

Patrick Thor
(München)

»EINE FORTGESETZTE ZEICHEN-KETTE
VON IMMER NEUEN INTERPRETATIONEN« –
FRIEDRICH NIETZSCHES ›WILLE ZUR MACHT‹
UND DIE SEMIOTIK VON CHARLES S. PEIRCE

Die Frage nach der Konstitution von ›Macht‹ war und ist ein zentraler Begriff sowohl der Philosophie als auch der politischen Praxis. In diesem Kontext ist Friedrich Nietzsche bis heute besonders durch seine Konzeption eines allumfassenden ›Willens zur Macht‹ bekannt. Was aber genauer unter solch einer ubiquitären Macht zu verstehen ist, kann – so die These der vorliegenden Studie – nur durch die Bezugnahme auf Nietzsches semiotische Weltanschauung klarer werden. Nach einer allgemeinen Darstellung des ›Willens-zur-Macht‹ in Teil I, widmet sich Teil II Nietzsches ›Semiotik‹, die sich in dessen Werk eher implizit und kaum systematisch ausgearbeitet findet. Im Unterschied dazu hat der amerikanische Philosoph Charles Sanders Peirce fast zeitgleich eine detaillierte semiotische Theorie entworfen, die in Teil III als verdeutlichende Kontrastfolie derjenigen Nietzsches gegenübergestellt wird. Im abschließenden Teil IV soll auf die realpolitischen Folgerungen eingegangen werden, die sich aus Nietzsches Universalisierung der semiotisierenden Machtwillen ergeben – diese werden wiederum mit Peirce‘ Theorie des Pragmatismus kontrastiert.

»Als man Gerechtigkeit nicht finden konnte, ist man auf Macht verfallen«, konstatierte der Barockphilosoph Blaise Pascal (zit. in Goldmann 1973: 416) und verlieh damit einer bis heute weit verbreiteten Haltung Ausdruck: Jener Vorstellung, dass ›Macht‹ eine moralfreie Kraft sei und in erster Linie bedeute, etwas unvermittelt durchsetzen zu können. Auch Friedrich Nietzsche (1844-1900) wurde der breiten Öffentlichkeit durch eine ähnlich radikale Begriffsbestimmung bekannt, wonach alles Dasein von ›Macht‹ oder vielmehr von einem ›Willen zur Macht‹ bestimmt werde. Insbesondere die soziopolitische Ausbeutung seiner Philosophie durch (neo-)faschistische Kräfte wirft hier die stets aktuelle Frage auf, was Nietzsche eigentlich genau unter ›Macht‹ versteht, welche theoretischen Grundlagen und praktischen Folgen seine Machttheorie hat.

In einer ersten Annäherung werden die folgenden Überlegungen in Teil I zeigen, dass Nietzsches ›Wille zur Macht‹ nur eine ganz spezifische, nämlich *a-personale*, Form von ›Willen‹ und eine ganz spezifische, nämlich *kraftquantifizierte*, Form von ›Macht‹ bezeichnet. Nietzsche greift dabei zahlreichen jüngeren Machtkonzepten¹ vor, indem er nicht nur von einem grundsätzlich relationalen Charakter jeglicher Macht ausgeht, sondern auch insbesondere deren *semiotische* Dimension beleuchtet, ohne die sich überhaupt keine Machtrelationen ausbilden könnten. So agieren die Nietzscheanischen Machtwillen nur über Interpretationen ihrer (Um-)Welt, d.h. legen alles stets auf den ihrer Macht zu- oder abträglichen Wert hin aus. Daher können die allgegenwärtigen Machtwillen nur über bzw. als vermittelnde Zeichen auf die Welt zugreifen. Auch die konkurrierenden Kräfte innerhalb dieser relationierten Machtstrukturen lassen sich nur in Zeichen(-handlungen) organisieren. Dass Nietzsche in diesem Zusammenhang selbst teilweise von einer »Semiotik« (NF 87-89: 262) spricht, lenkt die Aufmerksamkeit unweigerlich auf den Logiker und Philosophen Charles Sanders Peirce (1839-1914), der am Ende des 19. Jahrhunderts nicht nur den amerikanischen Pragmatismus, sondern auch die moderne Semiotik begründete (Nöth 2000: 30-70) – und von dem Nietzsche mit großer Wahrscheinlichkeit sogar einige übersetzte Texte rezipierte (Frank 2008: 247; Martínez 2013: 96). Ein Vergleich von Nietzsches interpretationsgeleitetem Perspektivismus und Peirce‘ ubiquitärer Semiotizität verspricht daher, auch für das Verständnis der in Teil I vorgestellten Theorie vom *Willen zur Macht* ertragreich zu sein.

Dieser These folgend wird Teil II dieser Studie Nietzsches Machtphilosophie unter dezidiert *semiotischen* Vorzeichen untersuchen, während Teil III direkt *vergleichend* auf die Peircesche Semiotik Bezug nimmt. Im abschließenden Teil IV soll auf mögliche *realpolitische* Folgerungen eingegangen werden, die sich aus dem Modell einer Allgegenwart semiotisierender Machtwillen ergeben. Hierbei wird die Nietzscheanische Sozial-›Ethik‹ einer zeichenhaft fundierten Moral-Kontingenz und eines radikalen Aristokratismus‘ kurz mit dem Peirceschen Pragmatismus zu kontrastieren sein.²

¹ So beruhen beispielsweise die diskurs- oder kommunikationstheoretische Machtkonzeption Jürgen Habermas‘ (1995) und die systemtheoretische Variante Niklas Luhmanns (2003) ebenfalls auf (im weitesten Sinne) semiotischen Ansätzen.

² Aufgrund des themenbezogenen Forschungsansatzes muss auf eine eingehende Herleitung und die historische Einordnung der philosophischen Ansätze Nietzsches und Peirce‘ verzichtet werden. Stattdessen werden maßgebliche Grundthesen beider Denker zur ›Macht‹ bzw. ›Semiotik‹ durchaus anachronistisch, aber systematisch gewissenhaft aus dem jeweiligen Gesamtwerk herausgearbeitet. Folglich können auch zu Lebzeiten publizierte Werke und Nachlässe nicht separiert voneinander besprochen werden.

I. UBIQUITÄT DER MACHT:

NIETZSCHES »WILLE ZUR MACHT« ALS (EINZIGES) WELTGESCHEHEN

Wenngleich Nietzsches Bewertung von Macht im Laufe seiner philosophischen Entwicklung durchaus zwischen anfänglicher Skepsis und späterer Affirmation divergiert, schreibt er zeitlebens dem Streben nach Macht eine universelle Bedeutung zu.³ Im Hinblick auf die Eingangsfrage, was man eigentlich unter ›Macht‹ verstehen soll, umfasst Nietzsches Machtbegriff die folgenden *drei Hauptmerkmale*:

(a) ›Macht‹ beschreibt für Nietzsche immer eine bloße *Relation*, d.h. sie ist immer nur die Konstellation einer Ausdehnung bzw. einer Widerständigkeit von *Kräften* gegenüber anderen Kräften. Dieser Vorgang ist aber nicht auf Menschen oder Lebewesen beschränkt, sondern ausnahmslos »jeder spezifische Körper« strebt danach, »über den ganzen Raum Herr zu werden und seine Kraft auszudehnen (– sein Wille zur Macht:) und Alles das zurückzustoßen, was seiner Ausdehnung widerstrebt« (NF 87-89: 373). Ein solcher Körper, der selbst wiederum nur ein Bündel machtgeordneter Kräfte ist, stößt »fortwährend auf gleiche Bestrebungen anderer Körper und endet, sich mit denen zu arrangieren (›vereinigen‹), welche ihm verwandt genug sind: – so conspirieren sie dann zusammen zur Macht. Und der Prozeß geht weiter...« (ebd.: 373f.). Der Begriff der Macht meint also stets den *Prozess* der »That« (GM: 350), sprich des Zu- oder Übergriffs einer spezifischen Kraft(-organisation) auf eine andere.

(b) Man darf sich diese Vorgänge allerdings nicht als äußerliche Relationen zwischen abgrenzbaren materiellen oder geistigen Atomen vorstellen (Abel 1998: 118). Vielmehr muss der eben genannte »spezifische Körper«, der zur Macht strebt, seinerseits bereits als eine *Kraft-Konstellation* vorgestellt werden, die sich aus der machterzwungenen Integrationen anderer Kraftquanten *zusammensetzt* – was Nietzsche anhand des Vorgangs der Zellteilung illustriert: »Das sich theilende Protoplasma $\frac{1}{2} + \frac{1}{2}$ nicht = 1, sondern = 2. { Damit } wird der Glaube an die Seelen-Monas hinfällig. Selbsterhaltung nur als eine Form der Selbsterweiterung« (NF 85-87: 92).⁴ Die Macht

³ So weist Andreas Anter (2012: 35) darauf hin, dass der junge Nietzsche der Macht durchaus kritisch gegenüber stand, da er unter dem Einfluss seines Schweizer Kollegen, Jacob Burckhardt, stand: Letzterer lehnte die Macht als etwas grundsätzlich Destruktives ab, da sie »eine Gier und daher unersättlich« sei. Erst später habe sich Nietzsche von Burckhardt »emanzipiert« und sich schließlich zum »Apologet« des Machtwillens aufgeschwungen (ebd.: 38f.).

⁴ Zur Erläuterung: »Als *Protoplasma* bezeichnet man die gesamte strukturierte lebende Substanz der Zelle, die vom *Plasmalemma* (Zell- oder Plasmamembran) umgeben wird« (Hirsch-Kauffmann et al 2009: 3).

wird also weder zwischen letzten Substanzen relationiert, noch können sich die ständig prozessualisierenden Machtrelationen als über die Zeit addierbare *Identitäten* erhalten: Denn wenn die Macht des Protoplasmas bei der *Zellteilung* nicht in ihre Hälften zerfällt, sondern »2« neue Mächte bzw. machtrelationierte Kräfte entstehen, dann muss sich im umgekehrten Fall des Übergriffs von einer auf die andere Macht ebenfalls eine vollkommen neue Macht(-verteilung) ergeben – sprich es müsste hier nicht $\rangle 1 + 1 = 2 \langle$, sondern $\rangle 1 + 1 = 1 \langle$ lauten. Wenngleich innerhalb dieser neuen $\rangle 1 \langle$ als Machtorganisation (oder Organismus) durchaus viele verschiedene Machtwillen um die Vorherrschaft kämpfen können, etabliert die jeweils herrschende »Übermacht« stets eine bestimmte »Ordnung des Rangs« bezüglich der verschieden starken Kräfte in ihrer Einflussphäre (NF 85-87: 386). Dies bedeutet, dass sie als übergeordnete Struktur (momentan) unterworfenen Kräfte auslässt, bündelt oder organisiert. Hieraus folgt aber auch, dass jede *verabsolutierte* Macht in letzter Konsequenz ihren eigenen Untergang bewirkt: Denn als Relation besteht sie einerseits nur in Opposition zu anderen, ihr widerständigen Mächten, welche sie überwältigen will. Andererseits verhindert sie aber zugleich das Bestehen oder Entstehen von ebendiesen Gegenmächten bzw. -kräften aufgrund ihres unbändigen Machtwillens. Daher beinhaltet jede Form der Machtsteigerung, die eben auch immer eine Selbst-Überwindung ist, stets die Gefahr der Selbstvernichtung: Der »Weg zur Macht« ist so zumeist eher ein »Weg ins Unglück« (GM: 350).⁵ Doch innerhalb des Weltgeschehens der unzähligen auseinander und zueinander strebenden Machtquanten kann es zu solch einer absoluten Macht im Grunde kaum kommen, wenn sich sogar schon die vergleichsweise kleine Organisation des Protoplasmas nur über einen äußerst begrenzten Zeitraum als strukturgebende Macht erhalten kann: »Die Theilung eines Protoplasma in 2 tritt ein, wenn die Macht nicht mehr ausreicht, den angeeigneten Besitz zu bewältigen: Zeugung ist Folge einer Ohnmacht.« (NF 85-87: 38)

(c) Nietzsche nivelliert mit seinem progressiven Machtkonzept ganz besonders die Vorstellung von \rangle Macht \langle als etwas, das wie ein Gut erlangt und besessen und hauptsächlich bewahrt werden sollte. Ganz im Gegenteil: Die Macht als *Ausdehnungerscheinung* muss *per definitionem* stets über sich hinauswachsen wollen und können – denn das bloß reaktive Bewahren bzw. Erhalten von einstmalig erlangter »Macht

⁵ Auch Abel (1998: 117) beschreibt die (allmächtige) Nivellierung von »Spannung gegenüber den anderen Teilen« als eine »Form des Niedergangs«. Dementgegen werden die vitalen »Funktionskräfte« gerade im Moment der »Dissoziation« der unterworfenen »Teilchen-Kräfte« bei extern oder intern bewirkten Machtumwälzungen bzw. Kraftverschiebungen sichtbar.

verdummt« und führt zu Trägheit, *Décadence*, Ohnmacht und Untergang.⁶ Dies erklärt Nietzsches massiven Angriff auf das Darwinsche Diktum der Selbst- bzw. Art-*Erhaltung* als Ziel bzw. Nutzen aller Lebewesen. Mit Darwins Formulierung der Evolutionstheorie bleibe die Biologie in Wahrheit noch der abendländischen Metaphysik mit ihrer naiv anthropomorphen Vorstellung einer naturgegebenen Teleologie verhaftet. Dementgegen kann das ›Leben‹ für Nietzsche auf keinerlei Telos hin ausgerichtet sein (also auch nicht auf das Ziel der bloßen Selbst- oder Art-Erhaltung), sondern Leben muss sich als ein jeweils momentanes *Geschehen* mit grundsätzlich ungewissem Ausgang ereignen: »Vor Allem will etwas Lebendiges seine Kraft auslassen – Leben selbst ist Wille zur Macht –: die Selbsterhaltung ist nur eine der indirekten und häufigsten Folgen davon« (JGB: 27). Zudem sei auch die »Gattung im Sinne irgendeiner wesenhaften Entität« nur eine reine Denkkonstruktion, da eigentlich nur Individuen existierten, deren gemeinsame Erhaltung schließlich nur ein Epiphänomen der individuellen »*Selbst-Überwindung* qua Steigerung, Mehrung und Auslassung von Kraft« darstelle (Abel 1988: 58). Auch deshalb muss die scheinbar sinnstiftende Idee der biologischen Arterhaltung bereits als Produkt eines bestimmten Machtgeschehens angesehen werden, genauso wie jedes scheinbare Individuum in Wahrheit aus der Verschränkung verschiedenster, sich widerstrebender Willen besteht, sprich stets etwas »Flüssiges« ist: »›Erhaltung der Gattung‹ ist nur eine Folge des Wachstums der Gattung, d.h. der Überwindung der Gattung auf dem Wege zu einer stärkeren Art.« (NF 85-87: 385)

ERSTER ZEICHENPROZESS: DIE ›SEMIOTIK‹ DES WILLENS

Die bisherigen Ausführungen haben ergeben, dass Macht für Nietzsche im Grunde nie für sich selbst (be-)steht: Sie ist nicht nur stets bloße Relation zwischen verschiedenen Kräften, sondern existiert auch immer nur bezüglich eines triebhaften Willens. In rekursiver Weise liegt sie aber zugleich der ursprünglichen Dynamik ebendieses Willens zugrunde, der schließlich ein Wille *zur* Macht ist. Es bedarf allerdings einer genaueren Beleuchtung dessen, wie Nietzsche von der bloßen Konstatierung eines universellen Machttriebs zur Formel kommt, dass die *gesamte* »Welt« letztlich nur »Wille zur Macht – und nichts außerdem« sein könne (NF 84-85: 611).

⁶ Nietzsche macht eine solche ›*Décadence*‹ des Mächtigen an seinen von »Alkohol und Christenthum« geprägten, deutschen Zeitgenossen fest: »Es zahlt sich theuer, zur Macht zu kommen: die Macht verdummt ... Die Deutschen – man hiess sie einst das Volk der Denker: denken sie heute überhaupt noch?« (GD: 103f.).

Zunächst verweigert Nietzsche in Anlehnung an David Humes Widerlegung des naturwissenschaftlichen Kausalitätsbegriffs auch Machtphänomenen jedweder Art eine kausalistische Einteilung in *agens* (Überwältigung als ›Ursache‹) und *patiens* (Erleiden als ›Wirkung‹). Vielmehr handle es sich um eine zwar zumeist asymmetrische, aber dennoch reziprok *wirkungsverschränkte* »strukturelle Kräfte-Konfiguration« (Abel 1998: 115):

Die unabänderliche Aufeinanderfolge gewisser Erscheinungen beweist kein »Gesetz«, sondern ein Machtverhältnis zwischen 2 oder mehreren Kräften. [...] Es handelt sich nicht um ein Nacheinander, – sondern um ein Ineinander, einen Prozeß, in dem die einzelnen sich folgenden Momente nicht als Ursachen und Wirkungen sich bedingen [...]. (NF 85-87: 136)

Der Wille zur Macht beschreibt also einen kausal ungerichteten Prozess, innerhalb dessen die Kräfte aller Beteiligten aufeinandertreffen und eine entsprechende, rein relational bedingte, *ganzheitliche* Machtstruktur ergeben bzw. emergieren:

Gesetzt, die Welt verfüge über Ein Quantum an Kraft, so liegt auf der Hand, daß jede Macht-Verschiebung an irgend einer Stelle das ganze System bedingt – also neben der Causalität hintereinander wäre eine Abhängigkeit neben und miteinander gegeben. (ebd.: 137)

Nietzsche geht folglich von einem endlichen Gesamtquantum an Kräften oder Energien innerhalb des Universums aus, die jeweils miteinander interagieren und dadurch erst Aktivität und Zeitlichkeit als deren Maß in der Welt generieren.⁷ Da er zudem einen negativ (Quasi-Vergangenheit) sowie positiv (Quasi-Zukunft) *unendlichen* Zeitstrahl voraussetzt, ergibt sich als logische Konsequenz, dass sich die *endlichen* Kombinationsmöglichkeiten einer *endlichen* Anzahl von (den Raum aufspannenden) Kraftquanten zu irgendeiner Zeit wiederholen müssten – was die gedankliche Grundlage von Nietzsches Vorstellung von der »ewigen Wiederkehr des Gleichen« bildet.⁸ Was Nietzsches Wiederkunftslehre betrifft, müssen wir es hier bei dem Hinweis

⁷ So wird nach dieser Vorstellung ›Zeit‹ nur *innerhalb* des Machtgeschehens als ein Maß der *Kräfte-relation* generiert: »Macht ist der Begriff dafür, daß Individuen ohne ein vorgegebenes Maß an einem Dritten oder auch nur aneinander sich unberechenbar individuell, aus den Kräften des Einen im Spiel mit den Kräften des Anderen, miteinander verbinden, und Zeit ist der Begriff des Inkommensurablen, des unberechenbaren Anders-Werdens beider in diesem Spiel« (Stegmaier 1987: 226f.).

⁸ Zur Verteidigung des ›Wiederkehr‹-Gedankens weist Abel den Einwand zurück, welcher besagt, man könne »aus der Endlichkeit der Gesamtkraft bzw. Energie der Welt nicht eine endliche Anzahl der Elemente« folgern, indem er auf die Leibnizsche Unterscheidung von »*aktuell* Unendliche[m]« und bloß »*potentiell* Unendliche[m]« (wie z.B. *potentiell* unendlich Teilbarem) zurückgreift und dabei besagtem Einwand eine eleatische Verwechslung (ähnlich den Paradoxien des Zenon) dieser beiden Sorten des Infinitesimalen unterstellt (Abel 1998: 197-216).

belassen, dass diese nicht zuletzt die Konsequenz aus einer kräftebasierenden, ubiquitär gültigen Machttheorie darstellen könnte, der zufolge es sich »in *jedem* Zustand der Welt um einen bestimmten Zustand der *ganzen* Kraftmenge« handeln muss (Abel 1998: 201).

Nietzsche weist allerdings nicht nur das Kausalitätsdenken als rein menschlich-partikuläre Interpretation holistischer Kraftprozesse zurück, sondern negiert *jede* Form von eigenständiger Substanz oder Materie. Somit führt er auch jegliche Welterfahrung allein auf das (Ineinander-)Wirken immaterieller Willen zurück. Da aber diese ›Welt der Zustände‹ jede Form des kausalistischen Schlussfolgerns verweigert, können wir keine *äußeren* Objekte ›hinter‹ den sinnlichen Eindrücken, Begierden und Trieben mehr voraussetzen und bleiben damit auf die *in* Allem wirkenden Machtwillen zurückgeworfen:

Alles, was ins Bewußtsein tritt, ist das letzte Glied einer Kette [...]. Jeder Gedanke, jedes Gefühl, jeder Wille ist nicht geboren aus Einem bestimmten Triebe, sondern er ist ein Gesamtzustand [...] und resultiert aus der augenblicklichen Macht-Feststellung aller der uns consituierenden Triebe – also des herrschenden Triebes sowohl als der ihm gehorchenden und widerstrebenden. Der nächste Gedanke ist ein Zeichen davon, wie sich die gesammte Macht-Lage inzwischen verschoben hat. (NF 85-87: 26)

Hier ist mit »Trieben« natürlich kein rein biologisches oder gar psychologisches Phänomen gemeint, sondern die inner-organismische Äußerung apersonaler Willen-zur-Macht-Kräfte. Schließlich kann für Nietzsche sogar der »Mensch«, wie alle anderen komplexen Organismen bzw. Organisationen, nur als eine »Vielheit von ›Willen zur Macht‹« gedacht werden (ebd.: 25). Daher muss auch die »Seele« des Menschen, die als rein theoretische Begriffs-Klammer von Kräfteorganisationen bloß eine »Seele-Hypothese« sein kann, als bloßer »›Gesellschaftsbau der Triebe und Affekte‹« bezeichnet werden – sind doch die (aktiv) triebhaften bzw. (passiv) affektiven Gefühle letztlich immer nur der *sinnliche Ausdruck* des jeweils vorherrschenden Machtwillens.⁹

Da nun aber immer »›Wille‹ [...] nur auf ›Wille‹ wirken [kann] – und nicht auf ›Stoffe‹ (nicht auf ›Nerven‹ zum Beispiel –)«, müsste überall dort, wo scheinbar *materielle* »›Wirkungen‹ anerkannt werden«, immer auch nur *immaterieller* »›Wille auf Wille‹ wirken (JGB: 55). Folglich liegt der Wille nicht nur unserer Erfahrung sowie unserem

⁹ »Es ist [...] nicht nötig, ›die Seele‹ selbst [...] los zu werden [...]. Aber der Weg zu neuen Fassungen und Verfeinerungen der Seelen-Hypothese steht offen: und Begriffe wie [...] ›Seele als Gesellschaftsbau der Triebe und Affekte‹ wollen fürderhin in der Wissenschaft Bürgerrecht haben« (JGB: 27).

Handeln und Denken zugrunde, sondern auch die scheinbar materialisierte (Außen-)Welt der Objekte kann stets nur Wille, sprich Wille zur Macht, sein. In Bezug auf jedes Erkennen in der Welt sind daher »alle Zwecke, alle Nützlichkeiten [...] nur Anzeichen davon, dass ein Wille zur Macht über etwas weniger Mächtiges Herr geworden ist und ihm von sich aus den Sinn einer Funktion aufgeprägt hat« (GM: 314). Der oben besprochenen Zurückweisung des Kausalitätsdenkens entsprechend, muss jede Vorstellung von mechanischen (Wechsel-)Wirkungen zwischen Objekten »eine bloße Semiotik der Folgen« (NF 87-89: 262) sein, während jedes personale Gefühl des eigenen Einwirkens auf Dinge bzw. Körper ebenfalls »eine bloße Semiotik und nichts Reales bezeichnet«. ¹⁰ Nietzsche setzt hier den Begriff der »Semiotik« dem »Reale[n]«, also dem »Faktischen«, entgegen, das die aktuelle Konstellation aller vorhandenen Machtquanten in der Welt bezeichnet. Unter diesem Aspekt scheint seine Philosophie weit weniger radikal *zeichenhaft* fundementiert zu sein, als es bei Charles S. Peirce der Fall ist. Denn die Peirceanische »Semiotik« geht nicht davon aus, dass Zeichen bloß Symptome einer zugrundeliegenden (wie auch immer gearteten) »Realität« sind, sondern hier ist die erfahrene »Realität« in erheblichem Maße selbst »Symptom« eines allumfassenden Prozesses aus ständig aufeinander verweisenden bzw. sich gegenseitig interpretierenden Zeichen:

Wenn man darüber nachdenkt, scheint es eine seltsame Sache zu sein, daß ein Zeichen es seinem Interpreten überläßt, einen Teil seiner Bedeutung zu liefern; aber die Erklärung dieses Phänomens liegt in der Tatsache, daß das gesamte Universum [...] von Zeichen durchdrungen ist, wenn es nicht gar ausschließlich aus Zeichen gebildet wird. (SEM II: 348)

Peirce‘ Hinweis darauf, dass jede (Zeichen-)»Bedeutung« auch maßgeblich von einer Interpretation abhängt, trifft nun aber auch auf Nietzsches Position zu: Wenngleich letzterer den Zeichen die Machtkräfte als anzunehmende »Referenz« zugrunde legt, ist ja gerade deshalb jede Erfahrung ein *zeichenhaftes* »Epiphänomen« jener nie *direkt* wahrnehmbaren Kraftverschiebungen. Denn zwar basiert für Nietzsche »das gesamte Universum« auf den Willen zur Macht, jedoch müsste hier jedes Denken als individuell bewusstem »Universum« dann ebenfalls »ausschließlich aus Zeichen gebildet« sein: Nämlich aus den willensmäßigen Auslegungen der jeweiligen Machtsituation. Wie die Welt wahrgenommen und gedacht werden kann, ist schließlich immer ein *Verweis* auf die Veränderungen im holistischen Machtquantum – welche *Bedeutung* aber diesen Verweisen zukommt, müsste dann das Ergebnis einer individuellen Zei-

¹⁰ »Subjekt, Objekt, ein Thäter zum Thun, das Thun und das, was es thut, gesondert: vergessen wir nicht, daß das eine bloße *Semiotik* und nichts Reales bezeichnet« (NF 87-89: 258).

cheninterpretation sein. Im Folgenden wird sich herausstellen, dass Nietzsche tatsächlich ebendiese Auffassung einer universalen Interpretations-Bedürftigkeit des Seins-Geschehens mit Peirce teilt.

ZWEITER ZEICHENPROZESS: UNIVERSALE INTERPRETATIONS-BEDÜRFTIGKEIT

Bereits zu Anfang dieses Kapitels wurde deutlich, dass ›Macht‹ im Nietzscheanischen Sinne eine konkrete *Kraftausdehnung* bzw. eine hierarchische *Kraftorganisation* bedeutet. Wenngleich auch die akkumulierten oder ausgelassenen Kräfte keiner empirischen Materialisation bedürfen, sondern zunächst als rein relationale Größen gedacht werden, scheint das Kräftemodell jener Konzeption entgegenzustehen, die den Machtbegriff spätestens seit Aristoteles geprägt hat: Nämlich der Vorstellung von Macht als *Möglichkeit* oder *Vermögen*, als δύναμις (dynamis) bzw. potentia.¹¹ Jedoch führt Nietzsche das fehlende Möglichkeitsmoment sogleich wieder über den Begriff des ›Willens‹ ein, da der Wille zur Macht eben intrinsisch nur von konditionaler Natur sein kann:

Er zielt nämlich nicht etwa auf eine Macht-Erlangung als Telos ab, sondern in *ihm* findet der Prozess der Macht überhaupt erst statt, im *Streben* nach X selbst (und nicht im Erlangen von X) vollzieht sich die »mächtigste That« (GM: 350). Mit dem jeweils ›bejahenden‹ oder ›verneinenden‹ Willen wird also jene substanzlose Qualität umschrieben, welche die Dynamik zwischen den aktiv-überwältigenden und den reaktiv-widerständigen Kräften erst in Gang setzt bzw. hält. Im Unterschied zu Aristoteles, der zwischen δύναμις (dynamis als Potenz/Möglichkeit) und ἐνέργεια (energeia als Akt/Wirken) unterscheidet, greift Nietzsche die Philosophie des Heraklit wieder auf und überführt die potentia-actus-Dichotomie in den *einen* Begriff des ›Willens‹. Letzterer meint nämlich im Grunde nichts anderes als die heraklitische Idee des ›Werdens‹, das sich im ständigen Machtgeschehen der widerstreitenden Kräfte als einziger (Da-)Seinsvollzug offenbart. Dementsprechend bemerkt Nietzsche bezüglich Heraklit und seiner eigenen »Nähe« zu diesem: »[D]as Ja-sagen zu Gegensatz und Krieg, das Werden, mit radikaler Ablehnung auch selbst des Begriffs ›Sein‹ – darin muss ich unter allen Umständen das mir Verwandteste anerkennen, was bisher gedacht worden ist« (EH: 313).

Wenn nun aber die ganze Welt und insbesondere lebende Organismen nur aus zu- und auseinanderstrebenden Kraftquanten bestehen – wie kann es dann zur Erfahrung

¹¹ Zur Begriffsgeschichte in der Antike vgl. Hirschberger (1991: 183-225), Röttgers (1990: 50-85) und Zenkert (2004: 26-114).

von (subjektiver) Identität kommen und wie kann die Ausbildung von individueller Wahrnehmungs- und Denkfähigkeit erklärt werden? Nietzsches Antwort auf derlei Fragen liegt konsequenterweise wieder im Willen zur Macht:

»Freiheit des Willens« – das ist das Wort für jenen vielfachen Lust-Zustand des Wollenden, der befiehlt und sich zugleich mit dem Ausführenden als Eins setzt, – der als solcher den Triumph über Widerstände mit genießt, aber bei sich urtheilt, sein Wille selbst sei es, der eigentlich die Widerstände überwinde. Der Wollende nimmt dergestalt die Lustgefühle der ausführenden, erfolgreichen Werkzeuge, der dienstbaren »Unterwillen« oder Unter-Seelen – unser Leib ist ja nur ein Gesellschaftsbau vieler Seelen – zu seinem Lustgeföhle als Befehlender hinzu. (JGB: 32f.)

Demgemäß kann Identität nicht etwa auf die Idee eines subjektiv ›freien Willens‹ zurückgeführt werden, da dieser auch nur eine modellhafte Denkhilfe darstellt. Eigentlich besteht die Illusion individueller Freiheit bloß im miterlebten Stärkegefühl des (momentan) herrschenden bzw. befriedigten Machtwillens – ein epiphänomenales Gefühl, das systemstabilisierend wirkt und somit wiederum zur Machtsteigerung des betreffenden (Kräfte-)Organismus als Ganzem beiträgt. Wenn also Martínez (2013: 105) schreibt, bei Nietzsche werde das menschliche »Ich« nicht mehr traditionell »als Naturanlage oder als wesensmäßige Entität verstanden, sondern als ein Zeichen unter anderen, als eine perspektivische Verkürzung, die es aber auch im aktiven Sinne erst herzustellen gilt«, dann lässt sich ergänzen, dass auch dieses subjektive ›Ich‹-Zeichen *nur* in Bezug auf den Willen zur Macht überhaupt (Eigen-)Sinn erzeugen kann: Da alles Sein auf Willenskräfte reduzierbar ist, spiegelt auch die spontane Aktivität eines ›Ichs‹ stets nur das »Thun oder Leiden« (NF 85-87: 138) der tangierten Willen wider, die zumeist selbst bereits aus mehreren Willens- oder Machtquanten zusammengesetzt sind.

Im Machtprozess des ständigen (aktiven) Über- und (passiven) Unterordnens kann es folglich auch keine bewertungsneutralen ›Dinge an sich‹, geschweige denn ein wertfreies Erleben geben: Die scheinbar neutrale Objektwelt außerhalb des ›Ichs‹ stellt jeweils nur eine willensabhängige Interpretation des Gesamtgeschehens dar. Dies ist der Grundgedanke des Nietzscheanischen Perspektivismus: »Der Wille der Macht interpretirt: [...] er grenzt ab, bestimmt Grade, Machtverschiedenheiten« (ebd.: 139). In der Erbringung dieser Interpretationsleistung liegt die *eigentliche* Bestimmung des Machtwillens, die ihn zum Motor aller Seinsvollzüge macht. Denn

[b]loße Machtverschiedenheiten könnten sich noch nicht als solche empfinden: es muß ein wachsen-wollendes Etwas da sein, das jedes andere wachsen-wollende Etwas auf seinen

Werth hin interpretirt. [...] In Wahrheit ist Interpretation ein Mittel selbst, um Herr über etwas zu werden. (ebd.: 139f.)

Um sich auszubreiten, d.h. um Macht auszuüben, muss man also den (definitionsgemäß notwendig vorhandenen) Gegenkräften auf eine spezifische Art und Weise begegnen, wie es für die jeweils eigene Kraftkonstellation am günstigsten erscheint. So legt alles Existierende, vom Anorganischen bis zum Organischen, die (Um-)Welt der ›äußeren‹ Willen immer auf den bestimmten »Werth« des eigenen Machtstrebens hin aus: Wir können weder objektive Fakten noch universelle Wahrheiten festhalten, »sondern ein Sinn muss immer erst hineingelegt werden, damit es einen Thatbestand geben könne« (ebd.: 140). Da es so natürlicherweise »nur ein perspektivisches ›Erkennen« (ebd.: 365) gibt, kann Nietzsche im vermeintlichen ›Objektivismus‹ der empirischen oder analytischen »Wissenschaft« bloß einen kulturellen Atavismus erkennen, einen »metaphysische[n] Glaube[n]« daran, dass die methodisch aufzudeckende »Wahrheit göttlich ist« (ebd.: 400f.).

Da sich die Kräfteverhältnisse sogar innerhalb relativ stabiler Machtorganisationen ständig verschieben, die – wie etwa ein Mensch oder ein Staatswesen – für eine gewisse Zeit nach Außen hin erhalten bleiben, kann auch die scheinbar identitätsstiftende »Geschichte« dieser Quasi-Existenzen nur aus »eine[r] fortgesetzte[n] Zeichen-Kette von immer neuen Interpretationen und Zurechtmachungen« bestehen (GM: 314).¹² Besonders in dieser Vorstellung einer potentiell unendlichen »Zeichen-Kette« als einziger Erscheinungsform allen Seins wird die dezidiert semiotische Konstitution der Welt deutlich. Dass Charles S. Peirce ebenfalls von solch einer nicht-hintergehbaren Ubiquität der Zeichen(-interpretation) und einem genauso kettenartigen Modell des Zeichenprozesses (›Semiose‹) ausgeht, bestätigt die Grundannahme, dass eine Affinität zwischen dem Nietzscheanischen System und der zeitgleich entwickelten Semiotik von Peirce besteht. Bevor aber ein direkter Vergleich beider ›Semiotiken‹ unternommen werden kann, ist es in einem Zwischenschritt notwendig, Nietzsches Zeichenkonzept etwas genauer zu beleuchten.

¹² Dass somit »alles Überwältigen und Herrwerden ein Neu-Interpretieren« ist, besichert Nietzsche ein weiteres Argument zur Zurückweisung der Teleologie: »›Entwicklung‹ eines Dings, eines Brauchs, eines Organs ist demgemäss nichts weniger als sein progressus auf ein Ziel hin, noch weniger ein logischer und kürzester, mit dem kleinsten Aufwand von Kraft und Kosten erreichter progressus, – sondern die Aufeinanderfolge von mehr oder minder tiefgehenden, an ihm sich abspielenden Überwältigungsprozessen, hinzugerechnet die dagegen jedes Mal aufgewendeten Widerstände [...]« (GM: 314).

II. DIE UBIQUITÄT DER ZEICHEN: ZEICHEN UND SPRACHE ALS WELTANEIGNUNG BEI NIETZSCHE

NIETZSCHES ›SEMIOTIK‹

Wenngleich es dem wissenschaftskritischen Ansatz seiner globalen ›Prozessphilosophie‹ nicht entsprochen hätte, eine systematisierte Semiotik oder detaillierte Zeichenmodelle auszuarbeiten, setzt sich Nietzsche noch vor der Entwicklung seines Willens-Konzeptes mit der zeichenhaften Verfasstheit des Denkens auseinander. So beschreibt nicht nur ›Macht‹ eine Relation, sondern umgekehrt spiegelt jedes Machtverhältnis den grundsätzlichen Aufbau unserer Welt wieder: Denn »die Welt, die wir nicht auf unser Sein, unsere Logik, und psychologischen Vorurtheile reduziert haben existiert nicht als Welt ›an sich‹, sie ist essentiell Relations-Welt: sie hat, unter Umständen, von jedem Punkt aus ihr verschiedenes Gesicht« (NF 87-89: 270).

So geht Nietzsche bereits 1873 in *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* der Frage nach, inwiefern die Menschen ihre Umwelt bzw. ›Wahrheit‹ ausschließlich durch willkürliche (ikonische) Zeichensetzungen generieren. Allein die faktische Existenz vieler verschiedener »Sprachen« zeige nämlich schon, dass weder gesprochene noch gedachte »Worte« eine objektive Wirklichkeit einfangen könnten: Sie schüfen bloß divergierende »Relationen der Dinge zu den Menschen« (WL: 879). Obwohl hier noch von unserer subjektiven Wahrnehmung der (rein hypothetischen) »Dinge[]« gesprochen wird, deutet sich bereits Nietzsches spätere interpretationslogische Seinskonstruktion an, innerhalb derer dann die ganze Welt nur als aufeinander verweisende Zeichenketten vorgestellt wird: »Ein Nervenreiz zuerst übertragen in ein Bild! erste Metapher. Das Bild wieder nachgeformt in einem Laut! Zweite [sic] Metapher.« (ebd.: 879) Die Wandlung eines äußeren Reizes in ein inneres Perzept sowie die darauffolgende Identifikation des perzeptiven Bildes mit einem beliebigen Lautbild bzw. Wort werden ganz semiotisch als metaphorisch verbundene Anschlusskette beschrieben. Was nun aber den Menschen in besonderem Maße »gegen das Thier abhebt«, ist die dritte Übertragung des singulären »Laut«-Wortes in einen verallgemeinernden und erinnerbaren »Begriff« (ebd.: 881). Damit ist für Nietzsche aber die höchste Stufe der zeichenbedingten ›Degeneration‹ des natürlichen Erlebens erreicht: Denn die Natur kennt keine überindividuellen Begriffe, sie kennt ausschließlich Individuen, deren Einzelwillen den Dingen nur in Bezug auf sich *selbst* einen Wert beimisst. Im Umkehrschluss folgt hieraus, dass das naturgemäße Erleben bereits einer

»erste[n] Metapher« gleichkommen muss, d.h. als individuelle Assoziation zu einem äußeren Eindruck nur *exklusiv individuelle* (Bild-)Zeichen kennen kann.¹³

Die Eigenschaft des überindividuellen (Sprach-)»Begriff[s]« ist nun, dass er ebendiese »erste[n] Metapher[n]« weiter abstrahiert, wodurch aber lediglich der Anschein von Allgemeingültigkeit erweckt wird: Im Grunde ist nämlich gerade das begrifflich-abstrakte Denken ein verfremdendes »Heer von Metaphern [...], von denen man vergessen hat, dass sie welche sind« (WL: 880f.). Der persönliche »Intellekt« stellt so nichts anderes dar, als ein Mittel der (Selbst- und Fremd-)»Täuschung«. Und als »Gipfel« dieser »Verstellungskunst« wurde dem sprachbegabten Menschen mit ebendieser universal-begrifflichen Zu-, Ein- und Unterordnung aller Dinge ein besonders starkes Machtwerkzeug an die Hand gegeben, um sich alle bezeichneten Dinge per bloßem *Intellekt* zu unterwerfen: »Was man bezeichnen und unterscheiden kann, das ›begrift‹ man« (DW: 576) und kann es dabei einer erneuten *Aneignung* durch das Denken jederzeit verfügbar machen.

Während etwa »die Biene« zu machtmäßiger Ausbreitung und Waben-Bau der naturgegebenen Grundstoffe ihres »Wachs[es]« bedarf, baut der Mensch »aus dem weitzarteren Stoffe der Begriffe, die er erst aus sich fabriciren muss. Er ist hier sehr zu bewundern – aber nur nicht wegen seines Triebes zur Wahrheit« (WL: 882). Der eben genannte Wahrheitstrieb ist deshalb abzulehnen, da er einerseits bloß durch kulturellen Müßiggang begünstigt sei.¹⁴ Andererseits steckt dieser degenerierte ›Wille‹ zum (Allgemein-)Wissen den machtdienlichen »Fundamentaltrieb« zur individuellen »Metapherbildung« in eine »Zwingburg« und tut die radikal *willensangleichende* Form der Erkenntnis als bloße Uneigentlichkeit oder gar als »Lüge« ab (ebd.: 887). Dies ergibt sich jedoch nach Nietzsche paradoxerweise gerade daraus, dass hier die metaphorische ›Lüge-3ter-Stufe‹ (objektivistischer Wahrheitsglaube) mittels der

¹³ Nietzsches Erkenntnistheorie erinnert mit ihrer sehr rudimentären ›Semiotik‹ stark an die wesentlich ältere Version des wohl bekanntesten Macht-Theoretikers der frühen Neuzeit: Thomas Hobbes. Auch für den Nominalisten Hobbes ergeben sich unsere Begriffe (»names«) nur aus individuellen Merkzeichen (»marks«) für innere Eindrücke von äußerlichen Reizen, die erst anschließend als konventionalisierte Zeichen (»signs«) sprachlich kommunizierbar werden (vgl. Hobbes 1996: 9-32). Erstaunlicherweise sieht auch Hobbes, wie später Nietzsche, seine semiotische Theorie als basal für jegliche machtpolitische Überlegung an – allerdings haben beide Erkenntnistheorien auch das gleiche Problem, dass sie die Entstehung weder von zeichenhafter Kommunikation noch von sprachlichen Systemen schlüssig erklären können, da sie Zeichen aus individuellen Markierungen herleiten und damit die allen Zeichen (bereits *per definitionem*) inhärente über-individuelle bzw. über-subjektive Dimension als etwas Nachgeordnetes begreifen.

¹⁴ So habe erst ein »gesellschaftlich[er]« »Friedensschluss« den natürlichen »bellum omnium contra omnes« zum Stillstand und zugleich den zivilisatorischen »Wahrheitstrieb[]« auf den Weg gebracht. Dieser habe eine gemeinsame »Gesetzgebung der Sprache« als »verbindliche Bezeichnung der Dinge« etabliert und damit erst den »Contrast von Wahrheit und Lüge« bzw. von ›Richtig‹ und ›Falsch‹ in die Welt gebracht (WL: 877).

›Lüge-2ter-Stufe‹ (verallgemeinernde Begriffe) die ›Lüge-1ter-Stufe‹ (singuläre Zeichenzuweisung) oder die naturgemäße ›Lüge-0ter-Stufe‹ (metaphorisches Erleben) entlarven möchte.

DIE UNENDLICHE »ZEICHEN-KETTE« DER MACHT

Schon in seinen frühen Schriften kommt Nietzsche also zu dem Ergebnis, dass bewusstes »Denken« für den Menschen immer Zeichenhandeln ist, d.h. es kann sich nur aus »Vergegenwärtigung« und »Verknüpfung« von zuvor verallgemeinerten und gemerkten »Sprachsymbolen« herausbilden (NF 69-74: 113). Doch um zu diesen temporär fixierten Symbolen zu kommen, ist die im vorangegangenen Teil erläuterte »Metapherbildung« notwendig, mittels derer sich jedes Individuum die Umwelt aneignet und sie seinen gegebenen (Wert-)Maßstäben gemäß auslegt. Diese metaphorische Übertragung der äußeren Kräfte(-einwirkungen) auf die spezifische Zeichensprache der inneren Machtwillen ist der Grund dafür, warum »[d]ie Entstehung der ›Dinge‹ [...] ganz und gar das Werk der Vorstellenden, Denkenden, Wollenden, Erfindenden« ist. Dementsprechend erhält »[s]elbst ›das Subjekt« einzig durch kraftinterpretierende Willen seine (nur scheinbar stabile) Identität und ist somit ebenfalls »ein solches [g]eschaffenes« Zeichenprodukt (NF 85-87: 141). So verläuft eben die vom Machtwillen bestimmte

Interpretations-Kette vom physiologischen Reiz zur Vorstellung, von dort zum Laut, weiter zum sprachlichen Zeichen, zur Darstellung und schließlich gar zu einem expliziten Notations-System – und umgekehrt. [...] Das Ego des menschlichen Leibes ist nicht bloß ein Glied in einer Kette. Es [...] ist »die Kette selbst, ganz und gar«. Der Mensch ist also nicht nur »Individuum«, sondern das »Fortlebende Gesamt-Organische in Einer bestimmten Linie«. (Abel 1990: 159)

Wenn Nietzsche jegliche Realität(-serfahrung) nur als bewertende (Be-)Zeichnung eines bestimmten Willens versteht und sie damit als »Lüge« überführt, dann ist dies keinesfalls pejorativ gemeint: Dieses Sich-Täuschen des »Intellekts« gilt ihm schließlich als äußerst effektive Form der buchstäblichen Macht-Ergreifung. Die eigentliche »Lüge« bzw. »Décadence« liegt für ihn erst in der Ablösung einer allerhöchstens kommunizierbaren *Semiotik der (individuell erschlossenen) De- und Konnotationen* durch eine *universell verbindliche Sprache der (scheinbar objektiven) Referenz*.¹⁵

¹⁵ Die letztgenannte Sprachauffassung könnte man bezüglich des Prinzips einer objektivierbaren Referenz mit der modernen *Korrespondenztheorie der Wahrheit* von Propositionen in Verbindung bringen, während Nietzsches Auslegungs-Konzeption allerdings *nicht* mit deren Gegenposition, der *Kohärenztheorie*, übereinstimmt.

Nietzsche sieht in der Festlegung dieser Realitäts-Referenz den Ursprung der fatalen Entwicklung, dass der Mensch mittels einer solch objekt-prädizierenden Sprache

eine eigene Welt neben die andere stellte, einen Ort, welchen er für so fest hielt, um von ihm aus die übrige Welt aus den Angeln zu heben und sich zum Herrn derselben zu machen. [...] Der Sprachbildner war nicht so bescheiden, zu glauben, dass er den Dingen eben nur Bezeichnungen gebe, er drückte vielmehr, wie er wähnte, das höchste Wissen über die Dinge mit den Worten aus [...]. (MA: 30f.)

Sollten wir nun heute diese *Kontingenz* der sprachlichen Welt-Setzung erkennen, wäre es trotzdem »zu spät« dafür, unsere semiotische »Entwicklung« nun »wieder rückgängig machen« zu wollen und auf die Subjekt-Objekt-Grammatik zu verzichten: Denn dies würde das Ende unserer Herrschaft über die so bezeichneten »Dinge« und somit das Ende *unserer* Welt bedeuten (ebd.: 31). Will er an diesem Paradox nicht zerbrechen, so bleibt für den unersättlichen Willen zur Macht nur die Möglichkeit eines Wandels, eines erneuten *Wachstums*: Die »Rückkehr der Sprache zur Natur der Bildlichkeit« (EH: 344), sprich die bewusste Anerkennung des metaphorischen Schlusses, ohne dabei epigonal *hinter* die Sprache steigen zu müssen – dies wäre das Wagnis jener Selbst-Überwindung, die Nietzsche im Sinn hat. Mit der ›dionysisch‹ tänzerischen Leichtigkeit des ikonischen Erlebens solle die ›apollinisch‹ vermittelnde »Gleichmacherei«¹⁶ des Zoon Politikon vom radikal individualistischen »Übermenschen« überwunden werden: »Der Mensch ist Etwas, das überwunden werden soll« (Za: 14).

III. DAS PROBLEM DER ›WAHRHEIT‹: NIETZSCHE UND PEIRCE

DAS ›METAPHORISCHE‹ SCHLIEßEN

Dem eben dargestellten Gedankengang entsprechend, redet Nietzsche auch in seiner *Götzendämmerung* nicht allein vom ›Tod‹ des religiös »moralische[n] Gott[es]«, sondern auch die modern Aufgeklärten glauben noch an einen nicht-religiösen »Gott« – nämlich an den Gott der »Grammatik« als die »›Vernunft‹ in der Sprache«. Schließlich denken *alle* Menschen aufgrund der eigenen »Ich«-Erfahrung ein mit sich selbst identisches »Sein« in alle Prozesse hinein und trennen damit unbegründeter Weise scheinbar seiende »Dinge« von deren scheinbar zuordenbaren Prädikaten (GD: 77f.). Hier weist Josef Simon allerdings darauf hin, dass Nietzsche wissentlich ein Dilemma

¹⁶ »Aehnlichseherei und Gleichmacherei ist das Merkmal schwacher Augen« (FW: 511).

formuliert, nach welchem jeder »Glaube« an materielle »Dinge« zwar überwunden werden sollte und dennoch nicht abgelegt werden kann – letzteres kann zumindest nicht passieren, »solange wir uns immer noch nach dem »Schema« der Grammatik, das als sprachliches Schema auch das Schema unseres Denkens ist, unsere Urteile bilden, und Urteile müssen wir uns ja schließlich bilden, wenn wir leben wollen« (Simon 2005: 358). Dementsprechend muss es auch Nietzsche gänzlich bewusst gewesen sein, dass er mit der *universalisierenden* Aussage, jedes Behaupten oder Empfinden von *universellen* Wahrheiten oder objektiven Tatsachen wäre das Ergebnis eines (Selbst-)Betrugs, einen performativen Selbstwiderspruch begeht. Doch anstelle einer echten Aporie, sieht er in dieser Paradoxie gerade die konzeptionelle *Pointe* des unhintergebar interpretierenden Willens zur Macht: So stellt sich, wie Günter Abel bemerkt, die

Auffassung der Wahrheit *als* Interpretation konsequenterweise selbst unter das darin bereitgestellte [...], in der Interpretativität als solcher steckende Wahrheitskriterium der Erweiterung und Steigerung der Interpretations-Horizonte und damit des Mächtigseins.

(Abel 1990: 155)

Diesem Prinzip entsprechend gilt für Nietzsche, dass der »Intellekt« die jeweils (wirk-)mächtigste Interpretation, »die ihm am meisten das Gefühl von Macht und Sicherheit gebende Hypothese am meisten [...] bevorzugt, []schätzt und folglich als *wahr* bezeichnet« (NF 85-87: 386f.). Mit der Idee der »Hypothese« gibt die Nietzscheanische Philosophie ein weiteres Stichwort, dass auch für Charles S. Peirce von zentraler Bedeutung ist: So prägte Peirce den Begriff der *Abduktion* als einer weder induktiv noch deduktiv gefolgerten Schlussweise, mittels derer wir auf unvorhergesehene oder gänzlich neue Sachverhalte spontan reagieren können.¹⁷

Genauer gesagt, ist die Peirceanische Abduktion eine erschlossene Regel, die provisorisch auf (intuitiven, logischen, erfahrungsgemäßen o.ä.) Vermutungen basiert und so als momentan bester Vorschlag zur *Interpretation* einer unbekanntem Situation, als vorläufige *Hypothese* zur Klärung oder Lösung neuer Probleme gelten kann: »No reason whatsoever can be given for it [...] and it needs no reason, since it merely offers suggestions« (CP 5.171). Schematisch gesehen, nehmen wir hier auf einen spezifischen Sachverhalt (*Resultat*) Bezug, dessen Entstehung wir dann *retrospektiv*

¹⁷ »The hypothesis should be distinctly put as a question, before making the observations which are to test its truth. In other words, we must try to see what the result of predictions from the hypothesis will be« (CP 2.634).

durch eine hypothetische Verknüpfung (*Regel*) ebendieses Sachverhalts mit einem mutmaßlich vorangegangenen Ereignis (*Fall*) zurückführen.¹⁸

Durch ihren rein hypothetischen Charakter wird die Abduktion zwar einerseits zur willkürlichsten bzw. unzuverlässigsten Schlussmethode, aber andererseits stellt sie für Peirce auch die einzige Methode dar, mit der wir überhaupt an neue bzw. unbekannte Sachverhalte, an neue Fremd- oder Eigenbeobachtungen herantreten können: »Abduction [...] is the only logical operation which introduces any new idea« (CP 5.171). Durch diese Art des *kreativ* assoziierenden Schlusses, erinnert die Abduktion semiotisch an eine *metaphorische* Begriffsschöpfung, wie sie auch Nietzsche beschreibt. Während es Peirce hier besonders um die verfahrensmäßige Generierung wissenschaftlicher Hypothesen und Erkenntnisse geht, zielt Nietzsches quasi-abduktives Verfahren jedoch in gegensätzlicher Richtung auf eine Torpedierung wissenschaftlicher oder gar absoluter ›Wahrheiten‹ ab – was aber nun gerade nicht über die zentrale Gemeinsamkeit beider Ansätze hinwegtäuschen sollte: Denn in *beiden* Semiotiken komme nämlich »dem abduktiven Verfahren der Zeicheninterpretation durch pragmatisch begründete Hypothesenbildung eine wichtige argumentationslogische Rolle« zu (Frank 2008: 246).

Zudem wurde bereits angemerkt, dass Nietzsches eigener Entwurf der universell wirkenden Macht(-kräfte) lediglich etwas genauso semiotisch Erschlossenes sein kann, wie es alle anderen sogenannten ›Dinge‹ sind. Mit Peirce‘ Konzept der Abduktion könnte man nun sagen, dass Nietzsches Konstatierung der allumfassenden Machtkräfte das Ergebnis eines hypothetisch abduktiven Schlusses ist – der damit selbst jederzeit durch potentere Schlussfolgerungen bzw. philosophische Deutungsschemata der Welt übermächtig werden könnte. Ganz ähnlich sind auch für Peirce weder persönliche Meinungen noch wissenschaftliche Theorien prinzipiell verifizierbar, wenngleich sie sich innerhalb seines Fallibilismus – anders als im Skeptizismus Nietzscheanischer Prägung – in logischer und praktischer Hinsicht *festigen* lassen (vgl. hierzu Teil IV): »Peirce’s fallibilism differs from scepticism only because he claims to be able to prove the theorem that, if we were to inquire efficiently enough, and for long enough, then we are guaranteed, eventually, to arrive at the truth.« (Hookway 1985: 73)

Als Fazit einer ersten Gegenüberstellung lässt sich festhalten, dass Nietzsche und Peirce besonders in systematischer Hinsicht teilweise zu erstaunlich ähnlichen Ergebnissen kommen, während sie bei der inhaltlichen *Bewertung* derselben durchaus

¹⁸ Aufgrund dieser zeitlich rückwärtsgewandten Anordnung des Denkprozesses, nennt Peirce die Abduktion auch »retroduction« (CP 7.521).

divergieren – und dies ganz ungeachtet der Fragen, ob Peirce tatsächlich von Nietzsche rezipiert wurde und ob die zugrundeliegenden erkenntnistheoretischen Prämissen sich vereinbaren lassen.

DAS DENKEN ALS ZEICHENKETTE

Für Peirce ist jedes Zeichen *triadisch* aufgebaut, d.h. es bezeichnet eine bestimmte Relation zwischen drei verschiedenen Funktionsträgern. Jede dieser Funktionen kann durch beliebige Entitäten ausgefüllt werden, denen innerhalb einer vollständigen Zeichentriade entweder die Rolle des (bezeichneten) *Objekts*, des (bezeichnenden) *Repräsentamens* oder des (bedeutenden) *Interpretanten* zukommt. Hierbei handelt es sich also nicht um ontologische, sondern um rein *relationale* Zuweisungen und jeder materielle oder geistige Gegenstand kann grundsätzlich jede dieser drei Rollen einnehmen. Im Zeichenmodell ist ein *Repräsentamen* somit

[a]lles, was etwas anderes (seinen *Interpretanten*) bestimmt, sich auf ein Objekt zu beziehen, auf das es sich selbst (als sein *Objekt*) auf die gleiche Weise bezieht, wodurch der Interpretant seinerseits zu einem Zeichen [bzw. *Repräsentamen*; P.T.] wird, und so weiter *ad infinitum*. (SEM I: 375)

In dieser Zeichendefinition deutet Peirce bereits an, dass Zeichen nicht als statische Einheiten zu verstehen sind, sondern dass sich an jede komplettierte Zeichentriade potentiell unendlich viele neue Triaden anlagern. Dem ist so, weil das Repräsentamen seinen Interpretanten in die *gleiche* Relation zu seinem Objekt bringt, in der es selbst zu diesem steht, sodass der Interpretant einen Funktionswechsel vollzieht und wiederum *selbst* zum Repräsentamen des repräsentierten Objekts gegenüber anschließenden Interpretanten wird.

Beispielsweise repräsentiert eine rote Ampel (*Repräsentamen*) ein allgemeines Haltgebot (*Objekt*) gegenüber dem *Interpretanten*, der darin besteht, dass man sein Fahrzeug zum Stehen bringt – wobei auch hier die funktionale Struktur deutlich wird, wonach der durch die Zeichentriade relationierte Interpretant nicht zwingend mit einem personalen ›Interpreten‹ zusammenfällt. In diesem Beispiel könnte das Stehenbleiben (*erster Interpretant*) eines Fahrzeugs wiederum als ein *neues Repräsentamen* des ursprünglichen *Objekts* (Haltgebot) gelten, das ein nachfahrendes Fahrzeug ebenfalls zum Anhalten (*zweiter Interpretant*) verleiten könnte, ohne dass letzteres noch auf die Ampel (*ursprüngliches Repräsentamen*) Bezug nimmt.

Diesen unaufhaltsamen Prozess aufeinanderfolgender Zeichentriaden nennt Peirce die *Semiose*. Ein derartiges Konzept erinnert nun aber stark an Nietzsches Konzept, wo-

nach sich die scheinbar universell (empirisch oder intelligibel) erkennbare ›Realität‹ als bloße »Zeichen-Kette« aus individuellen Interpretationen bestimmter Machtwillens-Organisationen entpuppt (vgl. Teil I). Auch das menschliche Individuum, das laut Nietzsche nur eine temporär stabilisierte Machtorganisation darstellt, ist für Peirce in ähnlicher Weise lediglich das strukturelle Zusammenspiel (potentiell) endloser Zeichenketten:

If a sign, as Peirce states, is anything which stands to somebody for something, it is essentially a *relation* that lives in an endless chain of reference. If this series is broken off, he writes, the sign falls short of its significant character. So, if we admit that man is a sign, we ought to accept that man is a continually developing sign, never fully-acquired. (Fabbrichesi 2010: 27)

Doch während Nietzsche die Möglichkeit einer nicht-perspektivisch verzerrten Realität kategorisch ausschließt, vertritt Peirce eine Theorie des infiniten Sich-Annäherns an eine wahre Realität als (nie erreichtem) Grenzwert. Im Unterschied zu Nietzsche führt Peirce zusätzlich zu den triadisch relationierten *Zeichen-Objekten* auch *tatsächliche* Objekte ein, die den Bezugspunkt allen semiotischen Schließens und Handelns bilden – die also gerade deshalb angenommen werden müssen, um überhaupt einen ›substantiellen‹ Grund für immer weiter sich anlagernde Zeichenketten und damit den Beleg für einen evolutiven Wissenszuwachs benennen zu können.¹⁹ Ähnlich wie das Nietzscheanische Paradigma, dass ein Wille ausschließlich auf und durch andere Willen wirken kann, können auch für Peirce die uns bestimmenden Zeichen *direkt*, d.h. unmittelbar, immer nur auf semiotische *Zeichen-Objekte* verweisen. Um aber die Semiose mit der besagten ›Realität‹ zu verknüpfen, unterscheidet Peirce zwischen der reinen Objekt-Funktion innerhalb der *Zeichen-Relation* (*unmittelbares Objekt*) und dem Real-Objekt (*dynamisches Objekt*) als hypothetischem Ausgangspunkt allen (Zeichen-)Handelns:

[W]e have to distinguish the Immediate Object, which is the Object as the Sign itself represents it, and whose Being is thus dependent upon the Representation of it in the Sign, from the Dynamical Object, which is the Reality which by some means contrives to determine the Sign to its Representation. (CP 4.536)

Einer solchen pragmatischen Fundierung verweigert sich Nietzsche hingegen vehement, weil sich für ihn die semiotischen Relationen eben nicht *zwischen* real gegebene

¹⁹ Dennoch gilt: Auch wenn er z.B. die Existenz materieller Objekte voraussetzt, muss der Semiotiker davon ausgehen, dass solche Objekte für uns stets »unendlich viele Eigenschaften« besitzen und dass sie daher nur mittels einer »unbegrenzten Folge (*endless series*)« von *Zeichenketten* ausreichend dargestellt werden könnten (Pape 2000: 30).

nen oder auch nur hypothetisch vorauszusetzenden Entitäten ausbilden. Für ihn bezieht sich die Semiotik ausschließlich auf Kraftquanten und Kräftekonstellationen, die nun aber ihrerseits *nie* als interpretationsunabhängige Objekte oder Atome, sondern einzig in ihrer relationalen Dimension gedacht werden können.

INTERPRETATION UND WAHRHEIT

Obwohl die eben erläuterten Grundannahmen beider Philosophen zum Wahrheitsbegriff nicht übereinstimmen, kommen Nietzsche und Peirce dennoch zu einem sehr ähnlichen Modell der tatsächlich *vollzogenen* Realitätsvermittlung. Peirce unterscheidet innerhalb des Zeichens nicht nur die zwei Subkategorien Objekts (dynamisch/unmittelbar), sondern er macht auch innerhalb der Rolle des Interpretanten drei unterschiedliche Momente aus.²⁰ Wie das unmittelbare Objekt, entspricht auch der *unmittelbare Interpretant* dem rein zeichen-internen Aspekt der Relation – er ist der »interpretant as it is revealed in the right understanding of the Sign itself [...] and is ordinarily called the *meaning* of the sign« (CP 4.536). Doch solch eine kontextunabhängige²¹ Bedeutung (*meaning*) reicht keinesfalls aus, um das Zeichen tatsächlich verstehen, interpretieren oder wirken lassen zu können – weshalb der *dynamische Interpretant* einen essentiellen Bestandteil des Peirceschen Pragmatismus darstellt: Dieser meint nämlich die im konkreten Fall hervorgerufene Zeichen-Wirkung, d.h. er ist pragmatisch »the actual effect which the Sign, as a Sign, really determines« (CP 4.536).²² Dazu kommt der *finale Interpretant* als ein quasi-stabilisiertes ›Interferenz-Bild‹, das durch die potentiell infinite Reihe *aller* denkbaren Zeicheninterpretationen (unmittelbare Interpretanten) und aller möglichen Zeichenwirkungen (dynamische Interpretanten) gebildet werden könnte:

The Final Interpretant does not consist in the way in which any mind does act but in the way in which every mind would act. That is, it consists in a truth which might be expressed in a conditional proposition of this type: »If so and so were to happen to any mind this sign would determine that mind to such and such *conduct*.« By »conduct« I mean ac-

²⁰ Wie bereits erwähnt, ist das Repräsentamen eine *singuläre Qualität*, die etwas *regelmäßig Vermittelndes* (Interpretant) in eine Bedeutungsrelation zu etwas ihm *dyadisch Entgegenstehendem* (Objekt) bringt. Von daher entspricht das Repräsentamen der Kategorie der ›*Erstheit*‹, das in einer Widerständigkeitsrelation stehende Objekt entspricht der ›*Zweitheit*‹ und der rein symbolisch vermittelnde Interpretant entspricht der ›*Drittheit*‹ innerhalb der Peirceschen Kategorienlehre – auf welche hier jedoch nicht weiter eingegangen werden kann.

²¹ »Der Unmittelbare Interpretant ist die Bestimmung, insoweit sie im Zeichen als das richtige Ergebnis dargestellt ist, so daß es [sic] unwesentlichen Umständen gegenüber unbestimmt ist.« (SEM III: 82).

²² Der dynamische Interpretant ist also die durch das Zeichen evozierte »Ereignisfolge«, so »wie sie als Tatsache mit all ihren zufälligen Umständen herbeigeführt wird« (SEM III: 82).

tion under an intention of self-control. No event that occurs to any mind, no action of any mind can constitute the truth of that conditional proposition. (CP 8.315)

Dieser dritte Interpretant muss also immer ein »bloßes Ideal« bleiben, das »immer nur in Annäherung erreicht werden kann« (Nöth 2000: 64f.). Der finale Interpretant beschreibt also jene rein hypothetische »Grenzwertfunktion« einer *allgemeingültigen* »Bedeutung« jedes Zeichens, die *höchstwahrscheinlich* innerhalb der Zeichenrelation *unmittelbar* evoziert wird oder als dessen *dynamische* (Aus-)Wirkung zu erwarten ist: »Der reale Gegenstand ist also der Grenzwert einer Folge von Darstellungen, und nur in diesem hypothetischen Grenzwert könnte er mit der Darstellung identisch werden« (Pape 2000: 34).

Als »conditional proposition« kann er zwar weder theoretisch noch praktisch beweisen, aber durchaus in der (z.B. wissenschaftlichen) Praxis durch neue sich herausbildende Interpretanten falsifiziert bzw. abgelöst werden. Darüber hinaus versteht Peirce im Satz, der finale Interpretant sei »the way [...] in which every mind would act«, den Begriff »mind« nicht nur als das Denken menschlicher Individuen, sondern er meint damit *allgemein* die quasi-geistige, d.h. potentiell *bedeutungstragende* Rolle innerhalb einer Zeichentriade – was bezogen auf Nietzsche ganz besonders aufschlussreich ist. So beschreibt letzterer nämlich auf sehr ähnliche Weise, inwiefern Wahrheit bzw. Objektivität sich einzig als die hypothetische *Summe* aller miteinander interferierender Interpretationen bzw. Zeichendeutungen formulieren lässt:

Es giebt nur ein perspektivisches »Erkennen«; und je mehr [willensmäßige; P.T.] Affekte wir über eine Sache zu Worte kommen lassen, je mehr Augen, verschiedene Augen wir für dieselbe Sache einzusetzen wissen, um so vollständiger wird unser »Begriff« dieser Sache, unsere »Objektivität« sein. (GM: 365)

Dementsprechend ergänzt Nietzsche an anderer Stelle bezüglich der Ideen von scheinbar interpretationsunabhängigen oder kontextunabhängigen Bedeutungsträgern:

Das »was ist das?« ist eine Sinn-Setzung von etwas Anderem aus gesehen. [...] Zu Grunde liegt immer »was ist das für mich?« (für uns, für alles, was lebt usw.) Ein Ding wäre bezeichnet, wenn an ihm erst alle Wesen ihr »was ist das?« gefragt und beantwortet hätten. (NF 85-87: 140)

Diese Beschreibung einer bloß *prozesshaft* hergestellten Realität, deren Dinge ihre »Objektivität« erst durch den hypothetischen Grenzwert einer semiotischen Interpretation durch »alle Wesen« erhalten würden, weist eine verblüffende Nähe zum *finalen Interpretanten* bei Peirce auf. Bis zu diesem (unerreichbaren) Endpunkt einer umfassenden »Interpretiertheit« der Welt, müssen wir uns allerdings mit Zeichen gedulden,

die ihre Bedeutung nur durch gewohnheitsmäßige Benutzung erlangen bzw. behalten, sprich durch ein konventionalisierendes »Hart- und Starr-Werden einer [...] aus dem Urvermögen menschlicher Phantasie hervorströmenden Bildermasse« (WL: 883).

DIE (V-)ERMITTLUNG VON ›WELT‹

Nietzsche überträgt das Prinzip der disparaten Machtwillen derart auf die phänomenologische Ebene, dass für ihn »alle Einheit nur *als Organisation* Einheit« sein könne (NF 85-87: 105; Hervorhebung: P.T.). Damit ist gemeint, dass die scheinbare Identität einer komplexen Kräfte-Organisation *extern* von anderen erlebenden Willen im Begriff des »Ding[s]« lediglich hinzuerfunden werde – wobei eben jedes Ding als Kräfte-Konglomerat nur die »Summe seiner Eigenschaften« sei: »[D]as ›Ding‹ an das wir glauben, ist nur als Ferment zu verschiedenen Prädikaten hinzuerfunden« (ebd.: 105).²³ Ebendiese »Prädikate« eines Dinges können für Nietzsche einzig vom Willen zur Macht gebildet werden, d.h. sie sind spezifisch organisierte Kraftquanten, die eben auch nur als Kraftwirkungen für andere Willen(-skräfte) erfahrbar sind: »Die Eigenschaften eines Dings sind Wirkungen auf andere ›Dinge‹: denkt man andere ›Dinge‹ weg, so hat ein Ding keine Eigenschaften, d.h. es giebt kein Ding ohne andere Dinge[,] d.h. es giebt kein ›Ding an sich‹« (ebd.: 104). Das Gleiche gilt auch für das ›Denken‹, also der Bewusstwerdung einer inneren Willensregung, die sich in einem bestimmten Moment kraftmäßig gegenüber allen anderen Regungen durchsetzen konnte. Auch Gedanken können sich also nur durch und in ihrer *Wirkung* realisieren, die immer nur eine Machtwirkung, genauer gesagt, eine organisationsinterne »Steigerung des Machtgefühls« ist:

Ebenso wie sich eine Kraft *als* die Wirkung, die sie ist, *beweist*, so wird auch ein Gedanke »durch seine *Wirkung* bewiesen«. Solche Wirkung ist ihrerseits bereits Ausdruck des in einer realen Machtorganisation erfolgreich verankerten Auslegungs-Schemas, das dann wiederum auslegend wirkt. (Abel 1998: 379f.)

²³ Mit dem Hinweis auf ebendiese »Summe seiner Eigenschaften« verfängt sich Nietzsche allerdings im Emergenz-Problem: Denn so kann zwar jeder Wille mit anderen Willen einen *neuen* Willen bilden (vgl. Teil I) und letzterer ist eben deshalb *qualitativ* kein Emergenz-Produkt aus den zusammengelegten Willen(-skräften), da er nur als *quantitatives* Additionsergebnis aller einverleibten Kräfte bzw. Willen gilt. Wenn nun aber alle Willen derselben kategorialen Qualität angehören – wieso sollten sie dann nach der Einverleibung anderer Willen streben und wie sollte dabei eine größere *Machteinheit* (z.B. der Nietzscheanische ›Übermensch‹) entstehen können? Demgegenüber hat Hobbes ganz klar gesehen, dass bei der Vereinigung aller Einzelwillen unter *einem* (politischen) ›Willen‹ ein gänzlich neues ›Ding‹ bzw. (Staats-)Gebilde entsteht, dessen Macht die »Summe seiner Eigenschaften« bei weitem übersteigt: Der alle individuellen Mächte vereinende oder gar absorbierende *Leviathan* ist ein »sterblicher Gott« (Hobbes 1996: 145).

Dieser Ansatz Nietzsches deckt sich erneut auf erstaunliche Weise mit der berühmten *Pragmatischen Maxime*, die Peirce im Zuge seiner relationalen Semiotik formuliert. Eine Version dieser Maxime, bei der es um einen sinnvollen Umgang mit *abstrakten* Begriffen – wie etwa ›Macht‹ oder ›Wille‹ – geht, lautet:

Überlege, was für Wirkungen, die denkbarerweise praktische Bedeutungen besitzen können, wir vom Gegenstand unseres Begriffes in unserer Vorstellung erfassen. Dann ist unser Begriff dieser Wirkungen unser ganzer Begriff des Gegenstandes. (Peirce zit. in Pape 2004: 100)²⁴

Auch Peirce geht es hier darum, die semiotische Grunddisposition mit der Bedingung der Möglichkeit von Erfahrung und ganz besonders von Handlung und Geschehen zu verknüpfen. Damit bringt er Nietzsches Idee der allumfassenden Kraftwirkungen auf den Punkt: Wenn es auch zutreffen mag, dass Peirce innerhalb seines quasi-metaphysischen *Synechismus*²⁵ auf eine evolutiv fortlaufende *Wahrheitserkenntnis* hofft, so formuliert seine *Pragmatische Maxime* dennoch keinen objektivistisch determinierten Zeichenprozess: Zwar wird hier auch etwas über die zeichenhaft verursachte Handlung bzw. Wirkung in der *Realität* gesagt.²⁶ Jedoch besteht die Pointe der Maxime gerade darin, die scheinbar jedem Handeln zugrundeliegenden Erfahrungs- und Gedankenvorgänge apriorisch an das *mögliche* Handeln rekursiv zu koppeln. Hiernach müssen nun weder Dinge auf empiristische Weise Erfahrung bewirken noch können Subjekte einfach idealistisch ihre Welt (be-)zeichnen, sondern die Welt *selbst* besteht im Grunde aus auf (Zeichen-)Handeln hin ausgelegten Zeichen.

Die Erfahrung ebendieser Welt kann daher nur als eine kontinuierliche Kombination aus quasi-objektiver *Zeichen-Bewirkung* (unmittelbarer Interpretant) und individueller *Zeichen-Auswirkung* (dynamischer Interpretant) begriffen werden. Denkt man nun anstelle der möglichen *Zeichen-Bewirkungen* an die Nietzscheanischen Willensquanten mit ihren Kraftwirkungen, die immer nur als immaterielle Willen auf alles Andere (das ja ebenfalls ›Wille‹ ist) wirken können, so könnten diese Willenskräfte wohl auch als jene »Wirkungen« mit »praktische[n] Bedeutungen« fungieren, die Peirce's Maxime als Fundament für unsere Erfahrung festlegt. Umgekehrt ließen sich die

²⁴ Pape erbringt hier m.E. die wohl präziseste Übersetzung der Stelle: »Consider what effects, that might conceivably have practical bearings, we conceive the object of our conception to have. Then, our conception of these effects is the whole of our conception of the object« (CP 5.438).

²⁵ Peirce versucht, mit seiner Theorie des *Synechismus* als »hypothesis of unity« (CP 7.521) – *συνεχής* heißt u.a. ›zusammenhängend‹, ›kontinuierlich‹ – das ebenfalls natürliche Prinzip des Zufalls (*Tychismus*) zu integrieren, um somit Gesetz und Kontingenz innerhalb einer kosmologischen Evolution zusammenzudenken.

²⁶ Wie das zuvor beschriebene Beispiel zeigt, kann der dynamische Interpretant eines Verkehrszeichens auch darin bestehen, dass jemand sein Fahrzeug zum Stehen bringt, d.h. eine *faktische Handlung* vollführt.

möglichen Zeichen-*Auswirkungen* als »ganzer Begriff des Gegenstandes« mit Nietzsches Auffassung parallelisieren, der zufolge die perzipierten Eigenschaften *äußerer* Kräfte bzw. Willen immer schon von einer willens*internen* Wertung bzw. Interpretation durchzogen sind.

Obwohl sich zunächst der Eindruck aufdrängen muss, der wissenschaftlich-logizistische Ansatz der Peirce'schen Semiotik und das (bewusst) kaum systematisierte Willenskonzept Nietzsches stünden sich diametral gegenüber, so haben die voranstehenden Ausführungen gezeigt, dass Peirce und Nietzsche in ihrer Beschreibung des Zeichen- und Interpretationsprozesses große Ähnlichkeiten aufweisen.²⁷

IV. DAS SEMIOTISCHE MACHTKONZEPT IN SOZIOPOLITISCHER HINSICHT

Wie in den Teilen I bis III dargestellt, werden für Nietzsche alle scheinbar empirischen Tatsachen erst als Folge eines weltumspannenden, perspektivisch uneindeutigen Interpretationsgeschehens gebildet, d.h. sie sind das Ergebnis spezifischer Machtverhältnisse: »Alles Geschehen aus Absichten ist reduzierbar auf die Absicht der Mehrung von Macht.« (NF 85-87: 105) Nicht erst bewusste Absicht oder rationales Denken liegen hier dem machtstrategischen Handeln zugrunde, sondern personale Intentionen lassen sich *selbst* erst auf bestimmte Machtkonstellationen zurückführen. Denn das Label ›freier Wille‹ ist nur eine (zum Machtausbau) hilfreiche Vereinigung oder Maskierung der wesentlich komplexeren, instabileren Machtorganisation von Individuen:

[I]nsofern wir [...] zugleich die Befehlenden und Gehorchenden sind, und als Gehorchende die Gefühle des Zwingens, Drängens, Drückens, Widerstehens, Bewegens kennen, welche sofort nach dem Akte des Willens zu beginnen pflegen; insofern wir andererseits die Gewohnheit haben, uns über diese Zweiheit vermöge des synthetischen Begriffs »ich« hinwegzusetzen, hinwegzutäuschen, hat sich an das Wollen noch eine ganze Kette von irrhümlichen Schlüssen und folglich von falschen Werthschätzungen des Willens selber angehängt, – dergestalt, dass der Wollende mit gutem Glauben glaubt, Wollen genüge zur Aktion. (JGB: 33)

Diese synthetisierende ›Ich‹-Bildung im dialektischen Zusammenspiel von machtausübenden Willen und übermächtigten Willen im Inneren eines Organismus, der wieder

²⁷ Ähnlichkeiten zu Peirce finden sich vor allem in Nietzsches Nachlass, wo sich z.T. verhältnismäßig klar dargestellte und strenger systematisierte Aussagen zu seiner semiotischen Erkenntnistheorie finden (vgl. KSA I, KSA VII-XIII). Ein kurzer Überblick zu den Unterschieden und Gemeinsamkeiten von Nietzsche und Peirce findet sich auch bei Abel (1998: 175f. u. 417).

rum nur eine temporäre Willens- oder Machtkonzentration darstellt, kann auch auf eine höhere Analyseebene übertragen werden: So, wie die einzelnen Individuen, setzt sich auch eine Gesellschaft aus Willen-Zur-Macht-Einheiten zusammen. Die Frage ist nun, inwiefern die dezidiert semiotische Komponente der Nietzscheanischen Machttheorie deren soziale und politische Resultate beeinflusst oder bestimmt.

ERSTER ZEICHENEFFEKT: DIE ›ETHIK‹ DER AMORAL

Für Nietzsche beruht Macht primär weder auf dem Denken von Subjekten noch auf intentionalen Handlungen, sondern auf wirkenden Machtwillen und deren Kräfteverhältnis zueinander. Die Ausbildung der jeweiligen Machtverhältnisse, d.h. der Relationen zwischen den verschiedenen Willen, geschieht nicht zuletzt auch durch eine *semiotische Interpretation* der ›Welt‹ und der in ihr herrschenden Kräfte: Denn ob ein Einzelwille oder Willensorganismus sich einem anderen unterwirft oder umgekehrt diesen übermächtig, hängt maßgeblich davon ab, wie groß er die Macht des anderen einschätzt und wie er die eigene sowie die allgemeine Lage interpretiert. Jede zeichenhafte (Für-)Wahr-Nehmung des (Welt-)Geschehens ist eine entscheidende Festlegung und somit der erste Akt einer machtmäßigen Aneignung, eine Überwältigung aller (zu diesem Zeitpunkt möglichen) alternativen Weltsichten.

Im Kontext dezidiert *sozialer* Macht können derartige Interpretationen sowohl bloße *Vermutungen* als auch wohlbegründete *Schlüsse* sein, die besagen, dass jemand über jemanden Macht habe oder dass man selbst Quelle bzw. Ziel einer Machtwirkung sei. Mehr als solche Hypothesen bzw. Konklusionen können die einzelnen Machtinterpretationen aber nicht sein, weil Nietzsche die *reale* Existenz von kausalen Zusammenhängen zwischen Ursache (Willenskräfte) und Wirkung (Machtverhältnisse) bestreitet: Wie bereits in Teil I ausgeführt, »beweist« nämlich »[d]ie unabänderliche Aufeinanderfolge gewisser Erscheinungen« keinesfalls ein zugrundeliegendes kausales »Gesetz« (NF 85-87: 136).

Wenngleich Nietzsche diese paradoxe Bedingtheit seines universalistischen Willen-zur-Macht-Schemas eher implizit thematisiert, wird er auf der anderen Seite nicht müde, die Zeichenhaftigkeit unseres soziopolitischen Umfelds zu betonen. So mache sich etwa unter den von Nietzsche beschworenen »Immoralisten« die Einsicht breit,

dass gerade in dem, was nicht-absichtlich an einer Handlung ist, ihr entscheidender Werth sei [...]. Kurz, wir glauben, dass die Absicht nur ein Zeichen und Symptom ist, das erst der Auslegung bedarf, dazu ein Zeichen, das zu Vielerlei und folglich fast nichts bedeutet, –

dass Moral, im bisherigen Sinne, also Absichten-Moral ein Vorurtheil gewesen ist [...].
(JGB: 51)

Die hier kritisierte deontologische »Absichten-Moral« ersetzt Nietzsche durch ihre Karikatur: Er proklamiert eine normative ›Ethik‹ des absolut *normfreien Handelns*. Diese verpflichtet allein darauf, in einer solchen Weise zu handeln, dass der zur Macht strebende, »schaffende Wille dazu sagt: ›Aber so will ich es! So werde ich's wollen!‹« (Za: 181) Die scheinbar rein nihilistische Norm zur sozialen Normlosigkeit steigert sich mit ihrer Universalisierung zur Idee der absoluten Individualität als einem natürlichen, das Machtstreben ›umwertenden‹ Wert:

Der, der sein Machtgefühl auslebt, fühlt sich gut, er ist gut; derjenige, der sich davon betroffen fühlt, nennt aber deswegen den ersteren böse. [...] Später streicht Nietzsche die schon immer eingeschränkten psychologischen Konnotationen, die dem Begriff des Machtgefühls [...] noch anhafteten, und universalisiert seine Konzeption durch Einführung des Begriffs des Willens zur Macht, mit dem er alle physischen, überhaupt alle dynamischen Strebungen und Kräfte mit Einschluß der psychischen verstanden haben möchte. (Röttgers 1990: 316f.)

Jede natürliche Moralität in unseren Handlungen wird also zu per se *interpretationsabhängigen* Zeichen chiffriert – schließlich kann, wie die bereits zitierte Formulierung besagt, jede unterstellte moralische »Absicht nur ein Zeichen« für einen ansonsten opaken, zugrundeliegenden Willen sein. Aus dieser ›Semiotisierung‹ der Moral kann Nietzsche einen buchstäblich ironischen ›Werte‹-Katalog ableiten, der die unbändigen *Machtwillen rekursiv zum summum bonum ihres eigenen Strebens* kürt:

Was ist gut? – Alles, was das Gefühl der Macht, den Willen zur Macht, die Macht selbst im Menschen erhöht. Was ist schlecht? – Alles, was aus der Schwäche stammt. Was ist Glück? – Das Gefühl davon, dass die Macht wächst, dass ein Widerstand überwunden wird. Nicht Zufriedenheit, sondern mehr Macht [...]. (AC: 170)

ZWEITER ZEICHENEFFEKT: DAS INDIVIDUUM OHNE GEMEINSCHAFT

Entgegen der verbreiteten Verleugnung oder post-modernen Indifferenz gegenüber Nietzsches dezidiert *politischer* Stoßrichtung besteht Domenico Losurdo darauf, dass dieser Machtphilosophie konkrete soziopolitische Implikationen zugrunde liegen. In seiner lobenden Rezension resümiert Kurt Flasch, Losurdo zufolge gehe es beim Nietzscheanischen Diktum vom »Pathos der Distanz« um

die Abwehr der Egalisierung und Demokratisierung, und zwar durch Analyse ihrer Rechtfertigungen im Namen der Aufklärung, der Moral, des Sokratismus oder des Christentums.

Nietzsches Vernunftkritik, sein Immoralismus und sein Antichristentum zeigen nur unter dem Gesichtspunkt der politischen Philosophie ihren gemeinsamen Grund. Sie sind divergierende Facetten der konsequenten Begründung des radikalen Aristokratismus und seiner Kritik der Moderne. (Flasch 2003: 42)

Die *semiotische* Dimension seiner Analyse der soziopolitischen Machtverhältnisse zeigt sich bei Nietzsche zunächst darin, dass die *Anerkennung* der Machtposition der Herrschenden durch die Unterworfenen nicht ausschließlich auf die empirisch erfahrbaren, realen Kraftwirkungen zurückgeht, sondern auch darauf, wie und ob die Machthaber »legitimiert« sind – man könnte mit Max Weber auch von einem herrschaftssichernden »Legitimationsglauben«²⁸ sprechen. Diesbezüglich beschreibt Nietzsche den anti-aristokratischen Verfall des modernen Kapitalismus als Verlust der *freiwilligen* »Unterwerfung« unter die als stärker *interpretierten* Menschen bzw. Willen. So muss man sich zwar in der »industriellen Cultur« stets »verkaufen«, jedoch »verachtet« man zugleich »Den [sic], der diese Noth ausnützt und sich den Arbeiter kauft«:

Es ist seltsam, dass die Unterwerfung unter mächtige, furchterregende, ja schreckliche [...] Tyrannen und Heerführer, bei Weitem nicht so peinlich empfunden wird, als diese Unterwerfung unter unbekannte und uninteressante Personen, wie es alle Grössen der Industrie sind: in dem Arbeitgeber *sieht* der Arbeiter gewöhnlich nur einen listigen, aussaugenden, auf alle Noth speculirenden Hund von Menschen, dessen Name, Gestalt, Sitte und Ruf ihm ganz gleichgültig sind. Den Fabricanten und Gross-Unternehmern des Handels fehlten bisher wahrscheinlich allzusehr alle jene Formen und *Abzeichen* der höheren Rasse [...]; hätten sie die Vornehmheit des Geburts-Adels im Blick und in der Gebärde, so gäbe es vielleicht keinen *Socialismus der Massen*. Denn diese sind im Grunde bereit zur Sklaverei jeder Art, vorausgesetzt, dass der Höhere über ihnen sich beständig als höher, als zum Befehlen geboren *legitimiert* — durch die vornehme *Form!* (FW: 407f.; Hervorhebungen: P.T.)

Es sind somit nicht zuletzt auch die »Abzeichen der höheren Rasse«, auf denen ein freiwilliger Gehorsam der Untergebenen beruht. Nicht unbedingt die *eigentliche* »Substanz« von Stärke ist im gesellschaftlichen Kontext für einen Macht- und Kraftausbau entscheidend, sondern auch die bloß äußerlich kommunizierte »Form« davon. Was der Sklave in seinem Herren »sieht«, wie er dessen Auftreten interpretiert und dessen Stärke einschätzt, spielt hier eine überaus große Rolle. So kann z.B. der stei-

²⁸ »[D]er Legitimitätsglaube. Keine Herrschaft begnügt sich, nach aller Erfahrung, freiwillig mit den nur materiellen oder nur affektuellen oder nur wertrationalen Motiven als Chancen ihres Fortbestandes. Jede sucht vielmehr den Glauben an ihre »Legitimität« zu erwecken und zu pflegen« (Weber 2009: 122).

gende gesellschaftliche Einfluss des »Socialismus der Massen« nicht etwa als Sieg einer platonisch-abstrakten Idee von »Gerechtigkeit«²⁹ aufgefasst werden, sondern einzig als ein konkretes Kraftphänomen, als Machtergreifung einer neuen (Gesellschafts-) *Interpretation*:

Für Menschen, welche bei jeder Sache den höheren Nutzen in's Auge fassen, giebt es bei dem Socialismus, falls er wirklich die Erhebung der Jahrtausende lang Gedrückten, Niedergehaltenen gegen ihre Unterdrücker ist, kein Problem des Rechtes [...], sondern nur ein Problem der Macht [...]. Ein Recht gewinnt sich der Socialismus erst dann, wenn es zwischen den beiden Mächten, den Vertretern des Alten und Neuen, zum Kriege gekommen zu sein scheint, wenn aber dann das kluge Rechnen auf möglichste Erhaltung und Zuträglichkeit auf Seiten beider Parteien das Verlangen nach einem Vertrag entstehen lässt. Ohne Vertrag kein Recht. (MA: 289f.)

Obwohl der Perspektivismus kein *universell* moralisches (Menschen-)Recht zulassen kann, muss also auch Nietzsche konstatieren, dass *egalitäre* Zusammenschlüsse der Masse von individuell »Schwachen« trotz allem eine starke Macht, ja sogar eine reale Übermächtigung der individuell »Starken« bilden können. Neben Demokratie und Sozialismus muss er dementsprechend auch gegenüber dem verhassten Christentum zerknirscht eingestehen, dass dieses »asketische Ideal« des »Mitleiden[s]« mit den »Schwachen und Missrathnen« trotz allem eine starke »Macht« habe:

Was bedeutet [...] das Ungeheure seiner Macht? [...] Das asketische Ideal drückt einen Willen aus [...]. [E]s glaubt daran, dass Nichts auf Erden von Macht da ist, das nicht von ihm aus erst einen Sinn, ein Daseins-Recht, einen Werth zu empfangen habe, als Werkzeug zu seinem Werke, als Weg und Mittel zu seinem Ziele, zu einem Ziele... (GM: 395f.)³⁰

Jedoch fordert er im Zuge seiner radikal individualistischen Ethik die Emanzipation der Starken, ihre aristokratische Desoziiierung von der Masse unter dem Vorzeichen einer rein *perspektivischen* »Moral« (der Amoralität). Nur so könne der sich im Niedergang befindende Mensch vom »Übermenschen« überwunden werden: »Die Aristokratie repräsentirt den Glauben an eine Elite-Menschheit und höhere Kaste.« (NF 84-

²⁹ »Die »Gleichheit«, eine gewisse thatsächliche Anähnlichkeit, die sich in der Theorie von »gleichen Rechten« nur zum Ausdruck bringt, gehört wesentlich zum Niedergang« (GD: 138).

³⁰ Ganz in antisemitischer Tradition geht für Nietzsche dieser Hang zur Jenseitigkeit sowie zur Lebens- und Weltverleugnung auf ein Machtspiel der »Juden« zurück: »Die Juden sind es gewesen, die gegen die aristokratische Werthgleichung (gut = vornehm = mächtig = schön = glücklich = gottgeliebt) mit einer furchteinflößenden Folgerichtigkeit die Umkehrung gewagt und mit den Zähnen des abgründlichsten Hasses (des Hasses der Ohnmacht) festgehalten haben, nämlich »die Elenden sind allein die Guten, die Armen, Ohnmächtigen, Niedrigen sind allein die Guten [...], für sie allein giebt es Seligkeit, – dagegen ihr, ihr Vornehmen und Gewaltigen, ihr seid in alle Ewigkeit die Bösen [...]!« (GM: 267).

85: 224) Im Gegensatz zu diesem »Pathos der Distanz«³¹ seitens der sich abhebenden Starken kann Nietzsche in den (sozial-)demokratischen Bewegungen seiner Zeit nur die Nivellierung des Besonderen zugunsten der Mittelmäßigkeit sehen – sprich »die Form eines Verfalls des Staates, einer Entartung der Rassen, eines Übergewichts der Mißrathenden« (NF 84-85: 469). Dementsprechend liegen Auslegungen falsch, die behaupten, Nietzsches Aristokratie hätte *qualitativ* etwas anderes anzubieten, als eine Beherrschung der Mehrheit durch die Minderheit, also eine im Grunde wenig innovative Renaissance althergebrachter Herrschaftsformen: Denn entweder muss der Übermensch ein Einzelner bleiben und sich einsam durch die Welt der »niederer« Wesen kämpfen – was aber weder einer tatsächlichen Herrschaftsform entspräche noch machtmäßig ein erfolversprechendes Verhalten wäre, da sich bekanntermaßen die vielen Schwächeren verbünden können gegen den einen Starken.

Oder aber die einzelnen »Übermenschen« bilden tatsächlich gemeinsam einen neuen »Staat der Starken«. Wie sich solch eine Nietzscheanische Neo-Aristokratie als Sozietät von Starken mit den *einzelnen* Machtwillen dieser starken Individuen oder deren übergeordneter Polis-Organisation vereinbaren ließe, ist jedoch nicht absehbar: Denn hier könnte zwar die unterworfenen Mehrheit im Vergleich zur »dekadenten« (demokratisch-egalitären) Gemeinschaft *relativ* stärker sein – genauso, wie die noch stärkere Minderheit der Regierenden nun aus Über-Übermenschen bestehen müsste.³² Dies käme jedoch lediglich einem *quantitativen* Kraftzuwachs der gesamten Gemeinschaft gegenüber äußeren bzw. anderen Gemeinschaften gleich und würde somit nichts an der *systemimmanenten* Hierarchie zwischen (relativ) starken Individuen und (relativ) schwachen Individuen ändern. Auf der gesellschaftlichen Binnenebene, also in *qualitativer* Hinsicht, entspräche dies jedoch lediglich der Etablierung altbekannter antidemokratischer Herrschaftsmodelle. Losurdo betont daher zu Recht, dass die »individualistische und postmoderne Nietzsche-Interpretation [...] willkürlich vom Schicksal der Schlechtweggekommenen« abstrahiert und damit ganz Nietzscheanisch das »Schicksal« all derer besiegelt, »die immerhin die große Mehrheit der Menschheit ausmachen. Bei genauerem Hinsehen weist diese Interpretation nicht wenige Berührungspunkte mit der heute vorherrschenden Apologetik bzw. Selbstapologetik des liberalen Denkens auf« (Losurdo 2009: 967).

³¹ »[D]ie Kluft zwischen Mensch und Mensch, Stand und Stand, die Vielheit der Typen, der Wille, selbst zu sein, sich abzuheben, Das, was ich Pathos der Distanz nenne, ist jeder starken Zeit zu eigen« (GD: 138).

³² Nietzsche »was probably thinking of a complex organism, [...] where unity simply means organization, »a structure of power that *means* unity, but it's not unity« [...]. The hierarchical organization of many *Machtquanta*, a group of pares dominated by a leading aristocracy, [...] but made of *aristoi*, not of servants« (Fabbrichesi 2010: 31).

Angesichts der semiotischen ›Vagheit‹ von Welt und Gesellschaft kommt Peirce zu einem ganz anderen Schluss als Nietzsche: Anstatt die unentschiedene Vielheit der Interpretationen mit einer aristokratischen Machtgeste zu bezwingen, hält er eine Demokratisierung von Wissenschaft und Gesellschaft für die beste Lösung – Überzeugung anstelle von Übermächtigung. So sind wir gerade aufgrund der unausweichlichen Vermitteltheit, sprich Kontingenz, jeglicher Erfahrung auf die egalitär kommunizierende (Zeichen-)Gemeinschaft angewiesen. Daher wäre es wesentlich klüger

to trust rather to the multitude and variety of [...] arguments than to the conclusiveness of any one. [...] [R]easoning should not form a chain which is no stronger than its weakest link, but a cable whose fibers may be ever so slender, provided they are sufficiently numerous and intimately connected. (CP 5.265)

Einzig aus den individuellen Semiosen und ihrer wechselseitigen Kommunikation kann sich ein stabiler *finaler Interpretant* (vgl. Teil III) der Welt herausbilden, mittels dessen die Menschen immer sicherere Vorhersagen treffen können und sich damit besser in der Realität zurechtfinden. Hierbei geht es Peirce aber nicht bloß um die abstrakte Annäherung an eine ›Wahrheit‹, sondern um die semiotisch fundierte Praxis gemeinschaftlicher *Entscheidung*: »Finally, [...] what anything really is, is what it may finally come to be known to be in the ideal state of complete information, so that reality depends on the ultimate decision of the community [...].« (CP 5.316) Erst von dieser »community« aus könnte dann auch Macht im Nietzscheanischen Sinne geschaffen werden, da erst im *überindividuellen* Zeichenaustausch und Zeichenvergleich die semiotische Unsicherheit der individuellen Erfahrungen und persönlichen Realitäts-Konstruktionen verringert werden kann: Schließlich war es ausgerechnet diese *gemeinschaftliche*, zu Kultur(-en) verfestigte Verringerung interpretationsbedingter Unsicherheiten, die die *einzelnen* Menschen in eine evolutionsgeschichtlich beispiellose Machtposition gegenüber ihrer natürlichen Umwelt gebracht hat.

Unter diesem Gesichtspunkt kann Wissenschaft eben nicht – wie Nietzsche meint – ein platonisches Rückzugsgebiet naiver Metaphysik sein, sondern vielmehr der ›Königsweg‹, sich die Welt (im neutralen Sinne) immer weiter anzueignen oder sie sich (im machtpolitischen Sinne) untertan zu machen. Die *relative* Machtergreifung des Einzelnen wächst hierbei natürlich nicht in dem gleichen Ausmaß, wie es Nietzsche für den radikal-individualistischen Übermenschen reklamiert. Auch führt die erfolgreiche, d.h. machtgemäße, Ausbreitung der »Gattung« MENSCH³³ nicht bloß zu einer

³³ Diese Ausbreitung beschränkt sich nicht nur auf biologische oder physische *Verbreitung*, sondern kann sich auf alle denkbaren Bereiche des Seins (wie z.B. die medizinische Vernichtung von Krankheitserregern) erstrecken.

passiven und überindividuellen Art-»Erhaltung« (vgl. Teil I): Denn oftmals vergrößert das Kollektiv eben die Macht bzw. die Möglichkeiten des Einzelnen und ›verkleinert‹ diese nicht, wie Nietzsche es in seiner Schelte der sozial egalitaristischen »Vermittelmäßigung« behauptet.³⁴ Dass in einer rein semiotisch-interpretativ konstituierten und kommunizierten Welt der Satz »Truth is public« (Fabbrichesi 2010: 26) gelten könnte, stellt für den Peirceanischen Pragmatismus gerade keine Herabwürdigung des Individuums dar, sondern bietet auch die Chance auf eine gemeinsam veränderbare Zukunft. So ist für den Semiotiker die Welt eben nicht einfach so, wie sie uns als objektiv gegeben erscheint: Unsere Welt besteht vielmehr aus Zeichen und deren Interpretationen, die wiederum Zeichen darstellen. Und diese sind ja per definitionem etwas Relationales, d.h. sie erhalten umso mehr ›Macht‹ bzw. ›Kraft‹ bzw. ›Realität‹, je *größer* sich ihr relationales Netz zwischen den individuellen ›Knotenpunkten‹ aufspannt, also je *mehr* Menschen sie affirmativ (er-)kennen, sie konsensual deuten und praktisch verwenden.

Für Nietzsche kann die richtige Gemeinschaft aber lediglich eine »Polis« des »vornehmen Geschmack[s]« sein, die dem überindividuellen »Werth der Rasse« und der individuellen »Autorität des Herkommens« (GD: 157), sprich einer mehr oder weniger hierarchischen Dogmatik, verpflichtet bleibt. Wenngleich ein solcher Zustand in der Praxis schwerlich erreicht werden könnte, läuft in diesem Konzept schließlich *jede* auch noch so reziproke Machtrelation auf die Einverleibung der anderen Kräfte hinaus, auf die Verabsolutierung der eigenen Welt-Interpretation. Daher muss auch ›Wahrheit‹ in einer Nietzscheanischen »Polis« etwas sein, das den Wertmaßstäben der wenigen Mächtigen entspricht bzw. entspringt und das der Allgemeinheit mittels »Autorität« zur eigenen Machtsteigerung aufgezwungen wird. Dabei sieht Nietzsche aber sehr wohl den machstrategischen Vorteil von *moralisch* verankerter »Regularität«, disziplinierendem »Gehorsam« und »Nächstenliebe«, sprich von jener »Zucht zur ›Unpersönlichkeit« durch sozio-kulturelle »Heerdenbildung« – beschert diese doch der Masse von »Arbeitssklaven« ein »relatives Glück« und macht sie gegenüber den Machthabern gefügig (GM: 382f.):

[D]er asketische Priester verordnet damit, dass er »Nächstenliebe« verordnet, im Grunde eine Erregung des stärksten, lebensbejahenden Triebes, wenn auch in der vorsichtigsten Dosierung, – des Willens zur Macht. Das Glück der »kleinsten Überlegenheit«, wie es alles

³⁴ »[I]ch glaube, daß Alles, was wir in Europa heute als ›Humanität‹, ›Moralität‹, ›Menschlichkeit‹, ›Mitgefühl‹, ›Gerechtigkeit‹ zu verehren gewohnt sind, zwar als Schwächung und Milde rung gewisser gefährlicher und mächtiger Grundtriebe einen Vordergrund-Werth haben mag, aber auf die Länge hin trotzdem nichts Anderes ist als die Verkleinerung des ganzen Typus ›Mensch‹ — seine endgültige Vermittelmäßigung [...]« (NF 85-87: 72).

Wohltun, Nützen, Helfen, Auszeichnen mit sich bringt, ist das reichlichste Trostmittel, dessen sich die Physiologisch-Gehemmtten zu bedienen pflegen [...]. (ebd.: 383)

Diese »Lust am Gedeihen der Gemeinde« »übertäubt« also nicht bloß den willensschwachen »Verdruss des Einzelnen an sich« selbst, sondern ist zugleich Mittel einer relativen *Machtsteigerung* (ebd.: 384). Und obwohl er in seiner Beschäftigung mit der Religion(-smacht) sowie mit den kapitalistischen Demokratien bereits selbst eingesteht, dass die Macht von Gemeinschaften die individuell Starken in den meisten Fällen überwältigt³⁵, propagiert Nietzsche die (Rück-)Wendung hin zu einer »solitären Raubthier-Species Mensch«: Denn »die Starken streben ebenso naturnothwendig auseinander, als die Schwachen zueinander« (ebd.: 384). Dieses despektierliche Zueinander-Streben der »Schwachen« widerspricht aber der ursprünglichen Prämisse, dass ausnahmslos *jeder*, auch noch so schwache Wille nach *eigener* Macht strebt und sich gegenüber anderen Willen widerständig zeigt – geht doch das Nietzscheanische Konzept von nur *einer*, qualitativ immer gleichen und lediglich quantifizierbaren Art der machtmäßigen Willenskraft aus (vgl. Teil I). Da die Herdenbildung der »Schwachen« ebenfalls eine unumgängliche und erfolgreiche Machtstrategie darstellen muss, scheint Nietzsches Forderung nach Beschränkung der sozialen Macht auf individuell starke Einzelwesen bereits *systemimmanent* willkürlich und im Grunde nur auf die realpolitische Legitimierung einer radikalen Aristokratie abzu zielen.

Zudem setzt sich Nietzsche im Zuge seines semiotisch fundierten Elitarismus über eine weitere seiner in Teil I erläuterten Grundannahmen hinweg, wonach die Machtwillen sich stets zu stärkeren Organisationen oder Organismen bündeln und daher fast *jede* Macht selbst bereits einen *Verbund* kraft-relationierter Einzelwillen darstellt: Auch dieser Prämisse zufolge sollte es somit keinen Nietzscheanischen Grund dafür geben, politische Kollektive aus systemisch *gleichwertigen* Menschen nicht auch als eine alternative Form des »Übermenschen« im positiven Sinne anzusehen. Mit dieser Beobachtung würde aber weniger eine aristokratisch-hierarchische Gesellschaft korrespondieren, als vielmehr die Anerkennung einer egalitären Machtstruktur durch gemeinsame Praxis im Sinne Hannah Arendts: »Macht besitzt eigentlich niemand, sie entsteht zwischen Menschen, wenn sie zusammen handeln, und sie verschwindet, sobald sie sich wieder zerstreuen.« (Arendt 2007: 194)³⁶

³⁵ Als Ausnahmen von dieser Regel nennt Nietzsche z.B. Julius Cäsar, Cesare Borgia oder Napoléon Bonaparte.

³⁶ Natürlich bleibt hier umgekehrt die Gefahr einer machtmäßigen Nivellierung des eigenwilligen Individuums durch das Kollektiv, die Nietzsche so vehement kritisiert, latent bestehen.

SIGLEN

- AC: *Der Antichrist* (= KSA VI: 165-254)
- DW: *Die dionysische Weltanschauung* (= KSA I: 551-577)
- EH: *Ecce homo* (= KSA VI: 255-374)
- FW: *Die fröhliche Wissenschaft* (= KSA III: 343-651)
- GD: *Götzen-Dämmerung* (= KSA VI: 55-162)
- GM: *Zur Genealogie der Moral* (= KSA V: 245-412)
- JGB: *Jenseits von Gut und Böse* (= KSA V: 9-244)
- MA: *Menschliches, Allzumenschliches* (= KSA II)
- NF 69-74 *Nachgelassene Fragmente 1869-1874* (= KSA VII)
- NF 84-85 *Nachgelassene Fragmente 1884-1885* (= KSA XI)
- NF 85-87 *Nachgelassene Fragmente 1885-1887* (= KSA XII)
- NF 87-89 *Nachgelassene Fragmente 1887-1889* (= KSA XIII)
- WL: *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* (= KSA I: 873-890)
- Za: *Also sprach Zarathustra* (= KSA IV)
- Alle obigen Siglen beziehen sich auf Werke aus: Nietzsche, Friedrich (1988): *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden* (= KSA I-XV). München: dtv.
- CP [Band.Paragraph]: Peirce, Charles S. (1931-58): *Collected Papers. Volumes 1-8*. Cambridge/Mass.: Harvard University Press.
- SEM I bis III: Peirce, Charles S. (2000): *Semiotische Schriften. Band I-III*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

LITERATUR

- Abel, Günter (1998): *Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*, Berlin/New York: De Gruyter.
- Anter, Andreas (2012): *Theorien der Macht zu Einführung*. Hamburg: Junius.
- Arendt, Hannah (2007 [1958]): *Vita activa oder vom tätigen Leben*. München: Piper.
- Fabbrichesi, Rossella (2010): ›The Body of the Community: Peirce, Royce, and Nietzsche‹. In: *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*. II/1. S.25-34.
- Flasch, Kurt (2003): ›Und er war doch ein Zerstörer der Vernunft‹. In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*. Nr. 44 vom 21. Februar. S.42
- Frank, Hartwig (2008): ›Semiotischer Pragmatismus – Peirce und Nietzsche‹. In: Andreas Hetzel et al. (Hg.): *Pragmatismus – Philosophie der Zukunft?* Weilerswist: Velbrück. S.243-252.

- Goldmann, Lucien (1973): *Der verborgene Gott. Studie über die tragische Weltanschauung in den Pensées Pascals und im Theater Racines*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1995 [1981]): *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Hirschberger, Johannes (1991): *Geschichte der Philosophie. Band I: Altertum und Mittelalter*, Freiburg/Br.: Herder. S.183-225.
- Hirsch-Kauffmann, Monica/ Schweiger, Manfred/ Schweiger, Michal-Ruth (2009): *Biologie und molekulare Medizin für Mediziner und Naturwissenschaftler*. Stuttgart: Georg Thieme.
- Hobbes, Thomas (1996 [1651]): *Leviathan*. Hamburg: Felix Meiner.
- Hookway, Christopher (1985): *Peirce*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Losurdo, Domenico (2009): *Nietzsche, der aristokratische Rebell – Intellektuelle Biographie und kritische Bilanz. 2 Bände*. Berlin: Argument.
- Luhmann, Niklas (2003): *Macht. 3. Auflage*, Stuttgart 2003: UTB.
- Martínez, Roberto Sanchiño (2013): *Aufzeichnungen eines Vielfachen. Zu Friedrich Nietzsches Poetologie des Selbst*. Bielefeld: transcript.
- Nöth, Winfried (2000): *Handbuch der Semiotik*. Stuttgart: Metzler.
- Pape, Helmut (2000): ›Einleitung‹. In: Charles S. Peirce: *Semiotische Schriften. Band I*. Frankfurt/M.: Suhrkamp. S. 7-83.
- (2004): *Charles S. Peirce zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Röttgers, Kurt (1990): *Spuren der Macht. Begriffsgeschichte und Systematik*. Freiburg/München: Karl Alber.
- Simon, Josef (2005): ›Nachwort‹. In: Friedrich Nietzsche: *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*. Stuttgart: Reclam. S.347-368.
- Stegmaier, Werner (1987): ›Zeit der Vorstellung. Nietzsches Vorstellung der Zeit‹. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung. Band 41, Heft 2 (April-Juni)*. S.202-228.
- Weber, Max (2009): *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Zenkert, Georg (2004): *Die Konstitution der Macht. Kompetenz, Ordnung und Integration in der politischen Verfassung*. Tübingen: Mohr Siebeck.

ISSN: 2365-0230. Bitte folgendermaßen zitieren:

AutorIn: »Aufsatztitel«. In: »MueSem – Münchner Semiotik (Ausgabe 20xx)«. Verfügbar unter: www.muenchner--semiotik.de