

Jörg Gleiter

Das fleischgewordene Wort

Zu Nietzsches „Experimental-Philosophie“

Sehr verehrte Damen und Herren,

es scheint nahe zu liegen, den Begriff *Experimental-Philosophie* mit Nietzsches *Umwertung aller Werthe* in Verbindung zu bringen, vielleicht sogar gleichzusetzen, so dass das eine für das andere steht.

Gerade Nietzsches Nachlass könnte dieses suggerieren. Denn er ist ein wahres Laboratorium, in dem Nietzsche alles umwertet, viel riskiert, in dem er seine Gedanken zuspitzt, um sie zum Teil auch wieder zu verwerfen. Viel von dem, was Nietzsche dort formuliert, findet keinen Eingang in die veröffentlichten oder zur Veröffentlichung vorgesehenen Schriften, oder nur in veränderter Form, was wiederum als Zeichen des Experimentalcharakters gewertet werden könnte.

Im Nachlass des Jahres 1888, also sehr spät, fällt auch der Begriff der „Experimental-Philosophie, wie ich sie lebe“¹, er wird aber nicht ins Hauptwerk übernommen.

Die Frage ist, ob man nicht gerade das Spezifische von Nietzsches „Experimental-Philosophie“ verkennt, wenn man sie zu schnell auf das reine Gedankenexperiment, auf die Umstellung der Perspektive, auf den ewigen Kreislauf und damit auf eine nie abgeschlossene Denkbewegung festlegt, auf die Umwertung von Moral, Religion und Wissenschaft.

Wie ich hier zeigen möchte, bedeutet die Experimental-Philosophie für Nietzsche – auch im Sinne der Umwertung aller Werte – gerade das Gegenteil. Mit den Worten von Ralph Waldo Emerson, was aber auch Nietzsche hätte formulieren können, steht die Experimental-Philosophie für das „fleischgewordene Wort“². Sie steht dabei nicht grundsätzlich gegen die Umwertung aller Werthe, gibt aber dem epistemologischen Prozess der Umwertung eine physiologische bzw. leibphänomenologische Ausrichtung. Mit ihrem Bezug auf die „grosse Vernunft“³ des Leibes zielt die Experimental-Philosophie darauf, den endlosen Prozess der begrifflichen Reflexion und Semiose, das semantische, syntaktische und rhetorische Sprachspiel, wenn auch noch so vorübergehend, zu unterbrechen, d. h. mit dem sich in den Schwanz beißenden, immer wieder aufs Neue an der Wahrheit sich schuldig machenden, umwertenden Denken zu brechen.

Dass im fleischgewordenen Wort die Idee des Mensch gewordenen Gottes und damit das „Tremendum des Heiligen“⁴ aufleuchtet, das wiederum ist in Nietzsches eigener Denkbewegung angelegt, der ewigen Wiederkehr und Umwertung aller Werte.

Experiment und „experimentelle Moral“ Auch wenn Nietzsche nur ein Mal und sehr spät von „Experimental-Philosophie“ spricht, so nimmt zuvor schon das Experiment in Nietzsches Philosophie eine wichtige Stellung ein. Mit dem Experiment verbinden sich einige der rhetorisch markantesten Formulierungen. Zum Beispiel thematisiert Nietzsche in *Die Genealogie der Moral* den Menschen als einen „grosse[n] Experimentator mit sich selbst.“⁵ „Aus seinem Leben selbst ein Experiment machen – das erst ist Freiheit des Geistes,“⁶ so Nietzsche im Nachlass von 1888, „Vivisektion am Leben“ sei „unser lehrreichstes Experiment.“⁷

Die entscheidenden Stellen zum Experiment des Menschen mit sich selbst stammen dagegen aus *Morgenröthe*. Dort schon stellt Nietzsche in zwei Aphorismen das Experiment in den Kontext seiner Kritik der Moral. „Wir sind Experimente: wollen wir es auch sein!“⁸ heißt es dort; wir sollten uns selbst zu „kleine[n] Versuchsstaaten“⁹ machen; dann einige Aphorismen weiter: „Wir dürfen mit uns selber experimentiren! Ja die Menschheit darf es mit sich! Die größten Opfer sind der Erkenntniss noch nicht gebracht worden.“¹⁰ Später nimmt Nietzsche dies in *Die Fröhliche Wissenschaft* auf: „Aber wir,

wir Anderen, Vernunft-Durstigen, wollen unseren Erlebnissen so streng in's Auge sehen, wie einem wissenschaftlichen Versuche, Stunde für Stunde, Tag um Tag! Wir selber wollen unsere Experimente und Versuchs-Thiere sein.“¹¹

Der Begriff des Experiments fällt im Zusammenhang mit dem, was Nietzsche im Nachlass als seine „experimentelle Moral“¹² bezeichnet. Gerade in *Morgenröthe* verbindet sich das Experiment mit der Forderung nach Ablösung der „moralischen Gefühle und Urtheile.“¹³ Denn wir hätten erkannt, dass diese „in allen Fundamenten irrhümlich angelegt sind und ihr Gebäude der Reparatur unfähig ist.“¹⁴ Wo nicht mehr auf den alten Fundamenten aufgebaut werden kann, da fordert Nietzsche eine radikale Erneuerung der Moral. Nietzsche setzt dabei ganz auf die Wissenschaften, mit ihnen will er den falschen moralischen Gefühlen und Urteilen die Fakten des Lebens entgegenstellen. Denn im Gegensatz zur Moral sind die Wissenschaften die einzige Instanz, in der die „Verbindlichkeiten der Vernunft“ nicht abnehmen, selbst in einer Zeit der korrumpierten Moral. Nietzsche benennt dann auch die Wissenschaften, auf die er seine Hoffnungen setzt: Es sind „Physiologie, Medicin, Gesellschafts- und Einsamkeitslehre.“¹⁵

Doch Nietzsche artikuliert im selben Aphorismus auch seine Zweifel an den Wissenschaften. Denn wer und welche Wissenschaft sei „schon im Stande, Das zu beschreiben, was einmal die moralischen Gefühle und Urtheile ablösen wird!“ Für ihre Aufgabe, „die Grund-

steine für neue Ideale (wenn auch nicht die neuen Ideale selber)“ zu legen, dazu seien die genannten Wissenschaften „ihrer selbst noch nicht sicher genug,“¹⁶ so Nietzsches ernüchterndes Urteil. Wohl benennt Nietzsche die Wissenschaften, von denen er sich die Überwindung der Moral erhofft, sie sind aber noch nicht so weit, es fehlen ihnen die entsprechenden Methoden und Mittel.

So dass sich festhalten lässt: Zur Zeit von *Morgenröthe* sieht Nietzsche die Moral im Niedergang, ohne dass schon Modelle zur Hand wären, wie die „Gesetze des Lebens und Handelns“ neu aufgebaut werden könnten. Die Moral ist wohl ihrer Falschheit überführt und die Wissenschaften benannt, die sie neu begründen sollen, aber ohne dass diese dazu schon die Methoden und Mittel besäßen. Nietzsche skizziert hier also nicht nur in Bezug auf die niedergehende Moral ein epistemologisches Vakuum, sondern auch in Bezug auf die Wissenschaften ein methodologisches Vakuum. Wir sind am Null- und Wendepunkt der europäischen Kultur und hier setzt Nietzsche das Experiment an.

Physiologie In diesem doppelten Vakuum, wo die moralischen Gesetze ihrer Falschheit entlarvt sind, aber die Verbindlichkeit der Wissenschaften noch nicht etabliert ist, dort ist der Mensch auf seine Sinne zurückgeworfen, auf die reinen „Erlebnisse und Erregungen.“¹⁷ Und an diesem Punkt, wo wir „ein vorläufiges Dasein oder ein nachläufiges Dasein, je nach Geschmack und Begabung“¹⁸ le-

ben, gerade dort sieht Nietzsche das Wirkungsfeld des Experiments. Es gilt weder den Wissenschaften, die noch nicht sind, noch der Moral, die nicht mehr ist, sondern im Stadium des Vorläufigseins, am Nullpunkt von Moral und Erkenntnis, den Grundlagen der Erkenntnis, der sinnesphysiologischen Erweiterung des menschlichen Erkenntnishorizonts. Hier wird der Mensch zum „Versuchs-Thiere“, das Experiment zur „Vivisektion“.

Dass unsere Erkenntnis seine Grenzen in unseren Sinnesorganen hat, das hat Nietzsche in *Morgenröthe* im Aphorismus *Im Gefängnis* thematisiert. Die menschliche Wahrnehmung schließe uns wie mit „Gefängnismauern“ ein: „Mein Auge, wie stark oder schwach es nun ist, sieht nur ein Stück weit, und in diesem Stück webe und lebe ich, diese Horizont-Linie ist mein nächstes grosses und kleines Verhängnis.“¹⁹ Wir sind also durch unsere Sinne „in Lug und Trug der Empfindungen eingesponnen: diese wieder sind die Grundlagen aller unserer Urtheile und ‚Erkenntnisse‘“²⁰. Wie Nietzsche später schreibt, seien diese in „allen Fundamenten irrtümlich angelegt.“²¹ Die Experimente zielen also auf die irrtümlich angelegten Grundlagen unserer Erkenntnis, nicht auf die Erkenntnis selbst.

Wo die Sinneswahrnehmung das eigentliche Objekt der Experimente ist, sind diese physiologische Experimente, und die Wissenschaft, die ihnen am nächsten steht, Physiologie und Medizin. Mit Physiologie und Medizin setzt Nietzsche auf die Pionierwissenschaften seiner Zeit, wobei sich besonders die Physiologie – auch unter den

Bezeichnungen Psychophysik, Neurophysiologie und Experimentalpsychologie – mit den physiologischen Vorbedingungen unserer lebensweltlichen Erfahrung und Erkenntnisfähigkeit beschäftigte. In Deutschland waren es Gustav Theodor Fechner, Hermann Lotze und Wilhelm Wundt, die Mitte des 19. Jahrhunderts die Physiologie als Wissenschaft begründeten. Als Pionierwissenschaft waren aber weder deren Methoden noch Forschungsfelder eindeutig definiert. Ästhetik – die klassisch-philosophische Wissenschaft von der sinnlichen Erkenntnis –, Sinnesphysiologie und Psychologie waren noch nicht klar getrennt. So waren viele der Abhandlungen zur Physiologie philosophischer Art. Fechner bezeichnete die Psychophysik nicht nur als Naturwissenschaft, sondern als „Ästhetik von unten“²².

Nietzsche hatte sich seit 1881 intensiv mit der Physiologie beschäftigt, also unmittelbar zur Zeit der Thematisierung des Experiments in *Morgenröthe*. Franz Overbeck vertraute er an: „Im Vertrauen gesagt: das Wenige, was ich mit den Augen arbeiten kann, gehört jetzt fast ausschließlich physiologischen und medicinischen Studien (ich bin so schlecht unterrichtet! – und muß so Vieles wirklich wissen!)“²³ Die Hoffnungen, die sich mit der Physiologie und der Medizin verbinden, klingen noch in Nietzsches Lebensrückblick nach. So macht Nietzsche in *Ecco homo* die falsche Erziehung verantwortlich, die „Unwissenheit in physiologicis – der verfluchte »Idealismus«“ – habe ihn auf falsche Wege geführt, was ihm auch die Instinkt-Abirrungen seines Lebens erkläre, „zum Beispiel, dass ich

Philologe wurde – warum zum Mindesten nicht Arzt oder sonst irgend etwas Augen-Aufschliessendes?“²⁴

Soweit hat das Experiment also die physiologischen Grenzen unserer Erkenntnis zum Objekt, aber nicht die Erkenntnis selbst. Wo es um die epistemologische Arbeit geht, spricht Nietzsche von Umwertung der Werte, nicht aber vom Experiment. Das Experiment gilt allein den sinnesphysiologischen Voraussetzungen des Denkens, nicht aber dem Denken selbst.

Kunst und Experiment Nachdem Nietzsche im Aphorismus *Im Gefängnis* die physiologische Seite der Sinneswahrnehmung thematisiert hatte, machte er im unmittelbar darauf folgenden Aphorismus deren epistemologische Seite zum Thema. Unter der Überschrift *Was ist denn der Nächste!* heißt es dort: „Unsere Nächsten“ und alles, was außerhalb von uns ist, erkennen wir nur dadurch, dass es „sich auf und an uns gleichsam einzeichnet und eindrückt.“²⁵ Jeder Mensch da draußen sei ein hohles Gefäß oder ein hohl geformter Raum, von dem wir nichts wissen, in den wir immer nur hineinlegen, was in uns an Empfindungen ausgelöst wurde. „Wir begreifen Nichts von ihm [unserem Nächsten], als die Veränderungen an uns, deren Ursache er ist, [...] Wir legen ihm die Empfindungen bei, die seine Handlungen in uns hervorrufen, [...] wir bilden ihn nach unserer Kenntniss von uns.“²⁶

Damit nimmt Nietzsche eine der zentralen Fragen der physiologischen Forschungen der damaligen Zeit auf, die zuerst im Kontext von Ästhetik und Naturphilosophie, später im Kontext der aufkommenden Kunstwissenschaften als Einfühlungstheorie thematisiert wurden. So stellte Heinrich Wölfflin 1888 in *Prolegomena zu einer Psychologie der Architektur* die Frage, wie es eigentlich sein könne, dass äußere Formen „Ausdruck eines Seelischen, einer Stimmung sein können?“²⁷ Wo doch zwischen den Dingen und unserer Vorstellung von ihnen immer die Sinnesorgane, Auge, Ohr, Geruchs- und Tastsinn stehen? Wir legen also in die Dinge und Formen nur die Empfindungen hinein, die diese in uns hervorrufen, anders gesagt, wir fühlen uns in sie ein. 1872 hatte Robert Vischer in seinem Buch *Über das optische Formgefühl* erstmals den Begriff der Einfühlung geprägt. Er verstand darunter „das wunderbare Vermögen, unsere eigene Form einer objektiven Form zu unterschieben und einzuverleiben.“²⁸ Es sei immer „unsere Persönlichkeit, welche wir supponieren.“²⁹ Er spricht von Einfühlung als einem Akt des „Versetzen[s] der eigenen Leibform und hiermit auch der Seele in die Objektform.“³⁰

Nichts anderes suggeriert Nietzsche, wenn er feststellt, dass wir unserem Nächsten „die Empfindungen bei[-]legen, die seine Handlungen in uns hervorrufen, [...] wir bilden ihn nach unserer Kenntniss von uns.“ Es deutet sich im Experiment ein über die Sinnesphysiologie hinausgehendes Interesse an. Dieses geschah 1888, als für

Nietzsche die Praxis des Experiments eine erkenntnistheoretische Erweiterung erfuhr und zur philosophischen Praxis wurde, zur Experimental-Philosophie. Tatsächlich benützt Nietzsche den Begriff der Experimental-Philosophie nur einmal im Nachlass von 1888. Er übernimmt ihn weder in sein Werk noch in die zur Veröffentlichung vorgesehenen Schriften. Nietzsche fordert dort Mut und Härte gegen sich und schreibt: „Philosophie, wie ich sie bisher verstanden und gelebt habe, ist das freiwillige Aufsuchen auch der verwünschten und verruchten Seiten des Daseins. [...] Eine solche Experimental-Philosophie, wie ich sie lebe, nimmt versuchsweise selbst die Möglichkeiten des grundsätzlichen Nihilismus vorweg: ohne dass damit gesagt wäre, dass sie bei einem Nein, bei einer Negation, bei einem Willen zum Nein stehen bliebe. Sie will vielmehr bis zum Umgekehrten hindurch – bis zu einem dionysischen Ja sagen zur Welt, wie sie ist, ohne Abzug, Ausnahme und Auswahl.“³¹

Voraussetzung war dafür, dass Nietzsche die Praxis der Physiologie, wie sie in *Morgenröthe* noch ganz auf das sinnesphysiologische Experiment bezogen war, mit der epistemologischen Praxis der Kunst zum Konzept der „Physiologie der Kunst“³² amalgamierte. Mit der Physiologie der Kunst gelang ihm, sowohl die physiologische wie die epistemologische Seite in einem umfassenden philosophischen Konzept zu vereinen. Dies war auf der Grundlage möglich, dass einerseits das Experiment in *Morgenröthe* wie andererseits die Kunst schon in *Die Geburt der Tragödie* sich in derselbe Position befin-

den: als tertium comparationis zwischen Wissenschaft und Leben. In beiden Schriften steht jenes Problem im Zentrum, das Nietzsche, wie er selbst behauptet, in *Die Geburt der Tragödie* „zum ersten Male als problematisch, als fragwürdig gefasst“³³ habe: Das „Problem der Wissenschaft.“³⁴ Schon *Die Geburt der Tragödie* habe dem Versuch gegolten, „die Wissenschaft unter der Optik des Künstlers zu sehn, die Kunst aber unter der des Lebens.“³⁵

Mit der Frage im Vorwort zu *Die Geburt der Tragödie*: „Ja, was ist dionysisch“, wird deutlich, dass Nietzsche die dionysische Kunst meint, wenn es um das tertium comparationis zwischen Wissenschaften und Leben geht. Denn gerade die dionysische Kunst will durch „Schmerzen Lust erwecken.“³⁶ Sie will „wie mit Messern in’s Fleisch schneiden“,³⁷ womit sie einerseits experimentell im Sinne von Nietzsches Definition in *Morgenröthe* ist, während sie andererseits darüber hinaus will, denn sie ist, im Gegensatz zur apollinischen Kunst, die Kunst der psychologischen Raffinesse, die Einblicke in die Abgründe der menschlichen Seele gibt, in die „verwünschten und verruchten Seiten des Daseins.“³⁸ Im Gegensatz zum reinen Experiment enthält die dionysische Kunst über die psychologische Wirkungsweise eine epistemologische Ausrichtung.

Dass Nietzsches eigene Definition des Experiments schon in *Morgenröthe* etwas schwankt, als ob er die epistemologischen Defizite des zu radikal formulierten, rein sinnesphysiologischen Experiments erkannt hätte, dies scheint an jener Stelle durch, in der Nietzsche in

Morgenröthe verkündete: „Solange sich uns die Wahrheiten nicht mit Messern in's Fleisch schneiden, haben wir in uns einen geheimen Vorbehalt der Geringschätzung gegen sie: sie scheinen uns immer noch den »gefiederten Träumen« zu ähnlich.“³⁹ Der physiologische Schmerz und psychologische Schock, die sich bei der Einsicht in die verwünschten und verruchten Seiten des Lebens einstellen, zeigen sich hier schon in ihrer epistemologischen Bestimmung: Als Gradmesser für Wahrheit. Nietzsche beschreibt hier die „organische Perspektive der Wahrheit“⁴⁰, wie dies Babette Babich bezeichnet hat. In diesem Aphorismus aus *Morgenröthe* scheinen jene physiologischen und psychologischen, d. h. erkenntnistheoretischen Aspekte auf, deren Subsumierung unter einen Begriff Nietzsche erst später im Begriff der Experimental-Philosophie bzw. der Physiologie der Kunst gelang.

Leibphänomenologie als Experimental-Philosophie Die Wende zur Experimental-Philosophie gelang aber erst, nachdem Nietzsche einen weiteren entscheidenden Schritt vollzogen hatte: Er musste dazu die Sinnesorgane selbst aus ihrer lediglich rezipierenden, passiven Stellung, die sie bisher hatten, herauslösen und als aktive Erkenntnisinstrumente aufwerten. Es bedurfte dazu der Lösung von Auge und Ohr und der Hinwendung zum Leib. Lange Zeit hatte Nietzsche auf die Musik als Leitkunst der Moderne und damit auf das Ohr gesetzt. Das Ohr schien ihm schon seit *Die Geburt der Tra-*

gödie das eigentliche dionysische Sinnesorgan, im Gegensatz zum Auge, das das apollinische Sinnesorgan ist, also das des Apollos und der apollinischen Kunst, die für Ordnung, Maß, Proportionen, d. h. für den kalkulierenden Verstand steht. Nietzsche bezeichnet daher die apollinischen Künste wie Malerei, Skulptur und auch die Renaissancearchitektur als die Künste der „unleibliche[n] Vergeistigung“⁴¹. Im Gegensatz dazu ist das Ohr das schwer erziehbare Organ, daher auch das nicht-klassische Organ.

Das Ohr war also jenes Sinnesorgan, das unmittelbar psychologisch wie auch physiologisch wirkt, also den ganzen Körper, den Muskelapparat in Bewegung versetzt und dort seine Wirkung zeigt. Über das Ohr dringt die Musik in die „verwünschten und verruchten Seiten des Daseins“⁴² eine und bringt die psychologischen Abgründigkeiten zum Schwingen, ohne sie jedoch genau zu benennen. Dass die Musik und das Ohr den ganzen Leib in Schwingungen versetzen kann, viel mehr als das Auge in der noch von Schopenhauer klassizistisch geprägten Ästhetik, das macht das Ohr, weil dionysisch, für Nietzsche zum „modernen Sinnesorgan“ und die Musik, vor allem Richard Wagners Musik, zur Leitkunst der Moderne.

Dies ist Nietzsches Position in *Die Geburt der Tragödie*. Spätestens ab 1876 überfallen Nietzsche Zweifel an der Wagnerschen Musik. Wagner stand lange für die Wiederkehr einer dionysischen Kunst. Bis Nietzsche erkannte, dass Wagners Musik gerade das nicht einlösen konnte, weil Wagner das Ohr intellektualisierte, wie die Renais-

sance zuvor schon das Auge intellektualisiert hatte. Hier setzen die Zweifel an, bei aller Bewunderung für die Kompositionstechnik Wagners. Wagners Musik sei immer intellektueller geworden, sie habe „eine Anzahl Sinne, vor Allem den Muskelsinn still gestellt,“ so dass der Mensch nicht mehr „alles, was er fühlt, sofort leibhaft“⁴³ nachahmen könne. Wagners Musik zeichne sich durch „jene im Grunde wissenschaftliche Lust an den Kunststücken der Harmonik und Stimmführung“⁴⁴ aus, die das Erbe der Renaissance sei. Nietzsche beklagt also die „Entsinnlichung der höheren Kunst,“⁴⁵ mit der Wagnerschen „Ton-Semiotik“⁴⁶ sei man auf dem sicheren Wege in die „Barbarei“. Der Mensch frage immer mehr nach dem „es bedeutet« und nicht mehr nach dem »es ist«⁴⁷; so trete zunehmend das Symbolische an die Stelle des Seienden.

Nietzsches Einwände gegen Wagner waren „physiologische Einwände“⁴⁸. Wagner sei ihm unmöglich geworden, „weil er nicht gehen kann, geschweige denn tanzen.“⁴⁹ Wagners Musik wolle wohl eine „andere Art Bewegung der Seele“, sie biete aber gerade eines nicht: „leichte kühne ausgelassne selbstgewisse Rhythmen.“⁵⁰ 1887 im Kontext der Formulierung der Physiologie der Kunst hatte Nietzsche klar zu erkennen gegeben, dass er von der Kunst eine „Erleichterung des Lebens“ fordere, besonders eine Musik, „bei der man das Leiden vergisst; bei der das animalische Leben sich vergöttlicht fühlt und triumphiert.“⁵¹ Dies war noch ganz im Sinne von Schopenhauers Metaphysik der Ästhetik formuliert. Doch brachte Nietzsche

schon seine Zweifel in überreizter und sich steigernder Tonlage vor. Er, Nietzsche, verlange dagegen nach einer Musik, „bei der man tanzen möchte; bei der man vielleicht, cynisch gefragt, gut verdaut?“⁵² Schnell schlugen dann die Zweifel an der Metaphysik der Ästhetik in die Erkenntnis um: „Aber das sind physiologische Urtheile, keine aesthetische.“ Und dann folgt jene zentrale Erkenntnis der „Physiologie der Kunst“: „– habe ich keine Aesthetik mehr!“⁵³

Nietzsche hatte in der Tat keine Ästhetik mehr, nicht mehr im Sinne Schopenhauers und des Klassizismus. *Physiologie der Kunst* bedeutet die Überwindung, wie Nietzsche es nennt, der drei „unkünstlerischen Zustände“: „der verarmte Wille“, „die verarmten Sinne“ und „der verarmte Leib“⁵⁴. Gegen das „interesselose Anschauen“⁵⁵ gerichtet, verknüpft sich mit der Physiologie der Kunst die Forderung nach Wiederherstellung der Künste auf „physiologische[r] Grundlage“⁵⁶ und gleichzeitig „Mitarbeit der künstlerischen Vermögen am normalen Leben.“⁵⁷

Leibphänomenologische Wende Die leibphänomenologische Wende, die Praxis der „Experimental-Philosophie“, d. h. die Abwendung vom Ohr und Hinwendung auf den Leib als Medium der Erkenntnis, vollzog sich in Turin. Dies wird markiert von Nietzsches Abwendung von der Musik als „Sonderkunst“ und seiner Hinwendung zu Stadt und Architektur als Leitkunst der Moderne.

Die Spuren dafür finden sich vor allem, wie könnte es anders sein, in Nietzsches Briefen, also in seinen persönlichen Lebensberichten, in philosophisch reflektierter Form in seinem Werk des letzten Jahres. „Das ist die Stadt nach meinem Herzen.“⁵⁸ Als Nietzsche im Frühjahr 1888 in Turin ankommt, beschreibt er die Stadt als eine „honnette und vornehme“ Stadt, deren „klassisches Pflaster, sublime portici“⁵⁹ und feierliche Plätze er bewunderte. Turin war eben „ein wahrer Glücksfund.“⁶⁰ Nietzsche lobte die Sauberkeit der Straßen, die Cafés und die Mahlzeiten. Die Stadt schmeichle seinen „Instinkten“; gerade die Paläste, „wie sie uns zu Sinnen reden: nicht Renaissance-Burgen.“⁶¹

In Turin setzt ein Stimmungsumschwung ein. Eine tiefgreifende Erschütterung seines Denkens kündigte sich an, als Nietzsche nur wenige Tage später notierte: „Das Risquirte und Phantomatische in der Existenz – Nachts 27 April.“⁶² Die Stadt war besonders ein „klassisches Land für Fuß und Auge“, ein „gelobtes Land für Augen und Beine“,⁶³ heißt es an anderer Stelle. Dafür steht Nietzsches Bekkenntnis: „Neulich sagte ich mir: einen Ort zu haben, wo man nicht heraus will, nicht einmal in die Landschaft, wo man sich freut, in den Straßen zu gehen! – früher hätte ich’s für unmöglich gehalten.“⁶⁴ Jetzt machte Nietzsche seine Spaziergänge nicht mehr in der Natur, sondern überwiegend in der Stadt, in „diesen vornehmen unbeschreiblich würdigen Straßen“, in denen er „wie nirgendwo mit so viel Vergnügen“⁶⁵ spazierengehe. Unter den Arkaden, den „Porti-

ci, Säulen- und Hallengänge“, die die Stadt in einer „Gesamtausdehnung von 10020 Meter“ durchzögen, könne man „zwei Stunden gut marschieren“. Nietzsche beginnt ein Leben zu führen, das er schon Jahre zuvor in *Die Geburt der Tragödie* als „althellenische Existenz“ beschrieben hatte, er wandelt „unter hohen ionischen Säulengängen, aufwärtsblickend zu einem Horizont, der durch reine und edle Linien abgeschnitten ist [(im Falle von Turin die „Schneeberge“, Anm. d. A.), rings um sich feierlich schreitende oder zart bewegte Menschen, mit harmonisch tönenden Lauten und rhythmischer Gebärdensprache.“⁶⁶

So gehen in Turin die „schönsten Hoffnungen“ in Erfüllung, wie sie Nietzsche gut zwanzig Jahre zuvor schon einmal gehegt hatte, als er sich 1869 mit seinem „treuesten und verständnißreichsten“ Freund Erwin Rohde im Laboratorium der Moderne, in Paris, „mit ernstem Auge und lächelnder Lippe, mitten durch den Pariser Strom hindurch schreiten“ sah, wörtlich als „ein paar philosophische Flaneurs“⁶⁷.

Damals, als Nietzsche am Ende seiner Studien in Leipzig war, fiel das Wort „philosophischer Flaneur“, jetzt in Turin war die Situation reif für dessen Realisierung. In den Arkaden Turins fand für Nietzsche die *vita contemplativa*, die bisher immer zuerst eine *vita religiosa* gewesen war, ihre Deklination ins Säkulare, das heißt ins Lebensweltlich-Alltägliche. In Turin sei selbst auf den Straßen die „Stille [...] noch die Regel.“⁶⁸ Während Nietzsche es anfänglich nur

in Turin „aushalten“ wollte, sein Aufenthalt nur als „Zwischenzeit bis zum Engadin“⁶⁹ geplant war, entdeckte er in Turin jene Räume, in denen „wir Gottlosen hier unsere Gedanken denken“⁷⁰ können. Im unmittelbaren zeitlichen Kontext verzeichnete Nietzsche dann in einem seiner Notizbücher: „Abends ins Cafè Livorno“ und „3 – 5 Cafè Florio“. Darauf folgen Anweisungen für sein Auftreten auf der Straße. „Nicht Brille in der Straße aufsetzen! keine Bücher kaufen! nicht in die Menge gehn!“⁷¹

Wenn Nietzsche ohne Brille auskommen wollte, ohne Buch, und sich nicht in der Menge ergehen wollte, beschrieb er die Kulturtechnik des Flaneurs! Es zeichnet ja den Flaneur vor allen anderen Spaziergängern aus, dass er – gegen einen zutiefst menschlichen Impuls – sich in der Straße von der Masse absondern muss. Um die Stadt im Sinne von Walter Benjamin phantasmagorisch zu erleben, um jene andere Ebene des Bewusstseins zu erreichen, muss der Flaneur die Stadt ganz auf sich beschränkt durchstreifen, in „aristokratischer Unnahbarkeit“, allein auf sich gestellt und in sich horchend. Eine jener Wanderungen durch die Stadt, die Nietzsche ohne Brille und ohne Buch und in Absonderung von der Masse machte, hielt er dann auch fest: „Abends durch Garten V<alentino> bis Schloß, dann wieder hinein bis Ende piazza Vitt<orio Emanuele I> und ins Cafè Livorno“, und dann noch einmal, quasi zur Bestätigung: „nicht Brille auf Straße“ und „nicht in die Menge gehn!“⁷²

Mit der leibphänomenologischen Hinwendung auf die Stadt und Ar-

chitektur setzt Nietzsche in Verbindung von Kunst und Physiologie seine Vorstellung von der „Experimental-Philosophie, wie ich sie lebe“ um. Sie „nimmt versuchsweise selbst die Möglichkeiten des grundsätzlichen Nihilismus vorweg: ohne dass damit gesagt wäre, dass sie bei einem Nein, bei einer Negation, bei einem Willen zum Nein stehen bliebe. Sie will vielmehr bis zum Umgekehrten hindurch – bis zu einem dionysischen Ja sagen zur Welt, wie sie ist, ohne Abzug, Ausnahme und Auswahl – sie will den ewigen Kreislauf“. Im Übergang von der Musik zur Stadt und Architektur als Leitkunst realisiert Nietzsche in Turin auf leibphänomenologischer Basis die Erweiterung des ursprünglich auf die Sinnesphysiologie begrenzten Experiments zur „Experimental-Philosophie“.

Jörg H. Gleiter

¹ Im Folgenden wird zitiert nach: Friedrich Nietzsche, Kritische Studienausgabe, hrsg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, München 1999 (abgekürzt: KSA und Band) und nach Friedrich Nietzsche, Sämtliche Briefe. Studienausgabe, hrsg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München 1986 (abgekürzt: KSB und Band), hier: Nachlaß 1887-89, KSA 13, 16[32], S. 492.

² Der Begriff fällt nicht bei Nietzsche, hätte aber fallen können, vielleicht sogar müssen. Er stammt von Ralph Waldo Emerson, dessen Buch *Versuche* Nietzsche mit den Worten kommentiert hat: „Ich habe mich nie in einem Buch so zu Hause und in meinem Hause gefühlt [...] ich darf es nicht loben, es steht mir zu nahe.“ S. h. Nachlass 1880-82, KSA 9, 12[68], S. 588.

³ Zarathustra, KSA 4, Von den Verächtern des Leibes, S. 39.

⁴ Hartmut Böhme, Architektur im post-religiösen Zeitalter, in: *Der Architekt* 3/2001, S. 16 ff.

⁵ Zur Genealogie der Moral, KSA 5, 3. Abh., Was bedeuten asketische Ideale, Abs. 13, S. 367.

⁶ Nachlaß 1887-89, KSA 13, 24[1], S. 618.

⁷ Nachlaß 1887-89, KSA 13, 25[7], S. 641.

⁸ Morgenröthe, KSA 3, Aph. 453, S. 274.

-
- ⁹ Morgenröthe, KSA 3, Aph. 453, S. 274.
¹⁰ Morgenröthe, KSA 3, Aph. 501, S. 294.
¹¹ Die fröhliche Wissenschaft, KSA 3, Abs. 319, S. 551.
¹² Nachlaß 1887-89, KSA 13, 14[213], S. 390.
¹³ Morgenröthe, KSA 3, Abs. 453, S. 274.
¹⁴ Morgenröthe, KSA 3, Aph. 453, S. 274.
¹⁵ Morgenröthe, KSA 3, Aph. 453, S. 274.
¹⁶ Morgenröthe, KSA 3, Aph. 453, S. 274.
¹⁷ Morgenröthe, KSA 3, Aph. 117, S. 110.
¹⁸ Morgenröthe, KSA 3, Aph. 453, S. 274.
¹⁹ Morgenröthe, KSA 3, Aph. 117, S. 110.
²⁰ Morgenröthe, KSA 3, Aph. 117, S. 110.
²¹ Morgenröthe, KSA 3, Aph. 453, S. 274.
²² S. h. Gustav Fechner, Elemente der Psychophysik, Leipzig 1860; Hermann Lotze, Mikrokosmos, Leipzig 1856 und Wilhelm Wundt, Grundzüge der physiologischen Psychologie, Leipzig 1874.
²³ Briefe 1880-84, KSB 6, S. 117.
²⁴ Ecce homo, KSA 6, Warum ich so klug bin, Aph. 2, S. 283.
²⁵ Morgenröthe, KSA 3, Aph. 118, S. 111.
²⁶ Morgenröthe, KSA 3, Aph. 118, S. 111.
²⁷ Heinrich Wölfflin, Prolegomena zu einer Psychologie der Architektur, in: Einfühlung und phänomenologische Reduktion, hrsg. v. Thomas Friedrich u. Jörg H. Gleiter, Münster 2008, S. 71.
²⁸ Robert Vischer, Über das optische Formgefühl, in: Einfühlung und phänomenologische Reduktion, hrsg. v. Thomas Friedrich u. Jörg H. Gleiter, Münster 2008, S. 52.
²⁹ Robert Vischer, Über das optische Formgefühl, in: Einfühlung und phänomenologische Reduktion, hrsg. v. Thomas Friedrich u. Jörg H. Gleiter, Münster 2008, S. 52.
³⁰ Robert Vischer, Über das optische Formgefühl, in: Einfühlung und phänomenologische Reduktion, hrsg. v. Thomas Friedrich u. Jörg H. Gleiter, Münster 2008, S. 39.
³¹ Nachlaß 1887-89, KSA 13, 16 [32], S. 492.
³² Nachlaß 1885-87, KSA 12, 7[7], S. 284.
³³ Die Geburt der Tragödie, KSA 1, Versuch einer Selbstkritik, Abs. 2, S. 13.
³⁴ Die Geburt der Tragödie, KSA 1, Versuch einer Selbstkritik, Abs. 2, S. 13.
³⁵ Die Geburt der Tragödie, KSA 1, Versuch einer Selbstkritik, Abs. 2, S. 14.
³⁶ Die Geburt der Tragödie, KSA 1, Abs. 2, S. 33.
³⁷ Morgenröthe, KSA 3, Aph. 460, S. 277.
³⁸ Nachlaß 1887-89, KSA 13, 16[32], S. 492.
³⁹ Morgenröthe, KSA 3, Aph. 460, S. 277.
⁴⁰ Babette Babich, Nietzsches Wissenschaftsphilosophie, Bern 2011, S. 105.
⁴¹ Die Geburt der Tragödie, KSA 1, Abs. 3, S. 34.
⁴² Nachlaß 1887-89, KSA 13, 16[32], S. 492.
⁴³ Götzendämmerung, KSA 6, Streifzüge, Aph. 10, S. 118.
⁴⁴ Menschliches, Allzumenschliches I, KSA 2, Aus der Seele, Aph. 219, S. 179.
⁴⁵ Menschliches, Allzumenschliches I, KSA 2, Aus der Seele, Aph. 217, S. 177.
⁴⁶ Der Fall Wagner, KSA 6, Abs. 7, S. 27 f.
-
- ⁴⁷ Menschliches, Allzumenschliches I, KSA 2, Aus der Seele, Aph. 217, S. 177.
⁴⁸ Fröhliche Wissenschaft, KSA 3, Aph. 368, S. 616.
⁴⁹ Nachlaß 1885-87, KSA 12, 7[7], S. 285.
⁵⁰ Nachlaß 1885-87, KSA 12, 7[7], S. 285.
⁵¹ Nachlaß 1885-87, KSA 12, 7[7], S. 285.
⁵² Nachlaß 1885-87, KSA 12, 7[7], S. 285.
⁵³ Nachlaß 1885-87, KSA 12, 7[7], S. 285.
⁵⁴ Nachlaß 1887-89, KSA 13, 17[9], S. 530.
⁵⁵ Nachlaß 1887-89, KSA 13, 7[7], S. 284.
⁵⁶ Nachlaß 1887-89, KSA 13, 14[155], S. 339.
⁵⁷ Nachlaß 1887-89, KSA 13, 17[9], S. 530.
⁵⁸ Briefe 1887-89, KSB 8, S. 293.
⁵⁹ Briefe 1887-89, KSB 8, S. 296.
⁶⁰ Briefe 1887-89, KSB 8, S. 445.
⁶¹ Briefe 1887-89, KSB 8, S. 294.
⁶² Nachlaß 1887-89, KSA 13, 16[2], S. 483.
⁶³ Briefe 1887-89, KSB 8, S. 304.
⁶⁴ Briefe 1887-89, KSB 8, S. 529.
⁶⁵ Briefe 1887-89, KSB 8, S. 302.
⁶⁶ Die Geburt der Tragödie, KSA 1, Abs. 25, S. 155.
⁶⁷ Briefe 1864-69, KSB 2, S. 358.
⁶⁸ Briefe 1887-89, KSB 8, S. 451.
⁶⁹ Briefe 1887-89, KSB 8, S. 282.
⁷⁰ Fröhliche Wissenschaft, KSA 3, Aph. 280, S. 525.
⁷¹ Nachlaß 1887-89, KSA 13, 21[2], S. 579.
⁷² Nachlaß 1887-89, KSA 13, 21[2], S. 579 f.