



Research Paper

Nietzsche's eternal return as the eternal repetition of difference in Gilles Deleuze's thought

Hossein Zohedi Sehat^{*1} , Masoud Seif² , Ali Naghi Baghersshahi²

¹ Ph.D. of Contemporary Philosophy - Department of Theology, Farhangian University, Hamedan, Iran.

² Associate Professor, Department of Philosophy, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran.



[10.22080/JEPR.2025.28835.1268](https://doi.org/10.22080/JEPR.2025.28835.1268)

Received:

January 12, 2025

Accepted:

June 18, 2025

Available online:

July 13, 2025

Keywords:

Nietzsche, Gilles Deleuze,
Eternal return, Differ-
ence, Repetition

Abstract

This article examines and critiques Deleuze's reading of Nietzsche's eternal recurrence, which is presented as an ambiguous issue in Nietzsche's philosophy. Therefore, it has many interpretations, one of which is Deleuze's interpretation. This article explains this interpretation using a descriptive-analytical-critical approach. In order to complete the problem of temporality in Bergson, who depicts the role of the future vague and weak, Deleuze goes to Nietzsche and his eternal return in order to correctly draw the third side of the triangle of past, present and future, in order to provide the necessary and suitable platform for the Spinozian concept of "expression". According to Deleuze, the eternal return is the return of what becomes; or it is the same becoming same, rather than being and existing; It means something that is confirmed in becoming. In fact, the eternal return is not an identity thought at all, but a mixed and completely different thought, so such a return is not the return of the "same" that returns eternally; It does not mean repeating history and sequences of being; Rather, it is the return of the self, the self that belongs to a multiplicity, a multiplicity that is different; In other words, eternal return is the repetition of difference. And what we always face is the difference. This difference that constitutes Deleuze's Nietzschean spirit. Of course, Deleuze seeks to express his own view more through Nietzsche's language; that is, he seeks to justify his own view rather than explain Nietzsche's view.

***Corresponding Author:** Hossein Zohedi Sehat

Address: Farhangian University, Hamedan, Iran.

Email: h.zohdi5911@yahoo.com



Extended Abstract

1. Introduction

After borrowing the issue of expression from Spinoza, Deleuze finds it to be a temporal matter; he searches for the nature of this temporality in Bergson; but although Bergson deals in detail with the relationship between the present and the past, he does not say much about the future; therefore, Deleuze distances himself from Bergson on this issue and goes to Nietzsche's eternal return. On the other hand, the influence of Hegelian thought in France through Alexander Kojève's interpretations of Hegel and the negation of differences and the substitution of totality forced Deleuze to introduce Nietzsche as an alternative to this trend. Another reason for Nietzsche's attraction to Deleuze is the death of God, because the vertical transcendence, which is one of the main concerns of Deleuze's philosophy, is practically negated by Nietzsche's declaration of the death of God.

Deleuze's interpretation of Nietzsche is based on an ontological renewal implied by Nietzsche's two terms, "the will to power" and "the eternal return." The concept of recurrence is explored in the late 19th century, popularized by Nietzsche and others, and redefined in the late 20th century by Gilles Deleuze. Deleuze's concept opposes any notion of eternal recurrence as rebirth, reincarnation, identical cycles, recollections of events, ideas, or even similar patterns.

2. Methods

This research was conducted using a descriptive-analytical method with a critical approach, relying on the works of Nietzsche and Deleuze, and utilizing the works of a number of famous commentators of Deleuze.

3. Results

The eternal return is not the permanence of the same, the state of equilibrium or the resting place of the same. It is not the "same" or "oneness" that returns in the eternal return, but the return of the same itself that must belong to diversity and to what is different. When it is said that everything returns, it means that everything is repeated; but in this view, what is repeated is not in the form of real or actualized identities, but in the form of the difference of virtuality that constitutes those identities. What Deleuze means by Nietzsche's return is repetition; the eternal repetition of difference; Deleuze understands Nietzsche's eternal recurrence as this repetition. Eternal recurrence is the repetition of difference. Identity is the identity of difference (the repeated difference that gives meaning consistency) and being is the being of becoming or the being of becoming (i.e., eternal recurrence is a difference that can only be repeated). For Nietzsche and Deleuze, what is real is not being and identity, but becoming and difference. The most important criticism of Deleuze is that in Nietzsche's thought, there is a return to "what was" and "what happened", but Deleuze's interpretation of return is the repetition of difference; that is, the repetition of "what was not" and "what did not happen"; and this means the repetition of difference; therefore, nothing is repeated except the truth of difference.

4. Conclusion

Eternal return for Deleuze does not mean the return of the "same" or the repetition of history or successive being, but rather its becoming and eternal repetition; and that is a repetition that is forever different. A becoming that is completely active and proactive, not reactive and passive; this synthesis is also carried out internally,



with a will called the will to power; a will based on the principle of eternal return; a return and repetition with the consistency of difference. A difference that is rooted in the accidental, chance, or randomness of becomings, becomings that are completely unpredictable and foreshadowed. In fact, the only thing that is predictable is the unpredictability of becomings. Deleuze has tried to present a reading that is neither too salty (as some have completely cut it to the root), nor too salty (as others have interpreted it as a return to the same, or an apparent repetition of history). Deleuze's reading of Nietzsche, especially his eternal return, is a revelation of some hidden angles of possibility because Nietzsche "could say"; because he could be the streamer of Nietzsche's subsequent interpretations; but because Nietzsche "said", it

sometimes seems to be a justification that seeks to remove accusations and ambiguity from Nietzsche instead of describing this view; a reading that helps to complete his philosophical puzzle; an interpretation that can justify Deleuze's philosophical view; that is, a justification of justification.

Funding

There is no funding support

Authors' contribution

The first author conducted the research, analysis, critique, and writing, while the second and third authors provided supervision, conceptual guidance, and revisions.

Conflict of interest

Authors declared no conflict of interest



References

- Colebrook, Claire (2002). GILLES DELEUZE, Taylor and Francis e-library, London. New York.
- Deleuze, Gilles (1984) *Difference and Repetition*, trans. P. Patton, New York: Columbia university Press.
- (1983). *Nietzsche and Philosophy*, trans. Hugh Tomlinson. New York: Columbia University Press, (first published 1962).
- Due, Reidar Andreas (2007). *Deleuze*, Polity Press, Cambridge, UK; Maiden, USA.
- Hardt, Michael (1997). *Deleuze, Gilles: An Apprenticeship in Philosophy*, by the Regents of the University of Minnesota. London.
- Nietzsche, Friedrich (2001). *The Gay Science*, trans: Josefine Nauckhoff, Cambridge University Press.
- (1968). *The Will to Power*, trans: [Walter Kaufmann](#), Vintage, New York.
- (2003). *THUS SPAKE ZARATHUSTRA A Book For All And None*. Trans: Thomas Wayne, Algora Publishing New York.
- Peyton, Paul (2023). *Critical Reading, Interpretation and Interpretation of the Works of Gilles Deleuze*. Translated by: Abdol Ali Dastgheib. Mahris Publishing House, second edition, Tehran.
- Todd May. (2005) *Gills Deleuze An INTRODUCTION*, Cambridge University Press, p:26-71.



علمی

بازگشت ابدی و ماشین تفاوت: تأثیر نیچه بر اندیشه دلوژ

حسین زهدی صحت^{*۱} ID، مسعود سیف^۲ ID، علی نقی باقرشاهی^۲ ID^۱ دکترای فلسفه معاصر- گروه معارف و الهیات، دانشگاه فرهنگیان، همدان، ایران.^۲ دانشیار گروه فلسفه- دانشگاه بین المللی امام خمینی(ره)، قزوین، ایران.[10.22080/JEPR.2025.28835.1268](https://doi.org/10.22080/JEPR.2025.28835.1268)

چکیده

این مقاله به بررسی و نقد خوانش دلوژ از بازگشت ابدی نیچه می‌پردازد. بازگشت ابدی به مثابه امری مبهم در فلسفه نیچه مطرح شده است؛ بنابراین تفسیرهای فراوانی از آن صورت گرفته است که یکی از این تفاسیر، تفسیر دلوژ است. این نوشتار با رویکردی توصیفی-تحلیلی - انتقادی به این تفسیر می‌پردازد. دلوژ برای تکمیل مسأله زمانمندی در برگسون که نقش آینده را مبهم و کمرنگ می‌داند، سراغ نیچه و بازگشت ابدی وی می‌رود تا بلکه ضلع سوم مثلث گذشته، حال و آینده را به درستی رسم کند تا بستر لازم و مناسب برای "بیان" (اکسپرشن) اسپینوزایی فراهم گردد. به نظر دلوژ بازگشت ابدی، بازگشت آن چیزی است که می‌شود؛ یا عین شدن است؛ نه بودن و وجود داشتن؛ یعنی چیزی که در شدن تأیید می‌شود. درواقع بازگشت ابدی، به هیچ وجه یک تفکر هویتی نیست، بلکه تفکری ترکیبی و کاملاً متفاوت است؛ لذا چنین بازگشتی بازگشت "همان" نیست که به طور ابدی برمی‌گردد؛ به معنای تکرار تاریخ و توالی‌هایی از بودن نیز نیست؛ بلکه بازگشت خود است، خودی که به یک تنوع تعلق دارد، تنوعی که تفاوت دارد؛ به عبارت دیگر بازگشت ابدی، تکرار تفاوت است. و آنچه ما همیشه با آن مواجهیم بازهم تفاوت است. این تفاوت، روح نیچه‌ای دلوژ است. البته دلوژ بیشتر در پی بیان دیدگاه خود از زبان نیچه است؛ یعنی گاهی به دنبال توجیه نظر خویش است نه توضیح دیدگاه نیچه.

تاریخ دریافت:

۲۳ اسفند ۱۴۰۳

تاریخ پذیرش:

۲۸ خرداد ۱۴۰۴

تاریخ انتشار:

۲۲ تیر ۱۴۰۴

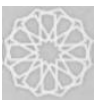
کلیدواژه‌ها:

نیچه، ژیل دلوژ، بازگشت ابدی، تفاوت، تکرار

^{*} نویسنده مسئول: حسین زهدی صحت

آدرس: دانشگاه فرهنگیان، همدان، ایران.

ایمیل: h.zohdi5911@yahoo.com



۱ مقدمه

میراث فلسفی نیچه یک میراث پیچیده است؛ نیچه وقتی در نامه‌ای به یکی از دوستانش از "هترودوکسی کل فلسفی خود" صحبت کرد، شیوه فلسفه خود را به درستی توصیف کرد (Pearson.2006.p1). فلسفه‌ای که کاملاً بر خلاف جریان رایج و معمول فلسفه است و بخشی از داستان مواجهه دلوژ با نیچه نیز متأثر از همین ویژگی است.

دلوژ پس از آنکه مسأله بیان^۱ را از اسپینوزا به عاریه می‌گیرد؛ آن را امری زمانمند^۲ می‌یابد؛ چگونگی این زمانمندی را در برگسون جستجو می‌کند؛ اما با آنکه برگسون به تفصیل به رابطه زمان حال و گذشته می‌پردازد اما درباره آینده چیز زیادی نمی‌گوید؛ لذا دلوژ در این مسأله، از برگسون فاصله می‌گیرد و سراغ بازگشت ابدی نیچه می‌رود (وبونداس، ۱۳۸۱، ص ۱۰۱). بنابراین نیچه از این جهت نقش کاتالیزوری در کمک کردن به دلوژ برای توسعه فلسفه زمان خود دارد (W.Lezecky and W.Smith.2023.p75).

از سوی دیگر، نفوذ تفکر هگل‌گرایی در فرانسه به واسطه تفسیرهای الکساندر کوژو^۳ از هگل و نفی تفاوت‌ها و جایگزینی کلیت، دلوژ را وادار کرد تا در مقابل این جریان، نیچه را به‌منزله بدیل معرفی کند. (Bogue. 1982.p2) لذا خود رویکردی مثبت و ایجابی را در پیش می‌گیرد. دلوژ در کتاب نیچه و فلسفه به‌دنبال بدیلی برای نظام هگلی که نافی تفاوت و حامی کلیت است می‌گردد؛ دلوژ ادعا می‌کند که فهم کل فلسفه‌ی نیچه ممکن نخواهد بود اگر درنیابیم که این فلسفه علیه چه کسی هدف‌گیری شده‌است. به عبارت دیگر موضع اصلی دلوژ در این کتاب، دیالکتیک ستیزی نیچه‌ای است (اصغری، ۱۳۷۹، ص ۱۹).

«اگر خواننده، مفاهیم نیچه را در فضایی که نیچه نیست درک کند، همیشه [خواندن آثار وی] بی‌اثر خواهند بود» (Deleuze.1983.pxii).

به هر حال، یکی از تحلیل‌های مهم دلوژ در مطالعه نیچه، مانند مطالعات برگسون، ناشی از تضاد با هگل است (Hardt.1997.p27).

دلیل دیگر جذابیت نیچه برای دلوژ، مرگ خداست؛ زیرا امر متعالی عمودی که یکی از دغدغه‌های اصلی فلسفه دلوژ محسوب می‌شود، با اعلام مرگ خدا توسط نیچه عملاً منتفی می‌گردد (زمانی جمشیدی و واعظی، ۱۳۹۳، ص ۶۶).

تفسیر دلوژ از نیچه بر پایه نوسازی هستی‌شناسانه‌ای استوار است که دو اصطلاح "اراده معطوف به قدرت" و "بازگشت جاودان" نیچه بر آن دلالت دارد (دیو، ۱۳۹۶، ص ۴۹). هرچند از نظر دلوژ، بازگشت ابدی نیچه و اراده معطوف به قدرت او به یک اندازه بد فهمیده شده‌اند (Deleuze.1983.p6).

این مقاله در پی پاسخ به یک پرسش اساسی است:

۱- ویژگی‌های اصلی خوانش ژیل دلوژ از "بازگشت ابدی" نیچه چیست و چه نقدهای احتمالی بر آن وارد است؟

در این پژوهش به فراخور موضوع، روش توصیفی - تحلیلی - انتقادی با تکیه بر منابع کتابخانه‌ای، مطمح نظر قرار گرفته است.

۲ بازگشت ابدی^۴

این مفهوم برای اولین بار در کتاب حکمت شادان در سال ۱۸۸۲ در بخشی با عنوان «سنگین‌ترین وزن»^۵ ظاهر می‌شود.

^۴ -Eternal Return

^۵ - The heaviest weight

^۱ - expression

^۲ - temporal

^۳ - Alexander Kojeve



را با شادی و اراده معطوف به قدرت در آغوش می‌گیرد.

در دوران پیشامدرن زمان دایره‌ای^۱ است؛ چنانکه مثلاً در مکتب هندو، بازگشت ابدی، متکی بر نگاه چرخه‌ای زمان است و کوچک‌ترین واحد اندازه‌گیری چرخه، یوگا است (Eliade.1953.p113)، اما در دوران مدرن، نگاه دایره‌ای به زمان، به زمان خطی بدل می‌شود؛ مانند دری که بر لولای خود می‌چرخد و همواره بر وتری خاص از دایره در مسیری مشخص و تکراری می‌چرخد، اما در دوره مدرن، زمان از لولا دررفته است^۲. این که "زمان از لولا در رفته است" یکی از رمزآلودترین نکات فلسفه دلوژ محسوب می‌شود (پیتون، ۱۴۰۱، ص ۱۱). اساساً زمان "در حال بودن" یا "در حال شدن" است؛ زمان امری هستی‌شناسانه است. (Negri.1991.p228) نیچه با صراحت، بازگشت ابدی را به معنای شکل دایره‌ای که به معنای بازگشت همان است، انکار می‌کند. پس دکتترین بازگشت ابدی به معنای "دایره بسته‌ای که خود را تکرار می‌کند" نیست.

دلوژ در این باره و در تقابل با مسیحیت معتقد است: خدا، خم کن بزرگ زمان نیست (Bryden.2001.p4).

سنت فلسفی غرب، ابدیت را نوعی نفی^۳، غلبه، طولانی شدن، یا گرد هم آوردن لحظات متوالی و در حال گذر زمان می‌داند، اما نیچه اینگونه نیست (Stambaugh.1972.p3). مفهوم بازگشت در اواخر قرن نوزدهم که توسط نیچه و دیگران منتشر شد، مورد بررسی قرار می‌گیرد و در اواخر قرن بیستم توسط ژیل دلوژ بازتعریف می‌شود. مفهوم دلوژ با هر مفهوم بازگشت ابدی به عنوان تولد دوباره، تناسخ، چرخه‌های یکسان، یادآوری رویدادها، ایده‌ها یا حتی الگوهای مشابه مخالف است (James.2011.p116). بازگشت ابدی، در روایت دلوژ، باید با مرگ مرتبط باشد، زیرا مرگ هر چیزی را که «یک بار برای همیشه» است ترویج می‌کند و

نیچه در حکمت شادانگامی تعیین‌کننده و فراتر از کتاب‌های پیش از خود برمی‌دارد، زیرا دو مورد از شناخته‌شده‌ترین مضامین خود، یعنی مرگ خدا و بازگشت ابدی، را معرفی می‌کند. این ایده در فراسوی نیک و بد و حتی تبارشناسی اخلاق وجود ندارد بلکه در چنین گفت زرتشت به نحوی مشابه مطرح می‌گردد و در غروب بتها و اینک انسان به اهمیت آن پرداخته می‌شود.

از نظر نیچه بازگشت ابدی اگر به طور کامل شناخته شود، پیامدهای غیرقابل محاسبه‌ای، به ویژه برای اخلاق اروپایی، خواهد داشت. وی فکر میکرد این مساله نتایج فاجعه باری خواهد داشت و حتی برخی از این پیامدها جنون آمیز خواهند بود. و از آنهایی که سعی داشتند اخلاق مسیحی همچنان پابرجا بماند و یا تصور میکردند خواهد ماند ابراز بیزاری میکنند. برای نیچه بعد دیگری نیز وجود داشت که با ارزشهای شخصی اش مرتبط بود زیرا او فروپاشی مسیحیت را بخشی از پدیده پوچ گرایی اروپایی میدانست؛ یعنی از دست دادن هرگونه حس عمیق به زندگی یا اهمیت به آن. (Nithzsche, 2001:xii). وی این مشکل و راه غلبه بر آن را در قالب بازگشت ابدی ارائه می‌دهد که برای اولین بار با کلمات تکان‌دهنده در کتاب «حکمت شادان» آمده است:

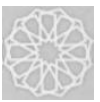
«اگر یک دیو به شما بگوید که همه چیز در زندگی بارها و بارها تا ابد تکرار خواهد شد، چه فکر می‌کنید؟ چگونه به این سوال پاسخ می‌دهید که «آیا این را دوباره و بارها و بارها می‌خواهید؟» (Nithzsche, 2001:341).

بازگشت ابدی، که تکرار بی‌پایان کل تجربه زندگی فرد را مطرح می‌کند، افراد را به چالش می‌کشد تا حتی در دشوارترین جنبه‌های هستی، معنا و تأیید پیدا کنند. این تأیید، که عشق به سرنوشت نامیده می‌شود، عنصری کلیدی در رشد ابرمرد است که تمام زندگی، از جمله آزمایش‌های آن

³ - negation

¹ - cyclical

² - time is out of joint



تفکر امر یکسان نیست، بلکه تفکری از ترکیب است، تفکری در مورد چیزهای کاملاً متفاوت که خواستار اصل جدیدی در خارج از علم است. این اصل مربوط است به بازتولید تنوع به عنوان: تکرار تفاوت. در واقع، اگر بازگشت ابدی را نتیجه یا کاربرد هویت بدانیم، در درک آن ناتوان هستیم. اگر با بازگشت ابدی به این گونه ی خاص مخالفت نکنیم، در درک بازگشت ابدی شکست می خوریم. بازگشت ابدی، ماندگاری همان، حالت تعادل یا محل استراحت همان نیست. این "همان" یا "یکی بودن" نیست که در بازگشت ابدی برمی گردد، بلکه بازگشت خود همان چیزی است که باید به تنوع و به آنچه متفاوت است تعلق داشته باشد (Deleuze.1983.p46).

روایت نیچه از بازگشت ابدی، نقد وضعیت پایانی یا تعادلی را پیش فرض می گیرد. نیچه می گوید که اگر جهان دارای موقعیت تعادلی بود، اگر شدن^۲ یک پایان یا حالت نهایی داشت قبلاً به دست آمده بود. اما لحظه حال به عنوان لحظه گذرا ثابت می کند که این وضعیت به دست نمی آید و بنابراین تعادل نیروها ممکن نیست. اما در صورت امکان حالت تعادل و حالت پایانی، چرا تا به حال باید محقق می شد؟ پاسخ این سوال در چیزی است که نیچه آن را زمان گذشته نامتناهی می نامد. زمان گذشته نامتناهی به این معنی است که شدن نمی تواند شروع به شدن کند، این [شدن] چیزی نیست که شده باشد. اگر شدن نشدنی باشد پس هیچ چیز، نمی شود. اگر چیزی شدنی بود، قبلاً باید شده باشد؛ یعنی با پذیرش زمان گذشته نامتناهی، اگر وجود، وضعیت نهایی داشت باید به آن رسیده باشد (Deleuze.1983.p47). درواقع با فرض زمان گذشته نامتناهی، فرصت کافی برای رسیدن به وضعیت نهایی وجود داشته است؛ پس اگر وجود به وضعیت نهایی خود نرسیده است، اساساً رسیدن به وضعیت نهایی ممکن نیست.

متضمن آن است (Ebbaston.2016.p13). این معنای از مرگ، یعنی پایان "همان" ها. یعنی پایه ریزی برای تکرار "تفاوت" ها.

بر اساس نسخه نیچه، زمان باید به عنوان یک بی نهایت [در تقسیم پذیری و افزایش پذیری] درک شود، که هم به عقب در گذشته برای همیشه و هم جلوتر به طور نامحدود در آینده کشیده می شود و بنابراین به عنوان "گذری بدون آغاز یا پایان" در نظر گرفته می شود (Grosz.2004.p142).

دلوز معتقد است هر بار که بازگشت ابدی را به بازگشت همان^۱ معنا می کنیم، ساده لوحانه ترین معنا را برای اندیشه نیچه انتخاب کرده ایم.

«بازگشت ابدی به اندازه اراده به قدرت بد درک شده است. هر بار که ما بازگشت ابدی را به عنوان بازگشت یک ترتیب خاصی از چیزها پس از تحقق همه ترتیبات دیگر، هر بار که بازگشت ابدی را به بازگشت همان تعبیر می کنیم، اندیشه نیچه را با فرضیه های کودکانه جایگزین می کنیم» (Deleuze.1983.pxi).

لذا بازگشت ابدی نه با تکرار همان، بلکه برعکس با یک دگرگونی مرتبط است (Deleuze.1983.pxi). مفهوم سازی مجدد دلوز اصرار دارد که «همان» نیست که برمی گردد. برعکس، چیزی که برمی گردد "غیر مشابه" است. در روایت ویلیامز جیمز از دلوز نیز بازگشت ابدی با این اصل تعریف می شود که تنها تفاوت یا تفاوت محض به خودی خود باز می گردد و هرگز یکسان نیست (James.2011.p115).

جایگاه بازگشت ابدی وقتی مشخص می شود که وضعیت نهایی و تعادل به نقد کشیده شود. هستی یا هیچ، هستی یا نیستی به یک اندازه تمایز ناپذیرند: این دو مفهوم در ایده تبدیل شدن به یک حالت نهایی با هم می آیند، «در اصطلاح متافیزیکی، اگر شدن می توانست یا به هستی ختم می شد یا هیچ. به عقیده نیچه بازگشت ابدی به هیچ وجه

^۲ - becoming

^۱ - eternal return of the same



اینکه لحظه حال، لحظه بودن یا حال «به معنای دقیق» نیست، و اینکه این لحظه گذرا است، ما را وادار می‌کند که به شدن فکر کنیم، به این معنا که نمی‌توانسته آغاز شود و نمی‌تواند پایان پذیرد. حال سوال این است: چگونه اندیشه ناب شدن، به عنوان پایه ای برای بازگشت ابدی عمل می‌کند؟ پاسخ مختصر این است که باور به بودن را که متمایز و مخالف با شدن است متوقف کنیم (Deleuze.1983.p48). سوال دیگر اینکه، آن چیزی که می‌شود، آن چیزی که نه شروع می‌شود و نه به پایان می‌رسد چیست؟ خلاصه‌ترین پاسخ این است: بازگشتن؛ آن چیزی است که می‌شود. این که همه چیز باز می‌گردد، نزدیک‌ترین نقطه جهان شدن به جهان بودن است. این مسأله باید به شکل دیگری صورت‌بندی شود، جایگاه گذشته در زمان چگونه است؟ حال چگونه می‌تواند بگذرد؟ لحظه‌ای که می‌گذرد هرگز نمی‌توانست بگذرد اگر در عین این که اکنون است، از قبل، گذشته نبوده باشد، و اگر در عین این که اکنون است همچنان در حال آمدن نباشد. اگر زمان حال، به خودی خود نمی‌گذشت، اگر باید منتظر حال جدید بود تا به گذشته تبدیل شود، گذشته به طور کلی هرگز در زمان تشکیل نمی‌شد و این حال خاص نمی‌گذشت. ما نمی‌توانیم منتظر بمانیم، لحظه باید همزمان حال و گذشته باشد، حال و آینده باشد تا بگذرد. زمان حال باید با خودش به منزله گذشته و آینده همبود باشد؛ رابطه ترکیبی لحظه با خود به مثابه حال، گذشته و آینده، رابطه آن را با لحظات دیگر ایجاد می‌کند؛ بنابراین بازگشت ابدی پاسخی به مسأله گذار است.

باز باید تاکید کرد که این معنا نباید به بازگشت چیزی که با دیگری یکی است یا "همان" است تعبیر شود. اشتباه است اگر تعبیر "بازگشت ابدی" را به عنوان "بازگشت همان" درک کنیم. این بودن نیست که بازمی‌گردد، بلکه خود بازگشتن است که بودن را تشکیل می‌دهد، تا آنجایی که بودن به منزله شدن و آنچه می‌گذرد، باشد. این "یک" چیز نیست که بازمی‌گردد، بلکه بازگشت، خود چیزی است که با

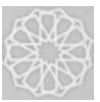
به عبارت دیگر، گفتن اینکه شدن در صورت داشتن حالت نهایی، آن را به دست می‌آورد، مانند این است که بگوییم در صورت داشتن این حالت، آن را از دست نمی‌داد. اگر شدن چیزی می‌شود، چرا از مدت‌ها پیش شدنش به پایان نرسیده است؟ اگر شدن چیزی است که شده‌است، پس چگونه شدن را آغاز کرده است؟ اگر جهان قادر به ماندگاری و ثبات بود، و اگر در تمام مسیر خود، یک لحظه هستی به معنای دقیق آن وجود داشت، دیگر نمی‌توانست ربطی به شدن داشته باشد، بنابراین دیگر نمی‌توان به هیچ شدنی فکر کرد یا آن را مشاهده کرد. این دیدگاهی است که نیچه ادعا می‌کند "در متفکران پیشین" یافته است. نیچه می‌گوید، اما هر بار که از دوران باستان با این تفکر مواجه شدم، انگیزه‌های پنهانی الهیاتی در آن بود. به استثنای هراکلیتوس، هیچیک نه با فکر صیورت محض روبرو شدند و نه فرصتی برای این اندیشه یافتند (Deleuze.1983.p47).

«در رابطه با زمان، این واقعیت که پایانی وجود ندارد به این معنی است که "شدن" ادامه دارد و ادامه می‌یابد/ یا به طور دقیق تر، دوباره و دوباره اتفاق می‌افتد» (Stambaugh.1972.p4).

نیچه معتقد است، اگر بنا بود جهان به جایی برسد تا به حال رسیده بود، اگر بنا بود جهان جایی مکث کند و ثابت شود تاکنون رخ داده بود، و اگر حتی برای لحظه‌ای قابلیت بودن را داشت مدت‌ها پیش، شدن‌ها به پایان رسیده بود (May.2005.p59). لذا نیچه درباره قطعیت بازگشت می‌گوید:

"افسوس که انسان برای ابد برمی‌گردد! انسان کوچک (حقیر) برای ابد برمی‌گردد!" (Nietzsche.2003.p169)

اساساً یکی از دلایلی که نیچه، شخصیت زرتشت را انتخاب می‌کند این است که او زرتشت را پیامبر بازگشت ابدی می‌داند. (ibid.p30)



تنوع یا کثرت تأیید می‌شود. به عبارت دیگر، بازگشت ابدی، ماهیت چیزی را که باز می‌گردد، نشان نمی‌دهد، بلکه برعکس، واقعیت بازگشت را برای آنچه متفاوت است، توصیف می‌کند (Deleuze.1983.p48).

«به همین دلیل است که بازگشت ابدی باید به عنوان یک ترکیب در نظر گرفته شود، ترکیبی از زمان و ابعاد آن، ترکیبی از تفاوت و بازتولید آن، ترکیبی از شدن و بودنی که در صیوریت تأیید می‌شود، ترکیبی از تصدیق دوگانه» (ibid).

در واقع، بازگشت ابدی، بودنِ شدن است؛ اما شدن، دوگانه است: کنش‌گر شدن و واکنش‌گر شدن. بازگشت ابدی تناقض‌آمیز می‌شود اگر بازگشت نیروهای واکنش‌گر باشد. بازگشت ابدی به ما می‌آموزد که واکنش‌گر شدن، هیچ بودن ندارد. و این بازگشت ابدی است که ما را از وجود کنش‌گر شدن با خبر می‌کند. بازگشت ابدی با بازتولید شدن، به ضرورت، موجب کنش‌گر شدن می‌گردد (دلوز، ۹۹، ص ۱۴۰۰).

«بنابراین، بازگشت ابدی جنبه‌ای دوگانه دارد: [ازسویی] بودنِ کلی شدن است، [از طرف دیگر، این] بودنِ کلی شدن، باید به شدنی واحد تعلق داشته باشد. تنها کنش‌گر شدن، بودن دارد؛ بودن که بودنِ تمام شدن است. بازگشتن، همه چیز است؛ اما همه چیز، یک‌جا و در یک لحظه تأیید می‌شود» (Deleuze.1983.p72).

در خوانش دلوزی از هستی‌شناسی نیچه که در کتاب *اراده معطوف به قدرت* آمده است، هستی، کلی است درون‌ماندگار که دومی یا دیگری ندارد؛ درون این کل، تفاوت موجودات، از خود هستی و فاعلیت درونی آن ناشی می‌شود. هستی نیچه‌ای صیوریت سراسری است؛ رودخانه هراکلیتوسی که دو بار در آن نمی‌توان گام نهاد. در این رودخانه عظیم، عناصر بر سازنده هستی عناصری اشتدادی

هستند نه امتدادی. نیچه این عناصر اشتدادی را نیرو می‌خواند. نیروها سنخ‌های مختلفی دارند ولی جملگی حاصل تفاوت‌گذاری اراده معطوف به قدرت هستند. اراده معطوف به قدرت همان اصل درون‌ماندگار، تکوینی و تفاوت‌گذار است (سیدی، ۱۳۹۳، ص ۱۸۷).

قدرت زندگی، تفاوت و تکرار یا بازگشت ابدی تفاوت است. هر رویداد زندگی، کل زندگی را دگرگون می‌کند، و این کار را بارها و بارها انجام می‌دهد. بنابراین ابدیت، هر آنچه هست و خواهد بود، همیشه با خودش متفاوت است، همیشه پذیرای شدن است، هرگز ساکن نمی‌شود (Colebrook.2003.p122). بنابراین تفاوت، قدرتی درون زبان نیست؛ بلکه قدرت خود زبان به‌گونه‌ای ابدی و نابهنگام است و تنها چیزی که در طول زمان دست‌خوش تغییر نمی‌شود و ابدی است، تفاوت و خود زمان است که هر دو همیشه متفاوت‌اند (کولبروک، ۱۳۹۸، ص ۱۹۸).

اما این شدن‌های همیشگی، تکرار تفاوت‌های جاودان چگونه رخ می‌دهند؟ آیا منطق خاص، جهتی مشخص، قانونی نوشته، بر آن حاکم است؟ آیا آنچه می‌شود یا خواهد شد، قابل پیش بینی است؟

دلوز این‌همانی درون‌ماندگار کاسموس^۲ و کائوس^۳ را به مفهوم نیچه‌ای بازگشت ابدی پیوند می‌زند؛ صورتی از تکرار، فراسوی تکرار عریان و تکرار پوشیده یا نقاب‌دار. بازگشت ابدی، نظم بیرونی نیست که بر کائوس جهان تحمیل شده باشد؛ برعکس، بازگشت ابدی این‌همانی درونی جهان و کائوس است، یعنی کائوسموس (Deleuze.1984.p299).

دلوز با الهام از نیچه و کلسوفسکی، فرد یا فردیت را به‌مثابه رخداد^۴ می‌فهمد؛ رخداد فعلیت‌یافته در درون خود. درواقع منظور این است که هر هویتی اساساً تصادفی، شانسی و اتفاقی

^۳ - Kaos

^۴ - event

^۱ - immanent

^۲ - Cosmos



او اگر جهان هدفی داشت، باید تاکنون به آن رسیده بود (May.2005.p59).

به نظر دلوز نه وجودی در پس شدن هست و نه چیزی در پس کثرت. پس نه کثرت و نه شدن، هیچکدام نمود و وهم نیستند. کثرت درواقع تجلی جدانپذیر و علامت ثابت وحدت است. کثرت همان تایید وحدت است و شدن هم تایید وجود است. دلوز می‌گوید که ما خودمان را از پیش برای این نوع تفکر غیرسنتی آماده کرده‌ایم. این نوع تفکر توسط افرادی چون اسپینوزا و برگسون هموارتر شد؛ طبق این رویکرد جوهر جدا از حالاتش و یا خارج از حالاتش^۱ نیست. اگر حالات تغییر می‌کنند بخاطر این است که جوهر باز می‌شود^۲، تا می‌خورد^۳، و دوباره تا می‌خورد^۴. یعنی جوهر یک هویت ثابتی نیست که جدا از حالت بوده باشد، بلکه حال در حالات بوده و درواقع عین شدن است. دیرند هم در فلسفه برگسون هویت نیست، بلکه عین تفاوت است. تفاوتی که ممکن است به هویت‌های خاصی تبدیل شوند ولی در آن هویت‌ها به صورت تفاوت باقی می‌ماند. در این دیدگاه جدید وجود، عین کثرت و تفاوت است. اینطور نیست که کثرت جدا از وحدت بوده و در مقابل وحدت قرار بگیرد؛ بلکه وحدت عین کثرت است. کثرت و تفاوت به هیچ وجه متعالی نیستند؛ بلکه درون‌ماندگارند. به نظر دلوز بازگشت وجود نوعی شدن است؛ یعنی فقط شدن است که وجود دارد و این شدن است که بازگشت ابدی دارد. حال چه چیزی بطور ابدی باز می‌گردد؟ اگر گذشته در زمان حال بالفعل می‌شود، اگر ما از گذشته به حال حرکت می‌کنیم نه از حال به گذشته، اگر گذشته‌ای که در زمان حال فعلیت پیدا می‌کند، همان تفاوت باشد، پس آنچه بطور ابدی تکرار می‌شود خود تفاوت است و آنچه ما همیشه با آن مواجه می‌شویم باز همان تفاوت است. البته تفاوت در نوع، نه تفاوت در درجه؛ یعنی نه آن تفاوتی که

است؛ یعنی هر فرد بی‌نهایت دیگری دارد که به واسطه شانس، تصادف و یا رخداد یکی از آنها به‌مثابه هویت فرد تلقی می‌شود (Klosowski.1998.p178). پیش‌آمد از دیدگاه دلوز، ماهیتی تکرارناپذیر دارد؛ همچنین ویژگی آفرینش‌گری (James.2008.p6). دلیل این مسأله این است که وقتی همه چیز کاملاً تصادفی و شانسی رخ می‌دهد؛ آن هم به واسطه امری درون‌ماندگار، دیگر جایی برای عرضه‌اندام امری بیرونی نخواهد ماند؛ لذا دلوز برخلاف نیچه که به خلاقیت تاریخ اشاره دارد، معتقد است تاریخ هیچ چیز نمی‌آفریند (A.Bell and Colebrook.2009.p202).

«سرنوشت در بازگشت ابدی نیز همان "استقبال" شانس است، "من هر فرصتی را در دیگ خود می‌پزم. و تنها زمانی که کاملاً پخته شده باشد از آن به عنوان غذای خود استقبال می‌کنم" (Deleuze.1983.p28).

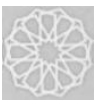
در فلسفه سنتی معمولاً وجود را با شدن مقایسه می‌کنند و وجود را آن چیزی می‌دانستند که دوام داشته و حالت زیربنایی و پایداری داشته است، همچنین مبداء و ثابت و بی‌تغییر بوده است. مثلاً می‌گفتند که خداوند عین وجود است؛ طبیعت عین وجود است؛ آنها جوهر را عین وجود می‌دانستند، و شدن را گذرا، متغییر، و متحرک. درنتیجه آن را از حیث مرتبه پایین‌تر از وجود جوهری می‌دانستند. بطور کلی فلسفه سنتی وجود را واقعی و شدن را وهمی و گذرا می‌دانست. سئوالی که در اینجا مطرح شود این است که چه می‌شد اگر اشیاء مخالف آن چیزی بودند که به نظر می‌رسند؟ چه می‌شد اگر وجود پایدار نبود؟ چه می‌شد اگر تنها چیزی که حقیقت داشت همان شدن، تغییر و صیورت بود؟ نیچه معتقد است که اتفاقاً همینطور است؛ به نظر

³ - folding

⁴ - refolding

¹ - modes

² - unfolding



در هویت‌ها دلمه بسته و منجمد می‌شود (ibid.p60).

استدلال دلوز در اینجا بسیار جدی است. او با اسپینوزا همراهی می‌کند و می‌گوید که کل وجود درون‌ماندگار است. او شدیداً منکر تعالی^۱ است و معتقد است که بیرون از جهان هویت ثابتی وجود ندارد؛ نه خدا، نه قوانین تاریخ و نه هیچ هدف و غایتی (یعنی هویتی که بخواهد از بیرون خصلت خود را بر ما تحمیل کند وجود ندارد). البته این به معنای این نیست که چیزی بیرون از تجربه ما وجود ندارد؛ بلکه آنچه در جهان ما هست ممکن است هنوز بیرون از تجربه ما باشد، اما به هر حال آنچه در درون ما و آنچه خارج از تجربه ما است جزء جهان ما محسوب می‌شود. دلوز همچنین همراه با برگسون معتقد است که جوهر ذاتاً زمانی است؛ یعنی اگر جوهر را نوعی تاشدن و بازشدن و دوباره تاشدن بدانیم این به معنی آن است که آن چیزی که تا می‌شود و باز می‌شود و دوباره تا می‌شود در واقع همان گذشته‌ای است که هرگز از حال جدا نمی‌شود. به علاوه گذشته خودش عین تفاوت است؛ تفاوت‌های منقبض شده گذشته، خودشان را در زمان حال بالفعل می‌کنند. و اما سوال بعدی درباره چیستی آینده است؛ پاسخ این است که آینده هم نوعی تفاوت بالفعل نشده است. همانطور که قبلاً اشاره شد اگر گذشته وجود نداشته باشد زمان حال نمی‌تواند جلو برود؛ آینده خصلت گذشته را دارد؛ گذشته هم نوعاً متفاوت است، یعنی گذشته عین کثرت محض است. آینده نیز چنین است؛ آینده بدون هیچ هویت معینی با ما مواجهه می‌شود، البته این به معنای این نیست که آینده تهی است بلکه آنچه باز می‌گردد هویت‌هایی نیستند که در زمان حال بالفعل شده‌اند؛ پس این وجودی نیست که برمی‌گردد بلکه وجودی است که در حال شدن است. آن همچنین یک چیز خاصی نیست که بر می‌گردد بلکه خود بازگشت چیزی است که موید تنوع و کثرت است. به عبارت دیگر، هویت در

بازگشت توصیف‌کننده ماهیت آن چیزی نیست که باز می‌گردد، بلکه بر عکس بخاطر تفاوتی که دارد، توصیف‌کننده واقعیت بازگشت است. در مورد آینده هم باید گفت که آینده تهی نیست، بلکه دائم در حال سرریز شدن است. وقتی گفته می‌شود که آینده مانند گذشته است منظور تکرار سخن کلیشه‌ای "تاریخ تکرار می‌شود" نیست. اگر چنین بود آموزه بازگشت ابدی سخن جدیدی برای گفتن نداشت (ibid.p60-61). زیرا "تاریخ تکرار می‌شود" پیش از نیچه نیز مطرح بوده است و نیچه نمیتوانسته چنین منظوری داشته باشد یا دست کم این سخن، حرف تازه‌ای محسوب نمی‌گردد.

وقتی گفته می‌شود هر چیزی باز می‌گردد یعنی اینکه هر چیزی تکرار می‌شود؛ اما در این دیدگاه آنچه تکرار می‌شود در شکل هویت‌های واقعی یا بالفعل شده نیست، بلکه در شکل تفاوت ویرچوالی^۲ است که مقوم آن هویت‌ها است. مثلاً خورشید، زمین، فیل و غیره باز می‌گردند؛ حتی نازل‌ترین احساسات هم بر می‌گردند، اما آنچه مد نظر دلوز است بازگردیدن نوع خورشید و غیره نیست، بلکه منظور تأیید خود تفاوت است. یعنی زندگی کردن از طریق استقبال از آینده‌ای که از طریق تفاوت توصیف می‌شود نه [آینده‌ای] که از آن به عنوان تداوم حال یاد می‌شود؛ از این رو کسی نمی‌تواند آنرا بطور کامل درک کند، زیرا آینده هم از نظر مفهومی و هم از نظر رفتاری خارج از کنترل انسان است (ibid.p62).

الیزابت گروس بیان می‌کند که بازگشت ابدی، در دلوز، باید به عنوان طرحی از «شدن» تفسیر شود:

«تصدیق بازگشت برای همیشه، تصدیق همان هستی شدن است، از آنچه که می‌شود: بنابراین بازگشت، بالاترین تأیید قدرت زمان است» (W.D.1942.p142-143).

^۱ - transcendence

^۲ - virtuality



معلوم شد که منظور دلوز از بازگشت نیچه همان تکرار است؛ آن هم تکرار همیشگی تفاوت؛ اکنون باید ببینیم منظور از این تکرار چیست؟

۳ تکرار

دلوز از مفهوم فلسفی «تکرار» به عنوان یک رشته راهنما در ارائه یک نظریه ذهن استفاده می‌کند. او چهار نظریه تکرار را مورد بحث قرار می‌دهد، نظریه‌های هیوم، برگسون، فروید و نیچه. تکرار عادت (هیوم)، تکرار خاطره (برگسون)، تکرار اجباری (فروید) و نظریه متافیزیکی جهان به عنوان جنبش "بازگشت ابدی" که توسط نیچه پیشنهاد شده است. این تئوری‌های تکرار وجه اشتراک دارند؛ تکرار در هر مورد مستلزم یک فرآیند موزی یا همراه با فعالیت ذهنی است. یک سنتز برای یک ناظر ضروری است تا توجه کند که خورشید امروز دوباره طلوع می‌کند (عادت). نوع متفاوتی از سنتز برای تکرار در چیزی که در گذشته اتفاق افتاده است مورد نیاز است (حافظه). این تنها یک ذهن است (هرچند ناخودآگاه) که قادر است بارها و بارها به سوی همان عمل ناگزیر (به اجبار) هدایت شود. و تنها ذهن است که با کلیت زندگی و هستی روبرو می‌شود و می‌تواند این فرآیند را به عنوان یک تکرار کیهانی (بازگشت ابدی) تصور کند (Due.2007.p45).

در این استدلال، تکرار هرگز واقعیت تاریخی نیست، بلکه شرایط تاریخی است که تحت آن چیزی جدید به طور مؤثر تولید می‌شود (Ebbaston.2016.p69). دلوز بازگشت ابدی نیچه را همین تکرار می‌فهمد. بازگشت ابدی، تکرار تفاوت است. هویت، هویت تفاوت است (تفاوت تکرار شده‌ای که معنا را قوام می‌بخشد) و وجود، وجود ضرورت یا بودن شدن است (یعنی بازگشت ابدی تفاوتی است که فقط می‌توان تکرارش کرد). (Deleuze.2001.p41).

دریک کلام: ترجیح برای «شدن»، مهم‌ترین آموزش بازگشت ابدی است (Richardson.1996.p74).

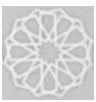
به هر حال، مفهوم ابدیت^۱ یکی از دشوارترین و بدفهم‌ترین ایده‌های تفکر غربی است و به نظر می‌رسد که درک نیچه از آن تقریباً به طور مستقیم با این سنت مخالف است. ابدیت تنها مفهوم سنتی متافیزیک است که نیچه به آن حمله نکرده یا آن را رد نکرده است (Stambaugh.1972.p1). تصادفی نیست که نیچه مدام از اندیشه بازگشت ابدی با عنوان "سنگین ترین اندیشه خود"^۲ یاد می‌کند؛ سنگین، مشکل و سخت (ibid.pxi). تا آنجا که به دشواری این تفکر مربوط می‌شود، مانند هر اندیشه واقعاً بزرگ، به سختی می‌توان به مفاهیم آن فکر کرد؛ زیرا کل را در بر می‌گیرد. همچنین دشوار است، زیرا در فلسفه غرب دارای اولویت تاریخی بسیار کمی است. حتی در فلسفه شرق در مورد معنا و مفاهیم "بازگشت ابدی" اختلاف نظرهای زیادی وجود داشته است (ibid.pxi).

ما باید درک کنیم که نیچه ایده بازگشت ابدی خود را در پیشینیان خود در دوران باستان به رسمیت نمی‌شناسد. آنها در بازگشت ابدی، وجود ضرورت را ندیدند؛ همچنین وحدت کثرت، یعنی مقدار و نتیجه لازم همه شانس را (Deleuze.1983.p29).

پیچیدگی و دشواری مفهوم بازگشت ابدی، نیچه را بر آن داشت تا برای تلطیف و تسهیل در مفهوم آن، از هنر کمک بگیرد. همانطور که ند/وکاخر تاکید می‌کند، نیچه دریافت که دکترین خاص و چالش‌برانگیز بازگشت او تنها در صورتی می‌تواند وعده ابدیت را معتبر کند که بتواند آن را به یک اثر هنری تبدیل کند (Ebbatson.2016.p1).

² -sein schwerster Gedanke

¹ - eternity



تبعیت نمی‌کند. انتخاب، فرآیندی خودتعیین است. اراده معطوف به قدرت موضوع این فرآیند نیست؛ بلکه خود را به عنوان انتخاب بیان می‌کند، نه بصورت سوژه‌ای خارج از انتخاب (ibid.p33).

۵ اراده معطوف به قدرت

فرضیه چرخه‌ای [زمان] توسط نیچه به شدت مورد انتقاد قرار گرفته است؛ زیرا ما نمی‌توانیم بفهمیم که چگونه این فرآیند می‌تواند حالت اولیه را ترک کند، از حالت نهایی دوباره بیرون بیاید، یا دوباره از همان مجموعه تفاوت‌ها عبور کند؛ در عین حال حتی قدرت این را ندارد که یک بار از هر تفاوتی که وجود دارد عبور کند. فرضیه چرخه‌ای زمان، قادر به محاسبه دو چیز نیست: تنوع چرخه‌های موجود و مهم‌تر از همه، وجود تفاوت در چرخه. به همین دلیل است که ما فقط می‌توانیم بازگشت ابدی را به عنوان بیان اصلی درک کنیم که به عنوان توضیحی از تفاوت و بازتولید آن، تفاوت و تکرار آن عمل می‌کند. نیچه این اصل را به عنوان یکی از مهم‌ترین اکتشافات فلسفی خود مطرح می‌کند؛ او آن را "اراده معطوف به قدرت" می‌نامد. اراده معطوف به قدرت به نیرو نسبت داده می‌شود، اما به شیوه‌ای بسیار خاص: هم مکمل نیرو است و هم چیزی درونی برای آن (Deleuze.1983.p49).

یکی از مهم‌ترین متونی که نیچه برای توضیح آن نوشته است، یا آنچه او از اراده معطوف به قدرت می‌فهمید این است:

«مفهوم غالب «نیرو» که فیزیک‌دانان ما به وسیله آن خدا و جهان را خلق کرده‌اند، نیازمند تکمیل شدن است: باید یک اراده درونی به آن نسبت داده شود که من آن را "اراده معطوف به قدرت" می‌نامم» (Nietzsche.1968.p333).

بنابراین، اراده معطوف به قدرت به نیرو نسبت داده می‌شود، اما به شیوه‌ای بسیار خاص: هم مکمل نیرو است و هم چیزی درونی برای آن؛ البته نه به عنوان محمول برای آن. در واقع، اگر این سؤال را مطرح کنیم که "کدام یکی؟"، نمی‌توان گفت که نیرو

از نظر نیچه و دلوز، آنچه واقعی است، هستی و هویت نیست، بلکه شدن و تفاوت است: نیروهای تفاضلی که تبدیل شدن و تغییر را که مشخصه جهان طبیعی هستند، هدایت می‌کنند (Pearson.2006.p502).

در این مورد دیگر با تکراری عریان از امر همسان مواجه نیستیم؛ بلکه با تکرار پوشیده امر متفاوت سروکار داریم (وارن اسمیت، ۱۳۹۹، ص ۴۳) تکرار، تنها با نقاب‌ها و از طریق نقاب‌هاست که شرایط و نسبت‌های رشته‌های واقعی را تحت تأثیر قرار می‌دهد؛ اما همچنین بدین سبب، تکرار بر ابژه نهفته به مثابه مصداق درون‌ماندگاری‌ای متکی است که بر فراز تمام جابه‌جایی‌ها عمل می‌کند. آنچه در یک رشته جابه‌جا می‌شود و با نقاب پوشانده می‌شود، نمی‌تواند و نباید این‌همان‌سازی شود؛ بلکه به مثابه تفاوت‌گذار تفاوت، وجود دارد و عمل می‌کند (Deleuze.1984.p105).

۴ تفاوت

برخی معتقدند که مفهوم تفاوت در تاریخ فلسفه بیش از هر مفهوم دیگری به مفهوم اراده معطوف به قدرت نیچه نزدیک‌تر است؛ البته آن‌طور که دلوز آن را درک می‌کند. منظور از بازگشت ابدی در خوانش دلوز در واقع همان تکرار ابدی تفاوت است (W.Lezecky and W.Smith.2023.p94).

بازگشت ابدی یک چرخه جهان‌شناسانه از تفاوت است که در آن مجموعه‌ای از متغیرهای ثابت بازیافت، انتخاب و در ترکیب‌های مختلف در طول تاریخ آمیخته می‌شوند؛ بنابراین دوره‌های تاریخی و زندگی‌های فردی به ظاهر متفاوتی را ایجاد می‌کنند (Due.2007.p33).

این هستی‌شناسی [تفاوت] از طریق مفاهیم اراده به قدرت و بازگشت ابدی بیان می‌شود. اراده معطوف به قدرت اولین اصل تفاوت است که به عنوان یک اصل برای ارتباط نیروها با یکدیگر بیان می‌شود. در انتخاب یک نیرو بر نیروی دیگر، اراده معطوف به قدرت از معیارهای انتخاب یا تمایز



کتاب‌هایش، خواننده با انبوهی از مفاهیم مواجه می‌شود که به نظر می‌رسد پیش‌فرض از سوی خواننده، آشنایی نزدیک با مفاهیم، نظریه‌ها یا متفکران مرتبط دیگر است. شاید شبیه هزارتویی باشد که در آن می‌توان به راحتی گم شد، یا به طرز ناامیدکننده‌ای از چشم انداز پیمایش در چنین معماری پیچیده‌ای ناامید گشت.

مشکل دوم مربوط به این واقعیت است که متون به ترتیب غیر زمانی ترجمه شده‌اند، که ارزیابی توسعه و اهمیت کلی مفاهیم خاص را دشوار می‌کند و به نوبه خود منجر به تحریف و گاه‌آرائه نادرست مفاهیم یا اصطلاحات می‌شود. همچنین، و شاید مهم‌تر از همه، اظهارات شخصی‌تری از خود دلوز در مصاحبه‌ها وجود دارد؛ به عبارت دیگر مفهوم‌سازی‌های دلوز گاهی بر سنگینی یک مسأله می‌افزاید؛ به ویژه وقتی بارشی از اصطلاحات را برای شرح یک مفهوم خاص ارائه می‌کند؛ به عنوان مثال روش "لقاح" او در رابطه با تاریخ فلسفه، یا این ادعا که کار فلسفی او باید به عنوان یک جعبه ابزار در نظر گرفته شود (Graham and Roffe, 2009, p1)، به طور دقیق شرح داده نشده و درست جای‌گیری نمی‌شوند.

به عنوان مشکل سوم باید به این نکته توجه داشت که دلوز معمولاً با فلاسفه مورد مطالعه خود به صورت گزینشی برخورد می‌کند؛ هرچند همیشه این تحدید، تهدید محسوب نمی‌شود. گاهی نیز خوانش‌های خاصی که از برخی فلاسفه دارد، از تفاسیر مرسوم آن‌ها فاصله معناداری می‌گیرد؛ هرچند فی‌نفسه این فاصله‌گیری اشکالی ندارد اما حتماً قابل تأمل و بررسی است.

مشکل بعدی در آثار دلوز به نقل قول‌ها بر می‌گردد؛ به این معنا که گاهی درباره فیلسوفی سخن می‌گوید یا در حال شرح دیدگاه‌های اوست، اما به طور دقیق مشخص نیست چه کسی در حال صحبت کردن است؛ یعنی نمی‌دانیم این سخنان به کدام حوزه مربوط است: "آنچه گفته است"، "آنچه می‌خواسته بگوید" یا "آنچه می‌توانسته بگوید"؛ در

چیزی است که اراده می‌کند؛ اراده معطوف به قدرت همان چیزی است که اراده می‌کند، نمی‌گذارد خود به سوژه دیگری محول شود یا انتقال یابد، حتی به نیرو (Deleuze, 1983, p49).

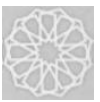
سوال دیگر اینکه: اگر هستی به خودی خود، اراده معطوف به قدرت است، نسبت اراده معطوف به قدرت چگونه خواهد بود؟ باید به خاطر داشته باشیم که هر نیرو با سایر نیروها رابطه‌ای اساسی دارد، که ذات تفاوت کمی آن با سایر نیروها است و این تفاوت به عنوان کیفیت نیرو بیان می‌شود، حال، تفاوت در کمیت، که به این شکل فهمیده می‌شود، لزوماً منعکس‌کننده عنصر تفاوت‌گذار نیروهای مرتبط است که همچنین عنصر تکوینی کیفیات این نیروها است. اراده معطوف به قدرت همین است. عنصر تبارشناسی نیرو، هم تفاوت‌گذار و هم تکوینی. اراده معطوف به قدرت عنصری است که هم تفاوت کمی نیروهای مرتبط و هم کیفیتی که به هر نیروی در این رابطه، تعلق می‌گیرد از آن ناشی می‌شود. اراده معطوف به قدرت در اینجا ماهیت خود را به عنوان اصل سنتز نیروها آشکار می‌کند؛ در این سنتز - که مربوط به زمان است - نیروها دوباره از همان تفاوت‌ها عبور می‌کنند یا تفاوت، بازتولید می‌شود. سنتز یکی از نیروها، تفاوت آنها و بازتولید آنها است. بازگشت ابدی سنتزی است که اراده معطوف به قدرت را به عنوان اصل خود دارد (Deleuze, 1983, p49-50).

۶ نقدها

نقدهای وارد بر دلوز را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: الف- نقدهایی که بر فلسفه و روش فلسفی دلوز به طور کلی وارد است ب- نقدهایی که به طور مستقیم بر خوانش دلوز از نیچه، به ویژه نظریه بازگشت ابدی او وارد است.

نخست چند نمونه از نقدهای وارد بر دلوز یا بهتر است بگوییم مشکلات آثار دلوز را بیان می‌کنیم:

اول این که از نظر مفهومی، کار دلوز بسیار مفصل و پیچیده است؛ بنابراین، با بازکردن یکی از



حالی که اولی و دومی مربوط است به فیلسوفی که در حال شرح اوست، و سومی مربوط است به خود دلوز. عدم وجود مرزبندی مشخص، در انسجام بخشی به مطالب، اخلاص ایجاد می کند. گاهی نیز ایجاد هم پوشانی های فکری متعدد با فلاسفه مورد بحثش، بر وخامت امر می افزاید. البته ما هرگز نمی توانیم انتظار داشته باشیم که دلوز خود را از تفسیر خود محو کند و سعی کند مثلاً خود را در نیچه یا هر فیلسوف دیگری محو کند اما این انتظار را می توان داشت که در حد معقول رابطه نام و محتوای مفهوم حفظ شود.

مشکل دیگر اینکه در دلوز گاهی نام و محتوای مفهوم از هم فاصله می گیرند و ارتباط بین آنها سست می شود؛ اساساً ویژگی برخی از خوانش های دلوز این است که برخی از کلمات - و معمولاً نام ها - نابسامان می شوند: مثلاً وقتی دلوز می گوید: «نیچه می گوید» به طور دقیق معلوم نیست این نام در واقع به نیچه اشاره دارد یا دلوز؟ یا وقتی دلوز "هنر" یا "فلسفه" یا "علم" را در فلسفه چیست؟ می نویسد، آیا واقعاً ادعا می کند که درباره هر یک از اینها صحبت می کند یا از این کلمات برای حل مشکلات خاص سیستم خود استفاده می کند؟

و بالأخره اینکه ارائه نظریه فلسفی، دو مسیر را می تواند طی کرده باشد، ابتدا این که فیلسوف با مطالعه آثار فلسفی فلاسفه پیشین و تفلسف در آنها به نکات نغز و بدیعی دست یابد و از مجموعه یافته های او فرضیه یا نظریه ای متولد گردد؛ در این صورت آثار این فیلسوف بیشتر توصیف اتفاقات فکری ای است که برای او رخ داده است. اما گاهی فیلسوف نظریه ای را در ذهن خود دارد و به دنبال رد پای مستقیم و غیرمستقیم آن در آثار دیگر فلاسفه می گردد؛ در این روش گاهی توصیف و تحلیل جای خود را به توجیه می دهد؛ توصیف یافته ها جای خود را به توجیه یافته ها می دهد. هرچند منظور این نیست که دلوز دقیقاً چنین کاری کرده است اما روش نظریه پردازی او دست کم، امکان آن را فراهم می کند.

ب- برخی از نقدهای وارد بر خوانش دلوز از نیچه، به ویژه بازگشت ابدی وی که به طور مستقیم ناظر بر نوشتار حاضر است به طور خلاصه عبارت اند از:

خوانش و برداشت ویژه دلوز از بازگشت ابدی نیچه بسیار دور از ذهن به نظر می رسد، به ویژه این که مسیری که دلوز طی کرده است تا به اینجا برسد با مسیری که نیچه طی می کند تفاوت های زیادی دارد. دلوز در مسیر فکری خود به طور مستقیم با افرادی مثل اسپینوزا، برگسون و خود نیچه برخورد دارد و به طور غیرمستقیم با فلاسفه ای چون افلاطون، دکارت، هیوم، هگل، کانت. اما جغرافیای حرکتی نیچه به این شکل نبوده است. پس این که دلوز انتظار دارد آنچه او درباره بازگشت ابدی می اندیشد همان چیزی است که در فحوای ذهنی نیچه بوده است واقعاً قابل تأمل است. به عبارت دیگر، شکل گیری یا فرایند تکوین این اندیشه در دلوز و نیچه متفاوت است.

نکته دیگر اینکه دلوز بازگشت ابدی نیچه را به منزله تکرار تفاوت معرفی می کند؛ اما واقعیت این است که نیچه با واژه "تکرار" کاملاً آشنا بوده و می توانست به راحتی به جای بازگشت از تکرار صحبت کند؛ لذا حتی اگر دلوز از زاویه "آنچه نیچه می خواسته بگوید" و "نه آنچه نیچه گفته است" نیز بخواهد به مسأله نگاه کند باز هم تفسیر بازگشت به تکرار، نوعی تحمیل مفهوم به اندیشه بازگشت ابدی نیچه است. به عبارت دیگر در اندیشه نیچه بازگشت "به آنچه بوده" و "آنچه رخ داده" است اما تفسیر دلوز از بازگشت، تکرار تفاوت است؛ یعنی تکرار آنچه نبوده و آنچه رخ نداده است؛ و این یعنی تکرار تفاوت؛ پس هیچ چیز تکرار نمیشود مگر حقیقت تفاوت.

هرچند برخی، تفسیر دلوز از بازگشت ابدی نیچه را بهترین نحوه نشان دادن آن، یعنی بهترین نحوه تفسیر از بازگشت ابدی می دانند (W.Lezecky and W.Smith.2023.p75)، اما برخی دیگر معتقدند دلوز گاهی آنقدر از شرح ها و خوانش های معمول



با ضلع سوم، یعنی مسأله بازگشت ابدی نیچه رخ می‌دهد. بازگشت ابدی می‌تواند حلقه مفقوده زمان آینده را برای دلوژ تأمین کند. اما این بازگشت ابدی نزد دلوژ، به معنای بازگشت "همان" یا تکرار تاریخ یا بودن‌های متوالی نیست، بلکه به معنای شدن و تکرار ابدی آن است؛ آن هم تکراری برای همیشه متفاوت. شدنی که کاملاً کنش‌گر و فعال است نه واکنش‌گر و منفعل؛ این سنتز نیز بصورت درونی انجام می‌گیرد، آنهم با اراده‌ای با عنوان اراده معطوف به قدرت؛ اراده‌ای بر اساس اصل بازگشت ابدی؛ بازگشتی و تکراری با قوام تفاوت. تفاوتی که ریشه در اتفاقی، شانسی یا تصادفی بودن صیورت‌ها دارد، شدن‌هایی کاملاً غیر قابل پیش‌بینی و پیش‌گویی. در واقع تنها چیزی که قابل پیش‌بینی است، غیر قابل پیش‌بینی بودن شدن‌هاست.

دلوژ سعی کرده است خوانشی را ارائه دهد که نه بسیار شور باشد (چنانکه برخی به طور کامل تیشه به ریشه آن زده‌اند)، و نه خیلی بی‌نمک (چنانکه برخی دیگر آن را به معنای بازگشت همان، یا تکرار ظاهری تاریخ دانسته‌اند). خوانش دلوژ از نیچه، به ویژه بازگشت ابدی او، از آن جهت که نیچه "می‌توانسته بگوید"، کاشف برخی زوایای پنهان ممکن است؛ چنانکه توانست جریان‌ساز تفاسیر بعدی نیچه باشد؛ اما از آن جهت که نیچه "گفته است"، به نظر می‌رسد گاهی به جای توصیف این دیدگاه، توجیهی است که در صد رفع اتهام و ابهام از نیچه است؛ خوانشی که کمک می‌کند تا جوهرچین فلسفی خویش را تکمیل کند؛ تفسیری که بتواند نگاه فلسفی دلوژ را توجیه کند؛ یعنی توجیه توجیه.

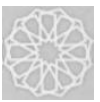
نیچه دور می‌شود که گاهی، خوانش‌های او به نوعی سوء استفاده از نیچه بدل می‌گردد. (A. Bell and Colebrook. 2009.p203) و گروهی نیز، برای داوری، پای خود نیچه را به طور فرضی به میان آورده‌اند و از زبان او لب به اعتراف و اعتراض گشوده و زبان حال او شده‌اند:

«نیچه که در "علم" زبان شناسی کلاسیک آموزش دیده بود و کسی که خود را ستایش کرده و به مطالعه متونی منضبط و دقیق پرداخته بود، مطمئناً [اگر می‌بود] از چیزهایی که در مورد او نوشته شده بود وحشت زده می‌شد» (Leiter. 2002.pxiv).

به طور خلاصه می‌توان گفت: اگر خوانش دلوژ از نیچه را با "آنچه نیچه گفته است" مقایسه کنیم، تفسیر و تقریر وی دور از فضای فکری نیچه و تفاسیر مشهور از آن است؛ حتی اگر این خوانش را بر اساس "آنچه نیچه می‌توانسته بگوید" بررسی کنیم- که البته با فضای فکری دلوژ سازگارتر است- بازهم انتساب آن به نیچه دشوار است؛ به عبارت دیگر به نظر می‌رسد این دلوژ است که از حلقوم نیچه سخن می‌گوید نه خود نیچه.

۷ نتیجه‌گیری

دلوژ فلسفه را قفسی می‌دید که دو قفل بر آن زده شده بود: دوگانگی و امرمتعالی. در پی بازکردن این دو، ابتدا سراغ کلید واژه "بیان" اسپینوزا می‌رود؛ اما درمی‌یابد این کلید نیازمند مکملی به نام دیرند است که در برگسون آن را می‌یابد؛ از آنجا که نزد برگسون، مثلث گذشته، حال، آینده، ناقص باقی می‌ماند، برای تکمیل این مثلث، در اندیشه تشکیل و تکمیل سه‌گانه اسپینوزا، برگسون، نیچه بر می‌آید و این امر



منابع

- اصغری، محمد (۱۳۹۷). "نیچه؛ روح القدس فلسفه ژیل دلوز، نقدی بر کتاب نیچه و فلسفه". *پژوهش نامه انتقادی متون و برنامه های علوم انسانی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی*، سال هجدهم، شماره هفتم، صص ۱۵-۳۴.
- پیتون، پل (۱۴۰۱). *خوانش انتقادی تفسیر و تائیل آثار ژیل دلوز*. ترجمه: عبدالعلی دستغیب. نشر ماهریس، چاپ دوم تهران.
- دلوز، ژیل (۱۴۰۰). *نیچه و فلسفه*. ترجمه: عادل مشایخی. نشر نی، چاپ هشتم، تهران.
- دیو، ریدار (۱۳۹۶). *دلوز*. ترجمه: فریبرز مجیدی. انتشارات علمی فرهنگی. چاپ نخست.
- زمانی جمشیدی، محمدزمان. واعظی، اصغر (۱۳۹۷). "پاد-الهیات دلوزی و سیاست تخیل". *غرب شناسی بنیادی پژوهشگاه* Columbia University Press, (first published 1962).
- (2001). *Pure Immanence: Essays on a Life*, trans. Anne Boyman. New York: Zone Press, (essay first published 1995).
- Hardt, Michael (1997). *Deleuze, Gilles: An Apprenticeship in Philosophy*, by the Regents of the University of Minnesota. London.
- Due, Reidar Andreas (2007). *Deleuze, Polity* Press, Cambridge, UK; Maiden, USA.
- Ebbatson, Roger (2016). *Landscapes of Eternal Return: Tennyson to Hardy*, Roger Ebbatson University of Lancaster Lancaster, United Kingdom.
- علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. سال نهم، شماره اول، صص ۶۵-۸۱.
- سیدی، سید محمد جواد (۱۳۹۳). "نیچه به روایت ژیل دلوز: نقد و بررسی کتاب نیچه و فلسفه اثر ژیل دلوز". *فصلنامه نقد کتاب: کلام فلسفه عرفان*، سال اول، شماره ۳ و ۴، صص ۱۸۳-۱۹۰.
- کولبروک، کلر (۱۳۹۸). *ژیل دلوز*. ترجمه: رضا سیروان. انتشارات مرکز، چاپ سوم، تهران.
- وارن اسمیت، دنیل (۱۳۹۹). *فلسفه دلوز*. ترجمه: سید محمد جواد سیدی. انتشارات علمی فرهنگی، چاپ نخست، تهران.
- وونداس، کنستانتین (۱۳۸۱). *دلوز- برگسون: هستی شناسی باشنده به قوه واقعی*، ترجمه: عبدالعلی دستغیب. *نامه فلسفه*، صص ۷۸-۱۰۴.
- A. Bell, Jeffrey and Colebrook, Claire (2009). *Deleuze and History*, Edinburgh University Press.
- Bogue, Ronald (1989), *Deleuze and Guattari*, London and New York: Routledge.
- Bryden, Mary (2001). *Deleuze and Religion*, London, New York, Rotledg.
- Colebrook, Claire (2002). *GILLES DELEUZE*, Taylor and Francis e-library, London. New York.
- Deleuze, Gilles (1984) *Difference and Repetition*, trans. P. Patton, New York: Columbia university Press.
- (1983). *Nietzsche and Philosophy*, trans. Hugh Tomlinson. New York:



- Eliade, Mircea (1953). *The Myth of the Eternal Return*, Trans: Willard R. Trask, Harper Torchbooks, Harper & Brothers, New York.
- Grosz, Elizabeth (2004). *The Nick of Time*, Durham, NC: Duke University Press.
- James, Williams (2011). *Gilles Deleuze's Philosophy of Time*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Klosowski, Pierre (1998), *Nietzsche and Vicious Circle*, University of Chicago Press.
- Leiter, Brian (2002). *Nietzsche on Morality*, Routledge, London and New York.
- Negri, A. (1991b), *The Savage Anomaly: The Power of Spinoza's Metaphysics and Politics*, trans. Michael Hardt, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Nietzsche, Friedrich (2001). *The Gay Science*, trans: Josefine Nauckhoff, Cambridge University Press.
- (1968). *The Will to Power*, trans: [Walter Kaufmann](#), Vintage, New York.
- (2003). *THUS SPAKE ZARATHUSTRA A Book For All And None*. Trans: Thomas Wayne, Algora Publishing New York.
- Pearson, Keith Ansell (2006). *A Companion to Nietzsche*, Blackwell Publishing Ltd.
- Richardson, John (1996). *Nietzsche's System*, Oxford University Press, New York.
- Schacht, Richard (2002). *NIETZSCHE*, Routledge, London and New York.
- Spinks, Lee (2003). *FRIEDRICH NIETZSCHE*, Routledge, Taylor & Francis Group, London and New York.
- Stambaugh, Joan (1972). *NIETZSCHE'S THOUGHT OF ETERNAL RETURN*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore and London.
- Todd May. (2005) *Gills Deleuze An INTRODUCTION*, Cambridge University Press, p:26-71.
- W.D. Paden (1942). *Tennyson in Egypt*, Lawrence: University of Kansas Press.
- Williams, James (2008), *Gilles Deleuze's Logic of Sense*, Edinburgh University
- W. Lezecky, Robert, and W. Smith, Daniel (2023). *Deleuze Conections: Deleuze and Time*, Edinburgh University Press.