慶應義塾大学学術情報リポジトリ
Keio Associated Repository of Academic resouces

Title	Nietzsches Selbsttechnik : über Ecce homo
Sub Title	ニーチェの自己技術 : 『この人を見よ』について
Author	川島, 建太郎(Kawashima, Kentarō)
Publisher	慶應義塾大学藝文学会
Publication year	2013
Jtitle	藝文研究 (The geibun-kenkyu : journal of arts and letters). Vol.105, No.2 (2013. 12) ,p.181 (120)- 202 (99)
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	ヨーゼフ・フュルンケース教授退任記念論文集
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00072643-01050002-0181

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

Nietzsches Selbsttechnik. Über *Ecce homo*[1]

Kentaro Kawashima

I

Friedrich Nietzsches *Ecce homo. Wie man wird, was man ist* zählt man normalerweise zur Gattung der Autobiographie. Aber die exzessiv egomanische, mit äußerstem Pathos erzählte Selbstdarstellung des genuin avantgardistischen Philosophen im 19. Jahrhundert scheint ihrem Grundkonzept nach in der Geschichte dieser Gattung ein besonderer Text zu sein. In mancher Hinsicht erweckt sie sogar den Anschein, als würde sie mit jener Tradition der Autobiographie nicht mehr zusammenhängen, die auf die „gattungskonstitutiv(en)"[2] *Bekenntnisse* von Augustinus aus dem ausgehenden 4. Jahrhundert zurückgeht. Das Außergewöhnliche dieses Textes liegt dabei nicht so sehr darin, dass der Verfasser ihn am 44. Geburtstag, dem 15. Oktober 1888, d. h. etwa drei Monate vor seinem endgültigen Zusammenbruch zu schreiben anfing und in weniger als drei Wochen, am 4. November abschloss, als vielmehr darin, dass er, statt sich an die Gattungsregeln für die Autobiographie zu halten, eine andere Schreibart auf die Probe zu stellen scheint. Der vorliegende Beitrag supponiert wie folgt: Dieses Denkmal der unerbittlichen „*Selbstsucht*"[3] und „*Selbstzucht*" (KSA 6, 294) ist eben deshalb eine außerordentliche Selbstbeschreibung, weil es für seine Lesbarkeit die Kenntnis einer fast vergessenen Diskurspraxis voraussetzt, die Nietzsche (und etwa 100 Jahre später der von ihm viel inspirierte Michel Foucault) wieder auf die Bühne

des modernen Denkens bringt. Der vorliegende Aufsatz versteht Nietzsches autobiographisches Schreiben als Wiederbelebung der „Selbsttechnik".[4]

Den Begriff der „Selbsttechniken" bzw. „Technologien des Selbst" führte Foucault insbesondere in der Einleitung zum 1984 erschienenen zweiten Band von *Sexualität und Wahrheit* ein.[5] Er verstand darunter historisch variierbare Praktiken der Selbstformung und Selbststilisierung in der griechischen, hellenistischen und römischen Kultur, anhand deren das antike Subjekt sich selbst konstituierte: körperliche Übung, diätetische oder erotische Schulung, geistige Asketik von Erinnern, Meditieren, Zuhören, Lesen, Schreiben etc., die „Kunst der Existenz – die *téchne tû bíu* in ihren unterschiedlichen Formen"[6] also, durch die das Subjekt für sich selbst sorgt. Wenn sich Foucault so zur antiken „Kultur seiner selber"[7] hinwendet, gedacht als Prinzip der Sorge um sich selbst, dann geht es um eine neue Perspektive zur Ergründung der Genealogie des Subjekts. Das Subjekt und seine Identität sind für sein poststrukturalistisches Denken nie eine universale Angelegenheit, schon immer eine historische Konstruktion gewesen. Dass das Subjekt aber nun weder im Verhältnis zu Wissenspraktiken, wie sie *Die Ordnung der Dinge* analysierte, noch im Verhältnis zu Machtpraktiken, wie sie *Überwachen und Strafen* problematisierte, sondern eben im Verhältnis zu Selbstpraktiken befragt wird, darin besteht die drastische Umorientierung der Subjekttheorie. Foucault selbst kommentiert diesen theoretischen Schwenk in einem Vortrag aus dem Jahr 1982:

> Vielleicht habe ich die Bedeutung der Technologien von Macht und Herrschaft allzu stark betont. Mehr und mehr interessiere ich mich für die Interaktion zwischen einem selbst und anderen und für die Technologien individueller Beherrschung, für die Geschichte der Formen, in denen das Individuum auf sich selbst einwirkt, für die Technologien des Selbst.[8]

Festzustellen sind hier eine Kontinuität und eine Diskontinuität: Foucault be-

fasst sich stets mit den Kräfteverhältnissen, die das Subjekt produzieren. Jedoch wendet er seinen Blick nun von der Macht und ihrer Regierungstechnik, um die Technik der Selbstbeherrschung und -bildung anzuvisieren.[9] Dementsprechend treten die Heteronomie und die Unterwerfung als Bedingung für die Subjektivierung, wie sie vor allem in *Überwachen und Strafen* erforscht wurde, in den Hintergrund. Vordergründig wird nun die Genese eines autonomen Subjekts in der Antike, die für die Konzeption der Selbsttechnik eine zentrale Rolle spielt. Gefragt wird nun, wie die Autonomie des Subjekts technisch d. h. historisch hervorgebracht worden ist.

Der vorliegende Aufsatz geht davon aus, dass gerade der Begriff der Selbsttechnik in den Schriften des späten Foucault eine neue Lesart von Nietzsches Autobiographie bietet. *Über sich selbst schreiben* (1983) – so heißt der Titel eines Aufsatzes von Foucault – gehörte bereits in der griechisch-römischen Kultur der ersten beiden Jahrhunderte zur Selbsttechnik:[10] Weil die schriftliche Fixierung eigener Taten und Gedanken einerseits eine vertiefte und erweiterte Selbsterfahrung, andererseits eine exakte und permanente Selbstprüfung ermöglicht, war sie eine unerlässliche Praktik zur Arbeit am Selbst. Nietzsches *Ecce homo* greift, so lautet meine Hypothese, auf diese antike, vorchristliche Schreibpraxis zurück, die der Tradition des autobiographischen Schreibens seit Augustinus vorangeht. Foucault weist darauf hin, dass Aufzeichnungen über sich selbst und Briefe an Freunde in der antiken Kultur der Selbstsorge „bereits etabliert und tief verwurzelt [waren], als Augustinus seine *Bekenntnisse* zu verfassen begann“[11]. Das selbsttechnische Schrifttum ist aber nicht bloß älter als die Tradition der Autobiographie. Aus der Perspektive Foucaults erscheint die Bekenntnisliteratur nur noch als eine Variante des selbsttechnischen Schreibens über sich selbst. Wenn Nietzsches *Ecce homo* in der Geschichte der Autobiographie außergewöhnlich ist, dann deshalb, weil er für seine Lebensbeschreibung eben diese selbsttechnische Schreibpraxis recycelt, die sowohl chronologisch als auch sachlich der Autobiographie vorausgeht.

II

Aus dieser Sicht ist bemerkenswert, dass Nietzsches Selbstdarstellung in *Ecce homo* durch die physiologische Auffassung des Körpers gekennzeichnet wird, die wissenschaftsgeschichtlich im 19. Jahrhundert in den Vordergrund rückt. In den ersten beiden Kapiteln von *Ecce homo*, deren Überschriften „Warum ich so weise bin“ und „Warum ich so klug bin“ heißen, nimmt Nietzsche das Wort der Physiologie dauernd in den Mund. Dabei ist am wichtigsten, dass er das kontrollierte, souverän auswählende Reagieren auf „alle Art Reize“ (KSA 6, 267) als Prinzip seiner Lebensführung auszeichnet. Es gelte, „dem Zufall, dem Reiz von aussen her so viel als möglich aus dem Wege [zu] gehn“. (KSA 6, 284) Denn die Reaktion stellt eine Passivität dar und damit „eine zu negativen Zwecken *verschwendete* Kraft“. (KSA 6, 293) So legitimiert Nietzsche seine selektive Haltung:

> Vieles nicht sehn, nicht hören, nicht an sich herankommen lassen – erste Klugheit, erster Beweis dafür, dass man kein Zufall, sondern eine Necessität ist. (KSA 6, 292)

Nietzsches visuelle und akustische Asketik kontrolliert sinnliche Zufälligkeiten. Es kommt auf die Kunst an, mit deren Hilfe der Körper den „Reiz von aussen her“ beherrschen kann. An der Tagesordnung ist also die Frage des *Willen zur Macht*, ob man äußerlichen Auswirkungen gegenüber souverän oder untertan ist. Das kann als ein Paradigmenwechsel des philosophischen Denkens über den Körper geschätzt werden: Statt der metaphysisch-theologischen Unterscheidung von intelligibel und sinnlich, geistig und körperlich, ewig und vergänglich, die auch der konsequenten Denunziation der Sinneslüste in den *Bekenntnissen* zugrunde liegt, rückt die physiologisch-genealogische von souverän und untertan, stark und schwach, positiv und negativ in den Vordergrund. Zu vermeiden sind

die Reize also nicht deshalb, weil sie von sinnlicher, körperlicher, vergänglicher Unwahrheit sind, sondern weil sie die Selbstbeherrschung des Subjekts gefährden: Die physiologische Körperauffassung ist bei Nietzsche mit seinem Recycling der „Technologien des Selbst“ wesentlich verbunden.

Erst aus dieser Sicht wird begreifbar, warum Nietzsche in *Ecce homo* so ausführlich von seiner „Wahl von Nahrung, von Ort und Klima, von Erholung“ (KSA 6, 291) erzählt: Demnach ist die beste Küche die Piemonts, wohingegen die deutsche die allerletzte ist. Verzicht auf jeden Alkohol empfiehlt sich. Kaffee schadet nur. Dem Philosophen reicht das Wasser. Trockene Luft, wie sie man in Südeuropa vorfindet, beschleunigt die Bewegung des Kopfes. Zur Erholung ist die Lektüre französischer Literatur am tauglichsten usw. Wie Seneca und Marc Aurel, die Stoiker, die Foucault als musterhafte Theoretiker und Praktiker der Selbsttechnik in der römischen Kaiserzeit anführt,[12] berichtet Nietzsche ausführlich von banalen Einzelheiten des alltäglichen Lebens. Mit der detaillierten Beschreibung sorgfältig ausgewählter Aspekte zum Essen, Wohnen, Ruhen demonstriert Nietzsche die systematische Selbstprüfung seiner Lebensbedingungen:

> Man wird mich fragen, warum ich eigentlich alle diese kleinen und nach herkömmlichen Urtheil gleichgültigen Dinge erzählt habe; ich schade mir selbst damit, um so mehr, wenn ich grosse Aufgaben zu vertreten bestimmt sei. Antwort: diese kleinen Dinge – Ernährung, Ort, Clima, Erholung, die ganze Casuistik der Selbstsucht – sind über alle Begriffe hinaus wichtiger als Alles, was man bisher wichtig nahm. Hier gerade muss man anfangen, *umzulernen*. (KSA 6, 295)

Unter Berücksichtigung des physiologischen Körperbegriffs liegt der Grund für die Unerlässlichkeit der Aufmerksamkeit für die „kleinen Dinge“ auf der Hand. Es gilt, mit der „Casuistik der Selbstsucht“ über „alle Art Reize“ Herr zu werden,

die den Körper affizieren. Was das Zitat hervorhebt, ist also die Wichtigkeit der selbsttechnischen Haltung, das eigene Leben aus dem physiologischen Gesichtspunkt zu betrachten und zu regulieren.

Friedrich Kittler legt überzeugend dar, dass Nietzsche wie sein Zeitgenosse Hippolyte Taine, mit dem er zur Zeit der Niederschrift von *Ecce homo* Briefe wechselte, bis zu einem gewissen Grad ein Milieutheoretiker ist.[13] In der Tat sieht der Autor von *Ecce homo* den Menschen von materiellen und historischen Bedingungen, die ihn umgeben, strikt determiniert. Von Taines Positivismus, dem daran liegt, die Geisteswissenschaft naturwissenschaftlich zu fundieren, unterscheidet sich Nietzsches Denken jedoch in einem Punkt ganz deutlich. Auch wenn es bei ihm immer auf gewisse Positivitäten ankommt, gibt es für Nietzsche keine von Interpretationen unabhängigen Tatsachen. Ein berühmter Satz im *Nachlaß*, der Nietzsches Perspektivismus zum Ausdruck bringt, wendet sich „[g]egen den Positivismus, welcher bei dem Phänomen stehen bleibt". (KSA 12, 315) Mit der Theorie der Kräfte und des Willens zur Macht gekoppelt, ist Nietzsches milieutheoretischer Ansatz auf einen fundamentalen Perspektivenwechsel aus, im oben genannten Zitat ausdrücklich formuliert: Man hat „*umzulernen*".[14] So geht es gar nicht um die naturwissenschaftlich verfahrende Verifikation der bestehenden Kulturwerte, sondern um eine radikale Umwertung, die der physiologischen Körperauffassung innewohnt:

> Das tempo des Stoffwechsels steht in einem genauen Verhältnis zur Beweglichkeit oder Lahmheit der *Füsse* des Geistes; der „Geist" selbst ist ja nur eine Art dieses Stoffwechsels. (KSA 6, 282)

Der „Geist" wird nur noch als Teil oder Begleiterscheinung eines biologischen Vorgangs, eben des „Stoffwechsels", angesehen. Die Metaphysik des „Geistes" wird aufgrund der physiologischen Betrachtungsweise pauschal abgelehnt. So verhält es sich bei Nietzsche aber bereits im frühen Aufsatz *Ueber Wahrheit und*

Lüge im aussermoralischen Sinne. Ein Wort entspricht demnach nicht dem Wesen der Dinge, sondern es ist nichts anderes als metaphorische Übertragung eines „Nervenreiz[es]“ (KSA 1, 879) in ein Bild, das dann wiederum metaphorisch in einen Laut transformiert wird: Von der physiologischen Entzauberung wird die Wahrheit der Sprache in nervale Vibrationen aufgelöst.

Es ist daher nicht verwunderlich, dass der Autor von *Ecce homo* nun das Bewusstsein nur als „eine Oberfläche“ (KSA 6, 294) begreift: Der Körper weiß viel mehr als das Bewusstsein. Wenn er so explizit vor dem Bewusstsein dem Körper und der Physiologie den Vorrang gibt, hat das weitreichende Konsequenzen für seine autobiographische Darstellung: Seine Autobiographie kennt keine chronologische Linearität. Sie konstruiert nicht mehr das Schrift-Kontinuum der Lebensgeschichte, als dessen „Hypostase“ und zugleich „Dematerialisierung“[15] der Begriff des Bewusstseins im 19. Jahrhundert entstanden ist. Stattdessen berichtet dieser Autor, mit welcher „Casuistik der Selbstsucht“ er sich selbst gegen Reize und Triebe verteidigt hat. Die selbsttechnische Asketik und Lebenskunst, die nach der optimalen Bedingung für die unbewusste Arbeit des Körpers strebt, macht den Hauptinhalt der ersten zwei Kapitel seiner Autobiographie aus.

Hinter dieser Heroisierung des Körpers, der gegen physiologische Überfälle kämpft, um große Aufgaben für die zukünftige Menschheit zu erfüllen, verbirgt sich aber Nietzsches extreme Reizempfindlichkeit. Ein wirklich gesunder Menschenkörper würde vom unablässigen Abwehrkampf gegen physiologische Einwirkungen des Milieus wohl kaum phantasieren. Hypersensible Nerven allein, die ständig unter Missverhältnissen leiden müssen, haben das Recht auf den Traum von ihrer Autonomie. Bestimmt verbrüdert sich Nietzsche hinsichtlich dieser Problematisierung der körperlichen Passion mit dem berühmtesten Paranoiker, Daniel Paul Schreber, der aus dem Exzess der Nervenarbeit einen Kanal zur skandalösen Kommunikation mit Gott machte.[16] Bemerkenswert ist hier, was Nietzsche selbst von der ihn prägenden Doppelperspektive sagte:

> Von der Kranken-Optik aus nach *gesünderen* Begriffen und Werthen, und wiederum umgekehrt aus der Fülle und Selbstgewissheit des *reichen* Lebens hinuntersehn in die heimliche Arbeit des Décadence-Instinkts – das war meine längste Übung [...]. (KSA 6, 266)

Nietzsches physiologische Betrachtungsweise basiert auf keinem biologisch-medizinischen Dogma, sondern auf seiner „Übung" im ständigen Perspektivenwechsel zwischen Gesundheit und Krankheit, Leben und décadence, Mutter und Vater. Nietzsches Selbsttechnik charakterisiert dieser Perspektivismus, mit dem philosophischen Programm der Umwertung der Werte untrennbar verknüpft.

III

Das dritte Kapitel mit der Überschrift *Warum ich so gute Bücher schreibe*, in dem Nietzsche seine Werke in chronologischer Reihenfolge kommentiert und expliziert, steht zwar auf eine ganz andere Art und Weise, aber ebenfalls in unmittelbarem Zusammenhang mit den Technologien des Selbst: Dieses Wiederlesen der eigenen Veröffentlichungen lässt sich als selbsttechnische Sorge um sich begreifen, kommt Nietzsches Selbstexegese doch wiederholt zu der Erkenntnis, dass er in den Schriften, ohne es zu wissen, immer über sich selbst geredet hat.[17] Ein Paradebeispiel für diese Art Selbsthermeneutik zeigt sich im Abschnitt über *Unzeitgemäße Betrachtungen*:

> In der dritten und vierten Unzeitgemäßen werden, als Fingerzeige zu einem höheren Begriff der Cultur, zur Wiederherstellung des Begriffs „Cultur", zwei Bilder der härtesten *Selbstsucht*, *Selbstzucht* dagegen aufgestellt, unzeitgemässe Typen par excellence, voll souverainer Verachtung gegen Alles, was um sie herum „Reich", „Bildung", „Christenthum", „Bismarck", „Erfolg" hiess – Schopenhauer und

Wagner *oder*, mit Einem Wort, Nietzsche... (KSA 6, 316 f.)

Erst mit der Re-Lektüre bemerkt Nietzsche, wovon er bis dahin keine Ahnung hatte: dass sich sein zweites Buch nicht um „Schopenhauer als Erzieher", sondern um „Nietzsche als Erzieher" drehte, nicht um „Wagner in Beyreuth", sondern um „Nietzsche in Beyreuth". Erst nachträglich fällt dem Autobiographen auf, dass er unbewusst stets über sich selbst geredet hat. Das Bewusstsein erweist sich somit erneut als „Oberfläche". Genau so verhält es sich auch mit der Re-Lektüre von *Menschliches*, *Allzumenschliches*, wenn Nietzsche „auch hier wieder das Wörtchen ‚ich' umgieng und dies Mal nicht Schopenhauer oder Wagner, sondern [...] Dr. Paul Rée, mit einer welthistorischen Glorie überstrahlte". (KSA 6, 327 f.) So sieht der Autor von *Ecce homo* hinter dem Namen des Philosophenfreundes, der in seinem Aphorismus-Buch auftritt, sich selbst verborgen. Von daher fügt er hinter dem Autornamen des Buchs *Der Ursprung der moralischen Empfindungen* in Klammern hinzu: „(lisez: Nietzsche, der erste *Immoralist*)". (KSA 6, 328) Es wiederholt sich, dass Nietzsche, sich selbst wiederlesend, hinter der Textoberfläche seiner Werke ein bisher verborgenes Signifikat entdeckt, das er ist. Es geht in dieser Selbsthermeneutik darum, alle Buchstaben seiner Schriften auf den Autor selbst zu beziehen. Anders ausgedrückt: Es gibt keine Werke von Nietzsche, die er nicht als autobiographisch lesen könnte.

In diesem Zusammenhang nimmt *Also sprach Zarathustra* eine Sonderstellung ein. Wie Daniela Langer erläutert, pointiert der Autor von *Ecce homo* in der Re-Lektüre seiner eigenen Werke schließlich diese alle auf *Zarathustra* hin.[18] Dabei ist bedeutsam, dass Nietzsche selbst *Zarathustra* als Ausdruck des Dionysischen interpretiert, während er an zwei entscheidenden Stellen, am Anfang und am Schluss von *Ecce homo*, Dionysos auftreten lässt: Im Vorwort bezeichnet der Verfasser sich selbst als „ein[en] Jünger des Philosophen Dionysos" (KSA 6, 258), während die letzten Worte dieser Selbstdarstellung „*Dionysos gegen den Gekreuzigten*" (KSA 6, 374) lauten. Nietzsche präsentiert mithin sich selbst als

denjenigen, der „das Wort ‚Dionysisch' nicht nur begreift, sondern *sich* in dem Wort ‚dionysisch' begreift". (KSA 6, 312) Durch diese Selbstinszenierung erscheinen sowohl Zarathustra als auch Nietzsche dionysisch. Daraus ergibt sich, dass Nietzsches Werke, die er selber um *Zarathustra* zentriert, und ihr Autor sich im Namen von Dionysos vereinigen. Werk und Autor begegnen sich im Zeichen von Dionysos. Eine derartige Konvergenz nennt Nietzsche sein „Schicksal", von dem er im letzten Kapitel spricht.

Ein kurzer Überblick zur Baustruktur des Textes ist hier sinnvoll: Auf die beiden ersten Kapitel, die die „doppelte Herkunft" (KSA 6, 264) des Autors und seine physiologische Selbsttechnik thematisieren, folgt das dritte Kapitel über die Werke, die der Selbstexegese zufolge alle auf den Autor verweisen. An diese Darstellung von Autor und Werk schließt das letzte Kapitel mit der Überschrift *Warum ich ein Schicksal bin* an. Die physiologischen und selbsthermeneutischen Technologien des Selbst, die als Darstellung von Autor und Werk einander ergänzen, führen im letzten Kapitel zur Konstruktion des autobiographischen Subjekts als Notwendigkeit: als das „Schicksal" Nietzsches, das am Ende des Texts in der unerhörten Gottwerdung des autobiographischen Subjekts gipfelt: „– Hat man mich verstanden? – *Dionysos gegen den Gekreuzigten* ... "[19] (KSA 6, 374) Mit dieser dramatischen Formel hat Nietzsche die Grundtendenz seiner Philosophie für die Umwertung der Werte, seinen gesamten Kampf gegen die lebensfeindliche „Entselbstungs-Moral" (KSA 6, 372) des Christentums und andere décadence-Bewegungen zusammengefasst.[20] Hier befindet sich Nietzsches Autobiographie im denkbar scharfen Kontrast zu den *Bekenntnissen* von Augustinus, die die Subjektivierung des Menschen unter dem allmächtigen Gott repräsentieren. Das pathetisch ausgeführte Dionysos-Werden des schreibenden Subjekts, seine leidenschaftliche Performanz zum Schicksalsdrama als autobiographische Geste opponiert ostentativ gegen die sich unterwerfende, gehorsame Subjektivität im Zeichen der Menschwerdung Gottes, die in der Form der Lebensgeschichte konstativ erzählt wird.[21] Was Nietzsche durch sein

selbsttechnisches Schreiben hindurch erreicht, ist eine göttlich souveräne, von allen Fremdherrschaften emanzipierte Subjektivität. Was aber hat es mit dieser skandalösen Selbstapotheose auf sich? Wie ist sie subjekttheoretisch bzw. subjektgeschichtlich zu begreifen?

IV

In der Einleitung zum zweiten Band von *Sexualität und Wahrheit* gibt es eine Stelle, in der Foucault den Begriff der „Selbsttechniken" bzw. der „Existenzkünste" im historischen Zusammenhang expliziert:

> Darunter [unter „Künsten der Existenz", K. K.] sind gewußte und gewollte Praktiken zu verstehen, mit denen sich die Menschen nicht nur die Regeln ihres Verhaltens festlegen, sondern sich selber zu transformieren, sich in ihrem besonderen Sein zu modifizieren und aus ihrem Leben ein Werk zu machen suchen, das gewisse ästhetische Werte trägt und gewissen Stilkriterien entspricht. Diese „Existenzkünste", diese „Selbsttechniken" haben zwar einiges von ihrem Gewicht und von ihrer Autonomie verloren, als sie mit dem Christentum in die Ausübung einer Pastoralmacht integriert wurden und später in erzieherische, medizinische oder psychologische Praktiken. Nichtsdestoweniger wäre die lange Geschichte jener Ästhetiken der Existenz und jener Selbsttechnologien – wieder – in Angriff zu nehmen. Es ist lange her, daß Burckhardt ihre Bedeutung in der Renaissance unterstrichen hat; aber ihr Fortleben, ihre Geschichte, ihre Entwicklung sind damit nicht zuende.[22]

Die pastorale Macht des Christentums hat die Tradition der Selbsttechnik seit der griechisch-römischen Antike nicht zunichte gemacht, es hat sie in ihre Machtbeziehungen aufgenommen. Seitdem hat sich die Art und Weise der Subjektivie-

rung radikal verändert. Foucault weist jedoch auch auf die Wiederbelebung der Selbsttechnik in der Renaissance hin, indem er auf Jakob Burckhardt rekurriert. Dieser Hinweis ist in diesem Kontext bemerkenswert, weil der junge Nietzsche bekanntlich das Renaissance-Buch des Schweizer Historikers eifrig las. Philologisch lässt sich darum kaum bezweifeln, dass dem Autor von *Ecce homo* die Frage der Selbsttechnologien durch *Die Kultur der Renaissance in Italien* bekannt war.[23] Die Wiederkehr der Selbsttechnik, die in der Autobiographie Nietzsches letzten Endes zur dramatischen Identifikation des schreibenden Subjekts mit Dionysos eskaliert, wird also von den italienischen Humanisten vorbereitet, die die antike Selbstkultur wiederholten. Zugespitzt formuliert: Die Gottwerdung des souveränen Subjekts, dessen unbegrenzte Freiheit bis zur äußersten Grenze des Wahnsinns geht, steht in derselben Traditionslinie wie der neuzeitliche Humanismus.

Was die weitere Geschichte der Selbsttechnik anbelangt, erscheint die Tatsache aufschlussreich, dass Foucault in einer Anmerkung zur oben zitierten Passage „die Studie Benjamins über Baudelaire“[24] zur Beschäftigung mit den Existenzkünsten zählt: Was Foucault in seinem programmatischen Vortrag *Was ist Aufklärung?* von 1984 als Baudelaires Heroismus darlegte,[25] die asketische Selbststilisierung des Großstadtdichters nämlich, die angesichts der gesellschaftlichen Vermassungstendenz, und nicht ohne abgründige Ironie, aus seinem Leben ein Kunstwerk macht, belegt das Fortleben der Selbsttechnik in der Moderne. Walter Benjamin nahm, wie Foucault konstatiert, diese historische Beobachtung vorweg: Er handelte vom abenteuerlichen Selbstexperiment des Pariser Dandys, der, geradezu auf die Kultur des klassischen Roms rekurrierend, seine Dichterexistenz in der „Hauptstadt des 19. Jahrhunderts“[26] heroisiert. „Der Heros ist“, so schreibt Benjamin im Aufsatz *Das Paris des Second Empire bei Baudelaire*, „das wahre Subjekt der modernité. Das will besagen – um die Moderne zu leben, bedarf es einer heroischen Verfassung.“[27]

Von Baudelaires heroischer Lebenskunst ist Nietzsches selbsttechnische Praxis

der physiologischen Asketik und einer Selbsthermeneutik, die schließlich zur dramatischen Selbstapotheose führt, vielleicht gar nicht so weit entfernt. Baudelaire tritt zum ersten als „der erste *intelligente* Anhänger Wagner's" (KSA 6, 289) und als „jener typische décadent, in dem sich ein ganzes Geschlecht von Artisten wiedererkannt hat", (Ebd.) in *Ecce homo* auf. Zum zweiten ist Nietzsche, der maßgebliche Kritiker der modernen Massengesellschaft, bestens mit dem Lebensexperiment vertraut, sich sozialen Normalisierungskräften zu widersetzen und aus sich selbst ein einzigartiges Kunstwerk zu machen.[28] Dies unterstreichen die folgenden Zeilen aus *Fröhliche Wissenschaft*:

> das Alles sollen wir den Künstlern ablernen und im Uebrigen weiser sein, als sie. Denn bei ihnen hört gewöhnlich diese ihre feine Kraft auf, wo die Kunst aufhört und das Leben beginnt; wir aber wollen die Dichter unseres Lebens sein, und im Kleinsten und Alltäglichsten zuerst. (KSA 3, 538)

Für Nietzsche ist das Leben etwas, das es bis ins kleinste Detail ästhetisch bzw. literarisch zu formen gilt. Dass dieser Satz auf *Ecce homo* zutrifft, ist die These des vorliegenden Aufsatzes. Dass er darüber hinaus auch für andere Werke in den achtziger Jahren gilt, behauptet Alexander Nehamas in seinem Nietzsche-Buch *Leben als Literatur*.[29]

Es lohnt sich in diesem Kontext auf Peter Sloterdijk einzugehen, der aus dem theoretischen Ansatz des späten Foucault gewisse Konsequenzen gezogen hat: In seinem Buch von 2009, betitelt mit *Du mußt dein Leben ändern* (dem Zitatklassiker von Rilke), nahm er sich vor, die Entwicklung der modernen Selbsttechnik fortzuschreiben. Unter dem Motto der Übungsanthropologie sammelt Sloterdijk asketische Arbeiten derjenigen, die sich selbst zum Gegenstand komplizierter Ausarbeitungen machen. Denn „das Wort *áskesis*", so Sloterdijk, bedeutet „im klassischen Griechischen schlicht ‚Übung' oder ‚Training'".[30] So

übernimmt Sloterdijk Foucaults Gesichtspunkt: Während die Askese im Christentum immer mit einem Verzicht auf das Selbst verbunden ist, versteht man in der griechischen und römischen Antike darunter „eine Übung seiner selbst durch sich selbst“[31]. Dass Nietzsche bei Sloterdijk als Repräsentant der asketischen Selbstübung auftritt,[32] versteht sich insofern fast von selbst, als der Denker von Zarathustra bereits ein zentraler Referenzpunkt im aufsehenerregenden Aufsatz über die „Anthropotechniken“[33] war, die nach dem Scheitern des humanistischen Programms die Züchtung, Zähmung und Erziehung im „Menschenpark“ übernehmen könnten. Die zynische Theorie der Anthropotechnik findet eine subjektgenealogische Entsprechung etwa darin, dass Nietzsche in *Ecce homo* mehr als einmal von „*Selbstsucht*, *Selbstzucht*“(KSA 6, 294; 316 f.) in reimender Apposition spricht: „*Selbstsucht*“ und „*Selbstzucht*“ sind für ihn Synonyme.

Um den Sinn der Wiederkehr der Selbsttechnik bei Nietzsche begreiflich zu machen, ist es ratsam, noch einen anderen historischen Zusammenhang in Betracht zu ziehen. Es handelt sich um die Hypothese über die Urszene des philosophischen Denkens, die Foucault in seinem Vortrag *Technologien des Selbst* aufstellte. Demnach stand das „Erkenne dich selbst“ des Delphi’schen Orakels bei den Griechen ursprünglich in Zusammenhang mit der Selbstsorge:

> In griechischen und römischen Texten war das Gebot, sich selbst zu erkennen, stets mit der Maxime der Sorge um sich selbst verknüpft, und erst dieses Erfordernis, auf sich selbst zu achten, brachte die Delphi'sche Maxime ins Spiel.[34]

Die für die Philosophie urszenische Einheit von Selbstsorge und Selbsterkenntnis hat sich aber Foucault zufolge im Laufe der Zeit gelöst. Die praktisch ethische Maxime „Achte auf dich selbst“ ist durch das abstrakt epistemologische Gebot „Erkenne dich selbst“ verdrängt worden. Foucault konzipiert somit eine Theorie von der wissensgeschichtlichen Verdrängung der Selbstsorge durch die

Selbsterkenntnis – womit er die seit der Neuzeit ständig zunehmende Tendenz erklärlich macht, die Existenz des Philosophen von seinem Wissen abzukoppeln.[35] Dieser Verdrängungsprozess steht im theoretischen Konzept Foucaults mit dem Aufkommen der vom Christentum eingeführten „Pastoralmacht" in direktem Zusammenhang. Weil die Kirche die Sorgekultur dadurch integriert, sich selbst als Hirten zu begreifen, der sich um die Herde kümmert, bedarf es keiner Selbstsorge mehr.[36] Das Wohlergehen des Subjekts als Schaf hängt also nicht mehr von der Selbsttechnik ab, sondern vom selbstlosen Gehorsam, seine Wahrheiten dem Pastor restlos zu überantworten.

Blickt man auf die Geschichte der abendländischen Bekenntnisliteratur seit Augustinus zurück, die über pietistische Selbstdarstellungen zu sogenannten säkularisierten Autobiographien im 18. und 19. Jahrhundert reicht, so scheint sie mit jener historischen Verdrängung der ethischen Selbstpraxis durch die Selbsterkenntnis *grosso modo* übereinzustimmen. Mit der Zeit wird dabei die Selbstreflexion des autobiographischen Subjekts immer intensiver und zentraler, da es nun bereit ist, nach dem alten Programm der Konfession erst im tiefen Herzensgrund sich selbst zu begegnen. Symptomatisch hierfür ist der Titel der Zeitschrift, in der Karl Philipp Moritz zum Zweck einer empirischen Psychologie zahlreiche Autobiographien als Archive der Selbstbeobachtung sammelte: *Gnothi sauton oder Magazin zur Erfahrungsseelenkunde*. In dieser Tradition geht es um die Entdeckung und Offenbarung der inneren Wahrheit, für die jeder Anteil selbststilisierender, ästhetisierender Momente bedenklich ist. Das Drama der Selbstbegegnung als Bewusstwerdung der verborgenen Wahrheit interessiert zwar Nietzsche sehr wohl, die Selbstbeobachtung des Subjekts aber scheint ihm insofern unzureichend, als das Bewusstsein nur eine „Oberfläche" darstellt. Daher vermeidet er es, das autobiographische Schreiben auf einen Schauplatz der Selbstreflexion zu reduzieren. Stattdessen praktiziert er es als physiologische und hermeneutische Selbstsorge: Durch das selbsttechnische Schreiben gestaltet er sich selbst, konstruiert sein Leben als ein einmaliges Kunstwerk ohne jede

Zufälligkeit, verteidigt die Einzigartigkeit seines eigenen „Schicksals“ gegen die „Selbstlosigkeit“ (KSA 6, 283) des moralisch gezähmten „Heerdenthiers“ (KSA 6, 369), für das die christlichen und staatlichen „Pastoralmächte“ sorgen. So bringt der Autor von *Ecce homo* sein niemandem untergeordnetes, absolut souveränes Selbst hervor, das sich selbst in der Schlussformel „*Dionysos gegen den Gekreuzigten*“ zusammenzufassen wagt. Er überschreitet damit eben die Grenze, an die die Delphi'sche Maxime „Erkenne dich selbst“ mahnt. Denn dieses Orakel impliziert die Mahnung: „Du bist kein Gott“. Was die Beschaffenheit der Subjektivität angeht, ist kein autobiographischer Text so weit entfernt von der Tradition der *Bekenntnisse* wie *Ecce homo*.

V

Bei allen fundamentalen Unterschieden, die bisher beschrieben worden sind, gibt es eine signifikante Gemeinsamkeit zwischen den Autobiographien von Nietzsche und Augustinus. Es geht um eine Operation, ohne die weder *Ecce homo* noch die *Bekenntnisse* als Selbstdarstellung funktionieren würden: Sowohl bei Nietzsche als auch bei Augustinus ist für das autobiographische Schreiben das Verfahren konstitutiv, lebensgeschichtliche Zufälle in mehr oder weniger schicksalhafte Notwendigkeiten zu verwandeln.

Im achten Buch der *Bekenntnisse* erzählt Augustinus von seiner Konversion, die er einer Bibel-Lektüre verdankt. Den Höhepunkt der paradigmatischen Autobiographie im Abendland stellt nicht ohne Grund eine Szene des Lesens dar. Denn die Schrift ist, wie bereits in der stoischen Tradition der selbsttechnischen Asketik, die unerlässliche mediale Bedingung für die Selbstreflexion. Sie bringt das Subjekt dadurch zum Erzählen, dass sie seine Selbsterfahrung gedächtnismedial vertieft und erweitert. Beachtenswert ist nun, wie Augustinus zur entscheidenden Lektüre kommt und wie er die Bibel liest. Den Anlass liefert die Stimme eines Kindes aus dem Nachbarhaus, das wiederholt singt: „Nimm und lies, nimm

und lies!“ Augustinus begreift sofort, was das bedeutet:

> [...] [I]ch stand auf und konnte mir’s nicht anders erklären, als daß ich den göttlichen Befehl empfangen habe, die Schrift aufzuschlagen und die erste Stelle zu lesen, auf die meine Blicke träfen. Denn ich hatte von Antonius vernommen, daß er bei der Verlesung des Evangeliums, der er zufällig beigewohnt, sich durch ein Wort, als wär’ es zu ihm gesprochen, hatte aufrufen lassen [...]. So kehrte ich schleunigst dahin zurück, wo Alypius noch saß, denn dort hatte ich, als ich fortging, die Schrift des Apostels liegen lassen. Ich griff sie auf, öffnete und las stillschweigend den ersten Abschnitt, der mir in die Augen fiel: ‚Nicht in Fressen und Saufen, nicht in Kammern und Unzucht, nicht in Hader und Neid, sondern ziehet an den Herrn Jesus Christus und hütet euch vor fleischlichen Gelüsten.‘ Weiter wollte ich nicht lesen, brauchte es auch nicht. Denn kaum hatte ich den Satz beendet, durchströmte mein Herz das Licht der Gewißheit, und alle Schatten des Zweifels waren verschwunden.[37]

Drei Ereignisse, die eventuell so aussehen könnten, als ob sie an sich zufällig und zusammenhangslos seien, bezieht das autobiographische Subjekt doch alle ausnahmslos auf sich selbst: Das Kinderlied, die Erfahrung des Freundes, die aufs Geradewohl aufgeschlagene Bibelseite. Die zunächst wie Zufälle erscheinenden Ereignisse wandeln sich durch dieses Herstellen des Bezugs auf das Subjekt schlagartig in Notwendigkeiten um, die heißen: Du musst dich bekehren. Die Konversion ereignet sich in einem Subjekt, das Dinge und Erscheinungen im beständigen Rekurs auf sich selbst versteht und dadurch Kontingenz löscht respektive verleugnet. So macht es aus sich den Adressaten der heiligen Botschaft. Vielleicht stellt das Schreiben der Autobiographie, wie bereits das der *Bekenntnisse*, immer eine Auseinandersetzung mit Zufällen dar, die das Subjekt unablässig überfallen. Zufall oder kein Zufall, das ist die Frage. Aber kein Autobiograph

arbeitet so radikal nach der Logik der Kontingenzlöschung wie Nietzsche.[38] Seine physiologische „Casuistik der Selbstsucht“ versucht, alltägliche Zufälle zu minimalisieren und kontrollieren. Außerdem spielt das Lesen auch bei Nietzsche beim Umschlag von Zufällen in Notwendigkeiten eine grundlegende Rolle. Für das Erzählen der Autobiographie liest er zwar keine heiligen, aber seine eigenen Schriften in chronologischer Reihenfolge. Diese Selbstexegese fördert zutage, dass Eigennamen anderer Menschen in seinen Schriften bloße Zufälle sind, dass sie nur dazu da sind, seinen eigenen Namen vorläufig zu verbergen, bis die Zeit für das Schicksal reif ist. Genauso wie Augustinus deutet Nietzsche diverse Erscheinungen, Ereignisse und Zeichen so vereinheitlichend im Rekurs auf sich selbst, dass sie aufhören, zufällig zu sein. Nietzsches Technologien des Selbst sind also, sei es physiologisch, sei es selbsthermeneutisch, auf Kontingenzlöschung aus: Ihm gilt es, durch die Tilgung aller biographischen Zufälligkeiten seine Existenz zu einem „Schicksal“ zu erheben. Seine „amor fati“ ist, umgekehrt gesagt, die Kehrseite des selbsttechnischen Kampfes gegen Zufälle: „Sich selbst wie ein Fatum nehmen, sich nicht ‚anders‘ wollen – das ist in solchen Zuständen die *grosse Vernunft* selbst.“ (KSA 6, 273)

Die Gottwerdung des autobiographischen Subjekts am Ende von *Ecce homo* findet anhand desselben Verfahrens der Kontingenzlöschung statt wie die Bekehrung in den *Bekenntnissen*. Das heißt: Bei allem Unterschied sind die Vorgehensweise der existenzästhetischen Selbstsorge und der selbstlos sich bekennenden Selbsterkenntnis im wichtigsten Moment identisch. Die Diskrepanz von Nietzsche und Augustinus, von körperlicher Lebenskunst und geistiger Sammlung, von ästhetischer Selbststilisierung und metaphysischer Selbstlosigkeit, von performativem Gestus und konstativer Erzählung, von Selbst-Exegese und Bibel-Exegese, von souverän egozentrischer Selbstsorge und gehorsam altruistischer Selbsterkenntnis, die symbolisch in der Formel „*Dionysos gegen den Gekreuzigten*“ kulminiert, erscheint auf der Ebene der Kontingenzlöschung als Scheingegensatz. Nietzsche selbst wusste sehr wohl, dass Dionysos und der Ge-

kreuzigte „hinsichtlich des Martyriums“ (KSA 13, 266), das dem Leiden einen Sinn verleiht, statt es für zufällig zu halten, nicht voneinander zu unterscheiden sind. Es ist also der leidenschaftliche Kampf gegen lebensgeschichtliche Zufälle, der für das Schreiben über sich selbst tiefgreifender als alles andere ist. Er gilt als Grundprinzip sowohl für die Lebenskunst als auch für die Konfession. Was Nietzsche in seiner Selbstapotheose verkörpert, ist geradezu die Erkenntnis, dass die Verschriftung des eigenen Lebens nichts anderes als passionierte Verleugnung der Kontingenz darstellt. Wo es in der Welt gar keinen Zufall mehr gibt, geht es um einen Gott... oder um Wahnsinn. Es ist dennoch unzureichend, seine Fatumsgewissheit bloß pathologisch auf einen paranoischen Größenwahn zurückzuführen, arbeitet Nietzsche doch nur folgerichtig und prinzipientreu, wenn er sich durch das selbsttechnische Schreiben letztendlich mit Dionysos identifiziert. Dionysos allein, der für die tragische Bejahung des unvermeidlichen, vom Zufall unabhängigen Leidens steht, ist geeignet als Gott der Literarisierung des Lebens. Die letzte Zeile von *Ecce homo* verweist eben darauf.

Anmerkungen

1 Der vorliegende Beitrag ist aus meinem Vortrag „*Dionysos gegen den Gekreuzigten*...“ oder *Nietzsche gegen Augustinus?* beim JSPS-Symposium *Doppelwesen Mensch* (27. Januar 2012) an der Keio-Universität hervorgegangen.

2 Martina Wagner-Egelhaaf: Autobiographie. Stuttgart 2000, S. 107.

3 Friedrich Nietzsche: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München 1999, Bd. 6, S. 293. Im Folgenden wird Nietzsche nach dieser Ausgabe mit Angabe von Band und Seitenzahl im Text zitiert.

4 Zum Überblick auf diesen Begriff vgl. Michael Ruoff: Foucault-Lexikon. Entwicklung – Kernbegriffe – Zusammenhänge. Paderborn 2007, S. 205-217.

5 Michel Foucault: Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit 2. Übersetzt von Ulrich Raulff und Walter Seitter. Frankfurt a. M. 1989, S. 18

f.

6 Michel Foucault: Die Sorge um sich. Sexualität und Wahrheit 3. Übersetzt von Ulrich Raulff und Walter Seitter. Frankfurt a. M. 1989, S. 60.

7 Vgl. das zweite Kapitel *Die Kultur seiner selbst* von Michel Foucault: Die Sorge um sich, S. 53-94.

8 Michel Foucault: Technologien des Selbst. In: ders.: Ästhetik der Existenz. Schriften zur Lebenskunst. Hrsg. von Daniel Defert und François Ewald unter Mitarbeit von Jacques Lagrange. Ausgewählt und mit einem Nachwort von Martin Saar. Übersetzt von Michael Bischoff, Ulrike Bokelmann, Hans-Dieter Gondek und Hermann Kocyba. Frankfurt. a. M. 2007, S. 287-317, hier S. 290.

9 Vgl. hierzu Gilles Deleuze: Foucault. Übersetzt von Hermann Kocyba. Frankfurt a. M. 1992, S. 141: „Wie jedoch könnten sie die anderen beherrschen, wenn sie sich nicht selbst beherrschen? Die Beherrschung der anderen muß sich zur Selbstbeherrschung verdoppeln. Die Beziehung zu den anderen muß sich in einen Bezug zu sich verdoppeln."

10 Michel Foucault: Über sich selbst schreiben. In: ders.: Ästhetik der Existenz, S. 137-154, hier S. 139.

11 Michel Foucault: Technologien des Selbst, S. 298.

12 Michel Foucault: Technologien des Selbst, S. 298 f. Vgl. hierzu John Sellars: Téchnê perì tòn bíon. Zur stoischen Konzeption von Kunst und Leben. In: Wolfgang Kersting/Claus Langbehn (Hg.): Kritik der Lebenskunst. Frankfurt a. M. 2007, S. 91-117.

13 Friedrich Kittler: Wie man abschafft, wovon man spricht. Der Autor von „Ecce homo". In: Jacques Derrida/Friedrich Kittler: Nietzsche – Politik des Eigennamens: Wie man abschafft, wovon man spricht. Berlin 2000, S. 65-100, hier S. 77 f.

14 „Herr Taine" ist dagegen, so schreibt Nietzsche ausdrücklich in *Ecce homo*, durch die idealistische Philosophie von Hegel „verdorben" worden, „dem er das Missverständniss grosser Menschen und Zeiten verdankt". (KSA 6, 285)

15 Manfred Schneider: Das Geschenk der Lebensgeschichte: die Norm. Der autobiographische Text/Test um Neunzehnhundert. In: Michael Wetzel/Jean-Michel Rabaté (Hg.): Ethik der Gabe. Denken nach Jacques Derrida. Berlin 1993, S. 249-265, hier S. 265.

16 Daniel Paul Schreber: Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken. Berlin 2003.

17 Zur diskurstheoretischen Interpretation dieses Vorgangs vgl. den wegweisenden Aufsatz von Friedrich Kittler: Wie man abschafft, wovon man spricht, S. 81 f.

18 Daniela Langer: Wie man wird, was man schreibt. Sprache, Subjekt und Autobiographie bei Nietzsche und Barthes. München 2005, S. 146.

19 Vgl. Martin Kornberger: Zur Genealogie des „Ecce homo". In: Nietzsche-Studien 27 (1998), S. 319-397, hier S. 326: „Im ‚Ecce homo' formt sich Nietzsche zu dem, was er ist; seine Autobiographie ist die Geschichte der Inkarnation seiner selbst – und am Ende dieser Inkarnation steht die fatale Gottwerdung Nietzsches."

20 Vgl. Jörg Salaquarda: Dionysos gegen den Gekreuzigten. Nietzsches Verständnis des Apostels Paulus. In: ders. (Hg.): Nietzsche. Darmstadt 1980, S. 288-322, hier S. 296 f.

21 Peggy Nill: Die Versuchung der Psyche. In: Nietzsche-Studien 17 (1988), S. 250-279, hier S. 254: „Die christliche Geschichte gründet im Faktum der Menschwerdung Gottes. Nietzsches Gedanke realisiert die Gottwerdung eines Menschen." Zum Theatralischen in Nietzsches Denken vgl. Peter Sloterdijk: Der Denker auf der Bühne. Nietzsches Materialismus. Frankfurt a. M. 1986.

22 Michel Foucault: Der Gebrauch der Lüste, S. 18.

23 Vgl. Peter Sloterdijk: Du mußt dein Leben ändern. Über Anthropotechnik. Frankfurt a. M. 2009, S. 53.

24 Michel Foucault: Der Gebrauch der Lüste, S. 18.

25 Michel Foucault: Was ist Aufklärung? In: ders.: Ästhetik der Existenz, S. 171-190, hier S. 179 f.

26 Walter Benjamin: Paris, die Hauptstadt des XIX. Jahrhunderts. In: ders.: Gesammelte Schriften. Hrsg. von Rolf Tiedemann/Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a. M. 1972 f, Bd. V/1, S. 45-59.

27 Walter Benjamin: Das Paris des Second Empire bei Baudelaire. In: ders.: Gesammelte Schriften, Bd. I/2, S. 577.

28 Vgl. hierzu Martin Kornberger: Zur Genealogie des „Ecce homo", S. 327.

29 Alexander Nehamas: Nietzsche. Leben als Literatur. Übersetzt von Brigitte Flickinger. Göttingen 1996.

30 Peter Sloterdijk: Du mußt dein Leben ändern, S. 58.

31 Michel Foucault: Über sich selbst schreiben, S. 137. Vgl. auch Michel Foucault: Technologien des Selbst, S. 305.

32 Peter Sloterdijk: Du mußt dein Leben ändern, S. 52-68.

33 Peter Sloterdijk: Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus. In: ders.: Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger. Frankfurt a. M. 2001, S. 302-337, hier, S. 326, S. 330.

34 Michel Foucault: Technologien des Selbst, S. 291.

35 Dagegen schreibt Nietzsche in *Unzeitgemässe Betrachtungen*: „Ich mache mir aus einem Philosophen gerade so viel als er im Stande ist ein Beispiel zu geben. [...] Aber das Beispiel muss durch das sichtbare Leben und nicht bloss durch Bücher gegeben werden, also dergestalt, wie die Philosophen Griechenlands lehrten, durch Miene, Haltung, Kleidung, Speise, Sitte mehr als durch Sprechen oder gar Schreiben." (KSA 1, 350)

36 Zum Begriff der Pastoralmacht vgl. die Vorlesung 7 in: Michel Foucault: Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Geschichte der Gouvernementalität I. Vorlesung am Collège de France 1977-1978. Übersetzt von Claudia Brede-Konersmann und Jürgen Schröder. Frankfurt a. M. 2006, S. 239-277.

37 Aurelius Augustinus: Bekenntnisse. Übersetzt von Wilhelm Thimme. München 2000, S. 215.

38 Es ist natürlich kein Zufall, dass Nietzsches *Ecce homo* der „Kritik der paranoischen Vernunft" ihr Motto liefert: „Nicht der Zweifel, die *Gewissheit* ist das, was wahnsinnig macht ..." Vgl. Manfred Schneider: Das Attentat. Kritik der paranoischen Vernunft. Berlin 2010.