

# הקדמה למהדורה האמריקאית של 'ניטשה ופילוסופיה'<sup>☞</sup>

ז'יל דלז'<sup>\*</sup>

מוקדש ליו טומלינסון<sup>1</sup>

בעבור ספר בצרפתית, זו תמיד הייתה הצעה מעוררת-קנאה להתרגם לאנגלית. מאורע כזה, לאחר כל-כך הרבה שנים, משרה במחברת<sup>2</sup> חלומות אודות כיצד היא היתה רוצה להתקבל על-ידי

---

## ☞Translator's notes

## הערות המתרגם

First issue: this book – Deleuze's *Nietzsche and Philosophy* is yet to be translated to Hebrew (to the best of my knowledge). Thus, giving it a name in this fashion, I am risking not being understood as to the *object* of this text, if the book-title were to be, in times to-come, translated in a different fashion to Hebrew (this is unlikely with this specific title, as far as I can gather/project, but it is still a *pending* issue).

Original version: « Préface pour la traduction anglaise », in Gilles Deleuze, *Nietzsche and philosophy*, translated by Hugh Tomlinson, New York: Columbia University Press, 1983, republished in French with the title « Préface pour l'édition américaine de *Nietzsche et la philosophie* », in Gilles Deleuze, *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*, edition prepared by David Lapoujade, Paris: Éditions de Minuit, 2003, p. 187-193.

\* Translated by Sagi Cohen.

תורגם לעברית על-ידי שגיא כהן

Sagi Cohen ([oscarmild@yahoo.com](mailto:oscarmild@yahoo.com)) is a student of theory currently working towards his PhD at the University of Ottawa (Canada) in the department of Political Sciences.

שגיא כהן ([oscarmild@yahoo.com](mailto:oscarmild@yahoo.com)) הוא סטודנט לתיאוריה שכרגע עובד לקראת תואר דוקטור במחלקה למדעי המדינה של אוניברסיטת אוטווה בקנדה.

<sup>1</sup> Hugh Tomlinson is the English translator of Gilles Deleuze's *Nietzsche and Philosophy*.

<sup>2</sup> Here one encounters a familiar problem in Hebrew, which, in general, does not allow as many elisions of gender-qualification as English. Hebrew, as the Israeli poet Yona Wallach wrote, “peeks through the keyhole” in this respect. The problem is that in this text, given me in English (which is far

less “nosy” in this respect), there is no such “keyhole” to be utilized. This is a general problem in translating from English to Hebrew – the problem of gender.

Thus, throughout recent Hebrew publications and texts, several strategies have been employed to somewhat avert or at least acknowledge this problematic. It so happens that the first word which presented this problem here is 'author,' which – even if conventionally used as male-gendered (in Hebrew all “neutral” depictions are male, the 'there-is,' so to speak, is male – calls for a gender). And so here, and in many places throughout the text, a decision had to be made, which it is customary amongst translators to make into a consistent decision, operating throughout the whole translation.

Some use the 'backslash' (/), attached to the end of the word, followed by the female inflection of the noun/verb. However, this produces a text that I cannot ascribe to, in the fullest sense of the word here, aesthetically. This form of alternation, however, when used in moderation, can sometimes have a desirable aesthetic effect, and so I use it in this translation at some points (but not here, and not always).

Another way to approach this would be to alternate the female and male inflections. To make the nouns and verbs completely male or completely female (thus with no “backslash-type oscillation”), but to disperse their usage more or less “equally” throughout the text (have an equal amount of “males” and “females” in the text – only in the places where the original indeed gives no “keyhole” access, of course). Others even go so far as to practice a certain “affirmative action” and turn the Hebrew neutral voice into a female one throughout their translations/texts.

My choice tended more toward the latter of these, but not for affirmative action purposes, but mostly as a tease and an aesthetic gesture – of a gesture of friendship – from me to Nietzsche through the text, knowing how Nietzsche often refers to “women” in his texts, and yet recognizing something in him completely other than the misogynist that may appear to some readers (quite similarly to the “fascist” that he may appear to some readers, and which Deleuze addresses toward the end of this text itself). Thus, for example, whenever Deleuze refers to Nietzsche's “reader/s” - I posited a female readership throughout this translation. In this decision, I posited the ears that Nietzsche was longing for as feminine ears.

Indeed, this is also a political and ethical question, which I am here knowingly exposed to its judgments and discontents. I do not mean to hide behind “aesthetics.”

When it comes to this specific word, “author,” which is said in a neutral voice, and refers to Deleuze himself, I also chose the feminine. In this case it

הקוראת המוצעת לה, קוראת עמה היא חשה בעת ובעונה אחת קרבה גדולה, ועם זאת ריחוק רב מדי.

שתי עמימיות רדפו את קבלתו – שלאחר מותו – של ניטשה: האם עבודתו הכינה את הקרקע בעבור התיאוריה הפאשיסטית? והאם בכלל כתיבתו הייתה אכן פילוסופיה? או שאולי הייתה זו רק שירה אלימה, אפוריזמים גחמתיים, ומקטעים פתולוגיים – כל-כולם קיצוניים מדי? אי-ההבנות הללו הגיעו לשיאן באנגליה. טומלינסון מציע כי התמות העיקריות שניטשה מתעמת איתן, שהפילוסופיה של ניטשה נלחמת בהן, לדוגמא הרציונליזם הצרפתי או הדיאלקטיקה הגרמנית, מלכתחילה לא הילכו השפעה רבה על המחשבה האנגלית. האנגלים כבר החזיקו בפרגמטיזם-אמפיריציזם התיאורטי, מה שצייר כל "מעקף" דרך ניטשה כבלתי-נחוץ בעליל. פשוט לא היה להם מה לעשות עם אותו מין של פרגמטיזם-אמפיריציזם ניטשיאני, שפנה כנגד ההגיון הפשוט.<sup>3</sup>

משום כך, השפעתו של ניטשה באנגליה הייתה מוגבלת לסופרים, משוררים, ומחזאים – השפעה יותר מעשית, יותר רגשית מפילוסופית, יותר לירית מתיאורטית...

אולם, ניטשה היה אחד מהחושבים הגדולים של המאה ה-19,<sup>4</sup> ששינה הן את המחשבה והן את המעשה הפילוסופיים מן היסוד. הוא השווה את החושבת לחץ השלוח מקשת-הטבע: במקום בו הוא נוחת, חושבת אחרת מגיעה ומרימו, לירותו בכיוון אחר. בעבור ניטשה, החושבת איננה נצחית, וכך אינה היסטורית, אלא לא-זמנית,

---

was, indeed, an affirmative-action choice: 'author' has indeed far enough been referred to, and in Hebrew explicitly, as male.

<sup>3</sup> In English, "common sense" does not have the same meaning as the Hebrew I chose here, which translates back to English, literally, as "simple logic." A "common logic" in Hebrew would not be, in my opinion, a very "simple" matter. It may have something to do with the common saying that "between 2 Jews there are three opinions."

<sup>4</sup> "Thinkers" here was translated in the male gender, as Hebrew forces one to decide on a gender also in the plural forms of nouns. Since Nietzsche was a male, writing a female-gendered "thinkers" would be neither appropriate, nor grammatically sound. Thus, one male thinker, forces the entire group of thinkers to be male. I have yet to hear of a solution to this issue that does not do violence to the language.

תמיד "מחוץ לעונה."<sup>5</sup> מבשריו של ניטשה היו מועטים במספר. חוץ מן הפילוסופים הקדם-סוקרטיים, ישנו רק שפינוזה.

\*  
\*\*

הפילוסופיה של ניטשה יכולה להתארגן לאורך שני צירים. הראשון עוסק בכוח, או בכוחות,<sup>6</sup> ומכונן תורת סימנים כללית.<sup>7</sup> בעבור

---

<sup>5</sup> Here, the word "untimely" presented a specific difficulty. I did not want to make it sound like the thinker is over/beyond time, for Nietzsche would never accept such an insipid account of transcendence. I also did not want to use a-temporal, for similar reasons. I thus used the repetition of the term in the English text – the first "untimely" put in quotation marks while the other was not – to elaborate a little on the "untimely" that I chose to depict (which is literally translated as "no-timely"). I chose to drop the quotation marks from that first term, and put them in the second, which I translated according to another English translation of one of Nietzsche's texts (where this term was indeed invoked), where "untimely" was translated as "out of season." Seeing that Nietzsche would often insist that he is yet to find his proper readers, his "ears," this out-of-season showed something of this relation to time. Also, and this is no less important, "out of season" has, also in Hebrew, fashion-related connotations, which I feel that such a meta-fashionable thinker as Nietzsche deserves: he was always ahead of his time in his aesthetic.

<sup>6</sup> The word for "force" here, in the "original" English, is tricky. First of all, it is a question of trusting the previous translator. Nietzsche is known for his articulations of what he called, or what was generally translated as "Will to Power" (*Wille zur Macht* in the original). Now, even in French, I know that power can be either *puissance* or *pouvoir* (at least), usually translated by *pouvoir*. But the "forces" that Deleuze points to in Nietzsche, from reading him and Nietzsche, seem to me, in this context, closer to what Deleuze termed 'affects:' chaotic interventions of a certain "feel," creating temporary and contingent constellations/assemblages, which Nietzsche sought to affirm their enabling conditions – his famous 'affirmation.' Also, since Nietzsche often ascribes a totalizing influence to the "Will to Power" in his thought – which is a totality that betrays itself in(to) dissemination, but that is another matter –, it cannot be accurately delimited to being one of two axes in his thought, for it pervades it in its entirety – well, at least if we take "Nietzsche's word" for it..

ניטשה, תופעות, דברים, אורגניזמים, חברות, תודעות, רוחות, הם סימנים, או יותר נכון סימפטומים, וכאלו מתייחסים למצב-כוחות. משם תפיסתו את הפילוסוף כ"פיסילוג ורופא." בעבור כל דבר נתון, מהו מצב-הכוחות, הן הפנימי והן החיצוני, שעלינו להניח בבסיסו? ניטשה המציא טיפולוגיה (תורת-טיפוסים) של כוחות<sup>8</sup>, המבחינה כוחות פעילים מכוחות היגביים (אלו שהפעולה נעשית עליהם), ומנתח את השילובים הנוצרים ביניהם. לכנות טיפוס-כוח מסויים כהיגבי באופן הכרחי היא אחת מהנקודות המקוריות ביותר במחשבתו של ניטשה. ספר זה אודות ניטשה מנסה להגדיר ולנתח כוחות שונים אלו. תורת-סימנים שכזו כוללת בלשנות, או יותר נכון,

---

<sup>7</sup> Despite there being a possibility of translating "semiology" by just transcribing the word into Hebrew – which would read "semiologia," and be understood as many other sciences, like psychology, keep their (Greek) forms in Hebrew. However, I chose to translate this word in perhaps a more archaic usage, as the "doctrine of signs." What comes to the fore in this translation is what the Greek "logos" was replaced with ("semeion" means 'sign,' and there is a Hebrew word for it - "siman" - that does not merely transcribe the Greek): what I here termed as "doctrine" is really the same word in Hebrew for the first (and holiest) five books of the Bible, what is called the 'Torah.' "Doctrine of signs," then, a semio-logy, was translated here into the Hebrew "**Torah of signs**" ("torat-simanim"). This is a common – though, as mentioned above, a bit archaic – "translation" of *logos* into Hebrew. In a way, I feel it encompasses many of the issues that arise in the aftermath of the Hellenic-Hebraic traditions, and because of this I elected, or was compelled, to translate it thus throughout.

<sup>8</sup> For "typology" I chose to write the transcription of the word in Hebrew (which is indeed valid in Hebrew). I put afterward, in parenthesis, my Hebrew translation of this word, which, once again, refers to "logos" on "Torah" terms, but also insists on the proper Hebrew translation to type. While in English, type carries the, mostly Aristotelian, connotations of *genera/species*, in Hebrew, this could be avoided, and indeed should be (if I read Deleuze's inherent abhorrence of such tree-like structures being imposed on thought). Moreover, the Hebrew usage of this word - "tipus" - also distinctly refers to a type of person, or a figure. This alludes to Nietzsche's frequent use of such "characters" as "the noble," "the priest," "the slave," etc., which I see as one of his ingenious way to address ethico-political issues without presupposing any coherent 'subject.' The "type" would be something one slips in and out of, like clothes. It is where Nietzsche makes his aesthetic build his ethic, and vice-versa (which is, in my mind, unique in the radicality of its approach).

## הקדמה למהדורה האמריקאית של 'ניטשה ופילוסופיה'

פילולוגיה כאחת ממחלקותיה. זאת משום שהיגד (פרופוזיציה) הנו בעצמו קבוצת תסמינים (סימפטומים) המבטאים את דרך-ההוויה, או אופן הקיום, של הדובר, מצב כוחות אשר אי-מי מקיים, או מנסה לקיימו, עם עצמו ועם אחרים (כאן, לקוניונקציות ישנו תפקיד לשחק). במובן זה, היגד תמיד מתייחס לאופן קיומי, ל"טיפוס." בעבור כל היגד נתון<sup>9</sup> - מהו אופן-הקיום של מי שביטאו? ואיזה אופן קיום הנו הכרחי על מנת שיהיה כוח מספיק לבטאו? אופן קיום הנו מצב-כוחות שמעמיד טיפוס הניתן-לביטוי דרך סימנים או תסמינים<sup>10</sup>.

טינה ומצפון-רע (נקיפות-מצפון)<sup>11</sup>, שני המושגים ההיגביים המרכזיים

---

<sup>9</sup> Here the English "given," (in "any given proposition") was translated to the Hebrew 'natun.' This is also the singular form in Hebrew for what is commonly referred to in English as 'data.' Thus, in Hebrew, all 'data' already, within the language's lexicon itself, presupposes a giving, something *given* (but also, of course, all that is given is immediately exposed to mean 'data').

<sup>10</sup> There is a Hebrew word – mostly used by Medical professionals – for 'symptoms,' which I already translated above. I am making this note because here an interesting conjunction takes place in the Hebrew, since the Hebrew for 'symptoms' carries an interesting relation to the word 'sign:' they share the same root structure 's-m-n' (which, moreover, is again connected to the Greek *semeion* – but there's no bickering over "birthright" here...), but also something else, more complex: the word for symptoms carries a certain structure which, in relation to the root, has a specific temporal-ontological role. For example: 'tafrit' – the Hebrew word for 'menu' – has the root of the verb 'f-r-t,' which has the meaning of 'detailing, listing.' Thus 'tafrit' would be a listing **operationalized under a name**, some *thing* that has been *made* a listing, or out of listing. Thus, returning to 'symptom,' it would suggest such a relation to the sign, that something that has been made (into) a sign. This implication in 'making,' suggests an intervention – a *tekhne* if you will – traced upon the Hebrew 'symptom.' It also suggests, then, a certain **ontological primordially of 'sign' over 'symptom.'**

<sup>11</sup> "Bad-conscience" here presents another interesting issue. While Hebrew has a word that translates 'conscience,' this 'conscience' can never be said to be "bad" in any meaningful way (nor "good" for that matter). The way conscience operates is through something akin to guilt (but not 'guilt' – for which there is another distinct Hebrew word). It is a very difficult word to translate: a sort of combination between: 1) the "lift" of the phrase "lift a finger" (this is an idiom shared by the Hebrew, and uses the same word for the operation of conscience – of the root n-k-f – to operate this type of

בבני-אנוש, לפחות כפי שניטשה "מאבחן" אותם, מבטאים את נצחון הכוחות השליליים באנושות, ואף מבנים את בן-האנוש, לדוגמא העבד-האנושי. זה מראה בדיוק עד כמה התפיסה הניטשיאנית של העבד אינה בהכרח מציינת את הנשלט, בין אם על-ידי גורל או בין אם על-ידי מצב-חברתי, אבל מאפיינת הן את השולט והן את הנשלט<sup>12</sup>, באשר משטר-שליטה פועל דרך כוחות היגביים במקום פעילים. במופן הזה, משטרים טוטליטאריים הם משטרי-עבדים, לא רק משום האנשים שהם משעבדים, אבל במיוחד משום ה"מנהיגים" שהם מטפחים. היסטוריה אוניברסלית של טינה ומצפון-רע, כפי

---

"lifting" or "intervening in a slight way"); 2) What Bergson called the *durée*, the trudging, or agonistic passing of time.

Bad-Conscience, in Hebrew, thus first of all *operates* (rather than depicted in moral terms, like the English "bad-conscience"). When the Hebrew 'conscience' operates, it operates as an intervention, or as maintaining certain strange "air" around reality, something akin to the feeling of time. A subtle, agonistic intervention, thus, coming from the same nowhere of which time originates, having a similar "feel" and a similar strange "urgency."

Another thing about 'conscience' that in the Hebrew, the word '*matzpun*' carries in its root – tz-p(h)-n – a strong linguistic relation to two other words: **North**, and **Secret**. Thus, conscience is suggested both to point to a certain dependable, "right" direction, and to be hidden, sometimes from the person who themselves "possess" it, and thus also from a certain "outside" (this "hidden" quality also has an element of 'keeping' or 'protecting' within it).

<sup>12</sup> The English text here says "dominant and dominated, ruler and ruled." Thus, another unique problem presented itself here, as the Hebrew words for domination and ruling share the same linguistic root – sh-l-t – which is closer in meaning to the "domination." However, "ruler" in Hebrew is thus also always a dominator (that is, if you don't use words for which there's already a ready English translation, like: manager, master, commander, tyrant, king, etc.) It seems that Hebrew does not have a designated word for a person, or even an entity, who's in a position of power, which is also a position that bears a kinship to 'rule' (in its implication as a certain type of law, or, more precisely, the Greek *nomos*). Hebrew will separate it to legislator – who, in Hebrew, never evokes the same terror/fear that "ruler" does –, and to dominator – which does invoke the aforementioned terror but bereft of any "lawful" implications. I leave the reader to contemplate the ethico-political repercussions of this difference, or this "translational aporia."

## הקדמה למהדורה האמריקאית של 'ניטשה ופילוסופיה'

שהם מצויים בכוהן היהודי, ובכוהן הנוצרי, כל הדרך עד לכוהן החילוני של ימינו, היא מהותית לפרספקטיביזם ההיסטורי של ניטשה (הטקסטים הכביכול אנטישמיים של ניטשה למעשה עוסקים בדיוק בטיפוס מקורי זה של 'כוהן').

הציר השני עוסק בעוצמה, ומהווה הן אתיקה והן אונטולוגיה (תורת-יש). כל אי-ההבנות של ניטשה מתנקזות למושג העוצמה שלו. לפרש את הרצון לעוצמה<sup>13</sup> כ"לרצות"<sup>14</sup> או לחפש עוצמה, "זו פשוט הגזמה השטחית הגדולה ביותר, שאין לה דבר וחצי דבר עם מחשבתו של ניטשה. אם נכון הדבר שכל דבר נתון מתייחס למצב-כוחות, אזי 'עוצמה' מציינת את היסוד, או יותר נכון היחס ההבדלי (דיפרנציאלי), של כוחות אלה בפעולה. יחס זה מבוטא באיכויות הדינמיות מסוג ה"אשרור", "שלילה." 'עוצמה' היא, אזי, לא מה שהרצון רוצה, אלא מה שרוצה ב(תוך ה)רצון. ו"לרצות או לחפש

---

<sup>13</sup> Here a fundamental problem arises, which bears on the concept as 'name' is English. The English rule of capitalizing the first letter of a 'proper noun' has no equivalent in Hebrew (indeed, in Hebrew the combination of Capital and lower-case letters is almost non-existent, and, in any case, has no grammatical meaning). Where names are involved, the context, but mostly the word itself, provides the necessary information of it qua name in Hebrew. Thus "French" would be translated with a word of homogenous capitalization, while it would be obvious from the context – since in Hebrew this could also be a feminine adjective of someone or something being "French" (like a "French style" for example) – that it is, indeed, the name of the language. When it comes to concepts, Hugh Tomlinson's English translation mirrors (at least the) German original, which capitalizes 'Wille zur Macht,' thus indicating its **substantive** quality. The Hebrew thus has to resort to an outside apparatus, like the one I chose here – the apostrophe. It produces a delimiting interference from an "outside" to the word that makes it at once removed from the rest of the text, and elevated to the level of 'name.' Tomlinson, however, does not capitalize the "will to power" consistently, and so I will limit these apostrophes only to when he does.

<sup>14</sup> Here's another issue with lexicon: Hebrew, like French, does not have the German distinction – which is echoed in English – between 'will' and 'want.' The German and the English can say both 'I will' as a promise, as a future action, and as an expression of want. Thus 'will' gives a more general, less "secular," and more compelling effect than 'want.' Thus, when Deleuze says (this appears below in Tomlinson's translation) that "the will does not want," it produces a seemingly contradictory phrase in Hebrew, a kind of **apophasis**: "the want(ing) does not want."



'עוצמה'; " זו רק הרמה הנמוכה ביותר של הרצון לעוצמה, צורתו השלילית, או ההיבט שהוא נוטל כאשר כוחות שליליים מנצחים במצב-דברים מסוים. אחד האפיונים המקוריים ביותר של מחשבתו של ניטשה הוא הפיכת השאלה " **מה זה?** " לשאלה " **מי זה?** " לדוגמא, בעבור כל היגד נתון, **מיהו** היכול להגידו? עם זאת, עלינו להמנע מכל התייחסות "אישית." "מי" לא מתייחס ליחיד או לאדם, אלא למאורע, לכוחות יחסיים בהיגד או בתופעה, כמו גם ליחס הגנטי שקובע את הכוחות הללו (עוצמה). "מי" הוא תמיד דיוניסוס, היבט או מסיכה של דיוניסוס, הבזק-ברק.

אי-הבנה רדפה את 'החזרה הנצחית' לא פחות מאת 'הרצון לעוצמה'. בכל פעם שהחזרה הנצחית מובנת כחזרתו של שילוב (לאחר שכל השילובים האחרים כבר נוסו), בכל פעם ש'החזרה הנצחית' מפורשת כחזרתו של ה'זהה' או ה'שווה', שוב אותן ההיפותזות הילדותיות מחליפות את מחשבתו של ניטשה. אף אחד לא לקח את ביקורת הזהות רחוק כמו ניטשה. בשתי פסקאות של זרתוסטרא, ניטשה בפירוש שולל את האפשרות ש'החזרה הנצחית' היא מעגל שמשיב את ה'זהה'. 'החזרה הנצחית' היא בדיוק ההיפך, משום שהיא בלתי נפרדת מבחירה, שהיא בחירה כפולה. ראשית, זו בחירת הרצון או המחשבה (האתיקה של ניטשה): לרצות רק את אותם הדברים ש'החזרה הנצחית' גם רוצה (להפטר מכל חצאי-הרצייה, מה שאנו רוצים כשאנו אומרים "רק הפעם, רק פעם אחת"). שנית, זו בחירת ה'הווייה' (תורת-היש של ניטשה): מה שחוזר, או שמועד לחזור, הנו רק מה **שמתהווה** במובן המלא של המילה. רק הפעולה והאישור חוזרים: ה'הווייה' שייכת להתהוות ואך-ורק להתהוות. כל המנוגד להתהוות – ה'זהה' או ה'שווה' – אם לדייק, אינו. השלילי כדרגה הנמוכה ביותר של העוצמה, ההיגבי כדרגה הנמוכה ביותר של הצורה – אלה אינם חוזרים, משום שהנם ההיפך מהתהוות, והתהוות מבנה את ה'הווייה' היחידה. אפשר לראות כיצד 'החזרה הנצחית' קשורה לא לחזרתיות על ה'זהה', אלא לשינוי-מהות (טרנסמוטציה). 'החזרה הנצחית' היא הרגע, או הנצח, של ההתהוות, המבטלים את כל מה שמציב התנגדות. היא מוציאה, או יותר נכון, מייצרת את הפעיל, הפעיל הטהור, והאישור הטהור. ל'אדם-על' של ניטשה אין משמעות אחרת: הוא מה שהרצון לעוצמה והחזרה הנצחית, דיוניסוס ואריאדנה, מייצרים יחדיו. זו הסיבה שניטשה אומר כי ל'רצון לעוצמה' אין קשר לרצייה, חמידה, או חיפוש, אלא רק "נתינה," "יצירה." ספר זה מתמקד בעיקר בניתוח מה שניטשה קורא לו 'התהוות'.

\*

\*\*

אולם ב"שאלת-ניטשה" מעורב הרבה יותר מניתוחים מושגיים. מעורבות בה הערכות מעשיות המגרות אקלים שלם של ריגושים (אפקטים) מצד הקוראת. כמו שפינוזה, ניטשה תמיד הניח את הקשר העמוק ביותר בין המושג לאפקט. ניתוחים מושגיים הנם חיוניים, וניטשה לוקחם רחוק יותר מכל אחד אחר. אולם הם נותרים "חסרי-מעש" כל עוד הקוראת ממשיכה לתפסם באקלים אחר משל ניטשה. כל עוד הקוראת מתעקשת: (1) לראות ב"עבד" הניטשיאני מישהו הנשלט, והראוי להשלט, על-ידי אדון; (2) להבין את הרצון לעוצמה כרצון שמחפש ורוצה עוצמה; (3) להמשיג את הרצון לעוצמה כחזרה המוקפדת של הזהה; (4) לדמיין את אדם-העל כגזע של אדונים – לא ייתכן אז קשר חיובי בין ניטשה ואותה קוראת. ניטשה ייתפס אז כניהיליסט, או, גרוע מזה, פאשיסט; במקרה הטוב יידמה לנביא מטיל-אימה ומעורפל. ניטשה ידע זאת. הוא היה בהחלט מודע לגורל המצפה לו. הוא נתן לזרתוסטרא את כפילו ב"קוף" וה"ליצן", בחזותו כי זרתוסטרא יבולבל עם קופו (נביא, פאשיסט, משוגע...). משום כך, ספר על ניטשה חייב לנסות ולתקן כל אי-הבנה מעשית ו/או ריגושית (אפקטיבית) בעודו מחדש את ניתוחיו המושגיים.

נכון הדבר, כי ניטשה אבחן את הניהיליזם כתנועה המשתלטת על ההסטוריה. אף אחד לא נתן ניתוח טוב יותר של ניהיליזם – ניטשה, הלא, המציא את המושג. אולם הוא הגדירו בדיוק כנצחונם של הכוחות ההיגביים, או כשלילי ברצון לעוצמה. התנגדותו להיגבי ולשלילי היתה ללא-חת. הוא הציע, במקום, שינוי-מהות, או התהוות, שהם פעולתו היחידה של הכוח והאישרור היחיד של העוצמה, היסוד הטרנס-היסטורי באנושות, 'אדם-העל' (ולא האדם-העליון - ה"סופר-מן"). אדם-העל הוא נקודת המיקוד בה ההיגבי (טינה ומצפון-רע) מוכנע, והיכן שההיגבי מפנה מקומו לאישרור. בכל מקום בו אנו קוראים אותו, ניטשה נשאר בלתי-נפרד מכוחות-העתיד, הכוחות העתידיים לבוא, מה שהוא מקווה ומתפלל אליו, מה שמחשבתו מתווה ואמנותו מעצבת. לא זו בלבד שהוא כבר אבחן, כפי שאמר קפקא, את הכוחות השטניים אשר כבר היו נוקשים על הדלת, אלא הוא אף גירשם באמצעות ה'עוצמה' האחרונה המסוגלת ללחום

בהם, נגדם, ולשרש את הכוחות ההיגביים שבתוכנו ומחוצה לנו. "מכתם" (אפוריזם) בידיו של ניטשה הוא לא שבר-טקסטואלי (פרגמנט) פשוט, טעימת-מחשבה: זהו היגד המוצא את מובנותו רק ביחס למצב הכוחות אותו הוא מתאר, ושמובנו משתנה – שמובנו חייב להשתנות – בהתאם לכוחות החדשים שהוא "מסוגל" (שיש לו את העוצמה) לגרות.

ללא ספק, החשוב ביותר בפילוסופיה של ניטשה הוא שהוא שינה את דימוי-המחשבה שאנחנו יצרנו לעצמנו. ניטשה מחלץ את המחשבה מיסודות האמת והשקר. הוא הופך אותה לפירוש ולהערכה, פרשנות של כוחות, והערכה של עוצמה – זו תנועת-מחשבה. במובן זה, לא זו בלבד שניטשה רוצה ליישב מחשבה ותנועה אמיתית (קונקרטי), אלא מחשבתו עצמה חייבת לייצר תנועות יוצאו-דופן, מהירויות, והאטות (כאן, שוב, יש למכתם תפקיד, עם תנועותיו המשתנות ותנועתו דמויית-הקליע). מכאן שהפילוסופיה מקבלת יחס חדש לתיאטרון, מחול, מוסיקה, לאמנויות התנועה. ניטשה לעולם לא מתספק בשיח-כתיבה בלבד, בדיסרטאציה (לוגוס), כביטוי למחשבה הפילוסופית, אפילו אם הוא אכן כתב כמה וכמה דיסרטאציות מרשימות (במיוחד ב"לגניאולוגיה של המוסר", לה כל האתנולוגיות חבות "חוב" נצחי). אולם ספר כמו 'זרתוסטרא' יכול להקרא רק כאופרה מודרנית – להיראות ולהשמע, הייתי אומר. לא שניטשה כתב אופרה-פילוסופית או תיאטרון-אלגורי; אלא, הוא יוצר תיאטרון או אופרה המבטאים מחשבה ישירות כחוייה או תנועה. וכאשר ניטשה אומר כי אדם-העל דומה יותר לבורג'יה מאשר לפרסיפל, או שאדם-העל שייך יותר לסדר הישועי ולמסדר הקצינים הפרוסי, זו טעות לראות בכך הצהרות טרום-פאשיסטיות. הן אמורות להיקרא יותר כהוראות במאי המציינות כיצד אמור אדם-העל להיות "משוחק" (כמו קירקגור האומר שאביר האמונה דומה לבורגני הלבוש במיטב מחלצותיו). הלימוד הנהדר ביותר של ניטשה הוא שחשיבה היא יצירה. חשיבה היא גלגול-קוביות... זו משמעותה של 'החזרה הנצחית'.