

Editorial zum Band 39 (2010)

JOSEF SIMON ZUM 80. GEBURTSTAG

Josef Simon hat am 1. August 2010 seinen 80. Geburtstag gefeiert. Er ist seit 1995 Mitherausgeber der *Nietzsche-Studien* und der *Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung*. Die Philosophie im ganzen und die Nietzsche-Forschung im besonderen verdanken ihm Außerordentliches. Mit seiner Philosophie der Sprache und des Zeichens hat er der Philosophie eine neue Dimension und der philosophischen Nietzsche-Forschung ein neues Paradigma erschlossen. Er hat den Blick freigemacht für einen entdämonisierten, entmetaphysizierten und entontologisierten, einen nüchternen Nietzsche, der der kritischen Tradition der modernen Philosophie, die Descartes, Leibniz, Kant und Hegel auf den Weg gebracht haben, nicht nur standhält, sondern sie folgerichtig weiter vertieft. Mit der an Kant und Nietzsche geschulten Redlichkeit, Vornehmheit und Gerechtigkeit seines Urteils hat Josef Simon den Rang der *Nietzsche-Studien* und der *Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung* weiter gesteigert. Wir, die Mitherausgeber und der Verlag de Gruyter, danken ihm sehr herzlich für seine immer verlässliche, entgegenkommende und umsichtige Mitwirkung bei oft schwierigen Entscheidungen. Es ist eine Freude, mit ihm zusammenzuarbeiten. Mitglieder des Herausgeber-Kollegiums, der Redaktion und des Wissenschaftlichen Beirats der *Nietzsche-Studien* widmen Josef Simon aus Anlass seines 80. Geburtstages ihre Abhandlungen.

Günter Abel

Werner Stegmaier

Gertrud Grünkorn

JOSEF SIMONS NIETZSCHE-INTERPRETATION. FÜNF GRUNDZÜGE ZUR ORIENTIERUNG

Nietzsche steht nicht im Zentrum von Josef Simons Denken, aber sein Denken rührt an ein Zentrum von Nietzsches Philosophie. Er hat, anders als zu Hegel und zu Kant, zu Nietzsche keine Monographie verfasst. Er wollte keine systematische Nietzsche-Interpretation liefern, die ihm selbstwidersprüchlich schien, nur Akzente setzen, um ihn anders verständlich zu machen als bisher. Danach hat auch Nietzsche nicht radikal mit der philosophischen Tradition gebrochen, sondern sie, allerdings tiefgreifend und sehr wirkungsvoll, neu akzentuiert. Josef Simons Nietzsche-Interpretation wäre darum nur darzustellen im Zusammenhang einer Gesamtinterpretation der europäischen Philosophie. Wir beschränken uns zur Orientierung auf fünf Grundzüge und heben dabei Schlüsselstellen heraus, an denen sich Josef Simons Nietzsche-Interpretation vor allem ausgerichtet hat.

1. Ausgang von der Philosophie der Sprache. — 1972 wurde der erste Band der von Mazzino Montinari, Wolfgang Müller-Lauter und Heinz Wenzel begründeten *Nietzsche-Studien* mit Josef Simons Beitrag „Grammatik und Wahrheit. Über das Verhältnis Nietzsches zur spekulativen Satzgrammatik der metaphysischen Tradition“ eröffnet. Es war auch sein erster Beitrag zur Philosophie Nietzsches; Josef Simon hat dessen Grundgedanken vielfach weitergeführt, und bis heute gehört die Abhandlung zu den meistzitierten in der Nietzsche-Forschung. Josef Simon hatte seine 1957 abgeschlossene, 1966 gedruckte Dissertation dem Problem der Sprache bei Hegel gewidmet und an der *Phänomenologie des Geistes* herausgearbeitet, dass die Sprache für Hegel kein bloßer Gegenstand unter anderen, sondern das Grundproblem seiner Philosophie war. Von ihm, Hamann, Kant und Humboldt aus entdeckte er das Problem der Sprachlichkeit des Denkens und der Philosophie auch bei Nietzsche und fand in ihm den Schlüssel zu seinem Philosophieren.

Nietzsche glaubte gesehen zu haben, dass Versuche der Philosophie, einen einheitlichen Begriff der Wahrheit zu bilden, immer schon unter „der unbewussten Herrschaft und Führung durch gleiche grammatische Funktionen“ stehen und so einer „gemeinsamen Philosophie der Grammatik“ folgen (JGB 20, KSA 5.34). Im Fall der europäischen Philosophie war es die indoeuropäische Grammatik mit ihrer Subjekt-Prädikat-Regel, die die alles tragende metaphysische Grundunterscheidung von Substanz und Akzidens, Ding und Eigenschaft nahegelegt haben könnte. Ihre unbewusste Herrschaft bewusst zu machen bedeutete nicht schon, sie

loszuwerden: „wir hören auf zu denken, wenn wir es nicht in dem sprachlichen Zwange thun wollen, wir langen gerade noch bei dem Zweifel an, hier eine Grenze als Grenze zu sehn“ (Nachlass 1886/87, 5[22], KSA 12.193). Sich ihrer bewusst zu werden, stellt das Denken vielmehr vor die Tragik, beständig unschuldig an sich selbst schuldig zu werden: „Das vernünftige Denken ist ein Interpretieren nach einem Schema, welches wir nicht abwerfen können.“ (ebd., KSA 12.194) Nietzsche hatte die Kraft, so Josef Simon, zu bejahen, „daß man“ — gerade als Philosoph — „gefoppt wird und doch ohne Macht <ist>, sich nicht foppen zu lassen.“ (ebd., 5[71], KSA 12.213).

Wenn das Denken stets unbewusst und unwillkürlich von einer Sprache geleitet wird, ist es nicht ‚rein‘, nicht allein in sich selbst gegründet, wie die europäische Philosophie seit Parmenides es wollte. Es hat dann nur den *Willen*, rein zu sein, es ist, und mit ihm alles Philosophieren, nach Nietzsches Leitbegriff „Wille zur Macht“. Darin liegt keine Ermächtigung, sondern eine Bescheidung des Philosophierens: im Bewusstsein seiner sprachlichen Zwänge hört es auf, sich jenseits aller Lebensbedingungen auf einen gottgleichen theoretischen Standpunkt zu stellen. Sein Selbstbezug ist dann nicht mehr logischer, sondern ästhetischer Art, seine Tragik setzt eine „fröhliche Wissenschaft“ frei. Es kann sich dann, gelöst vom vergeblichen Wunsch nach bloßer Selbstbegründung, auf alles darin bewusst „vergessene“ Unbewusste, seine Leiblichkeit, seine Zeitlichkeit und die Flüssigkeit all seiner scheinbar feststehenden Begriffe einlassen. Gegenüber dem Denken wird die Einbildungskraft, die Phantasie, das „Dichten“ führend: „Bevor „gedacht“ wird, muß schon „gedichtet“ worden sein; das Zurechtbilden zu identischen Fällen, zur Scheinbarkeit des Gleichen ist ursprünglicher als das Erkennen des Gleichen.“ (Nachlass 1887, 10[159], KSA 12.550; vgl. Nachlass 1885, 40[17], KSA 11.636). Die Einbildungskraft schafft Metaphern, die zu Begriffen erstarren, bei Bedarf aber auch wieder in Bewegung geraten, flüssig werden können, sie macht, schon nach Kant, mit ihren Bildern die reinen Begriffe erst „zum *Erfahrungsgebrauche* tauglich“ und verschafft ihnen „Sinn und Bedeutung“.¹ So betrachtet, ist die Festlegung der Sprache auf begriffliche Festlegungen, auf die die europäische Philosophie seit Sokrates gedrängt hat, eine Beraubung ihrer produktiven Kraft und nach Nietzsche damit eine „Krankheit“, von der sie Philosophen als Ärzte der Kultur wieder heilen sollen. Nietzsche wollte mit der Kunst seines Stils dazu beitragen, „die Philosophie der grauen Begriffe“ (Nachlass 1886/87, 5[22], KSA 12.193), in denen das Leben alt geworden ist, aufzuheben, um zu einem neuen, lebensgerechteren Philosophieren Platz zu bekommen.

¹ Immanuel Kant, Was heißt: Sich im Denken orientieren?, AA [Akademie-Ausgabe] VIII, S. 133.

Josef Simon, der diese Zusammenhänge bei Nietzsche zum ersten Mal herausgearbeitet hat, sah auch die Grenzen seiner Sprachkritik. Dass Nietzsche die Sprache der überlieferten Philosophie an den Willen zur logischen Festlegung band und in der Subjekt-Prädikat-Grammatik ihren „Bann“ sah, trieb ihn nach Josef Simon in biologistische Zuflüchte, ließ ihn „im letzten Grunde“ einen „Bann physiologischer Werthurtheile und Rasse-Bedingungen“ postulieren (JGB 20, KSA 5.35). Leben und Logik gerieten in Gegensatz, und zugleich sollte das Leben über evolutionäre Zwänge zum logischen Denken als „Muster einer vollständigen Fiktion“ (Nachlass 1885, 38[2], KSA 11.597) geführt haben, so dass nur noch besondere Individuen unter besonderen Lebensbedingungen, letztlich Nietzsche selbst, sich davon befreien und das Denken in neue Bewegung bringen konnten. Damit lief alles nun auf Gegensätze wie apollinisch und dionysisch, begrifflich und metaphorisch, Regel und Ausnahme, Selbsterhaltung und Steigerung hinaus, die, so Josef Simon, in der Philosophie der Sprache schon Wilhelm von Humboldt überwunden hatte.

2. *Wahrheit als Freiheit.* — „Der Begriff einer Relation zwischen Sprache und transzendenter Realität ist nach Nietzsche widersinnig, weil es Relation nur innerhalb von Sprache als grammatisch charakterisiertem Verhältnis zwischen Zeichen geben kann.“² Für die Wahrheit kann es schon nach Kant kein „allgemeines materiales Kriterium“ geben³ und nach Humboldt auch kein „formales“ mehr, sofern auch apriorische Formen in einer Sprache artikuliert werden müssen, neben der es immer auch andere mit anderen solchen Formen geben könnte. Schon ein Begriff von Sprache, nach dem sie als in sich geschlossener und für sich bestehender Gegenstand betrachtet wird, ist widersinnig; denn auch er ist ‚in‘ einer Sprache gebildet. So wenig man sich über ‚die Sprache‘ erheben kann, um sie vergleichend an ‚die Realität‘ zu halten, so wenig kann man über sie als ganze sprechen. Man kann aber in einer Sprache anders sprechen als gewohnt und so nach Nietzsche mit der „Gewalt“ ihrer Konventionen brechen (WB 5, KSA 1.455; vgl. JGB 268, KSA 5.221 f.), man kann sie von sich aus wirkungsvoll und schicksalhaft verändern, so wie es nach dem frühen Nietzsche Wagner, nach dem späteren Nietzsche er selbst bewiesen hat. Darin lässt die Sprache nach Josef Simon ursprünglich frei, und sie lässt unter ihren jeweiligen Bedingungen auch zu, nach dieser dann wiederum bedingten Freiheit zu fragen und der Wahrheit, die sie ermöglicht.

In seiner umfassenden Monographie *Wahrheit als Freiheit. Zur Entwicklung der Wahrheitsfrage in der neueren Philosophie*, die 1978 erschien, hat Josef Simon historisch verfolgt, wie die moderne Philosophie, vertreten vor allem durch Descartes, Leibniz, Kant, Hegel und Nietzsche, systematisch die Wahrheit aus der

2 Josef Simon, Grammatik und Wahrheit. Über das Verhältnis Nietzsches zur spekulativen Satzgrammatik der metaphysischen Tradition, in: Nietzsche-Studien 1 (1972), S. 1-26, S. 4.

3 Immanuel Kant, Logik, AA IX, S. 51.

Freiheit von Individuen füreinander oder aus der inter-individuellen Kommunikation zu begreifen lernte. Für Nietzsche ist Wahrheit „die Art von Irrthum, ohne welche eine bestimmte Art von lebendigen Wesen nicht leben könnte. Der Werth für das Leben entscheidet zuletzt.“ (Nachlass 1885, 34[253], KSA 11.506 korr.) Und auch „der Glaube an die Freiheit des Willens ist ein ursprünglicher Irrthum alles Organischen“ (MA I 18, KSA 2.40). Aber beide sind „lebenfördernd, lebenerhaltend, Art-erhaltend, vielleicht gar Art-züchtend“, ein „Verzichtleisten“ auf sie wäre „ein Verzichtleisten auf Leben, eine Verneinung des Lebens“ (JGB 4, KSA 5.18), und so kommt es darauf an, *die* Wahrheit zu schaffen, mit der man leben und, soweit nötig, mit anderen zusammenleben kann. Statt der Anmessung an scheinbar vorgegebene Gegenstände, der Referenz, ist das Maß der Wahrheit dann gerade die Freiheit ihnen gegenüber und die Kraft des einen, *seine* Wahrheit anderen so zu verdeutlichen, dass diese andern aufgrund *ihrer* Freiheit gegenüber scheinbar Vorgegebenem sie annehmen oder ablehnen und damit zu einer allgemeinen machen können oder nicht, also: die inter-individuelle Kommunikation.

Unter Individuen braucht im Sinn der „Principien-Sparsamkeit“ (JGB 13, KSA 5.28) nichts mehr a priori, sei es metaphysisch oder transzendental, vorausgesetzt zu werden. Befreit von der scheinbaren Nötigung zu einer nicht überprüfbaren Übereinstimmung mit der ‚Realität‘ oder unter den getrennten Bewusstseinen kann die Wissenschaft dann ‚fröhlich‘ wissen, dass sie, wenn sie die Wahrheit sucht, die es doch nicht oder nur so geben kann, dass man sie an sie glaubt, den Irrtum nötig hat und dass sie, wenn sie damit leben soll, auch noch das Vergessen dieses Irrtums nötig hat, um sich, wenn sie ‚gesund‘ und ‚stark‘ genug dazu ist, dann um so mehr alternativen Dimensionen und Kriterien der Wahrheit zu öffnen. Versteht man mit Josef Simon Wahrheit als Freiheit, werden mit Nietzsche die „eigentlichen Philosophen“ tatsächlich „Befehlende und Gesetzgeber“: *wenn* sie die Kraft zu plausiblen „Werthsetzungen, Wertschöpfungen“ haben, an denen sich die anderen, die dazu weniger Kraft haben, mehr oder weniger fraglos orientieren können (JGB 211, KSA 5.144 f.).

3. *Selbstbezüglicher Perspektivismus*. — In seiner einflussreichen Gesamtdarstellung Nietzsches als „Klassiker der Philosophie“ hat Josef Simon die Selbstbezüglichkeit von Nietzsches „Phänomenalismus und Perspektivismus“ (FW 354, KSA 3.593) in den Mittelpunkt gestellt.

Auch dieser Phänomenalismus und Perspektivismus ist tragisch, sofern man wie von der Sprache nur *in* der Sprache und vom logischen Schema nur *in* diesem Schema so auch vom Schein, in dem man sich bewegt, wieder nur im Schein und von seiner Perspektive nur in dieser Perspektive sprechen kann und, wendet man „eifrig“ ein, „dass auch dies nur Interpretation ist“, sich mit der Antwort bescheiden muss: „— nun, um so besser.“ (JGB 22, KSA 5.37) Die Tragik des kritischen

Philosophierens entspringt dem Fortgang zum selbstkritischen Philosophieren, der Konsequenz, seine Begriffe auch auf sich selbst zu beziehen, so dass man vom Schein nicht mehr sagen kann, wovon er Schein, von der Perspektive, wovon sie Perspektive, von der Interpretation, wovon sie Interpretation sei. Ein selbstkritisches Philosophieren wird tautologisch oder paradox, es bestätigt sich nur selbst oder widerspricht sich selbst und wird dadurch ziel- und zwecklos. Es sieht, dass alles und auch es selbst „umsonst“ ist und wird dadurch gelähmt. So ist der „Nihilismus“ der Werte (Nachlass 1886/87, 5[71], KSA 12.212 f.) zuletzt ein Nihilismus der Begriffe der Werte; er verdankt sich dem sprachlich-logischen Schema-Zwang.

Damit erregt er weniger Angst, man kann, wenn nicht etwas *gegen* ihn tun, so doch etwas *aus* ihm machen. In „günstiger gestalteten Verhältnissen“, wenn man mehr Kraft für ihn hat, kann „der aktive Nihilismus“ (ebd., KSA 12.216) es mit „starken Gegen-Begriffe[n]“ versuchen, Metaphern, die bestehende Begriffszusammenhänge für neue Begriffszusammenhänge aufsprengen, die dann wieder ihre Zeit haben werden. Nietzsche hatte, wie er zuletzt notierte und was für Josef Simons Nietzsche-Interpretation besonders bedeutsam wurde, solche „starken Gegen-Begriffe nöthig, die Leuchtkraft dieser Gegen-Begriffe, um in jenen Abgrund von Leichtfertigkeit und Lüge hinabzuleuchten, der bisher Moral hieß“ und sich Logik und Ontologie als scheinbar festen Grund geschaffen hatte (Nachlass 1888, 23[3], KSA 13.603). Zu diesen leuchtkräftigen Gegen-Begriffen, die als solche Metaphern sind, gehören die in der Tat berühmt gewordenen Lehren vom Tod Gottes, vom Übermenschen, vom Willen zur Macht und von der ewigen Wiederkehr des Gleichen, die Nietzsche seinem Zarathustra dichterisch in den Mund gelegt hatte. Gerade die *Zarathustra*-Dichtung zeigt ästhetisch, ohne davon logisch-selbstwidersprüchlich zu sprechen, dass solche Gegen-Begriffe scheitern, wenn sie als logische und das heißt dann: als von jedermann in gleicher Weise nachvollziehbare Lehren vorgetragen werden; sie zeigt Zarathustras „Untergang“ mit seinen Lehren, die in der Dichtung niemand nachvollziehen kann, so wie er sie sich denkt. Das ist *seine* Tragik, über die er sich beredt beklagt. „Die ‚ewige Wiederkehr des Gleiche‘ kann“, so Josef Simon, „im Ernst keine theoretische ‚Lehre‘ von einer objektiven Gesetzlichkeit sein, nach der ‚dieselben‘ Dinge in bestimmten Intervallen immer wiederkehrten.“⁴ Denn auch sie würde dann selbstbezüglich, kehrte als Lehre ebenfalls ewig wieder, ohne dass man dann noch entscheiden könnte, ob sie sich dabei erfüllt oder widerspricht. So kann auch der Übermensch im Ernst kein Mensch sein, den man als Menschen zugleich über die Menschen stellen könnte, der Wille zur Macht kein Wille, der sich durch Macht erfüllen und zugleich Wille bleiben könnte, und auch ein toter Gott kann nur einer

⁴ Josef Simon, Friedrich Nietzsche, in: Klassiker der Philosophie II, hg. von Otfried Höffe, München 1981, S. 203-224, S. 218.

sein, der keiner war. Plausibel sind diese starken Gegen-Begriffe aber eben dadurch, dass sie das Logisch-Begriffliche ästhetisch-metaphorisch paradoxieren und so den Blick für seine Tragik öffnen. Sie machen deutlich, dass die „Wirklichkeit“ „unsäglich anders complicirt“ ist, als das Schema der Logik es wahrhaben will (Nachlass 1885, 34[249], KSA 11.505).

Nietzsche trägt, wie Josef Simon zeigt, die Tragik der Selbstbezüglichkeit auch noch in das Ästhetische hinein, wenn er Zarathustra sagen lässt, dass auch Dichter zu viel „lügen“, also die Unwahrheit sagen, und er doch ebenfalls „ein Dichter“ ist (Za II, Auf den glückseligen Inseln, KSA 4.110; Za II, Von den Dichtern, KSA 4.163). Dichter lügen eben dann, wenn sie eine für alle gleich gültige Wahrheit sagen, also lehren wollen. Wenn Nietzsche die Lehren vom Übermenschen und von der ewigen Wiederkehr des Gleichen nur seinen Zarathustra lehren ließ, die Lehre vom Willen zur Macht aber auch im eigenen Namen vortrug, so nimmt er nach Josef Simon für sich auch sie noch zurück: „Exoterisch“, in der Sprache eines Lehrers, mag gelten: „— alles ist Wille gegen Willen“, aber „esoterisch“, in selbstbezüglicher Reflexion dieser Sprache, muss man eingestehen: „Es giebt gar keinen Willen“ (Nachlass 1886/87, 5[9], KSA 12.187). In äußerster Konsequenz kann es dann auch keine Erkenntnis des Erkennenden selbst geben („Wir sind uns unbekannt, wir Erkennenden, wir selbst uns selbst“ (GM, Vorrede 1, KSA 5.247)) und damit auch hier, worauf Descartes noch gebaut hatte, keine letzte Gewissheit.

4. *Nur Zeichen.* — 1981 rief Josef Simon zusammen mit Karl Ulmer und Mihailo Djurić die Nietzsche-Kurse des Inter-University-Centre of postgraduate studies in Dubrovnik ins Leben, die im Verlauf eines Jahrzehnts viele bedeutende Nietzsche-Forscher zusammenführten und an denen regelmäßig auch Friedrich Kaulbach, Volker Gerhardt, Günter Abel, Tilman Borsche und Werner Stegmaier teilnahmen; die Beiträge erschienen im Verlag Königshausen & Neumann, Würzburg. Hier konkretisierte sich, was Josef Simon dann „Das neue Nietzsche-Bild“ nannte,⁵ — ausdrücklich als „Bild“, das Raum für andere Bilder neben sich ließ. In demselben Jahrzehnt entwickelte Josef Simon auch seine *Philosophie des Zeichens*, die 1989 im Verlag Walter de Gruyter herauskam. Er ging dort von der Sprache auf das Zeichen zurück. Während die Sprache zu einem metaphysicum wird, wenn man sie als überschaubare Einheit und isolierbaren Gegenstand vor sich zu haben glaubt, können Zeichen, sprachliche und nicht-sprachliche, Gegenstände unter anderen sein. Sie können für sich stehen und zugleich für anderes stehen, auf andere Gegenstände verweisen. Als bildliche und schriftliche Zeichen sind es auch sie, die stehen bleiben können, wenn das, wofür sie stehen, sich wieder entzogen hat oder man sich von ihm abgewendet hat. Und das andere, für das

5 Josef Simon, Das neue Nietzsche-Bild, in: Nietzsche-Studien 21 (1992), S. 1-9.

sie stehen, können auch wieder Zeichen sein, Zeichen können durch Zeichen abgekürzt werden, ohne tautologisch oder paradox zu werden. „Der Gegensatz“, so Nietzsche, ist hier „nicht „falsch“ und „wahr“, sondern „Abkürzungen der Zeichen“ im Gegensatz zu den Zeichen selber. Das Wesentliche ist: die Bildung von Formen, welche viele Bewegungen repräsentieren, die Erfindung von Zeichen für ganze Arten von Zeichen.“ (Nachlass 1885/86, 1[28], KSA 12.17)⁶ Als Zeichen müssen sie aber verstanden werden und werden von Individuen unvermeidlich mehr oder weniger individuell, d.h. immer wieder anders verstanden. So kristallisiert Nietzsches Philosophie im Begriff oder, nun genauer, im Zeichen des Zeichens.

Wenn jeder die Zeichen eines andern zuletzt individuell versteht, ist das gemeinsame, gleiche Verstehen von Zeichen nicht mehr der Ausgangspunkt, sondern gerade das Problem einer aufgeklärten Philosophie des Zeichens. So hat es auch schon Nietzsche gesehen. Nach dem Aphorismus Nr. 354 der FW ist alles Bewusstsein ein Bewusstsein von Zeichen, es entwickelt sich mit den „Mittheilungszeichen“ und der „Mittheilungs-Fähigkeit“ und „Mittheilungs-Bedürftigkeit“ eines Menschen (KSA 3.590-593). In der Not der Verständigung, die in Gefährdungen am größten wird, helfen Zeichen um so mehr, je leichter und schneller sie verstanden werden. Sie bedürfen jedoch besonderer Beachtung, gesteigerter Aufmerksamkeit, um sie einerseits von Nicht-Zeichen zu unterscheiden, andererseits vor Missverständnissen zu bewahren, und also dauernder „Bewusstheit“ (vgl. FW 11, KSA 3.382 f.). Diese Bewusstheit, eigentlich ein gelegentlicher Zustand in vielfältigen Ausprägungen und graduellen Steigerungen, konnte, weil es vom Zeichengebrauch ständig gefordert wurde, leicht zu einem Sein, dem „Bewusstsein“, metaphysiziert werden. Doch, so Josef Simon, das „Bewußte ist als solches bereits Ergebnis von Interpretation. Die Interpretation ist kein bewußter Vorgang, sondern ein Vorgang aus dem Unbewußten, der sich auch nicht ‚ins‘ Bewußtsein heben läßt.”⁷ Zeichen-Verstehen lässt sich vom Leiblichen und Ästhetischen nicht nur nicht trennen, es verdankt sich ihm zum großen Teil, bezieht von dort, auch nach Nietzsche, den Großteil seiner Plausibilität.

Zeichen werden, so Josef Simon, in einer konkreten Situation von einem Individuum einem andern angesonnen, in der Erwartung, dass es sie versteht, etwas mit ihnen anfangen und entsprechend antworten kann. Man fragt erst nach ihrer Bedeutung, wenn man sie nicht unmittelbar versteht. Die theoretische Haltung zum Zeichen als Frage nach seiner Bedeutung ist nicht die ursprüngliche. Denn um nach der Bedeutung eines Zeichens zu fragen, muss man schon verstanden haben,

⁶ Zitiert in: Josef Simon, Philosophie des Zeichens, Berlin / New York 1989, S. 130 f. („Nietzsches Ablösung der Ontologie”).

⁷ Josef Simon, Das Problem des Bewußtseins bei Nietzsche und der traditionelle Bewußtseinsbegriff, in: Zur Aktualität Nietzsches, Bd. II, hg. von Mihailo Djurić, Josef Simon, Würzburg 1984, S. 17-33, S. 29.

dass es sich in diesem Kontext um ein Zeichen handelt, und fragen kann man auch nur mit Hilfe von Zeichen, die man schon verstanden zu haben glaubt. Dies könnte der Sinn von Nietzsches Metapher der Einverleibung sein. Sie lässt ihrerseits vielfältige Ausprägungen und graduelle Steigerungen zu. Josef Simon begriff sie mit Hilfe von Kants Unterscheidung der Modi des Fürwahrhaltens Meinen, Glauben und Wissen.⁸ Sie sind auch Modi der Kommunikabilität von Zeichen: das Meinen lässt den andern frei, dasselbe Zeichen anders zu verstehen, das Wissen erhebt den Anspruch, dass es von allen gleich verstanden werden muss, das Glauben aber beruht auf der eigenen, bewussten oder unbewussten, willkürlichen oder unwillkürlichen Entscheidung, es so und nicht anders zu verstehen. Glaube und nicht mehr ist nach Kant und auch nach Nietzsche zum Handeln notwendig. Man kann aber zu einer Zeit einen bestimmten Glauben nötig haben, zu einer andern nicht; Glauben hat seine Zeit, die Zeit von guten und schlechten Tagen. „Das abstrakte Denken“, notierte sich Nietzsche, „ist für Viele eine Mühsal, für mich, an guten Tagen, ein Fest und ein Rausch“ (Nachlass 1885, 34[130], KSA 11.463 korr.), und: „Es ist schwer verstanden zu werden. Schon für den guten Willen zu einiger Feinheit der Interpretation soll er von Herzen dankbar sein: an guten Tagen verlangt man gar nicht mehr.“ (Nachlass 1885/86, 1[182], KSA 12.50 f. korr.) An guten Tagen kann man wieder darüber lachen, wofür man an schlechten von Herzen dankbar war.⁹

Nietzsche ist in der Philosophie des Zeichens bis zum äußersten gegangen, indem er im „Typus Jesus“ einen „typischen Symboliker[.]“ entdeckte (AC 29, KSA 6.199; AC 34, KSA 6.206), der alle Realität, alle widerständliche Gegenständlichkeit, um der Liebe willen in „ein ganz in Symbolen und Unfasslichkeiten schwimmendes Sein“ (AC 31, KSA 6.202) auflöste. Auch der Tod war für ihn, so Josef Simon mit Nietzsche, „nur ein Zeichen mehr“ (Nachlass 1887/88, 11[295], KSA 13.115),¹⁰ und dies gab ihm die Kraft, sich nicht gegen ihn zu wehren. Damit wird jenseits der ontologischen Begriffe, aber auch der Willen-zur-Macht-Metapher ein „andres Ideal“ (FW 382, KSA 3.636) sichtbar, das, nicht mehr interpretieren zu wollen („Der Wille zur Macht interpretirt“ (Nachlass 1885/86, 2[148], KSA 12.139)), einen Text ohne Interpretation ablesen zu können: „einen Text als Text ablesen können, ohne eine Interpretation dazwischen zu mengen, ist die späteste Form der „inneren Erfahrung“, — vielleicht eine kaum mögliche ...“ (Nachlass 1888, 15[90], KSA 13.460). Sie könnte „das echte, das ursprüngliche

⁸ Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft, Transzendente Methodenlehre, 2. Hauptstück (Der Kanon der reinen Vernunft), 3. Abschnitt (A 820/B 848 - A 831/B 859).

⁹ Vgl. Josef Simon, Aufklärung im Denken Nietzsches, in: Aufklärung und Gegenklärung in der europäischen Literatur, Philosophie und Politik von der Antike bis zur Gegenwart, hg. von Jochen Schmidt, Darmstadt 1989, S. 459-474, und ders., Die Krise des Wahrheitsbegriffs als Krise der Metaphysik. Nietzsches Alethiologie auf dem Hintergrund der Kantischen Kritik, in: Nietzsche-Studien 18 (1989), S. 242-259.

¹⁰ Vgl. Simon, Philosophie des Zeichens, S. 206-211 („Tod als Zeichen“).

Christentum" sein, das „zu allen Zeiten möglich sein" wird (AC 39, KSA 6.211). Nietzsche hat in dieser Sicht das dogmatische Christentum des Paulus polemisch auf Begriffe gebracht, um daneben den „Typus Jesus" als erlösendes Zeichen sehen zu lassen.¹¹

5. *Zeichen des Ethischen*. — Die Philosophie des Zeichens und der Interpretation wurde in ständigem Zusammenhang mit Nietzsche, aber auch weit über ihn hinaus wiederum auf Anregung von Josef Simon in sechs Forschungskonferenzen der Werner-Reimers-Stiftung in Bad Homburg zwischen 1993 und 1998 in vielfältige Gebiete der Philosophie und der Wissenschaften hinein weiterentwickelt; die Ergebnisse wurden im Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main publiziert. Von besonderer Bedeutung war dabei die Ethik, die bei Josef Simon im Horizont der Philosophie Nietzsches sich auf den Fluchtpunkt des Nicht-anders-haben-Wollens oder den amor fati ausrichtete. Nietzsche hatte zuletzt für sich notiert: „in mir fehlt der Begriff „Zukunft“, ich sehe vorwärts wie über eine glatte Fläche: kein Wunsch, kein Wünschchen selbst, kein Pläne-machen, kein Anders-haben-wollen. Vielmehr bloß das, was von jenem heiligen Epicureer uns verboten ist: die Sorge für den nächsten Tag, für Morgen... das ist mein einziger Kunstgriff: ich weiß heute, was morgen geschehen soll. / naufragium feci: bene navigavi, — — —“ (Nachlass 1888, 16[44], KSA 13.501). Darin dachte er, so Josef Simon, wie Kant, der sich notierte, man solle „sein Urtheil nicht ohne noth fällen" und es, solange es angeht, „in suspenso" halten.¹² Man kann im Übergang vom Sein zu den Zeichen auch den Ursprung des Ethischen sehen. Weil Zeichen anders als das Sein gewählt werden können, sind sie immer schon „Zeichen der Freiheit" und darum unmittelbar von ethischer Bedeutung. Geht es aber nicht mehr „ad esse", sondern „ad melius esse",¹³ wird man seine moralischen Wünsche und Urteile danach ausrichten, wie weit sie jeweils etwas zum Besseren wenden können — im Blick auf die Not anderer und im Spielraum, den die eigenen Nöte lassen. Auch das Ethische hängt dann von der Kraft ab, die sich gerade in der Zurückhaltung des Urteilens und Anders-haben-Wollens beweisen kann. Vor dem moralischen Urteil über andere und anderes wird dann die eigene, von der eigenen Not erzwungene Moral reflektiert und aufgehalten — „Aus Moralität!" (M, Vorrede 4, KSA 3.16) —, und so wird Vornehmheit und Gerechtigkeit in Nietzsches Sinn möglich und die Verantwortlichkeit auch noch für die eigene Moral.

Von den Zeichen aus gedacht, können Urteile, da wir für andere und uns selbst

¹¹ Vgl. Josef Simon, Welt auf Zeit. Nietzsches Denken in der Spannung zwischen der Absolutheit des Individuums und dem kategorialen Schema der Metaphysik, in: Krisis der Metaphysik. Wolfgang Müller-Lauter zum 65. Geburtstag, hg. von Günter Abel, Jörg Salaquarda, Berlin / New York 1989, S. 109-133, S. 124-131.

¹² Immanuel Kant, Reflexionen zur Logik, Nachlaßreflexion 2588 u. 2506, AA XVI, S. 429 u. 397.

¹³ Kant, Kritik der reinen Vernunft, A 731/B 759, Anm.

nur Zeichen haben, überhaupt nur in Zeichenversionen bestehen, Wendungen, wie man glaubt oder hofft, zum Besseren. Sie können im einen Fall mehr pragmatisch, in einem andern mehr moralisch gemeint sein, sind, wenn man nicht „*ad esse*“ drängt, von Fall zu Fall schwer zu unterscheiden. Je weniger man sie aber unterscheidet, desto mehr wird in jedem Zeichengebrauch, sofern Zeichen sich immer an andere wenden und/oder sie betreffen, Moral sichtbar. Man kann sich nicht erst mit Taten, sondern schon mit Zeichen schuldig machen, und alles Tun ist im Verhältnis zu andern, das nur durch Zeichen möglich ist, immer schon ein Zeichenhandeln. Mit Kants und Nietzsches und Josef Simons Übergang vom Sein zu Zeichen durchdringt das Ethische alles Handeln, die Ethik die scheinbar von ihr abtrennbare und nur scheinbar unschuldige, außermoralische Ontologie und Erkenntnistheorie („Die Rechtmäßigkeit im Glauben an die Erkenntniß wird immer vorausgesetzt: so wie die Rechtmäßigkeit im Gefühl des Gewissensurtheils vorausgesetzt wird. Hier ist die moralische Ontologie das herrschende Vorurtheil.“ (Nachlass 1886/87, 7[4], KSA 12.265)). Gerade der Wille „*ad esse*“, zu einem bestimmten Sein, muss sich gegenüber einem anderen Willen fragen, welche Nöte ihn und welche den andern zu diesem Sein-Sollen treiben, wobei er die eigenen weit schwerer sehen wird, weil der Wille zur Selbsterhaltung, der Stolz und die Scham davorstehen („„Das habe ich gethan“ sagt mein Gedächtniss. Das kann ich nicht gethan haben — sagt mein Stolz und bleibt unerbittlich. Endlich — giebt das Gedächtniss nach.“ (JGB 68, KSA 5.86)).

Soweit man sich aber für ein haltbares Zusammenleben auf die ethische Zurückhaltung der Moralen nicht verlassen kann, wird es durch das Recht geregelt. Josef Simon neigt hier Kant zu, der sich stärker als Nietzsche auf *diese* Möglichkeit zu zwingen besonnen hat. Weil Nietzsche Recht und Staat als Stützen von Herdenmoralen betrachtete, blieb ihm nur das „souveraine Individuum“ (GM II 2, KSA 5.293), das über alle Kraft zum Ethischen verfügt, darum aber selten, wenn überhaupt zu beobachten ist. Nicht Nietzsche, wie man erwarten würde, sondern Kant hat regelmäßig von „fremder Vernunft“ gegenüber der „eigenen“ gesprochen, der man sich zu seiner Aufklärung bedienen solle, deren Eigenheiten man aber eben erst an fremder Vernunft erfahre. Es war wohl Nietzsche, der Josef Simons Blick für diese fremde Vernunft bei Kant frei machte. Doch nun war ihm immer deutlicher geworden, wie sehr Kant Nietzsches Metaphysikkritik, auch als Vernunft- und als Sprachkritik, vorweggenommen hatte. Während in seinen Beiträgen zu Nietzsche darum immer mehr von Kant die Rede war, hat er in seinem großen Kant-Buch¹⁴ nur am Rande von Nietzsche gesprochen.

¹⁴ Josef Simon, Kant. Die fremde Vernunft und die Sprache der Philosophie, Berlin / New York 2003.