

BEITRÄGE ZU FRIEDRICH NIETZSCHE

Christian Benne, Enrico Müller (Hrsg.)

Ohnmacht des Subjekts Macht der Persönlichkeit

SCHWABE VERLAG BASEL

Gedruckt mit Unterstützung der Berta Hess-Cohn Stiftung, Basel
Publiziert mit Unterstützung ●●●



Copyright © 2014 Schwabe AG, Verlag, Basel, Schweiz
Dieses Werk ist urheberrechtlich geschützt. Das Werk einschließlich seiner
Teile darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in keiner Form repro-
duziert oder elektronisch verarbeitet, vervielfältigt, zugänglich gemacht oder
verbreitet werden.

Druck: Schwabe AG, MuttENZ/Basel, Schweiz

Printed in Switzerland

ISBN Printausgabe 978-3-7965-3343-3

ISBN eBook (PDF) 978-3-7965-3344-0

rights@schwabe.ch

www.schwabeverlag.ch

INHALTSVERZEICHNIS

VORWORT	9
SIGLEN	11
ZUM GELEIT	13
<i>Christian Benne, Enrico Müller:</i> Das Persönliche und seine Figurationen bei Nietzsche	15
THEORIE DER PERSÖNLICHKEIT I: ZUR THEORETISIERBARKEIT DER PERSON	69
<i>Werner Stegmaier:</i> Rang und Reputation. Zur Theoretisierbarkeit der Persönlichkeit	71
<i>Chiara Piazzesi:</i> Über Persönlichkeit und Perspektivismus oder: die psychologischen Vorteile, sich eine Überzeugung zu leisten	91
<i>Henry Kerger:</i> Die sozialen Grundlagen einer Personalität des Handelns bei Nietzsche	109
<i>Jakob Dellinger:</i> «die Person verräth sich». Überlegungen zu den reflexiven Komplikationen von Nietzsches Symptomatisierung des Denkens	131
THEORIE DER PERSÖNLICHKEIT II: SUBJEKTKRITIK UND KONSTITUIERUNG DER PERSON	151
<i>Christine Daigle:</i> The Subject as Ambiguous Multiplicity: Embodying the Dividuum	153
<i>Elke Wachendorff:</i> Nietzsche, Lange, Kant: Zur Konzeption der Person als diaphanes System	167
<i>Corinna Schubert:</i> «Wo hört das Ich auf?» Überlegungen zum Zerfallsprozess des Subjekts	179
<i>Martin Endres:</i> Eigentlich enteignet. Macht und Ohnmacht in Nietzsches dialogischem Schreiben	195

PRAXIS DER PERSÖNLICHKEIT I: EXEMPEL, POLEMIK, FIGURATION	205
<i>James Conant: Das Exemplarische bei Emerson und Nietzsche</i>	207
<i>Dirk R. Johnson: A Nietzschean Naturalism or a Postmodernist Nietzsche? A Polemical Response</i>	227
<i>Dirk Rose: Zwischen Selbstzerstörung und Selbstermächtigung. Polemisches Schreiben im Spätwerk Nietzsches</i>	237
<i>Heinrich Detering: «Wahrheit und Apollo»: Nietzsches Denken in Figuren</i>	251
PRAXIS DER PERSÖNLICHKEIT II: INSZENIERUNG DER AUTORSCHAFT	271
<i>Mark-Georg Dehrmann: Sich selbst lesen. Nietzsches Vorreden von 1886/87 und Also sprach Zarathustra</i>	273
<i>Jorge L. Viesenteiner: Nietzsches Götzen-Dämmerung: Versuch einer philosophischen Selbstinszenierung</i>	287
<i>Christian Niemeyer: Ecce homo oder: das Ende der Aufklärung. Über die (Hinter-)Gründe und Folgen von Nietzsches allerletztem Paradigmenwechsel</i>	301
<i>Annamaria Lossi: Philosophie der Persönlichkeit, Persönlichkeit der Philosophie: Nietzsches Autorbild in Ecce homo</i>	315
<i>Gabriella Pelloni: Der «Typus Zarathustra». Zum Problem der Selbsterzählung in Ecce homo</i>	333
ÄSTHETIK DER PERSÖNLICHKEIT I:	
PERSON ALS ÄSTHETISCHES URTEIL UND STIL	349
<i>Rüdiger Görner: Ich, Niemand und der Wille zur Selbstverstellung. Zu Nietzsches ästhetischer Psychologie und Subjektkritik</i>	351
<i>Renate Reschke: Leidenschaft und Subjektivität. Nietzsche als Leser von Stendhal</i>	367
<i>Carlotta Santini: Die atomistische Verflüchtigung der Persönlichkeit Homers und die Rechte einer literaturhistorischen Mythologie der Alten</i>	385
ÄSTHETIK DER PERSÖNLICHKEIT II: SPIEL, STIMMUNG, DIÄTETIK	397
<i>Damir Smiljanić: Ego ludens. Nietzsches Spiel mit der Identität als Modell der Selbsterkenntnis</i>	399
<i>Friederike Reents: Zwischen Macht und Ohnmacht: Nietzsches Umstimmungsversuche</i>	411
<i>Anthony Mahler: Jenseits von gesund und krank: Nietzsche's Dietetics of Self-Overcoming</i>	423

KODA

437

Martin Mosebach: Die Welt schwankt wie eine Hängematte

439

PERSONENREGISTER

443

Schwabe Verlag Basel. For personal use only. Copyright by Schwabe Verlag Basel. For personal use only. Copyright by Schwabe Verlag Basel. For personal use only.

Schwabe Verlag, Basel. For personal use only. Copyright by Schwabe Verlag, Basel. For personal use only. Copyright by Schwabe Verlag, Basel. For personal use only.

Rang und Reputation

Zur Theoretisierbarkeit der Persönlichkeit

WERNER STEGMAIER

Einleitung

Das Thema «Ohnmacht des Subjekts – Macht der Persönlichkeit» formuliert weniger ein Problem als eine Einsicht. Das Subjekt kann nicht mächtig sein, nur eine Persönlichkeit kann das. Das Subjekt soll es gar nicht: Als Rechtssubjekt soll es ‘ohne Ansehung der Person’ beurteilt werden, als moralisches Subjekt soll es ‘selbstlos’ handeln, als transzendentes Subjekt soll es ‘rein’ beobachten. Kant hat das Subjekt als eben das gedacht, was sich jeder Macht begibt, um sich in eine Ordnung – des Rechts, der Moral, der Wahrheit – einzufügen, die allgemeingültig sein kann. Dazu soll es sich von allem Empirischen, Lebendigen, Persönlichen lösen, sich davon ‘reinigen’. Von Aristoteles als Grund von Eigenschaften, in der Moderne als Grund von Vorstellungen angesetzt, soll sich seine Macht darauf beschränken, seine Vorstellungen so zu formen und zu ordnen, dass sie für alle gleichermaßen gültig und als solche machtlos werden. Als ein solches ‘reines’ Subjekt ‘reiner’ Vorstellungen kann es Grund von Theorien werden, ‘Theorie’ verstanden als allgemeingültige Ordnung von Vorstellungen. Ein solches Subjekt gibt es also nicht schon, es soll nur gedacht werden, als Bedingung der Möglichkeit von Theoretisierbarkeit überhaupt.

Nietzsche hat, als man im Zug des 19. Jahrhunderts an das Sein von Subjekten zu glauben begann, wieder daran erinnert und jenseits der Reinheits- wieder die Machtfrage gestellt, und er hat dazu den Begriff der Persönlichkeit aufgegriffen, der wirklichen, lebendigen, mit anderen in Auseinandersetzung tretenden, überlegt oder unüberlegt handelnden, gewollt oder ungewollt Macht ausübenden, darin mehr oder weniger erfolgreichen, «starken» oder «schwachen» und in alldem «in-

dividuellen Persönlichkeit», in ausdrücklichem Gegensatz zu «ängstlich verhüllten Universal-Menschen».¹

Kann 'Persönlichkeit' dann ihrerseits Gegenstand einer Allgemeingültigkeit beanspruchenden Philosophie, einer philosophischen Theorie werden? Auch 'Persönlichkeit' war einmal etwas rein Theoretisches, Abstraktes, der Begriff für das Wesen der Person (so wie 'Subjektivität' der Begriff für das Wesen der Subjekts oder 'Göttlichkeit' der Begriff für das Wesen Gottes). Er wurde im Mittelalter im Zug der theologischen Debatten um die Person oder die Personen Gottes in der Trinitätslehre gebraucht und in der Moderne zunehmend auch auf den Menschen bezogen, vornehmlich wiederum auf den «Universal-Menschen».² Wilhelm von Humboldt, Goethe, Schleiermacher und andere trugen,

¹ Vgl. GT 21, KSA 1, 133; HL 4, KSA 1, 275; HL 5, KSA 1, 279–285. Zu Nietzsches Kritik des Subjektbegriffs vgl. Martin Saar: *Genealogie als Kritik. Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault* (Frankfurt a.M., New York 2007) 98–107. Saar will zeigen, dass Nietzsche den Subjektbegriff pluralistisch und praxeologisch dezentriert, unterstellt dabei freilich, dass er weiterhin an ihm festhalte, weiter mit ihm arbeite. – So berechtigt Nietzsches Polemik gegen das damalige (und immer noch weit verbreitete) Verständnis des transzendentalen Subjekts war, das unterstellte, es *gebe* das Subjekt, wurde Nietzsche Kant selbst, wie Josef Simon: *Kant. Die fremde Vernunft und die Sprache der Philosophie* (Berlin, New York 2003) 50–55, gezeigt hat, nur bedingt gerecht. «Subjekt» ist nach Simon für Kant nichts Gegebenes, sondern das nur theoretische Konstrukt des Standpunkts der jeweiligen Urteilsbildung gegenüber anderer Urteilsbildung. So wird Kommunikation denkbar, bei der Kant mit dem (bisher kaum bemerkten) Gegensatz von «eigener» und «fremder Vernunft» ansetzte, und um sie denkbar zu machen, muss das kommunizierende Subjekt «rein theoretisch» gefasst, d.h. es muss von den je eigenen «empirischen» Kommunikationsbedingungen abgesehen werden, damit die anderer berücksichtigt werden können, also «fremde Vernunft» gegenüber der «eigenen Vernunft» zum Zug kommen kann. Diese Funktion des Subjektbegriffs hat Nietzsche anerkannt, wenn auch als lebensnotwendige Fiktion erkannt (JGB 4). – Zur jüngeren Forschung zu Kant und Nietzsche vgl. Tsarina Doyle: *Nietzsche's Appropriation of Kant*, in: *Nietzsche-Studien* 33 (2004) 180–204; Renate Reschke (Hg.): *Nietzsche – Radikalaufklärer oder radikaler Gegenauflärer?* Internationale Tagung der Nietzsche-Gesellschaft in Zusammenarbeit mit der Kant-Forschungsstelle Mainz und der Stiftung Weimarer Klassik und Kunstsammlungen vom 15.–17. Mai 2003 in Weimar (Nietzscheforschung, Sonderband 2) (Berlin 2004); Robert L. Zimmerman: *The Kantianism of Hegel and Nietzsche. Renovation in 19th-Century Philosophy* (Lewiston, Queenston, Lampeter, NY 2005); Beatrix Himmelmann (Hg.): *Kant und Nietzsche im Widerstreit. Internationale Konferenz der Nietzsche-Gesellschaft in Zusammenarbeit mit der Kant-Gesellschaft. Naumburg an der Saale, 26.–29. August 2004* (Berlin, New York 2005); Tom Bailey, *After Kant: Green and Hill on Nietzsche's Kantianism*, in: *Nietzsche-Studien* 35 (2006) 228–262; Mattia Riccardi: «Der faule Fleck des Kantischen Kriticismus». Erscheinung und Ding an sich bei Nietzsche (Beiträge zu Friedrich Nietzsche, Bd. 14) (Basel 2009); Scarlett Marton, *Nietzsche, Kant et la métaphysique dogmatique*, in: *Nietzsche-Studien* 40 (2011) 106–129.

² Vgl. Ulrich Dierse, Rudolf Lassahn: Art. *Persönlichkeit I*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 7 (Basel, Darmstadt 1989) Sp. 345–351. Zu Kants Gebrauch des Begriffs der Persönlichkeit vgl. wiederum J. Simon: *Kant*, 152, 195.

noch in diesem Rahmen, die Momente des Eigentümlichen, Charakteristischen, Individuellen, vor allem aber die Kraft, auf andere zu wirken, in den Begriff ein,³ und Hegel fügte sie wieder mit ihrem theologischen Ursprung zusammen.⁴ An einer leicht zu übersehenden Stelle machte er «Persönlichkeit» zu einem Schlussbegriff seiner *Wissenschaft der Logik* (GW 12, 236 / ThWA 6.548 f.).⁵ Die *Wissenschaft der Logik* war als vollendetes System der wissenschaftlichen Theoretisierbarkeit überhaupt gedacht; Hegel ließ es im Begriff der Persönlichkeit als dem Begriff des Begriffs gipfeln und führte von ihm aus in der *Enzyklopädie*, dem ausgearbeiteten System der philosophischen Wissenschaft, zu den

-
- 3 Vgl. Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm, Bd. VII, bearb. v. Mathias von Lexer (Leipzig 1889) Sp. 1567–1568 – Goethe, der den Begriff berühmt gemacht hatte («Höchstes Glück der Erdenkinder / Sei nur die Persönlichkeit»), West-östlicher Diwan, Buch Suleika, Hamburger Ausgabe in 14 Bänden, Bd. 2, 15., durchges. Aufl. [München 1994] 71–72), und selbst Inbegriff einer Persönlichkeit im 19. Jahrhundert, distanzierte sich zugleich von ihm. Vgl. U. Dierse, R. Lassahn: Art. Persönlichkeit I, Sp. 347. Nietzsche gebraucht ihn gerade in seiner großen Würdigung Goethes (GD, Streifzüge eines Unzeitgemässen 49) nicht.
- 4 Vgl. Falk Wagner: Der Gedanke der Persönlichkeit Gottes bei Fichte und Hegel (Gütersloh 1971). Die Arbeit ist theologisch-religionsphilosophisch ausgerichtet. – Johann Wilhelm Snellman, Versuch einer speculativen Entwicklung der Idee der Persönlichkeit (Tübingen 1841), führte, als Hegels Denken noch ungebrochen lebendig war, dessen Gesamtdarstellung über die Begriffe der Individualität und der Subjektivität auf die Idee der Persönlichkeit hinaus, die er als «vollendete Bewegung des Wissens» erschloss, die «als Wissen auch die Bewegung selbst» enthalte und als solches für die religiöse Andacht die «*Offenbarung Gottes*» (249), für das Denken aber das «Wissen des persönlichen Geistes von seiner Wirklichkeit» und damit auch seiner Wirkung sei (251–252). Als Hegel längst für überholt galt, warf ihm Frank W. Dunlop: Hauptmomente in Hegels Begriff der Persönlichkeit (Jena 1908), – gängig gewordenen Vorurteilen folgend und aus weltanschaulichen Überlegungen heraus – einen einseitigen und «verhängnisvollen Intellektualismus» (26), einen «fehlerhaften Anthropomorphismus» (38), ein Zerfließen der festen Persönlichkeit im Weltprozess (48) u.ä., im Ganzen «Mangelhaftigkeit und Unklarheit» (81) vor; eine zeitgemäße Philosophie der Persönlichkeit müsse über Hegel hinausgehen. Eine neuere philosophische Untersuchung zu Hegels Begriff der Persönlichkeit scheint nicht erschienen zu sein.
- 5 Hegel wird zitiert nach Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Gesammelte Werke, in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft hg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften [GW] (Hamburg 1968 ff.), mit zusätzlicher Stellenangabe der Theorie-Werkausgabe. Auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu edierte Ausgabe. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel (Frankfurt a. M. 1969) [ThWA], jeweils mit Band- und Seitenzahl. – Das Historische Wörterbuch der Philosophie und die Register zu Hegels Werken von Hermann Glockner (Sämtliche Werke, hg. von Hermann Glockner, Bde. 23 und 24: Hegel-Lexikon, 2., verbess. Aufl. [Stuttgart 1957] [SW]) und von Helmut Reinicke zur ThWA führen die Stelle nicht auf, F. W. Dunlop: Hauptmomente in Hegels Begriff der Persönlichkeit, und F. Wagner: Der Gedanke der Persönlichkeit Gottes bei Fichte und Hegel, gehen auf die *Wissenschaft der Logik* nicht ein. Paul Cobben: Art. Person, in: Paul Cobben, Paul Cruysberghs, Peter Jonkers, Lu De Vos (Hg.): Hegel-Lexikon (Darmstadt 2006) 346, dagegen macht auf die Stelle aufmerksam, ohne sie näher zu interpretieren.

Begriffen der Natur und des Lebens weiter, dorthin, wo dann Nietzsche mit ihm ansetzte, wenn auch nicht als Moment einer systematischen Theorie. Hegels Begriff der Persönlichkeit markiert so die eine Seite des Spektrums, die wir im Blick auf ihre Theoretisierbarkeit ins Auge fassen müssen (I). Die andere Seite ist dann ihre empirisch-wissenschaftliche, z.B. psychologische, pädagogische, soziologische, historische, kulturwissenschaftliche Theoretisierung.⁶ Wir beschränken uns auf die soziologische Theorie und hier wiederum auf die mit dem höchsten Theorieanspruch, die soziologische Systemtheorie Niklas Luhmanns, des Hegel-Preisträgers von 1989, der mit seinem System zum ersten Mal wieder an das Hegels herankam. Er handelt unter dem Begriff der Reputation von der Persönlichkeit in der Wissenschaft (III). Mit 'Reputation' ist 'Rang' gemeint, und Nietzsche hat das, gegen den moralischen Widerstand schon seiner Zeit, so ausgesprochen. Die 'Rangordnung', wie *er* sie dachte, gilt nicht für alle gleich, ist nicht abstrakt, nicht theoretisch, sie kann es nicht sein: Welche Rangordnung unter Personen und Persönlichkeiten jemand erkennt und anerkennt, hängt, so Nietzsche, von seinem eigenen Rang ab, dem Rang, den er sich letztlich selbst in seiner eigenen Rangordnung gibt. So entzieht das Konzept der Rangordnung, soweit es ein theoretisches ist, zugleich der Theoretisierbarkeit der Persönlichkeit den Boden, das Verhältnis von Theorie und Persönlichkeit wird paradox – aber auch produktiv. Nietzsche könnte damit der alltäglichen Orientierung an Persönlichkeiten, auch in der Wissenschaft, am nächsten kommen (II). Wir fragen darum zuletzt, wie wir philosophisch verstehen können, dass wir uns auch in der Selbstlosigkeit voraussetzenden Wissenschaft an Persönlichkeiten orientieren (IV).

⁶ Bisher hat sich keine Definition der Persönlichkeit halten lassen. Denn mit 'Persönlichkeit' ist nicht nur der Charakter eines Menschen gemeint, der als vergleichsweise fest gilt, sondern auch der mehr oder weniger einheitliche, aber wandelbare Eindruck, den ein Mensch auch mit seinem Handeln, seinen Wirkungen auf andere, seiner Geschichte, kurz, mit seinem Leben im Ganzen macht, und der darum so vielfältig definierbar ist wie das Leben selbst. Berühmt geworden ist die Definition, die der Psychologe Gordon W. Allport: Persönlichkeit. Struktur, Entwicklung und Erfassung der menschlichen Eigenart, 2. Aufl. (Meisenheim am Glan 1959), nach 49 anderen Definitionen, die er aufzählte, als 50. gab: «Persönlichkeit ist die dynamische Ordnung derjenigen psychophysischen Systeme im Individuum, die seine einzigartigen Anpassungen an seine Umwelt bestimmen.» Während die Psychologie allen Menschen gleichermaßen eine Persönlichkeit zuspricht und nach möglichen Störungen ihrer Entwicklung fragt (vgl. Kurt Pawlik, Manfred Amelang [Hg.]: Differentielle Psychologie und Persönlichkeitsforschung. Enzyklopädie der Psychologie. Themenbereich C, Serie 8, 4 Bände [Göttingen u.a. 1995–2000]) und die Pädagogik allen eine harmonische Entwicklung ihrer Persönlichkeit ermöglichen will, attestiert der alltägliche Sprachgebrauch – und Nietzsche – nur besonders beeindruckenden Menschen Persönlichkeit («Das ist eine Persönlichkeit!»), und solchen können sich dann die Geschichts- und Kulturwissenschaften widmen.

I. Hegel: *Persönlichkeit des Begriffs des Begriffs*

Hegels *Wissenschaft der Logik* schließt mit der «Lehre vom Begriff» ab. Mit ihr ist im dreifachen dialektischen Sinn die «Lehre vom Sein» und die «Lehre vom Wesen», zusammen die «objektive Logik» als Logik der Gegenständlichkeit von Gegenständen, aufgehoben. In ihr werden Begriffe so verstanden, dass Gegenstände unter sie «fallen», und es bleibt offen, woher beide kommen und was das «Fallen», die Subsumtion, ermöglicht und rechtfertigt.⁷ Gegenüber der abstrakten Subsumtionslogik wird in der «Lehre vom Begriff» oder der «subjektiven Logik» begriffen, dass Begriffe es beim Begreifen von Gegenständen stets mit sich selbst zu tun haben. Es sind, so Hegel, die Momente der logischen «Subjektivität», der (zunächst abstrakte) Begriff, das Urteil und der Schluss, die sich in «Mechanismus», «Chemismus» und «Teleologie», den Strukturen der ihr scheinbar gegenüberstehenden Natur, als logische «Objektivität» vergegenständlichen. Das wird spätestens an «Leben» und «Erkennen» deutlich, die, als Momente der Natur, doch Bedingung des Begreifens sind; sie lassen den Begriff «zu sich selbst kommen», sich selbst als lebendigen und erkennenden begreifen. Als solchen nennt Hegel ihn «Idee». Sie ist «absolute Idee», wenn begriffen ist, dass alles Begreifen das Begreifen des Begreifens selbst ist, dass wir alles, was wir für Gegenstände halten, die dem Begreifen scheinbar gegenüberstehen, und auch Unterscheidungen wie Subjektivität und Objektivität oder Leben und Erkennen Begriffe, Verbegrifflichungen sind.⁸

Nietzsche wird das bestätigen und es «Perspektivismus» nennen, Luhmann wird es bestätigen und es «Konstruktivismus» nennen. Hegel, Nietzsche und Luhmann verbindet, dass sie die Subsumtionslogik, die

⁷ Vgl. Josef Simon: Hegels Gottesbegriff, in: Theologische Quartalsschrift 162.2 (1982) 82–104, wiederabgedruckt in und zitiert nach Josef Simon: Philosophie als Verdeutlichung. Abhandlungen zu Erkennen, Sprache und Handlung, hg. v. Thomas Sören Hoffmann (Berlin, New York 2010) 3–34. Simon interpretiert Hegel hier im Ganzen von der Differenz zur Subsumtionslogik her.

⁸ Vgl. Thomas Sören Hoffmann: Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Eine Propädeutik (Wiesbaden 2004) 48–49 und generell 17: «Die Philosophie des Deutschen Idealismus und dabei zuletzt diejenige Hegels hat ihren Standpunkt immer aus dem Axiom gerechtfertigt, daß alles Nur-Gegenständliche, Nur-Objektive und Gegenständliche seinen letzten Sinn in einem Reflexiven, einem Selbstverhältnis haben und darstellen können muß. In der Freiheit, der Autonomie des Begriffs, über die wir nicht nur verfügen, sondern die wir als Subjekte selbst sind, liegt darum auch der Schlüssel zur Auflösung des Externen, das der Macht des Reflexiven nicht standhält.» – Unter den neueren Gesamtdarstellungen von Hegels Philosophie scheint mir die Hoffmanns, der Hegel zu verstehen, nicht, wie etwa Vittorio Hösle: Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität, 2. Aufl. (Hamburg 1998) zu verbessern sucht, die angemessenste zu sein.

abstrakt von scheinbar schon vorhandenen Gegenständen ausgeht, um sie unter scheinbar schon vorhandene Begriffe «fallen» zu lassen, überschreiten und mit ihr die «transzendente» Voraussetzung eines Subjekts als letzten Grund der Vorstellungen solcher Gegenstände und Begriffe und ihrer Theoretisierung.

Hegel führt in seiner *Phänomenologie des Geistes* vor, wie sich Schritt für Schritt alle bloßen Voraussetzungen, die das Begreifen scheinbar relativieren, ihrerseits begreifen lassen und so der im Anschauen, Vorstellen und abstrakten Erkennen befangene «Geist» zum «absoluten Wissen» befreit wird. Das Wissen eines so befreiten «freien Geistes» ist darin und nur darin «absolut», dass er weiß, dass alles nur aus dem Begriff selbst begriffen werden kann; es ist kein Wissen mehr von Gegenständen außer ihm. Eben das meint, dass der Begriff des Begriffs *Persönlichkeit* im Sinn des Sich-auf-sich-selbst-beziehen- und Über-seine-Begriffe-verfügen-Könnens des Begreifens, nicht *Gegenständlichkeit* im Sinn der abstrakten Allgemeinheit scheinbar an sich bestehender Gegenstände ist. Die *Wissenschaft der Logik* entfaltet dieses «absolute Wissen» als «Reich des reinen Gedankens» oder als «*die Wahrheit, wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist*». Das aber ist, so Hegel in der einleitenden Erläuterung, die Wahrheit, die die Philosophie seit jeher als Gott begriffen hat, «*die Darstellung Gottes [...], wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist*» (GW 11.21 / ThWA 5.44). Sie ist nun als Wahrheit eines freien Geistes begriffen, der darin selbst seine Wahrheit hat; als solche hat sie, so Hegel, «Seele» und «Persönlichkeit» und ist «als Person undurchdringliche, atome Subjektivität», also Individualität:

Die absolute Idee als der vernünftige Begriff, der in seiner Realität nur mit sich selbst zusammengeht, ist um dieser Unmittelbarkeit seiner objektiven Identität willen einerseits die Rückkehr zum *Leben*; aber sie hat diese Form ihrer Unmittelbarkeit ebensowohl aufgehoben und den höchsten Gegensatz in sich. Der Begriff ist nicht nur *Seele*, sondern freyer subjectiver Begriff, der für sich ist und daher die *Persönlichkeit* hat, – der praktische, an und für sich bestimmte, objektive Begriff, der als Person undurchdringliche, atome Subjectivität ist, – der aber ebensowohl nicht ausschliessende Einzelheit, sondern für sich *Allgemeinheit* und *Erkennen* ist, und in seinem Anderen *seine eigene* Objectivität zum Gegenstande hat. Alles Uebrigere ist Irrthum, Trübheit, Meynung, Streben, Willkühr und Vergänglichkeit; die absolute Idee allein ist *Seyn*, unvergängliches *Leben*, *sich wissende Wahrheit*, und ist *alle Wahrheit*. (GW 12.236 / ThWA 6.549)

Die Persönlichkeit ist in ihrer Individualität «unmittelbar», so wie für die Anschauung Gegenstände der Natur unmittelbar sind. Während sich Gegenstände der Natur aber widerstandlos unter abstrakte Begriffe subsumieren lassen, ist «die Persönlichkeit», so Hegel, «eine un-

endlich intensivere Härte, als die Objecte haben». Unter individuellen Persönlichkeiten, die über ihre Begriffe verfügen und entscheiden können, lassen sich begriffliche Bestimmungen nicht ohne weiteres, nicht «ohne alle Veränderung» «continuire», also verallgemeinern und als abstrakt allgemeine lehren (GW 12.138 / ThWA 6.416): eine freie individuelle Persönlichkeit kann sie «hart» abweisen bis dahin, dass sie keine an sie von außen herangetragene abstrakte Bestimmung gelten lässt, auch und vor allem nicht, wenn es um die Bestimmung ihrer selbst geht.

Am Beispiel Gottes, der, wie die Philosophie spätestens mit Anselm von Canterbury begriffen hatte, kein Fall eines vorgegebenen Begriffs, also kein Fall für die Abstraktions- und Subsumtionslogik sein kann, wird besonders klar, wie zuletzt alles, bis hin zu seinem Dasein, aus ihm selbst begriffen werden muss. Hegel wollte das durch Spinoza verlorengegangene «Princip der *Persönlichkeit*» im Begriff Gottes (GW 11.376 / ThWA 6.195) wiedergewinnen und machte dabei deutlich, dass der konkrete Begriff, «der die *Persönlichkeit* hat» (GW 12.236 / ThWA 6.549), «Macht» ist, Schöpfungs- und Ordnungsmacht wie die göttliche. Macht hat nach Hegel schon der abstrakte «allgemeine Begriff», sofern er über alles übergreifen und es in sich begreifen kann. Da der konkrete Begriff das aber nicht gewaltsam tut, sondern dabei «ruhig und *bey sich selbst* ist», könne man ihn nicht nur «die freye Macht», sondern auch «die *freye Liebe* und *schrankenlose Seligkeit*» nennen: «denn es ist ein Verhalten seiner zu dem *Unterschiedenen* nur als *zu sich selbst*, in demselben ist es zu sich selbst zurückgekehrt.» (GW 12.35 / ThWA 6.277) Damit beschreibt Hegel zugleich das Verhältnis von Persönlichkeiten zueinander: Jede kann die andere nur von sich aus begreifen, und indem sie das tut, übt sie Macht auf sie aus; die andere kann sich dabei jederzeit ungerecht beurteilt sehen und dem ihre eigene Macht entgegensetzen. Sehen das aber beide ein, indem sie sich nicht als abstrakt, gewaltsam Subsumierende, sondern als einander Begreifende begreifen und damit als frei, die Begriffe der andern in die eigenen Begriffe einzubegreifen oder nicht, können sie ihre Macht übereinander anerkennen, in ihr keine Ungerechtigkeit mehr sehen und ihr Verhältnis als «*freie Liebe* und *schrankenlose Seligkeit*» begreifen.⁹ *Persönlichkeit wird damit wieder zu einem unmit-*

⁹ Nach J. Simon: Hegels Gottesbegriff, 16, haben Persönlichkeiten «ein anerkennendes und kein subsumierendes, beurteilendes Verhältnis» zueinander.

telbaren »Sein«. ¹⁰ Als solches kann sie Grund, aber nicht Gegenstand von Theorien sein.

II. Nietzsche: Rang der Persönlichkeit

Hegels hochkomplexe systematische Reflexion wurde im Lauf der Zeit immer weniger verstanden, bis man einige Jahrzehnte nach seinem persönlichen Tod auch seine Philosophie für tot erklärte. ¹¹ Nietzsche gab sie, trotz aller zeitgemäßen Abwehrreflexe, nicht ganz so leicht auf. Auch wenn er sich, wie in die meisten anderen großen Philosophien, kaum in sie einlas, erfasste er sie in wichtigen Grundzügen, bewunderte ihren dionysischen »Zauber« ¹² und sah in ihr den Durchbruch zu Darwins Evolutionstheorie, die er selbst philosophisch weiterdachte. ¹³ Unerschrocken hielt er zugleich an den Begriffen »Seele«, »Vernunft« und »Geist« fest. ¹⁴ Vor allem aber hielt er, auf *seine* Weise, an Hegels Begriff des Begriffs als Persönlichkeit fest. Soziologisch kann man darin eine semantische Antwort auf massive Veränderungen der damaligen Gesellschaftsstruktur sehen, auf die »demokratische Bewegung«, wie Nietzsche sie nannte. Auch gleichberechtigte Personen *unterscheiden* sich – durch ihre Persönlichkeit. 'Persönlichkeit' wird zu einer Auszeichnung, die nur wenigen zugestanden wird. Der junge Nietzsche sprach sie vor allem den vorplatonischen Philosophen zu. ¹⁵ In der Moderne schien ihm Persönlichkeit

¹⁰ Das kann man mit Hegel auch so ausdrücken, dass die absolute Idee als Persönlichkeit »in der absoluten Wahrheit ihrer selbst sich *entschließt*, [...] sich als *Natur* frei *aus sich zu entlassen*« (Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse [1830] § 244), abgekürzt: sich zu ändern »natürlich« verhält. Vgl. Th. S. Hoffmann: Hegel, 389-390. Nietzsche hat alles an diese »Vernatürlichung« des Menschen gesetzt. Vgl. dazu Andrea Christian Bertino: »Vernatürlichung«. Ursprünge von Friedrich Nietzsches Entidealisierung des Menschen, seiner Sprache und seiner Geschichte bei Johann Gottfried Herder (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 58) (Berlin, Boston 2011).

¹¹ Vgl. Josef Simon: Art. Hegel/Hegelianismus, in: Theologische Realenzyklopädie 14.3-4 (Berlin, New York 1986) 530-560.

¹² Vgl. Nachlass 1885, 34[38], KSA 11, 446, und dazu Werner Stegmaier: Nietzsches Hegel-Bild, in: Hegel-Studien 25 (1990) 99-110, hier 103-105.

¹³ Vgl. FW 357 und dazu Werner Stegmaier: Nietzsches Befreiung der Philosophie. Kontextuelle Interpretation des V. Buchs der *Fröhlichen Wissenschaft* (Berlin, Boston 2012) 355-384.

¹⁴ Vgl. Werner Stegmaier: Geist. Hegel, Nietzsche und die Gegenwart, in: Nietzsche-Studien 26 (1997) 300-318.

¹⁵ Vgl. die berühmten Stellen aus den beiden Vorreden zu PHG: »Ich erzähle die Geschichte jener Philosophen vereinfacht: ich will nur den Punkt aus jedem System herausheben, der ein Stück *Persönlichkeit* ist und zu jenem Unwiderleglichen Undisku-

kaum mehr möglich, er hielt die Ideale, die man nun mit ihr verband, für «nothwendige Illusionen».¹⁶ So verwendete er den Begriff mit Vorliebe in seiner Negation: «Unpersönlichkeit». Damit meinte er «eine geschwächte, dünne, ausgelöschte, sich selbst leugnende und verleugnende Persönlichkeit», «die zu keinem guten Dinge mehr [taugt]» (FW 345), und verknüpfte unmittelbar «Unpersönlichkeit und Allgemeingültigkeit» (GM III 6, AC 11).¹⁷ Die vorplatonischen Philosophen und Schopenhauer, den er ihnen zuweilen gleichstellt,¹⁸ dagegen setzen für ihn, den philosophischen Autodidakten, zugleich die Maßstäbe dessen, was Philosophie sein konnte. Persönlichkeiten waren für ihn vor allem Persönlichkeiten der Philosophie. Der Hintergrund von Hegels Begriff des Begriffs scheint dabei verloren zu sein. Er ist es nicht, er stellt sich nur anders, persönlicher dar.

Wenn Nietzsche in *Schopenhauer als Erzieher* schrieb, Philosophie sollte «ausserhalb der Universitäten ein höheres Tribunal» verkörpern: «ohne staatliche Macht, ohne Besoldung und Ehren [...], frei vom Zeitgeiste sowohl als von der Furcht vor diesem Geiste – kurz gesagt, so wie Schopenhauer lebte, als der Richter der ihn umgebenden sogenannten Kultur» (SE 8, 1.425), so heißt das ebenso drastisch wie realistisch, dass die Philosophie Persönlichkeit sei. Denn einen Philosophen, jedenfalls einen eigentlichen oder großen Philosophen, nennt man in der Tat nur, wer das Begreifen im Ganzen auf neue Weise, also auf *seine* Weise begreift – damit ist jede Philosophie unmittelbar eine persönliche. Es ist dann mehr oder weniger Zufall, an welche Philosophenpersönlichkeit ein Neophyt gerät und sich ihr anschließt. *Will* er, sein Philosoph *solle* sich mit seinen Begriffen, einschließlich seines Begriffs des Begriffs, durchsetzen, wird er zum Schüler oder Jünger, und wollen das viele übereinstimmend und bestärken sie einander darin,

tirbaren gehört, das die Geschichte aufzubewahren hat»; «denn an Systemen, die widerlegt sind, kann uns eben nur das Persönliche interessiren, denn dies ist das ewig Unwiderlegbare.» (PHG, KSA 1, 801, 803).

¹⁶ Vgl. Nachlass 1873, 29[4], KSA 7, 622: «Begriff der Persönlichkeit, ja der der moralischen Freiheit nothwendige Illusionen, so daß selbst unsere Wahrheitstribe auf dem Fundament der Lüge ruhn.»

¹⁷ Wie Hegel gebrauchte Nietzsche den Begriff «Persönlichkeit» nicht allzu häufig und auch nicht immer signifikant. Der Begriff «Unpersönlichkeit» erscheint von M 206 an (vgl. FW 110, KSA 3, 335; GM III 18, KSA 5, 382 u.ö.). Er ist laut dem Grimmschen Wörterbuch schon bei Adelung, Schelling und Arndt nachgewiesen (Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm, Bd. XI, III. Abt., bearb. v. Karl Euling [Leipzig 1936] Sp. 1227). U. Dierse, R. Lassahn: Art. Persönlichkeit I, Sp. 349, stellen Nietzsches Gebrauch des Begriffs Persönlichkeit ganz einseitig und verzerrt, nur mit seinem Hohn auf Eduard von Hartmann und seiner «vollen Hingabe der Persönlichkeit an den Weltprozess» (HL 9, KSA 1, 312) dar.

¹⁸ Vgl. PHG 5, KSA 1, 823–824 u. 826.

werden sie nach Nietzsches späterer Ausdrucksweise, zur Herde, und die abstrakte Allgemeinheit, die jenen Begriffen dadurch zuwächst, wird zur Gemeinheit.¹⁹ Als nur gesollte werden sie zur Moral und als nur übernommene zur Sklaven-Moral.²⁰

Doch Nietzsche blieb nicht Schopenhauers Jünger, und mit seiner Loslösung von ihm löste er sich auch vom Sollen, wie es Hegel schon von Philosophen erwartet hatte. Er bewies nun Härte nicht nur gegen Schopenhauer, sondern auch gegen alle nur übernommenen Begriffe und traf seine eigenen Begriffsentscheidungen, auch über den Begriff der Persönlichkeit und mit ihm den Begriff des Begriffs. Das geschah vor allem in seinen späteren, reifen Aphorismen-Büchern, in *Jenseits von Gut und Böse*, besonders in dessen IX. und letztem Hauptstück mit der Titelfrage «was ist vornehm?», den kurz darauf folgenden neuen Vorreden und im V. Buch der *Fröhlichen Wissenschaft* unter dem Titel «Wir Furchtlosen». Nietzsche begriff dort die Persönlichkeit und mit ihr den Begriff des Begriffs in den Begriffen (a) des Pathos der Distanz, (b) der Vornehmheit und (c) der Rangordnung. Anders als die berühmt gewordenen Begriffe des Übermenschen und der ewigen Wiederkehr des Gleichen, die er seinen Zarathustra lehren ließ, trug er diese Begriffe als seine eigenen vor.

(a) In der Formel *Pathos der Distanz* begreift Nietzsche, dass Persönlichkeiten Individuen auch im Denken sind. Er stellt das griechische *páthos*, ‘Empfindung, Erfahrung, Leiden, Leidenschaft’, gegen das griechische *eídos*, ‘Begriff’, und die lateinische *distántia*, ‘Auseinanderstehen, Abstand’, gegen die begrifflich bestimmte *differentia*: Pathos der Distanz ist die persönlich erlebte Distanz zur abstrakten Allgemeinheit der theoretischen und moralischen Begriffe. Eine Persönlichkeit im Sinn Nietzsches trifft ihre Begriffsentscheidungen nicht, weil auch andere sie

¹⁹ Vgl. JGB 268 und dazu André Luis Muniz García: Nietzsches Umdeutung von Schopenhauers «Genius der Gattung» in *Jenseits von Gut und Böse* 268 und *Fröhliche Wissenschaft* 354, in: Chiara Piazzesi, Giuliano Campioni, Patrick Wotling (Hg.): *Lecture della Gaia scienza / Lecture du Gai savoir* (Pisa 2010) 143–156. Die ständige Versuchung zur «Gemeinheit» gerade bei Wissenschaftlern und Philosophen hat Nietzsche in fast schon Hegelscher Sprache formuliert: «Wie dankbar man auch immer dem objektiven Geiste entgegenkommen mag – und wer wäre nicht schon einmal alles Subjektiven und seiner verfluchten Ipsissimosität bis zum Sterben satt gewesen! – zuletzt muss man aber auch gegen seine Dankbarkeit Vorsicht lernen und der Übertreibung Einhalt thun, mit der die Entselbstung und Entpersönlichung des Geistes gleichsam als Ziel an sich, als Erlösung und Verklärung neuerdings gefeiert wird: wie es namentlich innerhalb der Pessimisten-Schule zu geschehn pflegt, die auch gute Gründe hat, dem ‘interesselosen Erkennen’ ihrerseits die höchsten Ehren zu geben.» (JGB 207, KSA 5, 134–135).

²⁰ Vgl. JGB 260.

so treffen, sondern aus eigener Verantwortung; sie braucht dafür keine abstrakt allgemeinen Begriffe, keine vorgegebenen Kriterien, sondern hat einen sicheren Sinn für das Richtige. Sie hat es nicht nur nicht nötig, sich durch andere nach abstrakt allgemeinen Begriffen zu rechtfertigen, sondern auch nicht, andere zu Gegenständen, zu Fällen abstrakt allgemeiner Begriffe zu machen. Werden solche Begriffe von andern an sie herangetragen, wehrt sie sie jedoch nicht ab, sondern nimmt sie hin und schweigt dazu; so wird sie inmitten der Gesellschaft einsam. Sie erlebt sich getrennt von ihr, sei es, in guten Zeiten, beglückt, sei es, in schlechten Zeiten, leidend. Das Pathos der Distanz ist in Hegels Sinn die Unmittelbarkeit der Persönlichkeit.

(b) Mit dem Begriff der *Vornehmheit* reflektiert Nietzsche, wenn wir Hegels Strukturierung des Begriffs weiter folgen, das Pathos der Distanz als Unterscheidung, als, wenn man so will, begriffliche Differenz zur begrifflichen Differenz. Er macht, als seinerseits abstrakt allgemeine Bestimmung, die Paradoxie im Begriff des Pathos der Distanz und damit der Persönlichkeit sichtbar. «Vornehmheit» – Nietzsche benutzt das Abstraktum häufig – ließ zu seiner Zeit und lässt heute zunächst an Menschen in sichtbar herausgehobenen, aristokratischen Lebensverhältnissen denken, und so führt Nietzsche den Begriff des Pathos der Distanz auch ein. Doch Nietzsche nennt damit nur genealogische Vorbedingungen für «jenes andre geheimnisvollere Pathos [...], jenes Verlangen nach immer neuer Distanz-Erweiterung innerhalb der Seele selbst» (JGB 257), und er hat zuvor ausdrücklich vor vordergründigem, oberflächlichem Verständnis des Geheimnisvolleren gewarnt, durch die Unterscheidung des «Exoterischen» vom «Esoterischen»: «Unsre höchsten Einsichten müssen – und sollen! – wie Thorheiten, unter Umständen wie Verbrechen klingen, wenn sie unerlaubter Weise Denen zu Ohren kommen, welche nicht dafür geartet und vorbestimmt sind.» (JGB 30) Mitten in der demokratischen Bewegung von herrschenden aristokratischen «Kasten» zu sprechen (vgl. JGB 257) ist zumindest eine Torheit, vielleicht auch ein Verbrechen. Nietzsche legt im Folgenden jedoch keine Theorie einer aristokratischen Gesellschaftsordnung im Sinn Platons vor, sondern macht nur auf einige «Zeichen der Vornehmheit» (JGB 272) aufmerksam, die jeder auf seine Weise verstehen wird, die ihn aber erkennen oder «errathen» (JGB 269) lassen können, ob und wie weit er im Pathos der Distanz lebt, und ihm, wenn die demokratische Bewegung ihn davon abdrängt, Mut dazu machen. Wenn Nietzsche exoterisch schreibt, es sei das «Wesentliche an einer guten und gesunden Aristokratie [...], dass sie sich *nicht* als Funktion (sei es des Königthums, sei es des Gemeinwesens), sondern als dessen Sinn und

höchste Rechtfertigung fühlt» und darum «mit gutem Gewissen» andere im genannten Sinn «Sklaven» sein lässt (JGB 258), und weiter schreibt: «Der vornehme Mensch trennt die Wesen von sich ab, an denen das Gegenteil solcher gehobener stolzer Zustände zum Ausdruck kommt: er verachtet sie» (JGB 260), so verweist er esoterisch darauf, dass vornehme Menschen bei anderen keine «gute Meinung über sich zu erwecken suchen, welche sie selbst von sich nicht haben» (JGB 261), und dass bei ihnen «grosse Verachtung» (JGB 269) Bedingung «grosser Liebe» sein kann.²¹ Den Aphorismus JGB 260, in dem er die abstrakt allgemeine, exoterische Differenz von «Herren-Moral und Sklaven-Moral» einführt, schließt er mit einem Hinweis auf die «Liebe als Passion», die die Troubadoure im hohen Mittelalter erfanden, einer alles gebenden Liebe, die keine Gegenleistung erwartet.²² Dies nennen wir auch heute noch «vornehm»: Andere in ihrem Wert gelten lassen zu können, ohne sie nach geltenden Werten zu bewerten, auf Gegenseitigkeit keinen Wert zu legen, geben zu können, ohne etwas dafür zu erwarten. Vornehme Menschen dieser Art werden auch heute noch hoch geschätzt und als beglückend erfahren, ohne dass sie ihrerseits nach dieser Wertschätzung verlangen, und wir haben noch immer keinen anderen Begriff dafür als eben «vornehm».²³ Eine vornehme Persönlichkeit *will* nicht vornehm sein, sie reflektiert ihre Vornehmheit nicht abstrakt allgemein, ist sich ihrer vielleicht nicht einmal bewusst, sie ist vornehm, herausragend für andere.

(c) Ihre Vornehmheit ist konkret da als ihr *Rang*. Nietzsche spricht von ihr als einem «*Sein*», und weil es in der Gesellschaft zu einer «höheren Aufgabe» befähigt, von einem «höheren *Sein*» (JGB 258).²⁴ Ein Sein ist kein Gegenstand eines Wollens oder Sollens, keine Leistung, kein Verdienst. Doch so ist es auch kontingent. Wird es seinerseits wieder reflektiert und theoretisiert, geschieht das ebenfalls kontingent, vom jeweiligen Sein oder Rang des Reflektierenden, Theoretisierenden aus. So erklärt sich, dass es keine allgemeine und feststehende Rangordnung unter Menschen gibt, sondern dass jeder sie unvermeidlich von *seinem*

²¹ FW 345, GM II 24 u.ö. Vgl. dazu W. Stegmaier: Nietzsches Befreiung der Philosophie, 171–175.

²² Vgl. W. Stegmaier: Nietzsches Befreiung der Philosophie, 35–39.

²³ Vgl. Werner Stegmaier: Nietzsches 'Genealogie der Moral'. Werkinterpretation (Darmstadt 1994) 21–22 u.ö., und Werner Stegmaier: Philosophie der Orientierung (Berlin, New York 2008) 607 u.ö.

²⁴ Vgl. zuvor GT 21, KSA 1, 134 (die «dionysische Welt» der griechischen Tragödie erinnert «mit mahnender Hand an ein anderes Sein und eine höhere Lust») und danach AC 31, KSA 6, 202 («ein ganz in Symbolen und Unfasslichkeiten schwimmendes Sein»).

Rang aus bestimmt, um *seinen* Platz in *seiner* Rangordnung zu finden. Es ist dann für jeden bezeichnend, *wie* er sie bestimmt, ob er «gemein» in Nietzsches Sinn ändern *seine* Rangordnung als *allgemeine* aufdrängen will, oder «vornehm» darauf verzichten kann, ob er statt einer Theorie einen «Instinkt für den Rang» hat (JGB 263). «Es sind», wie Nietzsche später erläutert, «nicht die Werke, es ist der *Glaube*, der hier entscheidet, der hier die Rangordnung feststellt, um eine alte religiöse Formel in einem neuen und tieferen Verstande wieder aufzunehmen: irgend eine Grundgewissheit, welche eine vornehme Seele über sich selbst hat, Etwas, das sich nicht suchen, nicht finden und vielleicht auch nicht verlieren lässt. – *Die vornehme Seele hat Ehrfurcht vor sich.*» (JGB 287) Sie muss sich über ihren Rang nicht äußern, nur die müssen das, die eine Bestätigung durch andere brauchen, und sie werden dann nicht anders können, als niederträchtig, wie man im Deutschen und wie auch Nietzsche gerne sagt, auch im Vornehmen das Gemeine zu suchen: «Wer das Hohe eines Menschen nicht sehen *will*, blickt um so schärfer nach dem, was niedrig und Vordergrund an ihm ist – und verräth sich selbst damit.» (JGB 275) Nietzsche ist es in der Forschung über ihn oft genug so ergangen. Er hat damit gerechnet.²⁵

Der Rang einer Persönlichkeit zeigt sich in der Philosophie, so Nietzsche, im Grad ihrer «Geistigkeit» (JGB 213).²⁶ Die Geistigkeit lässt sich ihrerseits nicht abstrakt allgemein bestimmen, sondern besteht, wie schon für Hegel, im Mut und in der Kraft, abstrakt allgemeine Bestimmungen ihrerseits in Frage stellen zu können, in, so Hegel, der «Anstrengung des Begriffs» zur «Bewegung des Begriffs» in einer «Phänomenologie des Geistes», in der er, der Geist, schrittweise zum Vorschein kommt, oder, so Nietzsche, in der «Feinheit» und «Tiefe» im Umgang mit Begriffen, ihrer Differenzierung bis hin zu Nuancen des «Geschmacks» (JGB 43) und der Reflexion solcher Differenzierungen auf ihre Genealogie hin. Mut ist besonders bei der Infragestellung der Begriffe nötig, auf die man sich selbst am meisten stützt, von denen man überzeugt ist, an die man glaubt, Kraft, die Infragestellung auch dann noch durchzuhalten, wo sie die eigene Existenz bedroht, sie experimentell aufs Spiel setzt, nach dem berühmten Satz aus JGB 39: «Etwas dürfte wahr sein: ob es gleich im höchsten Grade schädlich und gefährlich wäre; ja es könnte selbst zur Grundbeschaffenheit des Daseins gehören, dass man an seiner völligen Erkenntnis zu Grunde gieng, – so dass sich die Stärke eines Geistes dar-

²⁵ Vgl. JGB 285.

²⁶ Zum weiteren Spektrum von Nietzsches Gebrauch des Begriffs der Rangordnung vgl. Werner Stegmaier: Nietzsche zur Einführung (Hamburg 2011, 2., durchges. Aufl. 2013) 179–182.

nach bemässe, wie viel er von der ‘Wahrheit’ gerade noch aushielte, deutlicher, bis zu welchem Grade er sie verdünnt, verhüllt, versüsst, verdumpft, verfälscht *nöthig hätte.*» (JGB 39) So erregt Geist Furcht, und die «Furcht vor dem Geist» lässt, wie Nietzsche dann im V. Buch der *Fröhlichen Wissenschaft* schreibt, von irgendeinem Punkt an auch und gerade Philosophen nach einem «Versteck» vor ihm suchen (FW 359). Sie beschränken sich dann auf kleine Probleme, die man «mit den Fühlhörnern des kalten neugierigen Gedankens an[]tasten und [...] fassen», aus denen man sich selbst heraushalten, bei denen man «selbstlos» bleiben kann, und vermeiden «grosse Probleme», die ihr Philosophieren selbst in Frage stellen. Dringt die Kraft aber durch, überwindet sie alle Vorbehalte und Verstecke, die abstrakte Verallgemeinerungen bieten, so wird auch für Nietzsche ein so befreiter Geist zur Hegelschen «*freien Liebe* und *schrankenlosen Seligkeit*» *fähig, zum Persönlichsten schlechthin*, das über alle abstrakten Verallgemeinerungen hinaus ist. Und so hat Nietzsche denn auch die Persönlichkeit im Aphorismus 345 des V. Buchs der *Fröhlichen Wissenschaft* eingeführt:

Der Mangel an Person rächt sich überall; eine geschwächte, dünne, ausgelöschte, sich selbst leugnende und verleugnende Persönlichkeit taugt zu keinem guten Dinge mehr, – sie taugt am wenigsten zur Philosophie. Die ‘Selbstlosigkeit’ hat keinen Werth im Himmel und auf Erden; die grossen Probleme verlangen alle die *grosse Liebe*, und dieser sind nur die starken, runden, sicheren Geister *fähig*, die fest auf sich selber sitzen. Es macht den erheblichsten Unterschied, ob ein Denker zu seinen Problemen persönlich steht, so dass er in ihnen sein Schicksal, seine Noth und auch sein bestes Glück hat, oder aber ‘unpersönlich’: nämlich sie nur mit den Fühlhörnern des kalten neugierigen Gedankens anzutasten und zu fassen versteht. (FW 345)²⁷

Die äußerste Konsequenz des Verzichts auf Vergegenständlichungen nach abstrakt allgemeinen Begriffen ist der Nihilismus, verstanden als Einsicht in die Entwertung aller scheinbar an sich bestehenden Werte und aller Begriffe, die sie zu fixieren suchen, nach dem Tod des «moralischen Gottes»²⁸ und in die Notwendigkeit, über sie nun ohne irgendeinen vorgegebenen Halt selbst neu zu entscheiden.²⁹ Doch mit dieser Einsicht hatte auch Hegel schon eingesetzt: «Das Erste der Philosophie aber ist, das *absolute* Nichts zu erkennen»,³⁰ und es blieb der Sinn der absoluten

²⁷ Zur kontextuellen Interpretation des Aphorismus im Ganzen vgl. W. Stegmaier: *Nietzsches Befreiung der Philosophie*, 163–180.

²⁸ Nachlass 1885, 39[13], KSA 11, 624; Nachlass 1885–86, 2[107], KSA 12, 114; Nachlass 1886–87, 5[71], KSA 12, 213.

²⁹ Vgl. W. Stegmaier: *Nietzsches Befreiung der Philosophie*, 203–209, 216–218.

³⁰ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften*, GW 4.398 / ThWA 2.410. Das Zitat lautet im Gan-

Idee, dem Schlussbegriff der *Wissenschaft der Logik*, das *absolute* Nichts aller scheinbar an sich bestehenden Allgemeinheiten zu erkennen. Alle scheinbar an sich bestehenden Allgemeinheiten, alle vorgegebene Gegenständlichkeit und Werthaftigkeit sich auflösen zu sehen aber braucht den höchsten Muth: «Auch der Muthigste von uns hat nur selten den Muth zu dem, was er eigentlich *weiss* ...», schrieb Nietzsche später in *Götzen-Dämmerung* (GD, Sprüche und Pfeile 2) und fügte, jedoch nur für sich, hinzu: «Darüber, wo Einer stehen bleibt oder noch nicht, wo Einer urtheilt 'hier ist die Wahrheit', entscheidet Grad und Stärke seiner Tapferkeit; mehr jedenfalls als irgend welche Feinheit oder Stumpfheit von Auge und Geist». ³¹ Und: «Daß ich von Grund aus bisher Nihilist gewesen bin, das habe ich mir erst seit Kurzem eingestanden: die Energie, die Nonchalance, mit der ich als Nihilist vorwärts gieng, täuschte mich über diese Grundthatsache. Wenn man einem Ziele entgegengeht, so scheint es unmöglich, daß 'die Ziellosigkeit an sich' unser Glaubensgrundsatz ist». ³² Indem er den Nihilismus im Zug seiner Aufdeckung unvermeidlich noch zu einem Gegenstand machte, fand er darin noch einen letzten, paradoxen Halt. Aus der vollkommenen Haltlosigkeit aber konnte, sollte ihn wieder ein Gott retten: Nietzsche, wir wissen es, schuf sich, ob ernsthaft oder fröhlich, einen neuen Gott, *seinen* «Gott *Dionysos*» für *sein* Philosophieren (JGB 295), machte den «*Begriff des Dionysos*» (EH, Za 6) zu *seinem* Begriff des Begriffs, zu dem Begriff, in dem alle Begriffe wieder im Fluss sind. ³³

Die Macht der Persönlichkeit, die sich aus diesem Begriff des Begriffs begreift, hat Nietzsche als «Willkür» oder «Gewalt» über das «Für und

zen: «Das Erste der Philosophie aber ist, das *absolute* Nichts zu erkennen, wozu es die Fichtesche Philosophie so wenig bringt, so sehr die Jacobische sie darum verabscheut.» Auch der – früher schon auftauchende – Begriff des Nihilismus war Hegel schon geläufig. Nachdem Friedrich Heinrich Jacobi ihn prominent gegen Fichte ins Spiel gebracht hatte, griff Hegel ihn für seine Philosophie nicht mehr auf. Vgl. Wolfgang Müller-Lauter, Wilhelm Goerd: Art. Nihilismus, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 4 (Basel, Darmstadt 1984) Sp. 846–854, hier 846–847.

³¹ Nachlass 1887, 9[52], KSA 12, 36.

³² Nachlass 1887, 9[123], KSA 12, 40.

³³ Man kann das auch so ausdrücken, dass das Denken des Nihilismus, der Aufhebung allen Halts an scheinbar vorgegebenen Gegenständen und Werten, nicht Menschen, sondern nur einem Gott möglich gedacht werden kann. Und das gälte dann auch für Hegels Denken der absoluten Idee – wenn dabei Menschen und Gott (der christliche oder dionysische) nicht wiederum als Gegenstände des Denkens vorausgesetzt werden (vgl. Walter Jaeschke: Absolute Idee – Absolute Subjektivität. Zum Problem der Persönlichkeit Gottes in der Logik und in der Religionsphilosophie, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 35 [1981] 385–416, hier 399–400). Dies bliebe für Hegel Vorstellung, für Nietzsche Mythos: Gott wäre dann immer noch menschenartig, anthropomorph. Begriffen wären die absolute Idee und der Nihilismus erst, wenn das Denken davon befreit – und nicht mehr menschlich-allzumenschlich, sondern göttlich wäre.

Wider» ihrer Affekte, ihrer Gründe, ihrer Tugenden und der Perspektiven, die von ihnen geleitet sind, umrissen und «das Problem der *Rangordnung*» daran ausgerichtet, «wie Macht und Recht und Umfänglichkeit der Perspektive miteinander in die Höhe wachsen.» (JGB 284 und MA I, Vorrede 6). Wenn nach Hegel der Begriff des Begriffs zuletzt individuelle Persönlichkeit ist, ist nach Nietzsche der Rang von Persönlichkeiten im Begreifen das Letzte, bei dem wir im Philosophieren ankommen.

III. Luhmann: Rang als Reputation

Nach einem weiteren Jahrhundert ist es sichtlich schwer geworden, sich auf den philosophischen Höhen Hegels und Nietzsches zu halten. Luhmann, der nur Soziologe sein wollte, aber durchaus Qualitäten eines großen Philosophen hatte,³⁴ ignorierte Nietzsche weitgehend, schloss aber an Hegel an,³⁵ mit einer grundlegenden Begriffsverschiebung, die unter anderen Namen auch schon Nietzsche vorgenommen hatte:³⁶ Von der *Einheit* des Systems, eines sich selbst begreifenden Systems von Unterscheidungen, zur *Unterscheidung* System/Umwelt, der Unterscheidung von Unterschiedenem und Nicht-Unterschiedenem. Danach entstehen Systeme evolutionär, differenzieren sich kontingent aus einer Umwelt aus, und ihre Funktion ist nun, eben diese Umwelt nach einer systemspezifischen Unterscheidung, einem Code, zu beobachten. Damit ist in Nietzsches Sinn ein Perspektivismus von Beobachtungssystemen (oder Willen zur Macht) erreicht, die einander interpenetrieren, ohne dass sich ihre Interpenetrationen von einem übergeordneten theoretischen Standpunkt aus begreifen und steuern ließe, auch nicht vom Funktionssystem Wissenschaft aus, das den Überblick über alle übrigen zu haben glaubt, und auch nicht durch die Philosophie, die Luhmann umstandslos der Wissenschaft zuordnet, ohne ihr besonderes Gewicht beizulegen. Die Wissenschaft beobachtet ihre Umwelt, einschließlich der übrigen Funktionssysteme, nach dem Code wahr/falsch, dem in anderen Funktionssystemen andere Codes wie zahlungsfähig/zahlungsunfähig (Wirtschaft) oder durchsetzungsfähig/durchsetzungsunfähig

³⁴ Vgl. Werner Stegmaier: Niklas Luhmann als Philosoph, in: Christina Gansel (Hg.): Systemtheorie in den Fachwissenschaften. Zugänge, Methoden, Probleme (Göttingen 2011) 11–32.

³⁵ Vgl. Niklas Luhmann: Paradigm Lost: Über die ethische Reflexion der Moral. Rede anlässlich der Verleihung des Hegel-Preises 1989 (Frankfurt am Main 1990) 47–48.

³⁶ Vgl. Werner Stegmaier: Orientierungsmittel. Wissen nach Nietzsche, Luhmann und Abel, in: Ulrich Dirks, Astrid Wagner (Hg.): Abel im Dialog (Boston, New York 2013) (im Erscheinen).

(Politik) oder recht/unrecht (Recht) gegenüberstehen. Beobachtungen nach wahr/falsch aber sind, wie schon Nietzsche bemerkte, unbegrenzt zu vermehren und dadurch immer weniger zu überblicken. Erforderten sie nach Nietzsche eine «Gesetzgebung der Größe» durch die Philosophie,³⁷ so begnügt sich Luhmann mit dem Verweis auf die Entstehung eines «Nebencodes» in der Wissenschaft, des «Reputationscodes».³⁸

Dass Wissenschaftler(innen) in der Forschung größere oder geringere Reputation erwerben,³⁹ wird als «zweite selektive Codierung» benutzt, die Reputation schafft in Nietzsches Sprache eine Rangordnung. Der Reputationscode hat – Luhmann gebraucht hier rege die Sprache der Orientierung – eine «Orientierungsfunktion» (WG 250), er gibt eine «Orientierungshilfe» (WG 247), ermöglicht eine «Vereinfachung der Orientierung» (WG 249), eine «verkürzte Orientierung» (WG 245). Man kann sich mit ihm an eben dem orientieren, was in der Wissenschaft «selbstlos» hinter Sachlichkeit und Wahrheit zurücktreten soll, an Personen und ihren Persönlichkeiten, fände sich anders kaum mehr zurecht. Der analoge, Grade zulassende Reputationscode überlagert den digitalen Code wahr/falsch; er kann, so Luhmann unter Verweis auf zahlreiche wissenschaftssoziologische Forschungsarbeiten, «die Orientierung an wahr/unwahr mehr oder weniger verdecken» (WG 251); er ermöglicht ein «Übersehen und Vergessen» des wahr/unwahr-Codes (WG 352), bringt in «Distanz» zu ihm (WG 353). Diese Distanz ist, da die beiden Codes nicht formell zu koppeln sind (auch hochrenommierte Wissenschaftler(innen) können sich irren), in Nietzsches Sprache ein Pathos, eine Ehrfurcht. Und sie äußert sich auch im Pathos von Achtungs- und Ehrenbezeugungen: Liegt in der Regel der Reputation von Forscher(inne)n «die Leistung der Erstkommunikation neuen Wissens» zugrunde, seien es «Neuheiten», die «als Bedingungen für weitere Neu-

³⁷ Vgl. PHG 3, KSA 1, 816–817; Nachlass 1872–73, 19[218], KSA 7, 488 u.ö., und dazu Werner Stegmaier: Nietzsches Hoffnungen auf die Philosophie und die Gegenwart, in: Marcus Andreas Born, Axel Pichler (Hg.): *Texturen des Denkens. Nietzsches Inszenierung der Philosophie in *Jenseits von Gut und Böse** (Berlin, Boston 2013) (im Erscheinen).

³⁸ Niklas Luhmann: *Die Wissenschaft der Gesellschaft* (Frankfurt am Main 1990, im Folgenden = WG) 247. Zu «Rangverhältnissen», «die zugleich distanzieren», in vor- und frühneuzeitlichen Gesellschaften vgl. Niklas Luhmann: *Interaktion in Oberschichten. Zur Transformation ihrer Semantik im 17. und 18. Jahrhundert*, in: N.K.: *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, Bd. 1 (Frankfurt am Main 1980), 72–161, hier 73. Wesentliche Gedanken Nietzsches kehren hier wieder, etwa dass man an seinen Rang zu glauben habe und auf dem höchsten Rang «nicht durch Fremdbestimmung», sondern «durch Ausweglosigkeit diszipliniert» werde (77).

³⁹ Die Lehre spielte bis dahin hier kaum eine Rolle, ein starkes Engagement für sie konnte sogar «reputationsschädlich» wirken (WG 353).

heiten geschätzt und daraufhin mit Reputation belohnt werden», seien es Spezialisierungen: «Im Grenzfall mag man dann Reputation gewinnen als Fachmann für eine Frage, für die es nur einen Fachmann gibt» (WG 250), so müssen solche Leistungen doch von anderen kommuniziert werden, und das geschieht zunächst informell und selbstbezüglich: Informell nach persönlichen Einschätzungen von Kollegen, selbstbezüglich, weil Einschätzungen von Kollegen mit höherer Reputation auch höhere Reputation einbringen.⁴⁰

Luhmann hat sich darauf und überhaupt auf den so traditionsbeladenen Begriff der Persönlichkeit nicht mehr eingelassen, verwendete ihn wohl gelegentlich, jedoch nicht als signifikanten Terminus seiner Systemtheorie. In seinen frühen Schriften gebrauchte Luhmann den Begriff noch häufig und unbefangen, später wegen seiner Sperrigkeit für die soziologische Systemtheorie sehr zurückhaltend.⁴¹ Stattdessen machte er mit dem Begriff der Reputation sichtbar, was der immer noch Festigkeit, Dauer und Unabhängigkeit von allen sozialen Systemen suggerierende Begriff der Persönlichkeit verstellt: Dass die Reputation, der persönliche Rang volatil ist, zuweilen rasch erworben und zuweilen noch rascher verloren werden kann.⁴² Er wird, so Luhmann, nur in seltenen Fällen enttemporalisiert: (a) wenn jemand zum «Genie» erklärt wird und dann lange als verkannt, als jemand, der «die Reputation schon vor ihrem Eintreffen verdient hätte», gelten darf, (b) wenn jemand zum «Klassiker» erhoben wird und seine «Werke auch dann noch wie gegen-

⁴⁰ So werden Forscher(inne)n zu Autoritäten, die bei Zweifelsfällen, Richtungsentscheidungen, Begutachtungen, Begründungen von Institutionen usw. befragt, in Lenkungsgremien der Wissenschaft, in Wissenschaftskollegs, in Akademien aufgenommen werden, Ehrendoktorenwürden erhalten usw. Rangunterscheidungen nach persönlichen Einschätzungen sind nicht wieder nach dem Code wahr/falsch verifizierbar oder falsifizierbar, sie kommen durch ein allmählich sicher gewordenes Gefühl für wissenschaftliche Qualität, in Nietzsches Sprache durch Instinkt zustande.

Werden sie dann nach 'Kriterien' wie der Zahl an Publikationen, dem Impact Factor, der Höhe von Drittmitteleinwerbungen usw. formalisiert, werden also formelle rankings vorgenommen, tritt deren abstrakte Allgemeinheit krass hervor. Die Subsumtionen fallen dann so grob und oberflächlich aus, dass sie wiederum informell interpretiert werden müssen. Soweit formelle rankings die wissenschaftliche Reputation zu theoretisieren versuchen, bedürfen sie wiederum der informellen Auswertung durch – Persönlichkeiten mit entsprechender Reputation. Der informelle persönliche Rang, der formell keine Rolle mehr spielen sollte, kehrt zurück, seine Theoretisierung strandet.

⁴¹ Gelegentlich, etwa PGP 226 oder LP 17, spricht er dann von «Persönlichkeitssystem»: Vgl. etwa Niklas Luhmann: Das Phänomen des Gewissens und die normative Selbstbestimmung der Persönlichkeit, in: Franz Böckle, Ernst-Wolfgang Böckenförde (Hg.), Naturrecht in der Kritik (Mainz 1973) 226, oder Niklas Luhmann: Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität (Frankfurt a. M. 1982) 17, oder Niklas Luhmann: Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie (Frankfurt a. M. 1984) 372, Anm. 44.

⁴² Vgl. N. Luhmann: Soziale Systeme, 323–324 und 501–502.

wärtiges Wissen zu behandeln sind, wenn sie ihre aktuelle Bedeutung für die Forschung längst verloren haben» (WG 251). Beide fallen traditionell unter den Begriff der Persönlichkeit, aber auch die Zeit der Genies und Klassiker scheint abgelaufen. So hat Luhmann denn auch nur in einem Punkt an der «undurchdringlichen» Individualität der Persönlichkeit festgehalten, im Blick auf die Liebe als Passion, freilich diesseits der Wissenschaft. Für die passionierte Liebe gebe es keine Grenze in dem, «was der Individualität einer Persönlichkeit gemäß ist, was man einer bestimmten Person (im Unterschied zu allen anderen) zumuten oder von ihr erwarten kann.» Doch auch die «in all diesen sachlichen und sozialen Hinsichten grenzenlose Liebe» hat ihre Zeit und mehr als vieles andere: «Die Liebe endet unvermeidlich, und zwar schneller als die Schönheit, also schneller als die Natur.»⁴³

IV. Orientierung an Persönlichkeiten

Was bleibt von Hegel, Nietzsche und Luhmann in Sachen Theoretisierbarkeit der Persönlichkeit? Ziehen wir ein kurzes Resümee im Ausgang von und in der Begrifflichkeit der Philosophie der Orientierung:

1. Der Begriff der Persönlichkeit hat sich als wandlungsfähig, fluktuant erwiesen und in Jahrhundertabständen zu neuen Orientierungen verholfen.

2. Im Lebensprozess geht die persönliche Orientierung allen unpersönlichen voran: Man wächst mit Orientierungen an Eltern, Lehrern, Freunden usw. auf, trägt schrittweise geographische, moralische, religiöse, technische, ästhetische, sexuelle, politische, wissenschaftliche, medizinische usw. in sie ein und hält sich auch dabei weitgehend an Persönlichkeiten.

3. Man lernt dabei, dass die Orientierungen getrennt sind, jeder sich immer neu in seiner jeweiligen Situation auf seine Weise und auf eigene Verantwortung, d.h. persönlich orientieren muss.

4. Das gilt auch für die Orientierung durch bestimmte wissenschaftliche Theorien: Auch ihr gehen persönliche Orientierungsentscheidungen voraus, meist im Anschluss an wissenschaftliche Persönlichkeiten.

5. Persönlichkeiten gewinnen Macht durch überlegene Orientierungen: Indem sie weiterwissen, wo andere ratlos werden. Macht in Gestalt überlegener Orientierungs-, Urteils- und Entscheidungsfähigkeit ist nicht böse, sondern willkommen – in Situationen der Rat- und Hilflo-

⁴³ N. Luhmann: Liebe als Passion, 89.

sigkeit. Damit eine Persönlichkeit die Macht ihrer Überlegenheit nicht zu eigenen Vorteilen missbraucht, bedarf sie der Geistigkeit und Vornehmheit und vielleicht der Liebe im Sinn Hegels und Nietzsches – nicht nur in der Wissenschaft.⁴⁴

6. Wissenschaft braucht nach Luhmann zur Orientierung Spielräume zur Abweichung von ihrem wahr/falsch-Code. Orientierung behält sich immer Spielräume vor, auch und gerade gegen abstrakt Allgemeines. Eben das heißt es, dass man sich *an* etwas orientiert. Orientierung hält sich grundsätzlich frei von Festlegungen, betrachtet sie, wo sie notwendig werden, immer als vorläufig. Nur so ist es möglich, mit der Zeit zu gehen, ihren Neuerungen nachzugehen, nur so werden auch Neuerungen in der Wissenschaft möglich.

7. Die Zeit, die zugleich immer gleich und immer anders ist, paradoxiert jede Festlegung auf abstrakt allgemeine Bestimmungen. Orientierung kann sich auf die Zeit einlassen, weil sie, anders als es Logiken und Theorien können, problemlos mit Paradoxien umgehen kann. Sie ist, weil die Orientierung in einer Situation die Situation schon verändert, selbst paradox angelegt.

8. Man kann darum, auch wo man nicht mehr theoretisieren und abstrakte Lehren mitteilen kann, sich noch immer orientieren bis hin zur abgründigsten Einsicht in die Möglichkeit völliger Desorientierung, den Nihilismus. So muss der Begriff des Begriffs philosophisch von der Orientierung her verstanden werden. Theoretisieren ist nur ein und ein sehr beschränkter Modus des Sich-Orientierens. Die kontingente und zeitliche persönliche Orientierung, die allen Theorien vorausgeht und zugrunde liegt, kann sicherlich selbst wieder Gegenstand von Theorien werden, freilich wiederum nur auf Grund persönlicher Orientierungsentscheidungen.

⁴⁴ Überlegene Orientierungs-, Urteils- und Entscheidungsfähigkeit kommt auch in der sich immer mehr auf den Scharfsinn des Argumentierens verlegenden Analytischen Philosophie und der Diskursethik zum Tragen. Auch Argumente, um die es hier allein gehen soll und nicht um Persönlichkeiten, sind nicht einfach allgemeingültige Argumente. Die Persönlichkeit, die sie vorbringt, und ihr Rang spielen immer mit. Nietzsche hat das durch eine Karikatur verdeutlicht: «*Wie man schlechte Argumente zu verbessern sucht.* – Mancher wirft seinen schlechten Argumenten noch ein Stück seiner Persönlichkeit hinten nach, wie als ob jene dadurch richtiger ihre Bahn laufen würden und sich in gerade und gute Argumente verwandeln liessen; ganz wie die Kegelschieber auch nach dem Wurf noch mit Gebärden und Schwenkungen der Kugel die Richtung zu geben suchen.» (MA II, Der Wanderer und sein Schatten 302, KSA 1, 688) Argumente sind eben dann schlecht, wenn eine Persönlichkeit eine andere mit ihnen nicht überzeugen kann.