người chịu thua thiệt để có thể hiểu họ, để có thể thông cảm với họ; nhưng đồng thời ông ta cũng cần phải mạnh mẽ, làm chủ bản thân mình hơn là làm chủ người khác, *đặc biệt là không bị lay chuyển trong ý chí quyền lực của mình*, để có được niềm tin của những người bệnh, và để khiến họ phải sợ...”↩
208. GM. I, 7.↩

209. EH, I, 1.↩
210. Z, III, “Người đang hồi phục”.↩
211. VP, IV, 229, 231: “Tư tưởng chọn lọc quan trọng”.↩
212. VP, IV, 242.↩
213. Z, III, “Về đạo đức đang suy tàn”. II, “Những kẻ độ lượng”: “Điều tồi tệ, đó là những suy nghĩ hèn hạ. Sự thực là: làm dở còn hơn suy nghĩ một cách ti tiện. Các ông nói rằng, thực sự là: niềm vui của những sự độc ác ti tiện tránh cho chúng ta nhiều tác hại xấu. Nhưng trong lĩnh vực này, ta không cần phải muốn tiết kiệm.”↩
214. VP, III, 8↩
215. VP, III, 7.↩
216. GM, III, 13.↩
217. VP, III, 8.↩
218. Z, Phần mở đầu, 4.↩
219. VP, III, 8; EH, III, 1.↩
220. VP, III, 102.↩
221. EH, III, “Nguồn gốc của bi kịch”, 3.↩
222. VP, III.↩
223. Z, III, “Người đang hồi phục”.↩
224. GM, I, 2.↩
225. GM, III, 23-25. - Về tâm lý của nhà bác học.↩
226. GM, III, 25.↩

227. GM, I, 2 và 10; BM, 260.↩
228. GM. I. 2.↩
229. GM, I, 4, 5, 10, 11.↩
230. GM, I. chú thích cuối cùng.↩
231. VO, dự thảo lời tựa, 10.↩
232. VP, I, 204.↩
233. VP, I, 204.↩
234. DD, “Tiếng rên rỉ của Ariane”.↩
235. Đây là phương pháp ổn định của Nietzsche, trong tất cả các cuốn sách của ông. Ta thấy nó được trình bày một cách đặc biệt hệ thống trong GM.↩
236. BM, 287.↩
237. Z, phần mở đầu: “Siêu nhân là ý nghĩa của Trái đất. Cần cho ý chí của các người nói: rằng siêu nhân là ý nghĩa của Trái đất.” III, “Về tinh thần tri độn”: Kẻ một ngày nào đó sẽ dạy cho con người bay lên, kẻ đó sẽ vượt lên mọi giới hạn; đối với y, cả các giới hạn cũng bay lên trong không khí, y sẽ lại một lần nữa đặt tên cho Trái đất, y sẽ gọi nó là *sự khinh khoái...*”↩
238. Z, II, “Về sự chiến thắng bản thân”; III, “Ba đi đầu ác”.↩
239. BM, 23.↩
240. GM, III, 14.↩
241. BM, 261. - “Về ý muốn được trọng vọng”, xem: A. 113: “Kẻ muốn được trọng vọng không ngừng kiểm soát kẻ đồng loại và muốn biết những tình cảm của kẻ này; khuynh hướng này cần tới thiện cảm

và sự ruồng bỏ để tự thỏa mãn, nhưng thiện cảm và sự ruồng bỏ này không được gọi cảm hứng bởi sự ngây thơ, tình thương hay lòng nhân từ. Trái lại, người ta muốn thấy hoặc đoán được theo cách nào đáng vẻ của chúng ta khiến kẻ đồng loại đau *khổ* trong tâm hay bên ngoài, anh ta đánh mất sức mạnh của mình như thế nào, và nhượng bộ ra sao cái cảm giác mà bàn tay hay đáng vẻ của chúng ta mang lại cho anh ta.”↩

242. BM, 287.↩

243. VP, III, 254.↩

244. VP, IV, 522: “Ở một kẻ mị dân, sự thiếu khả năng tự biểu hiện một cách rõ ràng cái thuộc về *bản chất cao cấp* sẽ đi tới mức độ nào? Như thể nét chủ đạo và giá trị thực của những con người cao cấp là ở trong khả năng thúc đẩy đám đông quẩn chúng nổi dậy, tóm lại là trong hiệu quả mà họ tạo ra. Nhưng bản chất cao cấp của một con người vĩ đại là ở chỗ họ khác với những người khác, không thể giao tiếp được, họ ở một thứ hạng khác.” (Hiệu quả mà họ tạo ra = hình ảnh mị dân mà người ta có về họ = các giá trị đã được thiết lập được gán cho họ.)↩

245. BM, 261.↩

246. VP, I, 395; Cr. *Id.*↩

247. EH, II, 9: “Trong toàn bộ cuộc đời tôi, người ta sẽ không tìm thấy một đặc điểm nào của đấu *tranh*, tôi là cái đối lập với bản tính của người anh hùng; muốn đi đâu gì đó, khao khát đi đâu gì đó, tìm thấy trong đó một mục đích, một mong ước, tôi không biết đến tất cả những thứ này, không có kinh nghiệm”.↩

248. BM. 36; VP, I, 216; III, 325.↩

249. VP, III, 40.↩

250. GS, 99.↩
251. Z, II, “Về những hòn đảo hạnh phúc”; II, “Về sự cứu chuộc”.↩
252. Z, II, “Về sự cứu chuộc”; BM, 261.↩
253. Z, III, “Ba đi đâu ác”: “Muốn thống trị, nhưng ai muốn gọi đi đâu đó là một mong muốn...? Ôi, vậy ai sẽ gọi một mong muốn như vậy bằng cái tên thực sự của nó? *Đạo đức dân gian hiển* - trước đây Zarathoustra đã gọi cái đi đâu không thể biểu đạt này bằng cái tên đó.↩
254. Xem Nietzsche đánh giá về Flaubert: ông đã phát hiện ra sự điên loạn, nhưng không phải là sự hèn hạ của tâm hồn tất yếu sinh ra cùng với sự điên loạn. (BM, 218)↩
255. Không thể có các giá trị được thiết lập trước quyết định cái gì là *tốt hơn*: xem VP, II, 530: “Tôi phân biệt một kiểu đời sống phát triển tăng dần, và một kiểu suy tàn, tan rã, yếu đuối. Dù tin vào đi đâu đó thì vấn đề ngôi thứ giữa hai kiểu này vẫn còn đang gây do dự”.↩
256. X, Phần mở đầu, 9: “... Kẻ phá hủy, kẻ tội đồ- nhưng chính đó lại là kẻ sáng tạo; I, 15: “Kẻ nào cần sáng tạo, kẻ đó luôn phá hủy”.↩
257. GM, Lời nói đầu, 8.↩
258. GM, I, 7 và 10.↩
259. GM, I, 13.↩
260. GM, II, 18.↩
261. GM, II, 18: “Các khái niệm mâu thuẫn như là “sự vô tư”, “sự quên mình”, “sự hy sinh bản thân”... tính chất thú vị của chúng có cùng bản chất với sự tàn bạo.↩
262. GM, III, 14.↩

263. Nguồn gốc của phản đề là mặc cảm tội lỗi. (GM, II). Phản đề biểu hiện như là đối lập giữa đạo đức và đời sống. (VP, I, 304; NP, II; GM, III). ↩
264. GM, III, 25. ↩
265. GM, III, 28. ↩
266. AC, 10 “Trong số những người Đức, có lẽ người ta sẽ nghe thấy tôi liến, nếu như tôi nói rằng triết học bị máu của các nhà thần học làm hỏng. Mục sư tin lành là ông nội của triết học Đức, bản thân đạo Tin lành là *peccatum originale* [nguyên tội] của nó... thành công của Kant chỉ là thành công của một nhà thần học.” ↩
267. GS, 345: “Những cái tinh tế nhất... chỉ ra và Phê phán cái đi ầu là: có thể có cái gì đó điên rồ trong ý tưởng cho rằng một dân tộc hình thành trên đạo đức của nó, hoặc cho rằng con người hình thành trên toàn bộ nền đạo đức của nhân loại, trên nguồn gốc của thứ đạo đức này, trên sự phê chuẩn tôn giáo, trên tự do ý chí, v.v. và chúng tưởng là chúng có được chính đạo đức từ cái sự kiện bị phê phán này.” ↩
268. EH, IV, 5. ↩
269. VP, I, 189. ↩
270. VP, II, 550. ↩
271. VP, I và II (xem kiến thức được định nghĩa như là “sai lầm trở thành tổ chức và được tổ chức”). ↩
272. VP, I. 185. ↩
273. BM, 211. - VP, IV, 104.

* Từ Latin, có nghĩa là “tuân phục” (ND).

** Từ Latin, có nghĩa là “ra lệnh” (ND).↩

274. Chestov, *Chiều kích thứ hai của tư duy*, tạp chí N.R.F. tháng 9/1932.↩

275. BM, 211.↩

276. BM, 211.↩

277. VP, I, 78, Văn bản tương tự, AC, 12.↩

278. AC, 10.↩

279. Z.

*** cái kiện tính (du donné): không qua quá trình tư duy, suy nghĩ (ND).↩

280. Xem Co.In., I, “David Strauss”, 1; II, “Schopenhauer nhà giáo dục”, 1; sự đối lập giữa nhà tư tưởng riêng tư và nhà tư tưởng công cộng (nhà tư tưởng công cộng là một “kẻ phạm tục có học thức”, đại diện của lý tính). - Chủ đề tương tự ở Kierkegaard, Feuerbach, Chestov.↩

281. EH, IV, 1.↩

282. EH, IV, 5.↩

283. Z, II, “Trên những hòn đảo hạnh phúc”.↩

284. GM, III, 24.↩

285. BM, 1.↩

286. VP, I, 107: “Để có thể hình dung một thế giới của sự thật và của tồn tại, trước tiên cần phải tạo ra con người xác thực (kể cả việc nó tưởng rằng nó là *xác thực*).↩

287. GS, 344.↩
288. BM, 6.↩
289. GM, III, 13.↩
290. GM, III, 11.↩
291. GM, III, 13.↩
292. GM, III, 25.↩
293. GM, III, 27.↩
294. GM, III, 27 và GS, 357.↩
295. GM, III, 27.↩
296. GM, III, 27.↩
297. “Chúng tôi những người tìm kiếm tri thức”. Tương tự, Nietzsche sẽ nói rằng các ông chủ là những người “xác thực”, theo một nghĩa khác với nghĩa trước đó: GM, I, 5.↩
298. VP, I và II.↩
299. NP.↩
300. Trong *Nguồn gốc của bi kịch*, Apollon đã xuất hiện dưới hình thái này: ông vạch ra xung quanh các cá nhân những giới hạn, “tiếp đó ông không ngừng nhắc nhở họ như là các luật lệ phổ quát và thiêng liêng, trong những châm ngôn của ông, những châm ngôn có quan hệ với nhận thức bản thân và với sự chùng mực.” (OT, 9)↩
301. NP.↩
302. VO (dự kiến lời lựa, 6): “Không phải thế giới trong tư cách là vật tự nó (cái này rỗng, rỗng về ý nghĩa và chỉ đáng một trận cười!) chính

thế giới trong tư cách là đi đầu sai lầm mới phong phú về ý nghĩa đến thế, sâu sắc đến thế, kỳ diệu đến thế,” - VP, I, 453: “Nghệ thuật được trao tặng cho chúng ta để ngăn không cho chúng ta chết vì sự thực,” - GM, III, 25: “Một cách chính xác, bằng cách thánh hóa sự đối trá và đặt ý chí lừa dối bên cạnh sự trung thực, nghệ thuật đối lập với lý tưởng khổ hạnh hơn là đối lập với khoa học, về nguyên lý là như vậy.”↩

303. GM, III, 25↩

304. Cr. *Id*, “Lý tính trong triết học”, 6: “Ở đây, cái bên ngoài có nghĩa là thực tế được lặp lại, một lần nữa, nhưng dưới dạng chọn lọc, gia tăng và hiệu chỉnh. Nghệ sĩ bi kịch không phải là kẻ bi quan, anh ta nói *vâng với* tất cả những gì mơ hồ và khủng khiếp, anh ta có tính cách của thần Dionysos.”↩

305. *Co.In.*, II, “Schopenhauer nhà giáo dục”, 3.↩

306. *Co.In.*, II, “Schopenhauer nhà giáo dục”, 3, 4, 8.↩

307. HH, 146: “Về nhận thức đối với sự thật, đạo đức của người nghệ sĩ không mạnh bằng người tư duy; anh ta tuyệt đối không muốn đề cho người ta trước mắt sự diễn giải về cuộc đời hào nhoáng...”↩

308. *Co.In.*, II, “Schopenhauer nhà giáo dục”, 8: “Khi người ta ca ngợi một triết gia trước mặt ông, Diogène đã bác bỏ: Anh ta có gì để chứng tỏ mình vĩ đại nào, khi từ lâu anh ta ham mê triết học mà không làm cho một ai thấy buồn phiền cả? Quả thực, cần phải đặt một tấm bia lên ngôi mộ của thứ triết học của giới đại học: Nó đã không làm cho ai buồn phiền;” - GS, 328: các triết gia cổ đại đã có một bài thuyết giáo chống lại sự ngu ngốc, “ở đây đừng hỏi chúng tôi liệu bài thuyết giáo này có lập luận tốt hơn bài thuyết giáo chống lại sự ích kỷ không;

- điều chắc chắn là nó đã gạt bỏ sự ngu ngốc ra khỏi xác tín luân lý [bonne conscience]: các triết gia này đã hủy hoại sự ngu đần”.↩
309. NP - *Co.In.*, II, “Schopenhauer nhà giáo dục”, 7: “Tự nhiên phóng triết gia đến với nhân loại giống như một mũi tên; nó không nhắm bắn mà nó hy vọng rằng mũi tên sẽ còn bị mắc lại ở một nơi nào đó.”↩
310. AC, 38: “Giống như tất cả các nhà thông thái, tôi rất độ lượng đối với quá khứ, nghĩa là một cách độ lượng, tôi tự cưỡng bức chính mình... Nhưng tình cảm của tôi trở lại, bùng nổ ngay khi tôi dấn vào thời hiện đại, vào thời của chúng ta.”↩
311. 88 *Co. In.*, I, “Lợi ích và bất lợi của những nghiên cứu lịch sử”, Tựa.↩
312. 80 *Co.In.*, “Schopenhauer nhà giáo dục”, 3-4.↩
313. *Co.In.*, II, “Schopenhauer nhà giáo dục”, 6. - VP, IV.↩
314. Platon, *République*, VII: không chỉ là huyền thoại về cái hang, mà cả đoạn văn nổi tiếng về những “ngón tay” (sự phân biệt giữa những gì buộc phải tư duy và những gì không buộc phải tư duy) - Platon phát triển một hình ảnh về tư duy rất khác với hình ảnh đã xuất hiện trong những văn bản khác. Những văn bản khác này giới thiệu với chúng ta một quan niệm đã mang tính giáo điều: tư duy giống như tình yêu và sự ham muốn đối với sự thật, đối với cái đẹp, cái thiện. Liệu ở Platon có sự đối lập giữa hai hình ảnh này về tư duy, vì hình ảnh thứ hai đặc biệt mang tính kinh viện? Liệu có phải có điều gì giống như vậy mà Nietzsche muốn nói đến khi ông khuyên: “Hãy thử nêu lên những đặc trưng của Platon mà không có Socrate?” (xem NP).↩
315. II, 3 - *Cr. Id.*, “Những gì người Đức đang đánh mất”, 7 - BM, 188.↩

316. Xem: a, VP, II. 226: “Vào lúc này Ariane mất kiên nhẫn...: “Nhưng thưa ông, nàng nói, ông nói tiếng Đức như một con lợn! - Tiếng Đức, tôi nói không chút tức giận, không có gì ngoài tiếng Đức...”; b) VO, *dự thảo lời tựa*, 10: “Chúa xuất hiện trước mặt tôi, Đức Chúa mà tôi biết từ lâu, ông ta bắt đầu nói: “Này, kẻ đánh bầy chuột, mày đến đây làm gì? Mày có phải là kẻ một nửa thuộc dòng Tên, một nửa là nhạc sĩ, và gần như là một người Đức?”; c) Ta cũng nhớ lại rằng bài thơ tuyệt diệu *Tiếng than của Ariane*, trong Zarathoustra, được gán cho *Kẻ quỵến rũ*, nhưng kẻ quỵến rũ là một kẻ tạo huyền hoặc, một “kẻ làm bạc giả” của văn hóa. ↩
317. *Co.In.*, II, “Schopenhauer nhà giáo dục”, 8. ↩
318. *Co.In.*, II, “Schopenhauer nhà giáo dục”, 4. ↩
319. *Co.In.*, II, “Schopenhauer nhà giáo dục”, 6. ↩
320. VP, III, 408. ↩
321. NP. ↩
322. BM, 197. ↩
323. Ressentiment. Từ này đã có dịch giả dịch là “phẫn kháng”, nhưng “phẫn kháng” không bao hàm được sắc thái thù hận và ý tưởng về sự trả thù tưởng tượng, vốn là những nét nghĩa cơ bản của khái niệm ressentiment. Trong chương này Deleuze sẽ giải thích rõ ý nghĩa của từ này theo cách hiểu của Nietzsche (ND). ↩
324. GM, I, 10. ↩
325. Freud, *Khoa học về giấc mơ*, (bản dịch tiếng Pháp, trang 442, 443); bài về “vô thức” viết năm 1915 (xem *Siêu tâm lý*); Bên kia nguyên lý của dục vọng. ↩

326. GM, II, 1 và I, 10. - Ta nhận thấy rằng, ở Nietzsche, có nhiều kiểu vô thức: hoạt động về bản chất là vô thức, nhưng cái vô thức này không nên bị lẫn lộn với vô thức của sức mạnh phản ứng. ↩
327. GM, II, 1 và I, 10. - Chủ đề này đã xuất hiện trong Co.In., I, “Lợi ích và bất lợi của những nghiên cứu lịch sử”, I. ↩
328. EH, I, 6. ↩
329. *Chú thích về Nietzsche và Freud*: từ những gì vừa được bàn, liệu có thể kết luận rằng Nietzsche có một ảnh hưởng nào đó đối với Freud? Theo Jones, Freud dứt khoát phủ nhận điều đó. Sự trùng hợp giữa giả thuyết gắn với vấn đề của Freud với sơ đồ của Nietzsche được giải thích đầy đủ bởi việc cả hai tác giả đều quan tâm tới “năng lượng”. Người ta còn nhạy cảm hơn với những khác nhau cơ bản phân biệt tác phẩm của họ. Người ta có thể hình dung điều mà Nietzsche có thể nghĩ về Freud: ở đây vẫn thế, ông ta đã cho thấy một quan niệm quá “phản ứng” về đời sống tâm lý, đã cho thấy rằng ông ta không biết đến “hoạt động” thực sự, cho thấy sự bất lực không thể quan niệm và tạo nên sự “chuyển hóa” thực sự. Người ta lại càng rất có thể hình dung rằng trong số các đệ tử của Freud có một người theo học thuyết Nietzsche đích thực. Otto Rank cần phê phán ý tưởng nhạt nhẽo, tẻ nhạt về “sự thăng hoa” của Freud, ông trách cứ Freud đã không biết giải phóng ý chí khỏi ý thức tội lỗi và mặc cảm tội lỗi. Ông muốn dựa trên các sức mạnh hoạt năng của vô thức mà lý thuyết Freud chưa biết đến, và thay thế sự thăng hoa bằng *một ý chí sáng tạo của người nghệ sĩ*. Những gì dẫn ông tới chỗ nói rằng: tôi thuộc về Freud ở những chỗ mà Nietzsche thuộc về Schopenhauer. Xem Rank, *Ý chí hạnh phúc*. ↩
330. Kiểu trí nhớ thứ hai của ý thức được tạo ra bởi *lời nói* và biểu hiện

như là *năng lực đảm bảo*: Xem GM, II, 1. - Ở Freud cũng vậy, có một trí nhớ có ý thức phụ thuộc vào các “dấu vết ngôn ngữ”, những dấu vết này phân biệt với những dấu vết của trí nhớ và “có thể tương ứng với một ghi nhớ đặc biệt”.↩

331. GM, I, 10, và II, 1.↩

332. EH, I, 6.↩

333. EH, II, 1: “Tinh thần Đức giống như chứng khó tiêu, nó không chấm dứt được gì cả... Tất cả các định kiến đều xuất phát từ khúc ruột. Cái đít nặng nề, tôi đã nói như vậy, đó là tội lỗi thực sự chống lại tinh thần thánh thiện.” - GM, I, 6: về “sự suy yếu đường ruột” của con người phần hậu.

** Theo Freud, giai đoạn hậu môn (stade anal) trong sự phát triển của xung năng tính dục (libido) là giai đoạn đến sau giai đoạn miệng (stade oral) (tương ứng với trẻ từ 1-18 tháng) và trước giai đoạn tính dục cuối cùng (stade génital) (tương ứng với tuổi trưởng thành) (ND).↩

334. Lỗi diễn đạt quen thuộc của Jung, khi ông nêu lên tính chất “khách quan chủ nghĩa” của tâm lý học Freud. Nhưng thực sự Jung đã khâm phục Nietzsche, trước hết, vì ông đã sáng lập tâm lý học về phương diện chủ thể, nghĩa là quan niệm nó như là một *loại hình học* đích thực.↩

335. BM, 260, và GM, I, 10.↩

336. Jules Valles, nhà cách mạng “hoạt năng”, nhấn mạnh sự cần thiết phải tôn trọng nguyên nhân gây nên bất hạnh. (Bức tranh về Paris)↩

337. GM, I, 10.↩

338. BM, 260.↩
339. GS, 21: “Kẻ đ ồng loại ca tụng sự vô tư bởi vì h ắn được hưởng lợi từ đó. Nếu kẻ đ ồng loại này bản thân h ắn lập luận một cách vô tư, có lẽ h ắn sẽ không muốn sự hy sinh sức mạnh này, không muốn sự thiệt hại mà h ắn lợi dụng này, có lẽ h ắn sẽ chống lại sự hình thành của các khuynh hướng này, đặc biệt h ắn sẽ b ộc lộ sự vô tư của chính h ắn bằng cách nói rằng chúng không tốt. Đây là đi ều chỉ ra mâu thuẫn căn bản của cái đạo đức mà ngày nay người ta ca tụng: động cơ của nó đối lập với nguyên tắc của nó.”↩
340. EH, I, 7.↩
341. GM, I, 10.↩
342. GM, I, 11.↩
343. BM, 287.↩
344. GM, I, 5.↩
345. BM, 260 (xem Ý chí quy ền lực như là “đạo đức d âng hiến”).↩
346. GM, I, 2.↩
347. GM, I, 10.↩
348. GM, II, 1.↩
349. GM, I, 10.↩
350. GM, I, 2.↩
351. GM, I, 13.↩
352. GM, I, 17.↩
353. GM, I, 8.↩

354. GM, I, 13: “Những con chim săn mồi này độc ác; và kẻ nào ít giống chim săn mồi nhất, thậm chí trái ngược lại với nó, là một con cừu - kẻ đó không tốt hay sao?” ↩
355. GM, I, 13. ↩
356. VP, I, 100. ↩
357. Xem Cr. Id, “Bốn sai lầm trầm trọng”: phân tích chi tiết về quan hệ nhân quả. ↩
358. GM, I, 13; Về sự phê phán cogito của Descartes. ↩
359. GM, I, 13. ↩
360. GM, HI, 20. ↩
361. AC, 15, và 16, 18. ↩
362. AC, 24. ↩
363. EH, III, “Phản hệ luân lý”. ↩
364. Nietzsche tóm tắt diễn giải của ông về lịch sử của dân tộc Do thái trong AC, 24, 25, 26: giáo sĩ Do thái đã là kẻ bóp méo truyền thống của các vua Israel và của Cựu ước. ↩
365. GM, III, 7. ↩
366. AC, 18: “Nhân danh Chúa tuyên bố chiến tranh với đời sống, với tự nhiên, với ý chí sống. Chúa, liệu có phải là công thức dành cho tất cả mọi sự vụ khổng lồ của cái-bên-này, và dành cho mọi lời nói dối của cái-bên-kia? Sự hư vô thần thánh hóa trong Chúa, ý chí hư vô được thánh hóa...” AC, 26: “Giáo sĩ lạm dụng tên của Chúa: ông ta gọi trạng thái của sự vật - trạng thái trong đó chính giáo sĩ quy định các giá trị - là sự ngự trị của Chúa, ông ta gọi các phương tiện - mà ông ta

sử dụng để đạt tới hay duy trì một trạng thái sự vật như vậy - là ý chí của Chúa...”↩

367. AC, 24. - GM, I, 6,7,8: linh mục này không lẫn với kẻ nô lệ mà tạo thành một đẳng cấp đặc biệt.↩

368. Di cảo (bản dịch. Bolle, Mercure).↩

369. Thư gửi Fritsch, 23 và 29 tháng 3 năm 1887. - Về tất cả những điểm này, về việc những kẻ theo chủ nghĩa phát xít xuyên tạc Nietzsche, xem cuốn sách của P.M. Nicolas, *Từ Nietzsche đến Hitler* (Fasquelle, 1936), trong đó có in hai bức thư gửi Fritsch. Một trường hợp thú vị về văn bản của Nietzsche bị những người bài Do thái sử dụng, trong khi mà ý nghĩa của nó hoàn toàn ngược lại, ở trong BM, 251.↩

370. BM, 52: sự yêu thích Cự Ước là một hòn đá thử vàng để đo tính cao thượng hay tầm thường của tâm hồn... Còn Tân Ước, về mọi phương diện, là thắng lợi của nhãn thức rococo, thế mà lại được gắn chung lại với Cự Ước, dưới cùng một tấm bìa, tạo thành một quyển sách duy nhất, Kinh thánh, cuốn Kinh thánh kỳ diệu, việc làm ấy có lẽ là sự trâng tráo lớn nhất và là tội lỗi tởm nhất “chống lại Tinh thần” mà châu Âu *văn hiến* phải chịu trách nhiệm.↩

371. EH, III, “Phả hệ luân lý”.↩

372. Xem BM, 251 (bài viết nổi tiếng về người Do thái, người Nga và người Đức).↩

373. GM, II, 16.↩

374. GM, III, 14.↩

375. GM, II, 18 và III, 11.↩

376. GM, III, 20.↩
377. Co.In., II, “Schopenhauer nhà giáo dục”, 5.↩
378. GM, II, 7.↩
379. GM, II, 6.↩
380. GM, III, 15.↩
381. GM, III, 20.↩
382. GM. III, 15.↩
383. GM, III. 20.↩
384. GM. III, 15.↩
385. GM, III, 20.↩
386. AC. 42-43. 46.↩
387. GM. I, 8.↩
388. GM. III, 15.↩
389. BM. 188.↩
390. A. 18.↩
391. GM, II, 2.↩
392. EH, II, 2.↩
393. GM, II, 1. “Con vật này tất yếu hay quên, đối với nó lãng quên là một sức mạnh và là biểu hiện của một sức khỏe tráng kiện, nó đã tạo ra một năng lực ngược lại, trí nhớ, nhờ trí nhớ mà *trong một vài trường hợp*, nó khiến cho lãng quên phải thất bại.”↩
394. GM, II, 1. - Về điểm này, có sự giống nhau giữa Freud và

Nietzsche. Freud gán cho “tiền ý thức” những dấu vết *ngôn ngữ*, phân biệt với những dấu vết của trí nhớ thuộc về hệ thống vô thức. Sự phân biệt này cho phép ông trả lời câu hỏi: “Làm thế nào để biến những yếu tố bị dồn nén thành (tiền) ý thức?” Câu trả lời là: “Bằng cách khôi phục các bộ phận trung gian tiền ý thức, đó là các ký ức thuộc về ngôn ngữ.” Câu hỏi của Nietzsche sẽ như thế này: làm thế nào có thể “tác động” đến các sức mạnh phản ứng? ↩

395. GM, II, 3. ↩

396. GM, II, 4. ↩

397. GM, II, 8. -Trong quan hệ chủ nợ - con nợ “lần đầu tiên cá nhân sẽ đối lập với cá nhân, ở đây, lần đầu tiên, cá nhân đo lường mình bằng cá nhân khác”. ↩

398. GM, II, 14. ↩

399. GM, II, 6. ↩

400. GM, II, 11: “Luật pháp trên Trái đất chính xác là biểu hiệu của cuộc đấu tranh chống lại các tinh thần phản ứng, biểu hiệu của cuộc chiến mà các quyền lực hoạt năng và tấn công thách thức những tinh thần phản ứng này.” ↩

401. GM, II, 14. ↩

402. GM, II, 2. ↩

403. GM, II, 5, 13, 21. ↩

404. GM, II, 10: Công lý “giống như mọi điếu tuyệt vời khác trên đời này, kết thúc bằng các tự hủy diệt chính nó”. ↩

405. GM, III, 18. ↩

406. Z, II, “Những sự kiện trọng đại”.↩
407. BM, 62. - GM, I, 11.↩
408. GM, III, 13-20.↩
409. Co.In., II, “Schopenhauer nhà giáo dục”, 6. - Nietzsche giải thích sự chuyển hướng của văn hóa bằng cách viện dẫn “ba sự ích kỷ”: Sự ích kỷ của người sở hữu, sự ích kỷ của Nhà nước, sự ích kỷ của *khoa học*.↩
410. Z, II, “Những sự kiện trọng đại”.↩
411. GM, II, 21.↩
412. GM. III, 18.↩
413. GM, II, 20-22.↩
414. GM, III, 18-19.↩
415. GM, III, 14: “họ xuất hiện giữa chúng ta như những lời trách mắng sống động, như thể họ muốn cảnh báo - như thể sức khỏe, sự tráng kiện, sự kiêu hãnh, cảm giác quyền lực chỉ đơn giản là những thói hư tật xấu cần phải cứu chuộc; vì, sâu xa, bản thân họ sẵn sàng bắt người khác phải đền tội, họ khao khát đóng vai đao phủ! Trong số họ, có một số những kẻ hay trả thù hóa trang thành *quan tòa*, họ có cái miệng với cặp môi lạnh lùng, trên miệng luôn tuôn ra lời lẽ tầm độc mà họ gọi là *công lý*, và họ luôn sẵn sàng ném lời lẽ đó vào mặt những ai có vẻ hài lòng, những ai đi theo con đường của mình với một tấm lòng nhẹ nhõm thanh thản”.↩
416. VP, IV, 580.↩
417. Tôn giáo của kẻ mạnh và ý nghĩa tuyển chọn của nó: BM, 61. - Các tôn giáo có tính chất khẳng định và hoạt năng đối lập với các tôn

giáo có tính chất hư vô chủ nghĩa và phản ứng: VP, I, 322, và AC, 16.
- Ý nghĩa khẳng định của đa thần giáo với tư cách là tôn giáo: VP, I, 342-343. - Con người cá nhân của Jésus Christ, không có sự phẫn hận, không có mặc cảm tội lỗi và ý tưởng tội lỗi: AC, 31-35, 40-41. - Công thức nổi tiếng mà Nietzsche đã dùng để tóm tắt triết học về tôn giáo: “Sâu xa, chỉ có vị Chúa *trinh thần* là bị bác bỏ”, VP, III, 482; III, 8. - Các nhà bình luận - những người muốn biến chủ nghĩa vô thần của Nietzsche thành một chủ nghĩa vô thần ôn hòa, hay muốn dung hòa Nietzsche và Chúa - đã dựa trên chính các văn bản này.↩

418. BM, 62.↩

419. AC, 33.↩

420. AC, 42: Thông điệp vui được tiếp nối bởi thông điệp t ối tệ nhất: thông điệp của thánh Paul. Trong thánh Paul có sự hiện diện của kiểu trái ngược với thông điệp hoan hỉ, thiên tài trong nỗi thù ghét, trong cái nhìn thù ghét, trong logic khắt khe của sự thù ghét. Có cái gì mà vị *phản thần* [dysangéliste] này không hiến cho nỗi thù ghét! Trước tiên là Đấng cứu thế: ông ta đã đóng Người lên cây thập giá.” - Chính thánh Paul đã “bị” ra ý nghĩa của tội lỗi: ông ta đã diễn giải cái chết của Jesus như thế Jesus chết vì *tội lỗi của chúng ta*. (VP, I, 366 và 390).↩

421. GM, III, 23.↩

422. Ta nhớ lại rằng linh mục không tự hòa lẫn với các sức mạnh phản ứng: ông ta dẫn dắt chúng, ông ta giúp chúng chiến thắng, ông ta trục lợi từ chúng, ông ta truyền cho chúng một ý chí quy ền lực.↩

423. AC, 15 (đối lập giữa giấc mơ và huyền tưởng).↩

424. GM, III, 28.↩

425. Cr. Id. “Lý tính trong triết học”, 6.↩
426. GM, III, 26.↩
427. Z, IV, “Không dùng được nữa”: giải thích về “vị giáo hoàng” cuối cùng.↩
428. Z, IV “Kẻ gớm ghiếc nhất giữa loài người”, giải thích về “kẻ giết Chúa”.↩
429. AC, 7.↩
430. Về chủ nghĩa vô thần của sự thù hận: VP, III, 458; xem: EH, II, 2; Nietzsche đối lập chủ nghĩa vô thần của sự thù hận bằng chính *sự tấn công* chống lại tôn giáo như thế nào.↩
431. Z, IV “Kẻ gớm ghiếc nhất giữa loài người”.↩
432. Z, IV, “Không dùng được nữa”.↩
433. Z, II, “Thầy bói”. GS, 125: “Có phải chúng ta đã không lang thang như qua một hư vô vô tận? Có phải chúng ta không cảm thấy hơi thở của sự trống vắng phả trên mặt mình? Trời không còn lạnh nữa? Đêm sẽ mãi không đến nữa? Mãi mãi không còn đêm nữa?”↩
434. Z, Lời mở đầu, 5.↩
435. Z, Lời mở đầu, 5.↩
436. Heidegger, *Holzwege* (Từ của Nietzsche: “Chúa đã chết”, bản dịch tiếng Pháp, *Arguments*, số 15).↩
437. Nietzsche không dừng lại ở lịch sử châu Âu. Phật giáo, đối với ông, có vẻ như là tôn giáo của chủ nghĩa hư vô thụ động; Phật giáo thậm chí mang lại tính thanh cao cho chủ nghĩa hư vô thụ động. Nietzsche cũng nghĩ rằng phương Đông đi trước châu Âu: Kitô giáo

vẫn còn ở trong giai đoạn phủ định và phản ứng của chủ nghĩa hư vô.↩

438. Z, IV “Không còn dùng được nữa”.↩

439. AC, 43.↩

440. GM, I, 8: “Phải chăng nhờ bí thuật đen của một chính sách trả thù thực sự vĩ đại, một sự trả thù phòng xa, ẩn ngấm, từ từ nắm bắt và tính toán các hành động của mình, mà Israel đã phải từ chối và treo lên thập giá trước thế giới cái công cụ trả thù thực sự của mình, như thế công cụ này là kẻ tử thù của nó, để cho toàn bộ thế giới, nghĩa là toàn bộ kẻ thù của Israël, ít ngấm ngại hơn mà cắn câu con mồi này.”↩

441. Thần thoại Hi Lạp: thần Saturne lật đổ và giết cha là Caelus. Lời tiên tri dự báo Saturne sẽ bị báo ứng. Để đề phòng, Saturne ra lệnh giết hết con cái. Vợ của Saturne là Rhea giấu đứa con thứ sáu là Jupiter ở đảo Creta. Quả nhiên về sau, Jupiter lật đổ Saturne và trở thành chúa tể của vũ trụ. (ND)↩

442. AC, 17: “Trước đây Chúa chỉ có dân tộc của mình, dân tộc được ân sủng. Kể từ khi ngài đi ra nước ngoài, giống như dân tộc của ngài, ngài bắt đầu du hành không ngừng nghỉ: đến nỗi khắp nơi đâu cũng là nhà của ngài, ngài là một người theo chủ nghĩa thế giới vĩ đại.”↩

443. Chủ đề về cái chết của Chúa, được diễn giải như là cái chết của người Cha, rất quan trọng đối với chủ nghĩa lãng mạn: chẳng hạn Jean-Paul (*Chọn lựa của những giấc mơ*, Béguin dịch). Nietzsche mang lại cho chủ đề này một cách giải thích kì diệu trong VO, 84: vì cai ngục vắng mặt, một tù nhân bước ra khỏi hàng và nói to: “Tôi là con trai của cai ngục và tôi có thể làm mọi việc đối với ông ta. Tôi có thể cứu các ông, tôi muốn cứu các ông. Nhưng, dĩ nhiên, tôi chỉ cứu

những ai trong số các ông tin rằng tôi là con trai cai ngục”. Vậy là lan truyền cái tin rằng cai ngục “vừa chết đột ngột”. Người con trai nói lại lần nữa: “Tôi đã nói với các ông, tôi sẽ tha cho người nào tin vào tôi, tôi khẳng định đi đâu đó cũng chắc chắn như là tôi khẳng định rằng cha tôi vẫn còn sống.” Nietzsche luôn tố giác cái đòi hỏi này của Kitô giáo: phải tin. Z, II, “Các nhà thơ”: “Đức tin không cứu rỗi được, đức tin vào chính tôi còn ít hơn bất kì một niềm tin nào khác”. EH, IV, 1: “Tôi không muốn những tín đồ, tôi tin rằng tôi quá độc ác để có thể làm đi đâu đó, tôi thậm chí không tin vào chính mình. Tôi không bao giờ nói với đám đông... Tôi vô cùng sợ một ngày nào đó người ta sẽ phong thánh tôi.” ↩

444. Diễn giải thứ nhất của thánh Paul, AC, 42,49; VP, I. ↩

445. AC, 42 - Diễn giải thứ hai của thánh Paul, AC, 42, 43; VP, I, 390. ↩

446. AC, 33, 34, 35, 40. - Jésus đích thực, theo Nietzsche, không kêu gọi niềm tin, mà mang đến một sự thực hành: “Cuộc đời của Đấng cứu thế không gì khác hơn là sự thực hành này, cái chết của ngài cũng chính là nó... Ngài không chống lại, cũng không bảo vệ quyền của mình, ngài không tiến lên để đẩy xa mình đi đâu quá khích, ngài còn khích động nó. Và ngài cầu nguyện, đau khổ và yêu thương cả những người gây đau đớn cho ngài. Không hề tự bảo vệ, không hề nổi giận, không hề bắt người khác chịu trách nhiệm. Nhưng cũng không hề chống lại cái ác, yêu cái ác... Bằng cái chết của mình, Jésus không muốn cái gì khác hơn là, bằng chính mình, đưa ra chứng cứ hiển nhiên nhất cho học thuyết của mình.” ↩

447. AC, 31. ↩

448. VP, I, 390. ↩

449. AC, 22.↩

450. VP, III, 87.↩

451. Z II: “Những sự kiện trọng đại”: “Tôi mất niềm tin vào những sự kiện trọng đại, ngay khi có những tiếng ồn ào và sương khói xung quanh chúng... Vậy hãy thú nhận đi! Chẳng mấy thứ được thực hiện khi mà tiếng ồn ào và sương khói của người tan biến mất”.↩

452. Về cái chết của Chúa và ý nghĩa của nó trong triết học Hegel, xem: những bình luận căn bản của ông Wahl (*Sự bất hạnh của ý thức trong triết học Hegel*) và của ông Hyppolite (*Sự hình thành và cấu trúc của hiện tượng học tinh thần*) - Và xem thêm bài báo đặc sắc của ông Birault (Bản thể - thần học của Hegel và biện chứng pháp, trong *Tijdschrift voor Philosophie*, 1958).↩

453. Trước những phê bình của Stirner, Feuerbach đồng ý là: tôi giữ nguyên các thuộc tính của Chúa, “nhưng (tôi) cần phải giữ nguyên chúng, không có chúng (tôi) không thể giữ nguyên tự nhiên và con người; vì Chúa là một thực thể được cấu tạo từ các thực thể, nghĩa là các thuộc tính của tự nhiên và của nhân loại”, (xem: Bản chất của Kitô giáo trong quan hệ với cái Duy nhất và đặc trưng của nó, *Tuyên ngôn triết học*, bản dịch của Althusser (Presses Universitaire de France)).↩

454. Stirner, *Cái duy nhất và đặc trưng của nó*, tr. 449. - về Stirner, Feuerbach và quan hệ giữa họ, xem các sách của Avron: *Về nguồn gốc của chủ nghĩa hiện sinh: Max Stirner; Ludwig Feuerbach hay là sự chuyển hóa của cái linh thiêng* (Presse universitaire de France).↩

455. Stirner, tr. 36, 220.↩

456. Z, IV, “Kẻ gớm ghiếc nhất của loài người”.↩

457. Stirner, tr.216.↩

458. Stirner, tr.216, 449.↩

459. Merleau-Ponty đã viết một cuốn sách tuyệt vời về *Những cuộc phiêu lưu của biện chứng pháp (les aventures de la dialectique)*. Cùng với những đi đầu khác, ông đã tổ cáo cuộc phiêu lưu khách quan chủ nghĩa, dựa trên “ảo tưởng về một sự *phủ định* được thực hiện trong lịch sử và trong chất liệu của nó.”(tr,123), hay nó “đặt toàn bộ tính phủ định [và toàn bộ ý nghĩa của lịch sử] vào trong một hình thái lịch sử hiện có, giai cấp vô sản” (tr. 287) Ảo tưởng này nhất thiết kéo theo sự hình thành một tổ chức được gọi là: “viên chức phủ định” (tr.184) - Nhưng, khi muốn duy trì biện chứng pháp trên lãnh địa của chủ thể tính và của tính liên chủ thể luôn chao đảo, thì việc thoát khỏi chủ nghĩa hư vô được tổ chức này là đáng ngờ. Có những hình thái khác của ý thức đã trở thành viên chức phủ định. Biện chứng pháp có nhiều các biến hóa hơn là các cuộc phiêu lưu; dù là tự nhiên chủ nghĩa hay bản thể học, dù là khách quan hay chủ quan, thì theo Nietzsche, về nguyên tắc biện chứng pháp có tính hư vô chủ nghĩa; và hình ảnh mà nó phác họa về tính thực chứng luôn luôn là một hình ảnh phủ định và bị đảo ngược.↩

460. Z, IV, “về con người thượng đẳng”. - Rõ ràng là ám chỉ Stirner.↩

461. Z, IV, “Lời chào”: “Tuy nhiên, đối với ta hình như các người rất khó nhất trí với nhau khi các người tập hợp ở đây, các người thốt ra những tiếng kêu khốn quẫn”.↩

462. Xem, Z, II, “Về đất nước của văn hóa”: *Con người của thời này vừa là biểu hiện của con người thượng đẳng vừa là chân dung của nhà biện chứng pháp*. “Đường như các người được nhào nặn bằng màu sắc và bằng các mẫu giấy được dán lại bằng hồ... Làm thế nào mà các người có thể tin, khi các người sặc sỡ như vậy? Các người là

những bức tranh về tất cả những gì chưa bao giờ được tin tưởng.”↩

463. Z, II, “Thầy bói”; IV “Tiếng kêu khốn khổ”.↩

464. Z, IV, “Phù thủy”.↩

465. Z, IV, “Kẻ gớm ghiếc nhất giữa loài người”.↩

466. Z, IV “Trò chuyện cùng các vua”.↩

467. Z, IV, “Con đũa”. - Ta cũng nhớ lại tầm quan trọng của bộ não trong các lý thuyết của Schopenhauer.↩

468. Z, IV, “Không còn dùng được nữa”.↩

469. Z, IV “Kẻ ăn mày tình nguyện”.↩

470. Z, IV, “Cái bóng”.↩

471. Z, IV, “Về con người thượng đẳng”: “Cần phải luôn luôn tiêu vong hơn nữa, và luôn luôn là những kẻ tốt nhất trong giống loài của các người”.↩

472. Z, II, “Những sự kiện trọng đại”.↩

473. GM, I, 16.↩

474. Z, IV, dấu hiệu.↩

475. Vùng Judée, thuộc phía đông của đế quốc La Mã, tức vùng Israel, Palestine ngày nay, tiến hành ba lần chiến tranh chống đế quốc La Mã vào các năm 66-70; 115-117; 132-136.↩

476. Ví dụ, cái cách mà hai ông vua chịu đựng đau khổ vì sự biến đổi của “các phong tục tốt đẹp” thành “bình dân”.↩

477. Z, IV, “Cái bóng”.↩

478. Z, II, “Về các sự kiện trọng đại”.↩

479. Z, IV “Về con người thượng đẳng”.↩
480. Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?* (bản dịch của Becker và Granel, Presses universitaires de France), tr. 53-55.↩
481. Z, II, “Các sự kiện trọng đại”.↩
482. Z, IV “Tiếng kêu khốn khổ”: “Tôi lỗi cuối cùng dành cho ta, người có biết tên nó là gì không? - *Lòng thương*, thầy bói trả lời với trái tim tràn ứ, và ông ta giơ hai tay lên: ôi Zarathoustra, ta tới để đưa người đến tội lỗi cuối cùng của người” Z, IV “Kẻ góm ghiếc nhất của loài người”: “Còn người, hãy tránh xa lòng thương xót của chính người! Ta biết cái riu nào có thể hạ gục nó.” Và Z, IV “Dấu hiệu”: một trong những lời cuối cùng của Zarathoustra là: “Hãy thương xót, hãy thương xót con người thượng đẳng!... Sao, đi đâu đó đã hết thời rồi.”↩
483. Xem, Z, IV, “Lời chào”: Zarathoustra nói với những con người thượng đẳng: “Và trong các người cũng ẩn dấu kẻ bình dân.”↩
484. Z, IV “Về con người thượng đẳng”: - *Trò chơi*: “Các người đã lỡ một cú gieo súc sắc. Nhưng đi đâu quan trọng đối với các người, là những người chơi súc sắc khác! Các người chỉ cần học cách chơi và học cách coi khinh như là cần phải chơi và coi khinh!” - *Nhảy múa*: “Thậm chí vật tũ tẻ nhất cũng có cặp đùi đẹp để nhảy múa: hỡi những con người thượng đẳng, hãy học cách (đứng thẳng trên cặp đùi của các người! ” - *Cười*: “Ta đã phong thánh tiếng cười: hỡi những con người thượng đẳng, hãy học cười đi!”↩
485. Z, IV, “Sự thức tỉnh”, “Lễ hội cười”.↩
486. VO, xem những đối thoại giữa “Cái bóng và người lữ hành”.↩
487. Z, III, “Về những sự kiện trọng đại”.↩

488. VP, quyển III. - VP, I, 22: “anh ta đẩy chủ nghĩa hư vô trong chính mình tới tận điểm cùng cực của nó, anh ta để nó ở *phía sau anh ta, bên dưới anh ta và bên ngoài anh ta*”.↩
489. DD, “Tiếng rên rỉ của Ariane”.↩
490. *Ratio essendi* và *ratio cognoscendi* là các thuật ngữ triết học cổ điển. Chẳng hạn nơi đạo đức học của Kant: quy luật luân lý là *cơ sở để nhận thức/ratio cognoscendi* về sự Tự do, trong khi đó, sự Tự do là *cơ sở cho sự tồn tại/ratio essendi* của quy luật luân lý.↩
491. DD, “Tiếng rên rỉ của Ariane”.↩
492. DD, “Tiếng rên rỉ của Ariane”.↩
493. Về sự hủy diệt chủ động, VP, III, 8 và 102. - Zarathoustra đối lập “con người muốn tiêu vong” với những con người cuối cùng hay “những kẻ thuyết giáo về cái chết” như thế nào: Z, Mở đầu, 4 và 5; I, “Những kẻ thuyết giáo về cái chết”.↩
494. Z, Mở đầu, 4.↩
495. EH, III, “Nguồn gốc của bi kịch”, 3.↩
496. Z, II, “Về những hòn đảo hạnh phúc”.↩
497. EH, III, “Nguồn gốc của bi kịch”.↩
498. “thay vì”, nguyên văn tiếng Pháp: “au lieu de”, nghĩa đen của nó là: “ở vào chỗ/nơi của”, Deleuze sử dụng cụm từ này như một trò chơi chữ khi nói về cái “chỗ” trong câu tiếp theo. Trò chơi chữ này không thể giữ được khi chuyển sang tiếng Việt (ND).↩
499. La Cène”: bữa cơm cuối cùng của Chúa Jésus với các tông đồ (ND).↩

500. EH, III, “Zarathoustra đã nói như thế”, 6.↩
501. Z, III, “Trước khi mặt trời mọc”.↩
502. VP, IV, 14: “Cần phải đánh giá chính xác nhất các phương diện cho đến lúc chỉ có duy nhất các *khẳng định* về đời sống; hiểu được sự khẳng định này đến từ đâu và hiểu được nó ít thuyết thực biết bao ngay khi đó là một sự đánh giá theo kiểu Dionysos về đời sống.”↩
503. DD, “Vinh quang và sự vĩnh hằng”.↩
504. EH, IV 2.↩
505. Z, I, “Ba sự biến hóa”.↩
506. Xem EH: làm thế nào phủ định *nối tiếp* khẳng định (III, “Bên kia thiện ác”: Sau khi đã hoàn tất phần khẳng định của nhiệm vụ này, sẽ đến lượt của phần phủ định...” Làm thế nào phủ định *có trước* khẳng định (III, “Zarathoustra đã nói như thế”, 8; và IV, 2 và 4).↩
507. Z, III, “Về những đầu óc trì độn”.↩
508. Cr.Id., “Những gì mà người Đức đang đánh mất”, 19: “Ôi, Dionysos thần thánh, tại sao chàng kéo tai tôi? một hôm Ariane hỏi chàng triết gia tình nhân của nàng, trong một trong những đoạn đối thoại nổi tiếng về hòn đảo Naxos. - Ta thấy cái gì đó thú vị ở đôi tai nàng, Ariane ạ: tại sao chúng không dài thêm chút nữa?↩
509. EH, III, 3.↩
510. DD, “Tiếng rên rỉ của Ariane”: Dionysos: Nàng có những cái tai nhỏ, nàng có những cái tai của ta “hãy đặt vào đó một lời chín chắn”.↩
511. Z, IV, “Trò chuyện với các ông vua”. - và IV, “về con người thượng đẳng”: “Những cái tai dài của kẻ tiện dân”.↩

512. EH, I, 6 và 7.↩
513. Z, Mở đầu: 6,7,8 (cuộc gặp gỡ đầu tiên với anh hề, kẻ nói với Zarathoustra: “Người nói năng như một thằng hề”). II, “Đứa trẻ trong gương” (Zarathoustra mơ thấy rằng khi tự ngắm mình trong gương đã nhìn thấy khuôn mặt của anh hề “Sự thực là, ta quá hiểu ý nghĩa và lời cảnh báo của giấc mơ này: học thuyết của ta đang gặp nguy khốn, cò lòng muốn được gọi là lúa mì. Kẻ thù của ta đã trở nên hùng mạnh và chúng xuyên tạc hình ảnh học thuyết của ta”) - III, “Về ảo ảnh và ẩn ngữ” (cuộc gặp gỡ thứ hai với anh hề lùn, kẻ cận hành lang của sự quy hồi vĩnh cửu). III, “Khi vượt qua” (cuộc gặp gỡ thứ ba: “Lời nói vô lý khó tin làm hại ta, thậm chí kẻ cả khi người có lý”).↩
514. Z, III, “Khi vượt qua”.↩
515. Z, IV, “Sự thức tỉnh”.↩
516. Z, I, “Ba sự biến hóa”.↩
517. Hai văn bản sử dụng lại và giải thích các chủ đề gánh nặng và hoang mạc: Z, II, “Về xứ sở của văn hóa”, và III, “Về tinh thần trì độn”.↩
518. Z, III, “Về tinh thần trì độn”.↩
519. Z, II, “Về xứ sở của văn hóa”.↩
520. Z, I, “Ba sự biến hóa”, và III, “Về tinh thần trì độn”.↩
521. Feuerbach, Góp phần phê phán triết học của Hegel, và Nguyên tắc của triết học tương lai (*Tuyên ngôn triết học*, bản dịch của Althusser, Presses universitaires de France).↩
522. Heidegger đưa ra một diễn giải về triết học Nietzsche gần với cách tư duy của ông hơn là gần với cách tư duy của Nietzsche. Trong học

thuyết về sự quy hồi vĩnh cửu và về siêu nhân, Heidegger nhận thấy sự xác định “mối quan hệ giữa Tồn tại và sự tồn tại của con người với tư cách là quan hệ từ sự tồn tại này đến Tồn tại.” (xem *Suy tư là gì*, tr. 81) Cách diễn giải này bỏ qua toàn bộ phần phê phán của tác phẩm của Nietzsche. Nó bỏ qua tất cả những gì mà vì chúng Nietzsche đã tranh đấu. Nietzsche chống lại tất cả các quan niệm về sự khẳng định muốn đi tìm cơ sở của nó ở trong Tồn tại và trong sự tồn tại của con người. ↩

523. VP, II, 8. ↩

524. VP, IV, 8. - “Cuốn sách” mà Nietzsche ám chỉ ở đây là *Nguồn gốc của bi kịch*. ↩

525. Z, II, “Về những hòn đảo hạnh phúc” ↩

526. Z, I, “về sự biến hóa”. ↩

527. VP, IV, 8. ↩

528. BM, 213. ↩

529. Việc tìm thấy trong khẳng định và phủ định những cội nguồn của tồn tại và hư vô không có gì mới; luận đề này đã có trong truyền thống lâu dài của triết học. Nhưng Nietzsche làm mới và đảo lộn truyền thống này bằng quan niệm của ông về khẳng định và phủ định, bằng lý luận của ông về mối quan hệ giữa chúng và sự chuyển hóa của chúng. ↩

530. Z, Mở đầu, 10. ↩

531. Z, II, “Về những con người cao thượng”. - “Giữ nguyên những cơ bắp không hoạt động và ý muốn tháo bỏ ách: đó là đi đầu khó khăn nhất đối với các người, những con người cao thượng.” ↩

532. “Về đạo đức giám sát”.↩
533. Z, I, “Về những phụ nữ trẻ và già”.↩
534. DD, “Vinh quang và vĩnh cửu”.↩
535. VP, II, 170.↩
536. Z, III, “Bảy cái ấn”.↩
537. VP, II, 51: một cách khai triển khác về hình ảnh lễ đính hôn và hôn cưới.↩
538. DD, “Tiếng rên rỉ của Ariane”.↩
539. VP, III, 408: “Chúng tôi hết sức thích thú muốn thám hiểm mê cung, chúng tôi cố kết nối nhận thức với cái ông Minotaure có bao nhiêu điếu khủng khiếp mà người ta kể cho chúng tôi; có quan trọng gì với chúng tôi cái con đường *đi lên* của các người, cái sợi dây dẫn ra *ngoài* của các người, dẫn tới hạnh phúc và đạo đức, dẫn tới các người, tôi sợ nó... các người có thể cứu vớt chúng tôi bằng sợi dây này ư? Còn chúng tôi, chúng tôi khẩn khoản cầu xin các người, các người hãy treo cổ lên sợi dây đó đi!”↩
540. DD, “Tiếng rên rỉ của Ariane”: “Ariane, hãy coi chừng! Nàng có đôi tai bé, nàng có đôi tai của ta: Hãy nói vào tai ta một lời chín chắn! Trước tiên đừng có căm thù nếu ta cần phải yêu thương, phải không?... Ta là mê cung của nàng...”↩
541. Về phương diện thứ nhất của con quỷ, xem: lý luận của con lừa và con lạc đà. Và cũng xem Z, III, “Về ảo ảnh và ẩn ngữ”, trong đó con quỷ (tinh thần tri độn) ngẫ trên vai của Zarathoustra. Và phần IV “Về con người thượng đẳng”: “Nếu các người muốn leo lên cao, hãy leo bằng chính đôi chân của các người. Đừng để người ta mang các người

lên cao, đừng dựa lên lưng và lên đầu của người khác.” - Về phương diện thứ hai của con quỷ, xem: cảnh nổi tiếng trong phần Mở đầu, trong đó anh hề đuổi kịp người làm xiếc trên dây và nhảy qua phía trên anh ta. Cảnh này được giải thích trong phần III, “Về những cái bàn cũ và mới”: “Người ta có thể tự vượt lên chính mình bằng nhiều con đường và nhiều phương tiện khác nhau: chính người phải làm được đi đầu đó. Nhưng chỉ duy nhất anh hề nghĩ rằng: người ta cũng có thể nhảy vượt lên trên con người.”↩

542. Z, II, “Thời điểm im lặng nhất”.↩

543. Z, II, “Thời điểm im lặng nhất”: “ôi Zarathoustra, các thành quả của người đã chín, nhưng người chưa đủ chín cho các thành quả của người”. - Về việc Zarathoustra chần chừ và tránh né nói về sự quy hĩ vĩnh cửu, xem phần II, “Về những sự kiện trọng đại”, và đặc biệt phần “Thời điểm im lặng nhất” (“Đó là vượt lên trên các sức mạnh của ta”); III, “Thời kỳ dưỡng bệnh”.↩

544. pataphysique, khái niệm của Jarry, dùng để chỉ khoa học của các giải pháp tưởng tượng, môn khoa học gắn kết một cách tượng trưng các đặc điểm của đối tượng được miêu tả trong trạng thái tiềm tàng với những đường nét được phác thảo. (ND)↩