

Wege zur Metanoia. Nietzsches Signifikanz für die Schriftstellerei in Ost und West

Helmut Heit
(Shanghai)

Kurzzusammenfassung: Dieser Text fragt nach den Gründen für das besondere Anregungspotential, das Nietzsche unter Literaten entfaltet hat. Der erste Abschnitt analysiert eine diesbezügliche Parallele zwischen der europäischen und der chinesischen Beschäftigung mit seinem Werk. Nietzsche wurde im Westen wie im Osten als grundstürzend, heroisch und befreiend empfunden. An dieser Rezeption haben, wie im zweiten Abschnitt argumentiert wird, nicht nur die Inhalte, sondern auch die Formen seiner Literatur erheblichen Anteil. Anhand seiner Reden über den Tod Gottes wird im dritten Abschnitt gezeigt, dass Nietzsche mit Hilfe unterschiedlicher textueller Strategien bewusst eine Literarisierung der Philosophie betreibt. Diese Strategien versuchen, einen kritischen und transformativen Gedanken nachvollziehbar zu machen, sie sind Wege zur Metanoia.

„Mit ‚Zarathustra‘ gerathe ich nun gar noch unter die ‚Litteraten‘ und ‚Schriftsteller‘, und das Band, das mich mit der Wissenschaft verknüpfte, wird als zerrissen *erscheinen*. —“ Mit dieser Bemerkung in einem Brief an Heinrich Köselitz (alias Peter Gast) am 17. April 1883 scheint Nietzsche sehr klar eine wesentliche Facette seiner Wirkungsgeschichte vorhergesehen zu haben. Tatsächlich übten seine Schriften und seine Persönlichkeit vor allem auch auf Künstler, Autoren, öffentliche Intellektuelle und Feuilletonisten erhebliche Attraktion aus. Die akademische Universitätsphilosophie hingegen tat sich immer wieder schwer mit diesem Dichterphilosophen. Stand Nietzsche schon durch seine Lebensumstände außerhalb der akademischen Netzwerke, so positionierte er sich zudem auch inhaltlich in scharfem Kontrast zur Schulphilosophie. Dieser Kontrast konnte leicht mit einer unqualifizierten Abkehr von den Wissenschaften insgesamt verwechselt werden und tatsächlich hat die wissenschaftliche Dimension seiner Philosophie zu selten die gebührende Aufmerksamkeit erfahren. Insofern betont Nietzsche mit Recht, dass seine Verbindung mit der Wissenschaft nicht gar so zerrissen ist wie es scheint, aber er ist dennoch keineswegs zufällig und auch nicht allein aufgrund des Zarathustra unter die Literaten und Schriftsteller geraten.

Fragt man, was Nietzsche unter Dichtern und Romanciers, aber auch unter Musikern und Malern verloren hat, so lässt sich zunächst eine interessante Parallele zwischen der europäischen und der chinesischen Beschäftigung mit

seinem Werk beobachten. Nietzsche wurde im Westen wie im Osten zunächst und immer wieder vor allem von Literaten als grundstürzend, heroisch, befreiend und zerstörerisch begrüßt. An dieser Rezeption hatten nicht nur Inhalte, sondern auch die Formen seiner eigenen Literatur erheblichen Anteil. Nietzsches spezifische Art der Schriftstellerei erklärt zu einem guten Teil seine besondere Attraktivität für Künstler und Literaten unterschiedlichster Provenienz. Anhand seiner Reden über den Tod Gottes lässt sich zeigen, dass Nietzsche nicht nur mit sicherem Stil kunstvoll philosophische Texte schreibt, sondern dass er mit Hilfe unterschiedlicher textueller Strategien bewusst eine Literarisierung der Philosophie betreibt, die traditionelle Auffassungen einer Trennung von Form und Inhalt außer Kraft setzt. Argumente werden ebenso vorgebracht wie Bilder und Metaphern, aber Nietzsches Reden vom Tod Gottes und seinen Folgen erschließen sich weder einer rein propositionalen noch einer bloß allegorischen Lesart. Sie exemplifizieren vielmehr den Versuch, einen transformativen Gedanken auf eine Weise denkbar und spürbar zu machen, die den Lesern die Möglichkeit zur Veränderung und Konversion eröffnet; sie sind Wege zur Metanoia.

1. Facetten der literarischen Rezeption Nietzsches in Europa und China

Solange Nietzsche selbst bewusst philosophisch dachte, schrieb und publizierte, stieß er bei den allermeisten Zeitgenossen auf Widerwillen oder auf Ignoranz und Desinteresse. Bis zu seinem geistigen Zusammenbruch wurden seine Schriften kaum gelesen. Obwohl er sich als ein Schicksal inszeniert und betont, dass seine „durch den Mund Zarathustras“ ausgesprochene „Entdeckung der christlichen Moral [...] die Geschichte der Menschheit in zwei Stücke“ bricht, fühlte er sich selbst von seinen Freunden unverstanden, einsam, unzeitgemäß.¹ Ernsthaft rechnen konnte Nietzsche nicht damit, dass man ihn einmal als „Erdbeben der Epoche“ und als das „größte Ausstrahlungsphänomen der Geistesgeschichte“ bezeichnen würde.² Es war ihm nicht vergönnt, diesen Ruhm selbst zu erleben. Fast unmittelbar nach seinem geistigen Zusammenbruch setzt jedoch eine rasant um sich greifende Faszination für diesen enigmatischen Denker ein, die nicht nur im deutschen Sprachraum, sondern sehr bald auf der ganzen Welt nachweisbar ist. Innerhalb weniger Jahre ist Nietzsche seinen Zeitgenossen nicht länger unbekannt oder zuwider, sondern geradezu in aller Munde. Neben der normalen Zeitverzögerung in der Wirkung von Publikationen hat sicher die menschliche Faszination für Nietzsches persönliche Tragödie und die Lust an der Verbindung von Genie und

¹ Friedrich Nietzsche, *Ecce homo. Wie man wird, was man ist* [1888], in: Giorgio Colli und Mazzino Montinari (Hg.), *Friedrich Nietzsche. Kritische Studienausgabe (KSA)* 1980, Bd. 6, S. 373.

² Gottfried Benn, „Nietzsche nach 50 Jahren“ [1950], in: Bruno Hillebrand (Hg.), *Gesammelte Werke in der Fassung der Erstdrucke*. Frankfurt/Main 1989, Bd. 3, S. 496 und 498.

Wahnsinn zu seiner schnellen Popularität beigetragen. Nicht zu unterschätzen sind auch die Aktivitäten seiner Schwester Elisabeth Förster, die Nietzsches Krankenbett und Archiv geschickt als nationale Kultstätte inszeniert. Diese biographischen und kulturellen Aspekte der Aufmerksamkeitskonzentration konnten ihre Wirkung jedoch nur so entfalten, weil Nietzsches Schriften in Form und Inhalt den Nerv der Zeit getroffen haben. Gerade in ihrem kritischen und transformativen Impetus bringen sie das Lebensgefühl einer Welt zum Ausdruck, die sich selbst im Zustand konstanter Verwandlung und Beschleunigung befindet und die nach Aufbruch und Neubeginn strebt. Diese Stimmung zeigt sich gerade auch in der Kunst.

Eine instruktive Quelle für die frühe Resonanz Nietzsches bei Schriftstellern ist die Studie *Der Übermensch in der modernen Literatur*. Leo Bergs Büchlein aus dem Jahre 1897 bietet eine kluge Geschichte der jüngeren Literatur anhand des Konzepts des Helden, Propheten, großen Menschen, Genies oder Überweibes. Nach einer Vorgeschichte des Übermensch-Motivs unter anderem bei Renan, Dostojewski und Ibsen spürt Berg den ersten Resonanzen Nietzsches bei August Strindberg nach, für Berg „derjenige moderne Dichter, der zuerst von Nietzsche ausging“ (Berg 1897, S. 123). Einflüsse Nietzsches finden sich, so Berg, unter anderem bei Adolf Wilbrandt, Karl Bleibtreu und Hermann Conradi, bei Frank Wedekind und Maria Janitschek ebenso wie in den erotischen Phantasien Stanislaw Przybysewskis und dem „überschlagende[n] Individualismus“ Richard Dehmels.³ Mit Franz Evers stehe „der naivste Fall“ vor uns⁴, während *Rembrandt als Erzieher* in seiner Unreife, Stilllosigkeit und Schwatzhaftigkeit so treffend einem „ganzen Geschlechte die Signatur“ gab⁵, dass Julius Langbehn für eine Weile sogar Nietzsche den Rang ablaufen konnte. „Das philosophische Grundbuch des jungen Deutschland war bis vor kurzem nicht das Zarathustra-, sondern das *Rembrandtbuch*.“⁶ Motive aus den Schriften Nietzsches werden aber innerhalb weniger Jahre so ubiquitär, dass Berg schon 1897 ohne weiteres bekennt, er könne „die Dichter, welche unter dem Einflusse Nietzsches schreiben, oder auch nur die, welche den Zarathustra-Ton imitieren, unmöglich Alle behandeln.“⁷

Hinsichtlich der Ursachen dieses Phänomens macht Berg vor allem zwei Faktoren geltend. Einerseits sei Nietzsches persönlicher Untergang von der Genialität in den Wahnsinn dauerhaft für Dichter interessant. Der Fall Nietzsche(s) stelle sich „von selbst als poetisches Sujet dar: der glänzendste Geist

³ Leo Berg, *Der Übermensch in der modernen Literatur*. Ein Kapitel zur Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts, München 1897, S. 223.

⁴ Ebenda, S. 236.

⁵ Ebenda, S. 214.

⁶ Ebenda, S. 213. Leo Berg war scheinbar nicht bekannt, dass Langbehn 1890 den zweifelhaften Versuch unternahm, Nietzsche durch Gespräche zu heilen und die Vormundschaft über den Kranken zu erhalten, was schließlich durch Franz Overbeck verhindert wurde.

⁷ Ebenda, S. 236.

plötzlich vom tiefsten Dunkel umnachtet, übermenschlicher Stolz und Trotz heimtückisch durch eben die Mächte bestraft, gegen die er sich auflehnte.“⁸ Neben diesem psychologischen Interesse verweist Berg an anderer Stelle auf einen sozialhistorischen Faktor, der Nietzsche als kritischem Denker prekärer Individualität Geltung verschafft:

Das Zeitalter Bismarcks ist auch das Zeitalter des Militarismus und jeder Art antiindividualistischer Gesellschaftstendenz, der absoluten Schablone. Militarismus, Kapitalismus, Sozialismus und geistiger Konventionalismus, das waren die vier Felsblöcke, die sich auf jede Individualität wälzten, um sie zu zermalmen.⁹

Die Welt, in der Nietzsche geistig existiert, ist durch eine widersprüchliche Haltung gegenüber dem Individuum charakterisiert. Theoretisch wie praktisch besessen von dem Ideal des großen, schöpferischen und unternehmerischen Menschen, untergräbt die Gesellschaft in Schule, Kaserne, Politik und Presse zugleich die Bedingungen abweichender Persönlichkeit. Indem Nietzsche diese Widersprüchlichkeit auf seine Weise in Gedanken erfasst, nimmt er die Aufgabe wahr, als Philosoph „das schlechte Gewissen seiner Zeit zu sein, – dazu muss er deren bestes Wissen haben.“¹⁰ Einerseits geht nicht nur die populäre Rhetorik, sondern auch die soziale und ökonomische Praxis auf Vereinzelung und Individualisierung, andererseits ist die Ausbildung und Aufrechterhaltung wirklich eigentümlicher Persönlichkeit immer wieder von gesellschaftlichen Notwendigkeiten, Ansprüchen und Konventionen bedroht. Gerade Künstler mussten für diese Dissonanz sensibel sein. Dabei beobachtet Berg nicht ohne Spott, dass sich in dem populären Gestus des radikalen Einzelnen auch in der kritischen Kunst zugleich das Allgemeine zeigt, „denn mit dem Individualismus hat sich bisher noch jede Litteratur-Revolution in Deutschland eingeführt.“¹¹ Auch in dieser Hinsicht ist Nietzsche in die marktkonforme Geschäftigkeit des modernen Kunstbetriebs geraten.

Nachdem Nietzsche aber sein Zauberwort ausgesprochen hatte, war in Deutschland plötzlich alles Übermensch, oder man wollte ihn doch aus sich erzeugen, litterarisch und menschlich; und wie denn eitel und klein unser Dichtergeschlecht ist, so bezog man das vom Übermenschen immer direkt ganz persönlich auf sich selbst. Man pochte auf seine Sonderrechte, der Eine als Künstler, welch geheimnisvolles Wort Vielen Übermensch bedeutet, der Andere als Erotiker. Man machte Schulden, verführte Mädchen und besoff sich, alles zum Ruhme Zarathustras.¹²

⁸ Ebenda, S. 150.

⁹ Ebenda, S. 59.

¹⁰ Friedrich Nietzsche, Der Fall Wagner. Ein Musikanten-Problem [1888], in KSA (a.a.O.) Bd. 6, S. 12

¹¹ Berg, a.a.O., S. 216.

¹² Ebenda, S. 216.

Gerade in dieser satirischen Überzeichnung zeigt sich eine wichtige Dimension der Wirkungsgeschichte Nietzsches. Er galt vielen als scharfsinniger Diagnostiker und radikaler Kritiker der Gegenwart und oft auch als Lehrer und Verkünder einer neuen Zukunft. Ob sein Werk richtig verstanden wurde und ob sich seine Adepten auf der Höhe ihres Vorbildes bewegten, ist dabei zweitrangig. Man kann auch auf der Basis von Missverständnissen berühmt und einflussreich sein. Oft ist die Wirkung sogar nachhaltiger, wenn sie durch fortgesetzte Bemühungen um die Berichtigung falscher Bilder am Leben erhalten wird. Bemerkenswert ist zudem, dass dieses Phänomen nicht auf Nietzsches Rezeption im Westen beschränkt bleibt. Wohl nicht zufällig beginnt jedenfalls die Beschäftigung mit Nietzsche auch in China unter ähnlichen Vorzeichen.

In seiner Studie *Nietzsche in China* betont Shao Lixin einerseits, für „nearly a hundred years, some of the most influential scholars, writers, political activists, and theorists in China have been fascinated by the philosopher“, um andererseits zu beklagen: „Their utterances about Nietzsche are not philosophical speculations but coded political or social messages understood only in their particular historical contexts.“¹³ Dieses Phänomen charakterisiert schon die frühesten Beschäftigungen und hält, trotz der akademischen Professionalisierung der Nietzscheforschung, in gewissen Hinsichten bis heute an.¹⁴ Die erste Erwähnung Nietzsches in einer chinesischen Publikation stammt von dem einflussreichen Intellektuellen Liang Qichao, der „first person to introduce Friedrich Nietzsche to Chinese readers.“¹⁵ In dem Essay *Kidd: Ein Revolutionär der Evolutionstheorie* in seiner Zeitschrift *Den Bürger erneuern* zitiert er den britischen Soziologen Benjamin Kidd mit den Worten: „The most influential schools of thought in Germany today are Marx’s socialism and Nietzsche’s individualism.“¹⁶ Ausgehend von Kidd versteht Liang Qichao Marx als Repräsentanten des Sozialismus und Nietzsche als Repräsentanten des Individualismus. Nietzsche gilt als Verfechter des Rechts des Stärkeren, wie Marx sei er Materialist und in der Vergangenheit verhaftet. Marx steht damit für die Massen, Nietzsche für die Eliten und Kidd für die Zukunft.

Als Beitrag zum Verständnis von Marx, Nietzsche oder auch nur von Kidd ist der Text wohl nicht sehr hilfreich, schon die Stilisierung von Benjamin Kidd als bedeutendstem Denker der europäischen Gegenwart ist ganz

¹³ Shao Lixin, *Nietzsche in China*. New York 1999, S. IX.

¹⁴ Sowohl die politisch-esoterische Nietzsche-Deutung bei Liu Xiaofeng als auch die Kritik seiner Gegner spricht dafür, dass Nietzsche in China nach wie vor in kulturpolitischen Kontexten diskutiert wird. Vgl. Huang Jing, Die gegenwärtige Nietzscheforschung in China. Die Strauss’sche Lesart im Fokus, in: *Nietzsche-Studien* 2015, S. 516-531.

¹⁵ Ebenda, S. 1.

¹⁶ Zitiert nach Shao Lixin, a.a.O., S. 1; vgl. *Xinmin Congbao* 新民叢報. 1916, Band 5(12), S. 84-86. Dieser und viele andere Texte zur Rezeption Nietzsches in China finden sich auch in der Anthologie von Gao Yuanbao (Hg.), *尼采在中國* (Nietzsche in China). Shanghai, 2001.

irreführend.¹⁷ Auch die Beschäftigung mit Nietzsche bleibt hier noch äußerst oberflächlich, denn Liang Qichao geht es nicht um ein Referat westlicher Denker, sondern um eine Erneuerung des chinesischen Menschen. Aber gerade in dieser Form der selektiven und auf die eigenen transformativen Absichten bezogenen Aneignung zeigt sich ein grundsätzliches Motiv, welches in der Rezeption Nietzsches immer wieder eine Rolle spielt: Im Westen wie im Osten gilt Nietzsche nicht nur als intellektuell scharfsinniger Kritiker von verkrusteten Traditionen, seien sie nun bürgerlich, christlich oder konfuzianisch, sondern auch als Prophet einer individualistischen Alternative. Diese Dimension tritt bei den Vertretern der sogenannten 4.-Mai-Bewegung deutlich hervor. Besonders in den Schriften von Chen Duxiu erscheint Nietzsche als wichtigster Repräsentant des westlichen Individualismus und zugleich als entschiedener Kritiker einer Sklavenmoral, wie sie die chinesisch-konfuzianische Tradition kennzeichne.¹⁸ Man wollte mit Nietzsches Hilfe den Ballast von Jahrtausenden abschütteln. Zu dieser wirksamen Lesart hat nicht zuletzt der „Chinesische Nietzsche“ Lu Xun seinen Teil beigetragen, auch wenn er sich weder als Nietzsche-Kenner inszenierte, noch an eine Entwicklung Chinas ganz nach westlichem Vorbild dachte.¹⁹ Ohne auf die Details dieser Rezeptionsweisen eingehen zu können, fällt doch eine interkontinentale Parallele auf. Nachdem Nietzsche zunächst von Künstlern mit kultur-transformierenden Ambitionen aufgegriffen wird, zeigt sich im Westen der Vor- und Zwischenkriegsjahre und dann unter dem Eindruck des „französischen Nietzsche“ der sogenannten Postmoderne ebenso wie in den chinesischen Aufklärungsbewegungen der 1920er und bei der Denkeremanzipation der 1980er Jahre ein gewisses „Nietzsche-Fieber“²⁰, das insbesondere Literaten und öffentliche Intellektuelle erfasst. Nietzsche hat immer wieder und weit mehr als andere westliche Philosophen gerade auch außerhalb der zuständigen Akademien Aufmerksamkeit als Kritiker und als Denker der Transformation erfahren. Diese Diagnose trifft auf Ost und West gleichermaßen zu, ihren Gründen auf Seiten Nietzsches soll im Folgenden nachgespürt werden.

¹⁷ Interessanterweise findet sich die Annahme, Kidd sei einer der einflussreichsten westlichen Intellektuellen, noch bei Mao, der ihn sehr oberflächlich neben Nietzsche, Fichte und Paulsen stellt. Vgl. Shao Lixin, a.a.O., S. 80-83.

¹⁸ Vgl. ebenda, S. 31.

¹⁹ Vgl. ebenda, S. 49.

²⁰ So etwa Sun Zhouxing, Nietzsche und die Aufklärung in China, in: Hans Feger und Arturo Romero Contreras (Hg.), Nietzsche und die Aufklärung - in Deutschland und in China 尼采与启蒙- 在德国与在中国. Berlin 2017, S.

2. Zur Bedeutung des Literarischen in Nietzsches philosophischer Schriftstellerei

Nietzsches Resonanz jenseits der professionellen Philosophie hat entscheidend damit zu tun, dass er sich selbst bewusst und entschieden außerhalb der disziplinären, thematischen und diskursiven Grenzen akademischer Fächer bewegt. Die schönen Künste, vor allem Literatur und Musik, finden sich allenthalben in seinen Schriften und im Unterschied zu den meisten Philosophen beschränkt sich diese Beschäftigung nicht auf private Vorlieben. Der Musik schreibt er nicht nur eine entscheidende kulturhistorische Bedeutung für die Entstehung der Tragödie zu, sondern er konstatiert ihre zentrale Rolle in der Gegenwart und Zukunft. Hier ist an Tonalität, Harmonie und Rhythmik ebenso zu denken wie an die körperlichen Dimensionen in Gesang, Spiel und Tanz sowie an die ganzheitliche Erfahrung des musikalischen Erlebnisses. Musik ist daher nicht nur in der Gestalt Richard Wagners immer wieder expliziter Gegenstand seiner Texte. Darüber hinaus lassen sich gute Teile seiner philosophischen Literatur selbst wie musikalische Kompositionen lesen, deren Rhythmus, Tempo und Melodie es zu berücksichtigen gilt. Gleiches gilt für die Literatur. Nietzsche war beeindruckt von Horaz und Goethe, aber auch von Hölderlin, Byron, Heine, Shakespeare, Stendhal, Baudelaire, Leopardi, Tolstoi, Dostojewski, Sterne und anderen. Regelmäßig kommt er in seinen Schriften explizit oder implizit auf sie zu sprechen. Er verstand offenbar die Literatur selbst als eine Form des Ausdrucks, die im Rahmen einer Kulturphilosophie Beachtung finden sollte; er lässt sich auf einen Dialog mit ihr ein.

Neben dieser inhaltlichen Zugewandtheit zu Literatur und Kunst hat sich Nietzsche selbst als bedeutender Sprachkünstler hervorgetan. Seine Texte erweitern den Spielraum für Philosophen entscheidend und experimentieren mit einer Vielfalt von Ausdrucksweisen und Stilformen. In der Tat kann man mit Werner Stegmaier sagen, „kein anderer der großen Philosophen hat für seine philosophische Schriftstellerei so vielfältige Formen gebraucht, neu geprägt oder geschaffen.“²¹ Nachdem sich Nietzsche während seiner akademischen Karriere als klassischer Philologe in den zeitgemäßen Formen des Traktats, Kommentars und wissenschaftlichen Vortrags betätigt hat, entwickelt er mit und seit der *Geburt der Tragödie* ein eigenes und variantenreiches literarisches Repertoire. In seinen Schriften finden sich kürzere und längere Essays, Monologe, Dialoge, Sentenzen, Sprüche, Gedichte, Lieder, Argumente, Referate, Erzählungen, Bekenntnisse, Aphorismen. Nicht immer lassen sich diese textuellen Formen den üblichen Genre-Bezeichnungen zuordnen und selten treten sie rein auf. Besonders an der Zarathustra-Schrift, die schon als Lehrgedicht, Drama, Roman oder Gesamtkunstwerk kategorisiert wurde, zeigt sich, wie fruchtlos die Suche nach klaren literaturwissenschaftlichen Etiketten

²¹ Werner Stegmaier, Friedrich Nietzsche. Zur Einführung. Hamburg 2011, S. 98.

für Nietzsches Schriften sein kann. Vermutlich ist der *Zarathustra* nicht zuletzt gerade deswegen unter Literaten und Künstlern sein mit Abstand wirksamstes Buch. Auch in den Details seiner philosophischen Sprache zeigt sich die schöpferische, poetische Kraft Nietzsches. Er verflüssigt mutmaßlich klare und starre Begriffe zu lebendigen Metaphern, gestaltet Neologismen und stellt bekannte Worte in ungewohnte Kontexte. Seine Formen philosophischer Schriftstellerei sind daher zugleich sowohl pluralistisch und variantenreich als auch eigentümlich und individuell. Nietzsche erweist sich auch darin als Sprachkünstler, dass er um die jeweilige Einzigartigkeit guten Stils weiß:

Ich sage zugleich noch ein allgemeines Wort über meine *Kunst des Stils*. Einen Zustand, eine innere Spannung von Pathos in Zeichen, eingerechnet das Tempo dieser Zeichen, *mitzuteilen* – das ist der Sinn jedes Stils; und in Anbetracht, dass die Vielheit innerer Zustände bei mir ausserordentlich ist, giebt es bei mir viele Möglichkeiten des Stils.²²

Wenn man, so Nietzsche, überhaupt etwas Allgemeines über stilistische Qualität sagen will, so besteht das Kriterium allein in dem gelingenden Ausdruck von Individualität. „*Gut* ist jeder Stil, der einen inneren Zustand wirklich mittheilt“, während die Idee pauschaler und allgemeinverbindlicher Maßstäbe und Regeln als irreführend zurückgewiesen wird: „Guter Stil *an sich* – eine *reine Thorheit*, blosser ‚Idealismus‘.“²³ In dieser Auffassung und auch in der zugehörigen Praxis trifft sich Nietzsche mit dem Verständnis von Kunst und Literatur der Moderne. Er spricht darin der Ambition vieler junger Künstler und Künstlerinnen aus der Seele.

Nietzsche verwickelt seine Rezipienten in eine Beziehung, indem er sich selbst mitteilt. Darin tritt er ihnen als großer Stilist gegenüber. Schön schreiben konnten allerdings auch andere Philosophen und Wissenschaftler (obschon sich zwischenzeitlich in der wissenschaftlichen Prosa der monotone Stil des Papers fast vollständig durchgesetzt hat). Anders als zum Beispiel Sigmund Freud verwendet Nietzsche jedoch die Kunst der guten Sprache nicht (nur) als Instrument, um sachhaltige Gedanken, Zustände oder Überzeugungen in Worte zu kleiden und möglichst erfolgreich zu vermitteln, sondern er literarisiert die Philosophie selbst. Mit seinem Namen verbindet sich daher nicht nur ein neues Nachdenken über die sprachlichen Formen philosophischer Texte, sondern auch über die mutmaßlich klare Differenz zwischen bilderreichen Reden, die auf emotionale Reaktionen abzielen und solchen, die das Gesetzmäßige und Vernünftige nüchtern, distinkt und luzide zum Ausdruck bringen. Nietzsche zeigt sich in seinen *Texturen des Denkens* als radikaler Kritiker einer Konzeption von Philosophie, die mit den Mitteln reiner Vernunft und klarer Sprache die Wahrheit verlustfrei zum Ausdruck zu bringen

²² Friedrich Nietzsche, *Ecce homo*, a.a.O., S. 304.

²³ Ebenda.

hofft.²⁴ Durch das Geflecht vielfältiger literarischer Formen vermeidet Nietzsche nicht nur ausdrücklich, sondern auch performativ die Präntension auf Einheit, Klarheit und System. Dahinter steckt durchaus eine Komposition, ein dirigierender und regie-führender Wille und insofern auch ein philosophisch gehaltvolles „Selbstbekenntnis ihres Urhebers“.²⁵ Dennoch wäre es ganz irreführend, in Nietzsches philosophischer Literatur bloß ein Gefäß zu sehen, das seinem Inhalt äußerlich ist. Form und Inhalt sind nicht länger in dieser Weise zu trennen.

Die besondere Resonanz Nietzsches bei Literaten und Künstlern lässt sich also mit Blick auf seine eigene philosophische Schriftstellerei vor allem aus drei Gründen verstehen: Erstens widmet sich Nietzsche selbst immer wieder den schönen Künsten und räumt ihnen besonderen Stellenwert ein. Er nimmt die Kunst auf eine neue und anregende Weise ernst. Zweitens spielt neben dem inhaltlichen Anregungspotential auch die besondere Form seiner philosophischen Literatur eine Rolle, die ihrem Autoren nicht ohne Grund den ambivalenten Ehrentitel eines Dichter-Philosophen eingebracht hat. Drittens bringt Nietzsche im Unterschied zu vielen anderen Philosophen nicht nur ein reiches Repertoire literarischer Formen zur Anwendung, sondern er literarisiert die Philosophie in einem grundsätzlichen Sinn. Gerade diese letzte Dimension soll im Folgenden anhand seiner Reden über den Tod Gottes weiter vertieft werden.²⁶

3. Der Tod Gottes im Kontext der fröhlichen Wissenschaft

Die Aussage „Gott ist tot“ hat wie kaum eine andere Phrase eines Philosophen Eingang in die moderne Kultur gefunden und wird im allgemeinen Nietzsche als originelle Lehre zugeschrieben. Sie findet sich als These Nietzsches in Romanen und Filmen, auf Hauswänden, Titelseiten, T-Shirts und Kaffeebechern, oft auch in ironischen Varianten wie etwa: Nietzsche ist tot – Gott. Dabei ist Nietzsche weder in der Formulierung originell, noch in der Diagnose. Davon, dass der traditionelle Gott als Funktion oder Fundament von Philosophie und Wissenschaft ausgedient hatte, waren die französischen Aufklärer ebenso mehrheitlich überzeugt, wie die meisten Junghegelianer, Neukantianer und Positivisten. Die für das zeitgenössische Bewusstsein wichtigsten Einwände

²⁴ Siehe dazu Markus Born und Axel Pichler (Hg.), *Texturen des Denkens. Nietzsches Inszenierungen der Philosophie in *Jenseits von Gut und Böse**, Berlin 2013.

²⁵ Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft* [1886], in: KSA a.a.O., Bd. 5, S. 19.

²⁶ Für die folgenden Ausführungen greife ich teilweise auf Materialien zurück, die ich auch andernorts publiziert habe. Siehe dazu Helmut Heit, *Literatur oder Lehre? Philosophisches Schreiben über und nach Gottes Tod*, in: Katharina Grätz und Sebastian Kaufmann (Hg.), *Nietzsche zwischen Philosophie und Literatur*, Heidelberg 2016, S. 223-242.

machten die Gotteshypothese zu einer philosophisch unbeweisbaren, wissenschaftlich überflüssigen und historisch kontingenten Vorstellung, deren Existenz sozialpsychologisch gut erklärbar ist. Gott mag früher als kollektive Fiktion lebendig gewesen sein, aber zu Zeiten Nietzsches glaubt man als einigermaßen aufgeklärter Mensch nicht mehr daran. In diesem Sinne ist Gott tot.

Nietzsche kannte alle diese Einwände in ihren wesentlichen Erscheinungsformen, ohne sie systematisch zu erörtern. Daran zeigt sich erstens, dass er mit der Feststellung von Gottes Tod keine besondere Originalität beansprucht. Als Diagnose drückt seine metaphorische Redeweise lediglich die Tendenz zur Säkularisierung treffend aus. Im Zentrum der Reden vom Tod Gottes steht nicht diese wenig originelle Diagnose, sondern etwas anderes. In der Metapher vom Tod Gottes zeigt sich einerseits die Selbstaufhebung des Wahrheitspathos abendländischer Kultur und damit das Scheitern des traditionellen philosophischen Ideals kontext- und subjekt-unabhängiger Lehre. Andererseits eröffnet der Tod Gottes neue Möglichkeiten, für deren Verwirklichung nicht (mehr) mit den klassischen Mitteln philosophischer Argumentation gestritten werden kann. Nietzsches textuelle Strategien tragen diesem Umstand in Form und Inhalt Rechnung, sie sind ein philosophisches Schreiben über und nach Gottes Tod.

Die Phrase vom Tod Gottes finden sich in Nietzsches Texten nicht sonderlich oft. Nach Notaten ab Herbst 1881 begegnet die Metapher zweimal in der 1882er Ausgabe von *Die fröhliche Wissenschaft* (FW), an sechs Stellen in *Also sprach Zarathustra* und zuletzt 1887 in Abschnitt 343 des neuen fünften Buchs von FW. Dennoch wird die beschränkte Signifikanz dieser Formel in den Schriften Nietzsches ebenso leicht über- wie unterschätzt. Überschätzt wird sie dort, wo der Gedanke an den Tod Gottes zu einer der zentralen und dauerhaft wichtigsten Lehren Nietzsches stilisiert wird. Unterschätzt wird sie dort, wo nur der literarisch komplexe und komplizierte Abschnitt FW 125 (Der tolle Mensch) als isolierte Quelle herangezogen wird. Dieser Abschnitt ist jedoch nur innerhalb der Komposition des ganzen Buches zu verstehen, denn bevor der tolle Mensch das Wort ergreift, sind die Leserinnen und Leser hinsichtlich der Gotteshypothese schon durch diverse Gedanken, Einladungen und Fragen vorbereitet. Eine erste Referenz auf die seit Feuerbach bekannte Projektionsthese und ihre Konsequenzen findet sich bereits im *Vorspiel in deutschen Reimen*:

Der Fromme spricht:

Gott liebt uns, weil er uns erschuf! –
„Der Mensch schuf Gott!“ – sagt drauf ihr Feinen.
Und soll nicht lieben, was er schuf?
Soll's gar, weil er es schuf, verneinen?
Das hinkt, das trägt des Teufels Huf.²⁷

²⁷ Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft* [1882], in: KSA a.a.O., Bd. 3, S. 361.

Dem Frommen wird hier eine Überlegung in den Mund gelegt, die gegenüber der als vornehmer charakterisierten Denkweise der Feinen zwar nicht bestreitet, dass Gott ein Geschöpf des Menschen ist, aber die mutmaßlich notwendigen Konsequenzen dieser Annahme in Frage stellt. In den thetischen Sätzen der ersten und der letzten Zeile bedient sich der Fromme dabei einer religiösen Sprache, aber das entwertet die kritischen Fragen der zweiten und dritten Zeile auch für einen Unfrommen nicht. Der Gedanke, Gott sei menschliche Konstruktion, ist tatsächlich nicht per se ein Einwand gegen Gott. Mit dem Vermögen, Gott als unser Geschöpf zu lieben, wäre man indes sowohl über den Horizont des Frommen, wie auch über die leichtfertige Religionskritik hinaus.

Mir scheint, dass Nietzsche schon mit diesem Gedicht ein Angebot an seine unbekanntenen Adressaten macht, seien sie nun fromm oder fein, ihre bisherigen Auffassungen von der kulturellen Funktion Gottes zu überdenken. Diese Strategie zeigt sich auch in der stärker argumentativen Komposition seiner Aphorismen. Gleich im ersten Aphorismus des ersten Buches findet sich die These, dass auch Religionsvertreter eine Aufgabe in der „erstaunlichen Oekonomie der Arterhaltung“ erfüllen²⁸, „wenn sie auch glauben mögen, im Interesse Gottes und als Sendlinge Gottes zu arbeiten“.²⁹ Sie bedienen auf ihre Weise ein anthropologisches Bedürfnis, denn, so Nietzsche, „der Mensch *muss* von Zeit zu Zeit glauben, zu *wissen*, warum er existiert, seine Gattung kann nicht existieren ohne ein periodisches Zutrauen zu dem Leben! Ohne Glauben an die *Vernunft im Leben!*“³⁰ Die Einsicht in die Notwendigkeit dieses Glaubens rechtfertigt ihn lebenspraktisch, aber nicht intellektuell. Im Kontrast dazu spricht der zweite Abschnitt diejenigen an, die sich nicht mit einem unbegründeten Glauben an die Vernunft im Leben begnügen wollen und denen im Unterschied zu „den *Allermeisten* [...] *das intellectuelle Gewissen*“ nicht fehlt und die „schlafte Gefühle im Glauben und Urtheilen“ bei sich nicht dulden.³¹ Nach meiner Erfahrung wollen die *Allermeisten* lieber zu den wenigen *Achtbaren* als zu den vielen *Schlaffen* gehören. Falls die Rhetorik des Textes bewusst auf diesen Effekt abzielt, zieht sie ihre Leserinnen und Leser wie schon das Gedicht *Der Fromme spricht* geschickt in eine produktive Spannung. Einerseits fühlt man sich zur kritischen Kühle des intellektuellen Gewissens hingezogen, andererseits möchte man dem Bedürfnis nach periodischem Zutrauen zum Leben sein Recht nicht absprechen.

Diese allenfalls periodisch lösbare Spannung charakterisiert auch den schöpferisch liebenden Blick auf eine zugleich als gottverlassen und unvernünftig erkannte Welt. Eine gespannte Gleichzeitigkeit von Kritik und Rechtfertigung findet sich im Folgenden auch dort, wo die Nützlichkeit religiöser Irrtümer etwa bei Newton betont wird (FW 37), oder frühere Verehrer Gottes

²⁸ Ebenda, S. 369.

²⁹ Ebenda, S. 371.

³⁰ Ebenda, S. 372.

³¹ Ebenda, S. 373.

in ihrer träumerischen Verhehlung der Natur mit heutigen Künstlern und Liebenden verglichen werden (FW 59). Aufmerksame Leserinnen und Leser sind so bereits auf vielfältige Weise vorbereitet, wenn sie zum Auftakt des dritten Buches erstmals ausdrücklich mit dem Tod Gottes konfrontiert werden.

Neue Kämpfe. – Nachdem Buddha tot war, zeigte man noch Jahrhunderte lang seinen Schatten in einer Höhle, – einen ungeheuren schauerlichen Schatten. Gott ist tot: aber so wie die Art der Menschen ist, wird es vielleicht noch Jahrhunderte lang Höhlen geben, in denen man seinen Schatten zeigt. – Und wir – wir müssen auch noch seinen Schatten besiegen!³²

Zwar beginnt der Abschnitt mit einer historisch distanzierten Erzählung, aber die Feststellung von Gottes Tod ist nicht Teil dieses Narratives, sondern wird unvermittelt und einfach konstatiert. Vor dem Hintergrund der bekannten Kritik an der traditionellen Gotteshypothese ist das nicht verwunderlich. Die Diagnose, dass es sich mit Gott erledigt habe, ist weder zentral noch originell, sondern Ausgangspunkt der weiteren Überlegungen. Zentral ist vielmehr die These, dass die menschliche Art Nachwirkungen verursacht, und originell ist die an ein inklusives „wir“ gerichtete Forderung, auch diese Schatten durch „neue Kämpfe“ zu besiegen. Die Wir-Gruppe ist hier notwendig unbestimmt, da sie sich nicht zuletzt durch die Wirkung dieses Buches erst konstituieren soll. Über die zu bekämpfenden Nachwirkungen geben die folgenden Abschnitte Auskunft. Die zuerst und explizit so genannten „Schatten Gottes“³³ finden sich jedoch an un vermuteten Stellen, zumindest dann, wenn man bei Gott an ein Objekt religiöser Verehrung oder an eine Instanz zur Rechtfertigung sittlicher und politischer Verhältnisse denkt. Im Abschnitt 109 werden „wir“ statt dessen gewarnt, den Kosmos als Organismus oder als Maschine zu denken und dergestalt zu übersehen, dass der „Gesamt-Charakter der Welt [...] dagegen in alle Ewigkeit Chaos“ ist.³⁴ Hüten sollen wir uns auch, von Naturgesetzen, von einem Gegensatz von Leben und Tod, oder von ewig dauerhaften Substanzen zu sprechen. Die zuerst genannten Schatten Gottes verdunkeln die Kosmologie und Naturphilosophie (109), das Erkenntnisvermögen (FW 110), die Logik (FW 111), das Konzept von Erklärung (FW 112) und die Wissenschaftlichkeit, der es bisher noch an Kunst und Lebensweisheit fehlt (FW 113). Erst dann wird die Aufmerksamkeit auf normative Fragen gelenkt und eine Reihe von grundsätzlichen Moralbegriffen kritisiert (FW 114-119). Die Schatten Gottes finden sich somit in allen möglichen Vorurteilen der Philosophen, sie durchziehen und verdunkeln auf eine dem intellektuellen Gewissen unerträgliche Weise das ganze Feld der *prima philosophia*.

³² Ebenda, S. 467.

³³ Ebenda, S. 469.

³⁴ Ebenda, S. 468.

Nun ist zu beachten, dass die weiteren Abschnitte in einem nur scheinbaren Wechsel des Themas auf ein grundsätzliches Dilemma im Kampf gegen die Schatten Gottes zu sprechen kommen, welches schon aus FW 1 und 2 bekannt ist. Abschnitt 120 leitet zu Fragen des Leibes und des Lebens über, während dann FW 121 explizit vermutet, „unter den Bedingungen des Lebens könnte der Irrthum sein“.³⁵ Dementsprechend fragt Nietzsche in den Abschnitten, die auf die dramatische Erzählung vom tollen Menschen hinführen, ob ein Leben ohne Irrtum und Täuschung (FW 121), ohne Frömmigkeit (FW 122), ohne Leidenschaft der Erkenntnis (FW 123) und in unendlicher Offenheit überhaupt möglich ist (FW 124). Wenn wahr ist, dass der Gesamtcharakter der Welt in alle Ewigkeit Chaos ist, dann ist ebenso wahr, dass der Mensch nicht im Chaos leben kann. Ein Organismus erhält sich immer nur als Organisation am Leben. Wenn Gott als Metapher für unseren gründlichsten Irrtum steht, wonach die Welt menschengemäß, sinnvoll und vernünftig eingerichtet ist, so ist dieser Irrtum doch auch unverzichtbar. Gott steht unausweichlich in der Spannung zwischen dem intellektuellen Gewissen und den Bedingungen des Lebens. Es ist der Wille zur Wahrheit selbst, der den Glauben an die Wahrheit untergräbt und zugleich die Notwendigkeit aufzeigt, etwas als wahr zu glauben. Die Negation Gottes ist daher in ihrem Erfolg immer zugleich zum Scheitern verurteilt.

Daran schließt die Erzählung vom ‚tollen Menschen‘ an und sie stellt so eine dramatisch inszenierte Variation dieser Themen dar. Dabei fällt sie weder ganz aus dem Rahmen, noch ist sie einfach eine allegorische Wiederholung. Die Erzählung sagt nicht mit anderen Worten noch einmal dasselbe, denn andere Worte sagen vielleicht Ähnliches und Verwandtes, aber jedenfalls Anderes. Vielmehr teilt sich Nietzsche erneut und auf andere Weise mit. Wie ein Bild sagt FW 125 mehr und zugleich weniger als tausend Worte; inklusive finalem Gedankenstrich ist der Text offen für unterschiedliche Anschlüsse. Die in direkter Rede wiedergegebenen Äußerungen des tollen Menschen sind ebenso wie die Szenerie ausgesprochen beziehungsreich.³⁶ In den Vorstufen agierte noch eine literarische Figur namens Zarathustra, die Nietzsche später für den Druck durch „den tollen Menschen“ ersetzt.³⁷ Zu beachten ist jedoch nicht nur die Hauptfigur, sondern auch seine gottlosen Adressaten. Sie lachen den tollen Menschen aus, seine dramatisch in Szene gesetzten Fragen und Mitteilungen finden nicht die scheinbar gewünschte Resonanz. Die Geschichte führt das Scheitern des tollen Menschen als Lehrer vor, gerade darin ist sie lehrreich.

³⁵ Ebenda, S. 478.

³⁶ Vgl. ausführlicher dazu etwa Helmut Heit: Ende der Säkularisierung? Nietzsche und die große Erzählung vom Tod Gottes, in: Steffen Dietzsch und Claudia Terne (Hg.), Nietzsche Perspektiven. Über Dichten und Denken in der Moderne. Berlin 2014, S. 68-84.

³⁷ Vgl. KSA, Bd. 14, S. 256f. Leider versäumt es Montinari im Kommentarband der KSA, die genaue Quelle in Nietzsches Handschriften anzugeben. Es handelt sich um die Seiten 157 bis 154 in dem Großoktavheft M-III-4.

Als einer der ersten unternahm Eugen Biser eine textgenetische Rekonstruktion, indem er FW 125 detailliert auf die damals noch unpublizierten früheren Versionen des Textes bezieht. Der Vergleich mit den Vorstufen und Überarbeitungen erweist die „scheinbar leidenschaftlich herausgeschleuderte Rede als ein sorgfältig komponiertes [...] Ganzes,“ für das Nietzsche nach der Überzeugung Bisers „bewußt die Gestalt einer biblischen Parabel, genauer gesagt eines Anti-Gleichnisses“ gewählt habe.³⁸ Nur wenn man den Text als anspielungsreiche „Bildgeschichte genuiner Art“ erkenne, werde auch ihr philosophischer Gehalt deutlich.³⁹ Tatsächlich erhebe nämlich Nietzsches Bilderdichtung nicht nur „auf die ihm von unkritischen Epigonen zugeschriebene Urheberschaft an der These ‚Gott ist tot‘ keinen Anspruch,“⁴⁰ sondern sie verzichte überhaupt auf das Mitteilen einer These: „Gleichnisse wollen ihrer innersten Absicht nach nichts mitteilen; einer weitverbreiteten Auffassung entgegen sind sie nicht Vehikel der Lehre, sondern werthafte Wege zur Metanoia.“⁴¹ Vielleicht, weil er Nietzsche nicht auf der „*Flucht aus der Hut der göttlich gedachten Wahrheit*“ folgen mag,⁴² unterschlägt Biser, dass Nietzsches werthafte Bildgeschichte in ihren Kontexten nicht etwa nichts, sondern eben den Tod Gottes illustriert. Dennoch trifft Biser meines Erachtens einen zentralen Aspekt, jedenfalls, wenn man bei *Metanoia* nicht an Buße und Umkehr, sondern an ein grundsätzliches und ganzheitliches Um-Denken, an eine Verwandlung des Herzens denkt.

Nietzsche drückt den Tod Gottes (und damit die Unmöglichkeit einer inhaltlich gehaltvollen und zugleich zwingend überzeugenden Lehre) nicht nur theoretisch aus, er führt ihn auch praktisch vor und wendet ihn an. Die Argumente, Gedichte, Erzählungen und Bilder, die Kompositionen verschiedener Redeweisen und widerstreitender Gedanken initiieren eine neue Art des Denkens und verstricken in eine Spannung zwischen Kritik und Zutrauen. Bedenkt man, dass bisher die Frage nach den Konsequenzen von Gottes Tod für die noch unbestimmte Zukunft im Zentrum stand, tritt auch in FW 125 die Inszenierung einer Krisen- und Entscheidungssituation in den Vordergrund: „Ist nicht die Grösse dieser That zu gross für uns? Müssen wir nicht selber zu Göttern werden, um nur ihrer würdig zu erscheinen?“⁴³ Die Geschichte gestaltet eine persuasive Situation, die im Verlauf des Buches auch mit anderen Mitteln verfolgt wird, und die immer wieder zur Konversion einlädt.

Signifikant mit Blick auf die Komposition und auf die transformatorische Ambition des Textes sind wiederum die folgenden Abschnitte. Im direkten

³⁸ Eugen Biser, Die Proklamation von Gottes Tod. Nietzsches Parabel „Der tolle Mensch“ im Licht der Textgeschichte, in: Hochland 56 (1963), S. 143.

³⁹ Ebenda, S. 145.

⁴⁰ Ebenda, S. 145.

⁴¹ Ebenda, S. 148.

⁴² Ebenda, S. 152.

⁴³ Friedrich Nietzsche, Die fröhliche Wissenschaft, a.a.O., S. 481.

Anschluss an die dramatische Stimmung und den schwer verdaulichen Gedankenreichtum des tollen Menschen ist FW 126 in seiner Kürze und leicht humorvollen Stimmung wie ein Moment des Luftholens. Der Hinweis, „die Wahrheit“ über mystische Erklärungen sei, dass sie „noch nicht einmal oberflächlich sind“⁴⁴, setzt aber nicht nur einen stilistischen Kontrapunkt, sondern verstellt zugleich thematisch im Namen der Wahrheit die Rückkehr zu einer Welt mit naivem Gottesglauben. Es folgen zunächst dicht, dann episodischer Einwände gegen religiös motivierte Überzeugungen (FW 127) und Praktiken (FW 128), gegen die Gotteshypothese (FW 129) und die Weltverneinung des Christentums (FW 130) über die erneute Absage an Gott aus Redlichkeit in *Hoch die Physik* (FW 335) bis hin zu der heiteren Aussicht auf die damit gewonnenen neuen Möglichkeiten in FW 343.

Über diese Auseinandersetzungen Nietzsches mit dem Tod Gottes kann man wie ein Motto den bekannten Satz stellen: „Jetzt entscheidet unser Geschmack gegen das Christentum, nicht mehr unsere Gründe.“⁴⁵ Die antichristliche Entscheidung ist nicht von vorneherein Geschmacksurteil, sondern jetzt, nachdem schon vorher Gründe dagegen gesprochen haben. Diese Gründe sind vielfältiger Art und ein guter Teil davon wird in der einen oder anderen Form angesprochen. Insofern enthalten die Texte Nietzsches auch Aussagen und Argumente. Aber Nietzsche kennt die Art des Menschen und das Wesen der Religion gut genug, um zu wissen, dass Fragen dieser Art niemals durch Gründe allein entschieden werden. Das Lebend- oder Tot-Sein Gottes ist ebenso wie die Idee einer vernünftigen Ordnung der Welt mit den Mitteln der begründenden Rede weder zu beweisen noch zu widerlegen. Man kann vieles vorbringen, um hier eine Entscheidung zu motivieren, aber am Ende entscheidet Geschmack. Ein Geschmacksurteil kann daher nicht wahr sein, wohl aber überzeugend, wenn es auf dem geschulten Gespür für das Zuträgliche, Bekömmliche, Subtile und Gute beruht. Nietzsches literarische Strategien sollen helfen, diesen Geschmack zu entwickeln und zu verfeinern. Gibt man zu, dass Gott oder ein anderer Garant für die zwingende Gültigkeit eindeutiger Urteile nicht mehr glaubwürdig ist, braucht man auch ein anderes und größeres Repertoire philosophischen Schreibens, zumal, wenn man nicht nur Propositionen mitteilen will. Nietzsches Variantenreichtum des Stils dient so auch dem Versuch, seine Leserinnen und Leser zu verwandeln und in Bewegung zu setzen. Wie die Rezeption in Ost und West beweist, ist Nietzsche *das* jedenfalls in besonderem Maße gelungen. Dass er trotz großer stilistischer Anstrengungen nicht auch zugleich den Charakter und die Richtungen der jeweiligen Transformationsbewegungen bestimmen konnte, liegt in der Natur der Sache.

⁴⁴ Ebenda, S. 482.

⁴⁵ Ebenda, S. 485.