

## Metaphysikkritik bei Hegel und Nietzsche.

### I

Über das Thema 'Hegel und Nietzsche' ist in den letzten Jahren häufig und einigermaßen kontrovers diskutiert worden. Wie immer in solchen Diskussionen, siedeln sich eine ganze Anzahl mehr oder weniger kompromisslerischer Stellungnahmen zwischen zwei Extrempositionen an. Die eine dieser Extrempositionen ist - nicht weiter überraschend - auf den Punkt zu bringen, daß es zwischen den philosophischen Projekten von Hegel und Nietzsche nicht die Spur einer Gemeinsamkeit gibt. Der gegenwärtig wohl am häufigsten zitierte Exponent dieser Position ist G. Deleuze, der am Ende seiner 1962 erschienenen Abhandlung Nietzsche et la philosophie<sup>1</sup> ebenso lapidar wie plakativ erklärt: "Zwischen Hegel und Nietzsche ist jeder Kompromiß ausgeschlossen. Nietzsches Philosophie, der große polemische Tragweite eignet, ist ihrer Form nach absolut anti-dialektisch und von der Absicht getragen, alle Mystifikationen, die in der Dialektik ihre letzte Zufluchtstätte gefunden haben, aufzudecken" (210). Die andere Extremposition, nämlich die, die einen "wesentlichen Zusammenhang" zwischen den philosophischen Bemühungen der beiden Denker behauptet, ist am wirkungsmächtigsten wahrscheinlich von Heidegger vertreten worden, der diesen wesentlichen Zusammenhang aus dem Wesen der Metaphysik in ihrer Heideggerschen Interpretation meint herleiten zu können<sup>2</sup>. Das Spektrum zwischen diesen beiden Extremsituationen ist ziemlich dicht besetzt. Beschränkt man sich darauf, es durch Namen zu charakterisieren, so werden hier die Beiträge von

---

<sup>1</sup>) Dt: Nietzsche und die Philosophie. Frankfurt 1985.

<sup>2</sup>) Vgl. z.B. M.Heidegger: Nietzsches Wort "Gott ist tot". In ders.: Holzwege. Frankfurt 1957, 193 ff., bes. 196.

K.Löwith<sup>3</sup>, W.Schulz<sup>4</sup>, W.Kaufmann<sup>5</sup>, R.F.Beerling<sup>6</sup>, M.Greene<sup>7</sup> und H.Lévebvre<sup>8</sup> bis hin zu denen von St.Houlgate<sup>9</sup>, J.Simon und V.Gerhardt<sup>10</sup> ihren Platz beanspruchen können.<sup>11</sup>

Man muß nun keineswegs bezweifeln, daß in diesem breitgefächerten Angebot an Deutungen der philosophischen Verhältnisse zwischen Hegel und Nietzsche nur solche Positionen sich formuliert haben, die sicher alle ihr jeweils partielles Recht für sich in Anspruch nehmen können und die je nach dem gewählten Gesichtspunkt mehr oder weniger überzeugen werden. Dennoch darf man nicht übersehen, daß diese Interpretationen von Gemeinsamkeiten oder von Gegensätzlichkeiten in den philosophischen Intentionen von Hegel und Nietzsche zunächst einmal relativ wenig für die Beantwortung einer etwas engeren Frage besagen, die dahin geht, wie es denn um die Vergleichbarkeit der Ansätze Hegels und Nietzsches bezüglich spezifischer Themen steht. Einem Aspekt dieser engeren Frage werden die folgenden Ausführungen nachzugehen versuchen, indem sie sich den metaphysikkritischen Ansätzen von Hegel und Nietzsche zuwenden. Ziel dieser Ausführungen ist es zu zeigen, daß es eine ganze Reihe ebenso gewichtiger wie interessanter Gemeinsamkeiten zwischen den Ansätzen von Hegels und Nietzsches Metaphysikkritik gibt. Dieser Nachweis soll allerdings streng getrennt

---

<sup>3</sup>) Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19.Jahrhunderts. Zürich 1941.

<sup>4</sup>) Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik. Kap. IV. Pfullingen 1957.

<sup>5</sup>) Nietzsche. Philosoph - Psychologe - Antichrist. Darmstadt 1982.

<sup>6</sup>) Hegel und Nietzsche. In: Hegel-Studien 1. 1961. 229 ff.

<sup>7</sup>) Hegel's 'Unhappy Consciousness' and Nietzsche's 'Slave Morality'. In: D.E.Christensen (Ed.): Hegel and the Philosophy of Religion. Den Haag 1970. 125 ff.

<sup>8</sup>) Hegel, Marx, Nietzsche ou le royaume des ombres. Paris 1975.

<sup>9</sup>) Hegel, Nietzsche and the Criticism of Metaphysics. Cambridge 1986.

<sup>10</sup>) Vgl. die neueren Arbeiten von Simon und Gerhardt in M.Djuric, J.Simon (Hrsg.): Nietzsche und Hegel. Würzburg 1992.

<sup>11</sup>) Vgl. auch den informativen Bericht über den Diskussionsstand in Sachen Hegel - Nietzsche, wie er sich Anfang der siebziger Jahre darstellte, von D. Breazeale: The Hegel-Nietzsche Problem. In: Nietzsche-Studien 4. 1975. 146 ff.

gesehen werden von einer ganz anderen Behauptung, nämlich der, daß es gewichtige und interessante Gemeinsamkeiten in den Konsequenzen gibt, die Hegel und Nietzsche aus ihrer jeweiligen Metaphysikkritik für ihre eigenen philosophischen Ziele ziehen. Auf diese Trennung ist deshalb Wert zu legen, weil die Behauptung bezüglich der Konsequenzen weitaus schwerer plausibel zu machen ist als die Vermutung von Gemeinsamkeiten im Ansatz.

Als Ausgangspunkt der folgenden Überlegungen sollen einige Thesen dienen, von denen man behaupten kann, daß sie sich als zum vollständig unkontroversen Bestand derjenigen Thesen gehörig erweisen lassen, die das Verhältnis von Hegel und Nietzsche zur Metaphysik betreffen. Zu diesen Thesen gehört als erste die, (1) daß sowohl Hegel als auch Nietzsche Kritiker der (traditionellen abendländischen) Metaphysik sind. Unter 'Metaphysik' wird hier - zunächst ein wenig vage - die Gesamtheit der Mittel verstanden, mit denen die philosophische Tradition die Welt in allen ihren Aspekten meinte konzeptualisieren zu können; Metaphysik gilt hier also hauptsächlich als Kategorienlehre und d.h. als Lehre von sehr allgemeinen Begriffen und deren Gegenständen. Unter dieser Beschreibung betrachtet, erhält der Begriff 'Metaphysik' eine gewisse Nähe zu dem moderneren einer Reflexion auf das, was man als unser 'conceptual scheme' bezeichnen kann. Die zweite These ist die, (2) daß man sowohl bei Hegel als auch bei Nietzsche zwischen zwei Sichtweisen auf Metaphysik unterscheiden muß. Die eine dieser Sichtweisen geht bei beiden auf die Einschätzung der Leistungsfähigkeit und der Leistungen von Metaphysik in Hinblick auf und im Vergleich mit konkurrierenden Unternehmen der intellektuellen Weltaneignung und Weltausdeutung als da sind Kunst und Religion. Die andere dieser Sichtweisen geht - ebenfalls bei beiden - auf die Probleme, die sich aus der Analyse der Konzeptualisierungsvorschläge der traditionellen Metaphysik ergeben. Im Rahmen dieser zweiten Sichtweise werden z.B. bei Hegel die kantischen Kategorien, der neuzeitliche Vernunftbegriff und die Ontologie, die der Überzeugung von der Realitätsangemessenheit kausal-mechanischer Erklärungen zugrunde liegt, zum Problem, und für Nietzsche werden unter dieser Sichtweise z.B. die traditionelle Kausalitätskonzeption, die Ding-Eigenschaft-Dichotomie sowie der Substanz- und der Subjektbegriff zum Gegenstand des kritischen Interesses. Die dritte These geht dahin, (3) daß die Grundlage der Hegelschen und der Nietzscheschen Kritik an der traditionellen Metaphysik ein dynamisches Weltbild darstellt, ein Weltbild also, das in Kontradistinktion zu einem statischen Weltbild verstanden wird. Dieses dynamische Weltbild

behauptet in für Hegel und Nietzsche jeweils eigentümlicher Weise den Primat des Werdens, des Prozesses bzw. der Entwicklung gegenüber dem des Seins bzw. des fixierten, stabilen Zustands. Eine vierte These besagt, (4) daß in den metaphysikkritischen Überlegungen sowohl von Hegel als auch von Nietzsche eine Reflexion auf die Rolle der Sprache eine besondere Funktion einnimmt, wenn auch beide aus ihrer jeweiligen Einschätzung dieser Rolle sehr unterschiedliche Konsequenzen gezogen haben. Die fünfte und letzte These schließlich ist die, (5) daß weder Hegel noch Nietzsche die Ergebnisse ihrer jeweiligen Kritik an der traditionellen Metaphysik zum Anlaß genommen haben, das 'Metaphysik' genannte Unternehmen schlechthin zu verabschieden, sondern daß beide auf der Basis ihrer jeweiligen Kritik eigene metaphysische Modelle entwickelt haben - Hegel eine, wie man sie neuerdings nennt: monistische Ontologie des Subjekts, Nietzsche eine hoch spekulative Theorie der diskreten Machtquanta.

Stecken diese fünf Thesen, insgesamt gesehen, auch ein sehr weites Feld ab - ein allzu weites, um es im Rahmen eines Aufsatzes auch nur einigermaßen angemessen bearbeiten zu können -, sind sie doch nützlich, um eine ungefähre Idee davon zu vermitteln, was denn den thematischen Hintergrund der grundlegenden metaphysikkritischen Motive der beiden Denker darstellt. Da nun im Zentrum der Metaphysikkritik sowohl bei Hegel als auch bei Nietzsche eine Diagnose des Einflusses der Sprache auf unsere metaphysischen Konzeptionen und deren Schlüsselbegriffe steht, wird im Folgenden hauptsächlich auf diesen Gesichtspunkt Bezug genommen, es wird also vor allem um These 4 gehen. Welchen Einfluß die Sprachkritik auf die in den anderen Thesen umrissenen metaphysikkritischen Positionen von Hegel und Nietzsche gehabt hat, kann hier nicht erörtert, sondern muß weiteren Untersuchungen vorbehalten werden.

## II

Ich beginne mit Hegels Kritik an der traditionellen Metaphysik.<sup>12</sup> Folgt man in eher kursorischer Form dem Hegel der Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im

---

<sup>12</sup>) Die folgenden Ausführungen zu Hegel sind die eher skizzenhafte Zusammenfassung einiger Überlegungen, die ich an anderer Stelle ausführlicher dargelegt habe. Vgl. R.P.Horstmann: Wahrheit aus dem Begriff. Eine Einführung in Hegel. Kap 2. Frankfurt 1990.

Grundrisse<sup>13</sup>, so erfährt man bereits in der Vorrede zur 2. Auflage, daß es in der Philosophie auf die "wissenschaftliche Erkenntnis der Wahrheit"<sup>14</sup> ankomme. Was Hegel mit dieser vieldeutigen Feststellung auf jeden Fall auch meint, ist, wie er wenig später erklärt, daß es in der Philosophie darum geht zu erkennen, "was die Objekte wahrhaft sind".<sup>15</sup> Die Frage, was die Objekte wahrhaft sind, ist zwar nach Hegel von den verschiedensten Seiten her angegangen worden, die bisherigen Weisen ihrer Beantwortung sind aber für Hegel allesamt unbefriedigend, weil sie von falschen Voraussetzungen ausgegangen sind. Eine dieser Weisen des Umgangs mit der Frage nach dem, was die Objekte wahrhaft sind, ist nach Hegel die Metaphysik. Deren Ansatz kennzeichnet er als "das unbefangene Verfahren, welches... den Glauben enthält, daß durch das Nachdenken die Wahrheit erkannt, das, was die Objekte wahrhaft sind, vor das Bewußtsein gebracht werde. In diesem Glauben geht das Denken geradezu an die Gegenstände, reproduziert den Inhalt der Empfindungen und Anschauungen aus sich zu einem Inhalte des Gedankens und ist in solchem als der Wahrheit befriedigt".<sup>16</sup> Im Gegensatz nun zu den anderen philosophischen Weisen des Umgangs mit der gestellten Frage ist nach Hegel die Metaphysik, soweit sie durch dieses unbefangene Verfahren charakterisiert werden kann, prinzipiell durchaus in der Lage, einen Beitrag zur Erkenntnis dessen, was die Objekte in Wahrheit sind, zu leisten. Dies deshalb, weil sie nämlich von der in Hegels Augen richtigen Überzeugung ausgeht, "daß die Denkbestimmungen als die Grundbestimmungen der Dinge"<sup>17</sup> anzusehen sind. Zugleich aber gilt für Hegel, daß die Metaphysik faktisch keinen ernstzunehmenden Beitrag zur Erkenntnis dessen, was in Wahrheit ist, geleistet hat, weil sie in einer Betrachtungsart der Gegenstände befangen ist, die es ihr unmöglich macht, das in ihrer richtigen Voraussetzung gelegene Wahrheitspotential zur Entfaltung kommen zu lassen.

---

<sup>13</sup>) Die Enzyklopädie (Abkürzung 'Enz.') wird nach der Ausgabe von F.Nicolin und O.Pöggeler (Hamburg 1959) zitiert.

<sup>14</sup>) Enz., 3.

<sup>15</sup>) Enz., § 26.

<sup>16</sup>) a.a.O.

<sup>17</sup>) Enz., § 28.

Worin besteht nun der entscheidende Mangel der metaphysischen Betrachtungsart für Hegel? Er besteht, kurz gesagt, darin, daß die Metaphysik sich der Form des Urteils bei der Klärung dessen bedient, was die Gegenstände in Wahrheit sind, bzw. genauer: daß sie die Form des Urteils unreflektiert gebraucht.<sup>18</sup> Unter dem unreflektierten Gebrauch der Form des Urteils versteht Hegel Verschiedenes. Zunächst gehört dazu die für Hegel durch nichts ausgewiesene Annahme, daß Urteile einen eigentümlich direkten Aufschluß geben über die ontologische Verfassung der Wirklichkeit oder das, was 'wirklich' ist. Zu den Folgen dieser ungesicherten Annahme der traditionellen Metaphysik gehört nach Hegel zweierlei: erstens daß sie grundlos geneigt gewesen ist, ein bestimmtes ontologisches Modell der Welt deshalb zu favorisieren, weil ihr als Standardform des Urteils das Urteil der Subjekt-Prädikat-Form gegolten hat. Ist diese Folge in Hegels Augen schon problematisch genug, so ist für ihn eine zweite Folge ungleich problematischer: Sie besteht in der unbegründeten Neigung der traditionellen Metaphysik, aus der angenommenen Entsprechung zwischen der Subjekt-Prädikat-Form des Urteils und der ontologischen Verfassung der Wirklichkeit die Überzeugung herzuleiten, daß man mit Urteilen das, was Gegenstände in Wahrheit sind, zum Ausdruck bringen kann. Problematisch findet Hegel nicht die in dieser Überzeugung enthaltene Annahme, daß man sich urteilend zu Gegenständen verhalten kann, ein Problem sieht er vielmehr darin, daß man ohne Prüfung davon ausgehen kann, daß, wie er es ausdrückt, "die Form des Urteils Form der Wahrheit sein könne".<sup>19</sup> Zu einer solchen Prüfung besteht für Hegel insofern Anlaß, als die für diese Form konstitutiven Begriffe des Subjekts und des Prädikats nicht unter jeder Interpretation die Behauptung rechtfertigen, daß ein Subjekt-Prädikat-Urteil etwas zur Bestimmung eines Gegenstands beiträgt. Und schließlich gehört für Hegel auch zum unreflektierten Gebrauch der Form des Urteils durch die traditionelle Metaphysik, daß sie sich einer allzu naheliegenden, 'natürlichen' Interpretation der Begriffe des Subjekts und des Prädikats bedient hat. Diese Interpretation bringt es nach Hegel mit sich, daß Urteile der Subjekt-Prädikat-Form zu ontologischer Irrelevanz verurteilt sind.

---

<sup>18</sup>) Vgl. Enz., § 28 Anm. und § 31 Anm.

<sup>19</sup>) Enz., § 28 Anm.

Was nun Hegels Bedenken gegen die traditionell metaphysische Auffassung von Subjekten, Prädikaten und Urteilen im einzelnen sind, kann hier nicht erörtert werden.<sup>20</sup>. Festzuhalten ist nur, daß die Kritik an dem unreflektierten Gebrauch des Subjekt-Prädikat-Urteils durch die traditionelle Metaphysik hauptsächlich darauf abzielt, auf die Probleme zu verweisen, die mit den ontologischen Implikationen dieses unreflektierten Gebrauchs verbunden sind. Denn, so Hegel, wird, wie in der traditionellen Metaphysik, das Urteil als Subjekt-Prädikat-Verbindung aufgefaßt, und ist sowohl die ontologische Funktion des Prädikatbegriffs als auch des Subjektbegriffs unklar, dann wird die Legitimität des Gebrauchs der Form des Urteils in der Philosophie fragwürdig, wenn es denn so ist, daß es der Philosophie um die Erkenntnis dessen geht, was die Gegenstände wahrhaft sind. Diese Fragwürdigkeit dokumentiert gerade die Metaphysik, die ja für Hegel eine an und für sich vernünftige Voraussetzung mit der ihr von ihm attestierten Überzeugung macht, daß das, was die Dinge wirklich sind, nur durch das Denken erkannt wird. Trotz dieser Voraussetzung wurde sie, wie er in Enz., § 32, sagt, "Dogmatismus", weil sie eben den Unklarheiten, die mit der Form des Urteils verbunden sind, nicht nachgegangen ist, sondern sich zu einer subjektivistischen, auf den Begriff der Vorstellung aufbauenden Interpretation des Urteils unreflektiert entschlossen hat. Eine solche subjektivistische Interpretation, so Hegel, kann nicht einsichtig machen, wie man denn dem Urteil - welches für Hegel ebenfalls nur eine subjektive Form der Verknüpfung von Subjekt und Prädikat darstellt - irgendeinen Anspruch auf ontologische Signifikanz im Sinne des Bezugs auf objektive Realität oder Wahrheit sichern kann.

Die unter dem Gesichtspunkt der ontologischen Signifikanz aber noch weitaus fragwürdigere Seite der subjektivistischen metaphysischen Interpretation des Urteils ist für Hegel die, daß sie trotz dieser konstatierbaren ontologischen Insuffizienz zur Annahme einer Ontologie verführt, wenn nicht gar verpflichtet: zu der Annahme nämlich, daß die den Urteilssubjekten entsprechenden Gegenstände als Substanzen zu denken sind, denen die durch Prädikatbegriffe bezeichneten Eigenschaften zukommen. Die unreflektierte, von der Metaphysik "aufgenommene" (§ 30) subjektivistische Interpretation des Urteils impliziert das, was man eine Substanzontologie nennen kann, oder legt sie wenigstens nahe, eine Ontologie also, der zufolge

---

<sup>20</sup>) Vgl. dazu die in Fußnote 12 genannte Arbeit.

als die grundlegenden Entitäten der Welt voneinander unabhängige Substanzen angenommen werden, die durch ihnen zukommende oder nicht zukommende akzidentelle Merkmale individuell bestimmt sind. Und diese Implikation oder diese schwer zu vermeidende ontologische Suggestion der unreflektierten Interpretation des Urteils ist es, was Hegel Schwierigkeiten bereitet und was er der traditionellen Metaphysik kritisch vorhält.

Diese Schwierigkeiten betreffen nun bemerkenswerterweise nicht so sehr das suggerierte ontologische Modell selbst, sondern die Unfähigkeit der traditionellen Metaphysik, es mit ihren Mitteln einzulösen. Wenn nämlich das Urteil in der von Hegel als unreflektiert bezeichneten Weise interpretiert wird, dann ist nicht einzusehen, wie das durch die Form des Urteils nahegelegte ontologische Modell Aufschluß über die 'wahre' Verfassung von Objekten geben kann. Denn wenn man Gegenstände als Substanzen mit Eigenschaften denkt, dann wird man Subjekt-Prädikat-Urteile so auffassen, daß der Subjektausdruck sich auf eine Substanz bezieht, die durch eine Eigenschaft gekennzeichnet ist, die der Prädikatausdruck bezeichnet. Hegels Analyse dessen, wie man im Rahmen der traditionellen Metaphysik den Zusammenhang von Subjekt und Prädikat im Urteil gedacht hat, hat aber zu dem Ergebnis geführt, daß z.B. der Subjektausdruck im Urteil entweder nur auf die Vorstellung eines Gegenstandes bezogen wird oder aber nur die unbestimmte Einheitsbedingung für Prädikationen kennzeichnet. Gemäß dieser Analyse nun kommt der Gegenstand, das Objekt selbst, erst gar nicht in den Referenzbereich des Subjektausdrucks: man bleibt entweder bei der Vorstellung stehen, die ja niemand mit dem Gegenstand selbst identifizieren möchte, oder man hat einen bloß logischen Gegenstand, den ontologisch aufzuladen und als Substanz zu deuten reine Willkür ist. In Hegels Augen ist es jedoch ein unbefriedigender Zustand, einerseits aufgrund der Überzeugung von der realitätserschließenden Leistungsfähigkeit des Subjekt-Prädikat-Urteils zu einem ontologischen Substanz-Akzidenz-Modell zu kommen, andererseits aber zu der Behauptung gezwungen zu sein, daß diese grundlegenden Entitäten nicht solche sind, auf die urteilend Bezug genommen werden kann. Anders gesagt: Hegel scheint nicht so sehr ein ontologisches Modell für verwerflich zu halten, in dem Substanzen eine Rolle spielen, als vielmehr eine Theorie des Urteils, die genau das verunmöglicht, was sie ermöglichen soll, nämlich die Erkenntnis dessen, was in Wahrheit ist. Die Konsequenzen, die Hegel aus dieser seiner Einschätzung der Mängel der traditionellen Metaphysik zieht, sind zwei Forderungen: (1) Die Form des Urteils muß anders



interpretiert werden. (2) Der Begriff des Gegenstandes, wie er in Wahrheit ist, muß so aufgefaßt werden können, daß er dem Erkennen durch das Urteil zugänglich ist. Dies aber heißt, daß er nicht 'unreflektiert' nach dem Modell einer Substanz, die durch Akzidenzien bestimmt ist, interpretiert werden darf. Wie er diese Forderungen einzulösen versucht, kann hier nicht interessieren. Wichtig ist nur zu beachten, daß seine Diagnose der Leistungsfähigkeit der traditionellen Metaphysik eng gebunden ist an seine sprachphilosophischen Exkursionen. Soviel zunächst zu Hegel.

### III

Wendet man sich nun Nietzsche zu, so wird man schnell auf den ebenso eigenartigen wie bemerkenswerten Umstand verwiesen, daß auch Nietzsche das Hauptgebrechen der traditionellen Metaphysik - und diese ist für Nietzsche durch die Gesamtheit abendländischen Denkens von Sokrates und Platon an bis einschließlich Hegel repräsentiert - in ihrer unreflektierten Abhängigkeit von der Sprache und ihren grammatischen und syntaktischen Eigentümlichkeiten sieht. Belege für diese Auffassung Nietzsches lassen sich aus all den verschiedenen Perioden seines Schaffens leicht erbringen. Diese Auffassung zieht sich wie ein roter Faden von den Texten der Frühzeit - besonders deutlich formuliert in dem kleinen (von Nietzsche selbst nicht veröffentlichten) Aufsatz Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne (1873) - bis in die spätesten Schriften (z.B. Götzen-Dämmerung, 1889) und Notizen. Doch hat diese Auffassung bei Nietzsche einen anderen Hintergrund als bei Hegel. Um sich diesen Hintergrund zu vergegenwärtigen, tut man gut daran, die metaphysikkritischen Motive Nietzsches kurz Revue passieren zu lassen.

Hier fällt nun auf, daß man bei Nietzsche zwei sehr ungleichartige und auch ungleich gewichtige kritische Zugangsweisen zur Metaphysik unterscheiden muß. Die eine besteht in dem Aufdecken und Bezeichnen von Inkonsistenzen und Fehlern traditioneller Metaphysik. Dieser Zugang manifestiert sich in Nietzsches Kritik z.B. an der traditionellen Auffassung von Kausalität als eines objektiv gültigen Begriffs, in seinem Mißfallen an dem, was er 'den Primat des Seins' in der abendländischen Metaphysik nennt, in seiner Ding-an-sich-Kritik und verdichtet sich zeitweise zu solchen Thesen wie der, daß letztlich alle metaphysischen Probleme

solche der Physiologie sind, die sich 'naturalistisch' lösen lassen.<sup>21</sup> Diese Zugangsweise kann man als den Versuch der Entwicklung einer 'immanenten' Metaphysikkritik charakterisieren. Sie stellt, insgesamt gesehen, sicher nicht den interessantesten und originellsten Beitrag Nietzsches zur Philosophie dar - zu deutlich sind die Anleihen bei Hume, bei Schopenhauer, ja selbst bei Hegel.

Anders ist es um die zweite kritische Zugangsweise Nietzsches zur Metaphysik bestellt. Ihr kann man ein hohes Maß an Originalität und Eigenwilligkeit nicht absprechen. Sie läßt sich terminologisch mit dem Schlagwort des 'ideologiekritischen' Ansatzes gut bezeichnen. Diesen Ansatz entwickelt Nietzsche im Rahmen einer Frage, deren Beantwortung ihn zu sehr weitreichenden Diagnosen hinsichtlich des Anspruchs der Metaphysik auf Wahrheit führt. Die Frage lautet: wozu bedarf es einer Metaphysik, was ist ihre Funktion für das Leben? Nietzsches Interesse an der Metaphysik, im Rahmen dieser Frage betrachtet, ist nicht analytisch in dem Sinn, daß er - z.B. durch eine Betrachtung der Leistungsfähigkeit einer Metaphysik hinsichtlich ihres realitätserschließenden Potentials oder hinsichtlich ihrer Fruchtbarkeit für die Sicherung von Erkenntnisansprüchen - entscheiden will, ob metaphysische Theorien ihren eigenen Ansprüchen gerecht werden können, ob metaphysische Urteile zutreffen, ob metaphysische Begriffe etwas bezeichnen oder leer sind. Es geht ihm in diesem zweiten Kontext vielmehr um das, was er 'Genealogie' der Metaphysik und ihrer Konzeptionen nennen könnte. Dieses genealogische Interesse ist geleitet von der erwähnten 'wozu'-Frage, deren spezifische Weise der Beantwortung durch Nietzsche selber nur verständlich wird, wenn man die Voraussetzungen in Umrissen mit einbezieht, die den Rahmen abstecken, innerhalb dessen Nietzsche nach einer Antwort gesucht hat.

Zur Charakterisierung dieses Rahmens müssen einige eher thetische Andeutungen genügen. Sie haben auszugehen von dem, was man über Nietzsches Gesamtprojekt ausmachen kann, soweit es sich direkt mit seiner Metaphysikkritik in Verbindung bringen läßt. Dieses

---

<sup>21</sup>) vgl. Menschliches, Allzumenschliches I, 10 (KSA 2, 30). - Die Schriften Nietzsches werden mit dem Siglum KSA und unter Angabe der Band- und Seitenzahl zitiert nach Friedrich Nietzsche: Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden. Hrsg. v. G.Colli u. M.Montinari. Berlin 1988. Die Fragmente des Nachlasses werden nach derselben Ausgabe unter Angabe der Bandzahl, der Nummer des Manuskripts und - in eckigen Klammern - des Fragments angeführt.

Gesamtprojekt kann man beschreiben als das der 'Rechtfertigung des Lebens', d.h. der Beantwortung der Frage, was denn der Sinn oder der Zweck oder das Ziel des Lebens sei; diese Frage läßt sich transformieren in die Form 'wozu lebt man?'<sup>22</sup>. Für Nietzsche ist nun eines evident, und diese Evidenz geht wahrscheinlich auf das Konto seiner frühen Schopenhauer-Erfahrungen: auf die Frage 'wozu lebt man?' läßt sich keine positive Antwort geben - es gibt keinen Sinn, keinen Zweck, kein Ziel des Lebens, es gibt kein objektives Worumwillen, kein konzeptualisierbares Telos, keinen absoluten Wert des Lebens. Das Leben in allen seinen Erscheinungsformen, wenn man es nur unvoreingenommen und angstfrei genug betrachtet, ist nichts weiter als ein sinn- und zweckloser dynamischer Prozess, ein Prozess ohne Richtung, ohne Ziel, pure Vitalität, reine Kraftausübung, sonst nichts.<sup>23</sup> Mit einem Wort: das Leben 'an sich', das Leben, wie es als natürliche Wirklichkeit auftritt, hat keinen inhärenten Sinn, ist ohne jeden ihm eigentümlichen Wert.

Dennoch hält Nietzsche es für ebenfalls evident, daß das menschliche Leben des Sinnes bedarf. Dieses Bedürfnis ist für Nietzsche geradezu eine den Menschen, das menschliche Leben definierende Bedingung, eine anthropologische Grundkonstante. Wie Nietzsche im einzelnen zu dieser Überzeugung kommt, ist schwer genau auszumachen. Nur soviel ist deutlich, daß er dieses Bedürfnis nach Sinn in einen Zusammenhang mit der Möglichkeit des Überlebens des Menschen sowohl als Individuum als auch als Gattung bringt. Da es nun so etwas wie einen Sinn des Lebens 'an sich' nicht gibt, die Realisierung des Bedürfnisses nach Sinn aber zu den Überlebensbedingungen menschlichen Lebens gehört, so wird durch den Menschen Sinn fingiert, indem er sich Normen, Werte herstellt, die es ihm erlauben, seine individuelle sowohl als seine kollektive Existenz als ein durch Ziele und Zwecke geleitetes und d.h. sinnvolles Leben zu interpretieren.

---

<sup>22</sup>) Zu Exposition und Transformation dieser Frage vgl. die späten Notizen KSA 12, 9 [42], [43].

<sup>23</sup>) Daß dies nur eine der mancherlei Konzeptionen von Leben ist, die Nietzsche im Laufe seines denkerischen Lebens erprobt hat, soll nicht bestritten werden. Sie mag sogar eine der am wenigsten überzeugenden Konzeptionen sein, ist allerdings in der hier vorgetragenen Form sowohl vom relativ frühen Nietzsche (vgl. z.B. KSA 1, 269 f.) als auch vom späten Nietzsche (vgl. z.B. KSA 5, 207 f.) vertreten worden. Dennoch ist es diese Konzeption, die Nietzsche als Hintergrund seiner 'ideologiekritischen' Auseinandersetzung mit der Metaphysik dringend braucht.

Zu den Normen, auf die nach Nietzsche der Mensch verfällt, um sein Sinnbedürfnis zu befriedigen und so die Möglichkeit des Überlebens zu sichern, gehören nun wesentlich auch solche, die es ihm erlauben, sich in einer relativ stabilen äußeren und inneren Wirklichkeit auszulegen. Der Ursprung dieser Nietzscheschen Annahme ist ebenfalls dunkel. Sicher hängt sie zusammen mit seiner frühen, in den Spätschriften dann wieder aufgenommenen Antikentheorie und mit seinen zu unterschiedlichen Zeiten unterschiedlich vehement vertretenen physiologischen und psychologischen Ansichten, die allesamt darauf hinauslaufen, daß der Mensch nur unter Bedingungen relativer innerer und äußerer Konstanz zu überleben in der Lage ist. Hier nun kommt die Metaphysik in ihrer auf die Griechen zurückgehenden abendländischen Tradition und Gestalt ins Spiel: Diese Metaphysik und deren zentrale Begriffe - als da sind u.a. Substanz, Kausalität, Sein und Subjekt oder auch Ich - sind nämlich in Nietzsches Augen nichts anderes als Kodifizierungen aller der Werte, auf die der Mensch meint angewiesen zu sein, um sich eine stabile Wirklichkeit zurechtlegen zu können.

Geht man mit Nietzsche nur bis zu diesem Punkt, so hat es den Anschein, daß er ein durchaus affirmatives Verhältnis zur Metaphysik entwickelt: denn es ergibt sich aus seinem Ansatz nicht nur, daß irgendeine Metaphysik dem Menschen unvermeidlich ist - er braucht sie nämlich in genau dem Maße, in dem er auf ein bestimmtes Weltbild angewiesen ist -, es folgt darüber hinaus sogar, daß gerade die von ihm als abendländisch charakterisierte Metaphysik insofern gerechtfertigt ist als sie es ist, die das von Nietzsche zur Überlebensbedingung stilisierte stabile Weltbild konzeptuell kodifiziert. Doch diese positive Einschätzung der Metaphysik, die ihr einen ähnlichen Stellenwert für die Möglichkeit menschlichen Lebens sichert, wie ihn für Nietzsche auch Kunst und Religion haben, hindert Nietzsche nicht daran, ihr letzten Endes kritisch zu begegnen. Dies deshalb, weil sie Leistungen zu erbringen beansprucht, die sie auf Grund ihrer Genesis gar nicht erbringen kann. Zu dieser Auffassung kommt Nietzsche wie folgt: der in der Verfassung des menschlichen Lebens gelegene Trieb nach einer stabilen Wirklichkeit, der eben auf Konzeptionen wie die des 'Seins', des 'Sich selbst Gleichen', des 'Bleibenden', der 'Substanz', der 'Kausalität', des 'Subjekts', kurz: auf die Summe der traditionellen metaphysischen Überzeugungen führt, wird von der Metaphysik als die Quelle dieser Konzeptionen verleugnet bzw. unterschlagen. Dies führt dazu, daß sie die Ergebnisse dieses Triebes - eben die traditionellen metaphysischen Überzeugungen - nicht für das, was sie sind,

gelten läßt, nämlich für Produkte von Bedürfnissen, die den Status von Fiktionen haben, sondern daß sie sie für Konzeptionen ausgibt, die einen deskriptiven Charakter haben, die also tatsächlich in der Lage sind, etwas von dem zu treffen, was die Wirklichkeit 'in Wahrheit' ist. Dies aber ist für Nietzsche nicht nur ein großes Mißverständnis, eine nicht zu rechtfertigende metabasis eis allo genos. Es ist zugleich in Nietzsches Augen der Versuch der Metaphysik, absehen zu lassen von einer Einsicht, die eigentlich auch die anthropologische Basis aller ihrer Begriffskonstruktionen darstellt, der Einsicht nämlich, daß alle Metaphysik ein - allerdings legitimer - Versuch des Menschen ist, sich dem Faktum der generellen Sinnlosigkeit des Lebens zu entziehen bzw. sich der 'Wahrheit' nicht stellen zu müssen, daß das Leben - und damit sind nun alle teleologisch beschreibbaren Prozesse gemeint - 'an sich', unter Abzug aller Interpretationen betrachtet, ohne jede ihm inhärierende Norm ist. Dieses Faktum bzw. diese 'Wahrheit' dadurch vergessen machen wollen, daß man normativen Festsetzungen einen deskriptiven Wert zuschreibt - und das tut nach Nietzsche die Metaphysik -, heißt, so könnte man Nietzsche sagen lassen, den Menschen belügen. Und genau dies ist es, was man nach Nietzsche der Metaphysik kritisch entgegenhalten muß.

Der von N konstatierte Mißbrauch normativer Festlegungen zu deskriptiven Zwecken ist nun diejenige Grundlage seiner Metaphysikkritik, die er direkt aus seiner Auffassung über Zustandekommen und Rolle der Sprache gewonnen hat. Die von ihm immer wieder vertretene These in diesem Zusammenhang ist nämlich, kurz gesagt, die, daß es unser Glaube an den deskriptiven Wert der Sprache ist, die der Metaphysik allererst die Ummünzung normativer Elemente in deskriptive Ansprüche erlaubt. Stellvertretend für viele, letztlich doch sehr ähnliche Reflexionen über die Funktion der Sprache, die allesamt das Ziel haben, unseren Glauben an die deskriptiven Möglichkeiten der Sprache zu untergraben, sei hier kurz auf zwei dieser Überlegungen hingewiesen. Beide gehören in das Corpus der zu Nietzsches Lebzeiten unveröffentlichten Texte. Die erste stammt aus der Zeit relativ kurz nach dem Abschluß der Geburt der Tragödie, ist also dem frühen Nietzsche zuzuordnen, die zweite gehört zu den 'Wille zur Macht'-Fragmenten, repräsentiert also eine Ansicht des späten Nietzsche.

Wendet man sich also zunächst einmal der Auffassung zu, die Nietzsche in der kleinen Abhandlung Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne (Sommer 1873) vertritt, so zeigt sich, daß er die Leugnung der deskriptiven Funktion der Sprache an eine einigermaßen

krude Theorie der Entstehung der Sprache bindet. Das Modell, das er in diesem Text vorstellt, ist ungefähr folgendes: Weil der Mensch nur in Gesellschaft überleben kann, muß er sich mit anderen arrangieren. Dies geschieht zunächst durch "Erfindung" verbindlicher Bezeichnungen für die Dinge, deren Gesamtheit die Sprache ausmacht und deren richtiger, d.h. der Vereinbarung entsprechender, bzw (intendiert) unrichtiger, d.h. der Vereinbarung widersprechender Gebrauch auf den Kontrast von Wahrheit und Lüge bzw Falschheit führt.<sup>24</sup> Die Frage liegt nun nahe, ob denn die Sprache, die - Nietzsches Voraussetzungen gemäß - als ein reines Produkt von Konventionen anzusehen ist, überhaupt mit dem Anspruch auftreten kann, als "adaequater Ausdruck aller Realitäten"<sup>25</sup> zu gelten, oder anders gesagt: ob sie wirklich einen deskriptiven Wert hat. Ns Antwort liegt auf der Hand: die Sprache ist unfähig, Realität auszudrücken, sie hat insofern keinen deskriptiven Wert. Unsere Sprachen bzw. die in ihnen verwendeten Begriffe charakterisieren bald diese, bald jene Eigenschaft der Dinge, wobei diese Charakterisierungen vollständig willkürlich sind und nur "die Relationen der Dinge zu den Menschen" bezeichnen: "Wir glauben, etwas von den Dingen selbst zu wissen, wenn wir von Bäumen, Farben, Schnee und Blumen reden und besitzen doch nichts als Metaphern der Dinge, die den ursprünglichen Wesenheiten ganz und gar nicht entsprechen".<sup>26</sup> Doch nicht nur das: Begriffe sind auch insofern nicht realitätskonform, als sie durch das 'Gleichsetzen des Nichtgleichen', durch das "Übersehen des Individuellen und Wirklichen", durch das Absehen vom Einzelnen zustande kommen. Die Meinung, Sprache beschreibe die Wirklichkeit, muß also aufgegeben werden: nicht nur ist sie in Nietzsches Augen falsch, er hält sie zudem noch für gefährlich, weil sie dazu führt, daß wir letztlich die Realität als ein Abbild der sprachlichen Konventionen ansehen, und dies bedeutet, daß wir die Realität anthropomorphisieren.

Diese Überlegungen sind für Nietzsche eine hinreichende Basis für die These, daß der Mensch die Realität überhaupt nicht 'richtig' auffassen kann: es gibt keinen "adaequaten

---

<sup>24</sup>) Nietzsche nimmt diese Beobachtung zum Anlaß, zunächst einmal die Vorstellung zu diskreditieren, Wahrheit und Falschheit habe irgendetwas mit der Beziehung zwischen sprachlichen Äußerungen und der Realität zu tun. Dem Thema 'Nietzsche und Wahrheit' kann hier jedoch nicht nachgegangen werden.

<sup>25</sup>) KSA 1, 878.

<sup>26</sup>) KSA 1, 879.

Ausdruck einer Objekts im Subjekt"<sup>27</sup>, weil eben die Spären der Realität und des Subjekts absolut verschieden sind. Zwischen diesen Sphären "gibt es keine Kausalität, keine Richtigkeit, keinen Ausdruck, sondern höchstens ein ästhetisches Verhalten"<sup>28</sup>, das in der Dichtung seinen Platz findet. Dies führt auf Nietzsches frühe, später dann stark modifizierte Theorie über die Funktion der Kunst, auf die anmerkungsweise hingewiesen sei, weil sie einen Einblick erlaubt in eine der von Nietzsche erwogenen Optionen, die Beschränkungen der sich wegen ihrer Sprachauffassung deskriptiv verstehenden Metaphysik zu überwinden. Eine mit der Diagnose des konventionellen Charakters unserer Sprache zusammenhängende Einsicht Nietzsches geht dahin, daß wir als einen Grundtrieb des Menschen den Trieb zur Metaphernbildung in Anschlag zu bringen haben. Zu dieser Auffassung kommt Nietzsche wohl deshalb, weil für ihn Sprache zu den Überlebensbedingungen in einer Gesellschaft gehört und weil nach seiner Theorie Sprache wesentlich aus Metaphern besteht. Man kann aber, so Nietzsche, zwei Tendenzen, zwei Richtungen dieses Triebes zur Metaphernbildung unterscheiden. Die eine geht auf die Herstellung von Metaphern, die dazu geeignet sind, so etwas wie Realitätsbezug durch die Illusion ihrer deskriptiven Funktion zu fingieren. Der Trieb zur Metaphernbildung, der diese Richtung nimmt, führt auf Begriffe und konstituiert letztlich den 'wissenschaftlichen Menschen', der hoffnungslos der Vorstellung einer über Begriffe zu erschließenden 'objektiven' Welt verpflichtet bleibt. Der Trieb zur Metaphernbildung kann aber auch eine andere Richtung nehmen, die zu dem, was Nietzsche den 'intuitiven Menschen' nennt, führt. Dieser bildet zwar auch Metaphern, er hält sie aber vollständig frei von jeder Verpflichtung auf Realitätsbezug. Er erfindet neue Metaphern, er "zeigt die Begierde, die vorhandene Welt des wachen Menschen so bunt unregelmäßig folgenlos unzusammenhängend, reizvoll und ewig neu zu gestalten, wie es die Welt des Traumes ist".<sup>29</sup> Dieser intuitive Mensch erfindet die Welt als Künstler, er kann eine Kultur gründen, er kann die "Herrschaft der Kunst über das Leben"<sup>30</sup> beanspruchen.

---

<sup>27</sup>) KSA 1, 884.

<sup>28</sup>) a.a.O.

<sup>29</sup>) KSA 1, 887.

<sup>30</sup>) KSA 1, 887.

Doch zurück zur Sprache. Nietzsche läßt es nicht mit dem gerade angedeuteten quasi-apriorischen Argument gegen die Möglichkeit der Korrektheit unserer grundlegenden metaphysischen Überzeugungen, soweit sie unsere Weise der Konzeptualisierung der Wirklichkeit betreffen, sein Bewenden haben. Neben die von der konventionellen und insofern bedürfnisgeleiteten Verfassung unserer Sprache ausgehende Überlegung stellt er verschiedene andere, die seine eher materialen Bedenken gegen unseren Hang reflektieren, aus der formalen Struktur der normalen Subjekt-Prädikat-Urteils auf die Beschaffenheit der Wirklichkeit zu schließen. Auf eine dieser Überlegungen, die sich in den späten Texten findet, sei, wie bereits angekündigt, noch kurz hingewiesen, weil sie einem Aspekt der Hegelschen Kritik an der Form des Urteils besonders nahesteht. Sie nimmt ihren Ausgang von der Frage, wieso wir Prädikate in Urteilen als Eigenschaften von Dingen interpretieren. Zu dieser Interpretation gibt es für Nietzsche eigentlich keinen Anlaß, wenn wir uns überlegen, was denn das, was wir als Eigenschaft betrachten, eigentlich ist. Eigenschaften, so Nietzsche, sind Veränderungen an uns, die wir aber nicht als ein Geschehen an uns, sondern als ein Sein interpretieren, als etwas, das es unabhängig von uns gibt, dem wir also den ontologischen Status, Eigenschaft zu sein, zusprechen. Zu diesen Eigenschaften muß man dann ein Wesen "hinzuerfinden", an dem sie haften. In Nietzsches Deutung heißt dies: wir betrachten eine Wirkung, nämlich eine Veränderung an uns, als etwas Wirkendes und das Wirkende als Seiendes. Das von Nietzsche oft und gern angeführte Beispiel für diesen Zusammenhang ist das Urteil: "der Blitz leuchtet". 'Leuchten' ist ein Zustand an uns, eine Veränderung in unserem Wahrnehmungsfeld. Diese Veränderung interpretieren wir als eine Wirkung, der wir auf Grund von Zwängen, die wir unserer anthropologisierenden Konzeption von Realität verdanken, als Ursache die Tätigkeit eines Subjekts, nämlich des Blitzes, unterschieben: "Das Geschehen als Wirkung anzusetzen, und die Wirkung als Sein: das ist der doppelte Irrtum oder Interpretation, deren wir uns schuldig machen".<sup>31</sup> Daß wir diesem doppelten Irrtum aufsitzen, dies ist für N auf unseren unreflektierten Glauben an die realitätserschließende Macht des Urteils und d.h. an den deskriptiven Wert der Sprache zurückzuführen. N kommt also auch auf diesem Wege zu der gleichen Pointe wie Hegel, nämlich der, daß das Urteil bzw. die ganze Form der Sprache nicht wahrheitsfähig im Sinne von

---

<sup>31</sup>) KSA 12, 2 [84].



realitätserschließend ist und daß insofern eine Metaphysik, die sich dieser Form der Sprache bei der Etablierung ihrer Erkenntnisansprüche bedient, im besten Fall einfach falsch, im schlechteren Fall aber gefährlich irreführend ist.

#### IV

Über all den angedeuteten Gemeinsamkeiten zwischen Hegel und Nietzsche, was die Einschätzung der Leistungsfähigkeit der Sprache oder genauer: des Urteils bei unserer Verständigung über die Verfassung der Realität betrifft, und dem für beide daraus folgenden Verdikt über die Metaphysik darf allerdings nicht vergessen werden, daß es auch gravierende Unterschiede zwischen den metaphysikkritischen Auffassungen dieser beiden Denker gibt. Einer dieser Unterschiede muß abschließend kurz genannt werden, weil er es ist, der soz. die Perspektive zurechtrückt, unter der das Thema 'Metaphysik' für jeden der beiden überhaupt von Interesse ist. Nietzsches Metaphysikkritik ist untrennbar verbunden mit seinem Kampf gegen das, was er 'die wahre Welt' nennt. Einer seiner bekannteren späten Aphorismen lautet: "Es ist von kardinaler Wichtigkeit, daß man die wahre Welt abschafft. Sie ist die große Anzweiflerin und Wertverminderung der Welt, die wir sind: Sie war bisher unser gefährlichstes Attentat auf das Leben". Dieses Diktum gipfelt in dem Schlachtruf: "Krieg gegen alle Voraussetzungen, auf welche hin man eine wahre Welt fingiert hat".<sup>32</sup> Zu diesen Voraussetzungen zählt für Nietzsche in eminenter Weise die abendländische Metaphysik. Denn sie ist es, durch deren Konzeptionen wir uns überhaupt erst in einem Weltbild haben einrichten können, dessen Stabilität zwar unseren intimsten Bedürfnissen entspricht, das aber zugleich in Nietzsches Augen durch die verhängnisvolle Devaluierung weiterer Bereiche dessen, was auch unsere Welt ist, erkaufte wird. Die Akzeptanz von Thesen wie solchen, daß die Sinne trügen, daß die uns so mannigfaltig veränderlich erscheinende Wirklichkeit nur eine scheinbare Welt ist, daß nur eine entsinnlichte Welt eine wahre Welt ist, sind der zunehmend unfroh entrichtete Preis für eine von der Metaphysik ermöglichte Welt der Gesetze, der ewigen Wahrheiten und der reinen Wesenheiten. Metaphysik und ihr dubioses Versprechen einer 'wahren Welt' steht insofern für Nietzsche nur

---

<sup>32</sup>) KSA 13, 14 [103].

für einen Anspruch, dessen depravierende Folgen nicht etwa nur auf den Bereich des philosophischen Diskurses beschränkt, sondern auch und besonders in den christlichen Morallehren anzutreffen sind. Deshalb, so Nietzsche, muß Metaphysik kritisiert und bekämpft werden.

Ganz anders Hegel. Gerade die Annahme, daß es eine 'wahre Welt' gibt, daß diese 'wahre Welt' nicht die Welt der Sinne ist und daß sie einer scheinbaren oder nur erscheinenden Welt zugrunde liegt, ist es, die ihn dazu bringt, die traditionelle Metaphysik zu attackieren. Traditionelle Metaphysik ist in seinen Augen deshalb schlechte Metaphysik, weil sie durch den Einsatz ungeeigneter Mittel und einer allgemeinen Verwirrung hinsichtlich ihrer Voraussetzungen den Zugang zur 'wahren Welt' der Idee und den Gesetzen ihrer sich in mannigfaltigen Gestalten manifestierenden Entwicklung zur Selbstdurchsichtigkeit eher verstellt als freilegt. Metaphysikkritik ist daher für Hegel nicht etwa Destruktion eines Anspruchs, sondern notwendige Voraussetzung für dessen radikalere Realisierung. Doch auch diese Differenz zwischen Hegel und Nietzsche verweist wieder auf eine Gemeinsamkeit, und sie ist es, die auf die anfangs angesprochene Frage der Vergleichbarkeit führt: man kann diese Gemeinsamkeit in den Satz zusammenfassen, daß letztlich beide Denker ihr Verhältnis zur Metaphysik an der selbst metaphysischen Frage ausrichten: wieviel Objektivität braucht der Mensch?<sup>33</sup>

---

<sup>33</sup>) Dieser Aufsatz geht auf einen Vortrag zurück, den ich im Frühjahr 1991 auf Einladung von Volker Gerhardt und Josef Simon im Rahmen eines Seminars über Hegel und Nietzsche am Inter-University Centre in Dubrovnik gehalten habe. Beiden Veranstaltern bin ich für Anregungen und Hinweise zu Dank verpflichtet.