دولوز قارئا نيتشه

د.نور الدين شابي

جامعة تونس

"ما حال نيتشه اليوم؟ "

ذلك هو السؤال الذي يطرحه جيل دولوز في مداخلة له بأحد الملتقيات الدولية حول نيتشه.[1] وفي تقديره أنه لا يمكن الإجابة عن هكذا سؤال إلا بالنظر في كيفية تقبل جيل الشبان اليوم لفكر نيتشه:" نحن نعرف من ينبغي الرجوع اليه عندما نتساءل عمّا يكونه نيتشه أو ما آل اليه فكره اليوم: يجب أن نتوجه الى الشبان الذين هم بصدد قراءة نيتشه واكتشافه. أما نحن فقد بلغنا من العمر عتيّا".[2]

ولعل أول ما يعاينه دولوز اليوم اتساع دائرة قراء نيتشه، بحيث لم تعد قراءته حكرا على " المشتغلين بالفلسفة" بل غدت تعني الموسيقيين والمسرحيين والرسامين وغيرهم:" بم نفسّر شعور موسيقيين شبان اليوم بأنهم معنيون بنيتشه فيما يفعلون؟... وبم نفسّر احساس رسامين وسينمائين شبان أنهم معنيون أيضا بنيتشه؟ ما الذي يحدث عندهم وكيف يتقبلون نيتشه؟".[3] في تقدير دولوز أن علة ذلك تكمن في طبيعة فكر نيتشه. انه فكر "يقطع" مع الفلسفة التقليدية سواء من ناحية الأسلوب أو المنهج، فضلا عن أنه "يجعل من الفكر وسيلة حرب ومقدرة مترحّلة (une puissance nomade)".[4] ولعل انشغال هؤلاء بنيتشه انما هو علامة على ولادة جنس جديد من القراء"المترحّلين".[5]

وفي تقدير دولوز أن قراءة نيتشه اليوم تصطدم بجملة مخاطر لعل أهمها خطر التأليف الفظيع والبغيض: حيث ينظر البعض الى نيتشه وفرويد وماركس كما لو كانوا "فجر ثقافتنا". قد يكون فرويد وماركس حقا فجر الثقافة الاوروبية الراهنة، أما منزلة نيتشه فهي منزلة مغايرة:"إنه فجر ثقافة أخرى".[6] ذلك أن مقصد فرويد وماركس إنما هو " إعادة الترميز" (بواسطة " الدولة" بالنسبة للماركسية، فالدولة هي "علة مرضكم وهي التي ستشفيكم من مرضكم لاحقا"، وإن لم تكن نفس الدولة. وبواسطة العائلة عند الفرويديين، فالعائلة هي علة المرض وعلة الشفاء وان لم تكن نفس العائلة أيضا). "ذلك هو أساس الماركسية والفرويدية بما هما نموذجا البيروقراطية الأساسيان اليوم: إحداهما بيروقراطية عمومية والأخرى خاصة، وكلاهما تهدف الى صياغة كتابة رمزية ثانية لما لا يكف في الأفق عن فقدان رموزه".[7]

أما نيتشه فانه لا يسعى الى إعادة ترتيب العقد بعد أن تناثرت حبّاته، وما يقترحه لا يمكن كتابته رمزيا، وهو لا يسعى إلى إعادة صياغة رمزية لما فقد رموزه في مجتمعاتنا الحديثة (فقدان القانون والعقد والمؤسسة لقيمتها). [8] إنه لا يصوغ كتابة رمزية جديدة بل يفسد كل ترميز وكل دليل.[9] فعندما نقرأ "شذرة" أو قصيدة من "كتاب هكذا تكلم زرادشت"،لا يمكن أن نفهمهما بواسطة تطبيق "القانون" أو بواسطة " علامة تعاقدية" أو بواسطة فكرة " المؤسسة". إنما مثلنا– في تقدير دولوز– كمثل الذين امتطوا طوق نجاة تتساقط من حوله القذائف فيغير مساره نحو ممرات بحرية سفلية وشديدة البرودة أو نحو أنهار الحرّ فيها لافح، حيث يبحر الناس سويا دون أن يتحابوا ضرورة، فيتصارعون ويأكل بعضهم بعضا. يعني الابحار معا تقاسم الاشياء خارج كل " قانون" أو "عقد" أو "مؤسسة". إنه ضرب من الانسياق مع التيار و"اجتثاث للناس من كل أرض".[10]

ذلك ما يجعل من قراءة نيتشه أمرا مختلفا عن قراءة غيره من الفلاسفة، بحيث "لا يمكن أن نقرأ نيتشه مثلما نقرأ ديكارت وهيقل" مثلا.[11] وأول ما ينبغي أن ينتبه اليه قارئ نيتشه أن فكره قابل لسوء الفهم وهو أمر يعود الى طبيعة الاسلوب الذي يعتمده.

I. أسلوب نيتشه في الكتابة:

يعتبر دولوز أن قيمة الاسهام النيتشي في مجال الفلسفة تكمن في جانب منها في **وسائل التعبير** التي يعتمدها، إذ " يدمج نيتشه في الفلسفة وسيلتي تعبير هما الشذرة والقصيدة".[12] إن ما يغلب على اسلوب الكتابة عند نيتشه اذن ايقاعه الشعري فضلا عن اعتماد الشذرة (aphorisme) التي تستوجب طريقة في القراءة جديدة جسمتها محاولة دولوز. فـ" ماهي سمات الشذرة النيتشية؟".

لعل أول ما يميز هذا الأسلوب في الكتابة طبيعة " العلاقة بالخارج"،[13] أي ما هو خارج النص. فعندما نفتح بالصدفة أحد مؤلفات نيتشه لا نكون ملزمين بأن نكون عارفين بالمسار الداخلي، وبالتالي فإننا نتحرر من كل ضروب "الباطنية"، سواء كانت باطنية الروح أو الوعي أو الماهية أو المفهوم، أي ما اعتبر دائما مبدأ الفلسفة. لقد كانت العلاقة بالخارج في الاسلوب الفلسفي التقليدي متوسطة دائما بضرب من الباطنية، وعلى العكس من ذلك فان نيتشه يقيم الفكر والكتابة على أساس **علاقة مباشرة بالخارج**. انّ جمال لوحة فنية مثلا يتحدد داخل إطار وبالمثل فان للشذرة اطارا. كيف يغدو العمل الفني جميلا ؟ إنه يصير كذلك عندما ندرك أو نحسن أن الحركة والخط المؤطرين إنما يبدآن خارج الاطار ويعبرانه.[14]

بحيث لا يكون الاطار مجرد حدّ بقدر ما هو معبر لعلاقة مع الخارج. ومثلما بين دولوز فان الفلاسفة التقليديين لم يعلموا علة وصل الفكر بالخارج حتى حين يتحدثون عن السياسة والهواء النقي. فلا يكفي الحديث عن كل ذلك حتى يتم وصل الفكر بالخارج مباشرة لأن الغالب عندهم النزعة الباطنية. إن الشذرة تركيبة قوى متخارجة يتوقف فهمها على تحديد القوة التي تستولي على المعنى أو تنشئه. وإذا اردنا أن نفهم ما يود نيتشه قوله فينبغي أن نبحث عن القوة التي تضيف المعنى. بحيث أن الشذرة ليس لها معنى في ذاتها بل المعنى تنتجه القوة. والقوة ليست جزءا من تركيبة الشذرة الا بقدر ما أن الشذرة تحيل الى الخارج. فتركيبة القوى المكونّة للشذرة ليست سوى تركيبتها خارج الشذرة. إن النص النيتشي فضاء خارجي تتصادم فيه عديد القوى ولذلك لا معنى لأن نتساءل هل يكون نيتشه "فاشيا" أو "بورجوازيا" أو "ثوريا" في ذاته. بل ينبغي النظر الى نصّه كفضاء يحيل الى خارجية: هي الصراع بين فاشية وبرجوازية وثورية،[15] وهو ما يعني أننا لا نرى في النص إلا ما نوّد رؤيته.

ومن بين خصائص الشذرة أيضا "العلاقة مع الظرف والسخرية"،[16] إذ يستخدم نيتشه **أسلوبا ساخرا** في الكتابة يجعل من "الضحك" فضاء للقراءة. لذا يمكن القول" ان مثل الذين يقرؤون نيتشه دون أن يضحكوا، ودون أن يضحكوا كثيرا وباستمرار ضحكات جنونية أحيانا، كمثل الذين لم يقرؤوه قط".[17] تغدو الشذرة اذن مادة خالصة للضحك لأنها تحث على السخرية من الذات بهدف تحويل القيم. وكثيرا ما يحدث لنيتشه العدمي أن يجد نفسه ازاء أمر مقرف فيكتفي بضحكة ديونيزوسية ويقول: ينبغي أن نتقدم خطوة أخرى داخل القرف.

وينبغي أن نضيف الى سمات الاسلوب النيتشي هذه سمة أخرى هي " **اللانسقية**". اذ لم يقصد نيتشه وضع نسق، وما يؤكد ذلك الاسلوب الغالب على كتاباته أي اسلوب الحكم والفقرات المنفصلة بعضها عن بعض. إنّ مؤلّفات نيتشه فيما عدا بعضها(مثل جينيالوجيا الأخلاق والمخططات التي وضعها لكتاب "إرادة الاقتدار") بمثابة مجموعة كبيرة من الحكم التي لا يوجد في الظاهر ما يؤلف بينها. حيث لا يجد نيتشه عناء في الانتقال من الحديث عن "الجوهر" في الفلسفة الى الحديث في مسألة المرأة. ولكن لم آثر نيتشه أن يؤلف وفق طريقة الحكم والفقرات المنفصلة؟

لعلّ اعتراض نيتشه على فلسفات النّسق يفضي ضرورة إلى رفض نمط الكتابة التقليديّ، أي النمط البرهاني المسترسل، باتجاه اعتماد أسلوب يعكس تشظّي العالم وتنوع تأويلاته. فالواقع مراوغ وفوضوي إلى درجة أنه لا يلائم أي نسق لأن النسق بناء يطمس تفتت العالم. بحيث "يتماشى أسلوب الشذرة مع منعطف التّفكير الذي أحدثه نيتشه".[18] وهذا الأسلوب يخّول لنيتشه أن يلتقي بمفكرين آخرين غير الفلاسفة الدّغمائيين أي فلاسفة النسق. ومن بين هؤلاء هيرقليطس ولاروشفوكو وباسكال، إذ لم يكونوا أصحاب أنساق.

ويمكن القول إنّ الكتابة الشذّرية ردّة فعل على طغيان الكتابة الاستدلاليّة التي اعتمدها "فلاسفة الأنساق"، هؤلاء الذين كانوا ينشدون المعرفة النسقيّة والكّليّة والشّاملة وإرساء الخطاب الفلسفيّ على قواعد منطقيّة عقلانية. في مقابل ذلك يرفض أسلوب نيتشه الشذريّ طابع الانغلاق الذي ينتهي غالبا الى فرض تصور كليانيّ على الأشياء والأفكار. ويبدو أن رفض نيتشه "نظام الأدلة" ورفضه النّسق واعتماده الأسلوب الشذري إنما هو تعبير عن الوعي بمشكل جوهري هو مشكل اللّغة. إن اللّغة غير قادرة على أن تعبّر بصدق ودون تشويه عن فكرة ما، إذ " لا يمكن للفرد أن يصوغ حتى أفكاره في عبارات"،[19] لأنّ العبارة تفقّر ما هو متعّدد، وتثّبت ما هو متحرك، وتخلط الجديد بالمتداول والمعهود. ولذلك يصطدم نيتشه بمعضلة: إما أن يصمت أو أن يبحث عن طريقة جديدة في التعبير. ويبدو أنه، ولئن امتدح كثيرا الصّمت، فإنه حاول أيضا استخدام طريقة خاصّة في التعبير عن أفكاره: إنّه الأسلوب الشّذري. "فالهدف من اللّجوء الى الأسلوب الشذري على وجه الخصوص تلافي حدود اللغة وعدم قدرتها على أن تعبّر بصدق عن دقائق الأفكار. لم تعد الوحدة الدّلالية هي المفهوم أو الجملة وإنما هي الشذرة. بمعنى أن الوحدة لم تعد ثبوتّية وانما أصبحت وحدة معقدّة، مسكونة بالاختلاف، وتسمح باعادة الاعتبار لحركة فكر حيّ".[20] وفي هذه الحالة، فانّ أسلوب الشّذرات يعبّر عن التنوّع والاختلاف، بحيث يجوز القول، بضرب من المجاز، إن شذريّة الأسلوب من شذريّة الحياة.

والحقيقة أن نيتشة ينوّع في أساليب الكتابة تنويعا كبيرا، فهو يستخدم حينا أسلوب "المقالة" (كما في كتابيه "جينيالوجيا الأخلاق" و"مولد التراجيديا") ويستخدم الأسلوب السردي حينا آخر (كما في كتابه " هكذا تكلم زرادشت")، ويستعمل أيضا الأسلوب الجدلي (خاصة في "نيتشه ضد فاقنر" و"قضيّة فاقنر") وأسلوب الرسائل (مجموع رسائله) وأسلوب السيرة الذاتية (كما في "هذا هو الرجل"). وهو يشير الى هذا التعدد في أساليب الكتابة لديه فيقول: "ثمة...عندي أساليب ممكنة عديدة، ولدي فنّ الأسلوب الأكثر تقلّبا".[21] ولعلّ هذا التنوّع في الأساليب يعكس ضربا من التشظي في الكتابة يجعل منها فنّا وضربا من الرّقص: " إنّ أسلوبي ضرب من الرقص، إنّه يلهو بالمتناظرات من كلّ نوع".[22] وهو ما

يجعل من الكتابة ذاتها فنّا لا يرقى إليه إلاّ من يحسن الرّقص، إذ من الضروري أن يعرف المرء كيف يرقص بالقدمين والأفكار والكلمات. ومن الضّروري أيضا أن يعرف كيف يرقص بالقلم وأن يتّعلم كيف يكتب. تصبح الكتابة إذن رقصا، ومعها يغدو النص موسيقى. وهو ما يفسّر القيمة التي يمنحها نيتشه للإيقاع، "فمن اختلط عليه الأمر في ايقاع جملة، اختلط عليه أيضا في فهم معناها".[23] وهو ما يجعله أيضا ينزل كتابه "هكذا تكلّم زرادشت منزلة "السمفونيّة"،[24] فهو نصّ ذو "أسلوب موسيقي راقص"،[25] ولكنّه أيضا شبيه بقصيدة، أو لعلّه بمثابة القصيدة الشّعرية، وليس مجرد تجميع للشذرات. إن الشّعر هنا يعني الخلق على جهة كتابة شذرية لا تشتغل بواسطة المفاهيم بقدر ما توظف الاستعارات. وهو ما يعني أن دلالة "الفلسفة" ذاتها قد تبدلت مع نيتشه.إننا إزاء صورة فكر جديدة.

II.نيتشه وصورة الفكر الجديدة:

يعتبر دولوز أنّ الأسلوب الذي يعتمده نيتشه في الكتابة إنما يعبر لديه عن ولادة صورة جديدة للمفكر والفكر، كما يحدد رؤية خاصة للمنهج إذ "يدمج نيتشة في الفلسفة، وسيلتي تعبيرها هما الشذرة والقصيدة. وهذان الشكلان بالذات يستتبعان **تصورا جديدا للفلسفة وصورة جديدة للمفكر والفكر**. يحل نيتشه محل المعرفة واكتشاف الحقيقة التأويل والتقييم. الأول يحدّد "المعنى" الجزئي والمشذّر دائما، الخاص بظاهرة ما، بينما الثاني يحدّد "القيمة" التراتبية للمعاني".[26] ثمة شيء جديد إذن يدمجه نيتشه في الفلسفة سواء من جهة **مادة الفكر** أو من جهة **المنهج**.

أ- من جهة **مادة الفكر**، يدمج نيتشه في الفلسفة مفهومي "**المعنى** و**القيمة**"، إذ "يتمثل مشروع نيتشه الأكثر عمومية في ما يلي: إدخال مفهومي المعنى والقيمة إلى الفلسفة".[27]

ب- أما من جهة **المنهج** فقد كان نيتشه يدرك أن فلسفة المعنى والقيمة وجب أن تكون **نقدية**. و"أحد الحوافز الأساسية لعمل نيتشه هو أن كانط لم يقم بالنقد الحقيقي، لأنه لم يعرف أن يطرح مشكلته بتعابير القيم".[28] إن فلسفة القيم، كما يؤسسها نيتشه، هي الانجاز الفعلي والحقيقي للنقد والطريقة الوحيدة لانجاز النقد الكلي، أي صنع الفلسفة "بضربات المطرقة". وقوام منهج نيتشه النقدي **التأويل والتقييم**. إن "كل تأويل تحديد لمعنى ظاهرة، ويتكون المعنى تحديدا من علاقة قوى بعضها فاعل وبعضها الاخر يردّ الفعل في مجموع معقد ومتراتب. ومهما بلغت ظاهرة ما من التعقيد فإننا نميّز جيدا قوى فاعلة، أولية للفتح والقهر، وقوى ارتكاسية، ثانوية للتكيف والضبط".[29] يعني **التأويل** إذن التساؤل عن نوع الإرادة التي تنتج المعنى ونوع القوة التي تستولي عليه.

غير أن النقد لا يقف عند التأويل أي عند حدود تعيين نوع الإرادة التي تنتج المعنى، إنما يعمل أيضا على الكشف عن "القيمة" التراتبية للمعاني، هل هي تعبير عن النبل أم عن الخسّة؟ هل القصد منها الرفع من الحياة وإثباتها أم الحط من شأنها ونفيها؟ ذلك هو معنى **التقييم**. ومن ثمة فان لفلسفة نيتشه النقدية حركتيين مترابطتين: نسبة كل شيء وكل أصل إلى قيم، ونسبة هذه القيم إلى شيء ما يكون أصلها ويحدّد قيمتها.[30] ذلك ما يميّز النقد النيتشي عن النقد الكانطي. صحيح أن كانط هو أول فيلسوف فهم أن النقد يجب أن يكون كليا وإيجابيا، ولكن ماهي نتائج "مشروع بهذه العظمة"؟ يظل النقد الكانطي جزئيا فهو لا يسائل المعرفة بحد ذاتها بل الطموح إلى المعرفة، ولا يسائل الأخلاق عينها وإنما دلالة معينة للأخلاق، إذ " لم يفعل كانط سوى أن دفع الى الحد الأقصى تصورا للنقد موغلا في القدم. لقد تصوّر النقد كقوة يجب أن تتناول كل ادعاءات المعرفة والحقيقة، لكن ليس المعرفة ذاتها، وكقوة كان ينبغي أن تتناول كل االدّعاءات الأخلاقية، لكن ليس الأخلاق ذاتها".[31] ثمة لدى كانط إذن شيء غير قابل للنقد هو بمثابة "المثل الأعلى": إنها المعرفة الحقيقية والاخلاق الحقيقية والدّين الحقيقي. ويلخص دولوز التعارض بين التصور النيتشي للنقد والتصور الكانطي في النواحي التالية: [32]

أ- لا وجود لمبادئ صوريّة تكون شروطا بسيطة لوقائع مزعومة بل ثّمة مبادئ تعاقبية تعرض معنى التأويلات والتقييمات وقيمتها.

ب- لا وجود لفكر يعتقد أنه مشرّع لمجرد أنه لا يطيع إلاّ العقل، بل ثّمة فكر ضد العقل. ولكن لا يتعلق الأمر في هذه النزعة اللاعقلانية بشيء غير الفكر: ما يجري معارضة العقل به إنما هو الفكر بالذات.

ج-فيلسوف المستقبل هو الجينيالوجي وليس المشرّع الكانطي .

د- ليس الكائن العاقل أي " موظّف القيم المتداولة"، و"الكاهن المؤمن" هو الذي يقود النقد بل إرادة الاقتدار.

هـ-لا يكمن هدف النقد في الغايات الإنسانية أو العقل بل يكمن في تحقيق الإنسان الأرقى أي الإنسان الذي تجاوز ذاته.

III – القراءة و دحض المعاني المعكوسة:

لعلّ "فلسفة" نيتشه واحدة من أكثر الفلسفات التي كانت موضوعا لسوء الفهم سواء كان ذلك عن قصد (بهدف تحميله مسؤولية الفظاعات التي ارتكبها الحزب الألماني القومي الاشتراكي مثلا) أو عن جهل بخصوصية فلسفته سواء من ناحية أسلوب الكتابة فيها أو من جهة طبيعة منهجها ومقاصدها. ذلك ما يشير إليه دولوز في كتابه "نيتشه" عندما ينبّهنا الى "المعاني المعكوسة" التي وجب أن ينتبه اليها قارئ نيتشه سواء في فهمه لمسألة " إرادة الاقتدار"(La Volonté de Puissance) أو مسألة تأويل "القوة" **III.**

و"الضعف" (la force et la faiblesse)، أو مبحث "العود الأبدي" (l'Eternel Retour) أو علاقة كتابات نيتشه بجنونه:"نحن، قرّاء نيتشه، ينبغي لنا أن نتحاشى أربعة معاني معكوسة ممكنة: أ- **حول إرادة الاقتدار**(الظن أن إرادة الاقتدار تعني"الرغبة في السيطرة" أو " أن يريد المرء الاقتدار"، ب- **حول الأقوياء والضعفاء**(الظن بأن "الأقدر" في نظام اجتماعي هم "أقوياء بذلك بالذات)، ج- **حول العود الأبدي**(الاعتقاد أن الأمر يتعلق بفكرة قديمة مأخوذة عن الاغريق والهنود والبابليين...، والاعتقاد أن الأمر يتعلق بدائرة أو عودة ذات الشيء، عودة إلى ذات الشيء)، د-**حول الأعمال الأخيرة** (الاعتقاد ان هذه الأعمال زائدة أو أن الجنون أفقدها صدقيتها".[33] تعني القراءة إذن إزالة سوء الفهم بهدف بناء معنى النص على نحو يزيل عنه العناصر الغريبة الناتجة عن سوء التأويل.

أ- **الجنون والصحة:**

في تقدير دولوز أن من بين الاعتقادات الخاطئة حول فلسفة نيتشه الاعتقاد أن أعمال نيتشه الأخيرة أعمال لا قيمة لها لأن الجنون جردها من صدقيتها . والحقيقة أنه منذ نهاية سنة 1888 كتب نيتشه رسائل "غريبة" . حيث كتب إلى ستريندبرغ "لقد دعوت إلى انعقاد جمعية أمراء في روما، فأنا أريد أن يتم إطلاق النار على القيصر الشاب. إلى اللقاء ! لأننا سوف نلتقي مجددا مع شرط واحد: ليتم الطلاق بيننا ... نيتشه – قيصر". وفي مطلع سنة 1889 انهار نيتشه في تورين وكتب رسائل أخرى وقعها باسم "ديونيزوس" أو "المصلوب" أو الاثنين معا . وكتب إلى كوزيما فاغنر " أنا أحبك يا آريان، ديونيزوس". هرع صديقه أوفربك إلى تورين حيث وجده ضائعا في حالة من الإثارة المفرطة واصطحبه إلى المستشفى حيث تم تشخيص حالة "شلل تدريجي". وقد تواصل المرض ببطء وصولا إلى الخمول فالوفاة عام 1900.[34]

إن السؤال الذي يطرحه دولوز هو "هل تشكل العلامات المرضية للأعوام 1875،1881 و1888، اللوحة السريرية نفسها؟ هل نحن أمام المرض ذاته؟ ". يجيب دولوز قائلا " أجل على الأرجح وليس ذا أهمية كبيرة إذا كان الأمر يتعلق بجنون أو بالأحرى بذهان(psychose)" [35] .والحقيقة أن ما يثير الأسف أن مرض نيتشه قد استغل أسوأ استغلال، فاعترض البعض على فلسفته بحجة أن مؤلفاته نتاج الجنون. إذ يستغرب فويي-Fouillée- مثلا كيف يحمل "هذيان نيتشه" محمل الجد،[36] والحال أن نيتشه ليس سوى " مريض يجاهر بالصحة، وبائس يبشر بالإنسان المتفوق، وشخص هش عصبي المزاج، يكتب فيقول: كونوا أشداء... إنه إنسان ضعيف لم يكن ليمدح سوى القوة".[37] وفي أقصى الحالات، ليس نيتشه سوى "تجل لذكاء حاد أفسدته حساسية مرضية، ودماغ أنهكته أعصابه، وبصيرة نافذة ذهب بصوابها الانحياز والعنف". [38] جلي إذن أن ما يوضع موضع الشك إنما هو المعنى في فلسفة نيتشه ذاتها. وهو ما يجعلنا نتساءل: هل تعد مؤلفات نيتشه عديمة القيمة إذا افترضنا أنها نتاج الجنون ؟

في تقدير دولوز أنه من الضروري إعادة النظر في مسألة "المرض والصحة " بالرجوع إلى فلسفة نيتشه ذاتها . ولعل الطريف في الأمر أن نيتشه نفسه قد تحدث في أكثر من كتاب عن منزلة المرض بشكل عام ، واعتبره ملهما للفيلسوف . إذ لا يشكل المرض حالة إعاقة للفكر بل يجسد منتهى لحظات الإبداع، حيث يقول: " ينقصني كل ما يخص المريض، وفي أخطر فترات المرض لم أصبح مريضا ". لا ينظر نيتشه إلى المرض كحدث يصيب من الخارج جسما – موضوعا ودماغا، بل يرى فيه، بالأحرى ، وجهة نظر حول الصحة ، كما يرى في الصحة وجهة نظر حول المرض. أوقات المرض ضرب من تقييم الصحة مثلما أن أوقات الصحة تقييم للمرض. وما الحركية في الانتقال من المرض إلى الصحة ومن الصحة إلى المرض سوى صحة عليا، هي "الصحة الكبرى".[39] إن نيتشه المجنون " – في نهاية حياته كمؤلف– هو الذي فقد تلك الحركية، أي فن الانتقال هذا. لدى نيتشه كل شيء قناع : صحته قناع أول لعبقريته ، وآلامه قناع ثان لعبقريته ولصحته في ذات الوقت. لا وجود عنده لوحدة "أنا"، بل ثمة علاقات للاقتدار بين "أنا"ا ت مختلفة تختبئ لكنها تعبر أيضا عن قوى.[40] ليس الجنون سوى "لحظة توقف الأقنعة عن التواصل والانتقال، فتختلط في تصلب هو تصلب الموت".[41]

ب- **مسألة "إرادة الاقتدار"**:

في تقدير دولوز أنه من الضروري أن نتحاشى التأويلات المعكوسة لمبدأ " إرادة الاقتدار " عند نيتشه، فإرادة الاقتدار لا تعني أن الإرادة تريد الاقتدار أو ترغب في السيطرة. لأننا إن تأولناها على ذلك النحو جعلناها جزء من بنية القيم السائدة، تلك التي ينظر إليها على أنها مصدر تحديد من يجب "الاعتراف" به. إن اعتبار "إرادة الاقتدار" رغبة في السيطرة يفقدها فرادتها من جهة ما هي مبدأ لخلق قيم جديدة. والحقيقة أن نيتشه نفسه يحذرنا من مثل هذه التأويلات لإرادة الاقتدار. فإرادة الاقتدار – عنده – لا تعني "الاشتهاء" أو "الأخذ" على نحو يجعل منها "رغبة في" السيطرة" بل هي ضرب من "العطاء". إن " هذا الطموح أسمى من أن يصفه بيان، فهو "الفضيلة الواهبة" كما دعاه زارادشت منذ قديم الزمان".[42] ليست إرادة الاقتدار إذن "رغبة في السيطرة" وطموحا إلى التحكم

على نحو ما اعتقدت كثير من التأويلات التي رأت في هذا المبدأ النيتشي إيذانا بتشكل التيار النازي أحيانا وإرهاصا باكتمال الأزمة الحديثة على هيئة هيمنة تقنية على العالم أحيانا أخرى. [43] إن ما أهملته هذه التأويلات هو أن إرادة الاقتدار لا تعني أن الإرادة تريد الاقتدار كما لو أنه موضوع شهوة أو تطلع بل الاقتدار هو ما يريد، "ليس الاقتدار كإرادة اقتدار ما تريده الإرادة، بل هو ما يريد في الإرادة". [44]

ما هي إرادة الاقتدار إذن ؟

يجيب جيل دولوز عن هكذا سؤال في مؤلفه "نيتشه والفلسفة" في إطار تحديد مصطلحات نيتشه الجديدة، ذلك أن "نيتشه يستخدم عبارات جديدة ودقيقة جدا لمفاهيم هي بدورها جديدة ودقيقة جدا"، [45] ومن بين هذه العبارات لفظ "إرادة الاقتدار". حيث يطلق نيتشه اسم "إرادة الاقتدار" على العنصر الجينيالوجي في القوة . وتعني صفة جينيالوجي ما هو اختلافي وتكويني. إن إرادة الاقتدار هي العنصر الاختلافي في القوى ، بمعنى أنها عنصر إنتاج الاختلاف الكمي بين قوتين أو أكثر يفترض أن ثمة علاقة بينها . وإرادة الاقتدار هي العنصر الذي ينبع منه، في ذات الوقت، الفرق في كمية القوى التي توضع في علاقة، والنوعية التي تعود إلى كل قوة . إنها مبدأ تأليف القوى. [46]

ينبغي التمييز إذن بين " إرادة الاقتدار" (La volonté de puissance)و"القوة" (La force). إن إرادة الاقتدار هي عنصر انتاج الفرق الكمي والنوعي بين القوى. وتتغلب قوة على أخرى أو تسيطر عليها أو تأمرها دائما بواسطة إرادة الاقتدار، وإرادة الاقتدار هي ذاتها التي تجعل قوة ما تطيع أو تسيطر. إنها تسيطر كما تطيع بواسطة إرادة الاقتدار. [47]

إن المركز المصغر لإرادة الاقتدار هو الجسد . والجسد كميات قوة في علاقة توتر بعضها ببعض. وكل جسم هو بمثابة نتاج "اعتباطي" للقوى التي يتركب منها، وكل قوة هي في علاقة مع قوى أخرى، إما للطاعة أو لتوجيه الأوامر. وما يحدد جسدا هو هذه العلاقة بين قوى بعضها مسيطر وبعضها مسيطر عليه. وتسمى القوى المسيطرة، في جسد ما، قوى فاعلة (Forces actives) كما تسمى القوى المسيطر عليها قوى ارتكاسية (Forces réactives) لأن القوى التي تدخل في علاقة بعضها ببعض تمتلك كل واحدة منها كمية (Une quantité) ونوعية (Une qualité) تتناسب مع اختلاف تلك القوى من حيث الكمية.

تتحدد القوى الدنيا إذن كقوى ارتكاسية ، ترد الفعل ، أما القوى العليا فتتحدد بما هي قوى فاعلة. "فالفاعل" و"الارتكاسي" هما إذن صفتا القوة . وإذ تطيع القوى الدنيا فإنها لا تكلف عن أن تكون قوى متميزة عن القوى التي تأمر. إن الطاعة هي صفة للقوة بما هي قوة، ويدل رد الفعل على نموذج من القوى مثلما هي الحال بالنسبة للفعل. وكلمة "ارتكاسي" هي صفة أصلية للقوة، لكن لا يمكن تفسيرها بما هي كذلك إلا في علاقة بالفعل، وانطلاقا منه. [48] ينتج من إرادة الاقتدار اذن –كعنصر جينيالوجي– الاختلاف الكمي والنوعي بين القوى التي تكون في علاقة بعضها البعض. فوفقا للاختلاف في كمية هذه القوى يقال إنها مسيطرة أو مسيطر عليها. أما من ناحية الاختلاف في نوعيتها فإنها تسمى فاعلة أو ارتكاسية .

وإذا كان "الفاعل" و"الارتكاسي" الصفتين الأصليتين الخاصتين بكل قوة فان "الإثبات" (Affirmation) و"النفي" (Négation) هما الصفتان الأصليتان لإرادة الاقتدار ذاتها . الإرادة النافية هي إرادة إعدام للحياة وعداء لها ورفض للتسليم بشروط الحياة الأساسية . أما الإرادة المثبتة فهي تلك التي تقول "نعم" للحياة في كل مظاهرها ، بما في ذلك ما هو مأساوي فيها .

لذلك فانه من الضروري –بتعبير دولوز – على أن نشدد على العبارات التي يستخدمها نيتشه : فالفاعل (actif) والارتكاسي (réactif) يدلان على الصفات الأصلية الخاصة بالقوة، أما المثبت (affirmatif) والنافي (négatif) فإنهما يدلان على الصفات الأولية لإرادة الاقتدار. [49] الإثبات والنفي يعبران إذن عن إرادة الاقتدار مثلما يعبر الفعل ورد الفعل عن القوة . ومثلما أن القوة الارتكاسية تظل قوة، فان إرادة النفي، إرادة العدمية هي ذاتها إرادة اقتدار.

إن الفعل ورد الفعل وسيلتان لإرادة الاقتدار التي تثبت وتنفي : القوى الارتكاسية وسائل العدمية مثلما أن القوى الفاعلة أدوات الإرادة المثبتة للحياة. إن إرادة الاقتدار هي التي تجعل القوى الفاعلة تثبت اختلافها الخاص بها : "الإثبات فيها أول وليس النفي أبدا إلا نتيجة... لكن ميزة القوى الارتكاسية هي على العكس معارضتها أولا لما لا تكونه، حدها للآخر، ومن ثمة فإن النفي لديها أول". [50]

ج– القوة والضعف:

ينتج عن هكذا تحديد لمصلح " إرادة الاقتدار" تحديد خاص لعبارتي " الأقوياء" و"الضعفاء" عند نيتشه . حيث يعتقد عادة أن الأقدر في نظام اجتماعي هو بالضرورة "القوي". والحال أن التاريخ يضعنا إزاء الظاهرة الأشد غرابة: تنتصر القوى الارتكاسية ويتغلب النفي في إرادة الاقتدار. ويسمي نيتشه ذلك النصر المشترك للقوى الارتكاسية ولإرادة النفي " عدمية" أو "انتصار العبيد". إن العبيد لا

ينتصرون بحفز قواهم وتجميعها بل بنفي قوة الآخر . إنهم يفصلون الآخر /القوي عما يستطيعه وبذلك يسببون صيرورة ارتكاسية لكل القوى . ذلك هو الانحطاط (Décadence). إن ما يشكل انتصار العدمية إنما هي صيرورة مريضة لكل الحياة بمقتضاها يسود رد الفعل والنفي. لذا سوف نتحاشى أيضا معاني معكوسة لعبارات نيتشه مثل "القوي" و"الضعيف" و"السيد" و"العبد": من البديهي أن العبد لا يكف عن أن يكون عبدا حين يستولي على السلطة، ولا الضعيف عن أن يكون ضعيفا. ان القوى الارتكاسية، إذ تنتصر، لا تكف عن أن تكون ارتكاسية. ذلك أن الأمر يتعلق، بالنسبة لنيتشه، بتيبولوجيا نوعية : يتعلق الأمر بخساسة ونبل. أسيادنا عبيد ينتصرون في صيرورة – عبد شاملة.إنه الإنسان الأوروبي، الإنسان المدجن، المهرج... يصف نيتشه الدول الحديثة كقرى نمل ، حيث القادة والمقتدرون يتغلبون بخساستهم" . [51]

والحاصل من ذلك أن الذين ينتصرون ليسوا بالضرورة "الأسياد "، "فالعبيد" قادرون على أن يسودوا إن هم فصلوا إرادة الأسياد عما تستطيعه وجعلوا من قواهم الفاعلة قوى ارتكاسية. ويستعين جيل دولوز، في هذا السياق، بالمقولات التيبولوجية النيتشية الثلاثة، التي هي قوام كتاب "جينيالوجيا الأخلاق"، لفهم هذه الصيرورة الارتكاسية للقوى الفاعلة وتكون صورة العبد الشاملة، وهي مقولات: "الحقد" و"الضمير المتعب" و"المثال الزهدي". إنها –بتعبير دولوز– "الاكتشافات الكبرى لعلم النفس النيتشي" . [52]

- الحقد: هذه غلطتك، إنها غلطتك إن كنت ضعيفا وبائسا هكذا يخاطب "العبد" "السيد". يغدو رد الفعل هنا شيئا ملموسا، واضطغانا يمارس ضد كل ما هو فاعل . يجري توبيخ الفعل واتهام الحياة التي تفصل عن مستطاعها . يقول الحمل: في وسعي أن أفعل كل ما يفعله النسر، ولي فضل الامتناع عن ذلك، فليفعل النسر مثلي.
- الضمير المتعب : انه ضرب من شعور "السيد" بالخطأ: هذه غلطتي. انه يستبطن الخطأ على نحو يجعل الحياة تقول عن نفسها إنها مذنبة فتنقلب ضد ذاتها وتغدو ارتكاسية.
- المثال الزهدي: انها لحظة الإعلاء. حيث يتم الحكم على الحياة انطلاقا من قيم يقال إنها أرقى من الحياة : أنها قيم ورعة تعارض الحياة وتقودها إلى العدم وهي لا تعد بالخلاص إلا أشكال الحياة الأكثر ارتكاسا والأضعف والأشد مرضا. ذلك هو تحالف الإله والعدم والإنسان حيث تغدو الخساسة نبلا ويصبح النبيل من يحمل القيم "العليا" . إننا إزاء تقويمات مشوهة إلى حد أننا لم نعد نعرف أن نرى أن حامل القيم عبد وأن ما يحمله عبودية ، وأن الحمال ضعيف عكس الخالق والراقص.

والحاصل من ذلك أن تاريخ "الإنسانية" إنما هو صيرورة انتصار الارتكاس والنفي. إن القوى الارتكاسية تنتصر لكونها اذ تفصل القوى الفاعلة عما تستطيعه تسلمها لإرادة العدم . لذا تكون صور انتصار القوى الارتكاسية (الحقد، الضميرالمتعب، المثال الزهدي) أشكال العدمية التي تتناسب تاريخيا مع الدين اليهودي ثم المسيحي الذي هيأت له الفلسفة اليونانية السبيل.[53]

د– العود الأبدي:

من المعاني المعكوسة الأخرى حول فلسفة نيتشه ذلك التصور السائد حول "العود الأبدي"، حيث يسود الاعتقاد بأن الأمر يتعلق بفكرة قديمة مأخوذة عن الإغريق والهنود والبابليين .كما يسود الظن أن الأمر يتعلق بدائرة أو بعودة الشيء ذاته، عودة إلى ذات لشيء . يتعلق الأمر إذن بسوء فهم لنظرية نيتشه حول العود الأبدي ، وهو سوء فهم مزدوج يفضي إلى :

أ– تجريد هذه النظرية من سمة الجدة فيها بإرجاعها إلى أصول تاريخية قديمة.

ب– الاعتقاد بأن ما يعود إنما هو الشيء ذاته، وأن العودة إنما تكون إلى ذات الشيء. ومن ثمة يجري تأويل العود الأبدي في ضوء فكرة "الهوية".

والحقيقة أن تأويل نظرية "العود الأبدي" بالبحث في أصولها القديمة أمر انشغل به ، على وجه الخصوص – شارل أندلر (Charles Andler) في كتابه "نيتشه، حياته وفكره".[54] حيث يرى أن فكرة "العود الأبدي" تلك التي انقدحت في ذهن نيتشه في شهر أوت من سنة 1881، إنما هي فكرة ذات أصول قديمة إغريقية وإيرانية وبراهمانية وبوذية .[55] ولا شك أن رد فكرة العود الأبدي إلى أصول قديمة إنما ينزع عنها كل خصوصية ليجعلها مجرد تكرار لأفكار ومعتقدات تقليدية.

وفضلا عن ذلك فان مثل هذه التأويلات ترى في العود الأبدي فكرة قوامها مبدأ الهوية، فما يعود دوريا إنما هو الشيء ذاته على نحو متماثل لا يتبدل. في مقابل ذلك يعتبر دولوز أنه: ينبغي تجنب أن نجعل من العود الأبدي عودة الشيء نفسه (Retour du Même) فليس الشيء نفسه هو الذي يعود لأن العودة هي الشكل الأصلي للشيء نفسه ذاك الذي يقال فقط على المختلف، على التعدد وعلى الصيرورة. ثم انه: ينبغي تخليص مسألة العود الأبدي هذه من كل أنواع الموضوعات غير النافعة أو الزائفة. قد نتساءل: كيف أمكن لنيتشه أن يعتقد أن هذه الفكرة جديدة وخارقة في حين أنها تبدو

مألوفة لدى القدامى؟ غير أن نيتشه كان يعرف أنها فكرة غير موجودة لدى القدامى، لا في اليونان ولا في الشرق، إلا بطريقة مجزأة وغير ثابتة وبمعنى مختلف تماما عن معناها لديه. إن العود الأبدي ليس عودة للشيء ذاته، فهو دائما انتقائي (un retour sélectif). إنه انتقائي كفكرة وكوجود.[56]

–كفكرة، يعطينا العود الأبدي قانونا لاستقلال الإرادة : أيا يكن ما أريد، "ينبغي" أن أريده بحيث أريد أيضا عودته أبديا.[57]

– كوجود، ندرك أن ما يعود هو الإثبات وحده. وحده ما يمكن إثباته يعود ووحده الفرح يعود . وكل ما يمكن نفيه ، كل ما هو نفي، تستبعده حركة العود الأبدي. ولما كان الوجود تثبته الصيرورة فانه يطرد من ذاته كل ما يناقض الإثبات، أي كل أشكال العدمية ورد الفعل.

ومع ذلك ففي نصوص كثيرة، يعتبر نيتشة العود الأبدي دائرة حيث يعود كل شيء ويعود الشيء ذاته،[58] فكيف يتأول دولوز هكذا نصوص ؟

يعتبر دولوز "أن نيتشه مفكر يمسرح الأفكار: إنه يقدمها كأحداث متتابعة، عند مستويات متنوعة من التوتر".[59] ففكرة العود الأبدي، تلك التي تعرض في كتاب "هكذا تكلم زرادشت" كما لو كانت دائرة، إنما هي الفكرة التي تجعل زرادشت مريضا لأن فرضية العود الأبدي في هذه الحالة، أي تلك التي قوامها القول إن ما يعود هو الشيء هو هو ، إنما هي فكرة مريعة. لأنه إذا كان صحيحا أن كل شيء يعود إلى ما كان عليه فان الإنسان الحقير والعدمية ورد الفعل كلها أشياء تعود أيضا . لهذا يهتف زرادشت باشمئزازه الكبير وبازدرائه العظيم ، معلنا أنه لا يستطيع أن يتكلم عن العود الأبدي بهكذا معنى ولا يريد ذلك ولا يجرؤ عليه.

وإذا كان زرادشت يغدو مريضا بفعل فكرة العود الأبدي كنظرية كسمولوجية قوامها الدائرة، ومن ثمة لا يقبل هكذا فكرة ، فإنه يعيد فهمها على نحو جديد عندما ينتقل إلى طور "النقاهة" (هكذا تكلم زرادشت، القسم الثالث "الناقه"). فالعود الأبدي ليس عودة الشيء نفسه بل هي عودة انتقائية: كيف يمكن لما هو ارتكاسي وعدمي وناف أن يعود، إذا كان العود الأبدي هو الوجود الذي يقال فقط على الإثبات وعلى الصيرورة في في حال الفعل ؟ لنقل إذن إن "العود الأبدي هو التكرار، لكنه التكرار الذي ينتقي، التكرار الذي ينقذ. يا له من سر عجيب لتكرار محرر ومنتق".[60]

لا يمكن إذن تصور صيرورة فاعلة إلا كنتاج اصطفاء لفعالية القوة والإثبات في الإرادة. لكن من يمكنه القيام بالاصطفاء ؟ من يلعب دور المبدأ الانتقائي؟ يجب نيتشة: العود الأبدي. ومن ثمة فإن فكرة العود الأبدي تزيل من الإرادة كل ما هو ناف وتجعل منها إبداعا.

IV – الفلسفة بما هي "فكر المختلف":

لا شك – في تقديرنا – أن تأملات دولوز حول مسألة "العود الابدي" عند نيتشه هي التي قادته فيما بعد إلى تعميق النظر فلسفيا في مفهومي "التكرار" و"الاختلاف"، حيث ينبهنا إلى أن التكرار (La répétition) لا يعني العمومية (La généralité) ".[61]

وتتجلى العمومية من خلال نظامين : نظام كيفي للتشابهات ونظام كمي للتكافؤات. وما الأحداث الدورية والكميات المتساوية سوى علامات لهذين النظامين . غير أن العمومية تعبر عن فكرة مضمونها أن أحد العناصر يمكن أن يبادل بآخر أو أن يعوضه. ويتحدد موقفنا إزاء العمومية انطلاقا من مبادلة العناصر الجزئية أو تعويضها. ولذلك لم يخطأ الخبريون عندما اعتبروا أن الفكرة العامة هي فكرة جزئية في ذاتها شرط أن ندرك أنه يمكن تغيير تلك الفكرة الجزئية بأي فكرة جزئية أخرى تشبهها . وندرك على العكس من ذلك أن التكرار لا يمكن أن يتأسس إلا على ما هو غير قابل للتعويض أو المبادلة . فالتكرار إنما يخص وحدات لها فرادة خاصة لا تقبل التبدل: الانعكاسات والأرواح ليست من المتكافئات. ومثلما أنه لا يمكن الحديث عن تعويض ممكن لأحد أفراد التوأمين الحقيقيين بآخر فانه لا يمكن للمرء مبادلة روحه بأخرى. ثمة إذن اختلاف اقتصادي بين العمومية والتكرار. فالتكرار إنما هو عودة لما هو فردي لا شبيه له.

لذا يعتبر دولوز أن نيتشة من الفلاسفة الذين يقابلون فكرة "العمومية" بفكرة "التكرار" شأنه في ذلك شأن كيركقارد (Kierkegaard) وباقي(Péguy). فكل واحد من هؤلاء الثلاثة قد جعل، بطريقته الخاصة، من التكرار المقولة الأساسية لفلسفة المستقبل فضلا عن كونه قوة خاصة باللغة والفكر. ولكل واحد منهم إنجيله ومسرحه، وتصوره الخاص للمسرح، كما أن له شخصية لامعة في هذا المسرح هي بمثابة بطل التكرار: جوب – أبراهام، ديونيزوس – زارادشت، جان دارك –كليو. إن ما يميز بينهم لا يمكن أن يستهان به، وهو أمر جلي ومعلوم، ولكن لا شيء يمكن أن يمحو هذا الالتقاء المدهش بينهم حول فكرة التكرار".[62]

ويعتبر دولوز أن أفكار نيتشه حول التكرار يمكن، اختزالها في القضايا التالية:

أ– **يجعل نيتشه من فكرة التكرار أمرا مستحدثا وجديدا** وهو يصل هذه الفكرة بامتحان للإرادة وانتقاء لها. إنه يجعل منها موضوعا

ساميا للإرادة والحرية، ومن ثمة يهدف نيتشه إلى تحرير الإرادة من كل ما يكبلها وذلك بأن يجعل من التكرار موضوع الإرادة.

ب- **يقابل نيتشه قوانين الطبيعة بفكرة التكرار** ، فما هو أسمى من التكرار كقانون طبيعي كوسمولوجي إنما هي الإرادة التي تريد ذاتها عبر كل التحولات، إنه اقتدار في مقابل القانون بمقتضاه يعارض نيتشه، بفرضيته، الفرضية الكوسمولوجية الدائرية حول العود الأبدي. إذ لا يمكن لفيلسوف يعترض على فكرة "القانون" أن يجعل من العود الأبدي قانونا طبيعيا. ولا يمكن لمفكر عارف بالإغريق أن يبقى عند حدود نظرية العود الأبدي كنظرية كوسمولوجية، أي عند حدود ما هو عام وتبسيطي لدى القدامى ، بمعنى النظر إلى العود الأبدي كما لو كان دوريا ودائريا ووجودا متماثلا ومساويا لذاته، ومن ثمة يقينا حيوانيا طبيعيا وقانونا محسوسا من قوانين الطبيعة ذاتها.

ج- **يعارض نيتشه الأخلاق بفكرة التكرار كي يجعل منها فكرة ايتيقية.** ليس التكرار فكرة يمكن فهمها في ضوء ثنائية الخير والشر بل هو ناموس المعتزل والمتفرد. "ما ترده رده على نحو يجعلك تريد عودته عودة دائمة"، ذلك هو ناموس العود الأبدي . ولعل القارئ يدرك بيسر أن الأمر يتعلق في هذا الموضوع بالذات بنزعة صورية تقلب الكانطية داخل ميدانها الخاص، إنه امتحان للإرادة يذهب إلى أبعد من مقاصد كانط لأنه عوض أن يرد التكرار إلى قانون أخلاقي مفترض فإنه يجعل منه الشكل الوحيد لقانون هو بمعزل عن الأخلاق.

د-**يعارض نيتشه بواسطة فكرة التكرار عموميات العادة وخصوصيات الذاكرة** . فقوام العادة هو "الأنا" الذي يتأمل ويستنتج الجديد أي العام مما يعود دوريا. أما الذاكرة فهي التي تعين الخصوصيات التي تلفها العمومية. والحقيقة أن هذه الآليات النفسية تفقد دلالتها في حضرة التكرار والذاكرة سويا. ومن ثمة يكون التكرار فكرة لا تفهم إلا في علاقة بالمستقبل لأنها تتعارض مع مقولة "التذكر" القديمة ومقولة "العادة" الحديثة. فمن خلال التكرار وبواسطته يغدو النسيان قدرة موجبة. وعندما يعتبر نيتشة أن العود الأبدي تعبير مباشر عن إرادة الاقتدار فانه يعني بذلك أنه مهما يكن ما نريده فانه ينبغي لنا أن نعلو بإرادتنا إلى شكلها الأعلى حيث تلتقي الإرادة بالعود الأبدي كفكرة انتقائية.

وينبغي التمييز – في تقدير دولوز – بين نوعين من التكرار :

أ- التكرار هو تكرار ذات الشيء وهو يفسر بواسطة هوية المفهوم أو بالتمثل، إنه التكرار الآلي. وهو المعنى السائد الذي يستبعده دولوز.

ب- التكرار هو ذلك الذي يحتوي الاختلاف و يفهم ذاته داخل غيرية الفكرة. إنه التكرار التركيبي. وهو المعنى الذي يبتكره دولوز من خلال قراءته لنيتشه. [63]

ويعتبر دولوز أنه ينبغي ألا نفهم التكرار انطلاقا من فكرة الهوية التي أساسها وحدة المفهوم.[64] لأن التكرار في معناه الحقيقي هو "الاختلاف من غير مفهوم".[65] وطالما كان الاختلاف خاضعا لمقتضيات التمثل فانه لا يتم التفكير فيه في ذاته. ويعني إخضاع الاختلاف لمقتضيات التمثل إخضاعه للمقولات الميتافيزيقية الكبرى من قبيل:

- افتراض وجود **ذات مفكرة** تكون هي هي على جهة مبدأ هوية تحكم المفهوم. إن ما يتلاشى، عندما يتم إخضاع الاختلاف إلى هوية المفهوم من قبل الذات المفكرة ، هو الاختلاف داخل الفكر ، أي الاختلاف الكامن في التفكير بواسطة الفكر.
- إخضاع الاختلاف لمقولة **التشابه**. إن التشابه، كما يدرك في ظل مفهوم التمثل، لا يحتاج إلى أن يفهم على جهة مشابهة النسخة للأصل، وإنما يفهم على جهة مشابهة المحسوس (المتنوع) لذاته.
- إخضاع الاختلاف لمقولة **التأسيس**. ذلك أن الفكر يتخذ شكل التأسيس، ولكن ما هو الأساس ؟ إنه الشيء ذاته، انه الماهية والهوية.
- وكل تأسيس هو ضرب من السعي إلى ملاقاة **الماهية**.[66] إن الماهية بما هي أساس هي هوية الشيء، إنها "الشيء ذاته" ، ذاك الذي يحوي في الأصل اختلاف موضوعه عنه (موضوعه بمعنى ما يتم تأسيسه)، بحيث أن عملية التأسيس تجعل من الموضوع الذي يتم تأسيسه شبيها بالأساس، ومن ثمة تهبه الشبه، أي شبه الموضوع بالأساس. وعليه فإن "الاختلاف هنا يفكر فيه انطلاقا من مبدأ ذات الشيء وانطلاقا من شرط التشابه".[67]

يسعى دولوز إذن إلى تحرير الاختلاف من جملة المقولات الميتافيزيقية التي تفهمه في ضوء مفاهيم "الشيء ذاته" و"التشابه" و"الهوية". وهو أمر ينجزه انطلاقا من التفكير في دلالة "العود الأبدي " ومنزلته عند نيتشه. وإذا ما عدنا إلى كتاب "هكذا تكلم زاردتشت" فإننا واجدون أنه يجري الحديث عن "العود الأبدي" في مناسبتين: الأولى عندما يتحدث القزم (الجزء الثالث، الرؤى والألغاز، الشذرة الأولى). أما الثانية فهي حديث الحيوانات (الجزء الثالث، الناقة، الشذرة الثانية).[68]

- إن حديث القزم عن العود الأبدي كان كافيا كي يصيب زرادشت بالمرض. فقول القزم "إن كل حقيقة محدبة وإن الزمان

ذاته دائري" قد ولد في نفس زرادشت الشعور بالغضب لأنه يخشى أن يكون العود الأبدي عودة الكل وذات الشيء والشبيه بما في ذلك القزم وأصغر الناس. لذلك ينفي زرادشت فكرة أن يكون الزمن دائريا مخاطبا القزم: "لا تبالغ في تبسيط الأشياء".

- في المرة الثانية تتحدث الحيوانات عن العود الأبدي كما لو كان عودة للشيء ذاته والشبيه، ومن ثمة كما لو كان يقينا طبيعيا ووضعيا. أما زرادشت فيفضل ألا ينصت إليها، ويتظاهر بالنوم لأنه كان يدرك أن للعود الأبدي معنى مختلفا، فهو فكرة انتقائية: انه انتقاء لنوع المعاودة أو التكرار، فثمة معاودات تعاود سلبيا، وثمة من يعاود على نحو متطابق. هؤلاء يجري إقصاؤهم فلا يعودن إلا مرة واحدة. إن العود الأبدي رؤية لزمان ثالث : زمان مسرحي يغدو بمقتضاه ما هو تراجيدي هزليا. إن الدائرة في النهاية خط، فلا القزم ولا زرادشت المريض ولا زرادشت الناقه سيعودون.

ومن ثمة فان العود الأبدي لا يعني عودة الأشياء جميعا، فضلا عن أن فكرته تحكم على كل من لا يتحمل الامتحان بالموت. "السلبي إذن لا يعود ومثله المتفق وذات الشيء والشبيه... وحده الإثبات أي المختلف (le diffèrent) يعود". [69] إن زرادشت لا يعود، بل ينبغي له أن يموت حتى يفقد شبهه بالأنا (le Moi) وهل يعقل أن يعتقد القارئ أن نيتشه يضمن العود الأبدي أفكار "الكل" و"الشيء ذاته" و"المطابق" و"المماثل" و"الأنا" ، والحال أنه أكثر من نقد هذه المقولات من بين الفلاسفة؟ وهل يعقل أن يعتقد أن نيتشه يجعل من العود الأبدي دائرة والحال أنه يعارض كل فرضية دورية بفرضيته الخاصة؟ وهل يعقل أن نيتشه قد وقع في القول الباهت بوجود تعارض بين زمان دائري وزمان خطي، أحدهما قديم والآخر حديث؟ تلك أسئلة يطرحها دولوز معتبرا أن تأويل العود الأبدي تأويلا كوسمولوجيا يجرد هذه الفرضية من دلالتها الايتيقية العميقة التي لا يمكن فهمها إلا خارج التعارض بين فكرتي الزمان الدائري والزمان الخطي : إننا إزاء زمان ثالث قوامه دائرة متحركة في طرف خط مستقيم.[70]

يبدو التكرار إذن كما لو كان تعبيرا عن "قوة الاختلاف"،[71] فالعود الأبدي يثبت الاختلاف كما يثبت التباين والصدفة والمتعدد والصيرورة. وما يقصيه إنما هو إخضاع الاختلاف لمفهوم التمثل. "إن ما يزيحه العود الأبدي هو الشيء ذاته والشبيه والمتماثل والسلبي بما هي افتراضات التمثل، لأن افتراضات التمثل لا تعود سوى مرة واحدة". [72]

والحاصل من ذلك أن قراءة دولوز لنيتشه تكشف النقاب عن منزلة "الاختلاف" لديه، بل وتفضي أيضا إلى تأملات حول "فلسفة الاختلاف" (La philosophie de la différence) وشروط قيامها.[73] غير أنه لا يمكن الحديث عن بناء "فلسفة اختلاف" دون تحديد منزلتها بالنسبة للفلسفة الهيقلية. إن ما يعيبه دولوز على هيقل أنه يجعل من الجدلية "تقنية" للاستيلاء على ما هو "عرضي" وإدماجه ضمن " الماهية"، وبالتالي الاستيلاء على "اللانهاية" بواسطة "أسلحة هوية تأليفية متناهية".[74] ومن ثمة فان الجدلية الهيقلية تدفع بالاختلاف إلى أقصاه، غير أن هذا الدرب موصد لأنه يرتد بالاختلاف إلى الهوية. لذلك فان من مقومات "فلسفة الاختلاف"– كما يحدد دولوز ملامحها– تحرير "المختلف" من تملك الماهية والهوية. وهو يجد في "فكرة نيتشه" ما يساعد على تحقيق هكذا أمر. ذلك أن " العداء للهيقلية يعبر عمل نيتشه كخيط العدوانية". [75] ولذلك، ينبغي لنا– في تقدير دولوز– أن نأخذ على محمل الجد الطابع المضاد للجدلية في فلسفة نيتشه. إن ما يعترض عليه نيتشه هي الجدلية الهيقلية بما هي "جدلية تملك" تفضي إلى الاستيلاء على المختلف بواسطة الهوية. يتم تجريد التناقض من طموحه إلى اظهار الاختلاف كي يكون مجرد معنى معكوسا على الاختلاف ذاته.

وفضلا عن ذلك فان ما يعترض عليه نيتشه — من منظور دولوز– هو منزلة "النفي" (La Négation) في الجدلية الهيقلية. إن النفي أداة تملك واستيلاء يلزم جميع الأشياء على أن تحمل صفة النقصان وأن تكون مجرد حلقة ضمن مسار . وبذلك نظل في تقدير دولوز ضمن مجال دائرة الشيء ذاته(Le cercle du Même) ذلك أن كل مغادرة للذات إنما ترسم في ذات الوقت مسار العودة إليها. وهو مسار لا يترك مجالا للغيرية غير القابلة للاستيعاب. إن المفهوم (Le Concept) الذي يسمح للفكر بأن يحيط بالواقع يسمح له في ذات الوقت بمحوه كغيرية. ومن ثمة لا يكون النفي سوى وسيلة لتعطيل دينامية الأضداد لصالح التأليف بينها. النفي مجرد امتحان ينبغي للأضداد أن تعيشه قبل العودة إلى الوحدة المفقودة مؤقتا. ومن ثمة لا ينتج عن ذلك — في تقدير دولوز — سوى "سيرورات خادعة".[76] إن النافي في تقدير هيقل حاضر في الجوهر كشيء تستمد القوة نشاطها منه، أما عند نيتشه فانه ينتج من هذا النشاط على هيئة سلب القوى الارتكاسية لما يستطيع الاخر فعله. أما الفعل فانه لا يحتاج الى نفي الآخر، بل يستمد قيمته من الشعور بالاختلاف، ومن وجود قوة فاعلة ومن إثبات الاختلاف والاستمتاع به . فالقوة، التي تفرض على القوة الأخرى طاعتها ، لا تنفي القوة الأخرى، إنما تؤكد اختلافها الخاص بها وتستمتع بهذا الاختلاف.[77]

وما تريده إرادة ما إنما هو إثبات اختلافها ، إذ هي تجعل من اختلافها موضوع إثبات. الاستماع بالاختلاف: ذلك ما يحله نيتشه محل مفاهيم "الجدلية الثقيلة" وعلى وجه الخصوص محل فعالية النفي. ومن ثمة "تعارض "نعم" نيتشه ال"لا" الجدلية، معارضة الإثبات للنفي الجدلي ، ومعارضة الفرح والاستمتاع للعمل الجدلي، ومعارضة الخفة والرقص للثقل الجدلي".[78]

إن الجدلية الهيقلية تعبير عن "رغبة بهلوانية": " إنها تلك الصناعة التي بواسطتها يتم استعادة ميزات مستلبة، حيث يرجع كل شيء إلى الروح كمحرك للجدلية ".[79] ولذلك يرى دولوز انه ما من اتفاق ممكن بين هيقل ونيتشه. حيث تكتسي فلسفة نيتشه أهمية سجالية كبرى بما أنها تشكل اعتراضا مطلقا على الجدلية. كما أنها تعمل على فضح كل الخدع التي تجد في الجدلية مجالا لها. و"إذا كانت الجدلية تلقى عنصرها النظري في التعارض والتناقض، فذلك أولا لأنها صورة زائفة عن الاختلاف. فهي تعكس الاختلاف في صورة مقلوبة شأنها في ذلك شأن عين البقرة . إن الجدلية الهيقلية تفكير حول الاختلاف، لكنها تقلب صورته. فهي تحل نفي ما يختلف محل إثبات الاختلاف بما هو اختلاف، وتحل نفي الأخر محل إثبات الذات، وتحل نفي النفي محل إثبات الإثبات".[80] والحاصل أن ما ينتصر في الجدلية إنما هي قوى الارتكاس، فالتعارض الموضوع مكان الاختلاف هو انتصار القوى الارتكاسية التي تجد في إرادة العدم المبدأ الذي يناسبها .

يكمن معنى فلسفة نيتشه– بما هي فلسفة اختلاف– في أن المتعدد والصيرورة والصدفة موضوعات إثبات خالص. ومن ثمة "يجري إثبات الصدفة وضرورتها، الصيرورة ووجودها ، المتعدد وواحد المتعدد. وينفصل الإثبات ثم يتضاعف مندفعا نحو أعلى درجته. وينعكس الاختلاف ويتكرر أو يولد من جديد . إن العود الأبدي هو هذه المقدرة العليا، تأليف الإثبات الذي يجد مبدأ في الإرادة . خفة ما يثبت مقابل ثقل النافي. ألعاب إرادة الاقتدار مقابل عمل الجدلية، إثبات الإثبات مقابل نفي النفي".[81]

والحاصل من ذلك أن التقابل بين الإثبات النيتشي والجدلية الهيقلية هو —في تقدير دولوز– تقابل بين التعددية الجذرية والواحدية الميتافيزيقية، حيث "يفضي التأليف بين الأضداد عند هيقل إلى إزالة الاختلاف، أما عند نيتشه فان الفلسفة التعددية توجب إثبات الاختلاف".[82] وتحمل التعددية هنا على معنى تعدد القوى سواء من ناحية الكم (قوى مسيطرة / قوى مسيطرة عليها) أو من ناحية النوع (قوى فاعلة / قوى ارتكاسية). إن ما يكتشفه دولوز إذن، في فلسفة نيتشه، هو لعب القوى الذي يجعل من كل قيمة وكل معنى مجرد تأويل.

الهوامش:

1. Gilles Deleuze, « Pensée nomade », in *Nietzsche aujourd'hui ?* , colloque organisé par le centre culturel international de Cerisy – La - Salle, U.G.E, 1973, T, I, p.159
2. Ibid
3. Ibid
4. Ibid,p.174
5. Ibid
6. Ibid,p.160
7. Gilles Deleuze, « Pensée nomade », op.cit.p.161.
8. يرى دولوز أن أدوات إعادة الترميز والتأليف بين ما هو بصدد التشتت والتناثر ثلاثة وهي " القانون" (la loi) و"العقد" (le contrat) و"المؤسسة " (l'institution) (المرجع السابق ص. 161)
9. Gilles Deleuze, « Pensée nomade », in *Nietzsche aujourd'hui ?*, op.cit.p.163
10. Gilles Deleuze, « Pensée nomade », in *Nietzsche aujourd'hu?i ?,* op.cit.p.165

يستعمل دولوز عديد الالفاظ التي تشير الى معنى " التجرّد من الأرضّ من قبيل " Atmosphèrisaton" و"déterritorialisation" و"Mondanisation " انظر مثلا: Gilles Deleuze, « Pensée nomade », in *Nietzsche aujourd'hui* ?, op.cit.p.165

11. Gilles *Deleuze*, « Pensée nomade », in *Nietzsche aujourd'hui* ?, op.cit.pp.159-160
12. Gilles Deleuze, *Nietzsche*, P.V.P, Paris, 1990, p.17
    Gilles Deleuze, « Pensée nomade », in *Nietzsche aujourd'hui* ?, op.cit.p.165
13. Ibid, p.166
14. Ibid, p.168
15. Ibid, p.170
16. Gilles Deleuze, « Pensée nomade », in Nietzsche aujo*urd'hui* ?, op.cit.p.170

ثمة كتابات أخرى شبيهة في تقدير دولوز بكتابات نيتشه كمؤلفات بيكيت وافكا، فما يجمع بينها كونها تعبير عن " كوميديا الانسان الأرقى"

17. Eugen Fink, *la philosophie de Nietzsche*, Minuit, Paris, 1965, p.14

كما يعتبر "فنك" في نفس الموضع أن هكذا أسلوب يفسح المجال لصياغة مقتضبة و بريئة ترفض "ذكر الأسباب"

18. Nietzsche, Gai Savoir, Gallimard, Paris, 1982, p.244
19. Patrick Wotling, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, P.U.F, Paris, 1995, p.19
20. Nietzsche, Ecce Homo, Gallimard, Paris, 1974, III, 4, p.281
21. Nietzsche, Lettre à Erwin Rhode, 22.2.1884
22. Nietzsche, Par-delà bien et mal, Gallimard, Paris, 1971, 246, p.166
23. Nietzsche, Lettre à Peter Gast, 2, 4, 1883
24. Claudia Crauford, « Nietzsche's great style/ Educator of the ears and of the heart », in Nietzsche- *Studien*, Band20, 1991, p.237
25. Gilles Deleuze, *Nietzsche,* p.17 (التشديد من قبلنا)
26. دولوز، **نيتشه والفلسفة**، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1993، ص.5 (بتصرف)
27. Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, op. cit , p.1
28. Gilles Deleuze, *Nietzsche*, p.23
29. Gilles Deleuze, *Nietzsche*, op, cit, p.2

في تقدير دولوز ان منهج نيتشه قابل للاختزال في ثلاثة جوانب: مبحث أعراض(une symptomatologie) لأنه يؤول الظاهرات متعاملا معها

كأعراض يجب البحث عن معناها في قوى تتولى انتاجها. ومبحث نماذج (une typologie) لأنه يؤول القوى من زاوية نوعيتها الفاعلة أو الارتكاسية. وجينيالوجيا (une généalogie) لأنه يقيّم أصل القوى من زاوية نبلها أو خستها، ولأنه يجد قرابة أسلافها في إرادة الاقتدار ونوعية تلك الارادة

30. Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, op. cit, p.102

ويتساءل دولوز في كتابه "نيتشه" قائلا: "هل ثمة من يمكنه الاعتقاد بأن كانط أصلح النقد أو عثر مجددا على فكرة الفيلسوف المشرّع؟" ويجيب: "ان كانط يفضح التّطلعات الزائفة الى المعرفة لكنه لا يطرح للنقاش مثال المعرفة، ويفضح الأخلاق الزائفة، لكنه لا يطرح للنقاش ادعاءات الأخلاقية ولا طبيعة قيمها وأصل تلك القيم (دولوز، **نيتشه**، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1998، ص.23، بتصرف)

31. Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, op. cit, pp.106-107
32. Gilles Deleuze, *Nietzsche,* p.41 (التشديد من قبلنا)
33. Gilles Deleuze, *Nietzsche*, p.14

في بداية شهر جانفي من سنة 1889 انهار نيتشه صريع الجنون حينما كان يسير في أحد شوارع مدينة "تورينو" . وكان لا بد أن يحملوه إلى منزله . و قد أرسل نيتشه اثر هذه الحادثة، إلى أصدقائه عدة رسائل وقعها باسم "ديونيزوس" أو "المصلوب". وعندما تسلم أوفربك - Overbeck– إحدى رسائله ، أسرع بالذهاب إليه ، ثم أخذه معه إلى "بازل" حيث دخل المصحة ، ثم نقل منها إلى مستشفى الأمراض العقلية في "ايينا" -Iena– ثم نقلته أمه إلى منزلها في "ناومبورغ". واثر وفاتها سنة 1896 نقل إلى "فايمار" حيث مات يوم 25 أوت 1900 . انظر: Walter Kaufmann, *Nietzsche, Philosopher, Psychologist,Antichchrist*, Princeton University Press, 1974,pp.67-68

34. دولوز ، **نيتشه** ، ترجمة أسامة الحاج، ص. 16

الحقيقة أن أعراض مرض نيتشه تعود إلى ما قبل سنة 1889. ففي سنة 1878 كتب " لا أستطيع القراءة ، لا أستطيع الكتابة إلا نادرا جدا ! لا أعاشر أحدا ! لا أتمكن من سماع الموسيقى ". ووصف حالته سنة 1880 بقوله "ألم متواصل ، كل يوم وعلى مدى ساعات، شعور قريب جدا إلى دوار البحر ، شلل نصفي يجعل النطق صعبا بالنسبة لي ، ونوبات حادة... ألم الرأس المبرح الذي لا يتوقف وألم العينين وهذا الشعور العام بالشلل من الرأس حتى أخمص القدمين". وقد بدت على نيتشه أعراض عدة اشتدت خلال السنوات الأخيرة من حياته الواعية : "آلام تعصف برأسه وتفقده وعيه وتلقي بهذا المسكين عدة أيام على أريكة أو فراش، تصحبها تشنجات بالمعدة ، تقيء للدم ، انعدام للشهية ، انحطاط للقوى، بواسير، تلبك معوي، رعدات حمى و تعرق ليلي . إنها حلقة مرعبة " (انظر: Stefan Zweig , *Le combat avec le démon*, Stock, Paris, 1928, p. 21). والراجح أنها أعراض لالتهابات سحايا دماغي من أصل معدي (انظر: Jean Granier, *Nietzsche*, P.U.F. Paris, 1994, p. 20والغالب أن نيتشه قد أصيب في شبابه بعدوى السفليس، ويعود ذلك تحديدا إلى سنة 1865. وليست الأعراض السابق ذكرها سوى أعراض المرض في الدرجة الثالثة لتطوره.

35. Fouillée, Nietzsche *et l'immoralisme*, Alcan, Paris, 1902
36. Benjamin Fondane, *la conscience malheureuse*, Ed. Denoël et Steele, Paris, 1936, p.59
37. Raphaël Cor*, Essais sur la sensibilité contemporaine*, Henri Falque Editeur, Paris, 1912, p. 27
38. Gilles Deleuze, *Nietzsche*, p.10
39. Ibid
40. دولوز، **نيتشه** ، ترجمة أسامة الحاج ، ص. 11

في نفس السياق يلاحظ جنون غرانيي أن كتابات نيتشه تحتفظ بكل قيمتها ، إذ "تظل" كتاباته بمنأى من الجنون على الأقل إلى حدود الانهيار التام في بداية سنة 1989 (انظر: Jean Granier, *Nietzsche*, P.U.F. , Paris, 1994, p.20 ويضيف غرانيي قائلا:" لا شيء يتبدل فلسفيا من جهة قراءتنا لكتاباته " (المراجع نفسه .ص.21). وهو ما يعني أن مرض نيتشه الذي يعود إلى سنة 1865 كان مرضا عضويا مستديما و لكنه لم يكن مرضا عقليا (المرجع نفسه ص.20). و يلاحظ كوفمان أنه لا يمكن الحديث عن جنون نيتشه إلا على اثر حادثة تورين ، حيث فقد حقيقة قدرته على التمييز . (انظر: Walter Kaufmann, *Nietzsche, Philosopher, Psychologist, Antichrist,* p.89). كما يلاحظ يسبرس أنه " بالاعتماد على بعض الرسائل، يتأكد أن نيتشه لم يعرف أعراض جنون قبل بداية سنة 1888، لذلك فان البحث عن علامات جنون في الكتابات المتقدمة أمر غير مجد " (انظر: Karl Jasper*, Nietzsche, Introduction à sa philosophie*, Gall., Paris, 1950, p.93.). وينتهي يسبرس إلى القول :"يبدو أن تقييم إبداع ما على أساس لمرض أمر مبهم... و قد تشكل هذه المقاربة خطرا بالنسبة لمن يستعملها بطريقة غير مشروعة ، إذ عوض أن يدقق النظر فيما هو منتج فانه يوشك أن يعتم عظمة الإبداع الإنساني " (المرجع نفسه ، ص.104)

41. Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Gallimard, 1971, III, « De trois méchantes choses », §2, p. 211
42. نجد هذا التأويل لدى هيدقر الذي يرى أن فلسفة نيتشه اكتمال للميتافيزيقا الغربية وإرهاص باكتمال " الأزمة الحديثة " حيث تتحول "إرادة الاقتدار" لديه إلى " إرادة إرادة" تعبر عن جوهر الوضعية التقنية بما هي شكل علاقة الإنسان بالعالم اليوم وهي علاقة قوامها الهيمنة. انظر:

Heidegger*,* Nietzsche, Galliard, Paris,1971, t.I., p.373

43. Gilles Deleuze, *Nietzsche*, p.24
44. Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, op. cit., p.59
45. من بين نصوص نيتشه التي يستحضرها دولوز (في كتابه **نيتشه والفلسفة**، ص.56) لتحديد معنى "إرادة الاقتدار " ما ورد في الشذرة 309 من القسم الثاني من كتاب "إرادة الاقتدار " حيث يقول نيتشه: "هذا المفهوم الظافر للقوة، الذي خلق فيزيائيونا بفضله الله والكون، يحتاج إلى مكمل ، يجب أن نسند إليه إرادة داخلية أسميها "إرادة الاقتدار"
46. من بين النصوص النيتشية التي تشير إلى هذا المعنى ما ورد في القسم الثاني من كتابه "هكذا تكلم زاردشت": حيث يعلن زرادشت" حيثما وجدت كائنا حيا وجدت إرادة اقتدار، ووجدت في إرادة الخضوع ذاتها طموحا إلى السيادة "

Nietzsche, Ainsi *parlait Zarathoustra*, Gallimard, Paris, 1971, II, « De la domination de soi », p.133

47. يقول دولوز أيضا في كتابه **نيتشه** : "الإثبات و النفي هما إذن خاصيتا إرادة الاقتدار، مثلما أن الفاعل والارتكاسي هما خاصيتا القوى "، (ص.28، ترجمة أسامة الحاج، بتصرف). ثمة إذن نموذجان من القوى هما الفاعل والارتكاسي. وهي فكرة أساسية تحكم قراءة دولوز لنيتشه وعلى أساسها يؤول موقف نيتشه من النقد الكانطي ومن الجدلية الهيقلية باعتبارهما تجليين لقوى ارتكاسية . ومن النصوص النيتشية التي يستحضرها دولوز (في كتابه "نيتشه" النص عدد13 من المقتطفات) ما ورد بالقسم الثاني من "جينيالوجيا الأخلاق" الشذرة رقم 12، حيث يميز نيتشه في حديثه عن الجهاز العضوي (الجسم) بين "قوى ذات طابع عفوي" تعبر عن سيادة وظائف الجسم الأشد نبلا وقوى " تدافع و ترد الفعل". و يمكننا أن نضيف نصا آخر أكثر وضوحا لم يورده دولوز في كتابيه عن نيتشه (**نيتشه والفلسفة ونيتشه**) ورد في "الشذرات المخلفة" لسنة 1887. حيث يستخدم نيتشه صراحة صفتي "الفاعل " و "الارتكاسي" . انظر:

Nietzsche, *Fragments posthumes*, in Ouvres philosophiques complètes, XIII, 9(35), p.26

48. Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, op.cit., p.60
49. دولوز، **نيتشه** ، ترجمة أسامة الحاج ، ص. 28 ، بتصرف
50. دولوز، **نيتشه** ، ترجمة أسامة الحاج ، ص. 30، بتصرف
51. يضيف دولوز قائلا :"يحزر القارئ بسهولة في أي فئة ، أي في أي نموذج، كان وضع عرق "السادة" الذي تصوره النازيون. وحين تنتصر العدمية ، تتوقف عندئذ، وعندئذ فقط، إرادة الاقتدار عن أن تعني "الخلق" بل تعني فحسب الرغبة في السيطرة (إنها تنسب لنفسها أو تجعل الآخرين ينسبون إليها القيم السائدة ، المال، الجاه ، السلطة...) والحال أن إرادة الاقتدار هذه هي بالضبط إرادة العبد . إنها الطريقة التي يتصور بها العبد أو العاجز المقدرة، الفكرة التي يكونها عنها والتي يطبقها حين ينتصر". (المرجع ذاته)

52. Gilles Deleuze, *Nietzsche*, p.28
53. Gilles Deleuze, *Nietzsche*, P.29
54. Charles Andler, *Nietzsche, sa vie et sa pensée*, Gallimard, Paris, 1958, pp.404-415
55. يرى اندلر أن من بين القائلين بفكرة العود الأبدي عند الإغريق أنكسماندر الذي يقول بوجود سلسلة غير محددة من العوالم قبلنا وبعدنا . بل إن ما يوجد ليست الأشياء بل عودها الأبدي ذاك الذي يجعلها تتكرر على نفس الهيئة . ومن القائلين بهذه الفكرة فيثاغورس انطلاقا من تأملاته حول العدد والزمن. فما العدد سوى العودة المتماثلة لنفس الوحدات التي لا اختلاف بينها وما الزمن سوى تتالي الصيف والشتاء ، الحرارة والبرودة على نحو متماثل . وهي ذات الفكرة التي قال بها هيرقليطس والرواقيون (شارل اندلر ، نيتشه حياته و فكره، ص ص404-408). ويرجح أندلر أن يكون نيتشه قد اطلع على هذه الأصول الايرانية انطلاقا مما يرويه ديوجين لايرس وبلوتاك عن اعتقاد الإيرانيين القدامى بعودة الأشياء والكائنات عودة على نحو متماثل (ص ص408-412). كما يرجح أن يكون نيتشه قد اطلع على كتاب " نواميس مانو" (Les lois de Manou) – الذي يتضمن رؤية للكوسموس قوامها القول بتداول الخلق والفناء على نحو أبدي . فالفناء هو دخول الاله مرحلة السبات أما الخلق أو البعث فهو نتيجة لصحوته. (أندلر، نيتشه حياته و فكره،ص.414). أما فيما يتعلق بالبوذية فقد اطلع نيتشه في تقدير أندلرعلى مؤلفين أساسيين هما : "دين بوذا (Die Religion des Budda) لفريدريش كوبن (Friedrich Koeppen) نشر سنة 1851، و "بوذا" (Bouddha) لألدنباغ (Oldenberg) نشر سنة 1881. (انظر : اندلر، **نيتشه حياته وفكره**، ص.415)
56. Gilles Deleuze, Nietzsche, P.37
57. يعطي العود الأبدي بذلك الارادة قاعدة شبيهة بصرامة القاعدة الكانطية : ماتريده رده بحيث تريد عودته الأبدية (دولوز، **نيتشه والفلسفة**، ص.77)
58. من بين هذه النصوص انظر : **هكذا تكلم زاردشت** ، القسم الثالث ، "الناقه" ، ص. 239 (طبعة غاليمار 1971
59. دولوز ، **نيتشه**، ترجمة أسامة الحاج، ص.43
60. دولوز ، **نيتشه**، ترجمة أسامة الحاج، ص.44.(بتصرف)
61. Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, P.U.F., Paris, 1968, p.7
62. Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, p. 13
63. Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, p. 36
64. المرجع نفسه، ص.31. يضرب دولوز على ذلك أمثلة كثيرة من مجال الموسيقى (الايقاع) وفن التزويق (الأشكال) و اللغة (الأصوات) . وهي أمثلة تبين أن ما يعود ليس هو الشيء ذاته سواء كان صوتا أو شكلا. انظر: Gilles Deleuze, *Différence et répétition*,P.U.F., Paris, 1968, pp.42-44
65. Gilles Deleuze, Différence *et répétition*, p. 36
66. Gilles Deleuze, Différence *et répétition*, p. 349
67. Ibid
68. هي ذات النصوص التي يشير اليها دولوز، انظر: دولوز، الاختلاف والتكرار، ص . 380. ويشدد دولوز على أنه يترك جانبا "الشذرات المخلفة" (Fragments posthumes) لأن هذه الشذرات مادة لمؤلف لاحق أطلق عليه نيتشة اسم "ارادة الاقتدار" وهو الكتاب الذي نشر بعد وفاته اثر تجميع هذه الشذرات من قبل شقيقة نيتشة اليزابيت.
69. Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, p. 382
70. Ibid
71. Ibid
72. Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, p. 383
73. Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, p. 384

أهم هذه الشروط ضرورة تحديد مفاهيم "المتفق" و"الشبيه" و"الشيء ذاته" وتحديد جيد لطبيعة الصلة بينها بما يمكن من تدقيق منزلة "المختلف" بالقياس اليها

74. Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, p. 338
75. Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, op. cit., p.9
76. Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, p. 16
77. Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, op. cit., p.9
78. Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, op. cit., p.10
79. Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, op. cit., p.21
80. Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, op. cit., p.224
81. Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, op. cit., p.225
82. Scarlett Marton, « Deleuze et son ombre », in *Gilles Deleuze, une vie philosophique*, Paris, 1998, p.234