

JYU DISSERTATIONS 471

Marjo Vartiainen

Tahto valtaan olevaisen ykseytenä Nietzschen filosofiassa



UNIVERSITY OF JYVÄSKYLÄ
FACULTY OF HUMANITIES AND
SOCIAL SCIENCES

JYU DISSERTATIONS 471

Marjo Vartiainen

Tahto valtaan olevaisen ykseytenä Nietzschen filosofiassa

Esitetään Jyväskylän yliopiston humanistis-yhteiskuntatieteellisen tiedekunnan suostumuksella
julkisesti tarkastettavaksi joulukuun 11. päivänä 2021 kello 12.

Academic dissertation to be publicly discussed, by permission of
the Faculty of Humanities and Social Sciences of the University of Jyväskylä,
on December 11, 2021 at 12 o'clock noon.



JYVÄSKYLÄN YLIOPISTO
UNIVERSITY OF JYVÄSKYLÄ

JYVÄSKYLÄ 2021

Editors

Olli-Pekka Moisio

Department of Social Sciences and Philosophy, University of Jyväskylä

Timo Hautala

Open Science Centre, University of Jyväskylä

Copyright © 2021, by University of Jyväskylä

Permanent link to this publication: <http://urn.fi/URN:ISBN:978-951-39-8959-0>

ISBN 978-951-39-8959-0 (PDF)

URN:ISBN:978-951-39-8959-0

ISSN 2489-9003

ABSTRACT

Vartiainen, Marjo

The Will to Power as Unity of Being in Nietzsche's Philosophy

Jyväskylä: University of Jyväskylä, 2010, 164 p.

(JYU Dissertations

ISSN 2489-9003; 471)

ISBN 978-951-39-8959-0 (PDF)

This dissertation discusses the philosopher Friedrich Nietzsche (1844-1900). It utilizes hermeneutics as a research method because the history of philosophy is based on the texts of its classics. Chapters 2 and 3 present my hermeneutic circle and horizon. Nietzsche objected to Plato's idealism, but he was interested in Ancient Greek tragedy and the mystery of unity. The ultimate unity of being is the basic subject of the Milesians. Similarly, the main doctrine in Nietzsche's philosophy is the will to power as unity, thus the eternal recurrence is plurality. According to tragedy, there is opposition in plurality. It follows that, the change in material and our spirit are opposites. Thus, this very opposition would be included in the eternal recurrence. However, in this case Nietzsche uses two concepts: the eternal recurrence and the eternal moment. In spite of this, in the Finnish literature these are referred to as a single concept, that is, the eternal recurrence. The will to power, instead, is beyond opposites, meaning it is the principle of non-contradiction.

The main conclusion is that Nietzsche applies dialectics. First, he deals with changeable and unchangeable truths. Second, he discusses the difference between logical and dialectical truths. In addition, he argues that the opposition of "true" and "false" differ in meaning from the opposition "right" and "wrong". Chapter 4 discusses dialectics and truth.

Chapter 5 addresses Nietzsche's conception of humanity, in which argues that religiousness is our fundamental being. As we know, Nietzsche admits no theory of virtue. Instead, he objects to all kinds of normativity. Nevertheless, he seems to demonstrate an ideal human being. I argue that Nietzsche's paradox could be as follows: he presents no theory of virtue, and instead argues that our fundamental being is religious and therefore we are always demanding of each other what we should be. In this way, the theory of virtue is included in Nietzsche's definition of knowledge and truth.

Keywords: dialectics, spirit, plurality, moral, nihilism, essence, being, pessimism, Platonism, honesty, contradiction, knowledge, truth, lying, opposites, unity

TIIVISTELMÄ

Vartiainen, Marjo

Tahto valtaan olevaisen ykseytenä Nietzschen filosofiassa

Jyväskylä: University of Jyväskylä, 2010, 164 s.

(JYU Dissertations

ISSN 2489-9003; 471)

ISBN 978-951-39-8959-0 (PDF)

Väitöskirjassani keskityn yhden klassikon, Friedrich Nietzschen (1844–1900), ajatuksiin. Tutkimusmenetelmäni on hermeneutiikka, koska filosofian historia avautuu meille klassikoiden tekstien kautta. Rakennan hermeneuttisen kehäni ja horisonttini väitöskirjani luvuissa kaksi ja kolme. Nietzsche ei hyväksynyt Platonin idealismia sen sijaan häntä kiinnosti antiikin tragedia ja mysteerioppi. Mysteeriopin mukaisesta olevaisen perimmäisestä ykseydestä filosofoivat miletoslaiset naturalistit. Nietzschen filosofian keskeinen käsite tahto valtaan on ykseys ja ikuinen paluu on puolestaan moneus. Tragediassa ilmenee moneuden vastakohtaisuus. Luonnon muutos ja meidän henkisyytemme ovat vastakohtaisia. Ikuisen paluun pitäisi olla siis itsessään vastakohtainen. Tässä kohdin Nietzsche kuitenkin käyttää kahta käsitettä, jotka on sisällytetty ikuisen paluun käsitteeseen suomenkielisessä kirjallisuudessa. Nietzsche puhuu ikuisesta paluusta ja ikuisesta hetkestä. Sen sijaan vallantahto ei ole millekkään vastakohtainen, vaan se on ristiriidattomuuden periaate.

Tutkimukseni keskeinen tulos on, että Nietzsche soveltaa dialektiikkaa. Ensinnäkin Nietzsche käsittelee ennalta määrättyä ja epävakaa totuutta. Toiseksi hän tuo esille loogisen ja dialektisen totuuden välistä eroa. Lisäksi hän esittää, että tosi-epätosi on erilainen vastakohta kuin oikea-väärä. Dialektiikkaa ja totuutta käsittelen tutkimuksen luvussa neljä.

Viidennessä luvussa keskityn Nietzschen ihmiskäsitykseen, jonka mukaan keskeistä olemuksessamme on uskonnollisuus. Nietzsche tunnetusti ei ole minikäänlaisen hyve-etiikan kannattaja, vaan hän suorastaan moittii normatiivisuutta. Kuitenkin hän tulee esittäneeksi ihmisihanteen. Nietzschen paradoksi voidaan muotoilla seuraavasti: hän ei pyri esittämään hyve-etiikkaa vaan hän esittää, millaisia olemme voidaksemme vaatia toisiltamme, millaisia meidän pitäisi olla. Näin eettisyys sisältyy Nietzschen tiedon ja totuuden määritelmään.

Asiasanat: dialektiikka, henki, moninaisuus, moraali, nihilismi, olemus, oleva, pessimismi, platonismi, rehellisyys, ristiriita, tieto, totuus, valehtelu, vastakohtat, ykseys

Author Marjo Vartiainen
Department of Social Sciences and Philosophy
University of Jyväskylä
marjo.aalto@jippii.fi
ORCID

Supervisors University Lecturer, docent
Olli-Pekka Moisio YTT
Department of Social Sciences and Philosophy
University of Jyväskylä

Reviewers Docent
Leena Kakkori YTT

Docent
Heikki A. Kovalainen FT

Opponent Docent
Leena Kakkori YTT

ESIPUHE

Olen viettänyt reilut kaksi vuosikymmentä Nietzschen filosofian parissa. Hänen filosofiansa vaikuttaa aluksi helposti ymmärrettävältä, koska hän käyttää luonnollista kieltä ja puhuttelee lukijaa rikkailla kielikuvilla. Kuitenkin hänen voimakas kritiikkinsä sekä kristinuskolle että luonnontieteelle jättää lukijan ihmetyksen valtaan. Nyt jo edesmennyt professori Juhani Pietarinen sai minut aikanaan kiinnostumaan Nietzschen filosofiasta. Tällöin elettiin 1990-lukua ja olin aloittanut filosofian opiskelun Turun yliopistossa. Juhani Pietarisen oletus, että Nietzschen filosofian käsite tahto valtaan liittyy koko olevaisen luonteeseen ja olevainen olisi luonteeltaan voimaa, on ollut kantavana hypoteesina tutkimuksessani.

Väitöskirjani valmistumisesta suurimmat kiitokseni esitän ohjaajalleni yliopistonlehtori Olli-Pekka Moisiolle. Hänen ansiostaan käsikirjoituksen rönsyilevä kaoottisuus on nyt yhteen kysymykseen keskittyvä tyylikäs kokonaisuus.

Kiitokseni esitän myös esitarkatejille Leena Kakkorille ja Heikki A. Kovalaiselle, heidän paneutumisestaan käsikirjoitukseeni ja rakentavista kommentistaan.

Kiitokseni esitän vielä Turun yliopiston jo toimintansa lopettaneelle Rationalistipiirille, erityisesti professori Olli Koistiselle ja lisäksi Tapio Kortelle, Arto Revolle ja Valtteri Viljaselle. Vuosien varrella olen saanut selvyyttä useisiin mieltäni askarruttaneisiin ongelmiin juuri Rationalistipiirin asiantuntevista esitelmistä ja keskusteluista. Näiden seurauksena tein liseniaattitutkimuksen ja näin kiitän myös sen tarkastajina toimineita Ilmari Jauhiaista ja Hemmo Laihoa.

Väitöskirjani loppuunsaattamista on taloudellisesti tukenut Jyväskylän yliopisto myöntämillään työskentelyapurahoilla. Nämä ovat mahdollistaneet kokopäiväisen työskentelyn. Lisäksi olen kokenut Jyväskylän yliopiston erittäin miellyttäväksi tutkimusympäristöksi.

Lopuksi kiitän puolisoani ja ystävääni Vesa Vartiaista, joka on jaksanut kuunnella ja kommentoida ajoittain jopa absurdeilta tuntuvia väitteitäni.

Lemu 15.9. 2021 Marjo Vartiainen

SISÄLLYS

ABSTRACT
TIIVISTELMÄ
ESIPUHE
SISÄLLYS

1	JOHDANTO.....	11
1.1	Tutkimuksen väite	11
1.2	Nietzsche: teologi ja filologi	12
1.3	Väitöksen näkemys ja Nietzsche-tutkimus.....	13
1.4	Tutkimuksen tavoite ja merkitys.....	16
1.5	Tutkimuksen menetelmä ja aineisto	17
1.6	Tutkimuksen kulku	19
2	NIETZSCHEN OPPI VALLANTAHDOSTA: IKUISESTA PALUUSTA JA IKUISESTA HETKESTÄ	23
2.1	Nietzschen oppi ikuisesta paluusta	24
2.2	Nietzsche <i>Zarathustrassa</i> ikuisesta paluusta	25
2.3	Tahto valtaan voimana	28
2.3.1	Ikuinen paluu mekanismina.....	31
2.3.2	Ikuinen paluu ja determinismi.....	32
2.3.2.1	Nietzsche suoraviivaisesta liikkeestä ja kausaalisesta sarjallisuudesta.....	34
2.3.2.2	Nietzschen esitys <i>causa suista</i> ja substansseista.....	36
2.4	Heidegger vallantahdosta ja ikuisesta paluusta	38
2.5	Tahto valtaan ykseytenä	41
2.5.1	Ikuinen hetki	44
2.5.1.1	Tragedia, dionyysinen ja apolloninen	45
2.5.1.2	Ylhäinen ja kaunainen sielu	46
2.5.2	Perspektiivisyys.....	48
2.5.2.1	Platon tietämisestä ja totuudesta	51
2.5.2.2	Nietzschen kritiikki platoniselle idealismille	53
2.6	Joonialainen luonnonfilosofia	56
2.6.1	Anaksimandroksen <i>apeiron</i> ykseytenä	58
2.6.1.1	Aristoteles <i>apeironin</i> käsitteestä	59
2.6.1.2	<i>Apeironin</i> käsite nykytutkimuksen valossa	60
2.6.1.3	<i>Apeiron</i> ja vallanttahto	62
2.6.2	Vastakohtaisuus	64
2.6.2.1	Platonin kahden tason malli.....	66
2.6.2.2	Neljä elementtiä ja vastakohtaisuus mallina luonnon kiertokululle	68
2.7	Vastakohtaisuus, ikuinen paluu ja ikuinen hetki.....	71

3	PESSIMISMI JA LIIKKEEN MYSTEERI: NIETZSCHEN FILOSOFIAN LÄHTÖKOHTINA	74
3.1	Schopenhauerin pessimismi.....	76
3.2	Antiikin pessimismi ja opit ykseydestä.....	77
3.2.1	Anaksimandroksen kriittinen kysymys Thalekselle.....	79
3.2.2	Anaksimandroksen <i>apeiron</i>	81
3.2.3	Herakleitoksen tuli ratkaisuyrityksenä Anaksimandroksen pessimismille.....	83
3.2.4	Anaksagoraan mielivaltainen Nous.....	84
3.2.5	Platonin luojajumala Demiurgi.....	85
3.3	Nietzschen näkemys Parmenideesta ja olevaisen muuttumattomuudesta.....	87
3.3.1	Nietzschen ajatusvirhe tulkitessaan Parmenidesta.....	90
3.3.1.1	Oleminen ja totuus	91
3.3.1.2	Liikkeen havaitseminen.....	92
3.3.2	Anaksagoraan pluralismi.....	95
3.4	Antiikin atomismi.....	97
3.4.1	Atomit ja tyhjiys	98
3.4.2	Kappale ja liike	100
3.5	Liikkeen mysteeri.....	101
3.5.1	Aristoteles ympyräliikkeestä ikuisena liikkeenä.....	101
3.5.2	Potentiaalisuus ja aktuaalisuus	104
3.6	Parmenides ja olevaisen ykseys.....	107
4	DIALEKTIikka JA TOTUUS	111
4.1	Nietzsche totuudesta ja vastakohtaisuudesta filosofiassaan 1880-luvulla	111
4.2	Ennalta määrätty totuus ja epävakaa totuus	115
4.2.1	Nietzschen dialektiikka.....	115
4.2.2	Aristoteles dialektiikasta.....	117
4.3	Platonin epäjohdonmukaisuus	118
4.3.1	Tosi-epätosi ja oikea-väärä.....	119
4.3.2	Dialektiikka ja demonstraatio	120
4.3.3	Platonismi ja moderni.....	121
4.4	Heidegger Nietzschestä, olemisesta ja totuudesta.....	123
4.5	Tahto valtaan selityksenä: ristiriidattomuuden periaatteena	125
4.5.1	Pessimismi.....	127
4.5.2	Aktiivinen ja passiivinen nihilismi	129
4.6	Askeettisuus ja askeettinen ihanne	131
5	IKUINEN HETKI JA ASKEETTISUUS	134
5.1	Ikuinen hetki.....	135
5.2	Vastakohtaisuus askeettisuutena	137
5.3	Nietzschen hyve-etiikka	140
5.4	Valehtelu, rehellisyys ja naamio	143
5.4.1	Heikkoluonteisuus.....	145

5.4.2	Sofistiikka	145
5.4.3	Eettisyys henkilön rehellisyytenä	147
5.5	Zarathustran opetus	149
YHTEENVETO.....		153
SUMMARY.....		157
LÄHTEET		161

1 JOHDANTO

1.1 Tutkimuksen väite

Osoitan väitöskirjassani, että Friedrich Nietzschen (1844–1900) filosofian keskeisten käsitteiden *tahto valtaan* ja *ikuinen paluu* esikuvana on antiikin esisokraattinen filosofia. Nietzscheä kiinnosti antiikin tragedian kärsimys ja mysteerioppi. Mysteeriopin mukaisesta olevaisen perimmäisestä ykseydestä filosofoivat Nietzsche suuresti ihailemat Miletoksen naturalistit. Tulen väittämään, että Nietzschen 1880-luvulla esittämä *tahto valtaan* on olevaisen perimmäinen ykseys. *Ikuinen paluu* on puolestaan moneus, joka käsittää aineen ja hengen syntymisen ja häviämisen toisistaan, ykseyden vallitessa. Opissa ykseydestä on olennaista moneuden vastakohtaisuus, joka ilmenee syntymisenä ja häviämisenä. Moneudesta Nietzsche käyttää kahta erityistä käsitettä *ewige Wiederkehr* ja *ewige Wiederkunft* (KGW VIII 1, 217, Z III Toipuva, 308–311). Väitöskirjassani suomennan nämä käsitteiksi *ikuinen paluu* ja *ikuinen hetki*. Moneus on *ikuisen paluun* ja *ikuisen hetken* syntymistä ja häviämistä toisistaan ykseyden, *vallantahdon*, vallitessa. *Ikuinen paluu* viittaa luonnon muutokseen ja *ikuinen hetki* meidän henkisyysmeidän ja ajatteluumme.

Tutkimuksessa kiinnitän huomioni Nietzschen esittämään kritiikkiin Platonin (427–347 eaa.) opille ideoista, tietämisestä ja totuudesta (FKTA 2., 59, HPTP Esipuhe, EH Mistä minun on kiittäminen antikin kansoja 2., 111–112). Dialogeissaan Platon puolustaa dialektiikalla totuutta, hyvää, kaunista ja oikeudenmukaisuutta sinänsä. Platonia kritisoidessaan Nietzsche tukeutuu opissaan esisokraatikoihin, jotka toisin kuin Platon olettivat esimerkiksi kauniin olevan ruman vastakohta eikä mitään sinänsä. Nietzsche esittää, että platonismin vaikutus on varsin suurta uudella ajalla, koska se vaikuttaa kristillisten ajattelijoiden välityksellä myös modernin matemaattisen luonnontieteen edustajiin. Erityisesti Platonin tyyli pilkkoo tietokykymme kahtia kohteidensa perusteella on Nietzschen kritiikin kohteena. Edelleen tämän seurauksena koko mo-

dernin maailmankuvan oletus ulkoisesta ja sisäisestä ristiriitana on kritiikin kohteena. Mainittakoon tässä vielä, että Nietzsche näki suuren eron varhaisantiikin ja modernin ihmisen välillä. Nimenomaan niin, että moderni ihminen on onneton ja sääliittävä. Tällaista näkemystä Nietzschestä esittävät myös Heidegger ja Wilkerson sekä Nietzschen varhaisantiikkia käsittelevien teosten suomentajat Seppänen ja Tuusvuori.

1.2 Nietzsche: teologi ja filologi

Luonnehdin tässä hieman Nietzscheä oppineena ihmisenä. Hän oli luterilaisen pappisperheen vanhin poika. Hänen isänsä kuoli, kun hän oli vasta viisivuotias. Oletan, että hänestä kasvatettiin ja koulutettiin pastoria jo pienestä pitäen. Edellisen oletuksen valossa ei ole ihme, että kristinuskossa keskeiset syyllisyyden, kärsimyksen ja askeettisuuden pohdinnat ovat jatkuvasti esillä. On kuitenkin ihme, että tämä sivuutetaan useissa Nietzsche -tulkinnoissa. Nietzsche oli 21-vuotias, kun hän lopetti teologian opintonsa ja keskittyi klassiseen filologiaan. Hän liittyi filologiseen yhdistykseen vuonna 1866. Antiikin Kreikan kieli ja kulttuuri olivat ilmeisesti hänelle niin mieluisia, että hänet nimitettiin tämän tieteenalan professoriksi Baselin yliopistoon jo vuonna 1869. Hän oli tuolloin vasta 24-vuotias. Hän oli kolmessa vuodessa omaksunut suuren määrän tietoa muinaiskreikan kielestä, kulttuurista ja filosofiasta. Nietzsche ei kuitenkaan kokonaan hylännyt teologisia piirejä vaan selvästikin seurasi niissä käytyjä keskusteluja. Hänen elinikäinen ystävänsä Baselin alkuajoista lähtien oli teologian professori Overbeck, jonka alana olivat Uuden testamentin eksegetiikka ja antiikin ajan kirkkohistoria. Nietzsche ja Overbeck kävivät kirjeenvaihtoa koko 1880-luvun. Kirjeistä selviää, että Overbeck kommentoi Nietzschen teosten käsikirjoituksia.

Kristillinen teologia on jotain, josta Nietzsche ei päässyt eroon koko elämänsä aikana. Tämä näkyy Nietzschen jatkuvista pohdinnoista totuudesta, pessimismistä, nihilismistä ja eurooppalaisesta hengestä. Nämä pohdinnat ovat luonteeltaan avoimen teologisia. Näiden pohdintojen varaan rakentuu hänen myöhäisimmän kautensa (1886–88) teokset *Hyvän ja pahan tuolla puolen*, *Moraalin alkuperästä*, *Epäjumalten hämärä* ja *Antikristus*. Radikaalin pahan oletus liittyen juuri ruumiillisuuteen on Nietzscheillä keskeisenä ongelmana: jos pahuus vallitsee, niin ihmisellä ei ole juuri muuttumisen mahdollisuutta, vaikka Jumala olisikin hyvä sinänsä. Tämä maailmankuva on vahvasti dualistinen ja läpeensä pessimistinen kuten oli myös Nietzschen ihailema muinaisen kreikkalaisen filosofian maailmankuvaoppi. Näistä jännitteistä johtuen Nietzscheille muodostuu elämäntehtäväksi sellaisen opin kehittely, jossa ei ole kärsimystä elämän perimmäisenä luonteena vaan kärsimys voi olla ilon lähde. Mitä ilmeisimmin Nietzsche ottaa kantaa kristinuskon teologian sisältämään pahan ongelmaan. Hänen ratkaisunsa on, että hyvyys ja pahuus voidaan ajatella vastakohtaksi. Ne ovat hyvin inhimillisiä ominaisuuksia, jotka syntyvät toisistaan eikä kumpikaan ole mitään sinänsä.

1.3 Väitökseni näkemys ja Nietzsche-tutkimus

Nietzscheläinen perspektivismi, 1990-luvun keskeisenä tulkintana, näkee Nietzschen ajatuksen perspektiivisyydestä uudenaikaisena tietoteorian. Ongelmana näissä tulkinnoissa on perspektivismin käsitteen epäselvyys ja monimerkisyys, koska se saa sisältönsä kunkin tulkitsijan mukaan. Perspektivistit, lähinnä amerikkalaiset Nietzsche-tutkijat Danto, Clark, Hales, Higgins, Nehamas, Schacht, Shrift, Solomon ja Welshon, käsittelevät tietoteoreettisia ja arvoteoreettisia kysymyksiä. Tulkinnot osuvat sikäli oikeaan, että Nietzsche ei erota tietämistä arvottamisesta. Itseasiassa hän esittää, että tietäminen on vaatimusten asettamista ja näin se on myös arvon antamista. Kuitenkin Nietzschen tiedeskeptisyys ja tieteellisen ihmiskäsityksen hylkäys on niin selkeää, ettei sitä voi sivuuttaa. Nietzschen 1880-luvun tuotannosta esimerkiksi *Iloinen tiede* (1882) on kokonaisuudessaan kritiikkiä tieteelle. Lisäksi siinä Nietzsche esittää, että tiede, taide ja uskonto ovat tietämiskykymme kannalta samanlaisia. Nietzschen filosofinen 'projekti' muistuttaa jossain määrin Kantin (1724–1804) kriittistä filosofiaa. Nietzsche kuitenkin enimmäkseen kritisoi Kantia. Palaan tähän kysymykseen tuonnempana.

Perspektivististen tulkintojen keskeiseksi ongelmaksi jää niiden oletama Nietzschen kriittinen suhtautuminen totuuteen. Hänen tulkitaan hylkäävän totuuden esittäessään, ettei moraalisia tosiasioita ole olemassa. Nietzschehän ei kuitenkaan hylkää totuutta, vaan totuus nousee filosofiansa keskiöön kun hän puhuu totuuden arvosta. Nietzschen käsite ikuinen paluu on juuri eettinen ja episteeminen. Arvoteoreettisesti orientoitunut perspektivismi sisältää oletuksen naturalismista. Tässä yhteydessä on edelleen 2000-luvulla käsitelty Nietzschen näkemystä historiasta ja genealogiasta moraalisuuden selittämisessä. Nietzschen ajattelussa näyttäisi olevan epäjohdonmukaisuus. Tätä ovat käsitelleet esimerkiksi Leiter (2002) ja Brobjer (2008).

Nietzschen nuoruuden ajan teoksessa *Historian hyödyistä ja haitasta elämälle* (1874) tulee selvästi esille, että Nietzsche suhtautui hyvin kielteisesti aikansa historismiin. Hän esittää, että yhteisöllisen ilmiön tarkoitusta ei voi selittää aikaisemmasta historiallisesta ilmiöstä käsin. Onkin kiinnostavaa kysyä, miksi Nietzsche käyttää historiallista selitystä, genealogiaa, noin kolmetoista vuotta myöhemmin teoksessaan *Moraalin alkuperästä* (1887), vaikka hän ei mitään ilmeisemmin kuitenkaan hyväksy historismia. Millainen historiallinen menetelmä genealogia on, jos Nietzsche ei hyväksy historismia? Ilmeinen vastaus olisi, että Nietzsche on muuttanut käsitystään kolmessatoista vuodessa ja hyväksyy historiallisen selityksen. Toisaalta voi olla, että Nietzsche ei ole muuttanut käsitystään historiasta ja näin ollen genealogia ei tarkoita hänelle sarjallisuutta, edistystä ja evolutiivista kehitystä kuten historismi. Yleisesti ottaen Nietzschen näkemykset ovat nostaneet esiin kysymyksen historiasta, miten menneet ajat ovat meissä, mitä historia on ja varsinkin, millä menetelmällä historiaa pitäisi tutkia.

Moore (2002) esittää, että Nietzsche on naturalisti, koska genealogia sukututkimuksena viittaa periytyvyyteen ja evoluutioon. Lisäksi hän tulkitsee Nietz-

schen käyttävän biologisia vertauksia puhuessaan ihmisestä. Beeckman (2008) kuitenkin esittää, että Nietzsche tunnetusti kritisoi darwinismia. Kirjallisuudessa esitetään ratkaisuksi tähän selkeään ristiriitaan Nietzsche lamarckismin kannattajana. Näiden näkemysten kritiikiksi esitän, että darwinismi ja lamarckismi rakentuvat molemmat evoluution varaan. Koulukuntien välillä kiistaa oli lähinnä luonnonvalinnan ilmenemisestä lajin edustajissa, yksilöissä. Evoluution perusajatuksesta, kehityksestä ja edistyksestä kohti täydellisiä yksilöitä tai muotoja, oltiin kuitenkin samaa mieltä. Tämä tapahtuu ajan sarjallisessa etenemisessä kuten edellä esittämässäni historismissakin. Nietzschen kritiikin kohteena oli kuitenkin juuri nämä opit, jotka tunnustavat klassista ja kausaalista determinismia. Näin ollen Nietzsche ei voi olla myöskään lamarckismin kannattaja.

Edellä esitettyjen tulkintojen ongelmana on itse naturalismi. Useat tutkijat ovat valmiita hylkäämään oletuksen, että Nietzsche olisi naturalisti. Tässä mainittakoon esimerkiksi Leiter (2002), Green (2002), Dudley (2002) ja Stegmeier (2018). Nietzschen kritiikki modernille matemaattiselle luonnontieteelle, sen maailmankuvaopille ja tietoteorialle on 2000-luvulla vähitellen hyväksytty toisin kuin 1990-luvulla, jolloin Nietzscheä yritettiin sovittaa naturalismiin esittämällä, että ratkaisu piilee perspektivismiin käsitteessä.

Kansainvälisessä Nietzsche-konferenssissa (2005) oli lähtökohtana pysyvyys ja muutos. Keskeiseksi nostettiin Nietzschen esitys siitä, että pysyvyys tai muuttumattomuuden vaatimus ihmisellä on virheellinen näkemys. Toisin sanoen hänen mukaansa olevaisen jatkuvaa muutosta pitäisi selittää ilman oletusta jostain pysyvästä atomista, kappaleesta, substanssista tai minästä. Tähän aiheeseen liittyen Dries (2008) on toimittanut teoksen *Nietzsche on Time and History*. Teoksen teemoja ovat: *Aika, historia ja metodi, Genealogia, aika ja tuleminen sekä Ikuinen paluu, merkitys ja agentti*. Oletukseen jostain pysyvästä Nietzsche ottaa kantaa pohtimalla ja kyseenalaistamalla liikkeen muutoksen selittäjäksi. Käsilä olevassa väitökirjassani väitän, että Nietzsche päättyy esittämään liikkeen mysteerin ratkaisuksi vastakohtaisuutta kuten Aristoteles.

Pysyvyyden ongelma nostaa esille kysymykset minästä, toimijasta ja vapaudesta. Kun Nietzsche puhuu ihmisestä, hän ei käytä psykologista vaan uskonnollista kieltä, lähinnä kristinuskosta tutuksi tulleita käsitteitä henkisyys, sielu, hyvä, paha, sääli, kärsimys ja askeettisuus. Nietzsche puhuu sielun moneudesta. Nietzsche esittää, että meillä ei ole mitään pysyvää minää, vaan tunne minästä on jatkuvaa muutosta tai tunnetilojen syntymistä ja häviämistä toisistaan. Tätä Nietzschen näkemystä on käsitellyt Huskinson (2004) vertaamalla Nietzschen minä-käsitystä Jungin psykoanalyttiseen esitykseen minästä kokonaisuutena ja näin ollen vastakohtien yhdistelmänä. Huskinsonin näkemys on, että Nietzschen filosofia on vaikuttanut Jungin muotoilemaan persoonallisuuden psykologiaan.

Edellä esittämäni näkemyksen ongelmana on Nietzschen ilmiselvä kritiikki kristinuskolle. Kritiikki kohdistuu kuitenkin epäjohdonmukaiseen teologiaan ei niinkään kristinuskon ihmiskäsitykseen. Nietzschen mukaan teologia ei voi olla moraalialia eikä Jumala voi olla 'moraalinvartija'. Puhuttaessa Nietzschen teologiasta Ray (2016) on käsitellyt ateismia ja agnostisismia. Jo 1990-luvun loppu-

puolella Nietzschen oletettu nihilismi on herättänyt keskustelua esimerkiksi Kotkavirran ja Keskitalon (1997) toimittamassa teoksessa. Nyt eteen astuu jälleen oletus naturalismista. Naturalisoiko Nietzsche kuitenkin moraalin, onko Nietzsche sittenkin lopulta naturalisti? Kuten edellä on todettu mikäli naturalismi on modernia luonnontiedettä, niin Nietzsche ei ole naturalisti, koska hän ei hyväksy sen oppeja eikä tietoteoriaa.

Kuten aiemmasta on noussut esille, Nietzsche-tulkinnat ovat laajat ja mo-
neen suuntaa vetävät. Erityisesti tämä ilmenee juuri koskien tietämistä, moraa-
lia, psykologiaa, uskonnollisuutta ja historiaa. Esimerkiksi Stegmeier ja Bertino
(2018) esittävät, että Nietzsche puhuu hengestä (*Geist*), joka on eri asia kuin mi-
nä, mieli tai toimija. Gemes ja May (2009) esittävät, että Nietzsche käsittelee
tahdon vapauden filosofiaa. Bornedal (2010) puolestaan esittää, että Nietzsche
puhuu mielestä ja tietämisestä. Hay ja Santos (2015) liittävät Nietzschen filoso-
fian saksalaiseen idealismiin. Näin tulkitsee myös Dudley (2002) käsitellessään
Hegelin ja Nietzschen käsityksiä vapaudesta. Daigle ja Boubilil (2013) näkevät
Nietzschen fenomenologina ja vertaavat hänen filosofiaansa Husserlin ja Mer-
leau-Pontyn ajatuksiin. Solomon (2003) esittää, että Nietzsche on eksistentiaalisti.

Edellä olleet tutkijoiden esittämät näkemykset Nietzschestä johdattavat
meidät Kantin transsendentaaliseen filosofiaan, saksalaiseen idealismiin ja
1900-luvun mannermaiseen filosofiaan. Kuten Kant myös Nietzsche ottaa kan-
taa rationalismin ja empirismin kiistaan. Kantin ja Nietzschen yhteinen näke-
mys on, että havainnossa ei ole mitään substanssia pysyvänä eikä myöskään
lakia kausaalisuudesta, vaan ymmärrys tuo ne siihen. Kuitenkin Nietzsche kritisoi
Kantin transsendentaalista filosofiaa sekä muistiinpanoissaan 1880-luvulta että
teoksissaan *Iloinen tiede ja Hyvän ja pahan tuolla puolen*. Yhteneväisen näkemyk-
sen kanssani Nietzschestä ja Kantista esittää Deleuze (1962), jonka mukaan Kant
epäonnistuu kritiikissään ja tämä on yksi Nietzschen tuotannon kannustimista.
Tässä yhteydessä on esitetty myös, että Nietzschen ajatteluun vaikuttaa hänen
aikalaisensa uus-kantilainen, kohtalaisen tuntematon, filosofi Spir (1837–1890).
Tällaista näkemystä esittävät ainakin Small (2001) ja Green (2002).

Tunnetusti Kant yrittää sovittaa rationalismin ja empirismin kiistaa *Puh-
taan järjen kritiikissään* ja esittää ratkaisuksi transsendentaalista filosofiaa. Nietz-
schen mukaan ongelmana on, että Kant rajaa transsendentaalisesta pois katego-
risen imperatiivin eli moraalisuuden ylimmän peruslauseen, vaikka se onkin a
priori kognitio. Platonisen idealismin tietämiseen perustuva dualismi säilyy
niin, että meillä on edelleen kahdenlaista tietoa nimittäin tieteellistä ja moraalista.
Nietzsche nostaa Platonin tietoteoreettisen dualismin eurooppalaisen filoso-
fian suurimmaksi ongelmaksi. Dualismilla tässä tarkoitan ideoitten pysyvyy-
teen ja havaintojen jatkuvaan muuttumiseen perustuvaa kahdenlaista tietämis-
tä. Kuten edellä esitin tämä pysyvyyden ja muutoksen sovittaminen on nostettu
yhdeksi keskeiseksi teemaksi Nietzsche-tutkimuksessa 2000-luvulla. Pysyvyy-
s ja muutos ovat vastakohtia. Näkemykseni on, että Nietzsche olettaa kaikkien
asioiden olevan vastakohtaisia. Vastakohtaisuuden analysointi on unohdettu
uudella ajalla johtuen luonnontieteiden kappaleisiin ja liikkeeseen perustuvasta
mekanistisesta ja materialistisesta maailmankuvasta, vaikka kausaatio suhtee-

na, syyn ja vaikutuksen implikaationa, on vastakohtaan ymmärtämistä. Implikaation merkitys ymmärretään totuustaulukon avulla, jossa on kyseessä toden ja epätoden vastakohta.

1.4 Tutkimuksen tavoite ja merkitys

Vallantahdon ja ikuisen paluun selvittämiseksi esitän Nietzschen filosofian tarkastelua antiikin lähtökohdista. Tarkastelun keskiön muodostavat vastakohtaisuus ja dialektiikka. Saman suuntaista tulkintaa ovat esittäneet esimerkiksi viime vuosina Wilkerson (2006) ja Meyer (2014) teoksissaan. Nietzsche ei ollut kiinnostunut esisokraatikoista pelkästään filologina, vaan hän tuo näiden filosofien pohtimia kysymyksiä oman filosofiansa keskeisiksi aiheiksi. Tällaista Nietzschen filosofian antiikkista perustaa esittää jo Heidegger (1889–1976) hermeneutiikassaan 1900-luvun alkupuoliskolla. Tosin Schrift (1990) ei pidä Heideggerin hermeneutiikkaa kovin hedelmällisenä Nietzsche-tutkimuksessa, koska Heidegger väittää, että Nietzschen filosofia rakentuu yhden perusajatuksen varaan ja tämä on vallantahto ja siihen liittyvä saman ikuinen paluu. Schriftin mukaan Nietzschen filosofiassa ei siis olisi ykseyden ajatusta. Heideggerin näkemyksistä saa kuitenkin erittäin hyvän vihjeen ongelmallisiin Nietzschen epistemologiaan ja etiikkaan. Heidegger nimittäin esittää, että Nietzscheille puhuminen tietämisestä on puhumista totuudesta. Filosofialle, tieteelle ja uskonnolle kaikille on yhteistä totuuden tavoittelu. Tämä on tulkintani mukaan Nietzschen käsitteistössä askeettinen ihanne. Juuri totuus on se, mitä tavoitellaan niin, että se on ehdotonta varmuutta ja siitä puhutaan tietämisenä. Tässä ei ole olennaisinta se, millä mekanismilla tai mistä kohteesta 'tieto tulee' vaan se, että ristiriita sovitetaan ja tyytyväisyys saavutetaan, pohdinta loppuu. Näin ajateltuna tiede on, siinä missä uskonto ja filosofia, etiikkaa tai moraalia. Meillä on siis vain yhdenlaista tietämistä, joka on totuuden tavoittelua tai oikeassa olemista.

Nietzschen tyyli analysoida tietämistä totuutena paljastaa hänen ajattelunsa kristillisen taustan sen lisäksi, että hän tukeutuu myös antiikin ykseysmysteeriin ja oletukseen olevaisen vastakohtaisuudesta. Tarkemmin ajatellen totuus on sikäli mielenkiintoinen, että se ei ole mitään sinänsä. Se on kolmella tavalla vastakohtainen: totuus on valheen vastakohta, se on epätoden vastakohta, lisäksi se on vielä väärän vastakohta. Antiikin esikuvan mukaisesti Nietzschen ajatus perspektiivisyydestä voidaan esittää vastakohtien taulukkona, johon otan seuraavat ominaisuudet:

- herra ja orja
- hyvä ja paha
- totuus ja valhe
- oikea ja väärä

- tosi ja epätosi

Tulkintani mukaan herra ja orja liittyvät komentosuhteeseen itseensä ja muille. Hyvä ja paha eivät liity suoranaisesti totuuteen vaan ruumiinolon tunteisiin. Totuus ja valhe liittyvät puolestaan rehellisyyteen, joka on keskeistä eettisyydessämme enemmän kuin hyvä ja paha. Rehellisyys on myös se, jonka jokainen varmimmin tietää. Verrattuna rehellisyyteen hyvä ja paha on meissä melko spontaani vastakohta. Edelleen oikea ja väärä liittyvät esikuvaan tai yhteisiin sääntöihin. Me tiedämme oikeasta ja väärästäkin enemmän kuin hyvästä ja pahasta, koska oikea ja väärä liittyvät päättelyyn. Tosi ja epätosi puolestaan liittyvät ristiriitaan eli perimmäiseen selitykseen. Vain tämä vastakohta on sellainen, joka ymmärretään itsessään, ristiriidattomuuden lakina. Tässä on ehdottomasti muistettava, että oikea ja väärä ei ole sama asia kuin tosi ja epätosi, koska oikea ja väärä vaatii esikuvan, jonkun yhteisesti sovittun.

Tässä vaiheessa on syytä kiinnittää huomiota vastakohtien merkitsemistapaan tekstissä. Käytän vaihtelevasti väliviivaa hyvä-paha tai ja -sanaa hyvä ja paha. Väliviivaa käytän, kun hyvä-paha on selkeästi merkityksessä vastakohta tarkoittaen, että hyvä ja paha syntyvät ja häviävät toinen toisistaan. Kumpikaan ei ole mitään sinänsä. Toisin sanoen hyvää ja pahaa ei oikeastaan voi erottaa toisistaan – ne ovat toisiaan yhtä kaukana kuin lähelläkin. Vaihtoehtoisesti ja -sanaa käytän, kun puhun hyvästä ja pahasta ominaisuuksina kuten niistä yleensä puhutaan. Esimerkiksi Thesleff (2009, 394–395) käyttää vinoviivaa hyvä/paha käsitellessään antiikin filosofien vastakohtien taulukoita. Lisäksi hän esittää, että vinoviiva ei ole paras mahdollinen merkitsemistapa, koska kyseessä ei ole vaihtoehtoisuus. Hän ehdottaakin kehittämäänsä kahden tason -mallia. Kyseisen mallin esitän väitöskirjani luvussa 2.6.2.1.

Otetaan vielä uudelleen esille aiemmin mainitsemani Nietzschen kritiikki kristinuskon epäjohdonmukaiselle teologialle. Nietzsche siis tarkoittaa, että Jumala perimmäisenä selityksenä ei voi olla hyvä eikä totuus sinänsä, koska tällöin se on ristiriitainen. Se ei voi myöskään olla esikuva, koska tällöin meidän olisi tarkalleen tiedettävä, millainen se on. Nythän me tiedämme kukin vain oman rehellisyytemme. Nietzschen filosofiassa vallantahto on perimmäinen selitys tai ykseys ristiriidattomuuden lakina. Siitä ei voi oikeastaan sanoa enempää kuin, että se on ratkaisu kaikkiin arvoituksiin. Tässä olen samoilla linjoilla kuin Heidegger. Nietzsche siis lopulta rakentaa filosofiansa ykseyden periaatteen varaan.

1.5 Tutkimuksen menetelmä ja aineisto

Tutkimukseni kuuluu filosofian historian alaan. Keskityn lähinnä yhden klassikon ajatuksiin, koska filosofian historia avautuu meille klassikoiden tekstien kautta. Filosofian klassikoiden yhtenä kaikille ominaisena piirteenä voidaan pitää sitä, että he ovat esittämiensä asioiden suhteen hyvin vaikeasti ymmärrettäviä. Tämä on juuri heidän perintönsä. Tästä johtuen he ovat olleet ja ovat edel-

leen alttiina erilaisille tulkinnoille. Näin ollen heidän ajatustensa ympärille on syntynyt rikas tutkimusperinne. Kuitenkin ajatus filosofian historiasta ja klassikoista on itsessään hyvinkin filosofinen kysymys, jonka Nietzsche nosti pohdinnan kohteeksi.

Teologian opiskelijana ja klassisen filologian tutkijana Nietzsche tuo esille kysymyksen historian filosofiasta. Historiahan on tietynlainen hengentiede (*Geisteswissenschaft*), joka on tekstien ymmärtämistä. Sehän ei ole objektiivinen kohde, vaan se on määriteltävä juuri tietynlaiseksi. Teoksessaan *Historian hyödyistä ja haitasta elämälle* (1874) Nietzsche määrittelee historian kolmenlaiseksi niin, että historia voi olla monumentaalista, antikvaarista tai kriittistä historiaa (HH, 2.–3.). Nietzsche suosittelee historian tutkijoille kriittistä historiaa. Hän määrittelee sen epäajanmukaiseksi kokemukseksi, joka on hänen omalla kohdallaan olemista aikansa lapsi mutta silti antiikin kansojen oppilas (HH, Esipuhe). Nietzschen määrittelyn monumentaalinen ja antikvaarinen historia muistuttaa yllättävän paljon Gadamerin (1986, 177) tapaa puhua historiasta valistuksena ja romantiikkana. Historian monumentaalisuus tarkoittaa valistuksen tuomaa ajatusta suurten tapahtumien ketjusta, joka yhdistää ihmiskuntaa. Antikvaarisuus puolestaan tarkoittaa menneiden aikojen romantisoimista niin, että tarinat ja esineet ovat erityisen hienoja ja sellaisenaan säilyttämisen arvoisia. Kriittisen historian epäajanmukaisuus voidaan tulkita Gadamerin määrittelemäksi hermeneuttiseksi kehäksi. Epäajanmukainen kokemus on puolestaan hermeneuttinen tapahtumapaikka, jossa kohtaavat tekstin tekijä ja tutkija.

Edellä esittämistäni seikoista johtuen tutkimusmenetelmäni on hermeneutiikka ja siksi katsomme vielä tarkemmin Gadamerin (1900–2002) määritelmää. Ensinnäkin Gadamer (1986, 296–301) puhuu hermeneuttisesta kehästä (*Zirkel*), joka on kehämäistä liikettä kokonaisuuden ja yksittäisen kesken. Tämä perustuu siihen, että ymmärryksemme vaatii tai ennakoii kokonaisuuden. Edelleen kokonaisuus on yleisen ja yksittäisen ristiriidattomuus. Toiseksi Gadamer puhuu hermeneuttisesta tapahtumapaikasta (*Ort*), jossa kohtaavat pelinä (*Spiel*) vieraus ja tuttuus sekä tekstin tekijä ja tutkija. Tuottava hetki on silloin, kun tutkija ymmärtää yhä paremmin tekstin tekijää. Tutkija ikään kuin ymmärtää tekstin tekijän sielunelämää.

Gadamer (1986, 302–312) mainitsee, että hermeneutiikka hengentieteenä ja historiana sisältää tietynlaisia kysymyksiä. Nämä kysymykset liittyvät siihen, mitä historia ylipäänsä on. Jos historia on vaikutushistoriaa (*Wirkungsgesichte*) olettaen historiallisen liikkeen (*Bewegung*), niin ongelmaksi nousee tekstin tekijän ja tutkijan välinen kuilu, etäisyys tai välimatka. Tässä tutkija saattaa kysyä itseltään: miten kohtaan tradition ja voinko ymmärtää kauan sitten elänyttä sielua, entä onko aikakuilua olemassa. Nämä kysymykset liittyvät siihen, että olemme historian objektiiviseksi, että historiassa on kohteita, elottomia esineitä (*Gegenstand*) ja tosiasioita (*Tatsache*). Hermeneutiikka menetelmänä hylkää tällaisen käsityksen historiasta. Sen sijaan historia on horisontti (*Horizont*), kehä tai piiri. Se on kohtaamista, ymmärrettävän selityksen löytämistä ja läsnäoloa. Kirjoitettu kieli nousee keskeiseksi. Peli tai kohtaaminen on siis käsitteiden, tekstin tekijän, tutkijan ja mikäli teksti on vieraskielistä niin kääntäjän horisontti.

Tutkimukseni aineistona on ensisijaisesti Nietzschen aikanaan julkaisemat teokset sekä valikoiden hänen postuumisti julkaistut muistiinpanonsa 1880-luvun loppupuolelta. Lisäksi käytän joitain hänen kirjeitään. Tässä vaiheessa mainitsen, että suorissa sitaateissa olevat kursivoidut käsitteet ovat Nietzschen alkuperäistekstissä. Ne ovat niitä kohtia, joita hän on halunnut korostaa. Nietzschen postuumisti julkaistut muistiinpanot (*Nachlaß*) ovat herättäneet ajoittain keskustelua tutkijoiden kesken (ks. Schrift 1990, Meyer 2014). Toiset pitävät niitä tärkeämpinä lähteinä kuin Nietzschen aikanaan julkaisemia teoksia. Toiset taas eivät käytä niitä lainkaan. Itse asetun keskivälille tässä asiassa. Ensisijaisina lähteinä toki on oltava Nietzschen julkaisemat teokset, mutta muistiinpanot auttavat ymmärtämään Nietzschen ajoittain epäselviä ajatuspolkuja esimerkiksi mainitsen dialektiikan ja totuuden. Nietzsche selvästikin pyrkii jättämään lukijalle pohdittavaa, koska hän muun muassa mainitsee *Ecce homossa* teoksestaan *Moraalin alkuperästä*: ”Lukijan on tarkoituskin pysyä epätietoisuuden vallassa (ECCE § 1, 127).” Nietzschen käyttämä retoriikka on selkeästi erilaista muistiinpanoissaan kuin julkaisemissaan teoksissa. Muistiinpanoissaan hän on analysoiva filosofi-tyyppi, mutta teoksissaan hän on traaginen filosofi, joka on hänen mukaansa myös taiteilija-tyyppi. Nietzschehän piti teoksiaan taideteoksina.

Toissijaisina lähteinä ovat tulkinnat Nietzschestä. Nietzscheä tulkinneista nostan Heideggerin tärkeimmäksi, koska hänen mukaansa Nietzschen filosofiassa on sekä ajatus ykseydestä että keskeisellä sijalla totuuden analysointi. Lisäksi Heidegger pitää Nietzschen ajattelun innoittajina esisokraatikkoja. Tätä näkemystä edustavat 2000-luvulla aiemmin mainitsemani Meyer ja Wilkerson. Esisokraattinen, varsinkin miletoslainen, luonnonfilosofia on Nietzschen ikuisuusopin ja vallantahto-ajatuksen pohjana. Näillä käsitteillään Nietzsche pyrkii selittämään syntymiseen ja olevaisen perimmäiseen luonteeseen liittyviä kysymyksiä. Tutkimuksessani on kohtalainen määrä Platonin (427–347 eaa.) ja Aristoteleen (384–322 eaa.) kirjoituksia, koska heiltä on jäänyt kirjoitettua materiaalia ja näin he välittävät nykyfilosofeille antiikin ajan keskustelua.

1.6 Tutkimuksen kulku

Tutkimuksessani on neljä lukua ja johdanto sekä lopuksi yhteenveto. Luvussa kaksi esittelen Nietzschen opin vallantahdosta ja ikuisesta paluusta. Hylkään luonnontieteellisen tulkinnan. Sen sijaan nostan esiin eettisen ja episteemisen puolen, koska Nietzsche kritisoi Platonin oppia ideoista. Tästä etenen vertaamalla vallantahtoa ja ikuista paluuta varhaisantiikin ajatuksiin ykseydestä ja moneudesta. Luvussa kolme otan esille Nietzschen keskeneräiseksi jättämän esseen esisokraatikoista, jossa hän esittää näkemyksensä joonialaisesta luonnonfilosofiasta. Käsittelen melko seikkaperäisesti modernia matemaattista luonnontiedettä ja joonialaista luonnonfilosofiaa, koska lukujen kaksi ja kolme tarkoituksena on paikantaa itseni samaan hermeneuttiseen horisonttiin Nietzschen

kanssa. Tämä on välttämätöntä, että voisi ymmärtää hänen ihmiskäsitystään, joka poikkeaa juuri tietämisen ja totuuden kohdalla uuden ajan käsityksestä.

Luvussa neljä analysoin Nietzschen lausetta: "Totuuden arvon ongelma astui meidän eteemme - vai mekö astuimme ongelman eteen (HPTP § 1)?" Koska Nietzsche asettaa itse totuuden epävakaiseksi, dialektiikka ehdottomasti kuuluu hänen filosofiansa menetelmäksi. Luvussa viisi keskityn paradoksiin, jonka Nietzschen esitys askeettisuudesta ja askeettisesta ihanteesta tuottaa ottan huomioon, että hän ei ole minkään hyve-etiikan kannattaja.

Nietzschen oppi vallantahdosta: ikuisesta paluusta ja ikuisesta hetkestä

Suuria kysymyksiä pohtiessaan Nietzsche palaa eurooppalaisen filosofian alkulähteille, Miletoksen naturalismiin. Nietzschen opin vallantahdosta ja ikuisesta paluusta esikuvana on miletoslaisten luonnonfilosofia ykseydestä ja moneudesta. Vallantahto on ykseys ja ikuinen paluu moneus. Juuri ikuisen paluun käsite moneutena on ongelmallinen, koska antiikin ajattelussa moneus nähtiin ristiriitoina johtuen kaikkien asioiden vastakohtaisesta luonteesta ja ykseyden pitäisi ratkaista tämä moneuden ristiriitaisuus. Vallantahdon pitäisi siis ratkaista ikuisen paluun ristiriitaisuus. Toisin kuin ikuinen paluu suomennettuna on vain yksi käsite Nietzsche käyttää kahta käsitettä ikuinen paluu (*ewige Wiederkehr*) ja ikuinen hetki (*ewige Wiederkunft*). Käsite *kehr* viittaa luontoon ja *kunft* ihmisyyteen. Nämä eivät voi olla ristiriidassa (*wider*) vaan meissä ja luonnossa on jotain samankaltaista (*wieder*), jotta *Wiederkehr* ja *Wiederkunft* ei olisi ristiriita, niiden on oltava ikuisia (*ewige*). Vallantahto (*Wille zur Macht*) tuo tämän ikuisuuden ykseytenä, jonka me ymmärrämme ristiriidattomuuden periaatteena.

Pessimismi ja liikkeen mysteeri: Nietzschen filosofian lähtökohtina

Otan käsittelyn kohteeksi Nietzschen varhaisen esseen *Filosofia Kreikan traagisella aikakaudella* (1873). Perustelen tätä seuraavilla seikoilla. Essee ei ole pelkästään aatehistoriallinen esitys esisokraatikoista (ks. Meyer 2014, 43), vaan Nietzsche nostaa siinä esille niitä aiheita, jotka ovat keskeisiä hänen filosofiassaan vallantahdosta ja ikuisesta paluusta 1880-luvulla (ks. Meyer 2014, 40, Wilkerson 2006, 89-92, 127). Wilkersonin mukaan Nietzsche tutustui kreikkalaiseen heidän filosofiansa kautta ei niinkään näiden kulttuurin myötä. Meyer puolestaan pitää kyseistä esseettä Nietzschen ensimmäisenä filosofisena esseenä.

Esseessään Nietzsche on tarkoitus käsitellä Thalesta (624–545 eaa.), Anaksimandrosta (610–546 eaa.), Herakleitosta (500-l eaa.), Parmenidesta (515–445 eaa.), Anaksagorasta (500–428 eaa.), Empedoklesta (495–435 eaa.), Demokritosta (460–371 eaa.) ja Sokratesta (469–399 eaa.). Essee jää kuitenkin kesken Anaksagoraan kohdalla eikä Empedoklesta, Demokritosta ja Sokratesta käsitellä lainkaan. Jos esitys olisi aatehistoriallinen, niin Nietzsche ei olisi mitään estettä saattaa kirjoitustaan loppuun. Todennäköisesti hän tiesi tarpeeksi kyseisistä filosofeista esityksensä tueksi. Hänen tarkoituksensa on käsitellä kreikkalaista pessimismia, keskeisenä juuri Anaksimandroksen ajattelu. Nietzschen mukaan elämän luonne ei voi olla kärsimystä kuten Anaksimandros esittää. Li-

säksi tällainen saman tyyppinen pessimismi on havaittavissa uudella ajalla Schopenhauerin (1788–1860) filosofiassa ja kristinuskon teologiassa.

Parmenideen käsittelyn myötä Nietzsche kuitenkin kadottaa pessimismin käsittelyn ja sortuu liikkeen mysteerin pohdintaan. Mitä ilmeisimmin Nietzsche tässä vaiheessa ajattelee 'liian modernisti' ja olettaa liikettä todella olevan luonnossa. Myöhemmin hän arvostelee itseään moisesta typeryydestä *Tragedian synnyn* uudessa esipuheessa *Itsekritiikin koetus* (1886). Edelleen esseessään Nietzsche siis pysähtyy Anaksagoraan pluralismiin eikä etene Sokrateen käsitteeseen lainkaan, mikä ilmeisesti lienee hänen tarkoituksensa. Nietzschehän oli kiinnostunut antiikin tragedian häviämisestä ja sokraattisesta järjen optimismista. Hän luennoi muun muassa tästä aiheesta Baselin vuosinaan (Wilkerson 2006, 134–136). Tragedian häviämistä Nietzsche käsittelee myös *Tragedian synnyssä* (1872).

Dialektiikka ja totuus

Tässä luvussa perustelen väitettäni, että Nietzsche käyttää dialektiikkaa. Tämä selviää hänen tyylistään analysoida totuutta teoksessaan *Hyvän ja pahan tuolla puolen* (1886). Nietzschen lausahdus, että totuuden arvon ongelma astuu meidän eteemme vai mekö astumme ongelman eteen, paljastaa Nietzschen totuuden analyysin. Ensinnäkin Nietzsche ilmaisee, että totuus voi olla ennalta määrätty tai epävakaa. Tämä puolestaan tarkoittaa sitä, että loogisella ja dialektisella totuudella on ero. Kyseisen lausahduksen lisäksi Nietzsche kehottaa juuri filosofiensa suhtautumaan totuuden arvoon kuin he kohtaisivat sen ensimmäisen kerran eli filosofin pitäisi koetella totuutta dialektisesti ja myöntää totuuden epävakaus sen sijaan, että uskoisi ennalta määrättyyn totuuteen. Toiseksi Nietzsche argumentoi sen asian puolesta, että tosi-epätosi ei ole samanlainen vastakohta kuin oikea-väärä. Kaiken kaikkiaan Nietzschen totuuden analyysi ei aukene lukijalle ennenkuin perehtyy antiikin kreikkalaisten oletukseen kaikkien asioiden vastakohtaisuudesta ja vastakohtaisuuksien taulukoihin kuten olen esittänyt luvussa kaksi. Totuus on siis Nietzschen pohdintojen keskiössä niin, että hän puolustaa ristiriidattomuuden periaatetta. Tämä puolestaan palvelee sitä tarkoitusta, että hän pääsee käsittelemään pessimismistä sekä passiivista ja aktiivista nihilismistä teologisina käsitteinä.

Ikuinen hetki ja askeettisuus

Tässä luvussa käsittelen hyve-etiikkaa, joka on varsin ongelmallinen juuri Nietzschen kohdalla. Hän esittää, että moraalilla on asetettava kyseenalaiseksi ja että moraalista olisi päästävä eroon. Moraali tarkoittaa Nietzschen käsitteistössä pessimismistä eli kristinuskon moraalista tai ylipäättänsä sellaista eettisyyden vaatimusta, jossa totuus ja hyvä asetetaan ehdottomiksi, että ne olisivat jotain sinänsä. Vaikuttaa kuitenkin siltä, että Nietzsche lopulta esittää hyve-etiikan. Mehän olemme hänen mukaansa itse elämän arvoarvostelma. Näin ollen emme voi muuta kuin vaatia toisiltamme eettisyyttä. Nietzsche esittää hyveinä kärsimyksen kautta löytyvän ilon, rohkeuden, viisauden ja ennen kaikkea rehellisyyden. Nietzsche nostaa korkeimmaksi hyveeksi henkilön rehellisyyden itsel-

leen. Näin ollen myös säälin ja valheen käsittely liittyy hyveellisyyteen. Nietzsche ei pidä valhetta tai väärää toimintaa niin tuomittavana kuin Platon (427–347 eaa.). Nietzsche esittää, että kaikki valehtelevat eikä valehtelusta päästä koskaan kokonaan eroon. Tärkeintä itsen kannalta on, ettei esitä itselleen epärehellistä valhetta. Sen sijaan rehellisen valheen esittäminen itselleen ei ole kovinkaan vaarallista. Totuus, valhe ja rehellisyys ovat meidän ikuisten hetkien askeettisuutta.

2 NIETZSCHEN OPPI VALLANTAHDOSTA: IKUISESTA PALUUSTA JA IKUISESTA HETKESTÄ

Aluksi esittelen Nietzschen opin ikuisesta paluusta, jonka hän esittää teoksessaan *Näin puhui Zarathustra* (1883–85). Ikuinen paluu pohjautuu vallantahdon ajatukseen. Johtuen pohdinnoistaan muistiinpanoissaan 1880-luvulla Nietzschen ajatusta vallantahdosta on tulkittu fysikaaliseksi voimaksi. Tämä tulkinta on kuitenkin ongelmallinen, koska Nietzsche hylkää modernille luonnontieteelle ominaisen historiallis-evolutiivisen kehitysprosessin eli kausaalisen determinismin. Olevaisen luonne, sen jatkuva muutos, pitäisi Nietzschen mukaan ymmärtää vastakohtien kautta, kvaliteettien syntymisenä ja häviämisenä. Tämän ajatuksen Nietzsche ottaa suuresti ihailemiltaan esisokraatikoilta.

Heidegger (1889–1976) osaltaan valottaa sitä näkemystä, että Nietzschen ajattelu pohjautuu antiikin ajatteluun. Heidegger esittää, että vallantahto ja ikuinen paluu liittyvät toisiinsa ja nämä yhdessä puolestaan Nietzschen pohdintoihin olevaisesta kokonaisuudessaan ja metafysiikasta. Heideggerin vallantahtoon liittämä hallinnan tai ylivallan oletus vaatii Nietzschen Jumaläkäsityksen tarkastelua. Näkemykseni on, että vallantahto ja ikuinen paluu ovat dualistisen maailmankuvan kritiikkiä. Vallantahto on myös teologinen käsite, koska Nietzsche on lähinnä kiinnostunut ihmisen ja Jumalan suhteesta. Toki tähän kokonaisuuteen on eurooppalaisessa perinteessä aina kuulunut tavalla tai toisella luonto. Vallantahto saa meidät eläviksi, jonka me päättelemme perimmäiseksi selitykseksi eli ykseydeksi.

Vallantahto kuuluu sisäisenä periaatteena luontoon. Kyseessä on luonnon jumalallisuus tai meidän henkisyys, joka näyttäytyy meille vastakohtien syntymisenä ja häviämisenä eli ikuisena paluuna. Siinä missä vastakohtaisuus ilmenee luonnossa se ilmenee myös meissä. Sielua ja ruumista ei voi pitää erillisinä substansseina. Meissä on siis jotain sellaista, jota emme täydellisesti hallitse. Sitä kutsutaan kunkin luonteeksi, joka saadaan ikään kuin saatteeksi elämälle. Siksi elämä koetaan tragediana. Tämä on arkaaisen (700–500 eaa.) tai esisokraattisen ajan perintö, jonka Nietzsche ottaa filosofiansa ydinajatuksiksi. Tästä syystä esittelen lyhyesti joonialaista luonnonfilosofiaa. Tarkoitukseni on tuoda esille joonialaisen luonnonfilosofian ja modernin luonnontieteen välinen

maailmankuva oppien ero. Ero on tärkeä, että ymmärrettäisiin Nietzschen analyyysi totuudesta ja tietämisestä. Tämä nousee keskeiseksi asiaksi juuri Nietzschen julkaisemassa tuotannossa 1880-luvulla. Myös Heidegger kannattaa näkemystä, että varhaisantiikin ja modernin maailmankuvien välillä on ratkaiseva ero. Ero liittyy juuri olemiseen, fysikseen, tietämiseen ja totuuteen.

Nietzsche kritisoi luonnontiedettä liittyen juuri tietoteoriaan. Hänen kritiikkinsä on seuraavanlainen: tietämisen arvokkain ominaisuus, totuus, on ulkoistettu tai objektivoidu maailmaan, jota kutsutaan todellisuudeksi. Olisi siis olemassa jokin objektiivinen totuus, jota tietomme jäljittelee. Tämä on Nietzschen mukaan Platonin (427–347 eaa.) perintö kristinuskolle ja tieteelle niin, että platoninen idealismi on molemmissa opeissa. Keskeistä on nimenomaan, että totuus on ulkoistettu joko Jumalaan tai maailmaan. Tällöin me jäämme itsellemme ongelmaksi. Tälle näkemykselle löytyy tukea Heideggerin Nietzsche -tulkinnasta.

2.1 Nietzschen oppi ikuisesta paluusta

Nietzschen filosofian käsitteistä ikuinen paluu on ehkä kaikkein ongelmallisin. Tämä ongelmallisuus johtuu siitä, että paluun-käsitteestä puhuessaan Nietzsche käyttää luonnosta käsitettä *Wiederkehr* ja ihmisestä käsitettä *Wiederkunft*. Palautumisen tai takaisintulon -ajatus on siis kaikkialla pätevä, koska se on ikuista (*ewig*). Varsinkin muistiinpanoissaan Nietzsche puhuu luonnon kiertokulusta ja päättymättömästä pelistä. Aivan kuin hän pyrki esittämään luonnonmekanismin. Toisaalta hän esittää teoksessaan *Näin puhui Zarathustra* (1883–85) selvästi erilaisen näkemyksen. Hän puhuu yli-ihmisestä, vastakohtaisuudesta ja ikuisen paluun ymmärtämisestä koko olevaisen luonteeksi. Nietzsche kirjoittaa *Ecce Homossa* (1888) teoksestaan *Näin puhui Zarathustra*: ”Teoksen perusajatuksena on oppi ikuisesta paluusta (*der Ewige Wiederkunfts Gedanke*), joka on korkein saavutettavissa oleva myöntymisen muoto (ECCE, 105).”

Ikuinen paluu liittyy vallantahdon käsitteeseen niin, että vallantahto on joko voimaa tai hallintaa. Nietzschen tulkitaan liittävän nämä molemmat vallantahtoon. Voima liittyy fysikaalisuuteen ja hallinta puolestaan perimmäiseen selitykseen. Ongelmaksi nousee vallantahdon tulkitseminen fysikaaliseksi voimaksi. Tällöin ikuinen paluu olisi voiman mekanismi. Ikuisen paluun yhteydessä Nietzsche puhuu kiertokulusta ja noppapelistä. Hän esittää muistiinpanoissaan klassiselle determinismille vaihtoehdoisen mekanismin, joka on palautuva. Tähän liittyy kuitenkin perustavanlaatuisen ongelma. Teoksensa *Hyvän ja pahan tuolla puolen* (1886) alussa hän puolustaa varhaisantiikin näkemystä maailmasta kvalitatiivisena vastakohtaisuutena, jonka mukaan kvaliteetit syntyvät ja häviävät toisistaan. Tämä on ikuista paluuta ja tätä hallitsee vallantahto. Näyttää siltä, että tässä ei tarvita lisäksi päättymättömän pelin oletusta. Syntyminen ja häviäminen on jo sellaista, joka voidaan ymmärtää ikuisena tai päättymättömänä, vailla alkua ja loppua. Jos noppapeli on mekanistinen malli voimasta ja vastakohtaisuus on itse voimaa, niin Nietzsche erottaisi aineen ja

hengen. Näin ollen hänen maailmankuvansa olisi dualistinen. Tätä näkemystä hän kuitenkin jyrkästi vastusti. Juuri dualismiin kohdistuu hänen kritiikkinsä Platonille, jota Nietzsche esittää lähes kaikissa kirjoituksissaan. Toisaalta jos Nietzsche ajattelisi voiman eli vallantahdon liikkumattomaksi liikuttajaksi tai ensimmäiseksi syyksi, niin tämäkään selitys ei toimi. Hänhän kieltää minkään olevan *causa sui* tai *causa prima*.

Nietzschen kiinnostusta voiman fysikaalisuuteen voidaan perustella aikalaiskeskustelulla. Lähtökohdaksi otetaan, että modernissa matemaattisessa luonnontieteessä voiman selittämisen on keskeinen asia. Voiman olemusta pohjivat jo uuden ajan alkupuolella esimerkiksi Galilei (1564–1642) ja Newton (1642–1727), kuin myös rationalistifilosofit Hobbes (1588–1697), Descartes (1596–1650), Leibniz (1646–1716) ja Spinoza (1632–77) olivat kiinnostuneita voiman selittämisestä (Pietarinen 1996). Nietzschen aikana 1800-luvulla voima oli jälleen pohdintojen kohteena. Tällöin fyysikot pohtivat gravitaation mahdollisuutta (Ekeland 1988, 18 Kragh 1999, 20). Kyseessä ei ollut niinkään newtonilaisen maailmankuvan kyseenalaistaminen vaan gravitaation sovittaminen siihen, koska gravitaatiovoiman vaikutus läpi tyhjän avaruuden vaati perusteltua selitystä. Bunge (1959, 149–150) esittää fyysikoiden ongelman olleen seuraavanlainen. Kysymyksessä oli siis gravitaation selittäminen. Edelleen toisin kuin yleensä oletetaan Newtonin laki gravitaatiosta ei ole kausaalilaki, vaan universaalinen vetovoiman oletuksessa on kyseessä vastavuoroinen muutos eikä suinkaan yksisuuntainen prosessi. Tähän tarvitaan oletus eetteristä eli väliaineesta, jossa voimat etenevät. Gravitaation selittäminen vastavuoroiseksi vaikuttaa ongelmalliselta, mikäli uskomme klassiseen determinismiin.

2.2 Nietzsche *Zarathustrassa* ikuisesta paluusta

Teos *Näin puhui Zarathustra* (1883–85) on Nietzschen julistus opista ikuisesta paluusta, joka on oppi joka hetkisestä syntymisestä ja häviämisestä. Tätä syntymistä ja häviämistä hallitsee vallantahto. Nietzsche puhuu kyseisessä teoksessaan ikuisesta paluusta ja vastakohtaisuudesta. Seuraavassa sitaatissa hän puhuu yhdestä meissä olevasta vastakohtadasta, nimittäin rohkeudesta ja myötä kärsimyksestä. Nämä kohtaavat toisensa portilla nimeltään silmänräpäys. Opin mukaan nämä syntyvät ja häviävät toisistaan. Jos rohkeus on vähäisimmillään ja myötä kärsimys hallitsee sitä, niin voidaan ajatella rohkeuden riutuneen kääpiöksi myötä kärsimyksen rinnalla. Kyseessä on Zarathustran sisäinen kampaailu, joka voidaan ymmärtää niin, että meidän täytyy punnita itsessämme kaikki vastakohtamme. Tämän seurauksena Zarathustra ymmärtää, että vastakohtaisuus on kaiken olemus ja kaikki palaavat ikuisesti. Siksi ne kohdataan elämässä aina uudestaan.

”Katso tätä porttia! Kääpiö!” minä jatkoin puhuttani: ”sillä on kahdet kasvot. Kaksi tietä tulee tässä yhteen: niitä ei ole vielä kukaan kulkenut loppuun asti.

Tämä pitkä tie taaksepäin: sen kulkemiseen kuuluu iäisyys. Ja tuo pitkä tie ulospäin – se on toinen iäisyys.

Ne vastustavat toisiansa, nämä tiet; ne ihan puskevat toisiansa: – ja tässä, tällä portilla, ne sattuvat yhteen. Portin nimi on kirjoitettu tuonne ylös: ”Silmänräpäys.”

Mutta jos joku kulkisi eteenpäin toista tietä – ja yhtä eteenpäin ja yhtä kauemmaksi: luuletko, kääpiö, että nämä tiet ovat iäti vastakkaiset?” –

”Kaikki, mikä on suoraa, valhettelee”, mutisi kääpiö halveksivasti. ”Totuus on aina käyrä, itse aika on ympyrä.” (Z III, Näystä ja arvoituksesta)

Esitän, että Nietzschen teosta *Näin puhui Zarathustra* voidaan verrata Parmenideen (515–445 eaa.) ja Herakleitoksen (500-l eaa.) fragmentteihin. Vertaan tässä ensin porttia nimeltä silmänräpäys Parmenideen oppirunon kahteen tiehen. Oppirunossa kuolevainen saatellaan rantautumaan tunnetulle Jumalattaren tielle. Häntä opastavat tunnetulla tiellä ajuri ja neitsyet. Erään kerran edessä on kahden tien, pimeän ja valon, portit.

Edessä on kahden tien, Pimeän ja Valon, portit,
ja kamana ja kivinen kynnyks sulkevat ne.
Taivaan sineessä ne korvautuvat valtavilla ovilla,
joilla velkansa maksava Tuomari pitelee niihin sopivia avaimia.
(McKirahan 1994, 151, Fragmentti 11.1)

Jatkossa ajuri ja neitsyet jättävät tiedonhaluisen kuolevaisen Jumalattaren huomaan ja Jumalatar neuvoo kuolevaista tien löytämisessä. Paitsi, että valitsee Oikean ja Tuomarin tien, on opittava myös kaikki muut tiet. Näitä ovat Totuus ja kuolevaisten näkemykset, joista jälkimmäisiin ei ole luottaminen. Tästä huolimatta on opittava myös nämä, jotka ilmenevät ja ovat aina olemassa. (McKirahan 1994, 152) Palaamme Zarathustran matkalle ja portille nimeltään silmänräpäys.

”Katso”, näin minä jatkoin puhuttani, ”tätä silmänräpäystä! Tältä silmänräpäyksen portilta kulkee pitkä iäinen tie *taaksepäin*: meidän takanamme on iäisyys.

Eikö kaikista olevaisista sen, mikä *voi* kulkea, ole täytynyt jo kerran kulkea tämä tie?
Eikö kaikista olevaisista sen, mikä *voi* tapahtua, ole täytynyt jo kerran tapahtua, olla tehty, olla mennyt ohitse?

Ja jos kaikki on jo ollut olemassa: mitä sinä, kääpiö, ajattelet tästä silmänräpäyksestä?
Eikö tämän portinkin täydy olla jo – ollut?

Ja eivätkö kaikki olevaiset ole niin lujasti yhteen solmitut, että tämä silmänräpäys vetää jäljessään *kaikki* tulevat olevaiset? *Siis* – – vielä itsensäkin?

[...] – ja tulla takaisin ja kulkea tuota edessämme olevaa toista tietä ulos, tuota pitkää kammottavaa tietä – eikö meidän täydy iäisesti tulla takaisin? – ” (Z III, Näystä ja arvoituksesta)

Zarathustralla on henkisen kasvun matkallaan mukanaan eläimet, kotka ja käärme. Nämä edustavat tässä rohkeutta ja viisautta.

Kaikki menee, kaikki tulee takaisin; iäti vierii olemisen pyörä. Kaikki kuolee, kaikki puhkeaa taas kukkaan, iäti jatkuu olemisen vuosi.

Kaikki murtuu, kaikki liittyy taas yhteen; iäti rakentuu sama olemisen asumus. Kaikki eroaa, kaikki tervehtii toistaan jälleen; iäti pysyy itselleen uskollisena olemisen kehä.

Jokaisessa nykytuokiossa alkaa oleminen; jokaisen 'tässä'-kohdan ympärillä vierii pallo 'tuolla'. Keskus on kaikkialla. Käyrä on iäisyyden kulku-ura.” –

[...] Sillä sinun eläimesi tietävät hyvin, oi Zarathustra, kuka sinä olet ja keneksi sinun täytyy tulla: katso, *sinä olet ikuisen paluun (der ewigen Wiederkunft) opettaja* –, se juuri on *sinun* kohtalosi!

[...] Mutta se syiden solmu, johon minä olen kutoutunut, tulee takaisin (*kehrt wieder*), – se luo minut uudestaan (*wieder schaffen*)! Minä itse kuuluun ikuisen paluun (*der ewigen Wiederkunft*) syihin.

Minä palaan, tämän auringon, tämän Maan, tämän kotkan, tämän käärmeen kanssa – en uuteen elämään tai parempaan elämään tai samanlaatuiseen elämään:

– minä palaan ikuisesti (*ich komme ewig wieder*) tähän samaan samaiseen elämään, suurimmassa ja myös pienimmässä, jälleen opettaakseni kaikkien olevaisten ikuista paluuta (*ewige Wiederkunft*), – (Z III, Toipuva)

Toiseksi vertaan Nietzscheä Herakleitokseen. Olevaisen perimmäisen luonteen ymmärtäminen on oivallus, jota kuvataan näyn omaisesti.

Tuli elää maan kuolemasta ja ilma elää tulen kuolemasta, vesi elää ilman kuolemasta, ja maa veden kuolemasta.

KOSMOS, sama kaikille, jota kukaan jumalista eikä ihmisistä ole tehnyt, mutta se on aina ollut ja tulee olemaan: ikuisesti elävä tuli on loistavana ja sammuvana kaikessa sen rytmissä. (McKirahan 1994, 124, Fragmentit 10.76, 10.77)

Julkaisemissaan teoksissa Nietzsche puhuu ikuisesta paluusta lähinnä *Zarathustrassa*. Teoksensa *Epäjumalten hämärä* (1888) lopussa Nietzsche mainitsee olevansa filosofi Dionysoksen viimeinen oppilas ja ikuisen paluun opettaja. Tässä

hän viittaa ikuisen paluun liittyvän traagisen tunteen ymmärtämiseen. Muistiinpanoissaan 1880-luvulta Nietzsche esittää ajatuksiaan ikuisesta paluusta taisteluna tai noppapelinä. Näistä johtuen vallantahtoa on tulkittu fysikaaliseksi voimaksi. Nietzsche puhuu muistiinpanoissaan myös voimakvanteista jonkinlaisina voimakkeuksina (KGW VII 2, 284–285, KGW VIII 3, 165–166), mutta julkaisemissaan teoksissa hän kuitenkin kiistää atomismin (IT § 109, HPTP § 12). Nietzschen ajatus takaisintulosta, uusiutumista ja paluusta suomenneetaan yksinkertaisesti käsitteellä ikuinen paluu. Ollaksemme oikein tarkkoja Nietzscheellä on tässä yhteydessä kaksi käsitettä *ewige Wiederkehr* ja *ewige Wiederkunft* (KGW VIII 1, 215–221). Näistä jälkimmäinen viittaa juuri ihmisyyteen, josta Nietzsche puhuu *Zarathustrassa*. Edellinen eli *Wiederkehr* viittaa luonnon ikuisen muutokseen. Tätä käsitettä Nietzsche käyttää pohdinnoissaan luonnontieteen määrittämisestä luonnonvoimista.

Seuraavaksi katsotaan, millaisiin vaikeuksiin joudumme, kun oletamme vallantahdon liittyvän pelkästään luonnon tai luonnonvoimien selitykseen niin, että ikuinen paluu olisi mekanismioppi.

2.3 Tahto valtaan voimana

Small esittää, että ikuisen paluun ja vallantahdon käsitteet liittyvät Nietzschen luonnontieteen, tarkemmin ottaen fysiikan, kritiikkiin. Small (2001, 139–143) esittää paljon tekstuaalista evidenssiä siitä, että Nietzsche todella luki aikalaistensa Vogtin ja Mayerin artikkeleita fysiikasta. Smallin mukaan Nietzschen ystävä Köselitz (jota Nietzsche kutsui nimellä Peter Gast) sai tämän innostumaan fysiikasta ja Nietzsche luki fysiikan julkaisuja. Nietzsche kävi jopa fysiikan luennoilla. Aikansa luonnontiede mitä ilmeisimmin kiinnosti Nietzscheä. Ehkä juuri siksi, että hän oli joonialaisen luonnonfilosofian 'kannattajana' kiinnostunut aineen olemuksesta ja tämän myötä olevaiselle annettavasta selityksestä. Small kuitenkin esittää, että aikalaiset fysiikan tutkijat olisivat vaikuttaneet Nietzschen ajatteluun enemmän kuin Miletoksen naturalistit, joka taas on oma näkemykseni. Nietzsche, joka ei ollut luonnontieteilijä, oli hyvin kiinnostunut fysiikasta. Hän oli mitä ilmeisimmin jo aiemmin perehtynyt luonnon selittämiseen. Tässä Miletoksen naturalistit ovat avainasemassa. Small esittää Nietzschestä seuraavaa:

Aikalaisistaan kirjoittajista hän (Nietzsche) oli eniten kiinnostunut niistä, jotka käyttivät enemmän voiman kuin aineen käsitettä tulkinnoissaan maailmasta kokonaisuutena. Yhden heistä olen jo maininnut: Gustav Vogt (synt. 1843), jonka teos *Die Kraft 1881* tarjoaa yksityiskohtaisen ja laajan näkemyksen luonnosta perustuen muutamalle yksinkertaiselle oletukselle. Toinen aikalainen, jonka tekstit voimasta vaikuttivat Nietzschen ajatteluun, oli Julius Robert Mayer (1814–1878), energian säilymisen lain keksijä. Näiden kirjoittajien käsitteisiin perustuen Nietzsche esittää fysikaalisen mallin ikuisen paluun opistaan ja myös hänen ajatuksensa voimasta *vallan* käsitteen perustana pohjautuu näihin aikalaistensa kirjoituksiin. (Small 2001, Johdanto xviii)

Tässä yhteydessä Small (2001, 141–142) käyttää lähteenään Nietzschen Gastille lähettämää kirjettä 20.3. 1882. Kirjeessään Nietzsche mainitsee, että on tutustunut Mayerin ajatuksiin ja, että tämä ei ole muuta kuin ”suuri spesialisti”:

*Massa (Schwere) ei ole 'aineen ominaisuus', koska ainetta ei ole olemassa (es gibt keine Materie). Gravitaatiovoima, kuten inertian oletuskin, on vain voiman ilmenemismuoto, yksinkertaisesti siitä syystä, että ei ole mitään muuta kuin voimaa! Täten on näiden ilmenevien muotojen looginen suhde toisiinsa, esim. lämpöön, yhä hämärä. – Jos oletetaan, että uskotaan kuten Mayer, aineeseen ja kiinteisiin atomeihin, ei voida julistaa: 'on olemassa vain yksi voima'. Kineettisen teorian täytyy perustua atomeihin, kuten kineettisen energiankin, on oletettava vähintään kaksi voimaa koheesio ja massa. Näin tekevät kaikki materialistisesti ajattelevat fyysikot ja kemistit! Ja jopa Mayerin maineikkaat seuraajat. Kukaan ei ole luopunut gravitaatiovoimasta! – Lopultakin myös Mayer olettaa taustalle toisen voiman, *primum mobile*, Jumalan – liikkeen itsensä rinnalle. Tämä on hänelle melko välttämätöntä! (Nietzsche Werke III, Briefe)*

Kirjeestä voi päätellä, että Nietzscheillä on mielessään selvästi Miletoksen naturalistien käsitys aineesta ja voimasta. Voiman selittämisessä ei tarvita kuin yhden ja saman voiman kvalitatiivisuus. Tämä viittaa siihen, että Nietzscheillä voisi olla mielessään jonkinlainen antiikin esikuvan mukainen elementti-teoria, johon verrattuna modernin oletuksen mukaiset kiinteät kappaleet (ne, joilla on massa) ja niille oletettu voima (energia) ovat vain muotoja. Tässä Nietzsche tarkoittaa Mayerin materialistisesti ajattelevana fyysikkona oletettavan, että voima on jollain tavalla yhteydessä siihen, että jonkin kasauman (kappaleen) olennaisin ominaisuus on juuri massa.

Vallantahdon käsitteen voima-tulkinta on ongelmallinen, koska voiman käsite liittyy olennaisena osana moderniin matemaattiseen luonnontieteeseen ja newtonilaiseen maailmankuvaan. Voima liittyy kappaleeseen, liikkeeseen ja energiaan. Tämä näkemys aineen olemuksesta on Nietzschen kritiikin kohteena. Yksilö ei ole kappale, joka on fyysikaalisesti rajallinen, vaan yksilönä olemisen on tunne erillisyydestä. Tämän tason me Nietzschen mielestä tunnetta parhaiten, koska edustamme itse sitä. Näitä Nietzsche pohtii muistiinpanoissaan 1880-luvulla. Monta sataa sivua käsittävät pohdinnat ovat todisteena siitä, että luonnontieteen maailmankuva oli Nietzschen kiinnostuksen kohteena. Esitän tässä muutamia katkelmia hänen pohdinnoistaan:

Ei tarvitse kysyä: 'kuka tulkitsee?' vaan se tulkitsee itsensä, vallantahdon muotona. Olemassaolo (*Dasein*) on mielenliikutusta (*Affekt*) (mutta ei 'olemisena' (*Sein*)), vaan *prosessina, syntymisenä (Werden)*. (KGW VIII 1, 138)

Pystymmekö olettamaan ajatuksen *pyrkimisestä vallan perään* ilman olettamatta hyvän- ja pahanolon tunteita eli ilman tunnetta vallan lisääntymisestä ja vähenemisestä?

Onko mekaniikka vain *sisäisen* todellisuus-maailman taistelevien ja kietoutuvien (*kämpfender und überwindender*) tahdon-kvanttien merkkikieli? (KGW VIII 3, 53–54)

Elämä, joka on meille olemisen tunnetuin muoto, on erityisesti tahtoa voiman kasautumiseen. (KGW VIII 3, 54)

Elämä, erikoistapauksena: Hypoteesina tästä voidaan esittää olemassa olevien yhteisenä luontena.

- : ne pyrkivät maksimaalisen vallantunteen perään
- : on pohjimmiltaan pyrkimistä yhä enemmän vallan perään
- : pyrkiminen ei ole mitään muuta kuin pyrkimistä vallan perään
- : pohjimmaiseksi ja sisimmäksi jää tämä tahto: verrattuna tähän mekaniikka on pelkkää seurauksen semiotiikkaa. (KGW VIII 3, 54)

Nietzsche puhuu muistiinpanoissaan alkuvuonna 1888 identtisten tapausten ikuisesta paluusta. Hän esittää ajatuksensa noppapelistä ja voimakkeuksista otsikon "Uusi maailmankäsitys (*Die neue Welt-Conception*)" alla. Siinä on viisi kohtaa, joista noppapeli-esimerkki on viides. "Uusi maailmankäsitys" alkaa näin:

Maailma pysyy (*besteht*); se ei ole mitään, joka syntyy (*wird*), ei mitään, joka häviää (*vergeht*). Tai vielä enemmän: se syntyy, se häviää, mutta sen syntyminen ei ole koskaan alkanut eikä sille koskaan kuulu häviäminen – se käsittää itsessään nämä momentit [...] Se lepää itsessään: se ravitsee itse itsensä. (KGW VIII 3, 166)

Noppapelin Nietzsche esittää näin:

Oletetaan, että maailma on tietty (*bestimmte*) määrä voimaa (*Kraft*) ja tietty lukema voimakkeuksia (*Kraftcentren*) – ja kaikki muut oletukset jäävät epämääräisiksi ja täten käyttökelvottomiksi – tästä seuraa, että maailma nähdään laskettavana määränä yhdistelmiä suuressa ilmenevässä (*ihres Daseins*) noppapelissään. Loputtomassa ajassa saavutettaisiin kuitenkin joskus, ainakin kerran, jokainen mahdollinen yhdistelmä; vielä enemmän, ne saavutettaisiin loputtomia kertoja. Ja siellä jokaisen 'yhdistelmän' ja niiden lähimpien 'uusiutumisten (*Wiederkehr*)' välillä, kaikkien ylipäänsä mahdollisten yhdistelmien on täytynyt kulua loppuun ja jokainen näistä yhdistelmistä on täydellinen seuraus koko sarjan vaatimasta yhdistelmästä, näin olisi osoitettu absoluuttisesti identtisten sarjojen kiertokulku (*Kreislauf*): maailma kiertokulkuna toistaa itseään jatkuvasti loputtomiin ja pelaa peliään rajattomuudessa (*in infinitum*).

Tämä käsitys ei ole mekanistinen: jos se olisi sitä, ei voitaisi vaatia identtisten tapausten loputonta paluuta (*Wiederkehr*), vaan lopputila. Koska maailma ei saavuta itseään, täytyy mekaniikan merkitä meille epätäydellistä ja vain tilapäistä hypoteesia. (KGW VIII 3, 168)

Rajaton hallitsee rajallisten ikuista noppapeliä, jossa peli on sama, mutta noppien silmäluvut toisiinsa nähden vaihtelevat. Ikuinen paluu (*ewige Wiederkehr*) mekanismina rakentuisi voimakvanttien ja noppapelin varaan. Näin esitettyinä ikuinen paluu ei tarkoita mitään muuta kuin, että kaikki palaavat ikuisesti. Toisin sanoen luonto on vain eräänlaista tapahtumista. Jos tähän tuodaan yksityiskohtaisempaa analysointia, vaikka esimerkiksi syyn ja vaikutuksen nimeäminen, niin kyseessä on eettinen tai esteettinen arvio.

Jos oletamme, että vallantahto on voima, niin ikuisen paluun pitäisi olla tämän voiman mekanismi. Seuraavaksi katsotaan, esittääkö Nietzsche ikuisen paluun voiman mekanismina nimenomaan niin, että olevaisen luonnetta selitetäisiin näillä kahdella käsitteellä.

2.3.1 Ikuinen paluu mekanismina

Nietzschen mukaan maailmalla ei ole suuntaa. Tarkemmin sanoen sillä ei ole alkua eikä loppua. Muutos tai vaihtelu ilman alkua ja loppua on hyvin tärkeä oletus Nietzscheillä luonnon muutoksen tai tapahtumisen selittämisessä. Tähän liittyy Nietzscheen käyttämä voimakvantin käsite. Voimakvanttien täytyy olla vastakohtaisia, että ne voisivat vaikuttaa toisiinsa, taistella tai vastustaa toisiaan. Tapahtumilla on välttämätön yhteys, mutta ne eivät ole toistensa syitä. Tapahtumisen kaikkiaan täytyy olla tietystä järjestyksestä vapaata, että voimakvantit voisivat vaikuttaa toisiinsa. Jokainen niistä on syy siinä mielessä, että niillä on vaikuttamisen kyky eli voima. Tapahtuminen luo itsensä sillä hetkellä, kun se tapahtuu. Toinen tapahtuma ei seuraa toista sen syynä. Seuraava katkelma on kritiikkiä klassiselle determinismille:

Tapahtumisen laskettavuus ei perustu siihen, että olisi säännöllistä seuraamista

tai välttämätöntä käskemistä
tai, että projisoimme itsestämme kausaalilain kaikkiin tapahtumiin:
vaan se perustuu identtisten tapausten uusiutumiseen (in der Wiederkehr
identischer Fälle). (KGW VIII 3, 68)

Uusiutuminen Nietzscheen filosofiassa on luonnon suurin mekanismi, kun selitetään muutosta kvalitatiivisilla vastakohtilla. Katsotaan tätä liittyen palautuvuuden ajatukseen. Nietzscheen mukaan uusiutuminen on identtisten tapausten paluuta ja voimakvanttien jatkuvaa taistelua. Paluu liittyy vallantahdon ehdottomaan hallintaan. Se saattaa liittyä myös luonnonilmiöiden tai kuten fysiikassa sanotaan fysikaalisten tapahtumien ikuiseen paluuseen. Fysikaalinen tapahtuma, jos se tulkitaan ketjukausaatiomallilla, on palautumaton ja tällöin ikuinen paluu olisi taantumista tai takaisinpäin menoa, joka on mahdotonta. Kuten Bunge (1959, 134–135) esittää, se kumoo koko teorian. Se on ajatuksellisesti mahdoton. Nietzscheen käsite ikuinen paluu ei ole taantumista, koska Nietzscheen ajattelussa kausaalinen determinismi ja sen oletus ensimmäisestä liikuttajasta ovat järjettömiä. Tästä syystä vaikka ikuinen paluu liittyisi fysikaalisuuteen, sitä ei pidä tulkita loputtomaksi taantumiseksi.

Edellä esittämässäni sitaatissa ja noppapeli-esimerkissä Nietzsche puhuu identtisistä tapauksista. Nämä eivät ole yksilön määrittämiä tapauksia, koska me annamme aina merkityksiä tapahtumalle muutenhan se ei olisi meille tapahtuma. Identtiset tapaukset ovat vain vaihtelua, koska luonto itsessään on ikuista muutosta. Identtiset tapaukset ovat luonnonilmiöitä, jotka ovat meille merkityksettömiä. Luonnon on oltava 'täynnä' tällaisia, joista me sitten luomme itsellemme merkityksellisiä tapahtumia eli kausaalisia. (ks. Heidegger N II, 283) Luonnossa siis ei ole kausaalilakeja vaan siellä on vain identtisiä tapahtumia. Identtinen ei ole sama asia kuin samanlainen, koska samanlaisen käsite edellyttää kahta, jotka ovat samanlaisia. Identtisen käsite tarkoittaa, että ei voida erottaa yhtä tai useampaa. On siis vain yksi tapahtuma, joka ei tavallaan ole tapahtuma. Se on ykseys moneudessa. Tämän enempää ei voida sanoa esittämättä eettistä tai esteettistä arviota.

Ikuisen paluun yhteys fysiikan maailmankuvaan on mielenkiintoinen lähökohta. Kuten olen edellä maininnut, fysiikka oli 1800-luvulla uudelleenmäärittelyn tilassa. Vaikka newtonilainen maailmankuva oli hallitseva tieteellinen paradigma, sitä alettiin kuitenkin vähitellen kyseenalaistamaan juuri fyysikoiden keskuudessa. Näin ollen voima oli pohdintojen kohteena. (Kragh 2002) Jostain syystä Nietzsche seurasi tätä keskustelua. Tästä ovat todisteena hänen laajat pohdintansa muistiinpanoissaan 1880-luvulla. Small (2001) käsittelee tätä teoksessaan *Nietzsche in Context*. Hän esittää, että ikuisen paluun ajatus Nietzscheillä liittyy ainakin kahteen ongelmakokonaisuuteen. Se liittyy todellisuuden, mahdollisuuden ja lopputilan pohdintoihin, mutta myös fysiikan ja matematiikan kysymyksiin eli palautumattomuuden ongelmaan.

Smallin näkemys on sikäli ongelmallinen, että Nietzscheille fysikaalisuus reaalisena, olemassa olevana, on kvalitatiivista vastakohtaisuutta eikä kappaleita massana ja näiden liikettä. Näin ollen ikuisen paluun ajatus ei voi liittyä suoranaisesti mekanistiseen maailmankuvaan tai ainakaan sen alaisuuteen. Nietzsche vaikuttaa tässä kuitenkin epäjohdonmukaiselta. Hän selväsi kritisoi klassista ja kausaalista determinismistä sattuman ja kaaoksen käsitteilläään sekä kiertokulun ja noppapelin oletuksillaan. Nietzscheillä on joko vaihtoehtoinen mekanismi tai hän hylkää kaikenlaisen mekanismin. Väitteeni on, että hän hylkää mekanismin ja noppapeli-esimerkkiä on pidettävä vain ajatuskokeena. Tämä tarkoittaa sitä, että Nietzscheille myös luonnontiede kaiken kaikkiaan on vain ajatuskoe (HPTP § 22). Tämä selviää, kun jatkossa katsomme Nietzschen kritiikkiä kausaalille ja klassiselle determinismille. Lisäksi Nietzschehän ei kehittele peli- tai kenttäteoreettisia mekanismiopeja julkaisemissaan teoksissa, vaan hänen filosofiansa on lähinnä tietoteoreettista ja eettistä.

Nietzschen julkaisemat teokset tukevat tulkintaa, että vallantahto liittyy enemmän ykseyteen kuin fysikaaliseen voimaan. Toisaalta tämän asian tarkempi käsittely paljastaa, että Nietzsche oli hyvin kiinnostunut aikalaiskeskustelusta liittyen voiman luonteeseen. Lisäksi hänen kritiikkinsä kausaalille determinismille puolustaa tulkintaani vallantahdosta ja ikuisesta paluusta juuri ykseytenä ja moneutena. Voiman mekanismissa lähdetään analysoimaan juuri voimaa. Nietzsche kuitenkin esittää, että vallantahdosta ei voi esittää muuta kuin, että se on ykseys. Se on ratkaisu dualismin arvoitukseen.

Kaiken kaikkiaan Nietzschen ajatukset vallantahdosta ja ikuisesta paluusta juuri syntymisenä ja häviämisenä vaikuttavat deterministisiltä. Seuraavaksi osoitan, että Nietzschen determinismi ei ole kuitenkaan samanlaista kuin luonnontieteen determinismi. Nietzsche näet hylkää klassisen ja kausaalisen determinismin ja näihin liittyvät oletukset suoraviivaisesta liikkeestä, etenemisestä, sarjallisuudesta, *causa suista* ja substansseista. Nietzsche näkee luonnontieteen epäjohdonmukaisena oppina.

2.3.2 Ikuinen paluu ja determinismi

Aluksi määrittelen lyhyesti determinismin. Esitän tämän opin pääpiirteet, jotka ovat Nietzschen kritiikin kohteena. Determinismi voi olla joko kausaalista tai

klassista. Nämä molemmat puolustavat etenevään liikkeeseen perustuvaa maailmankuvaa.

Ensin katsotaan kausaalista determinismiiä. Bunge (1959, 3–4, 22–25) käsittelee teoksessaan *Causality* monipuolisesti kausaatiota ja determinismiiä. Teoksensa alussa hän määrittelee determinismin käsitteen, joka on käyttökelpoinen tässä yhteydessä. Bunge esittää, että kaikenlaisessa determinaatiossa oletetaan lainomaisuus tai järjestys, sekä otetaan kantaa tuottavuuteen, syntyminen ja synnyttämiseen. Lainomaisuus ja syntyminen ovat siis keskeisiä asioita determinaatiossa. Determinismi liittyy kaikkeuden, olevaisen tai luonnon perimmäisiin ominaisuuksiin. Näin ollen tuottavuus ja syntyminen liittyvät juuri kausaaliseen determinismiiin. Tähän puolestaan liittyy uuden ajan tieteen yksi perustava periaate: samanlaiset syyt tuottavat samanlaiset vaikutukset. Tätä usein sanotaan myös riittävän perusteen periaatteeksi. Tämän opin mukaan kaikki tapahtuu kausaalilain mukaan. Näin ollen ensimmäisen syyn tai liikuttajan oletus on välttämätön. Bunge (1959, 134–135) mainitsee, että tämän epätieteellisen jopa teologisen oletuksen hylkääminen kieltää koko opin.

Toiseksi klassisessa determinismissä on samoja oletuksia kuin kausaalisesakin, joita ovat lainomaisuus, järjestys, matematiikka ja palautumattomuus. Klassinen determinismi ei ole vain yleisesti ottaen determinismiiä tai välttämättömyyttä, vaan se on juuri tietynlaista järjestystä. Siinä oletetaan, että maailman rakenteessa on looginen perusprinsiippi. Siinä on matemaattinen lainalaisuus, jota luonto toteuttaa. Kun salatut lait löydetään, niin luonto voidaan selittää. Klassinen determinismi on määrittelyoppi siten, että toisista kappaleista käsin määritellään toiset. Luonto on tietystä järjestyksessä ja määriteltävissä. Lisäksi oletus aikaevoluutiosta on tärkeä eli miten maailmankaikkeus kehittyy ajan kuluessa. (Laurikainen 1991, 34–35, Ekeland 1988, 14, Hall 1981, 78–83, Ruelle 1991, 22–23)

Klassista determinismiiä tarkalleen noudattavaa oppia kutsutaan newtonilaiseksi maailmankuvaksi. Ekeland esittää, että newtonilainen maailmankuva oli 1800-luvulla hyvin hallitseva juuri teoriana tai mekanismina:

Sen (klassinen determinismi) kukoistusaikana siihen uskottiin vakaasti: se oli avain universumin ymmärtämiseksi. Newton todisti Keplerin kolme lakia gravitaatiolailaan ja selitti vuorovesi-ilmiön ja päiväntasaajan prosession auringon ja kuun vetovoimalla. Ne olivat uuden tieteen ensimmäisiä tuloksia. Kyseessä oli taivaanmekaniikka, joka vetosi sellaisiin suuriin matemaatikoihin kuten Euler, Lagrange, Laplace, Poincaré, Siegel. Runsaassa sadassa vuodessa taivaanmekaniikan huomattava menestys oli esimerkkinä kaikille muille tieteille ja sen nimiin monet vanhoivat. (Ekeland 1988, 15–16)

Jostain syystä taivaanmekaniikka oli uuden ajan alussa ensimmäinen tiede. Näin ollen klassista determinismiiä on sovellettu juuri taivaankappaleiden liikkeiden selittämiseen. Aikanaan Galilein (1564–1642) vaikutuksesta johtuen alettiin olettaa, että tiede liikkeestä on yhteneväinen sekä taivaassa että maassa, toisin kuin esimerkiksi Aristoteleella (384–322 eaa.). (Hall 1981, 49) Edelleen Laplacen (1749–1827) aikana taivaanmekaniikka oli tieteiden esikuvana. Uudella ajalla taivaanmekaniikka on ollut ensimmäinen tiede. Klassisen determinismin matemaattinen tarkkuus ja varmuus on tuonut sille uskottavuutta.

Seuraavaksi esitän Nietzschen kritiikin kausaalille ja klassiselle determinisille. Tarkoitukseni on osoittaa, että ikuinen paluu ei ole näiden alaisuudessa.

2.3.2.1 Nietzsche suoraviivaisesta liikkeestä ja kausaalisesta sarjallisuudesta

Nietzschen muistiinpanoissa on runsaasti hajanaisia mietelmiä koskien aika-evoluutiota, ketjukausaatiota ja yleensäkin oletusta etenevään liikkeeseen perustuvasta maailmankuvasta. Nietzsche tulkitsee aikansa fysiikan niin, että siinä oletetaan kokonaisuus yhdeksi suureksi liikkeeksi. Tämähän on juuri newtonilainen maailmankuva. Seuraavassa katkelmassa Nietzsche kritisoi kausaatioperiaatetta:

Jotta tiede olisi mahdollinen, sen pitäisi *osoittaa* kausaatio-periaate?
'samanlaisista syistä (*Ursache*) samanlainen vaikutus':
'pysyvä laki olioille'
'muuttumaton järjestys'
kun joku on laskettava, onko se silloin välttämätön?
Jos joku on näin eikä toisin, silloin ei ole mitään 'periaatetta', eikä 'lakia', eikä 'järjestystä'.
Voima-kvantit, niiden olemassaolo (*Wesen*) ja voimassaoleminen (*bestehen*), vastustavat kaikkien muiden voima-kvanttien valtaa.
Kun uskomme syyhyn ja vaikutukseen, pääasia aina unohtuu: itse *tapahtuminen*.
Me olemme asettaneet tekijän ja olettaneet edelleen teon. (KGW VIII 3, 53)

Nietzschen mukaan kokonaisuuden muutosta ei voi havainnon perusteella sanoa liikkeeksi, koska liike on täysin älyllinen oletus. Toisin sanoen liikettä ei suoranaisesti vain havaita vaan se päätellään. Tämän Nietzschen oletuksen taustalla on antiikin ajan pohdinnat liikkeestä kritiikkinä Parmenideen (515–445 eaa.) muuttumatonta maailmankuvaa kohtaan. Ilman tätä oletusta Nietzschen ajatukset vaikuttavat hyvin kummallisilta. Käsittelen tätä asiaa liikkeen mysteerinä (kohta 3.5.) väitöskirjani luvussa kolme. Nietzschen mukaan luonnossa ei ole muuttumattomia lakeja tai lainomaisuutta, jota luonto toteuttaa.

Kausaatio-tulkinta on harhakuva
liike on vain sana, liike ei ole mikään syy –
'olio' on vaikutustensa summa, synteettisesti rakennettu käsitteen avulla, kuva ...
Ei ole olemassa syitä (*Ursachen*), eikä vaikutuksia.
Kielellisesti emme voi niitä unohtaa. Mutta niitä ei ole olemassa. Jos esimerkiksi ajatelen irrottaa lihaksen sen 'vaikutuksista', olen kieltänyt sen
Lopuksi: tapahtuminen ei ole vaikutettu, eikä vaikuttava.
Syy (*Causa*) on kyky (*Vermögen*) vaikuttaa, siihen perustuu tapahtuminen. (KGW VIII 3, 67–68)

Mitä ilmeisimmin myös Nietzsche tunsikin newtonilaisen maailmankuvan. Äly, josta seuraavassa sitaatissa puhutaan, tunnetaan paremmin nimellä "Laplacen demoni". Näyttäisi siltä, että Nietzsche esittäisi vastaväitteen juuri Laplacen (1796, 4) näkemykselle, jonka mukaan Äly näkisi ihmismieltä tarkemmin nykyisten tapahtumien yhteyden aikaisempiin ja tämä pätee sekä suurimpien kappaleiden että pienimpien atomien liikkeisiin.

Syy ja vaikutus: sellaista kaksijakoisuutta ei todennäköisesti ole milloinkaan [...] samoin kuin me havaitsemme liikkeen aina vain erillisinä pisteinä, siis emme oikeastaan näe, vaan päättelemme. [...] Äly, joka näkisi syyn ja vaikutuksen continuumina, eikä meidän tavallamme mielivaltaisena ositteluna ja paloitteluna, äly, joka näkisi tapahtumisen virran, – hylkäisi syyn ja vaikutuksen käsitteen ja kieltäisi kaiken ehdonalaisuuden. (IT § 112)

Nietzsche kieltää sellaisen järjestyksen, joka on tapahtumisen sarjallisuutta. Tässä yhteydessä hän puhuu myös sattumanvaraisuudesta. Nietzsche esittää sattumasta ja tarkoituksesta seuraavaa teoksessaan *Iloinen tiede* (1882):

Kokonaisuuteeltaan maailma sitä vastoin on ikuisesti kaaos, ei siinä mielessä, että siitä puuttuisi välttämättömyys, vaan niin, ettei siinä ole järjestystä, jäsenystä, muotoa, kauneutta, viisautta, ja mitkä ovatkaan nimeltään kaikki meidän esteettiset inhimillisyytemme. [...] Varokaamme sanomasta, että luonnossa on lakeja. On vain välttämättömyyksiä: siinä ei ole ketään käskijää, ei ketään tottelijaa, ei ketään lainrikkoojaa. Kun tiedätte, ettei ole mitään tarkoituksia, tiedätte myös, ettei ole mitään sattumaa: sillä vain tarkoitusmaailman ohella on 'sattuma' sanalla jokin merkitys. (IT § 109)

Teoksessaan *Näin puhui Zarathustra* (1883–85) Nietzsche puhuu sattumasta näin:

'Sattumaisen' suuri suku – se on maailman vanhin aateli, sen minä (Zarathustra) olen antanut takaisin kaikille olevaisille, olen lunastanut ne tarkoitusprien orjuudesta. (Z III, Ennen auringonnousua)

Nietzsche kannattaa ikuista paluuta juuri 'suurimpana kehyksenä'. Jos ikuista paluuta ei olisi, niin emme pystyisi olettamaan irrottamaamme tapahtumaa kausaaliseksi. Nietzschekin kuitenkin ikuinen paluu ja kaaos eivät ole samassa merkityksessä kuin esimerkiksi Ruellen (1991, 73–74) nykyisessä kaaosteoriassa. Tämän teorian mukaan kaaos koostuu sattuman ja ikuisen paluun muodostamista avaruuksista, jotka eivät ole kovin kompleksisia järjestelmiä. Kaaos, joka on järjestys pitkällä aikavälillä, on riippuvainen alkutilasta. Kaaos 'etenee' ja ikuinen paluu on sille alisteinen. Kaaosteorian perusajatus tai perimmäinen selitys ei pokkea juurikaan kausaalisen determinismin aikaevoluutiosta. Myös kaaosteoriassa kausaalinen determinismi, sen oletukset etenemisestä, sarjallisuudesta ja palautumattomuudesta, on luonnon suurin mekanismi. Toisin kuin Nietzschekin, jolla ikuinen paluu on luonnon suurin mekanismi. Tämän hän esittää ajatuskokeessaan noppapelistä.

Tulkitsen, että Nietzschen muistiinpanoissaan useasti toistuva mekaniikan käsite tarkoittaa klassista determinismia. Hänen kritiikkinsä näyttäisi kohdistuvan juuri klassiseen determinismiin sekä tähän liittyvään kausaaliseen determinismiin. Liikkeen luonne ja olevainen tapahtumisena tai syntymisenä askarruttivat Nietzscheä jo hänen varhaisessa esseessään esisokraatikoista vuonna 1873. Liikkeen oletukseen liittyy läheisesti myös olion tai substanssin oletus. Jos näet puhutaan liikkeestä, niin on myös oletettava jokin liikkeessä oleva. Lisäksi liikkeestä puhuttaessa olevaisen perimmäisenä periaatteena on otettava huomioon *causa suin* ja *causa priman* oletukset. Näin ollen pohdinta muuttuu luonteeltaan teologiseksi.

2.3.2.2 Nietzschen esitys *causa sui*sta ja substansseista

Syntymiseen tai kaiken alkamiseen liittyen Nietzsche käsittelee *causa sui*n ongelmaa. Hänen mukaansa se on absurdi oletus. *Causa sui*n oletus liittyy liikkeeseen ja syntymiseen eli ensimmäiseen liikkeeseen. Näistä Nietzsche esittää seuraavaa esseessään *Filosofia Kreikan traagisella aikakaudella* (1873) kymmenen vuotisen professorin uransa alkutaipaleella Baselin yliopistossa:

Kysymys liikkeen (*Bewegung*) alkamisesta aiheuttaa enemmän päänvaivaa kuin yksikään toinen liikettä koskevistä kysymyksistä, koska ensimmäinen, alkuperäinen liiketapahtuma täytyy selittää siitä huolimatta, että sitä seuraava liike on mahdollista jäsentää syy-seuraussuhteiksi. Mekaaninen liike ei voi missään tapauksessa selittää mekaanisen liikesarjan alkua, koska silloin vedottaisiin mielettömään ajatukseen (*widersinnigen Begriff*), *causa sui*hin. (FKTA 15., 125)

Syntymisen ongelma näyttää olevan Nietzscheille hyvin tärkeä. Hän pohtii sitä selvästikin systemaattisesti. Edelleen samat asiat askarruttavat häntä vapaana filosofina kolmetoista vuotta myöhemmin teoksessaan *Hyvän ja pahan tuolla puolen* (1886):

Causa sui on paras tähän asti ajatelluista ajatukseen itseensä sisältyvistä ristiriidoista (*Selbst-Widerspruch*), eräänlainen looginen väkisinmakuu ja luonnottomuus: mutta ihmisen hillitön ylpeys on mennyt niin pitkälle, että se on syvästi ja kaameasti kietoutunut juuri tähän mielettömyyteen. (HPTP § 21)

Nietzschen mainitsema ”looginen väkisinmakuu” liittyy vastakohtaisuuteen substanssissa niin, että 'joku' on yhtä aikaa liikkumaton ja liikkuva. Tämä 'joku' on siis sellainen, joka synnyttää ensimmäisen liikkeen itsestään. Tällaisen substanssin oletaminen vaikuttaa järjettömältä, koska sillä olisi sekä ominaisuus että sen puute. Kaiken kaikkiaan liikkeen mallintaminen on varsinainen arvoitus kuten tulemme väitöskirjani myötä huomaamaan. Tämän olen nimennyt liikkeen mysteeriksi. Jos liike on fysikaalista, niin sen on täytynyt syntyä. Jos se puolestaan on paikanvaihdosta, se on geometriaa. Tällöin siihen liittyy jakamattomuuden ja jaettavuuden ongelma, joka on päättelyä. Tässä ei ole mitään muutosta eikä etenemistä. Jos liike on sarjallisuutta ja syy-seuraussuhteisuutta, niin sen fysikaalisuus voidaan kyseenalaistaa. Nimittäin syy-seuraussuhteisuus on päättelyä, mutta jos liike on fysikaalista, niin kuten sanottua, sen on täytynyt syntyä. Jos taas syntyminen asetetaan aikojen alkuun, niin se ei poista itse ongelmaa. Nietzsche esittää tästä seuraavaa:

'Syytä' ja 'vaikutusta' ei pidä virheellisesti *esineellistää* (*verdinglichen*), niin kuin tekevät luonnontutkijat (ja jokainen, joka nykyisin heidän tavallaan ajattelussa naturalisoi –) vallitsevan mekanistisen tomppelimaisuuden mukaan, joka antaa synn painaa ja sysätä, kunnes se 'vaikuttaa'; pitää näet käyttää 'syytä' ja 'vaikutusta' ainoastaan puhtaina *käsitteinä*, toisin sanoen sovinnaisina fiktiivinä merkintää, keskinäistä neuvonpitoa, mutta *ei* selitystä varten. 'Itsessään' ei ole mitään 'kausaali-yhtymistä', 'välttämättömyydestä', 'psykologisesta epävapaudesta', siinä *ei* vaikutus seuraa syytä', siinä ei hallitse mikään 'laki'. Syyt, peräkkäisyys, toisen oleminen toista varten, suhteisuus, pakko, lukumäärä, laki, vapaus, peruste, tarkoituserä ovat vain *meidän* kuvitelmaamme ja kuvitellessamme (*hineindichten*) ja sekoittaessamme olioihin tämän merkkimaailman 'sinänsä' me menettelemme vielä kerran niin kuin olemme aina menelleet, nimittäin *mytologisesti*. (HPTP § 21)

Pohdintaan liikkeen luonteesta liittyy vielä oletus jostakin pysyvistä oliosta. Nietzsche kiistää luonnossa olevan mitään pysyvää atomia, substanssia tai kappaletta. Hän esittää substanssista seuraavaa:

Ei ole mitään iäti kestäviä substansseja; aine on samanlainen erehdys kuin elealaisten jumala. (IT § 109)

Varhaisessa esseessään *Filosofia Kreikan traagisella aikakaudella* (1873) Nietzsche kyseenalaistaa ajatuksen usean substanssin ja liikkeen yhtensovittamisesta.

On pakko asettaa vakava kysymys: jos oletetaan, että substansseja on paljon ja ne liikkuvat, niin mikä liikuttaa niitä? Liikuttavatko ne toisiaan vuorotellen? Liikuttaako niitä mahdollisesti painovoima? Vai kätkeytyykö olioihin maagisia veto- ja poistovoimia? Vai lymyileekö liikkeen syy lukuisien todellisten substanssien ulkopuolella? Kysytäänpä täsmällisemmin: jos sarjallisuus käy ilmi siten, että kaksi oliota vaihtavat paikkaa keskenään, niin aiheuttavatko ne sen itse? Onko selitys mekaaninen vai maaginen? Liikuttaako oliota jokin kolmas, jos ne eivät aiheuta liikettä itse? (FKTA 14., 117–118)

Jatkossa Nietzsche (FKTA 14., 118–119) esittää, että substanssi 'pelastuu' ainoastaan sillä oletuksella, että oliot aiheuttavat liikkeensä itse. Tämä tuottaa kuitenkin seuraavan ongelman: nähty ja koettu liike olisi vain harhaa, koska substanssien liike olisi niiden omaa liikettä eikä sillä silloin olisi mitään vaikutusta. Näin ollen liikkeellä ei pystyttäisi selittämään tilassa tapahtuvia muutoksia eli olioiden välisiä syysuhteita ja relaatioita. Yhteenvedoksi Nietzsche toteaa, että miksi liikettä pitäisi olettaa, vaikka se ei suoriudu siitä, mitä siltä odotetaan.

Ikuisen paluun yhteydessä Nietzsche puhuu kiertokulusta ja portista nimitään silmänräpäys. Hän näyttäisi hyväksyvän ympyräliikkeen suoraviivaisen liikkeen sijaan. Ympyräliike poistaa yhden suoraviivaiseen liikkeeseen liittyvän ongelman, nimittäin olevaisen finiittisyyden. Olevaisella ei ole alku- ja lopputilaa vaan nämä ovat sama piste tai tila. Muut liikkeeseen liittyvät ongelmat kyllä jäävät. Edelleen tarvitaan pysyvä olento, jos ajatellaan, että joku liikkuu paikasta toiseen, vaikka kokonaisliike olisikin ympyrän kehällä. Myöskään syntymisen ongelma ei poistu.

Edelleen voidaan kysyä, mistä ympyräliike kokonaisuudessaan on syntynyt. Sen on synnyttävä, jos se on fysikaalista. Tähän vastaukseksi esitetään, että se syntyy vastakohdastaan levosta. Syntyminen tapahtuu hetkessä tai silmänräpäyksessä. Liike ja lepo olisivat kvalitatiivinen vastakohta ja näin ollen syntyisivät ja häviäisivät toisistaan. Kuitenkin liike ja lepo on vastakohtana vaikeasti ymmärrettävissä. Se ei ole *prima facie* samanlainen vastakohta kuin esimerkiksi yksi ja monta tai kylmä ja kuuma. Se näyttäisi sisältävän monenlaista päättelyä ja vastakohtaisuutta. Nietzschen pohdinnat tuovat selvästi esille sen, että edessämme on ikivanha filosofinen ongelma siitä, miten liike pitäisi ymmärtää. Toisin sanoen jos liikettä todella on luonnossa, niin miten se pitäisi mallintaa. Näin liikkeen mysteeri liittyy kysymykseen todellisuudesta sikäli, että onko liikettä todella luonnossa vai onko se päättelyä. Tätä kysymystä luonnonfilosofit pohtivat jo antiikin aikana, mutta myös uudella ajalla luonnontiteilijät ja filosofit ovat olleet kiinnostuneita tästä mysteeristä. Aristoteleen (384–322 eaa.) poh-

dintojen perusteella ympyräliikkeen oletus vaatii liikkumattoman liikuttajan, joka on *causa sui*. Se liikuttaa itse itseään kokonaisuena. Näin ollen Nietzsche ei voisi hyväksyä myöskään ympyräliikettä. Kuten jo aiemmin mainitsin liikkeen mysteeriin palataan väitöskirjani luvussa kolme.

Edellä olen esittänyt, että Nietzsche kyseenalaistaa useita uuden ajan oppeja kuten fysikaalisen voiman ja mekanismin, determinismin ja suoraviivaisen liikkeen, kausaalisen sarjallisuuden sekä oletuksen itse itsensä syystä tai ensimmäisestä syystä fysikaalisen liikkeen synnyttäjänä. Tämän evidenssin perusteella esitän, että Nietzsche hylkää kokonaan modernin matemaattisen luonnontieteen olevaisen selitykseksi (KGW VIII 2, 47–51). Jos ikuinen paluu on Nietzscheille tärkeä ajatus ei voi olla niin, että se liittyisi liikkeen ja substanssien pohdintaan vain fysikaalisina. Laajassa tuotannossaan hän kirjoittaa näistä melko vähän. Pääosin hän kirjoittaa moraalista ja ihmisestä. Ikuisen paluun täytyy liittyä ihmisyyteen, tietämiseen ja totuuteen. Vallantahdolle ja ikuiselle paluulle on haettava jotain muuta tulkintaa. Lähestymme asiaa Heideggerin (1889–1976) näkemyksellä, koska Heidegger huomioi sen, että Nietzsche käyttää paluusta tai uusiutumisen kahta käsitettä *ewige Wiederkehr* ja *ewige Wiederkunft*. Näiden lisäksi on vallantahdo olevaisen perimmäisenä ykseytenä.

Nietzschen käyttämällä käsitteillä *Wiederkehr* ja *Wiederkunft* on oltava jokin merkitysero. Näin ollen niitä ei voi suomentaa molempia paluun -käsitteeksi. Olen päätenyt ratkaisuun, että suomennan ne paluiksi ja hetkeksi. Nietzsche puhuisi siis ikuisesta paluusta ja ikuisesta hetkestä. Katsomme seuraavaksi Heideggerin tulkintaa ja voisin kysyä Heideggerilta, että miksi hän liittää ikuisen paluun -käsitteeseen saman -käsitteen. Nietzschehän ei käytä saman (*Gleiche*) -käsitettä vaan hän käyttää käsitteitä *die ewige Wiederkehr* ja *die ewige Wiederkunft*.

2.4 Heidegger vallantahdosta ja ikuisesta paluusta

Heidegger (N I, 11–15, 26–33) esittää Nietzschen metafyyssisenä ajattelijana, koska tämä pohtii olevan perimmäistä luonnetta. Heideggerin mukaan Nietzscheille filosofian pääkysymys on: ”Mitä oleva on (*Was denn das Seiende sei?*)?”

Kysymys, mitä oleva on, etsii olevan olemista (*Sein des Seienden*). Kaikki oleminen on Nietzscheille syntymistä (*Werden*). Tällä syntymisellä on kuitenkin tahtomiseen kuuluvan toiminnan ja aktiivisuuden luonne. Mutta tahto on luonteeltaan (*Wesen*) tahtoa valtaan. Tämä ilmaisee sen, mitä Nietzsche ajattelee, kun hän esittää filosofian pääkysymyksen (Mitä oleva on?). (N I, 15)

Heideggerin (N I, 26–28) mukaan Nietzschen ilmaisu tahto valtaan nimeää olevan perusluonteen eli olemisen. Nietzscheille oleminen eli 'tämä on' on oikeastaan 'se on' eli tahto valtaan. Näin Nietzsche, Heideggerin mukaan, ilmaisee sen, millainen luonne olevalla on juuri olemisena. Kysymys on siis olemisen käsitteen merkityksestä, eikä vain olevan olemisesta. Heidegger pohtii näitä seuraavanlaisina kysymyksinä. Mistä otamme olemisen käsitteen ja voidaanko siitä

johtaa kokemuksen olemisen eli todellisuus? Entä mitä tarkoittaa jonkun olemassaolo (*ousia*)? Heidegger esittää, että Nietzsche käsittelee olemista juuri kysymyksenä kuten Platon (427–347 eaa.) ja Aristoteles (384–322 eaa.), eikä niin kuin länsimaisessa filosofiassa uudella ajalla, filosofian lähtökohtana tai ontologiana ja itse filosofiana. Heidegger kiteyttää Nietzschen filosofian olevaan liittyvän oletuksen:

Mitä ja miten tahto valtaan on itsessään? Vastaus: Se on saman ikuista paluuta (*die ewige Wiederkehr des Gleichen*). (N I, 27)

Heidegger tulkitsee Nietzschen uuden ajan (1600–1900) 'viimeisenä metafysiikkona' (N I, 477), koska Nietzschen filosofia edustaa metafysiikan loppumista (N I, 464). Heideggerin mukaan tämä tarkoittaa sitä, että Nietzsche palaa eurooppalaisen filosofian alkulähteille tuodessaan esiin uudestaan antiikin kreikkalaisten filosofien ajatuksia. Tärkein näistä on juuri olemisen käsitteen pohdinta. (N I, 464) Tässä yhteydessä Heidegger mainitsee muun muassa Parmenideen pohdinnat olemisesta ja olevasta (N I, 465). Nietzsche siis luopuu olemisen käsitteeseen perustuvasta metafysiikasta. Sen sijaan hän käyttää käsitettä tahto valtaan olemisen tapana. Näin ollen Nietzsche puhuu tahdosta ja voimasta. Puhuessaan tahdosta ja vallasta Nietzsche puhuu voimasta ja kyvystä kuten Aristoteles (Metafysiikka IX) potentiasta, energiasta ja entelekeiasta. (N I, 76–77)

Heidegger (N I, 255–325) esittää, että vallantahdon lisäksi saman ikuinen paluu on Nietzschen keskeinen ajatus 1880-luvulla. Hänen mukaansa Nietzsche käsittelee sitä teoksissaan *Iloinen tiede*, *Näin puhui Zarathustra* ja *Hyvän ja pahan tuolla puolen*. Juuri *Zarathustrassa* Nietzsche tuo esille ajatuksensa saman ikuisesta paluusta kiertokulkuna. Hän puhuu kiertokulusta, kehästä, ympyrästä ja loputtomuudesta kuten Heidegger esittää. Edelleen Heideggerin (N I, 343–344) mukaan ikuisen paluun ajatus liittyy vallantahdon käsitteeseen. Nietzsche puhuu voimasta, joka on tahtoa valtaan. Nietzschen käyttämä voiman käsite ei Heideggerin mukaan kuitenkaan ole samassa merkityksessä kuin fysiikassa.

Edelleen liittyen fysikaalisuuteen Heidegger (N I, 371–375) esittää, että saman ikuinen paluu ei liity mitenkään luonnontieteeseen vaan metafysiikkaan tai olevaan kokonaisuudessaan. Nietzsche ei siis esittäisi mitään tieteellistä todistusta saman ikuisen paluun puolesta. Heidegger näyttää oletavan, että tiede on vain metodi ilman oletuksia maailmasta kokonaisuudessaan. Nietzsche puolestaan määritteli maailmaa juuri kokonaisuudessaan. Tästä Heidegger esittää seuraavaa:

Millaisesta todistuksesta on kysymys, kun ennakolta lausutaan määritelmä maailmankaikkeudelle? Kun puhutaan voimasta, lopputilasta, loputtomuudesta, samalaisuudesta, paluusta, syntymisestä, avaruudesta, ajasta, kaaoksesta ja välttämättömyydestä, millään näillä ei ole mitään tekemistä "luonnontieteen" kanssa. (N I, 371)

Heideggerin mukaan saman ikuinen paluu ei liity luonnontieteeseen, vaan se on Nietzschen perusajatus vallantahdon lisäksi. Se on metafysiinen käsite ja liittyy olevaa koskeviin pohdintoihin niin, että vallantahto on edellytys saman ikuiselle paluulle. Vallantahto olisi perustana tietämiselle saman ikuisesta pa-

luusta. Näin olemisen tapa eli saman ikuinen paluu (*Weise des Seins, existentia*) perustuisi olevan vireeseen eli vallantahtoon (*Verfassung des Seienden, essentia*). Heidegger puhuu tässä yhteydessä olemisen ja olemassaolon suhteesta. Vallantahdon voimaluonne on essentiaalista ja saman ikuinen paluu on tähän perustuvaa eksistentiaalista. Heidegger suhtautuu kuitenkin epäilevästi tähän tulkin- taansa:

Niin sanottu suhde olevan vireen ja olemisen tavan välillä jää epäselväksi perustuen kuitenkin mahdollisuuteen, että olevan vireen paluu syntyy olemisen tavasta. (N I, 425)

Heidegger olettaa, että saman ikuinen paluu synnyttää vallantahdon. Hän pohtii edelleen saman ikuisen paluun ja vallantahdon suhdetta:

Näyttää siltä, että Nietzsche antaa olevalle kokonaisuudessaan kaksi vastausta: oleva kokonaisuudessaan on tahtoa valtaan; ja: oleva kokonaisuudessaan on saman ikuista paluuta. (N I, 463)

Heideggerin mukaan siis olevan vire ja olemisen tapa määrittelevät yhdessä olevaa (N I, 464). Heidegger näyttää tarjoavan ratkaisuksi dualistista maailmankuvaa, jota Nietzsche vastusti. Tämä vastustus selviää muun muassa Nietzschen varhaisesta esseestä, kun hän käsittelee Parmenideen (515–445 eaa.) ja Herakleitoksen (500–1 eaa.) kritiikkejä Anaksimandroksen (610–546 eaa.) dualistista maailmankuvaa kohtaan. Myös Heidegger mainitsee tässä yhteydessä Parmenideen ja Herakleitoksen (N I, 465). Oma näkemykseni on, että Nietzsche ei kelpaa, esseitä kirjoittaessaan 1873, Parmenideen eikä Herakleitoksen ratkaisut. Parmenides pakenee olemisen muuttumattomaan kuolonrauhaan ja Herakleitos olemassaolon eli tulen ikuiseen leikkiin. Nämä yhdistämällä, olemisen ja olemassaolon, Anaksimandroksen dualismi ei ratkea. Tähän dualismiin Nietzschen vallantahdon käsite juuri on ratkaisu. Vallantahto ei ole suhteessa mihinkään, vaan se hallitsee kaikkea ykseytenä. Nietzschehän esittää, että olevainen kokonaisuudessaan on vallantahtoa eikä mitään muuta sen lisäksi.

Edellä olen esittänyt, että teoksessaan *Nietzsche I* Heidegger pohtii vallantahdon ja saman ikuisen paluun (*die ewige Wiederkehr des Gleichen*) suhdetta. Hänelle jää avoimeksi kysymykseksi, että miten vallantahto liittyy tietämiseen. Tämä siksi, koska Nietzsche puhuu paljon totuudesta ja nihilismistä sekä uudelleenarvioinnista ja ristiriidasta. Näitä Heidegger pohtii teoksessaan *Nietzsche II*, kun hän käsittelee Nietzschen ajatuksia ikuisuudesta, hetkestä, nihilismistä ja arvon asettamisesta. Myös nämä käsitteet liittyvät oppiin saman ikuisesta paluusta (*die ewige Wiederkunft des Gleichen*).

Heidegger (N II, 11, 283–291) kiinnittää huomionsa siihen, että Nietzsche käyttää saman ikuisesta paluusta kahta käsitettä *die ewige Wiederkehr des Gleichen* ja *die ewige Wiederkunft des Gleichen*. Näistä jälkimmäisestä Heidegger käyttää myös käsitettä uudelleenarvioituminen (*Umwertung*). Uudelleenarvioitumisen Heidegger tulkitsee niin, että kokonaisuus on itsessään arvoton ja me ihmiset annamme sille arvoja, arvioimme sitä välineinä tiede ja taide. Heidegger asettaa tämän ajatuksen lähtökohdakseen eli miten pitäisi ymmärtää Nietz-

schen näkemys siitä, että maailman kokonaisarvo on arvottomaton (ks. IT § 109, § 301). Heidegger esittää tästä seuraavaa:

Oleva sellaisenaan on perimmäiseltä luonteeltaan tahtoa valtaan ja kokonaisuudessaan vain saman ikuista paluuta (*Wiederkehr*). Sitä vastoin oleva kokonaisuudessaan on myös saman ikuista paluuta (*Wiederkunft*) ja tämän on myös oltava perimmäiseltä luonteeltaan tahtoa valtaan. Olevan olemuus ja olevan kokonaisuus muodostavat ykseyden ja olevan totuus vaihtelee jokahetkisen olemuksen laatuna. (N II, 284)

Heidegger päätyy siihen, että vallantahto on jotenkin mahdoton ajatus, koska se valtuuttaa itsensä ja on kuitenkin ylivoimainen. Näin ollen se on itse itsensä suurin este. (N II, 290) Tähän ongelmaan Heidegger hakee ratkaisua Nietzschen totuuden analysoinnista. Heideggerin esitys puoltaa sitä näkemystäni, että Nietzsche käsittelee ristiriitaa ja ristiriidattomuuden periaatetta. Heidegger esittää, että vallantahdon ykseys käsittää totuuden ja luomisen. Tämä toteutuu subjektiivisuutena, joka on ehdotonta mutta vastakohtaista. Näin Nietzsche esittää totuudesta ja metafysiikasta erilaisen käsityksen kuin uudella ajalla yleensä. Tässä yhteydessä Heidegger huomauttaa, että uuden ajan metafysiikka sisältää kätkeytyn ykseyden. Näin ollen se on ristiriitainen. Nietzsche puolestaan haluaa avata tämän ja näin vallantahto on kätkeytymätön. (N II, 319, 329)

Heideggerin tulkinnan perustella esitän, että tahto valtaan on ykseys ja ikuinen paluu on moninaisuus. Tämä moninaisuus eli eksistenssi olisi sekä hengen että materian olemus. Oleminen ja olemassaolo ovat moninaisuutta eli eksistenssiä. Tässä kokonaisuudessa tahto valtaan ei voi olla jompaa kumpaa, olemista tai olemassaoloa, vaan sen on hallittava molempia eli ikuista syntymistä ja häviämistä. Muuten Nietzschen luonnehdinnat vallantahdosta ovat järjetömiä. Olevan perimmäistä olemusta on selitettävä kolmella tekijällä eikä kahdella. Muuten ikuinen muutos tai vaihtelu ei selity, vaan meillä on kahden maailman teoria, siis ristiriitainen metafysiikka. Huomioitavaa tässä on, että myös ajattelumme on vaihtelua tai muutosta. Ikuinen paluu (*ewige Wiederkehr*) kuvaisi juuri olevaisen ikuisuutta, vailla alkua ja loppua. Vallantahto luo syntymisen ja häviämisen jatkuvasti uudestaan. Me arvonantajat eli ajattelijat olemme ikuisia hetkiä (*ewige Wiederkunft*), koska me vaadimme pysyvyyttä totuuden tavoittelulla, pyrimme ymmärtämään vallantahtoa. Päädyn ratkaisuun, että vallantahto ykseytenä hallitsee ikuisen paluun ja ikuisen hetken syntymistä ja häviämistä toisistaan. Vallantahto siis liittyy olevaisen perimmäiseen luonteeseen – luontoon ja Jumalaan. Näin ollen on kiinnitettävä huomiota Nietzschen teologisiin pohdintoihin, jotka ovat yllättävän monipuolisia.

2.5 Tahto valtaan ykseytenä

Nietzsche puhuu vallantahdosta kuin kaikkivaltiaasta Jumalasta. Kaikkivaltiuteen liittyy hallinta ja välttämättömyys. Tässä mielessä vallantahto on rinnastettavissa Anaksimandroksen *apeironin* käsitteeseen, koska vallantahto hallitsee syntymistä ja häviämistä. Nietzsche selvästi irrottaa kaikkeudesta

kaiken inhimillisen arvostuksen, sikäli kuin se on mahdollista. Niinpä kaikkeus tai ikuisuus on välttämätön. Nietzsche esittää teoksessaan *Iloinen tiede* (1882):

Kokonaisuuteeltaan maailma sitä vastoin on ikuisesti kaaos, ei siinä mielessä, että siitä puuttuisi välttämättömyys, vaan niin, ettei siinä ole järjestystä, jäsennystä, muotoa, kauneutta, viisautta, ja mitkä ovatkaan nimeltään kaikki meidän esteettiset inhimillisyytemme. Järkemme perusteella arvostellen ovat epäonnistuneet heitot ehdottomasti sääntönä, [...] – ja lopulta on jo sana 'epäonnistunut heitto' inhimillistys, johon sisältyy moite. Mutta kuinka meillä voisi olla lupa moittia tai kiittää kaikkeutta! [...] se ei ole täydellinen, ei kaunis eikä jalo eikä tahdo sellaiseksi tulla, se ei pyri ensinkään jäljittelemään ihmistä! Mikään esteettinen tai moraalinen arvostelmamme ei ensinkään koske sitä! [...] eikä se myöskään tunne lakeja. (IT § 109)

Muistiinpanoissaan kesällä 1885 Nietzsche kirjoittaa vallantahdosta ratkaisuna arvoitukseen. Tämä näkemys liittyy vallantahdon käsitteen varhaisantiikin ajattelijoihin. Teoksessaan *Filosofian synty* Colli (1975, 47–68) puhuu varhaisantiikin viisaista ja tragedian kuvailemasta elämän traagisuudesta. Näihin liittyy arvoituksen haaste ja kätketyn paatos. Vastakohtaisuus on arvoitus, joka täytyy ratkaista. Ratkaisu taas on viisaus, joka on perimmäinen ykseys. Se on jotain, joka pysyy salattuna. Se on kätkeyty harmonia, joka tunnetaan sielullisuutena. Tulkintani mukaan tämä ratkaisu arvoitukseen on Nietzschen filosofiassa juuri vallantahto. Tätä näkemystä puoltaa seuraava sitaatti:

Ja tiedätkö, mitä tämä 'maailma' on minulle? Pitääkö minun esittää teille näkemyseni? Tämä maailma: suunnaton (*Ungeheuer*) voimaa, ilman alkua ja loppua, voiman määrältään pysyvä, joka ei lisääny eikä vähene, joka ei kuluta itseään vaan vain muuttuu, mutta on kaikkeutena muuttumaton, [...] ei loputtomasti laajeneva vaan tietynä voimana tietyssä paikassa lepäävä, mutta paikka ei ole jossakin tyhjänä, pikemminkin voimana kaikkialla, voimien ja voima-aaltojen pelinä, yhtä aikaa ykseytenä ja 'moneutena', täällä kasautuvana ja samalla tuolla hajaantuvana, [...] tämä minun *dionyysinen* maailmani ikuisesti-itsensä-luova ja ikuisesti-itsensä-hävittävä, [...] haluatteko te jonkun nimen tälle maailmalle? Ratkaisun kaikkiin teidän arvoitukseenne? [...] *Tämä maailma on tahtoa valtaan – eikä mitään muuta sen lisäksi!* Ja myös te itse olette tätä tahtoa valtaan – ettekä mitään muuta sen lisäksi! (KGW VII 3, 338–339)

Teoksessaan *Hyvän ja pahan tuolla puolen* (1886) Nietzsche esittää, että kaikki toiminta on tahdon vaikutusta. Tulkitsen tämän niin, että kaikilla on toisiinsa vaikuttamisen kyky. Kaikkihan ovat tahtovia. Nietzscheä tulkinneista Deleuze (1962, 58–98) painottaa vallantahto-opin älyllistä puolta. Seuraavassa Nietzschen kommentissa korostuu juuri tämä vallantahto-opin 'intelligiibeli-teetti':

Olla olettamatta useita kausaliteetin lajeja, kunnes yritys tulla toimeen yhdellä ainolla on viety äärimmäiseen rajaansa saakka [...] Kysymys on lopulta, tunnustammeko tahdon todella *vaikuttavaksi*, uskommeko tahdon kausaliteettiin: [...] lyhyesti, täytyy uskaltaa esittää hypoteesi, eikö kaikkialla, missä 'vaikutuksia' tunnustetaan olevan, tahto vaikuta tahtoon – ja eikö kaikki mekaaninen tapahtuminen, sikäli kuin jokin voima tulee siinä toimivaksi, ole juuri tahdonvoimaa, tahdon-vaikutusta. – Jos vihdoin edellytämme, että onnistuisi selittää koko meidän viettielämämme tahdon yhden perusmuodon – nimittäin, kuten minun väittämäni kuuluu, vallantahdon – hahmoutumaksi ja haarautumaksi [...] olisi siten saavutettu oikeus määritellä *kaikki*

vaikuttava voima yksitulkintaisesti: *vallantahdoksi*. Maailma sisästä nähtynä, maailma 'intelligiibelin luonteensa' puolesta määriteltynä ja merkittynä – se olisi juuri 'vallantahtoa' eikä mitään muuta sen lisäksi (*und nichts außerdem*). – (HPTP § 36)

Tässä sitaatissa Nietzsche tarkoittaa, että seuraavanlaisia vastakohtia pidetään luonnontieteessä jokseenkin fysikaalisina, kuten syy ja vaikutus, yksi ja monta tai lepo ja liike. Esimerkiksi rationalistifilosofit puhuivat kausaalivoimasta. Nietzsche väittää, että nämä vastakohdat syntyvät ja häviävät toisistaan. Toisen kautta ymmärretään toinen. Näin ollen ikuinen syntyminen ja häviäminen on mahdotonta ilman ykseyden eli vallantahdon oletusta. Jos ajattelemme, että ratkaisisimme arvoituksen olettamalla esimerkiksi syyn ja vaikutuksen sarjalliseksi, niin mehän vain siirrämme arvoituksen aikojen alkuun ja loppuun. Meillä on absurdi maailmankuva ja jopa maailmanlopun odotus. Syy ja vaikutus tai lepo ja liike ovat ajattelua. Niiden tuoma vastakohtaisuus on ratkaistava ykseyden oletuksella. Tämä ykseys on useissa opeissa Jumala. Nietzschen filosofiassa keskeistä on, että vallantahtoon itseensä ei saa liittää inhimillisiä ominaisuuksia. Vallantahto liittyy kuitenkin päättelyyn. Se on selitys enemmän kuin luonnonvoima fysikaalisena. Edellinen ja seuraava sitaatti tukevat näkemystäni:

"Eläköön luonnonlaki (*Naturgesetz*)!" – eikö totta? Mutta, kuten sanottu, se on tulkin-taa, ei teksti; ja voisipa tulla joku, joka osaisi vastakkaisessa (*entgegengesetzten*) tarkoi-tuksessa ja vastakkaisella tulkintataidolla lukea samasta luonnosta ja samoihin ilmi-öihin viitaten nimenomaan valtavaatimusten tyrannimaisen-mistäänvälittämättömän toteutuksen, – tulkki, joka asettaisi nähtäväksenne kaikkeen "vallantahtoon" sisälty-vän poikkeuksettomuuden ja ehdottomuuden siten, että melkein mikä sana tahansa ja jopa sana "tyrannius" lopuksi näyttäisi – liian inhimillisenä – käyttökelttomalta tai jo heikontavalta ja lieventävältä kuvakäänteeltä; ja joka kuitenkin päätyisi väittä-mään tästä maailmasta samaa, mitä te väitätte, nimittäin että sen kulku on "välttämätöntä" ja "laskettavaa", mutta *ei* sen tähden, että siinä vallitsee lakeja (*Gesetze in ihr herrschen*), vaan siksi, että lakeja (*Gesetze fehlen*) ei ensinkään *ole* ja että jokainen valta joka silmänräpäyksessä tekee äärimmäisen johtopäätöksensä. (HPTP § 22)

Otetaan tarkempaan analysointiin vallantahto ratkaisuna arvoituksiin. Muis-tiinpanoissaan Nietzsche puhuu tautologiasta ja Jumalan ontologisesta todis-tuksesta. Näissä pohdinnoissa pessimismi, nihilismi ja luonnontieteen determi-nismi ovat keskeisellä sijalla. (KGW VIII 2, 60–61, 93–96, 157, 201–202, 288–292, KGW VIII 3, 145–147). Näistä johtuen Jumala ja totuus (*Gott und Wahrheit*) nou-see Nietzschen filosofian tärkeäksi kysymykseksi. Jonkinlainen dialektiikka täy-tyy ajatella Nietzschen metodiksi. Käsittelen tätä Nietzschen dialektiikkaa väi-töskirjani luvussa neljä.

Edellä esittämäni neljä sitaattia Nietzschen teksteistä tukevat johtopäätös-täni, jonka esitin Heideggerin tulkinnan perusteella (kohta 2.4.). Lisäksi totean vielä, että vallantahto ratkaisee kolme arvoitusta: syntymisen ja häviämisen (*werden und vergehen*), ristiriidan (*Widerspruch*) ja jumaluusopin (*Gott als Wahr-heit*). Käsite *wieder* on ratkaisu moneuden ristiriitaisuuteen, jotta näin voisi olla tarvitaan ykseys (*Wille zur Macht*), joka on meissä tahtoa totuuteen (*Wille zur Wahrheit*). Me pyrimme ymmärtämään tätä vallantahtoa ja se ilmenee meissä

totuuden tavoitteluna. Vallantahto on siis olevaisen perimmäinen ykseys, ratkaisu vastakohtaisuuden arvoitukseen. Vastakohtaisuus on moneus (*ewige Wiederkehr* ja *ewige Wiederkunft*), jossa ei saa olla ristiriitaa.

Totean vielä, että Nietzsche käyttää käsitteestä *ewige Wiederkunft* vaihtelevasti käsitteitä perspektiivisyys, traagisuus, askeettisuus, itsensä voittaminen ja uudellenarviointi. Selvyiden vuoksi jatkossa suomennan käsitteen *ewige Wiederkunft* käsitteeksi ikuinen hetki ja käsitteen *ewige Wiederkehr* käsitteeksi ikuinen paluu. Ikuinen paluu on syntymistä ja häviämistä, mutta ikuinen hetki viittaa sellaiseen olemukseen, joka näkee itsensä menneisyytenä (*Abkunft*) ja lupaa itsensä tulevaisuutena (*Zukunft*). Ikuinen hetki vaatii pysyvyyttä syntymisen ja häviämisen ikuisesta paluusta. Likäksi ikuinen hetki haluaa nähdä itsensä keskellä ja siksi se tavoittelee totuutta, siis pysyvyyttä. Tämä vaikuttaa ristiriitaiselta, mutta tämän arvoituksen ratkaisee vallantahto ykseytenä eli ristiriidattomuuden periaatteena. Ristiriitaisuus tuntuu meissä askeettisuutena ja totuuden tavoittelu on askeettinen ihanne. Tähän palataan väitöskirjani viimeisessä luvussa viisi.

Seuraavaksi keskityn ikuisen hetkeen siis meihin ihmisiin. Näin tehdesämme pääsemme käsittelemään niitä asioita, joista Nietzsche kirjoittaa koko tuotantonsa. Edelleen näin tulkittuna myös Nietzschen kritiikki Platonille tulee käsiteltyä. Tämä kritiikki on jäänyt Nietzsche -tulkinnoissa liian vähälle huomiolle. Lisäksi näin tulkittuna Nietzschen filosofian yhteys varhaisantiikin ajatteluun käy yhä selvemmäksi.

2.5.1 Ikuinen hetki

Nietzsche käsittelee elämää ja ihmisyyttä teoksessaan *Näin puhui Zarathustra* (1883–85), jossa hän selvimmin puhuu ikuisesta hetkestä. Hän puhuu ihmisyydessä olevasta vastakohtaisuudesta. Nietzsche ei suinkaan hylkää sielua, vaan hän rakentaa juuri sielullisuuden varaan. Hän sanoo sielusta esimerkiksi seuraavaa:

Meidän kesken puhuen ei silti ole ensinkään tarpeen vapautua itse 'sielusta' ja luopua eräästä kaikkein vanhimpiin ja kunnianarvoisimpiin kuuluvasta hypoteesista: niinkuin tavallisesti tekevät taitamattomuudessaan naturalistit, jotka 'sieluun' tuskin kajotessaan sen samalla kadottavat. (HPTP § 12)

Tässä yhteydessä Nietzsche puhuu sielun moneudesta. Meidän pitäisi luopua sielu-atomistiikasta ja kaikesta muusta tähän liityvästä kuten sielu iäisenä tuonpuoleisuudessa, jakamattomana ja monadina. Sen sijaan sielu tulisi nähdä subjektin moneutena ja viettien yhdistelmänä. (HPTP § 12) Jatkossa Nietzsche puhuu hengestä. Hän puhuu vapaasta hengestä eikä vapaasta tahdosta (HPTP § 44), koska vapaan tahdon oletus ja ongelmallisuus liittyvät siihen, että uskomme kausaaliseen determinismiin.

Vaikka me olemme ikuisia hetkiä, meissä on myös ikuista paluuta. Tämä tuo meihin vastakohtaisuuden, ristiriitaisuuden ja kärsimyksen. Tästä traagisesta olemuksestamme Nietzsche kirjoittaa ensimmäisen tutkimuksensa *Tragedian synnyn* (1872). Ristiriita ilmenee meissä hillittömyytenä ja kurina, dionyysisenä

ja apollonisena. Tähän liittyy Nietzschen filosofiassaan 1880-luvulla käsittelemä vastakohta herra ja orja.

2.5.1.1 Tragedia, dionyysinen ja apolloninen

Varhaisessa tutkimuksessaan *Tragedian synty* (1872) Nietzsche kirjoittaa muinaisille kreikkalaisille merkityksellisistä jumalista Dionysoksesta ja Apollonista. Nämä liittyvät luontoon, kuriin ja kärsimykseen. Nietzsche kuvailee, miten mysteerien kärsivä Dionysos joutui poikasena titaanien repimäksi. Näin hänestä syntyivät yksilö-olennot. Tragediassa toivotaan, että Dionysos voisi uudelleen syntyä jumalaksi. Ikuiseen suruun vajonnut Demeter iloitsee jälleen, kun hänelle kerrotaan, että hän voi synnyttää Dionysoksen uudelleen.

[...] kappaleiksi repiminen, varsinainen dionyysinen *kärsimys*, on samaa kuin muuttuminen ilmaksi, vedeksi, maaksi ja tuleksi, että meidän olisi siis pidettävä yksilöitymisen olotilaa kaiken kärsimyksen lähteenä ja alkuperänä, jonakin itsessään hylättävänä. Dionysoksen naurusta syntyivät olympolaiset jumalat ja hänen kyynelistään ihmiset. (TS § 10)

Dionysoksen vastakohta Apollon esittäytyy olympolaisten jumalien joukossa doorilaisessa taiteessa. Apollonisuus edustaa taidetta, selkeyttä ja iloa. Dionyysistä kärsimystä voi lieventää apollonisella ilolla. Kuitenkaan Dionysos ja Apollon eivät voi elää ilman toisiaan. Tämä välttämätön yhdessäolo tuo elämään sen traagisen luonteen.

Joka lähestyy olympolaisia toinen uskonto sydämessään ja etsii heistä vain siveellistä korkeutta, pyhyyttä, epäruumiillista henkistyneisyyttä, laupeudentäyteisiä lemmissilmäyksiä, hän lannistuu ja joutuu pian kääntämään heille selkensä pettyneenä. Mikään täällä ei muistuta askeesia, henkisyyttä ja velvollisuutta. Meille puhuu vain yletön, riemujuhliva täälläolo, jossa kaikki käsillä oleva on jumalallistettua katsomatta hyvyyteensä tai pahuuteensa. (TS § 3)

Tragediassa Dionysosta edustaa musiikki eli dramaattinen dityrambi ja Apollonia puolestaan sanat eli lyriikka. Dionysos on kohtuuttomuuden jumala ja Apollon puolestaan on eleettömyyden, torjuvuuden ja sovittelun jumala. Seuraava komentti valaisee sitä, mitä Nietzsche tarkoittaa traagisella aikakaudella.

Näissä havainnoissa meillä on jo koossa syvällisen ja pessimistisen maailmankatsomuksen kaikki ainesosat ja samalla tragedian mysteerioppi: perustietous kaiken käsilläolevan ykseydestä, yksilöitymisen pitäminen pahan alkusyynä, taide iloisena toiveena yksilöitymisen lumouksen murtumisesta, ounasteluna jälleen eheytyneestä ykseydestä. - (TS § 10)

Kreikkalaiseen pessimismiin liittyy traaginen olemus. Dionyysinen ja apolloninen kuvaavat ihmisen dualistista olemusta. Tämä on paremmin ymmärrettävissä ruumiina ja sieluna. Dionyysinen on kohtuuttomuutta ja apolloninen on kuria. Toistan vielä, että nämä eivät voi kuitenkaan elää ilman toisiaan. Pessimistisessä ajattelussa dualismiin liittyy kärsimys, joka tulee perimmäisestä ykseydestä. Tragediassa musiikki edustaa dionyysistä ja sanat apollonista. Apollonisessa lyriikassa tärkeitä on sanojen merkitys, tarkemmin ottaen niiden ilmaisemat vastakkaisuudet. Tällainen perimmäinen oletus sielun vastakohtai-

suudesta säilyy Nietzschen filosofiassa (ks. Huskinson 2004, 14-19) niin, että hän myöhemmin puhuu ylhäisestä ja kaunaisesta sielusta sekä herra- ja orjamoraalista.

2.5.1.2 Ylhäinen ja kaunainen sielu

Nietzsche kirjoittaa 1880-luvulla kohtalaisen paljon herra- ja orjamoraalista. Nämä liitetään usein virheellisesti yhteiskunnan luokkateoriaan, jos ajatellaan näiden liittyvän kulttuuriseen tai yhteisölliseen ulottuvuuteen. Herramoraali olisi eliitin suhtautumista ja orjamoraali puolestaan rahvaan. Nietzsche ei kuitenkaan tarkoita mitään tällaista. Herra ja orja liittyvät sielullisuuteen eikä sieluun ja ruumiiseen, koska ruumista ei saisi pitää pahana tai alhaisena, vaan ruumiin ja sielun dualismista olisi päästävä eroon. Lähtökohtaisesti ihminen kommentaa itse itseään ja tämä on yhteisöllisyyden perusta. Perimmäinen ykseys ei tuo kärsimystä vaan kärsimys syntyy kunkin kyvystä luoda tai alistua, kommentaa tai totella. (HPTP § 260, § 261, MA I Tutkimus, josta erityisesti §10, § 11)

Vaeltaessani niiden monien hienompien ja karkeampien moraalien kautta, jotka ovat tähän mennessä vallinneet tai vielä vallitsevat maan päällä, minä havaitsin eräiden piirteiden säännöllisesti toistuvan toistensa kanssa ja toisiinsa liittyvinä: kunnes minulle viimein selvisi kaksi perustyyppiä ja tuli ilmi eräs peruseroavaisuus. On *herramoraalia* ja *orja-moraalia* – minä lisään heti, että kaikissa korkeammassa ja sekalaisemmissa kulttuureissa ilmenee myös molempien moraalien välitysyhteyksiä, vielä useammin niiden sekoitusta ja keskinäistä väärinymmärrystä, vieläpä toisinaan niiden kovaa rinnakkaisuuttakin – samassa ihmisessä, yhdessä sielussakin. (HPTP § 260)

Nietzschen mukaan herra- ja orjamoraali liittyvät ihmisen sielullisuuteen niin, että jokaisessa sielussa on herraa ja orjaa. Sellainen sielu, jossa herramoraali on hallitseva ja orjamoraali väistyvä, on ylhäinen. Tällä ei ole suoranaista vastavuutusta ihmisen yhteiskunnallisen vallan tai varallisuuden kanssa. Talonpoikainen tavallinen mies voi olla ylhäinen sielu (HPTP § 263). Vastaavasti oppineisuus ei automaattisesti jalosta ihmistä. Sivistynyt voi olla kaunainen sielu (HPTP § 206, ks. HPTP § 207). Voidaan siis sanoa, että jokaisessa sielussa on kaunaa ja ylhäisyyttä. Jokainen sielu kykenee askeettisuuteen. Jokainen elämä on tragedia. Näin Nietzsche kuvailee ”vapaata henkeä”. Hän esittää ylhäisen sielun seuraavasti:

Ylhäinen ihmislaji tuntee *itse* olevansa arvoa määräävä, sen ei tarvitse hankkia itselleen hyväksymistä, sen arvostelma kuuluu 'mikä on vahingollista minulle, on sinänsä vahingollista', se tietää olevansa se, mikä yleensä antaa olioille kunniaa, se on *arvo-jaluova*. Kaikkeaa, mitä se tuntee omassa itsessään, se kunnioittaa: sellainen moraali on itsensäylystä. (HPTP § 260)

Mikä on ylhäistä?[...] – Hänen todistuksenaan eivät ole teot, [...] – eivät myöskään 'teokset'. [...] Tässä eivät ratkaise, määrää arvojärjestystä teot, vaan *usko*, käyttäksemme vanhaa uskonnollista kaavaa uudessa ja syvemmassä merkityksessä: jokin perusvarmuus, joka ylhäisellä sielulla on itsestään, jokin, mitä ei voida etsiä, ei löytää, kenties ei myöskään kadottaa – *Ylhäinen sielu kunnioittaa itseänsä*. – (HPTP § 287)

Edellä mainittujen lainausten perusteella Nietzsche korostaa ylhäisen sielun rehellisyyttä itselleen. Nietzsche (HPTP § 226) puhuttelee juuri ylhäisiä sieluja ilmaisulla "*Me immoralistit*". Nämä immoralistit ovat myös velvollisuudentuntoisia, mutta eivät säälistä vaan rakkaudesta. Immoralisti tarkoittaa tässä ihmistä, jolla herramoraali on vallitseva. Sielu, jossa puolestaan orjamoraali on vallitseva ja herramoraali väistyvä, näkee ylhäisen sielun immoralistina.

Jos edellytetään, että rehellisyys on meidän hyveemme, josta me emme voi päästä irti, me vapaat henget – olkoon niin, me tahdomme viljellä sitä kaikella ilkeydellä ja rakkaudella emmekä väsyä "täydellistymään" omassa hyveessämme, joka on jäänyt ainoaksemme: jääköön sen loiste kerran kullattuna sinisenä ivallisena iltavalona lepäämään tämän vanhenevan kulttuurin ja sen painostavan synkän vakavuuden yllä! [...] Meidän rehellisyytemme, me vapaat henget, – varokaamme, ettei siitä tule meidän omahyväisyytemme, meidän korumme ja komeutemme, meidän rajamme, meidän tyhmyytemme! Jokainen hyve taipuu kohti tyhmyyttä, jokainen tyhmyys kohti hyvettä; (HPTP § 227)

Rehellisyys itseään kohtaan tarkoittaa sitä, että yksilö käsittelee itse hyvänsä ja pahansa. Rehellisyys vaatii kärsimystä, josta ylhäinen sielukaan ei vapaudu. Vastakohdista tosi ja epätosi ovat pätevää päättelyä. Sen sijaan totuus ja valhe ovat rehellisyyttä itselleen niin, että valhe voi olla rehellinen tai epärehellinen. Molemmat, sekä tosi ja epätosi että totuus ja valhe, liittyvät varmuuteen ja vakaumukseen. Nietzsche esittää ihmisen vastakohtaisuuksina: herra ja orja liittyvät hyvään ja pahaan, mutta myös totuuteen ja valheeseen, oikeaan ja väärään sekä toteen ja epätoteen lauseeseen.

Ylhäisen sielun lisäksi Nietzsche puhuu kaunaisesta sielusta. Kaunainen sielu on sellainen, jossa orjamoraali on vallitseva ja herramoraali väistyvä:

Ylhäinen ihminen on omalle itselleen luottava ja avoin, kaunan ihminen taas ei ole vilpittön, ei naiivi eikä itseensä nähden rehellinen ja suora. Hänen sielunsa *katsoo kieron*, hänen henkensä rakastaa lymyypaikkoja, salapolkuja ja takaportteja, kaikki piilevä tuntuu hänestä *hänen* maailmaltaan, *hänen* turvaltaan, *hänen* lohdultaan; hän osaa olla vaiti, olla unohtamatta, odottaa, väliaikaisesti pienentyä, nöyrytyä. (MA I, § 10)

Nietzsche esittää, että kaunaisessa sielussakin on herramoraalia, mutta orjamoraali vallitsee. Sääliminen tai uhrautuminen kuuluvat kaunaisen sielun olemukseen. Ihminen, joka säälistä auttaa muita, saattaa tuntea samalla kateutta näiden lisääntyvästä hyvinvoinnista.

Orjan katse on epäsuopea mahtavan hyveille: hän suhtautuu epäillen ja epäluuloisesti, hän suhtautuu *hienon* epäluuloisesti kaikkeen "hyvään", jota siellä kunnioitetaan –, hän tahtoi saada itsensä vakuuttumaan siitä, ettei itse onnikaan ole siellä aitoa onnea. [...] tässä saavat osakseen kunniaa sääli, suopea avulias käsi, lämmin sydän, kärsivällisyys, ahkeruus, nöyryys, ystävällisyys –, sillä ne ovat täällä kaikista hyödyllisimmät ominaisuudet ja melkein ainoat keinot, joiden avulla olemassaolon painostusta voidaan kestää. Orja-moraali on olennaisesti hyödyllisyys-moraalia. (HPTP § 260)

Kaunainen sielu tekee helposti itsestään marttyyrin. Hän kerää huomiota auttamalla muita. Kuitenkin hän tuntee kateutta näitä kohtaan. Hän janoaa muiden mielipidettä omasta hyvyydestään. Hän ei arvioi hyvyyttään itse.

Niihin asioihin, joita ylhäisen ihmisen on ehkä kaikkein vaikein käsittää, kuuluu turhamaisuus: [...] Turhamainen iloitsee *jokaisesta* kuulemastaan itseänsä koskevasta hyvästä mielipiteestä, [...] samoin kuin hän kärsii jokaisesta huonosta mielipiteestä: hän näet alistuu niihin molempiin, hän *tuntee* olevansa niiden alainen sen ikivanhan alistumisvietin vaikutuksesta, joka hänessä viriää. (HPTP § 261)

Sielun onnellisuus tai herramoraali voi myös hävitä orjamoraaliin, koska vastakohtien kvalitatiivinen vaihtelu on ikuista. Näin voi käydä esimerkiksi yllättävissä elämäntilanteen muutoksissa kuten omaisuuden menetys, omaisen kuolema tai nopea kansansuosio.

Nietzsche selvästi tavoittelee dialektista totuutta. Tämä käy selvemmäksi, kun katsotaan perspektiivisyyden käsitettä. Perspektiivisyyttä voidaan pitää Nietzschen dialektiikkana. Heiss (1959, 103) luonnehtii dialektisen totuuden olevan kaksimerkityksinen. Hän käyttää esimerkkeinä sellaisia ajatuksia kuin, että elämä ei ole vain terveyttä, vaan myös sairautta, kuolema ei ole pelkästään ikävää, vaan pyhää ja lopuksi filosofia ei ole vain totuuden kantaja vaan se kumoaa totuuden. Nietzschehän voisi hyväksyä nämä ajatukset.

2.5.2 Perspektiivisyys

Nietzschen käyttämää perspektiivisyyden käsitettä on tulkittu lähinnä tietoteoreettisena. Nietzsche pohtisi oikeuttamiseen, verifikaatioon ja redusointiin liittyviä kysymyksiä (esim. Hales & Welshon, 2000). Näin tulkittuna Nietzsche kuitenkin näyttäytyy totaalisisena skeptikkona. Nykyisen tieto- tai arvoteorian mukaan Nietzsche olisi sitä mieltä, että emme tiedä mitään. Hän kiistää kokonaan objektiivisen tiedon mahdollisuuden, koska hän ei hyväksy Platonin (427–347 eaa.) käsitystä tietämisestä ja totuudesta. Nietzschen mukaan kaikki tieto syntyy meissä. Meillä ei ole kahdenlaista tietoa niin, että uskomus ja tieto eroavat toisistaan objektiensa suhteen.

Puhuessaan perspektiivisyydestä Nietzsche viittaa muinaisiin aatteisiin. Teoksessaan *Hyvän ja pahan tuolla puolen* (1886) Nietzsche käsittelee perpektiivisyyttä niin, että se tarkoittaa samaa kuin traaginen:

Mutta väkevämpien, elontäydempien, vielä elämää janoavien ajattelijoiden laita näkyy olevan toisin: kun he asettuvat vastustamaan näennäistä (*Schein*) ja lausuvat sanan 'perspektiivinen' [...] kuka tietää, eivätkö he oikeastaan tahdo valloittaa takaisin jotakin, mikä on ennen vanhaan omistettu vielä *varmemmin*, jotakin muinaisen uskon vanhasta perusominaisuudesta, ehkä 'kuolemattoman sielun', ehkä 'vanhan Jumalan', sanalla sanoen aatteita, joiden varassa on käynyt eläminen paremmin, nimittäin voimakkaammin ja hilpeämmin kuin 'nykyaikaisten aatteiden' varassa. (HPTP § 10)

Nietzsche selvästi esittää, että ruumiillisuus ja sen olontunteet ovat erittäin tärkeässä roolissa yksilön käsitysten muodostumisessa sekä hyvän ja pahan ymmärtämisessä:

[...] jotta tahtoa syntyisi, on ensinnäkin tarpeen mielihyvän ja -pahan mielikuva (*Vorstellung*). Toiseksi: että voimakas ärsyke tunnetaan mielihyvänä tai mielipahana, se on *tulkitsevan* älyn (*Intellekt*) tehtävä, joka tosin suoritetaan enimmäkseen meidän tietämättämme; ja sama ärsyke *voidaan* tulkita mielihyväksi tai mielipahaksi. Kolmanneksi: vain älyllisissä olennoissa on mielihyvää, mielipahaa ja tahtoa; organismien valtavassa enemmistössä ei ole mitään sellaista. (IT § 127, ks. IT § 335)

Edelleen Nietzsche esittää, että traagiseen olemukseen kuuluu tiedon syntyminen ja juuri arvon antaminen on tätä syntymistä. Seuraavassa sitaatissa Nietzsche painottaa, että ajatteleamalla me teemme jotain, jota ei ole vielä olemassa, nimittäin luomme arvoja:

Me ajatellen-aistivat, me todella *teemme* ja teemme taukoamatta jotakin, mitä ei ole vielä olemassa: arviointien, värien, painojen, perspektiivien, asteikkojen, myöntöjen ja kieltojen koko ikuisesti kasvavan maailman. [...] Millä ikinä on *arvoa* nykyisessä maailmassa, sillä ei ole sitä sinänsä, luonnostaan – luonto on aina arvotonta –: vaan sille on arvo joskus annettu, lahjoitettu, ja *me* olemme olleet näitä antajia ja lahjoittajia! Vasta me olemme luoneet maailman, *joka jollakin tavalla ihmistä liikuttaa!* – Mutta juuri tämä tieto meiltä puuttuu, ja jos me sieppaamme sen kiinni jonakin hetkenä, me unohdamme sen taas jo seuraavana: (IT § 301)

Väitöskirjassani esitän, että Nietzsche soveltaa dialektiikkaa. Varsinkin muistiinpanoissaan hän asettaa käsitteitä rinnakkain ja analysoi niiden merkityksiä. Huomioitavaa on, että hän ei käytä loogista päättelyä. (KGW VII 3, 163–164, VIII 1, 137) Näin ollen, antiikin ajattelua esikuvana pitäen, voidaan esittää Nietzschen vastakohtaisuuksien taulukko. Sellaiset tuntemukset kuten sääli, kärsimys ja askeettisuus ovat todisteena näiden vastakohtien syntymisestä ja häviämisestä eli ikuisesta paluusta. Emme siis pysty erottamaan sielua ruumiista niin, että ne olisivat kategorioita. Nietzschen mukaan näet emme tiedä läheskään niin paljon, että meillä olisi lupa tehdä tämä erottelu (IT § 354, HPTP § 11). Vastakohtaisuuksien taulukkoon otan seuraavat ominaisuudet:

- herra ja orja
- hyvä ja paha
- totuus ja valhe
- oikea ja väärä
- tosi ja epätosi

Vaikka hyvä ja paha viittaavat ihmiseen yksilönä, myöskään ne eivät ole kategorioita. Ei voida esittää, että vasemmanpuoleiset ominaisuudet ovat hyviä ja oikeanpuoleiset pahoja. Ominaisuudet syntyvät ja häviävät toisistaan ja hyvä ja paha ovat myös näitä ominaisuuksia. Rehellisyys ja askeettisuus ovat sitä, mitä yksilö on itse itselleen. Varsinkin juuri rehellisyys liittyy totuuteen ja valheeseen siten, että henkilön epärehellisyys itselleen tuottaa kärsimystä. Kärsimyksen syvyys on vakaaja herran ja orjan, hyvän ja paha sekä totuuden ja valheen syntymisessä ja häviämisessä. Tätä ikuisen paluun (*ewige Wiederkehr*) ja ikuisen hetken (*ewige Wiederkunft*) ristiriitaa hallitsee vallantahto ykseytenä, jonka me ymmärrämme tahtona totuuteen. Yksilön oman elämän täydellisen hallinnan puutteesta johtuen elämä on traagista.

Pohdinnoissaan antiikin filosofeista huomiota herättävä asia on, että Nietzsche kritisoi voimakkaasti Platonia. Tämän asian käsittelyssä piilee ratkai-

su ikuisen paluun ja ikuisen hetken ymmärtämiseksi juuri traagisena olemuksena.

Seuraavista sitaateista voidaan päätellä, että Nietzsche ei arvosta eikä ihaille Platonia. Teoksensa *Hyvän ja pahan tuolla puolen* (1886) *Esipuheessa* hän puhuu Euroopassa vallitsevasta platonismista ja sen suuresta vaikutuksesta. Hän mainitsee, että ”kristinusko on platonismia 'kansaa' varten (HPTP, Esipuhe)”. Vaikka Nietzsche ihaillee kreikkalaisuutta niin, kuten huomataan, ihailu ei kohdistu kuitenkaan Platoniin.

[...] että pahin, pitkällisin ja vaarallisin kaikista erehdyksistä on toistaiseksi ollut eräs dogmaatikon-erehdys, nimittäin Platonin keksimä puhdas henki ja hyvä sinänsä. [...] Puhua hengestä ja hyvästä niin kuin Platon niistä puhui tosin merkitsisi totuuden kääntämistä pääläelleen ja itse kaiken elämän perusedellytyksen, *perspektiivisyyden*, kieltämistä; (HPTP, Esipuhe)

Teoksessaan *Epäjumalten hämärä* (1888) Nietzsche mainitsee platonismin vaikutuksesta tieteeseen. Painotan tässä vielä, että Nietzschen mukaan platonismin vaikutus ulottuu uudella ajalla kristinuskon lisäksi myös tieteeseen.

Suhteessa Platoniin olen perusteellinen skeptikko enkä ole koskaan pystynyt hyväksymään *taitelija* Platonin ihailua, jota harrastetaan tiedemiespiireissä. [...] Lopulta Platoniin kohdistuva epäluuloni ulottuu syvälle: [...] että koko Platon-ilmiöstä käytän kovaa sanaa 'korkeampi petos' tai jos sitä on mukavampi kuulla, idealismi. (EH, Mistä minun on kiittäminen antiikin kansoja 2., 111–112, ks. FKTA 2., 59)

Jälkimmäisessä sitaatissa Nietzsche väittää, että tieteessä ja platonisessa idealismissa on jotain samaa. Täytyy katsoa tarkemmin, että mitä hän tällä tarkoittaa. Lähtökohtana on, että tiede on Nietzschen kritiikin kohteena, koska sen käsitys tietämisestä on sokraattista. Tieteen sokraattisuus tässä tarkoittaa sitä, että on olemassa maailma, empiirisyys, oikeasti olemassa todellisuutena, jota tietomme jäljittelee. Se olisi varsinaisen, toden tiedon kohde kuten Platonin ideat. Näin ollen tietämisemme kannalta tiede on sokraattista. Erona on se, että Platon oletti ideat muuttumattomiksi. Vastaavasti tieteellinen tieto koskee muuttuvaisista, jossa kuitenkin vallitsee muuttumattomat luonnonlait. Molemmissa on siis subjektin ja objektin kiista. Ongelmaksi nousee, miten erotamme väärän ja oikean käsityksen, jotka ovat suhteessa tiedon esikuvaan eli objektiivisuuteen. Käsityksen ja tiedon esikuvan välistä suhdetta pohditaan modernissa tietoteoriassa totuusteorioita analysoimalla. Karkeasti yksinkertaistaen kyseessä on subjektin ja objektin kiista muotoa, kumpi on totta ihminen (havaintija) vai maailma. Tarkemmin sanoen, miten oikeutamme tai redusoidamme tietoa. Vastaavasti Platon pohti tätä kysymystä väärän käsityksen syntymisen ongelmana. Nietzsche pyrkii filosofiassaan nimenomaan pois tästä subjektin ja objektin kiistasta asettamalla ikuisen paluun ja ikuisen hetken syntymään ja häviämään toisistaan valantahdon ristiriidattomuuden 'alaisuudessa'.

Nietzschen väitteelle luonnontieteen platonismista löytyy evidenssiä. Esimerkiksi Laurikainen (1991, 30, ks. Hall 1981, 62–64, 71, 78, Pietarinen 1996, 212) puhuu empiirisen eli modernin matemaattisen luonnontieteen filosofiasta, joka on hänen mukaansa platonismia. Vaikka luonnontieteessä havaintoihin

todella luotetaan tiedon perustana, niiden 'takaa' kuitenkin pyritään löytämään muuttumaton tosioleva. Tämä muuttumaton on luonnonlakeja, joita luonto toteuttaa. Toisin sanoen luonnon muutos noudattaa näitä muuttumattomia lakeja. Laurikainen kiteyttää näkemyksensä seuraavasti:

Ajatus tosiolevasta, joka on 'yksi ja muuttumaton', toteutuu siis myös uudenaikaisessa, matemaattisessa luonnontieteessä. Todellisuuskäsitys on sikäli muuttunut, että todellisuuden perusaineksina eivät ole muuttumattomat oliot vaan *muuttumattomat luonnonlait*. (Laurikainen 1991, 31)

Voidaan todeta, että platonismi on tuonut rationalismin ja empirismin kiistan uuden ajan filosofiaan. Kiista on juuri tietoteoreettinen. Nietzschen perspektiivisyyden käsite liittyy osaltaan tähän kiistaan. Nietzsche on valmis hylkäämään Platonin käsitykset tietämisestä ja totuudesta.

Koska Nietzschen filosofiassa on lopultakin kysymys tietämisestä ja totuudesta. Lisäksi hän kritisoi Platonin käsityksiä juuri näiltä osin. Näin ollen on syytä katsoa seuraavaksi Platonin ajatuksia näistä.

2.5.2.1 Platon tietämisestä ja totuudesta

Liittyen tietokykyymme Platon (427–347 eaa.) oli erityisen kiinnostunut totuudesta. Totuutta tavoiteltiin dialektiikan avulla hänen dialogeissaan ja tätä kutsutaan sokraattiseksi menetelmäksi. Kyseessä ei ole uuden tiedon löytäminen vaan muistiinpalauttaminen. Keskustelijalta kysytään sellaista, jonka hän jo tietää. Hänet tavallaan saadaan ajattelemaan tai punnitsemaan käsityksiään. (Platon III, Selitykset dialogille *Theaitetos*, 410)

Platonin dialogeissa tavoitellaan totuutta sellaisten asioiden suhteen kuin oikeudenmukaisuus, hyvä ja kaunis. Tällaisissa asioissa totuutta ei kuitenkaan löydy sokraattisen menetelmän avulla. Tähän ongelmaan Platon kehittää oletuksensa ideoista. Platon oletti, että jos puhutaan oikeudenmukaisuudesta, niin sellaisen on oltava olemassa.

Johtuen metafysiikastaan Platon jakoi tietämisen ja uskomisen eri kyvyiksi. Tieto koskee muuttumatonta ja luulo eli usko muuttuvaa, havainnollista maailmaa. Muuttumaton ja muuttuva ovat tietyllä tavalla vastakkaiset toisilleen. Ne ovat suhteessa toisiinsa, joista jomman kumman on oltava vallitseva tila eli oltava totta. Puhtaat muodot tai ideat kuuluvat muuttumattomaan, joka on varsinaisen tiedon kohde. Aistimaailma jäljittelee muuttumatonta, toisin sanoen ideat ovat syynä siihen, että aistimaailma on sellainen kuin on. (Platon III, Selitykset dialogeille *Faidon*, 359 ja *Parmenides*, 400)

Dialogissaan *Theaitetos* Platon asettaa yksinkertaisen kysymyksen: Mitä tieto on? Tätä pohditaan kolmen väitteen avulla, (1) tieto on havaintoa, (2) tieto on oikea käsitys ja (3) tieto on oikea käsitys yhdessä selityksen kanssa. Eniten päänvaivaa aiheuttaa oletus tiedosta oikeana tai totena käsityksenä, koska meillä on kuitenkin vääriäkin käsityksiä. Näin ollen miten emme erota oikeudenmukaisuuden ideoita epäoikeudenmukaisuuden ideoista. Vaikuttaa siltä, että haluamme tietoisesti olla epäoikeudenmukaisia. (Platon III, Selitykset dialogille

Theaitetos, 410–415) Tätä Platonin pohtimaa kysymystä kutsutaan väärän käsityksen syntymisen ongelmaksi.

Kritiikissään Platonin sokratismille ja myöhemmin 1880-luvun filosofiassa mainitsemassaan ”totuuden arvon ongelmassa” Nietzsche on kohteenaan tiedon määritelmän kohta (2). Tarkemmin ajatellen oikea käsitys ja tosi käsitys eivät ole sama asia (ks. HPTP § 4). Oikea käsitys vaatii esikuvan, jota se jäljittelee. Vastaavasti toden käsityksen totuus on siinä itsessään esimerkiksi 'A on A'. Totuuden ilmaisee yksinkertaisesti olla -verbi. Tämä siis tarkoittaa, että jos jonkun sanotaan olevan, niin se on myös totta, mutta ei välttämättä oikea. Esimerkiksi lause ”Matti on oikeudenmukainen” on tosi siinä mielessä, että siinä on olla -verbi. Mutta jos kiinnitetään huomiota oikeudenmukaisuuden käsitteen merkitykseen, ja pohditaan, millainen ihminen on oikeudenmukainen, niin totuutta ei löydy. Oikea käsitys saattaa löytyä edellyttäen, että keskustelijat ovat samaa mieltä siitä, mitä on oikeudenmukaisuus esikuvana.

Teoksessaan *Plato's Theaitetus* Bostock (1988) puolustaa näkemystä, että Platonin tietoteorian on tarkoitus selittää teoriaa ideoista. Tätä teoriaa Platon esittää aiemmissa dialogeissaan esimerkiksi *Timaioksessa*. Edelleen Bostockin mukaan, jos näin ei olisi, keskustelu *Theaitetoksessa* on todella hämmentävä. Bostock kannattaa perinteistä tulkintaa Platonin ideoista. Perinteisen tulkinnan mukaan meillä on kahdenlaista tietoa, tietoa havainnosta ja ideoista. Nämä eroavat toisistaan objektiensa perusteella. Näin ollen havainto ei ole varsinaista tietoa, koska se ei saavuta totuutta. Varsinaista tietoa on vain ideoista. Totuus ja tietäminen kuuluvat yhteen ja havainto ei ole osallisena tietämisessä. Havaintotieto on uskomuksia, jotka voivat olla oikeita tai vääriä. Kuitenkin tällainen tulkinta saa Platonin näyttämään melko naiivilta. Esimerkiksi Pietarinen (1996) ja Thesleff (2009) esittävät Platonista sellaista tulkintaa, että Platonin jyrkkä dualismi voidaan hylätä.

Edelleen Bostock (1988) pohtii väärän käsityksen syntymisen ongelmaa. Jos käsitys tai uskomus on väärä ja se syntyy havainnosta, niin miten se on mahdollista, jos havainto ei ole tietoa. Tietohan saavuttaa totuuden. Toisin sanoen tarkoittaako Platon tietämisellä ideoista tietoa jostakin sinänsä vai tietoa, että näin on. Jos ideat ovat universaaleja, niin vaikeuksiin joudutaan sellaisten käsitteiden kohdalla kuin rohkeus, oikeus tai kauneus. Nämähän ovat osallisena muuttuvaisessa havaintomaailmassa enemmän kuin muuttumattomissa ideoissa.

Lisäksi Bostock (1988, 158, 193–196) esittää, että Platon ei dialogissaan pysy vastaamaan asettamaansa kysymykseen, mitä tieto on. Ongelma on näiden kolmen välillä havainto, uskomus ja tieto. Jos uskomus voi olla oikea tai väärä, tosi tai epätosi, niin näin se muistuttaa tietoa, joka on totta. Ongelmaksi muodostuu havainnon suhde uskomuksiin. Havainto ei ole oikea tai väärä, totta tai epätotta, sillä ei voi olla näitä ominaisuuksia, koska se on objektiensa suhteen erilaista kuin tieto. Jos taas ruvetaan pohtimaan, onko havainnon objekteja olemassa vai ei, niin kyseessä on kokonaan toinen ongelma. Nähdäkseni tämä ongelma on askarruttanut modernia filosofiaa Descartesista (1596–1650) lähtien. Nietzsche käsittelee tätä ongelmaa ”totuuden arvon ongelmana”. Nimittäin jos

totuus on meille arvokas, niin miksi me luovutamme sen ulkoiselle, miksi se ei syntyisi meissä.

Toisaalta Platonin ansioksi voidaan lukea se, että hän valottaa sitä käsitystä, jonka mukaan tietämisemme on perusluonteeltaan eettistä. Tietämisessähän on tavallaan automaattisesti mukana totuusvaatimus. Mielenkiintoista on myös se, että dualismistaan huolimatta Platonia ei yleensä tulkita pessimistiksi. Platonin dualismi tietämisemme liittyvänä ei ole hyvän ja pahan dualismia vaan oikean ja väärän, tai totuuden ja valheen. Nostan uudelleen esille kysymyksen Platonin pessimismistä väitöskirjani luvussa kaksi, koska *Timaioksessa* Platon kuitenkin kannattaa luonteeltaan pessimististä sielunvaellus-oppia. Tämän opin mukaan sielu hyvittää pahat tekonsa syntymällä seuraavassa elämässään alempiarvoiseen ruumiiseen kuin missä se oli.

Seuraavaksi katsotaan tarkemmin Nietzschen kritiikkiä platoniselle idealismille. Saatteeksi huomautan, että Nietzsche kannattaa perinteistä tulkintaa Platonin jyrkästä dualismista.

2.5.2.2 Nietzschen kritiikki platoniselle idealismille

Nietzsche pohtii esseessään *Tragedian synty* (1872), että mihin tragedia katosi. Hänen mukaansa se katosi esteettiseen sokratismiin. Tämän esteettisen sokratismiin Nietzsche kiteyttää kahteen lauseeseen:

Meidän tulee seuraavaksi astua lähemmäksi *esteettisen sokratismiin* olemusta; sen ylin laki kuuluu kutakuinkin seuraavasti: "Ollakseen kaunista täytyy kaiken olla ymmärrettävää." Se rinnastuu toiseen sokraattiseen lauseeseen: "Ainoastaan tietävä on hyveellinen." (TS § 12)

Kyseinen Nietzschen väite esteettisestä sokratismista perustuu siihen, että dialogeissaan Sokrateesta (469–399 eaa.) Platon rinnastaa kauneuden, tiedon ja hyveen. Näin ollen tragedian vastakohtana dionyysinen ja apolloninen tilalle tulee dionyysinen ja sokraattinen (TS § 12). Jälkimmäistä vastakohtaa voisi luonnehtia myös käsittein affektit ja ajatukset. Platon tavallaan pilkkoo tietämisen kahtia: uskomuksiin ja tietoon. Uskomukset liittyvät ruumiiseen ja tieto puolestaan sieluun. Sokraattinen menetelmä korostaa tietoa, koska sen lähtökohtana on, että vastaaja ei tunnista tietoaan. Dialektiikan avulla keskustelukumppanin tietämättömyys johdatellaan tiedoksi. *Epäjumalten hämärässä* (1888) Nietzsche esittää, että Sokrates oli vastemielinen, mutta hän kiehtoi ihmisiä. Sokraattisen dialektiikan avulla vastaajan näkemys saadaan vaikuttamaan typerältä ja näin hänen on myönnyttävä kysyjän näkemykseen. Näin ollen dialektikolla on komen-tava ote vastaajaan. Tätä Nietzsche tarkoittaa seuraavassa sitaatissa:

Dialektikolla on hallussaan armoton työväline; sillä voi esittää tyrannia; voittaja nöyryyttää voitettun. Dialektikko sälyttää vastustajalleen todistustaakan siitä, ettei tämä ole idiootti: hän raivostuttaa ja tekee samalla avuttomaksi. Dialektikko tyhjentää vastustajansa älyn voimattomaksi. (EH, Sokrateen ongelma 7.)

Nietzsche esittää, että Platon halveksi vanhaa tragediaa. Dialogi ja dialektiikka korvasivat vanhan runouden ja tragedia kuolee järjen optimismiin. Platonin

suhde tragediaan oli Nietzschen erityisen kiinnostuksen kohteena. Nietzsche muun muassa luennoi tästä aiheesta Baselin vuosinaan. Seuraavassa sitaatissa esitän Nietzschen määritelmän sokraattisuudelle, jonka mukaan tieto, hyve ja onni ovat yhteneväiset. Tieto hyveenä sidotaan oikeanlaiseen tietämiseen, joka on ollakseen juuri tietoa myös samalla totta. Tämä on myös onnellisuutta, koska dionyysinen siis hillittömyys nujerretaan tietynlaisella hyve-etiikalla, joka on tietoa ja näin ollen totta.

Pidettäköön mielessä sokraattisen lausuman seuraukset: "Hyve on tietoa; vain tietämätön tekee syntiä; hyveellinen on onnellinen". (TS § 15)

Nähdäkseni Nietzschen esittämä "Platonin erehdys" on seuraavanlainen. Platon erottaa uskomukset ja tiedon niiden kohteiden perusteella. Uskomukset syntyvät ruumiista ja tieto vastaavasti jostain muualta eli ideoista. Kreikkalaisen tragedian mukaan näitä ei eroteta toisistaan. Platon olettaa, että tieto hyvästä ja oikeudenmukaisuudesta on tietoa jostain sinänsä. Tietomme hyvästä ei syntyisi uskomuksista vaan hyvälle on olemassa ideaalinen esikuva, joka on totta. Nietzschen mukaan: "Platon yrittää poistua todellisuudesta, kohota sen yläpuolelle ja esittää tuon näennäistodellisuuden pohjalla piilevän idean (TS § 14)." Oletus, että tietomme hyvästä ei syntyisi meissä, tuotti Platonille vaikeuksia: jos hyvä on jotain sinänsä, niin meissä syntyy myös vääriä käsityksiä.

Nietzschen esittämät vastakohtat dionyysinen ja apolloninen sekä dionyysinen ja sokraattinen eroavat toisistaan. Jos dionyysinen on hillittömyyttä, niin se on molemmissa sama eli sitä pitäisi hallita. Varsinainen kysymys on siis, miten apolloninen eroaa sokraattisesta. Molemmat liittyvät kurinpitoon kärsimyksen vähentämiseksi, koska tunnetusti hulvattoman elämän viettäminen johtaa väijäämättä pahan olon ja syyllisyyden tuntemuksiin. Kysymys koskee meidän tietämistemme päättelykykyä tai selityksen etsimistä eli totuuden asettamista. Tarkemmin sanoen miten meidän pitäisi hallita dionyysistä, että olisimme onnellisia ja iloisia.

Nietzsche puhuu sokraattisen ja apollonisen välisestä erosta dialogien hyve-etiikan ja tragedia-näytelmän välisenä erona. Tragediassa katselija, kuuntelija tai lukija voi samaistua traagisen sankarin kohtaloon. Hänen ei tarvitse kantaa syyllisyyden taakkaansa yksin. Hän huomaa, että ei ole syyllinen ahdistavaan tilaansa, jonka muotoutumiseen hän ei ole voinut vaikuttaa. Ihmistä ei opeteta olemaan toisenlainen kuin mitä hän on. Hän ei ole vääränlainen olemukseltaan vaan hän ymmärtää, että voi vähentää kärsimystään. Lopultakin hän käy dialoginsa itse. Vastaavasti Platonin dialogeissa vastaaja ovelasti painostetaan myöntämään tietynlainen oikea etiikka, hänelle asetetaan esikuva, hänen on seurattava ennalta määrättyä totuutta.

Kuten mainitsin, Nietzsche tulkitsee Platonin dualistiksi. Nietzsche kannattaa Bostockin esittämää perinteistä tulkintaa Platonin ideoista. Dualismi olisi juuri sielun ja ruumiin dualismia liittyen tietämistemme totuudesta. Dualismi olisi Parmenideen perintöä myöhemmälle antiikin filosofialle. Toki Nietzsche muuttaa käsitystään Parmenideesta. Tätä Nietzschen ajatusvirhettä käsitellään väitöskirjani luvussa kaksi, jossa otetaan käsittelyyn liikkeen mysteerit. Esitän

tässä Nietzschen näkemyksen dualismista esseessään esisokraatikoista *Filosofia Kreikan traagisella aikakaudella* (1873):

Tällä tavalla hän (Parmenides) löi pirstaleiksi itse älyn ja kannusti täysin harhaanjohtavasti pitämään "hengen" ja "ruumiin" erossa toisistaan. Erityisesti Platonista lähtien niiden erottaminen on leijunut filosofian yllä kirouksen lailla. (FKTA 10., 104)

Seurauksena kritiikistään Platonille totuus muodostuu Nietzscheille filosofian suurimmaksi ongelmaksi. Nietzschen näkemys on, että perimmäinen selitys ei voi olla totuus. Jos palautamme mieliimme Nietzschen vastakohtaisuuksien taulukon (kohta 1.5.2.), niin totuus liittyy valheeseen, väärään ja epätotuuteen. Se on vastakohtainen jollekin pahalle tai huonolle. Se ei voi olla tietämisen päämäärä. (ks. FKTA 1., 58) Nietzsche esittää teoksessaan *Epäjumalten hämärä* (1888), että totuuden pitäminen tietämisen päämääränä luonnontieteessä on Platonin perintöä. Tämän on hänen mukaansa *Erään erehdyksen historia* (EH, 29–30).

Tähän mennessä olemme todenneet, että Nietzsche keskittyy filosofiasaan eettisiin ja episteemisiin kysymyksiin. Hän esittää, että luonnontiede on lähinnä päättelyä. Platonismin kritiikin perusteella esitän, että Nietzschen ajatusten taustalla on joonialainen luonnonfilosofia. Kysymys ei ole siitä, onko luonto enemmän joonialaisen luonnonfilosofian kuin modernin luonnontieteen mukainen. Vaan kysymys on siitä, kumpi näkemys paremmin vastaa tietokykyämme. Lopultakin kysymys on siitä, millaisiksi määrittelemme itsemme. Koska olemme Nietzschen mukaan perimmäiseltä olemukseltamme uskonnollisia, näihin määritelmiin sisältyvät aina totuus ja jumalallisuus.

Ennen kuin siirrymme käsittelemään joonialaista luonnonfilosofiaa, esitän lyhyesti Miletoksen naturalistien filosofisen ongelman, jonka Nietzsche määrittelee esseensä *Filosofia Kreikan traagisella aikakaudella* (1873) lähtökohdaksi. Miletoksen naturalistien mukaan luonto on jatkuvaa syntymistä ja häviämistä niin, että vastakohtat muuttuvat toisikseen kuten kuuma kylmäksi, kuiva märäksi, valo pimeäksi, hiljaisuus ääneksi ja paha hyväksi. Perimmäinen kysymys tässä on, että miksi näin tapahtuu tai, mikä on syynä jatkuvaan syntymiseen ja häviämiseen. Thaleksen (624–545 eaa.) vastaus tähän on, että kaikissa on jotain yhtä. Tarkemmin sanoen kaikkien osallisuus jostain yhdestä ja samasta mahdollistaa jatkuvan syntymisen ja tämä ykseys on luonnossa vesi. Thales ei esitä, että kaikki syntyy vedestä vaan, koska kaikissa on vettä (ks. Stokes 1971, 33, 40, 58). Ykseys, jokin yksi ja sama, mahdollistaa jatkuvan syntymisen ja häviämisen. Edelleen Nietzschen mukaan Anaksimandros (610–546 eaa.) kritisoi tätä Thaleksen näkemystä. Anaksimandrokselle ongelmaksi muodostui, että miten moninaisuus on mahdollista, jos kaikki on yhtä vetenä. Hän päätyi oletukseen, että ykseyden täytyy olla jotakin, jolla ei ole rajallisia ominaisuuksia tai, joka on riippumaton jatkuvasta syntymisestä ja häviämisestä. Tämä ykseys ei ole vesi, vaan se on rajaton (*apeiron*).

Miletoslaisten ajatukset herättivät ainakin kaksi perimmäistä ongelmaa liittyen luonnon selittämiseen. Onko rajaton ykseytenä erilainen kuin vesi? Entä millaista vastakohtaisuuden pitäisi olla, että luonto ikuisesti muuttuvana tulisi

selitettyä? Nämä kysymykset liittyvät päättelyyn, totuuteen ja olevaiselle annettavaan selitykseen.

2.6 Joonialainen luonnonfilosofia

Lähestyn tässä joonialaista luonnonfilosofiaa luomallani keskustelulla Jaegerin (1947), Burnetin (1930) ja Vlastoksen (1995) kesken. Miletoksen naturalistien käsityksestä olevaisesta on ainakin kaksi tulkintaa. Se nähdään joko luonnollisena teologiana tai kosmologiana (uskonto vai luonnontiede). Molemmat perustuvat siihen näkemykseen, että Miletoksen naturalismi eli joonialainen tiede perustuu enemmän Hesiodoksen jumalten alkuperän pohdintaan (kosmogonia tai teogonia) kuin Homeroksen myyttiseen ja eeppiseen perinteeseen. Joonialainen tiede nähdään joka tapauksessa rationaalisena: olevaisen tai sen alkuperän järjellisenä selittämisenä.

Jaeger (1947) edustaa näkemystä, jonka mukaan Miletoksen naturalismi tulisi nähdä luonnollisena teologiana tai jumalten alkuperän pohdintana. Jumalten alkuperä nähdään siis aineen alkuperänä, koska olennaista naturalistien ajattelussa oli käsitys kaiken olevan jumalallisuudesta.

Myöhemmässä kreikkalaisessa filosofiassa, joka on systemaattisempaa, teologia on selvästi erotettavissa muista ajattelun alueista ja sitä on helppo käsitellä omanaan. Sitä vastoin vanhimmassa kreikkalaisessa ajattelussa ei ole mitään tällaista erottelua. Täten siihen liittyy metodologisia vaikeuksia; jos todella haluamme ymmärtää Anaksimandroksen tai Herakleitoksen käsityksiä yksinomaan Jumalasta tai 'Hengellisestä', meidän on ymmärrettävä heidän filosofiansa kokonaisuutena, verrattuna vaikka näkymättömään organismiin, emme koskaan saa pitää teologisia aineksia erillään fyysikaalisesta tai ontologisesta. (Jaeger 1947, 6-7)

Edelleen Jaeger vertaa kreikkalaisten käsityksiä jumalallisuudesta juutalais-kristilliseen käsitykseen:

Toisaalta jos vertaamme kreikan kielen käsitettä *hypostasis* sekä maailman luoja *Erosta* heprealaiseen käsitykseen *Logoksesta* ja maailman luomisesta, voimme huomata syvällisen eron näiden kahden kansan ajattelun välillä. *Logos* on substanssiksi asetettu Luoja-Jumalan älyllinen ominaisuus tai voima, joka on asetettu maailman *ulkopuolelle* ja, joka tuo maailmalle sen olemassaolon (*existence*) omalla persoonallisuudellaan. Kreikkalaiset jumalat on sijoitettu maailman *sisäpuolelle*; ne ovat peräisin tai vaasta ja maasta, kahdesta suurimmasta ja korkeimmasta universumin osasta; ja ne ovat *Erosin* mahtavan voiman tuottamia, joka kuuluu itse maailmaan kaiken tuottavana alkuperäisenä voimana (*primitive force*). (Jaeger 1947, 16)

Myös Heidegger puhuu *logoksesta* tulkitessaan Herakleitosta. Hän vertaa Herakleitoksen *logosta* juutalais-kristilliseen käsitykseen. Herakleitoksella *logos* on "läpikotaista vallitsemista". Näin se on ikään kuin *fysiksen* 'sisällä'. Uudessa testamentissa *logos* puolestaan on Jumalan ja ihmisten välissä. (Heidegger 1998, 131) Seuraavassa sitaatissa Jaeger esittää, että varhaisantiikin kreikkalaisessa ja vastaavasti juutalais-kristillisessä ajattelussa on ratkaiseva ero jumalien ja maailman ymmärtämisen suhteen:

Kun Hesiodoksen ajatukset muotoutuvat lopulta todella filosofisiksi oletuksiksi, niissä Jumalallisuus sijoitetaan maailman sisälle – eikä sen ulkopuolelle kuten juutalais-kristillisessä teologiassa, jota kehitellään Vanhassa testamentissa. (Jaeger 1947, 17)

Burnet (1930, 9-30) puolestaan edustaa näkemystä, jonka mukaan joonialainen luonnonfilosofia on luonteeltaan sekulaarista. Joonialaiset olisivat ennemmin kiinnostuneita itse liikkeen luonteesta kuin sen alkuperästä. Joonialainen luonnonfilosofia muistuttaisi melko paljon modernia luonnontiedettä, nimenomaan juuri sen taivaanmekaniikkaa. Joonialaiset olisivat saaneet vaikutteita egyptiläisestä geometriasta ja babylonialaisesta astrologiasta. Burnet pitää tieteellisyyden kriteereinä havainnointia, kokeellisuutta ja selkeää koulukunta-statusta. Nämä kriteerit Miletoslainen koulukunta hänen mukaansa täyttää.

Kirjoitustensa perusteella joonialaiset olivat syvästi vaikuttuneita olioiden katoavaisuudesta (*transitoriness of things*). Tosiasiassa he olivat melko pessimistisiä suhteessaan elämään, joka on luonnollista yli-sivilisaatioissa, joissa ei olla kiinnostuneita uskonnollisista vakaumuksista. (Burnet 1930, 8)

Tässä Burnet esittää melko oudon kommentin: uskonnollisuus ei voisi olla sivistystä tai sivistyneisyys olisi uskonnollisista vakaumuksista vapaata. Vlastos (1995, 3–4) esittää, että Burnetin näkemys esisokraatikoista ja heidän käsityksistään luonnosta ja Jumalasta on ollut hyvin vaikutusvaltainen englanninkielisessä maailmassa. Vlastoksen mukaan Burnet sortuu kuitenkin karkeaan anakronismiin tulkitessaan miletoslaiset nykytieteen mukaisiksi naturalisteiksi.

Burnet, toisin kuin monet muut tulkitsijat kuten Kahn (1960), McKirahan (1994) ja Vlastos (1995), esittää, että joonialaiset eivät selittäisi luonnon ikuista vaihtelua vastakkaisuudella vaan vastakkaisuus kuuluisi ihmisen, yhteisön ja sosiaalisuuden selittämiseen. Luonnosta haettiin jotain, mikä olisi alkuperäisempää kuin vastakohtat. Tämä joku on ajaton ja kuolematon. (Burnet 1930, 9) Edelleen Burnet selittää, että tämä ajaton ja kuolematon olisi liikettä. Joonialaiset selittäisivät muutoksen liikkeeksi, mutta kyseessä ei ole ikuinen liike kuten Platonilla tai Aristoteleella. (Burnet 1930, 12–13) Burnet haluaa selvästikin poistaa joonialaisesta ajattelusta kaiken uskonnollisen tai ikuisuuteen viittaavan. Hän esittää, että Joonian niemimaan siirtokunta olisi ollut tyypillinen yhteisö vailla historiaa tai menneisyyttä. Tämä osaltaan selittäisi joonialaisen filosofian vahvan sekulaarisen luonteen.

Lopultakaan ei ole sijaa teologisiin spekulointeihin. Olemme oppineet, että joonialainen ajattelu ei ole missään yhteydessä varhaiseen aigeialaiseen uskontoon eikä olympolaiseen panteismiin. Täten on virheellistä nähdä joonialaisen tieteen perustuvan mihinkään mytologisiin ajatuksiin. (Burnet 1930, 13)

Vlastos (1995, 4) myöhemmän ajan tutkijana arvioi Jaegerin ja Burnetin tulkin-toja. Hän esittää, että Burnet selittää esisokraatikkojen Jumala-käsityksen jollain lailla epäuskonnolliseksi. Burnet (1930, 14) esittääkin tästä, että Hesiodoksen *Theogoniassa* Jumalat eivät olleet arvoihin tai arvokkuuteen liittyviä vaan ennemmin personoituneita luonnollisia ilmiöitä tai inhimillisiä tunteita. Vlastos (1995, 6) myöntää, että esisokraatikkojen oli tarkoitus ymmärtää luontoa eikä perustaa uskontoa. Vlastos kuitenkin esittää, että on vaikeata ymmärtää esi-

sokraatikkojen käsitystä ykseydestä tai luonnon elävyydestä ilman oletusta jumalallisuudesta. Väitän, että Burnet ajalleen tyypillisesti psykologisoi miletoslaisten uskonnollisuuden. Hänen teoksensa ensimmäinen painos on vuodelta 1892.

Edelleen Vlastos (1995, 7, 20) esittää, että Jaegerin näkemys luonnollisesta teologiasta on kritiikkiä Burnetin luonnontiede-näkemykselle. Vlastos puolestaan esittää kritiikiksi Jaegerin näkemykselle, että käsite teologia viittaa kuitenkin uskonnollisiin karismaattisiin johtajiin tai uskonnon perustajiin. Tässä mielessä miletoslaiset eivät olleet teologeja. Joonialainen luonnonfilosofia ei ollut mikään uskonnollinen kultti tai yhteisö eikä sitä tässä mielessä voi pitää teologiana. Toki voin edelleen kyseenalaistaa Vlastoksen näkemyksen esittämällä, että eihän teologisiin pohdintoihin välttämättä sisälly opin julistusta tai uskonnon perustamista.

Liittyen Nietzscheen käsitteisiin vallantahto, ikuinen paluu ja ikuinen hetki nostan Miletoksen naturalismista kaksi asiaa, ykseyden *apeironina* ja vastakohtauisuuden.

2.6.1 Anaksimandroksen *apeiron* ykseytenä

Otan tässä esille Aristoteleen (384–322 eaa.) ja nykytutkijoiden näkemyksiä Anaksimandroksen (610–546 eaa.) *apeironin* käsitteestä. Aristoteles ei puhu mitään eettisyydestä, joka on läsnä Anaksimandroksen ajattelussa. Anaksimandroksen filosofiassa syntyminen ja häviäminen liittyvät olentojen velanmaksuun *apeironille*. Varsinkin juuri Nietzsche kiinnittää huomionsa eettisyyteen tulkittaessaan Anaksimandrosta. Nietzscheen lisäksi 1900-luvun tutkijat ovat nostaneet eettisyyden tärkeäksi osaksi Anaksimandroksen *apeironin* käsitteen merkitystä. Aristoteleelta löytyy ainakin kaksi mallia tulkita Miletoksen naturalisteja. Yksi näistä on tulkita naturalistit puhtaasti luonnontutkijoina. Näillä olisi lähinnä materialistinen käsitys olevaisesta. Tästä johtuen Aristoteleen esitetään ymmärtävän nämä hieman virheellisesti (ks. Stokes 1971). Toiseksi Aristoteleelta löytyy potentiaalisuuden ja aktuaalisuuden oletus, jossa potentiaalisuus on periaate.

Hyväksyn tässä Tuomisen (2014 ja 2018) näkemyksen Aristoteleen teoksista. Hänen mukaansa nykyisin tuntemamme Aristoteleen teokset eivät alunperin olleet tarkoitettu julkaistavaksi. Ne ovat joko Aristoteleen tai hänen opiskelijoidensa luentomuistiinpanoista koottuja. Näin ollen ne ovat lähinnä ajatusten kehittelyä. Tähän näkemykseen on helppo yhtyä, koska juuri ykseyden ja moneuden tai substanssien ja liikkeen käsittelyssään Aristoteles esittää useita eri näkemyksiä. Aristoteleen teokset eivät suinkaan ole yhden ainoan näkemyksen puolustamista.

Anaksimandrokselta on säilynyt yksi fragmentti. Sitä pidetään länsimaisen filosofian historian vanhimpana dokumenttina. Se on herättänyt keskustelua *apeironin* käsitteestä. *Apeiron* tulkitaan alkumateriaksi, perimmäiseksi periaatteeksi tai uus-mystiseksi teologiaksi. Juuri Nietzscheen tulkinta *apeironista* edustaa uus-mystistä teologiaa. (Kahn 1960, 193–195) Aristoteles tuo esille *apeironin* tulkintoja alkumateriaksi ja perimmäiseksi periaatteeksi.

2.6.1.1 Aristoteles *apeironin* käsitteestä

Aristoteles käsittelee paljon luonnonfilosofiaa. Hän puhuu Miletoksen naturalisteista, mutta myös Anaksagoraasta (500–428 eaa.), Demokritoksesta, (460–371 eaa.) Empedokleesta (495–435 eaa.) ja Leukippoksesta (450–420 eaa.). Juuri niistä filosoifeista, jotka kehittivät Miletoksen naturalistien ajatuksia luonnosta ja erityisesti muutoksesta ja liikkeestä. Keskeisiä käsitteitä ovat muutos, vastakohtaisuus ja syntyminen. Lisäksi syntymisen käsitteeseen liittyvät alkamisen ja ensimmäisen käsitteet.

Aristoteles esittää Miletoksen naturalisteilla olevan erilaisen käsityksen substansseista ja kappaleista kuin oman aikalaisillaan. Seuraavassa sitaatissa ”vanhat ajattelijat” viittaa juuri esisokraatikoihin.

Nykyiset ajattelijat pitävät substansseina pikemminkin universaaleja, sillä suvut ovat universaaleja, ja tutkimustensa käsitteellisen luonteen takia he väittävät, että nämä pikemminkin ovat prinssiippejä ja substansseja. Sen sijaan vanhat ajattelijat pitivät substansseina yksittäisiä asioita, esimerkiksi tulta ja maata, mutta eivät sitä, mikä on molemmille yhteinen, nimittäin kappaletta. (Metafysiikka XII 1. 1069a26-29)

Ykseyden ymmärtäminen liittyy syntymiseen ja häviämiseen jonakin jatkuvana. Miletoksen naturalisteilla syntyminen ei tarkoita ensimmäistä tapahtumaa. Ongelmaksi tässä muodostuu se, että kumpaa ajatusta Thales (624–545 eaa.) tarkoitti. Moneus on syntynyt ykseydestä vai ykseys hallitsee moneutta. Jälkimmäisessä oletuksessa moneus on vastakohtaisia kvaliteetteja. Myöhemmin kehitelty elementti-ajattelu on ratkaisu siihen oletukseen, että kaikki olisi yhtä vetenä. Sehän vaikuttaa järjettömältä, että kaikki olisi syntynyt vedestä. Mikäli ajatellaan, että vesi on tässä konkreettisesti juuri ainetta tai materiaa. Seuraavassa sitaatissa Aristoteles esittää, että jos tuli, vesi, maa ja ilma ovat elementtejä, niistä mikään ei voi olla myös ykseys.

Kaikki ei voi olla yhtä, esimerkiksi niin, että kaikki olisi ilmaa tai vettä tai tulta tai maata, koska muutos on muutosta kontraarisiksi vastakohtiksi. Jos kaikki olisi ilmaa, niin jos ilma säilyisi, tapahtuisi muuttuminen eikä syntyminen. Ei myöskään näytä siltä, että vesi olisi samanaikaisesti ilmaa tai jotakin muuta. Tulee siis olemaan jokin kontraarisuus tai ero, jonka toinen osa tulee kuulumaan jollekin, kuten kuumuus kuuluu tulelle. (SH II 5. 332a6–12)

Aristoteles pohtii näkemystä, että Thales synnyttää kaiken vedestä. Vaihtoehtona toki on, että Thales ajatteli kosteuden syntyvän kuivasta, koska vesi on kaikessa oleva ykseys. Vesi on ykseys eikä elementti. Vesi on kuitenkin materiaa, koska sillä on rajallisia ominaisuuksia. Jos oletetaan, että ykseys rajattomana on materiaa, mutta se ei olisi mikään elementeistä, silloin sen olisi oltava ääretön kappale. Tällainen kappale on kuitenkin mahdoton.

Elementtejä on siis välttämättä äärellinen määrä. Vielä on tutkittava, onko niitä useampia kuin yksi. Jotkut näet olettava vain yhden elementin, toiset veden, toiset ilman, toiset tulen, ja toiset sellaisen, joka on vettä hienompaa, mutta ilmaa tiheämpää, ja jonka he sanovat äärettömänä ympäröivän kaikkia taivaanjärjestyksiä. Kaikki, jotka olettavat täksi yhdeksi elementiksi veden tai ilman tai vettä hienomman ja ilmaa tiheämmän ja synnyttävät sitten kaiken muun tästä tihentymisen ja harventumisen

kautta, joutuvat huomaamattaan olettamaan jotakin muuta tätä elementtiä edeltävää. (Taivaasta III 5. 303b9–16)

Aristoteles esittää, että ääretön kappale on absurdi oletus. Äärettömästä ei voi syntyä mitään. *Apeiron* ei voi olla ääretön kappale, mikäli se liittyy syntymiseen. Aristoteles siis hylkää käsityksen, että *apeiron* olisi materiaa, että se olisi joku neljästä elementistä tuli, vesi, maa tai ilma.

Mutta ääretön kappale ei voi myöskään olla yksi ja yksinkertainen, ei sellaisena, kuten jotkut sanovat, joka on elementtien ohella oleva ja josta he synnyttävät elementit, eikä yksinkertaisesti. On joitakin, jotka tekevät tästä eivätkä ilmasta tai vedestä äärettömän, jotta muut elementit eivät häviäisi heidän olettamansa äärettömän kautta. Nämä ovat kontraarisesti vastakohtaisia suhteessa toisiinsa, kuten esimerkiksi ilma on kylmää, vesi kosteaa, tuli kuumaa; jos yksi näistä olisi ääretön, muut olisivat jo hävinneet. Mutta he sanovat äärettömän olevan erilainen ja näiden muiden syntyvän siitä. (Fysiikka III 5. 204b22–29)

Aristoteles pitää Empedokleen neljän elementin teoriaa yhtenä ratkaisuna Miletoslaisten kysymykseen, mikä on syynä jatkuvaan syntymiseen. Elementti-teoria on havainnollistettuna väitöskirjani luvussa 2.6.2.2. Elementti-teoria ei kuitenkaan ratkaise ykseyden ongelmaa, vaan joudumme olettamaan useita ykseyksiä. Jos oletamme esimerkiksi, että tuli on elementti ja ollakseen juuri elementti sen on käsitettävä jokin vastakohta. Tässä tapauksessa vastakohta on kuuma ja kuiva. Jotta muutos selittyisi, tulen täytyy sekoittua muihin elementteihin: maahan, ilmaan ja veteen, jotka sisältävät yhtä lailla kvaliteetteja. Nyt näiden neljän elementin taustalle on oletettava jokin ykseys, joka hallitsee niiden syntymistä ja häviämistä toisistaan. Ei tarvitse olettaa elementtejä, kun voi selittää suoraan kvaliteeteilla ja ykseydellä. Näinhän Aristoteles esittääkin *Metafysiikassaan* kirjassa IX ajatuksellaan potentiaalisuudesta ja aktuaalisuudesta. Aristoteleen ajatus on, että potentiaalisuus periaattena on ykseys, joka hallitsee aktuaalisuutta eli moneutta. Aktuaalisuus moneutena täytyy ymmärtää myös substantiaalisena. Tällöin se on aktuaalisuutta ja potentiaalisuutta. Se on substanssin kykyä ottaa vastaan vastakohtia eli muuttua pysyen itse luvultaan yhtenä. Tämä potentiaalisuus ja aktuaalisuus otetaan tarkempaan käsittelyyn väitöskirjani luvussa kolme.

2.6.1.2 *Apeironin* käsite nykytutkimuksen valossa

Vlastos (1995, 75–81) esittää, että Anaksimandroksen käsitteeseen rajaton (*boundless, apeiron*) liittyy kaksi asiaa. Ensinnäkin toisilleen vastakkaisten on oltava verrattavissa olevia tai yhdenvertaisia ja toiseksi rajattoman on hallittava tai ympäröitävä kaikkea. Näyttää siltä, että rajaton ei ole ainetta eikä fyysikaalinen. Oletukset äärettömästä ja äärellisestä tai jaettavuudesta ja jakamattomuudesta, jotka siis liittyvät kappaleisiin, eivät koskisi lainkaan rajatonta. Stokes (1971, 24) esittääkin, että rajaton olisi periaate.

Vlastos (1995, 75–81) puhuu yhdenvertaisuudesta. Jos vaihtelua ajatellaan kvalitatiivisten vastakohtien toisiinsa tunkeutumiseksi, näiden olisi oltava yhdenvertaisia keskenään. Olisi vallittava harmonia. Mikään elementeistä kuten esimerkiksi vesi, joka siis on kylmä ja kostea, ei voi olla ykseys. Ykseyden on

oltava jotain muuta kuin kvalitatiivinen vastakohta eli joku neljästä ominaisuudesta kuiva, kostea, kuuma ja kylmä. Koska vesi on kylmä ja kostea ja näin ollen tunkeutuu lakkaamatta muihin vastakohtiin kvalitatiivisuutensa avulla, se ei voi olla rajaton tai ykseys. Jos se olisi samalla ykseys, se lopulta tuhoaisi muut kvaliteetit eikä mitään jäisi jäljelle. Vlastos esittää, että rajaton hallitsee tai sulattaa itseensä uudelleen (*reabsorption*).

Kun maailma on sulautunut uudelleen rajattomaan (*Boundless*), jolle se kuuluu, vastakkaiset *eivät ole* tuhoutuneet. Niiden olemassaolo (*exist*) ei lakkaa. Ne ovat vain sekoitettu uudelleen kuin myös niiden yhdenvertaisuus on täysin palautettu. [...] Uudelleen sulautuminen rajattomaan on vain prosessi, joka käsittää täydellisen hyvityksen vastakkaisten itsensä keskuudessa; niiden velat on maksettu ei rajattomalle vaan *toisilleen*. (Vlastos 1995, 80)

Lisäksi rajaton ympäröi kaikkea eli hallitsee yhdenvertaisia muuttuvaisia:

Lisäksi kun maailma on rajattoman 'sisäänsä sulkema', mikään ei voi astua sen sisään tai poistua sieltä ja näin häiritä sen tasapainoa eli vastakkaisten tuottavaa prosessia. Täten rajaton 'hallitsee' läpeensä maailmaa sen kasvua ja heikkenemistä. Tämä ei ole koskaan rajattoman suoraa toimintaa maailman sisäisyyttä kohti vaan kosmos kokonaisuudessaan luonnostelee vastakkaisten vaikutukset toisiinsa. Rajaton 'hallitsee sulkemalla sisäänsä' eli turvaamalla vastakkaisten kvaliteettien perimmäisen yhdenvertaisuuden. (Vlastos 1995, 81)

Analysoidaan hieman Vlastoksen näkemystä vastakohtaisuudesta yhdenvertaisuutena ottaen huomioon Heideggerin näkemyksen yhdenvertaisuuden ikuisesta paluusta (s. 31). Vlastos antaa vastakohtille mielenkiintoisen tulkinnan esittäessään, että rajaton palauttaa jatkuvasti vastakkaisten yhdenvertaisuuden. Näin ollen vastakkaiset eivät ole velkaa rajattomalle vaan toisilleen. Edelleen Vlastoksen tulkinnassa rajaton hallitsee kaikkea, mutta ei kohdistaa suoraa toimintaa rajallisten sisäisyyttä kohti. Näin ollen elämä ei olisi kärsimys eikä olisi yhtä suurta tarkoitusta kaikille. Rajaton on siis vain 'taustalla'. Tämä on myös Nietzschen oletus vallantahdosta. Kuten olen esittänyt, niin Nietzschen vaatimus on, että vallantahdosta ei pidä inhimillistää.

McKirahan (1994, 33–34) käsittelee myös rajattoman käsitettä. Hän tukeutuu tässä Aristoteleeseen ja Theofrastukseen. *Apeiron* on perimmäinen periaate. Se ei ole ainetta eikä materiaalinen syy, koska Anaksimandros tarkoitti sen kriitikiksi Thaleksen vesi-hypoteesille. Sitä ei voi määritellä aineeseen viittaavin käsittein. Se on jotain ikuista ja ajatonta ja 'se ympäröi kaikkea'. Edelleen McKirahan (1994, 42) toteaa, että nykyistä erottelua orgaaniseen ja epäorgaaniseen luontoon ei pidä soveltaa Anaksimandroksen ajatteluun. Alkuolemus tai *apeiron* on tavallaan elävä ja kaikki sen tuottama, mukaan lukien maa tai vesi, on osallisenä sen elävästä voimasta. Eläimet ja ihmiset eroavat vain asteittain, ei ole muuksellisesti, muusta olemassaolosta (kosmos). Vastakohtaisuuden oletuksen myötä *apeironiin* liittyy eettinen ulottuvuus. Anaksimandros puhuu "olioiden velan maksusta". Oliot ovat elämälle velkaa ja siksi ne aikanaan häviävät. Olioiden syntymä ja kuolema on eettinen asia. Anaksimandroksen ajattelussa se liittyy oikeudenmukaisuuteen ja välttämättömyyteen. (McKirahan 1994, 45)

Tutkijat Kahn (1960, 126–133, 178–193), McKirahan (1994, 33–37, 43–47) ja Vlastos (1995, 75–82) esittävät, että rajattoman käsitteeseen sisältyy eettinen ulottuvuus. Anaksimandros puhuu velan maksusta ja hallitsemisesta. Anaksimandros ajatteli kaiken olevaisen olevan yhdenvertaista. Mitään luokituksia kasveihin, eläimiin ja ihmisiin, tai orgaaniseen ja epäorgaaniseen, tai alkuaineisiin ja muihin, ei ollut. Eettisyys liittyy ajatteluun ja käsityksiimme hyvästä ja pahasta. Näin esittää myös Nietzsche esseessään esisokraatikoista ja erityisesti Anaksimandroksesta (FKTA 4., 72–73). Nietzsche kiinnittää kuitenkin suurimman huomionsa eettisyyden lisäksi juuri teologisiin pohdintoihin. Hänen mukaansa Anaksimandros näkee elämän kärsimyksenä ja tämä koskee kaikkia yksilöitä. Tämä ajatus on luonteeltaan teologinen.

2.6.1.3 *Apeiron* ja vallantahto

Nietzsche käsittelee esseessään *Filosofia Kreikan traagisella aikakaudella* (1873) *apeironia* vain eettisenä ja episteemisenä käsitteenä. Hän ei juuri puhu luonnonfilosofiasta. Hän esittää Anaksimandroksen pessimistinä. Otetaan tähän Nietzschen tekstistä Anaksimandroksen fragmentti. Kun analysoimme tarkkaan fragmenttia, niin siinä on kaikki juutalais-kristillisen teologian ainekset. Näitä ovat välttämättömyys, kaikkivaltius, alkaminen, loppuminen, syntyminen, häviäminen ja mikä tärkeintä, olioiden perimmäinen tai synnynnäinen pahuus.

Anaksimandros sanoi kerra ytimekkäästi ja mieleenpainuvasti: "Olioiden täytyy välttämättömyyden johdosta kadota sinne, mistä ne ovat saaneet alkunsa; sillä ajan järjestyksestä noudattaen niiden on maksettava sakot ja ne täytyy tuomita vääryksiensä tähden." (FKTA 4., 70)

On muistettava, että Nietzschen lähtökohta filosofoinnilleen on teologinen. Hän pohtii kärsimyksen merkitystä elämälle. Nietzsche ei hyväksynyt kreationismia eikä sitä, että Jumala olisi hyvä sinänsä. Kreationismi on kiinni alkuperän ongelmassa. Se on kausaalista determinismia. Jos Jumala synnyttää itsestään maailman, niin Jumala olisi *causa sui*. Hyvä Jumala hallitsijana puolestaan vie meiltä ihmisiltä vallan omaan muuttumiseemme, joka on hyvän ja pahan vastakohtaisuutta. Lisäksi hyvä Jumala tuo pahan ongelman ja pessimistisen maailmankuvan. Nietzsche kyllä hyväksyy teologisen selityksen perimmäiseksi selitykseksi. Kaikesta päätellen hänen systeeminsä ei ole jumalaton. Väitöskirjani rakentuu sen ajatuksen varaan, että Nietzsshellä vallantahto on Jumala ykseytenä, mutta siihen ei saa liittää inhimillisiä ominaisuuksia. Seuraavasta kommentista voisi kuitenkin päätellä, että Jumala on jotain muuta kuin vallantahto.

Ainoa mahdollisuus antaa merkitys käsitteelle 'Jumala' olisi: Jumala, ei ajavana (*treibende*) voimana, vaan Jumala *maksimaalisena olotilana* (*Maximal-zustand*), *käännekohtana* (*Epoche*) [...] Pisteinä vallantahdon kehityksessä, jos me selitämme häneen sekä jatkuvan kehityksen että ennalta näkemisen. (KGW VIII 2, 201)

Kuten olemme aiemmin tässä luvussa todenneet Nietzsche ehdottomasti kieltää minkään olevan *causa sui* tai *causa prima*. Tällaisen Jumalan hän on valmis kiel-

tämään, esimerkiksi teoksessaan *Epäjumalten hämärä* (1888), *Mikä yksin voisi olla meidän oppimme?*

Mutta kokonaisuuden ulkopuolella ei ole mitään! – Se, ettei ketään enää nimetä vastuuliseksi, ettei olemisen laatua saa johdattaa johonkin *causa primaan*, ettei maailma ole ykseys aistimuksina eikä 'henkenä', *se vasta on suuri vapautus*, – vasta siten on uudelleen asetettu syntymisen riippumattomuus *mistään syystä* (*die Unschuld des Werdens wieder hergestellt*)... Tähän asti käsite 'Jumala' on ollut raskain *vastaväite* (*Einwand*) olemassaoloa kohtaan [...] Me kiellämme Jumalan, me kiellämme vastuullisuuden Jumalassa: vain *siten* me vapautamme maailman. – (Nietzsche Werke II, GD Die vier grossen Irrtümer 8.)

Kuten huomataan, Nietzsche sanoo Jumalasta paljon muutakin kuin tuon kuuluisan lauseensa "Jumala on kuollut!". Otan tähän katkelman teoksen *Näin puhui Zarathustra* (1883–85) alusta. Nietzsche kuvailee, miten Zarathustra laskeutuu vuorilta, jossa hän on ollut kolmekymmentä vuotta mietiskelemässä. Hän haluaa palata jälleen ihmisten pariin. Saavuttuaan vuorilta metsään hän tapaa vanhan pyhän miehen, joka ylistää Jumalaa. Tässä katkelma heidän keskustelustaan:

Zarathustra vastasi: 'Minä rakastan ihmisiä.'

'Minkä tähden', sanoi pyhä mies, 'lähdinkään minä metsään ja erämaahan? Enkö siksi, että rakastin ihmisiä liian paljon? Nyt minä rakastan Jumalaa: ihmisiä minä en rakasta. Ihminen on minulle liian epätäydellinen olio. Ihmisen rakastaminen surmasi minut.'

Mutta ollessaan yksin Zarathustra puhui sydämelleen näin: 'Voiko se olla mahdollista! Tuo vanha pyhä mies ei ole metsässään vielä kuollut mitään siitä, että *Jumala on kuollut!*' (Z I, Esipuhe 2.)

Nietzsche puhuu "Jumalan kuolemasta" vielä teoksessaan *Iloinen tiede* (1882). Sen viidennessä kirjassa *Me pelottomat*, jonka hän liitti teokseensa vuonna 1886. Itse teos on vuodelta 1882. Nietzsche oli saanut teoksensa *Näin puhui Zarathustra* valmiiksi vuonna 1885. Nietzsche oli huolissaan Euroopan henkisestä tilasta. Euroopalla on edessään raaistuva tulevaisuus, kun sen kaksituhatuotinen usko Jumalaan alkaa pikku hiljaa rapistumaan. (ks. Stegmeier 1997)

Suurin uudempi tapahtuma – että 'Jumala on kuollut', että usko kristilliseen Jumalaan on menettänyt uskottavuutensa – alkaa jo luoda ensimmäistä varjoaan Euroopan ylle. (IT § 343)

Heidegger (N I, 321) esittää, että Nietzschen Jumala-käsitys on panteistinen. Tässä opissa Jumala ja maailma ovat yhtä. Heidegger pohtii itsekseen, että millainen Jumala on Nietzschen mukaan kuollut. Heidegger vastaa kysymykseensä, että moraalinen Jumala, kristillinen Jumala, isä-Jumala, persoonallinen Jumala, tuomari-Jumala ja palkitseva Jumala. Nähdäkseni Nietzschen mainitsemat ajatukset jumalaton Zarathustra, jumalaton tragedia ja uudelleenarvioituuminen tarkoittaisivat, että ihmisten yhteisöllisyys, hyvyys ja pahuus eivät ole suoranaisesti Jumaluus-kysymyksiä tai Jumaluus-oppia. Me ihmiset olemme

teoistamme vastuussa toisillemme emmekä Jumalalle. Jumala korkeimpana arvona olisi koko olevaisen arvostusta ja sitä kautta oman elämänsä arvostusta.

Nietzsche on varsin valveutunut ottaessaan kantaa Jumaluuskysymykseen. Seuraavassa kommentteissaan hän käsittelee ateismia ja Jumalan 'inhimillistämistä'. Mainittakoon tässä, että Nietzsche ei ole myöskään agnostikko. Hänen mukaansa agnostikot "tuntemattoman ja salaperäisen ihailijoina nyt palvovat Jumalanaan *itse kysymysmerkkiä* (MA III § 25)".

Miksi nykyisin ateismia? – Jumalaan sisältyvä 'isä' on perin pohjin kumottu; samoin 'tuomari', 'palkitsija'. Samaten hänen 'vapaa tahtonsa': hän ei kuule, – ja jos kuulisi-kin, hän ei kuitenkaan osaisi auttaa. Pahinta on tämä: hän näyttää olevan kykenemätön antamaan itsestään ymmärrettävää tietoa: onko hän epäselvä? Tässä on se, mikä on minulle monenmoisista keskusteluista, kysymästäni, kuulemastani selvinnyt eurooppalaisen teismien rappeutumisen syiksi; minusta näyttää, että uskonnollinen vaisto tosin on valtavasti kasvamassa, – mutta että se syvästi epäluuloisena torjuu juuri teistisen tyydytyksen. (HPTP § 53, ks. MA III § 22)

Nietzsche jalostaa ykseyden ajatusta eli Anaksimandroksen *apeironin* käsitettä vallantahdoksi. Varsinkin pessimismistä olisi päästävä. Näin ollen kärsimys täytyy selittää jotenkin muuten kuin, että se on koko elämän olemus. Ykseys on tietämisen päämäärä, mutta se ei ole totuus. Ykseys ei voi myöskään olla millekään vastakohtainen. Jos näin olisi, niin jatkuva syntyminen ja häviäminen lakkaisi. Ykseyden täytyy olla jotain muuta kuin luonnon vastakohtaisuus ja muutos. Nietzschehän esittää, että *apeironin* perimmäistä ykseyttä voi kuvata vain negatiivisesti eikä olemassa olevasta löydy yhtään predikaattia, joka kuuluisi sille (FKTA 4., 72). Filosofiansaan 1880-luvulla Nietzsche puhuu vallantahdosta juuri tässä merkityksessä. Lisäksi on huomioitava myös Parmenideen ontologia, kun yritämme selvittää vallantahdon merkitystä Nietzschen filosofiasa, koska totuus, tautologia ja selitys liittyvät vallantahtoon.

2.6.2 Vastakohtaisuus

Liittyen ykseyden ajatukseen moneuden olennainen vastakohtaisuus oli hyvin tärkeä oletus antiikin kreikkalaisessa ajattelussa, erityisesti esisokraatikoilla. Tällaista näkemystä esittää Kahn teoksessaan Anaksimandroksesta. Hän huomauttaa, että vastakohtaisuuden merkitys näyttää olevan suurempi kuin on oletettu.

Sikäli kuin teoria elementeistä näyttää antavan, ei pelkästään kuvauksen vaan kausaalisen selityksen luonnon muuttumiselle, se on puutteellinen ilman oletusta vastakohtista (*opposites*). Vastakohtat edustavat voimia, joiden ansiosta elementit reagoivat keskenään (*acts upon another*). Tämän käsityksen tärkeys kreikkalaisessa ajattelussa on usein tunnustettu, mutta siitä on harvoin keskusteltu. (Kahn 1960, 126)

Kahn (1960, 128) jatkaa vielä, että vastakkaisuudella selitettiin muutakin kuin elementtejä. Se oli hyvin yleinen selityksperiaate esimerkiksi lääketieteessä. Vastakkaiset voimat vaikuttavat myös ihmisruumiin terveyteen ja sairauteen. (ks. Vlastos 1995, 58–59) Antiikin Kreikassa yleisesti puhuttaessa voimista ja vas-

takkaisuudesta käytettiin taistelun, vihollisen ja ylivallan käsitteitä. Puhuttiin aktiivisten voimien kohtaamisesta. (Kahn 1960, 130)

Vastakohtaisuutta pyrittiin ymmärtämään tai mallintamaan eri tavoin. Luonnon muutosta selitettiin elementtiteorioilla, joissa oli kyse yhdestä tai useasta elementistä ja näissä olevista vastakohtista. Toisaalta vastakohtaisuutta mallinnettiin myös vastakohtaisuuksien taulukoilla, joissa asetettiin merkityksellisiä käsitteitä vastakkain ja pyrittiin ymmärtämään vastakohtia toistensa kautta. Taulukoita oli monenlaisia ja keskustelua herätti, mitkä käsitteet ovat relevantteja eli millä perusteella esimerkiksi Pythagoras valitsi taulukkonsa käsitteet.

Kahn (1960, 149–150) esittää, että miletoslaisilla ei olisi ollut oletusta elementeistä. Neljän elementin teoria (tuli, vesi, maa, ilma) on myöhempi Empedokleen ajatus. Miletoslaiset olisivat selittäneet muutosta tai kiertokulkua pelkästään kvalitatiivisten vastakohtien avulla kuten kuuma ja kylmä sekä kuiva ja märkä. Esimerkiksi Anaksimenes (500-l eaa.) piti sellaisia kuten kivet, pilvet ja tuuli kaikkia olennaisesti samanlaisina luonnon selittämisessä. Juuri Anaksimandros eroaisi muista miletoslaisista rajattoman-käsitteensä myötä, koska se on *prima facie* erilainen kuin vesi, tuli tai ilma.

Anaksimandros pois lukien, jokainen varhainen teoreetikko näytti kukin suosivan jotain yhtä muutoksen ketjun (kehämäinen muutos neljän elementin suhteen) jäsentä: Thaleksen kerrotaan suosineen vettä; Anaksimeneksen ilmaa; Ksenofaneen maata ja vettä; Herakleitoksen tulta. Systemi, joka tunnustaa nämä kaikki neljä, ja vain nämä neljä, on Empedokleen innovaatio. (Khan 1960, 153)

Kahn (1960, 161–162) esittää miletoslaisten elementaariset vastakohtat. Nämä ovat vastakohtaisia voimia, jotka muuttuvat toisikseen ja ilmiö on palautuva. Ensin mainitut, vasemmanpuoleiset, liittyvät aurinkoon ja taivaaseen. Oikeanpuoleiset liittyvät maahan. Myöhemmässä kreikkalaisessa filosofiassa vastakohtaisuus maailman rakenteessa olisi juuri miletoslaista perua.

- kuuma ja kylmä
- kuiva ja kostea
- valoisa ja pimeä
- ohut ja tiheä

Jos vastakohtaisuus on maailman olennainen luonne, niin keskustelua on herättänyt *apeironin* merkitys. *Apeiron* on selvästi jotain muuta kuin vastakohtaiset voimat. Kuten jo edellä mainittiin *apeironista* on kaksi tulkintaa liittyen syntymiseen. Vastakohtat joko syntyvät *apeironista* tai luonteeltaan erilaisena *apeiron* hallitsee vastakohtien syntymistä ja häviämistä toisistaan. McKirahan (1994, 46) puolestaan esittää, että Anaksimandroksella olisi ollut ajatus vain yhdestä vastakohtadasta, joka on kuuma ja kylmä.

Kattavassa teoksessaan Platonista Thesleff (2009, 393–396) käsittelee myös vastakohtaisuutta antiikin filosofiassa yleensä. Hän esittää Pythagoraan (570–

495 eaa.) vastakohtaisuuksien taulukon. Vastakohtaisuuksien taulukoissa yleensä vasemmanpuoleiset ominaisuudet olivat hyviä ja oikeanpuoleiset pahoja.

- rajallinen/rajaton
- pariton/parillinen
- ykseys/moneus
- oikea/vasen
- maskuliini/feminiini
- lepo/liike
- suora/käyrä
- valoisa/pimeä
- hyvä/paha
- neliö/soikio

Thesleff mainitsee, että ”klassinen Kreikka oli yhdistävien ja erottavien vastakohtien monimutkainen laboratorio (Thesleff 2009, 395)”. Maailman tulkitseminen vastakohtaisuuksilla oli hyvin monimuotoista. Tästä huolimatta antiikin uskonnot ja filosofiat eivät olleet tiukan dualistisia. Dualismi ei ollut substantiaalista, vaan sillä selitettiin olevaisen ikuista muuttumista. Seuraavaksi katsotaan Platonin oletettua dualismia.

2.6.2.1 Platonin kahden tason malli

Thesleff (2009, 397–398) kritisoi sitä näkemystä, että Platonilla olisi dualistinen kahden maailman teoria ja nämä maailmat olisivat jopa keskenään ristiriitaiset. Thesleff puolestaan esittää, että Platonilla vastakohtaisuus on epäsymmetristä (*asymmetric*) ja toisiaan täydentävää (*complementary*), joka voidaan esittää kahden tason mallina (*two-level model*). Platonilla ei ole vastakohtaisuutta, jossa nämä olisivat ääripäitä (*polar opposities*), mahdollisimman kaukana toisistaan. Platonin maailma ei ole 'musta/valkoinen'. Katsotaan, miten Thesleff selittää näitä eri tulkintoja vastakohtaisuudesta. Samalla saadaan laajennettua näkemystä antiikin ajan vastakohtaisuuden perustavasta merkityksestä selityksissä.

Thesleff (2009, 398–399) esittää, että Platonin filosofiassa tavoitellaan hyvää. Dialogeissaan Platon ei juurikaan puhu huonosta tai pahasta. Yksi yleisen tason vastakohta on jatkuvasti läsnä Platonin dialogeissa, nimittäin jumalallinen/inhimillinen. Tämä on toisiaan täydentävä kahden tason vastakohta. Jumalan ja ihmisen suhde kuuluu olennaisesti Platonin maailmankuvaan. Tämä vastakohta on luonnostaan toisiaan täydentävä mutta epäsymmetrinen, jossa toinen hallitsee toista. Platonin vastakohtaisuuksien taulukko on tällainen:

- jumalallinen / inhimillinen
- sielu / ruumis
- johtava / alistuva
- totuus / näennäisyys
- tieto / uskomus
- järki / tunteet
- määrätty / epämääräinen
- pysyvä / muuttuva
- yksi / monta
- samanlainen / erilainen

Thesleff jättää tarkoituksella pois vastakohtan ideat/yksittäiset, että päästäisiin analysoimaan Platonin näkemystä vastakohtaisuuksien maailmasta. Tämä sopii myös omaan tarkoitukseeni. Näin voidaan tarkastella Platonin näkemystä ilman dualismin esioletusta.

Vastakohtaisuuksien taulukko voidaan esittää kahden tason mallina. Epäsymmetrisyys tarkoittaa, että vastakohtat voivat yhdistyä vapaasti. Toinen ei ole toisen vastakohta vain ääripäänä. Esimerkiksi muuttuva ei ole vain pysyvän vastakohta vaan samalla kaikkien ensimmäisellä tasolla olevien vastakohta. Se on vastakohta esimerkiksi järjelle ja totuudelle.

yksi	samanlainen	pysyvä	jumalallinen	sielu	johtava	järki	totuus	tieto	määrätty
monta	erilainen	muuttuva	inhimillinen	ruumis	alistuva	tunteet	näennäisyys	uskomus	epämääräinen

kolmas taso

loputon	negaatio	kaoottinen	passiivinen	aine	estävä	merkityksetön	valhe	tietämättömyys	mittaamaton
---------	----------	------------	-------------	------	--------	---------------	-------	----------------	-------------

(Thesleff 2009, 411–412)

Huomioni kiinnittyy tässä vastakohtaan totuus ja valhe. Platon asettaa näennäisyyden totuuden vastakohtaksi, mutta valhe ei kuulu tietämiseen. Valhe asetetaan kolmannelle tasolle. Se on jotain samaa kuin merkityksetön tai tietämättömyys. Valehteleminen on kuitenkin täysin tietoista. Mehän emme voi valehdella tietämättämme. Valehtelulla on aina päämäärä. Ihminen haluaa jotain, jonka hän tietää olevan jotenkin kohtuutonta.

Platonin filosofiassa on havaittavissa uskomus kaiken takana olevasta jostain todesta, aina samasta olevaisesta ja sen jumalallisuudesta. Oletus ideoista

on pohjimmiltaan eettinen. (Thesleff 2009, 441-442) Tähän näkemykseen vaikuttaa varhainen joonialainen spekulointi kaiken ympäröivästä, näkymättömästä, joka on yläpuolella meidän näkyvän, ikuisesti muuttuvan ja epäluotettavan maailman (Thesleff 2009, 413). Mitä ilmeisimmin tämä 'kaikkea ympäröivä' on Anaksimandroksen *apeiron*.

Aristoteleen esittämä neljän elementin ja ominaisuuksien malli on ehkä tunnetuin selitys vastakohtien syntyemiselle ja häviämislle luonnossa. Otan sen vielä tähän esimerkiksi. Aristoteles puolestaan esittää, miten ääripäiset vastakohdat voidaan ymmärtää syntyneiksi ja häviämiseksi toisistaan. Tässä hän käyttää asteittaisuuden, liikkeen ja substanssien käsitteitä. Myös tällä tavalla 'musta/valkoisuus' saadaan rinnasteiseksi ja vastakohdat verrattavissa oleviksi.

2.6.2.2 Neljä elementtiä ja vastakohtaisuus mallina luonnon kiertokululle

Aristoteles esittää, että vastakohtia voidaan selittää sen sijaan, että oletetaan vain syntyminen ja häviäminen tai taistelu. Vastakohta voidaan ajatella kontraarisiksi. Kontraarisuus on suurin ja täydellisin ero. Esimerkiksi kuuma ja kylmä ovat ääripäät. Tämä ymmärretään niin, että ne ovat kauimpana toisistaan ja niiden välillä on asteittaisia välimuotoja. Ääripäiden ja asteittaisuuden selittämiseen Aristoteles tarvitsee liikkeen ja substanssien oletukset.

Aristoteles selittää luonnon kiertokulkua tai muuttumista vastakohtaisuudella ja toisaalta ympyräliikkeellä. Ajatus kvalitatiivisista vastakohtista sekä syntyneen ja häviämisen problematiikka pohjautuu Miletoksen naturalistien luontokäsitykseen. Tähän Aristoteles liittyy jatkuvan liikkeen oletuksen, joka liittyy puolestaan yksinkertaisiin kappaleisiin. Aristoteles esittää Thaleksen, Anaksimeneksen, Herakleitoksen ja Anaksimandroksen ykseyskäsityksistä seuraavaa:

Elementtejä on siis välttämättä äärellinen määrä. Vielä on tutkittava, onko niitä useampia kuin yksi. Jotkut näet olettavat vain yhden elementin, toiset veden, toiset ilman, toiset tulen, ja toiset sellaisen, joka on vettä hienompaa, mutta ilmaa tiheämpää, ja jonka he sanovat äärettömänä ympäröivän kaikkia taivaanjärjestyksiä. (Taivaasta III 5. 303b9-13)

Esitän tässä Kukkosen havainnollistavan esityksen elementeistä ja ominaisuuksista. Elementit on lueteltu nousevassa arvojärjestyksessä.

Ominaisuudet:	AKTIIVISET	ja	PASSIIVISET
Elementit:			
Maa	= kylmä	ja	kuiva
Vesi	= kylmä	ja	kostea
Ilma	= kuuma	ja	kostea
Tuli	= kuuma	ja	kuiva

(SH Selitykset KUVIO 1., 162)

Ominaisuuksista kuuma ja kylmä ovat aktiivisia ja kuiva ja kostea ovat passiivisia. Elementit sisältävät vastakohtaisuuden. Niillä ei ole mitään estettä muuttua

toisikseen. Liike kiertää ympyrää yksinkertaisten kappaleiden kesken niin, että ne palaavat aina omaan olemukseensa. Esimerkiksi tuli on aina tulta, vaikka elementtien voima, vastakohtaisuus, saa kuumuuden asteittaiseen vaihteluun.

Mutta elementtien täytyy olla kykeneviä vaikuttamaan toisiinsa ja olemaan toistensa vaikutusten kohteena, sillä ne sekoittuvat toisiinsa ja muuttuvat toisikseen. Kuumaksi ja kylmäksi sekä kuivaksi ja kosteaksi jotakin sanotaan sen perusteella, että ensimmäiset ovat kykeneviä vaikuttamaan ja jälkimmäiset kykeneviä olemaan vaikutuksen kohteena. (SH II 2. 329b23–25)

Aristoteles puhuu yksinkertaisista kappaleista: maasta, tulesta, ilmasta ja vedestä. Näistä kukin sisältää vain yhden vastakohtan.

Yksinkertaisia kappaleita on neljä ja näistä muodostuvat kaksi paria kuuluvat kahteen paikkaan: tuli ja ilma kuuluvat siihen pariin, joka liikkuu kohti rajaa, ja maa ja vesi siihen, joka liikkuu kohti keskustaa. Tuli ja maa ovat äärimmäiset ja puhtaimmat, kun taas vesi ja ilma ovat keskellä ja enemmän sekoittuneita. Ja parien jäsenet ovat toisen parin jäsenten kontraarisia vastakohtia: vesi on tulen vastakohta ja maa on ilman vastakohta, sillä ne koostuvat kontraarisista ominaisuuksista. (SH II 3. 330b31–331a3)

Aristoteles käyttää kappaleen käsitettä. Se ei ole kuitenkaan samassa merkityksessä kuin uudella ajalla eli sellainen, jolle voidaan ajatella massa tai, joka voisi olla olio. Aristoteleen käyttämä substanssin käsite on ennemminkin olio tai nykyäisyyden mukainen kappale. Kyseessä ei ole myöskään alkuaineet. Huomioitavaa on, että uudella ajalla alkuaine viittaa johonkin pysyvään tai sekoittumattomaan. Yksinkertaisten kappaleiden ideana on, että ne puolestaan muuttuvat alati.

Yleisellä tasolla on siis selvää, että jokainen voi luonnostaan syntyä jokaisesta, eikä ole vaikea nähdä, miten tämä tapahtuu kussakin tapauksessa. (SH II 4. 331a20–22)

Aristoteleella ei ole staattista maailmankuvaa vaan kaikki muuttuu jatkuvasti, mutta tasaiseen suoraviivaiseen liikkeeseen perustuvaa maailmankuvaa hän ei kannata. Aristoteles kuitenkin olettaa kaiken takana olevan liikkeen ykseytenä. *Metafysiikassa* hän puolestaan puhuu potentiaalisuudesta ykseytenä. Aristoteles esittää ykseydeksi joko ikuisen liikkeen tai potentian. Seuraavasta sitaatista selviää, että ympyräliike olisi ikuista liikettä ja suoraviivainen liike jäljittelee sitä. Hän näyttää pitävän tätä tärkeänä kysymyksenä.

Tämän (olevaisen yhtenäisyys) syy on ympyräliike, kuten on moneen kertaan sanottu, sillä vain se on jatkuva. Tästä syystä myös kaikki muut, jotka muuttuvat toisikseen ominaisuuksiensa ja kykyjensä mukaan, kuten yksinkertaiset kappaleet, jäljittelevät ympyräliikettä. Kun näet ilma syntyy vedestä ja tuli ilmasta, ja vesi jälleen tulesta, sanomme syntymisen kulkeneen ympyrän, koska se palaa takaisin alkuun. Niinpä myös suoraviivainen liike on jatkuva ympyräliikkeen jäljitelmänä. (SH II 10. 337a1–7)

Aristoteleen näkemykset ovat kiinnostavia juuri luontoon, Jumalaan ja muutokseen liittyen. Hänen esityksensä liikkeestä sekä elementeistä ja vastakohtaisuudesta tuovat esille syntymiseen liittyviä kysymyksiä. Aristoteles esittää kaksi

näkemyistä ykseydestä ja vastakohtista: liike ja elementit sekä potentiaalisuus ja aktuaalisuus. Näitä systeemeitä voisi kutsua fysiikaksi ja teologiaksi. Hänellä on oletus liikkeestä jatkuvana. Hän yrittää välttää määrittelemänsä syntymisen ja ikuisuuden problematiikan olettamalla ympyräliikkeen suoraviivaisen liikkeen sijaan. Näin hän päätyy oletukseen, että Jumala on liikkumaton liikuttaja. Hänellä on myös teoria elementeistä, jossa muutos perustuu kvalitatiiviseen vastakohtaisuuteen. Jos muutos selittyy vastakohtaisuudella, niin tähän ei välttämättä tarvita liikkeen oletusta. Lisäksi liikkeen alkamisen suhteen ympyräliike ja suoraviivainen liike eivät eroa toisistaan. Molempiin täytyy olettaa ensimmäinen syy. Jos taas muutos perustuu vastakohtien syntymiseen ja häviämiseen toisistaan, niin tämä on ikuista ykseyden vallitessa. Tähän liittyen hänellä on potentiaalisuuden ja aktuaalisuuden ajatus, jonka hän esittää *Metafyysiikan* kirjassa IX. Tässä Jumala on potentia periaatteena, joka hallitsee aktuaalisuutta ja aktuaalisuus puolestaan on potentiaalisuutta ja aktuaalisuutta substantiaalisesti ymmärrettyinä. Jumalallinen potentia on kaikessa aktuaalisuudessa.

Niiden, jotka muodostavat kaiken yhdestä, on välttämätöntä sanoa, että syntyminen ja häviäminen ovat muuttumista, sillä heidän mukaansa substraatti pysyy aina samana ja yhtenä, ja juuri tällaisen me sanomme muuttuvan. Niiden taas, joiden mukaan on olemassa useampia lajeja, täytyy väittää, että muuttuminen eroaa syntymisestä, sillä syntyminen ja häviäminen tapahtuvat asioiden liittyessä yhteen ja hajotessa. [...] Mutta heidänkin (ykseyden kannattajat) on pakko myöntää, että muuttuminen on jotakin muuta kuin syntyminen, vaikka se on mahdotonta sen mukaan, mitä he sanovat. (SH I 1. 314b3–13)

Aristoteleen materialistisen tulkinnan joonialaisesta monismista esitetään olevan virheellinen. Kyseessä olisi oletus ykseydestä aineena, josta syntyy jotakin. Stokes (1971, 60–62) mainitsee, että ongelma on Aristoteleen käsityksessä kausatiosta. Aristoteles esittäisi, että miletoslaiset ymmärtävät ykseyden materiaalisena syynä. Aristoteles ymmärtää *apeironin* tai ykseyden käsitteen niin, että se viittaisi puhtaasti materiaaliseen tai fysikaaliseen. Näin ollen hän käyttää muutoksen selittämisessä elementtejä, jotka viittaavat materiaan esimerkiksi vesi on tässä kirkasta nestettä.

Sorabji (1988, 219) esittää, että Aristoteleen teksteissä liikkeen merkitys on kahtalainen. Ensinnäkin liike kuuluu sisäisenä periaatteena luontoon. Se on kykyä liikkeeseen ja lepoon. Toiseksi Aristoteles hyväksyisi Platonin ajatuksen siitä, että se, joka on liikkeessä, on jonkun liikuttama. Jälkimmäinen liittyy Aristoteleen pohdintoihin Jumalasta liikkumattomana liikuttajana ja edellinen Jumalasta potentiana.

Seuraavaksi katsotaan, kumpi edellä esitetyistä tulkinnoista vastakohtaisuudesta voisi sopia Nietzschen ajatukseen.

2.7 Vastakohtaisuus, ikuinen paluu ja ikuinen hetki

Olen tässä luvussa argumentoinut sen näkemyksen puolesta, että ikuinen paluu on vastakohtaisten kvaliteettien syntymistä ja häviämistä toisistaan. Tätä hallitsee vallantahto. Nyt kuitenkin jätetään vallantahto taustalle ja katsotaan, mitä Nietzsche tarkoittaa ajatuksellaan, että ikuinen paluu ja ikuinen hetki ovat yhdessä moneuden vastakohtaisuutta. Perspektiivisyyden käsite tuo tietämisen läpeensä eettisenä vastakohtaiseksi. Tarkoituksena on päästä eroon sokratismien tuomasta tietämiseen kohdistuvasta dualismista. Toisin sanoen Nietzschen on tarkoitus ratkaista subjektin ja objektin kiista, joka on hallinnut modernia filosofiaa.

Tarkemmin ajatellen Nietzsche ei puhu mitään luonnonvoimista. Modernin luonnontieteen maailmankuva esioletuksena on yleinen virhe, joka tehdään Nietzsche -tulkinnoissa. Myönnän itsekin aikanaan sortuneeni tähän virheeseen. Vastakohtaisuuksia käsitellessään Nietzsche puhuu vain ihmisestä. Hän käsittelee ikuista hetkeä ja vastakohtaisuutta teoksessaan *Näin puhui Zarathustra* (1883–85), jossa keskitytään juuri ihmisyyteen. Nietzschen lähtökohta filosofialleen on pessimismin pohdinta ja kärsimyksen selittäminen. Mitä ilmeisimmin Nietzsche luki luonnontieteen julkaisuja vasta 1880-luvulla ja näitä hän analysoi muistiinpanoissaan. Nietzschen näkemys on, että luontoa ja ihmistä ei voi erottaa selkeästi. Ei ole olemassa luontoa sinänsä 'tosi maailmana', tiedon esikuvana, totuutena. Meissä on Nietzschen mukaan kuitenkin jotain 'luontoa'. Nyt herääkin kysymykset, miten me ja luonto olemme samanlaisia ja miten juuri vastakohtaisuus meissä ja luonnossa on samanlaista. Tämän samankaltaisuuden Nietzsche ilmaisee käsittein ikuinen (*ewige*) ja jälleen, uudelleen (*wieder*).

Nietzsche puolustaa näkemystä, että vastakohtat yksinkertaisesti syntyvät ja häviävät toisistaan teoksensa *Hyvän ja pahan tuolla puolen* (1886) ensimmäisessä pääkappaleessa. Ne ovat pulmallisella tavalla kietoutuneet toisiinsa ja ovat jopa olennaisesti samoja. Esimerkiksi hyvä ja paha on samanlainen vastakohta kuin kuuma ja kylmä. Hyvä syntyy pahasta ja kuuma kylmästä ja päinvastoin. Hyvä ja paha ovat ensisijaisesti aistimuksia ja ruumiillisia. Tarkemmin ajatellen, mitä kuuma ja kylmä oikeastaan ovat tai mistä me tiedämme, että on kylmä. Yksinkertaisesti siitä, että aistimme pahanolon tunteen. Jos meillä ei olisi tietynlaista ruumista, niin mehän emme tietäisi mitään kuumasta ja kylmästä, valoisasta ja pimeästä tai edes voimasta ja mekaniikasta. Ensisijainen käsitys voimasta on oman ruumiin voima ja sen käyttö.

Nietzsche ei voisi hyväksyä Kukkosen esittämää Aristoteleen mallia vastakohtista ääräpäinä ja kontraarisuutta. Ensinnäkin ihmisyyksilössä on enemmän kuin yksi vastakohta. Toiseksi tämä malli vaatii substanssien ja liikkeen oletukset. Nietzsche puhuu muistiinpanoissaan kuitenkin tahdon-kvanteista tai voimakvanteista. Ihmisyyksilössä voisi olla viisi voimakvanttia ja jokaisessa yksi vastakohta ja nämä yhdistyisivät liikkeen avulla ja palaisivat aina omaan olemukseensa.

<i>Ominaisuudet:</i>	<i>aktiiviset</i>	<i>ja</i>	<i>passiiviset</i>
Tahdon-kvantit:			
kvantti	herra	ja	orja
kvantti	hyvä	ja	paha
kvantti	totuus	ja	valhe
kvantti	oikea	ja	väärä
kvantti	tosi	ja	epätosi

Tässä mallissa ongelmia tuottaa liikkeen ja substanssien oletukset. Nietzschehän hylkäsi kaikenlaisen atomismin ja kausalismin (KGW VIII 1, 133-141), joten tämä malli on hylättävä. Lisäksi aktiivisuus ja passiivisuus on ominaisuuksien kategoriointia. Tätä Nietzsche ei olisi hyväksynyt. Sen sijaan Nietzsche puhuu analogiasta ja parallelismista (KGW VIII 1, 137).

Ennemmin kuin Kukkosen esittämän Aristoteleen mallin Nietzsche voisi hyväksyä Thesleffin esittämän Platonin mallin. Nietzschen vastakohtaisuuksien taulukko voitaisiin laittaa kahden tason malliin. Nietzschehellän vastakohtat ovat toisiaan täydentäviä ja epäsymmetrisiä. Ne yhdistyvät tai taistelevat vapaasti niin, että jokainen on jokaisen vastakohta.

herra	hyvä	totuus	oikea	tosi
orja	paha	valhe	väärä	epätosi

Herra-orja, hyvä-paha, totuus-valhe ovat ikuista paluuta. Totuus-valhe, oikea-väärä, tosi-epätosi ovat ikuista hetkeä. Huomio kiinnittyy vastakohtaan totuus-valhe, joka on paluuta ja hetkeä. Tästä Nietzsche puhuu rehellisyytenä. Hän puhuu rehellisestä ja epärehellisestä valheesta sekä ylhäisestä ja kaunaisesta sielusta. (HPTP § 206, § 207, § 226, § 227, § 260, § 261, § 263, § 287, AK § 55)

Nietzschehän ei arvostele Platonia siitä, että olevainen on luonteeltaan vastakohtainen. Sen sijaan hän arvostele Platonian tietokykymme pilkkomisesta kahtia, ideat/yksittäiset, ja dualismi perustuu juuri tähän. Nietzschehellä tietokyky on itse tätä vastakohtaisuutta. Jos dualismia ei kerran ole vastakohtaisuudessa, niin mistä se tulee tietokykymme. Tämä on kysymys, jonka Nietzsche esittäisi Platonille. Nietzschehellä ei näyttäisi olevan Thesleffin esittämää kolmatta tasoa lainkaa. Ikuinen paluu tai ruumiillisuus ei ole sellainen, joka ei kuulu tietämiseen.

Kun Nietzsche puhuu totuudesta, on tärkeätä muistaa, että hänen maailmankuvansa on varhaisantiikin aikainen. Vastakohtaisuus eli ikuinen paluu ja ikuinen hetki on maailman olemus. Koska hän puhuu ensisijaisesti ihmisestä, hänen käsittelynsä on episteemistä ja eettistä. Nämä liittyvät yhteen hänen tietoteoriassaan. Päätelymme ja ajattelumme ovat olemukseltaan eettisiä, koska vastakohtaisuus on meissä olennaisinta. Nietzschen ajattelun voi kiteyttää yh-

teen lauseeseen: meillä ei ole kandenlaista tietoa eli tietoa eettisistä asioista ja muista asioista, vaan tietäminen itsessään on eettistä.

Olen esitellyt tässä luvussa joonialaista luonnonfilosofiaa ja keskittynyt kahteen väitöskirjani kannalta tärkeään piirteeseen, vastakohtaisuuteen ja ykseysmysteeriin. Seuraavaassa luvussa osoitan, miten Nietzsche käsittelee kyseistä luonnonfilosofiaa 1870-luvun alussa. Miten hän muun muassa esittää Anaksimandroksen pessimistinä ja soveltaa aikansa uus-kantilaisia ajatuksia tulkintaansa esisokraatikoista. Myöhemmin filosofiaassaan 1880-luvulla hän vasta oivaltaa, että on unohdettava moderni voidakseen ratkaista ykseysmysterin arvoituksen.

3 PESSIMISMI JA LIIKKEEN MYSTEERI: NIETZSCHEN FILOSOFIAN LÄHTÖKOHTINA

Esseessään *Filosofia Kreikan traagisella aikakaudella* (1873) Nietzsche käsittelee kahta todella laajaa ja vaikeaa filosofista kysymystä, pessimismistä ja liikkeen mysteeriä. Epäselväksi tässä vaiheessa jää, miten nämä kaksi asiaa liittyvät toisiinsa. Jos analysoidaan näitä suhteessa Nietzscheen 1880-luvun filosofiaan, niin yhdistävänä tekijänä on tietokyvyyssämme oleva perimmäinen vastakohtaisuus. Ei liene kovinkaan vaikeaa ymmärtää, että pessimismi liittyy hyvän ja pahan vastakohtaisuuteen. Mutta vaikeampaa sen sijaan on oivaltaa, että myös liikkeen ymmärtäminen perustuu vastakohtaisuuteen. Tähän liittyen esimerkiksi Aristoteles (384–322 eaa.) esittää kaksi tapaa ymmärtää liike, joihin molempiin sisältyy vastakohtaisuus. Lisäksi näissä on kysymys ymmärtämisestä eikä siitä, onko liikettä todella luonnossa. Jos ajatellaan, että ratkaisemme liikkeen selittämisen pohtimalla, miten se on luonnossa, niin olemme siirtyneet käsittelemään toista ongelmaa. Nimittäin kyseessä on, millaisia muut olennot kuin ihmiset ovat sinänsä. Tämän kysymyksen pohdinta ei tuo vastausta siihen, miten liike pitäisi ymmärtää. Päinvastoin edessämme on jälleen vastakohta, nimittäin havaittavan ja todellisuuden. Juuri näitä asioita Nietzsche käsittelee filosofiasaansa 1880-luvulla. Kun näet ryhdymme pohtimaan millaisia luontokappaleet ovat sinänsä ja perustelemme tätä havainnolla, niin me samalla määrittelemme, miten meidän pitäisi havaita oikein. Asetamme havaintoon vedoten esikuvia.

Nietzsche tekee esseessään ilmeisen ajatusvirheen. Tämä virhe on juuri se, jota hän pohtii 1880-luvun filosofiassaan. Jos oletamme, että liikettä todella on luonnossa fysikaalisena, niin tällöin pohditaan sitä ongelmaa, että millaisia fysikaaliset objektit ovat sinänsä, substansseina. Nyt tämäkin ongelma paljastaa tietämisessämme olevan vastakohtaisuuden, nimittäin muuttumattomuuden (substanssin) ja ilmeisen muutoksen välisen suhteen. Nietzsche esittelee Anaksagoraan (500–428 eaa.) argumentointia materiasta ja erityisesti liikkeen luonteesta modernissa hengessä niin, että liikettä tai laki kausaatiosta (perusteen laki, luonnon laki, sarjallinen eteneminen, syy ja vaikutus) todella on luonnossa. Me siis havaitsemme nämä asiat, koska me havaitsemme liikettä. Hän tavallaan tuo ratkaisuyritykseksi modernin ongelman ja tähän hänen hienosti alkanut es-

seensä hajoo. Juuri modernin ongelman tuominen esseeseen estää Nietzscheä ymmärtämästä antiikin vastakohtaisuus -ajattelua. Tämä jää mitä ilmeisimmin häiritsemään häntä. Hän muuttaa käsitystään edellä esitettyjen asioiden suhteen ja hylkää kokonaan havainnon roolin tietämisessä. Myöhemmässä filosofiassaan hän tukeutuu vastakohtaisuuteen ja dialektiikkaan.

Nietzschen mukaan Thales (624–545 eaa.), Anaksimandros (610–546 eaa.), Herakleitos (500-l eaa.) ja Parmenides (515–445 eaa.) ovat suuria filosofejia. (ks. Leiter 2002, 39, Wilkerson 2006, 1–16) Hän kirjoittaa heistä ihailevaan ja kunnioittavaan sävyyn, toisin kuin monista muista filosofeista. Nietzsche ei hyväksynyt sitä näkemystä, että varhaisantiikin viisaista puhuttiin vain esisokraatikkoina. Esseessään esisokraatikoista hän tuo esille niitä filosofisia kysymyksiä, joita hänen uudelleen nimeämänsä traagiset ajattelijat pohtivat. Nietzsche luonnehtii traagisia ajattelijoina esimerkiksi näin:

He olivat kokonaisia, heidät oli veistetty yhdestä kivistä. Heidän ajattelunsa ja luonteidensa välillä vallitsi ankara välttämättömyys. Heiltä puuttuivat kaikki perinnäis-tavat, koska siihen aikaan ei ollut filosofien tai oppineiden säätyä. Omassa suurem-moisessa yksinäisyydessään he olivat ainoat, jotka omistivat elämänsä vain tiedolle (*Erkenntniß*). (FKTA 1., 56)

Nietzschen mukaan siis traagiset ajattelijat loivat eurooppalaisen filosofian perustan. Anaksimandroksen ajattelu johti syntymisen ja häviämisen ja vastakohtaisuuden pohdintoihin ja näihin liittyviin elementtiteorioihin. Tässä ongelmana on; syntyykö kaikki *apeironista* vai hallitseeko *apeiron* luonnon kvalitatiivista vastakohtaisuutta eli ikuista syntymistä ja häviämistä? Parmenideen ajattelu täysin muuttumattomasta olevaisesta johti Nietzschen mukaan argumentointiin havaitun liikkeen puolustamisesta ikuisiksi liikkeeksi. Tässä ongelmana on liike; mitä liike oikeastaan on, entä onko sitä todella luonnossa vai onko se päätte-lyä? Anaksagoras ja myöhemmin Platon (427–347 eaa.) molemmat olettavat, että jokin älyllinen, Nous tai Demiurgi, synnyttää liikkeen. Jos liike näet on todella fysikaalista, niin sen on täytynyt syntyä kuten kaiken fysikaalisen. Liikkeen oletus ei siis poista syntymisen ongelmaa. Se seikka, että Parmenideen väitettä olevaisen ykseydestä ja muuttumattomuudesta on vaikeaa jopa mahdotonta kumota, jää mitä ilmeisimmin askarruttamaan Nietzscheä. Tästä johtuen totuus nousee yhdeksi keskeiseksi aiheeksi hänen filosofiassaan ja totuus liittyy juuri dialektiikkaan.

Kuten Nietzschen myös häneen suuresti vaikuttaneen Schopenhauerin (1788–1860) ajattelu pohjautuu antiikin ykseyden ja moneuden oletukselle. Schopenhauerin teos *Die Welt als Wille und Vorstellung* (1859) tarkoittaa maailmaa ykseytenä ja moneutena. Tahdon käsite on tässä ykseys ja näennäisyyden käsite moneus. (Schopenhauer 1859, § 23) Aloitamme katsomalla Schopenhauerin pessimismisiä.

3.1 Schopenhauerin pessimismi

Ontologisissa pohdinnoissaan elämästä Schopenhauer (1788–1860) esittää, että tahto on kaiken olemassaolon lähde. Se on yksinkertaisesti ratkaisu olevaisen arvoitukseen tai avain kaiken ymmärtämiseen. Tahto on luonteeltaan voimaa: sysäyksiä ja ärsykeitä. Sen voi havaita luonnonvoimina, jotka eivät selity luonnonlakien avulla. Luonnonvoimien luonne, pyrkiminen ja vastustaminen, on tahdon olemus. Näin ollen tahto on ykseys, jonka ihminen kokee moninaisuutena. (Schopenhauer 1859, § 18, 20, 21) Johtuen pyrkimysluonteestaan tahto objektivoituu eli yksilöllistyy. Tämän objektivoitumisen yksilö kokee toisaalta elämänä ja toisaalta havainnollisena maailmana. Näin ollen mielteiden käsite viittaa sekä elämään että havainnolliseen maailmaan ja tahto hallitsee näitä molempia. Schopenhauer ilmaisee ajatuksensa seuraavasti:

Tahdon yksittäinen itsetietoisuus (*Selbsterkenntniß*) kokonaisuudessaan on mielle kokonaisuudessaan, yhteinen havainnollinen maailma. Se on hänen objektiivisuutensa, hänen ilmestyksensä, hänen peilinsä. Se, mitä me yksittäisinä näistä ominaisuuksista sanomme, on meidän havaintomme elottomista esineistä. (Schopenhauer 1859, § 29)

Schopenhauer esittää, että ”subjekti on maailman kantaja (Schopenhauer 1859, § 2)”. Näin ollen havainnollinen maailma ei voi koskaan olla objektiivinen sinänsä, vaan maailma on nähtävä sisäisenä. Tahto sellaisenaan, oliona sinänsä, on välittömän tiedon puhdas subjekti. Meillä on tahto sekä subjektiivina (jonkinlaisena sieluna) että individuaalina. Näistä individuaali on se, jonka itse itsetämme objektivoimme. Voidaan siis sanoa, että olemme oma mieltemme. Elävistä olennoista ihmisellä on korkein itsetietoisuuden taso, joka on käsitys hänen omasta yksilöllisyydestään. Ihminen on tahdon täydellisin ilmentymä, koska hänellä on kyky luoda taidetta ja nähdä olemuksensa ristiriitaisuus (*Widerspruch*). (Schopenhauer 1859, § 54, 55)

Kieltämättä Schopenhauer kuvailee elämää melko pessimistisesti, koska kärsimys liittyy olennaisesti juuri tahtoon, kaiken olemassaolon lähteeseen. Kärsimys ja kokemus ristiriitaisuudesta tulevat elämään tahdon pyrkimysluonteesta. Näin ollen voidaan sanoa, että ”kaikki elämä on kärsimystä (§ 56)”. Tahto toteuttaa itseään elämänä niin, että syntymä, kuolema ja individuaali ovat tahdon ilmentymiä, sen objektivaatioita. Ne ovat vain materian vaihtelua, yksilön katoamista ja lajin pysyvyyttä. Elämä ja todellisuus ovat läsnäoloa, eivät tulevaisuutta eivätkä menneisyyttä. (Schopenhauer 1859, § 54)

Teoksensa *Die Welt als Wille und Vorstellung* (1859) IV kirjassa Schopenhauer puhuu elämäntahdon myöntämisestä ja kieltämisestä. Tämä liittyy meissä olevaan subjektiivisuuden ja individuaalin ristiriitaan. Schopenhauer esittää elämänohjeeksi, että ihmisen olisi ymmärrettävä tahdon pyrkimysluonne ja tämän tuottama kärsimys. Elämäntahdon kieltäminen johtaa subjektiivisuuden ja individuaalin ristiriitaan niin, että subjekti pyrkii voimakkaasti individuaaliin ja pakenee lisääntyvää kärsimystä miellemaailman houkutuksiin. Elämäntahdon myöntäminen puolestaan johtaa elämän luonteen ymmärtämiseen. Näin ollen

ristiriita ja kärsimys eivät ole niin suuria kuin kieltämistapauksessa. (Schopenhauer 1859, § 59)

Nietzsche luonnehtii Schopenhaueria teoksessaan *Schopenhauer kasvattajana* (1874). Moitteista huolimatta tässä on havaittavissa myös hitusen arvostusta. Nietzschen mukaan Schopenhauer on aito filosofi, joka on itseoppinut ja kirjoittaa vain itselleen. Lisäksi Schopenhauer on yksinkertainen, rehellinen ja epäajanmukainen, mutta hänellä on epätoivoinen totuudenkaipuu. Schopenhauerilainen ihmisyyys tarkoittaa vapaaehtoista kärsimystä totuudenmukaisuutena. Näin ollen Schopenhauerin filosofia herättää Nietzschesä vakavan kysymyksen, voiko kärsimys olla perimmäinen selitys tarkoitukselle.

Nietzsche hyväksyy Anaksimandroksen ja Schopenhauerin opit perimmäiseksi selitykseksi. Opeissa on ykseys (*apeiron*, tahto, vallantahto), mutta Nietzschen näkemys on, että opin ei tarvitse olla pessimistinen. Eihän meidän tarvitse olettaa yhtä suurta tarkoitusta tai kaikille yhteistä kohtaloa, joka tässä tapauksessa on kärsimys. Tämä on mielestäni seikka, jonka Nietzsche oivaltaa filosofiassaan 1880-luvulla. Tästä johtuen hän ottaa käsittelyynsä juuri säälin, kärsimyksen ja askeettisuuden (MA, AK). Tästä johtuen hän myös esittää, että vallantahtoon ei pidä liittää inhimillisiä ominaisuuksia, jotka olisivat jotain sinänsä (IT, HPTP).

Nietzsche käsittelee esseessään (1873) esisokraatikoista Anaksimandrosta juuri pessimistinä. (ks. Wilkerson 2006, 110–113) Anaksimandroksen opin mukaan olemme elämämme velkaa ykseydelle (rajaton, *apeiron*) ja kuolema on velan sovitus. Samankaltainen pessimismi on kristillisessä teologiassa. Tätä pessimismia käsitellään tunnetusti pahan ongelmana: miten Jumala, joka on hyvä sinänsä ja kaiken luoja, voi luoda maailmaan niin paljon paha, kuolemaa ja kärsimystä? Miksi maailma on paha, vaikka se on hyvän Jumalan luoma? Schopenhauerin filosofia puolestaan on hyvin tärkeässä asemassa Nietzschen ajattelussa liittyen pessimismiin ja oletukseen elämästä kärsimyksenä. Schopenhauer ratkaisi pahan ongelman tunnustautumalla ateistiksi. Ollakseen johdonmukainen hänen olisi pitänyt vapautua kärsimys-oletuksesta, mutta näin ei käynyt. Tämä on se asia Schopenhauerin filosofiassa, johon Nietzsche (IT § 99, 357, MA III § 5) kiinnittää juuri huomionsa. Nietzschen näkemys on, että pessimismistä ei päästä kieltämällä Jumala, vaan nostamalla esiin kristillisen teologian epäjohdonmukaisuus.

Schopenhauerin pessimismin jälkeen keskitymme antiikin kreikkalaisten pessimismiin, koska Nietzschen mukaan pessimismi on juuri kreikkalaista perua.

3.2 Antiikin pessimismi ja opit ykseydestä

Yleisesti ottaen Nietzsche näkee antiikin kreikkalaiset pessimisteinä ja tästä johtuen heidän filosofiansa ja kulttuurinsa oli erilaista kuin muiden kansojen. Pessimistisissä opeissa on yhteisenä piirteenä, että Jumala, luoja, hallitsija tai ykseys on totuus ja hyvä sinänsä. Näin ollen moraalit, jotka käsittää hyvän ja totuu-

den, liitetään yksinomaan näihin eli totuuteen, hyvään, oikeaan ja kauniiseen. Sitävastoin valhe, rumuus, karkeus, syyllisyys ja kärsimys ovat ihmisen osana johtuen hänen synnynnäisestä pahuudestaan. Kuitenkin on myös niin, että hyvä-paha on meissä ihmisissä oleva kvalitatiivinen vastakohta. Nehän vaihtelevat ja syntyvät toinen toisestaan. Filologian tutkimuksissaan Nietzsche huomaa, että pessimismi on enemmän kuin kristinuskon teologiaa. Pessimismin ja kärsimyksen käsittelyyn hän liittii myöhemmin askeettisuuden ja askeettisen ihanteen (MA). Pessimismistä päästään eroon, kun myönnetään, että ihmisellä on kyky säädellä kärsimystään itse. Näin ollen kärsimys tarkoittaa sielun alaviereisyyttä tai melankoliaa, joka ei ole ikuinen tai pysyvä olotila.

Varhaisessa tutkimuksessaan *Tragedian synty* (1872) Nietzsche käsittelee antiikin kreikkalaista tragediaa ja kärsimystä. Nähdäkseni hänen varsinainen kysymyksensä tässä tutkimuksessa on, että mikä erottaa kreikkalaiset aikansa barbaareista, kun verrataan kansojen Dionysos-jumalan palvontamenoja. Barbaareilla Dionysoksen juhlat olivat hillitöntä ja eläimellistä menoa, kun taas kreikkalaiset ilmaisivat palvontaansa teatterilla, tragedia-näytelmällä. Tragediassa keskeistä on kärsimys, mikä erityisesti on Nietzschen kiinnostuksen kohteena. (TS § 2) Nietzsche siis tarkoittaa, että barbaarit päästivät Dionysoksen valloilleen, vastaavasti kreikkalaiset kahlitsivat Dionysoksen apollonisella kurrilla ja tämä tuottaa kulttuuria – taidetta. Kuri tuottaa myös kärsimystä, jonka kuuluminen elämään on Nietzschele jollain tavalla selittämätöntä. Vuotta myöhemmin keskeneräiseksi jääneessä esseessään *Filosofia Kreikan traagisella aikakaudella* (1873) Nietzsche esittää, että kreikkalaiset olivat pessimistejä. He näet olettivat ihmisen olevan olioiden totuus ja ydin. Näin ollen ihmiset ja jumalat ovat todellisia. Sitävastoin nykyisin käsittämämme luonto on vain lumetta ja petollista leikkiä. (FKTA 3., 66)

Filosofiassaan 1880-luvulla Nietzschen esikuvana on joonialaisen luonnonfilosofian ajatus ykseydestä ja moneudesta, mutta ilman pessimismiiä. Tässä vallantahto on ykseys sekä ikuinen paluu ja ikuinen hetki on moneus. Vallantahto tai ykseys on sellaista jumaluutta, johon ei saa liittyä inhimillisiä ominaisuuksia kuten hyvä, totuus, syy ja ensimmäinen. Ottaen huomioon Nietzschen nostaman liikkeen mysteerin niin tarkkaan ajatellen liikkeen oletus ei ole moraalisesti neutraali, vaan syyn tai ensimmäisen käsitteet sisältävät oletuksen jostain toisarvoisesta nimittäin vaikutuksesta tai toisesta. Itseasiassa syyn käsitettä ei voi ymmärtää ilman vaikutuksen käsitettä. Sama pätee käsitteiden ensimmäinen ja toinen kohdalla.

Esitän tässä muutaman pessimistisen opin, jotka liittyvät ykseyden ajatukseen. Kyseeseen tulevat Anaksimandroksen *apeiron*, Anaksagoraan *Nous* ja Platonin *Demiurgi*. Antiikin filosofiassa ykseydestä esitettiin myös oppeja, jotka eivät olleet pessimistisiä, vaan ykseys on jokin materiaan viittaava käsite kuten Thaleksen vesi ja Herakleitoksen tuli. Esitykseni runkona on Nietzschen esseessään *Filosofia Kreikan traagisella aikakaudella* (1873) nostamat opit. Kommentoin esseitä niiltä osin, miten se liittyy Nietzschen 1880-luvun filosofiaan.

3.2.1 Anaksimandroksen kriittinen kysymys Thalekselle

Nietzschen (FKTA 4.) mukaan Anaksimandroksen oppi dualistisesta olemisen laadusta perustuu Thaleen kuuluisaan väitteeseen, että ”kaikki on yhtä” ja tämä ykseys on vesi. Ilmeisesti Thales oletti, että vesi tai kosteus on luonnon kiertokulussa (muuttuminen kylmästä kuumaksi tai kuivasta märäksi) ikuista. Nietzsche esittää, että tämä muodostuu Anaksimandrokselle ongelmaksi: jos kaikki on yhtä, niin mistä tulee moninaisuus. Anaksimandroksen mukaan kumpikaan, vesi tai ilma, ei voisi olla olioiden syy tai perimmäinen periaate, vaan sen täytyy olla joku muu. Tämän rajattoman hän nimesi *apeironiksi*. Nietzsche esittää tämän seuraavasti:

Sellainen olemus, jolla on rajallisia ominaisuuksia tai joka on muodostunut niistä, ei voi koskaan olla olioiden alkuperä (*Ursprung*) ja periaate (*Prinzip*). Anaksimandros päätteli, että tosiolevalla (*wahrhaft Seiende*) ei voi olla rajallisia ominaisuuksia, sillä muuten se olisi syntynyt (*entstanden*) samalla tavalla kuin kaikki muutkin oliot ja sen olisi pakko tuhoutua. Alkuolemuksen (*Urwesen*) täytyy olla rajaton (*unbestimmt*), jotta tuleminen (*Werden*) ei lakkaisi. Alkuolemuksen kuolemattomuus ja ikuisuus eivät perustu äärettömyyteen ja tyhjentyttömyyteen, kuten Anaksimandroksen selittäjät yleensä olettavat, vaan siihen, että siltä puuttuvat rajalliset, tuhoon johtavat ominaisuudet (*Qualitäten*). Siksi se kantaa nimeä 'rajaton'. (FKTA 4., 71–72)

Nietzsche määrittelee *apeironin* käsitteen niin, että siihen liittyy ikuisuus ja syntymisen hallinta. Lisäksi *apeiron* on jotain, joka ei ole sidoksissa kvalitatiivisuuteen. Rajattomana se on siis vapaa kaikesta muuttumisesta, kvalitatiivisuudesta ja kulkemisesta eli niistä, joita pidetään vankilana, pahana tai rangaistuksena. Seuraavassa sitaatissa Nietzsche viittaa myös siihen, että *apeiron* on vaikeasti ymmärrettävissä, vaikka ikuisuus on joikaisessa oliossa. Nietzsche vertaa tässä *apeironia* kantilaiseen olioon sinänsä siten, että sitä ei voi ilmaista muuttumiseen viittaavien käsittein.

Tämä niin sanottu alkuolemus kohoaa syntymisen yläpuolelle, ja juuri siksi se takaa ikuisuuden ja syntymisen esteettömän kulun (*Verlauf des Werdens*). Tämä perimmäisin ykseys (*Einheit*) jokaisessa 'rajattomassa' (*in jenem 'Unbestimmten'*), kaikkien olioiden (*Dinge*) äidinkohtu, voi merkitä ihmiselle vain jotain negatiivista. Käsillämme olevasta syntymisen maailmasta sille ei voida antaa yhtään predikaattia. Siksi sen voi rinnastaa kantilaiseen 'olioon sinänsä'. (Nietzsche Werke III, PTZG 4.)

Anaksimandroksen myötä ykseyden käsite saa erilaisen ulottuvuuden kuin muiden Miletoksen naturalistien, Thaleksen oletama vesi tai Anaksimandrosen ilma. Nietzschen näkemys on, että *apeiron* ei ole ainetta, vaikka jotkut näin väittävätkin.

Ne, jotka kinastelevat siitä, millaista alkuaines oikeastaan oli, kenties ilman ja veden tai ehkä ilman ja tulen välimuoto, eivät ole ymmärtäneet filosofiamme lainkaan. Samaa voi sanoa myös heistä, jotka kysyvät tosissaan, mahtoiko Anaksimandros kuvitella alkuaineiksensa kaikkien olemassa olevien aineiden sekoitukseksi. (FKTA 4., 72)

Anaksimandroksen *apeironin* käsitteeseen liittyy luonnonfilosofisen tulkinnan lisäksi eettinen kysymys kuten Nietzsche esittää Anaksimandroksen suulla:

"Minkä arvoista olemassaolonne on? Minkä tähden olette siellä, jos se on arvontonta? Huomaan, että viivyttelette tässä elämässä omasta syystänne. Teidän täytyy maksaa siitä kuolemalla (FKTA 4., 73)." Pohtiessaan perimmäistä selitystä syntymiselle ja häviämislle Anaksimandros pohtii samalla oikeutusta elämälle. Hänelle kysymys on eettinen.

Anaksimandros sanoi kerran ytimekkäästi ja mieleenpainuvasti: 'Olioiden täytyy välttämättömyyden johdosta kadota sinne, mistä ne ovat saaneet alkunsa (*ihre Entstehung*); sillä ajan järjestystä noudattaen niiden on maksettava sakot ja ne täytyy tuomita vääryyksiensä tähden.' (FKTA 4., 70)

Anaksimandroksen kohdalla Nietzsche nostaa esiin pessimismin ja hän luonnehtii pessimistejä näin: "Heidän on hankala pidättäytyä muodostamasta hyvin antropomorfista metaforaa, joka kuljettaa tuon ihmiselämän rajoituksista poimitun alakuloisen opin koko olemassaoloon ja tekee siitä olemassaolon yleisen luonteenpiirteen (FKTA 4., 71)." Nietzsche ylistää tässä Anaksimandrosta, koska tämä tuo filosofiseen pohdintaan tietämisen eettisen ulottuvuuden.

Anaksimandros ei käsitellyt kysymystä maailman syntyperästä pelkästään fysikaalisesti. Päinvastoin: kun Anaksimandros käsitti syntyneiden olioiden moninaisuuden sovitusta vaativaksi vääryudeksi, hän oli ensimmäisenä kreikkalaisena tarttunut rohkeasti syvälliseen eettiseen ongelma-alueeseen. Kuinka jokin, jolla on oikeus olla, voi kadota! (FKTA 4., 72)

Vaikuttaa tosiaan siltä, että Thaleksen vesi on erilainen ykseys kuin Anaksimandroksen *apeiron*. Näissä on kuitenkin jotain samaa. Lähdetään siitä, että Thaleksen näkemyksessä ei ole eettistä oletusta, vaan kvaliteetit syntyvät toisistaan, koska niissä on vettä. Oletusta, vesi ykseytenä, voidaan luonnehtia seuraavasti. Vesi ei ole vastakohta millekään, vaan se kirkas neste, jota juomme, voidaan ilmaista vastakohtalla kylmä ja kostea. Edelleen se, johon menemme kylpyyn, voidaan ilmaista vastakohtalla kuuma ja kostea. Vesi on kuitenkin jotain kvaliteettien 'takana' tai 'yläpuolella' olevaa. Näin ollen vesi on hallitsija siinä missä *apeironkin*. Vesi ja *apeiron* ovat molemmat jokin kolmas, joka hallitsee kahta muuttuvaa, toisistaan syntyvää ja häviävää. Tämän asian suhteen niillä ei ole mitään eroa. Käsitevalinnasta huolimatta tässä tarkoitetaan samaa asiaa. Vaikka vesi näyttääkin viittaavan materiaan, se on silti ykseys, ikuisuus tai muuttumaton. Kvaliteetit eivät synny vedestä vaan toisistaan. Vesi hallitsee muuttumattomana niiden muuttumista. Niissä on oltava jokin yhteisyys, muuten ne eivät voi muuttua. Voidaan todeta, että vesi on siis hallitsija. Muuttuuko tilanne, jos oletamme veden olevan alkuaine, josta kvaliteetit syntyvät. Tästä pääsemme varsinaiseen ongelmaan, joka liittyy perimmäisiin selityksiin ja, joka on Nietzschen filosofian keskiössä.

Liittyen muutokseen yleensä ja erityisesti liikkeeseen perimmäisissä selityksissä on yhteinen mielenkiintoinen piirre. Nimittäin lopulta kuitenkin joudumme uskomaan johonkin, jonka luonnetta emme pysty täysin analysoimaan. Ensiksikin ikuisen liikkeen -mallissa muutos on liikettä ja meidän on uskottava ensimmäisen liikkeen luojaan. Tästä oletamme, että juuri liike olisi ikuista ja ratkaisisi finiittisyyden ongelman. Jos uskomme liikkeen loputtomuuteen tai

äärettömyyteen, niin meidän pitäisi luopua maailmanlopun odotuksesta. Tämä pessimistinen odotus on kuitenkin sekä kristinuskossa että modernissa matemaattisessa luonnontieteessä. Toiseksi ykseys moneudessa -mallissa vastakohdat syntyvät ja häviävät toisistaan ja tämä on ikuista. Muutos tapahtuu hetkessä, joka ei ole missään ajassa. Tätä ei voi tulkita eteneväksi liikkeeksi, joten meidän on vain uskottava ykseyden hallintaan.

3.2.2 Anaksimandroksen *apeiron*

Anaksimandros päätyy Nietzschen esittämään pessimismiin, koska Anaksimandros asettaa kvalitatiivisen vastakohdan hyvä-paha ristiriitaiseksi siis rajattomaksi ja rajalliseksi. Rajaton negaationa, hyvänä, hallitsee ja samalla kaikessa rajallisuudessa on paha. Asettaessaan *apeironin* rajattomaksi eli rajallisen negaatioksi hän olettaa kaksi perimmäistä substantiaalisuutta, hyvän ja pahan. *Apeiron* ei ole enää ykseys, jos se on toinen kahdesta muuttuvasta. Tässä tapauksessa se on hyvä, pahan vastakohtana. Välttääkseen pessimismin Anaksimandroksen pitäisi asettaa *apeiron* hallitsemaan hyvää ja paha. Anaksimandroksen ratkaisu syntymisen ja häviämisen selittämiseksi on etiikkaa ja teologiaa. Nietzsche pyrkii osoittamaan Anaksimandroksen opin epäjohdonmukaisuuden liittyen juuri kysymykseen yhdestä suuresta tarkoituksesta.

Ensin Anaksimandros kysyy, kuinka moneus on mahdollista, jos ikuinen ykseys on kaikki, mitä on olemassa? Hänen vastauksensa perustuu itsensä kuluttavan ja tuhoavan moneuden ristiriitaiseen luonteeseen. Hänelle olemassaolo muuttuu moraaliseksi ilmiöksi: olemassaolo ei ole oikeutettua, vaan se sovittaa itsensä tuhoutumalla taukoamatta. [...] toinen kysymys: miksi kaikki, mikä on syntynyt, ei ole tuhoutunut jo kauan sitten, koska aikaa on kulunut jo loputtoman paljon? Mistä tulemisen yhä uudelleen toistuva virta on saanut alkunsa? Anaksimandros pystyy pelastautumaan tältä kysymykseltä ainoastaan mystisten mahdollisuuksien avulla: ikuisen tulemisen alkuperä voi olla vain ikuinen oleminen, ja perusteet sille, että luovutaan olemisesta ja siirrytään väärämieliseen tulemiseen, pysyvät aina samoina. Näköpiirissä oleva asiantila vain on sellainen, että yksilö joutuu lakkaamatta pois 'rajattoman' hoivista. Tähän Anaksimandros pysähtyi: [...] Mitä lähemmäs ongelman ratkaisua haluttiin päästä selvittämällä, kuinka rajallinen irtautuu rajattomasta, ajallisuus ikuisuudesta ja epäoikeudenmukaisuus oikeudenmukaisuudesta, sitä pimeämmäksi kävi yö. (FKTA 4., 74)

Nietzschen mukaan Anaksimandros selvästikin hakee eettistä selitystä. Hän esittää epäjohdonmukaisen kysymyksen, että mikä on olemassaolomme oikeutus. Nietzschen mukaan olemassaolomme oikeutus on siinä, että me olemme. Kysymys on suorastaan absurdi, koska olemassaolomme ei ole eettinen asia. Seuraavassa kommentissaan vuosia myöhemmin otsikon alla *Mikä yksin voi olla meidän oppimme?* teoksessaan *Epäjumalten hämärä* (1888) Nietzsche viittaa juuri Anaksimandroksen näkemykseen maailmasta "vääryytenä, joka on sovitettava". Lisäksi Nietzsche viittaa juuri oppiin, jossa Jumala on "hyvän ja pahan tuolla puolen".

Ei ole mitään, mikä voisi olemustamme (*Sein*) tuomita, mitata, verrata, arvostella, koska se olisi sama kuin tuomittaisiin, mitattaisiin, verrattaisiin ja arvosteltaisiin kokonaisuutta (*das Ganze*) [...] *Mutta kokonaisuuden ulkopuolella ei ole mitään!* – Se, ettei ketään enää nimitä vastuulliseksi, ettei olemisen laatua (*die Art des Seins*) saa johdat-

taa johonkin *causa primaan*, ettei maailma (*die Welt*) ole ykseys (*die Einheit*) aistimuk-
sena eikä 'henkenä', *se vasta on suuri vapautus*, – vasta siten on uudelleenasetettu syn-
tymisen riippumattomuus *mistään syystä* (*die Unschuld des Werdens wieder hergestellt*)
[...] Tähän asti käsite 'Jumala' on ollut raskain *vastaväite* (*Einwand*) olemassaoloa (*Da-
sein*) kohtaan [...] Me kiellämme Jumalan, me kiellämme vastuullisuuden Jumalassa:
vain *siten* me vapautamme maailman. – (Nietzsche Werke II, GD Die vier grossen
Irrtümer 8.)

Nietzschen ajatus, tietämisen ja arvottamisen eli totuuden asettamisen erotta-
mattomuudesta tietämisestä, kulkee seuraavasti. Kun emme löydä tyydyttävää
vastausta Anaksimandroksen eettiseen kysymykseen, alamme olettaa, että tämä
oikeutus tulee jostain toisesta maailmasta. Maailmasta, joka ylittää tämänpuo-
leisen 'maallisen' kokemuksemme. Tätä eettistä kysymystä seuraa vääjäämättä
myös episteeminen kysymys, jos tällainen toinen maailma on olemassa, niin mi-
ten me saamme siitä tietoa. Nämä kysymykset seuraavat toisiaan siitä syystä,
että meissä on totuudentahto ja halu vastakohtaan asettamiseen (tietämisen ar-
voaluovuus). Nyt nämä eettinen ja episteeminen kysymys johtavat meidät kah-
den maailman teorian eli ristiriidan äärelle. Tämä ongelma on sekä ontologinen
että epistemologinen ja se kuuluu näin: mikä on näiden kahden maailman väli-
nen suhde? Olkoonkin suhde negaatio, konjunktio, disjunktio, implikaatio tai
ekvivalenssi, mikään näistä ei ratkaise ristiriitaa, mikäli asetamme toisen suh-
teessa olevan joksikin sinänsä eli totuudeksi. Se ikuinen paluu, joka on läsnä
meissä itsessämme, sen me itse mystifioimme. Tätä Nietzsche tarkoittaa teok-
sessaan *Hyoän ja pahan tuolla puolen* (1886) lausuessaan: "Totuuden arvon on-
gelma astui meidän eteemme, – vai mekö astuimme ongelman eteen (HPTP §
1)?" Nietzsche näyttää olettavan, että dualismin ongelmaa ei siis ole ellemme
epäile olemassaolomme oikeutusta.

Kun katsotaan esseen *Filosofia Kreikan traagisella aikakaudella* (1873) jatkoa
Nietzsche ei kuitenkaan käsittele vastakohtaisuuteen liittyvää totuuden ongel-
maa vaan keskittyy liikkeen mysteeriin. Tarkemmin sanottuna totuuden on-
gelma on kätkeytyneenä liikkeen mysteeriin. Liikehän voidaan ymmärtää vas-
takohtana syy-vaikutus. Tästä on evidenssinä Aristoteleen pohdinnat ympyrä-
liikkeestä, liikkumattomasta liikuttajasta ja potentiaalisuudesta. Tätä kokonai-
suutta Nietzsche ei kuitenkaan saa esille. Hän lähestyy asiaa modernista kat-
sannosta, että liike on todella fysikaalista, että havaitsemme liikettä. Pessimis-
min pohdinta muuttuu toisen ongelman pohtimiseksi. Nimittäin uudeksi on-
gelmaksi nousee, onko havainnon objekteja olemassa ja millaisia ne ovat. Kai-
ken kaikkiaan Nietzschen lähtökohta esseelleen on aivan liian kunnianhimois-
nen. Nietzschen esseeseen heijastuu selvästi 1800-luvun saksalainen filosofinen
keskustelu. Nietzsche nimittäin yrittää joustavasti tuoda esseeseensä saksalai-
sen idealismin, materialismin ja uus-kantilaisuuden pohdintaa. Vaikuttaa tosi-
aan siltä, että Nietzsche olisi materialismin kannattaja. Juuri Parmenideen käsit-
telyllä hän kuitenkin epäilee materialistista maailmankuvaa, vaikka joonialai-
nen luonnonfilosofia onkin luonteeltaan fysiksen tulkintaa.

Ennenkuin siirrymme Parmenideen myötä liikkeen mysteeriin, katsomme
vielä Nietzschen esitystä Herakleitoksen tulesta ja Anaksagoraan Nousista.
Näistä Herakleitoksen oppi on Nietzschen mukaan pessimistinen. Koska Nietz-

sche kritisoi Platonia otetaan myös Demiurgi käsittelyyn. Liittyen Demiurgiin Platonilla on sielunvaellusoppi, joka on pessimistinen.

3.2.3 Herakleitoksen tuli ratkaisuyrityksenä Anaksimandroksen pessimismille

Nietzschen mukaan Herakleitos (500-l eaa.) ei kieltänyt ykseyttä, vaan Herakleitoksen ajattelussa ykseys on tuli. Hän ajatteli kuin Thales (624–545 eaa.) tai Anaksimenes (-545 eaa.), että ykseydelle voi antaa luonnonfilosofisen merkityksen. Nietzschen mukaan Herakleitoksen oppi on kuitenkin ongelmallinen. Päinvastoin kuin Parmenides (515–445 eaa.), joka selitti vain olemisen käsitteellä, Herakleitos selitti vain olemassaololla eli syntymisellä. Hän kielsi ykseyden eettisenä ja yritti selittää vain moninaisuudella eli vastakohtaisuuksilla. Hän tavallaan 'lokeroi' dualismin olion sisälle esittämällä, että oliot muuttuvat, koska ne ovat itsessään vastakohtaisia. Niillä on velka maksettavanaan. Eettisyys ja pessimismi ovat edelleen läsnä. Näin ollen Anaksimandroksen ongelma ei siis ratkea. Nietzsche esittää tästä seuraavaa:

Herakleitos päätyi intuitionsa perusteella kahteen systemaattiseen kieltoon, jotka käyvät ymmärrettäväksi vasta, kun niitä verrataan hänen edeltäjänsä väitteisiin. Ensin hän kielsi kokonaan maailmojen dualistisuuden, jonka Anaksimandros oli joutunut olettamaan. Herakleitos ei erottanut enää toisistaan fyysistä ja metafyyssistä maailmaa eikä rajallisten ominaisuuksien ja määrittämättömän rajattomuuden aluetta. Otettuaan nyt ensiaskelen hän ei voinut pidättäytyä tekemästä myös toista, paljon rohkeampaa kieltoa: hän kielsi kokonaan olemisen. Jäljelle jäi maailma, jota suojelivat ikuiset, kirjoittamattomat lait ja joka virtasi ylös ja alas tinkimättömän rytmin tahdissa. Maailmassa ei ollut lainkaan pysyvyyttä eikä tuhoutumattomuutta eikä se muodostanut minkäänlaista suojaa virran keskelle. Herakleitos julisti Anaksimandrostaikin äänekkäämmin: 'En näe mitään muuta kuin tulemista (*Werden*).!' (FKTA 5., 76)

Analysoidaan hieman Nietzschen tulkintaa. Vastakohtien taistelu tuottaa lopulta kylläisyyden ja oliot kuolevat omaan mahdottomuuteensa. Olioiden vastakohtaisuus on ristiriitaista ja siksi ne aikanaan kuolevat. Vastakohtaisuus, kilpailu, tulen leikki ja hybris olivat Herakleitoksen selitysperiaatteita. Näin elämä itse luo hybridin eli mahdottoman olion. Herakleitoksella oliot eivät ole substansseja, eikä muutos ole liikettä. Hän selittää muutosta vastakohtaisuudella ja tuli on ykseys. Se vastaa Thaleksen selityksen vettä. Muutoksella ei ole alkuperää vaan se selittyy lämpimyyden vaihteluna, tulen leikkinä. Nietzsche mainitsee, että Herakleitos piti kylmyyttä yhtenä kuumuuden asteena. Näin ollen Herakleitokselle syyn etsintä ei ollut alkuperän etsintää vaan tarkoituksen etsintää kuten Anaksimandroksellekin. Periaatteessa Herakleitoksen ajatus on hyvin vaikea, koska hän olettaa, että olio on yhtä aikaa sekä yhden suuren tarkoituksen alainen että kyvykäs kvalitatiiviseen muutokseen. Olio muuttuu 'tulen laila' eri kuumuusasteista toiseen, mutta kantaa sovittamatonta eettistä ristiriitaa sisällään. Yksilö voi näet muuttua kvalitatiivisesti, mutta hyvän ja pahan suhteen näin ei ole. Ikään kuin hyvä ja paha eivät olisi kvaliteetteja.

Useat tulkitsijat esittävät, että Nietzschen vallantahto-oppi olisi jotenkin samankaltaista kuin Herakleitoksen ajatus tulesta tai jatkuvasta tulemisesta (*werden, becoming*). (ks. Small 2001, Johdanto xvii, 167, Huskinson 2004, 81–85,

Meyer 2014, 198–260, Wilkerson 2006, 134–151) Nietzsche tuo kuitenkin esseessään selvästi esille Herakleitoksen opin ongelmallisuuden. Herakleitoksella ykseys ei hallitse, koska se on toinen kahdesta muuttuvasta. Tuli on siis sekä kuuma että ykseys. Herakleitos ajatteli pelkästään asteittaisen kuumuuden eikä kylmyyttä ollenkaan. Nietzscheillä puolestaan vallantahto on selkeästi hallitsija ja ykseys. Lisäksi Nietzscheille Herakleitos on pessimisti siinä missä Anaksimandroskin tai Schopenhauerin. Kuten aiemmin on todettu Schopenhauerin pessimismi, elämä kärsimyksenä, oli ajatus, jonka johdosta Nietzsche sanoutui irti Schopenhauerin opeista (IT § 357, HPTP § 47, § 186, MA III § 5). Olkoonkin, että ne vaikuttivat aikanaan Nietzscheen ajatteluun.

Pessimismin käsittely esseessä loppuu Herakleitoksen käsittelyyn. Nietzsche esittää Parmenideen kritiikin Anaksimandrokselle vaihtoehtoisena mallina Herakleitoksen tuli-hypoteesille. Näin tehdessään hän alkaa käsitellä liikkeen luonnetta. Nyt herää kysymys: jos liikettä todella on luonnossa, niin miksei Herakleitoksen oletus tulesta tuo liikettä keskustelun kohteeksi? Toisin sanoen miksi Parmenideen väite muuttumattomuudesta ja olemisesta eli täysin abstraktit oletukset tuovat liikkeen mysteerin pohdinnan kohteeksi? Sen sijaan että Nietzsche pohtisi näitä kysymyksiä, hän esittää Anaksagoraan luonnontutkijana yhdeksi Parmenideen kriitikoksi. Kun Anaksagoras pohtii liikkeen luonnetta, hän päätyy olettamaan Nousin ensimmäisen liikkeen synnyttäjäksi.

3.2.4 Anaksagoraan mielivalentainen Nous

Nietzsche esittää esseessään Anaksagoraan (500–428 eaa.) luonnontutkijana ja kenties jonkinlaisena materialistina. Usean substanssin ja liikkeen yhtennöityttämisen ongelman ja tähän liittyvän liikkeen alkamisen ongelman Anaksagoras ratkaisi olettamalla Nousin eli jonkun olevaisen, joka aikaansaa liikkeen. Nous on erittäin hienojakoista materiaa erityiskvaliteettinaan ajattelu. Nous liikuttaa itseään ja muita, eikä sen liikkeelle ole ulkopuolista aiheuttajaa. Nietzscheen mukaan Nous on siis ensisijaisesti ratkaisuna syntymisen eli ensimmäisen liikkeen ongelmaan.

Nous oli joka tapauksessa itsessään oleva substanssi, ja Anaksagoras luonnehti sitä erittäin hienojakoiseksi materiaksi, jonka erityiskvaliteetti oli ajattelu. Jos tämä oli nousin luonne, sen täytyi vaikuttaa materiaan mekaanisen paineen ja iskujen avulla, samalla tavalla kuin toinen substanssi vaikuttaa kolmanteen. (FKTA 15., 124)

Nietzsche arvioi esittämänsä Anaksagoraan ratkaisua.

Kokemusperäisestä näkökulmasta vaikuttaa välttämättä omituiselta huikentelulta, että aivojen luomus, ”henki”, erotetaan omasta syystään ja kuvitellaan lisäksi, että henki voi elää vapaana. Anaksagoras teki juuri näin. Hän unohti aivot, niiden hämmästyttävän taidokkuuden, niiden hienovaraiset ja mutkittelevat poimot ja toiminnot ja määräsi, että ”henki sinänsä” on! Kaikista substansseista vain ”hengellä sinänsä” oli valinnanvapaus – mainio ratkaisu! Henki pystyi milloin tahansa laittamaan ulkopuoliset oliot liikkeelle, ja toisinaan se saattoi puuhailla suunnattoman pitkiä aikoja itsekseen. (FKTA 15., 125–126)

Nietzschen väitteelle Anaxagoraasta löytyy evidenssiä. Anaxagoras tosiaan ajatteli, että jokin ajatteleva saa aikaan liikkeen. (ks. Burnet 1930, 267) Myös Platon näytti oletavan näin (Pietarinen 1996, 211). Vastaavasti Aristoteles (Fysiikka VIII 5. 258a22–25) ajatteli, että liikkumaton liikuttaja liikuttaa itseään kokonaisuutena niin, että osa on liikkumaton ja osa on liikutettu.

Nietzsche korostaa Anaxagoraan Nousissa sen mielivaltaisuutta. Nimitäin jos oletetaan luojajumala, niin se voi olla yhtä lailla kaaoksen luoja kuin järjestyksenkin. Se seikka, että Anaxagoras päätyy oletamaan Nousin, ei vaadi lainkaan eettisyyden käsittelyä. Tästä syystä ihmettelen, miksi Nietzsche käsittelee Nousia, vaikka hän nostaa Anaksimandroksen *apeironin* käsittelyssä keskeiseksi juuri eettisyyden ja dualistisen ihmiskäsityksen. Toisaalta tarkemmin ajatellen mielivaltaisuus on inhimillinen ominaisuus. Sehän on välinpitämättömyyttä. Onko vallantahdon esikuvana ennemmin Nous kuin *apeiron*? Nietzschehän poistaa vallantahdosta kaiken inhimillisen, mutta hän kiistää myös liikkeen fysikaalisuuden. Näin ollen Nous ei ole vallantahto-ajatuksen esikuvana. Vallantahto-ajatuksen esikuvana ei ole myöskään Platonin Demiurgi. Tätä oletusta katsotaan seuraavaksi. Huomautan vielä, että Nietzsche ei käsittele eseesessään lainkaan Demiurgia. Esitys kuitenkin paljastaa sen, että myös liikkeen ja levon vastakohtaisuuden pohdinta vaatii lopulta jumaluusopin.

3.2.5 Platonin luojajumala Demiurgi

Puhuessaan Platonista (427–347 eaa.) Nietzsche mainitsee Parmenideen (515–445 eaa.). Parmenideen dialektis-abstraktinen ote filosofiassa on vaikuttanut Platoniin, vaikka Platon ei hyväksynytäkään Parmenideen oletusta täysin muuttumattomasta maailmasta. Nietzsche esittää Parmenideesta ja Platonista seuraavaa:

Parmenides erotti kertaheitolla toisistaan aistit ja abstraktin ajattelukyvyyn, siis järjen, ikään kuin ne olisivat kaksi täysin erillistä kykyä. Tällä tavoin hän löi pirstaleiksi itse älyn ja kannusti täysin harhaanjohtavasti pitämään 'hengen' ja 'ruumiin' erossa toisistaan. Erityisesti Platonista lähtien niiden erottaminen on leijunut filosofian yllä kirouksen lailla. [...] Kokemuksen pohjalta tunnetun maailman monenkirjavuus, sen vaihtelevat kvaliteetit ja sen epävakainen järjestys muuttuvat pelkäksi näennäisyydeksi ja harhaksi, ja ne viskataan säälimättä syrjään. [...] Ken jakaa kokonaan Parmenideen mielipiteet, lakkaa olemasta yksityiskohtiin paneutuva luonnontutkija. [...] Ja sellaisen 'totuuden' rinnalla istuu filosofi kaavoihin eristäytyneenä ja yhtä verettömänä kuin abstraktio. (FKTA 10., 104–105.)

Nietzschen esittämä yhteys Parmenideen ja Platonin ajattelun välillä on yleisesti hyväksytty. (ks. McKirahan 1994, 165, Cleve 1969, 535–536, 553–558, Kahn 2002, 81–92). Platon ei hyväksynyt Parmenideen ajatusta, että liike olisi vain harhaa eikä todellista. Esimerkiksi Pietarinen (1996) on kommentoinut tätä teoksessaan *Platonin harmonisen mielen etiikka*.

Platon selittää maailman syntyä luomismallilla *Timaioksessa*. Demiurgi, luoja-Jumala, on hyvän ja kauniin puhdas muoto. Demiurgi luo omasta mallistaan ja itsestään maailmankaikkeuden; järjellisyys eli pysyvyyden ja liikkeen eli muuttuvan. Maailmankaikkeuksia on vain yksi ja se on luotu. Demiurgi on

sen esikuva, iankaikkisesti olemassa, muuttumaton, järjestyksessä ja järjellinen. Tästä seuraa, että ymmärrys on sielussa ja sielu on ruumiissa. Kaikkeus on siis sielullinen ja järjellinen. (Timaios 29a–31c)

Edelleen Platonin mukaan maailmankaikkeus on pallo, joka pyörii itsensä ympäri. Tässä yhteydessä Platon puhuu pyörimis- ja kiertoliikkeestä kuten Aristoteleskin. Pyörimisliike liittyy ensimmäiseen syntymiseen. Ihmistä ajatellen sielu on synnyltään vanhempi kuin ruumis ja on näin ollen sen hallitsija. Tässä kohdin Platon esittää kolme olemisen lajia, samanlaisen, olevaisen ja erilaisen. Sielu on kolmas Demiurgin ja syntymisen ja häviämisen välillä. Sielu on siis olevainen. Näin ollen samanlainen on jumalallinen, olevainen on sielu ja erilainen on ruumis, näistä ruumis on syntymisen ja häviämisen alainen. Kerran syntyessään sielu aloittaa ikuisen järjellisen elämän. Kuten Demiurgi on kaikkeuden keskus, niin myös sielu on ihmisen keskus. Voidaan sanoa, että ihminen on kuin 'pieni' kaikkeus. (Timaios 36e–37a)

Platonin pessimismi on havaittavissa hänen sielunvaellus-opissaan. Kaiken kaikkiaan Platonin oppi on ruumiillisuutta halveksuva, koska sielu joutuu sovittamaan pahat tekonsa ja maksamaan velkansa, se kärsii ruumiin tähden. Pahuuden tai huonon elämän lähde on juuri ruumis. *Timaioksessa* Platon esittää asian seuraavasti:

Sielu, joka on elänyt sille määrätyn ajan hyvin, palaa takaisin syntymätähdelleen ja saa siellä nauttia autuaasta ja miellyttävästä elämästä. Mutta jos hän tässä epäonnistuu, hän toisessa syntymisessään muuttuu naiseksi. Jollei hän siinä tilassa luovu pahuudesta, hän muuttuu yhä uudelleen joksikin eläimeksi, joka on hänen kaltaisensa siinä pahuuden lajissa, jota hän on harjoittanut. (Timaios 42c)

Platonin puolustukseksi voidaan kuitenkin esittää, että molemmissa *Sofistissa* (250c, 254d) ja *Timaioksessa* (31c, 35a) Demiurgi ei sisälly vastakohtaa tai dualismia. Demiurgi olisi kolmas selittävä tekijä. Kyseessä olisi verranto tai olevainen, joka on samaa ja muuta kuin muuttumaton ja muuttuva. Platon käsittelee tätä *Sofistissa*:

THEAITETOS: Sanoessamme liikkeen ja lepotilan 'olevan' me ilmeisesti aavistelimme, että olevainen on todella jotakin kolmatta. (Sofisti 250c)

VIERAS: Luokkien joukossa ovat kaikkein tärkeimpiä ne jotka äsken mainitsimme, siis itse olevainen, lepotila ja liike.

THEAITETOS: Kyllä

VIERAS: Ja me väitämme, että kaksi jälkimmäistä eivät voi sekoittua keskenään.

THEAITETOS: Aivan niin.

VIERAS Sen sijaan olevainen voi sekoittua niihin kumpaankin. Nehän ovat kumpiinkin olemassa.

THEAITETOS: Niin tietysti.

VIERAS: Näitä on siis kaikkiaan kolme. (Sofisti 254d)

Timaioksessa Platon käsittelee asiaa näin:

Näistä aineksista hän (Demiurgi) loi sielun seuraavalla tavalla. Jakamattomasta ja aina samana pysyvistä olevaisesta sekä ruumiille kuuluvasta, syntyvästä ja häviävästä ja jakautuvasta olevaisesta hän sekoitti välimuodoksi kolmannen olevaisen lajin, joka siis koostuu sekä samasta että erilaisesta. (Timaios 35a)

Platon selittää syntymistä kolmella erilaisella olevaisen lajilla. Nämä ovat toisolevainen, tila ja syntyminen. (Timaios 50d) Platon puolustaa näkemystä, että on oltava itsessään oleva olevaisen laji (Timaios 52d). Kuten olemme aiemmin katsoneet Thesleffin näkemystä Platonista, niin Platonin näkemys olevaisen luonteesta ei ole tiukan dualistinen. Kuitenkin kun katsotaan Bostockin esitystä Platonin *Theaitetoksesta*, niin Platon rakentaa teoriansa tietämisestä dualistisen mallin varaan.

Epäjohdonmukaisuus, josta Nietzsche syyttää Platonia kohdistuu siihen, että Platon näyttää kuitenkin rinnastavan Demiurgin muuttumattomaan tai sie-lullisuuteen ja pitää tätä ensisijaisena ruumiillisuuteen nähden. Periaatteessa jää epäselväksi, onko Platonin selityksessä dualismia vai selittääkö hän muutosta kolmella tekijällä. Jos hän selittää muutosta kolmella tekijällä, niin Demiurgi on hallitsija. Eettisyys sisältyy Demiurgiin sikäli, että Platon sanoo sen olevan myös hyvä ja kaunis sinänsä. Platon päätyy ratkaisuun, joka muistuttaa Anak-sagoraan Nousia. Erona tässä on se, että Nous on mielivaltainen (FKTA 19., 141) ja Demiurgi puolestaan järjestyksen luoja. Molemmat hallitsevat fysikaalista lii-kettä jonakin kolmantena olevaisen lajina. Ne ovat synnyttäneet liikkeen en-simmäisenä syntymisenä. Liike on tässä tapauksessa pyörimisliikettä.

Olen esittänyt muutamia jumaluusoppeja ykseydestä, *apeironin*, Nousin ja Demiurgin. Näistä oppi Nousista ei ole pessimistinen. Edelleen olen maininnut, että Nietzsche ei saa esseessään pessimismin ongelmaa esille. Tarkalleen ottaen pessimismin ongelma on se, että asetamme hyvän ja totuuden jonkun 'tunte-mattoman' ominaisuuksiksi. Jos taas emme tee näin, vaan oletamme liikkeen ratkaisevan pessimismin ongelman niin edessämme on alkamisen ongelma. Myös alkamisen ongelmaan on vastauksena jonkun 'tuntemattoman' olettami-nen ensimmäisenä tai syynä. Nietzschen esseen herättämä varsinainen kysymys on, että onko liikkeen olettaminen (tai laki kausaatiosta) lopultakin eettinen ole-tus. Paljastaako tämä ajattelussamme olevan perimmäisen vastakohtaisuuden? Näistä ajatuksista johtuen Parmenides nousee esseen keskeiseksi henkilöksi. Pessimismin kannalta katsottuna Nietzschen esittämistä opeista mielenkiintoi-sin on juuri Parmenideen oppi olevaisen muuttumattomuudesta. Tämä oppi ei ole pessimistinen, mutta siinä ei ole myöskään materiaan viittavia käsitteitä ykseydelle, kuten ilma, vesi, tai tuli, vaan kokonaisuus tai kaikkeus voidaan ymmärtää vastakohdan oleva ja ei-oleva avulla. Tämä ajatus aukenee Nietz-schelle kuitenkin vasta 1880-luvun filosofiassaan, kun hän käsittelee pessimis-miä ja tähän sisältyviä aktiivista ja passiivista nihilismia.

3.3 Nietzschen näkemys Parmenideesta ja olevaisen muuttumattomuudesta

Väitöskirjassani olevan antiikin filosofiaa koskevan lähdeaineiston (Burnet 1930, Cleve 1969, Kahn 1960, McKirahan 1994, Stokes 1971, Vlastos 1995) perus-teella Parmenides (515–445 eaa.) oli aikanaan hyvin vaikutusvaltainen henkilö.

Järjettömältä vaikuttavan ajatuksen ”olevainen on yksi ja muuttumaton” taustalla vaikuttaa Anaksimandroksen oppi rajattomasta ja rajallisuudesta eli ykseydestä ja moneudesta. Rajattoman käsite toi joukon kysymyksiä. Onko rajaton äärettömästi jaettavissa? Vai onko rajaton jakamaton? Vai onko jaettavuudella ja jakamattomuudella mitään tekemistä rajattoman kanssa? Miten siis ymmärrämme sellaisen olemuksen, jolla ei ole rajallisia ominaisuuksia? Näitä ongelmia pohtivat atomistit ja pluralistit antiikin aikana, kun he yrittivät kumota Parmenideen muuttumatonta maailmankuvaa. Muun muassa Aristoteleen laajat pohdinnat substanssista *Metafysiikassaan* ilmentävät osaltaan tätä keskustelua. Seuraan tässä pääosin kuitenkin Nietzschen näkemystä.

Nietzschen (FKTA 9.-13., 93-115) mukaan Parmenides yritti välttää dualismin ja pessimismin, johon Anaksimandroksen oppi oli johtanut. Toisin kuin Herakleitos Parmenides selitti maailmaa puhtaan ontologisesti. Hän jakoi ominaisuuksia positiivisiin ja negatiivisiin eli oleviin ja ei-oleviin. Edelleen hän ajatteli, että vain olevat ovat ja ei-olevia ei ole. Näin ollen hän kiisti kokonaan syntymisen ja häviämisen sekä tähän liittyvän problematiikan. Lopulta hän päätyi siihen, että olevainen on yksi, ikuinen ja muuttumaton sekä vailla alkua ja loppua. Nietzsche esittää näistä Parmenideen ajatuksista seuraavaa:

Parmenides loi tyystin erilaisen katseen (kuin Herakleitos): hän vertasi kvaliteetteja toisiinsa ja uskoï huomanneensa, että kaikki eivät ole samanlaisia vaan ne täytyi luokitella kahteen ryhmään. Kun hän vertasi esimerkiksi valoa pimeään, niin jälkimmäinen kvaliteetti oli vain edellisen *negatio*; hän erotti toisistaan positiiviset ja negatiiviset kvaliteetit ja näki tosissaan vaivaa löytääkseen saman perusvastakohtan kaikkialta luonnosta, jotta voisi viedä sen kirjoihin. (FKTA 9., 96)

Nietzsche jatkaa edelleen:

Valoa vastaava ominaisuus oli positiivinen ja pimeää vastaava negatiivinen. Jos hän mietti vaikka painavaa ja kevyttä, niin kevyt kuului valon puolelle ja painava pimeän puolelle: hän piti painavaa vain kevyen negaationa, kevyttä puolestaan positiivisena ominaisuutena. (FKTA 9., 96)

Nietzsche ihmettelee, kuinka traagisella aikakaudella voi elää niinkin abstraktisti ajatteleva henkilö kuin Parmenides. Seuraavassa sitaatissa Nietzsche mainitsee ”empiirisen maailman”, mutta tässä täytyy huomauttaa Nietzscheille, että Parmenides ei käsittele ”empiiristä maailmaa” niin, että painava olisi jotain sinänsä, että painava olisi juuri kappaleen massa ilmoitettuna kilogrammoina. Antiikin oletuksen vastakohtaisuudesta huomioon ottaen Parmenideen täytyy tarkoittaa, että painava voidaan ymmärtää niin, että se ei ole kevyt. Painava on silloin oleva ja kevyt ei-oleva tai päinvastoin. Nämä ymmärretään vain toistensa kautta. Lisäksi painavahan voi tarkoittaa esimerkiksi ajatusten painavuutta tai masentavuutta ja tällöin se on ihmisen toimintakyvyn kannalta negatiivinen. Seuraava kommentti paljastaa sen, että Nietzscheille ei aukene Parmenideen ajattelu.

Jo metodista käy ilmi uhmakas taipumus aistivaikutelman torjuvaan abstraktisloogiseen menettelytapaan. Aistittunahan painavuus vaikuttaa väkisinkin oikealta, positiiviselta ominaisuudelta, mutta se ei estänyt Parmenidesta leimaamasta sitä negaatioksi. Hän leimasi myös maan, kylmän, feminiinisen ja passiivisen pelkiksi negaatioiksi. Ne olivat tulen, lämpimän, maskuliinisen ja aktiivisen vastakohtia. Par-

menideen silmissä empiirinen maailmamme jakaantui kahdeksi erilliseksi sfääriksi: positiivisiksi ominaisuuksiksi – joita luonnehtivat valoisuus, tulisuus, lämpimyyden, keveys, ohuus ja aktiivis-maskuliinisuus – ja negatiivisiksi ominaisuuksiksi. Jälkimmäiset ilmaisevat oikeastaan vain positiivisten ominaisuuksien poissaoloa, puutetta, eli hän piirsi alueen, josta puuttuivat positiiviset ominaisuudet ja jolla on hämärä, multainen, kylmä, raskas, sakea, yleisesti ottaen feminiinis-passiivinen luonne. (FKTA 9., 97)

Nietzschen mukaan Parmenides jakoi kvaliteetit olemisen tai ei-olemisen alaisuuteen. Näistä Parmenides käytti vakiintuneita termejä oleva ja ei-oleva. Oteetaan tähän Nietzschen esityksestä tulkitsemani Parmenideen vastakohtaisuuksien taulukko. Vasemmanpuoleiset ovat siis olevia ja oikeanpuoleiset ei-olevia.

oleva/ei-oleva
positiivinen/negatiivinen
valoisa/pimeä
kevyt/painava
tuli/maa
kuuma/kylmä
maskuliininen/feminiininen
aktiivinen/passiivinen

Näin tulkittuna Parmenides näyttää olevan tietyn ongelman äärellä. Jos muutos ymmärretään syntymiseksi ja häviämiseksi, niin hän kiisti kokonaan muutoksen. Parmenides vältti syntymisen ongelman esittämällä, että olevainen on yksi ja muuttumaton. Nietzsche (FKTA 9., 98) esittää, että Parmenides selitti muutosta vastakohtaisuuksien mystisellä molemminpuolisella vetovoimalla. (ks. Vlastos 1995, 162) Parmenides ajatteli, että esimerkiksi pimeys ei ole valon vastakohta vaan sen varjo tai aste. Valo vetää pimeyttä puoleensa, mutta pimeys ei synny valosta. Pimeys ei siis koskaan vallitse, vaan valo vallitsee aina, koska se on määritely sekä olevaksi että olemassa olevaksi. Se asiantila, että valo vallitsee aina on myös aina totta. Mahdollisuus ja välttämättömyys on jo kvaliteettien luokittelussa määritelty samaksi. Tästä johtuen myöskään liike ei ole muutosta. Liikehän on suhteessa olemisen ja toden ja epätoden väitteen yhdistelmä.

Näin tulkittuna Parmenideen esittämä maailmankuva vaikuttaa järjettömältä ja tästä häntä kritisoitiinkin. (ks. Theaitetos 152e) Nietzschen mukaan Parmenideelle esitettiin, että me havaitsemme liikettä ja moninaisuutta. Se oletus, että tulkitsemme kokemamme ja näkemämme vaihtelun liikkeeksi, olettaa samalla, että liike olisi loputonta kuten syntyminen ja häviäminen. Ongelma nousee esille, kun yritämme mallintaa liikettä. Voimmeko siis olettaa liikettä, joka olisi loputonta? Parmenideen vastaus tähän on, että ei voida. Liike, josta myöhemmin esimerkiksi Platon puhuu, olisi juuri ikuista liikettä. Se olisi luonnossa tapahtuvaa ikuista muutosta. Tällaisesta ikuisesta liikkeestä puhuvat myös Anaksagoras (500–428 eaa.) ja Aristoteles (384–322 eaa.). Nähdäkseni Parmenideen oppilaan Zenonin (400-l eaa.) paradoksit aistihavainnon pettävydestä liittyvät juuri siihen, että loputonta liikettä ei voi puolustaa havainnolla. Jos puolustaa havainnolla liikettä, puolustus ei ole ikuisen liikkeen puolustusta, koska havaittu liike täytyy mallintaa päättelemällä. Lisäksi jos liike on fy-

sikaalista, siihen pätee sama ongelma kuin kvaliteetteihin, sen on synnyttävä jostakin. Zenon käytti hyväkseen äärettömän käsitettä. Hänen mukaansa äärettömyys ei voi olla olemassa, koska se johtaisi järjettömään oletukseen täydellisestä äärettömyydestä. Hän käytti epäsuoraa päättelyä. Nietzsche esittää tästä seuraavaa:

Hän (Zenon) väitti esimerkiksi: 'Liikettä, joka kulkee paikasta toiseen, ei voi olla olemassa. Sellaisesta liikkeestä seuraisi täydellinen äärettömyys, joka on kuitenkin mahdottomuus.' [...] Toinen (ensimmäinen oli Akhilleus ja kilpikonna) suosittu esimerkki opista on lentävä mutta paikallaan pysyvä nuoli. Kun nuoli lentää, se on joka hetki jossakin paikassa, jossa se pysyy liikkumattomana. Voisiko äärettömän monen lepotilan summa olla identtinen liikkeen kanssa? Voisiko loputtomasti jatkuva paikallaan pysyminen olla liikettä, siis oma vastakohtansa? (FKTA 12., 110–111)

Pyrkiessään selventämään esitystään Nietzsche (FKTA 14., 117) mainitsee, että Parmenidesta kritisoitiin kolmella tavalla. Anaksagoraan (500–428 eaa.) pluralismi: me havaitsemme liikettä ja olevainen on moninainen. Demokritoksen (460–371 eaa.) atomismi: jakamattomuus ja tyhjyyden oletus atomien liikkeen selittämiseksi. Empedokleen (495–435 eaa.) teoria elementeistä: oletus neljästä elementistä maa, tuli, vesi ja ilma. Sen sijaan, että Nietzsche jättää Herakleitoksen (500–1 eaa.) suppean käsittelyn kohteeksi, hän keskittyy Parmenideen (515–445 eaa.) oppiin esitettyihin kritiikkeihin. Tässä vaiheessa Nietzsche kadottaa hienon kysymyksensä, jolla hän aloittaa esseensä eli dualismin ja pessimismin käsittelyn. Hänen pitäisi Parmenideen käsittelyn jälkeen ottaa esittelyyn Sokrates (469–399 eaa.). Tällöin hän pääsisi käsittelemään dialektiikkaa ja totuutta ja mikä tärkeintä, hän toisi tähän myös *Tragedian synnyssä* (1872) esittämänsä hypoteesin, että tragedia kuoli järjen optimismiin. Samalla hän voisi kritisoida Platonin tapaa käyttää väärin Parmenideen dialektiikkaa. Nietzsche ei tässä vaiheessa analysoi totuutta kuten myöhemmin filosofiassaan. Näin ollen hän ei huomaa, että Parmenides tavoittelee ristiriidattomuuden lakia. Tämä tulisi esille, jos Nietzsche ottaisi käsittelyynsä atomistit. Nietzsche valitsee näistä kolmesta mainitsemaani kriitikosta kuitenkin Anaksagoraan. Kun Nietzsche valitsee Anaksagoraan paljastuu hänen kritiikkinsä uuden ajan henki. Samalla hän myös kadottaa pessimismin ja liikkeen mysteerin yhteyden. Hän alkaa puhumaan aisteista ja havainnosta sekä todellisuudesta ja näennäisyydestä.

Nostetaan tarkastelun kohteeksi Nietzschen ajatusvirhe. Tämä liittyy totuuteen ja reaalisuuteen, jotka ovat keskeisessä asemassa hänen 1880-luvun filosofiassaan. Nämä, totuus ja reaalisuus, ovat tärkeitä myös sen asian kannalta, että väitän Nietzschen käyttävän dialektiikkaa. Näiden asioiden suhteen Nietzschen esitys Parmenideesta on avainasemassa.

3.3.1 Nietzschen ajatusvirhe tulkittessaan Parmenidesta

Kysymys totuudesta ja todellisuudesta askarruttaa Nietzscheä selvästikin jo esseessään esisokraatikoista. Tämä käy ilmeiseksi, kun katsotaan mainitsemaani Nietzschen ajatusvirhettä. Esseessään esisokraatikoista Nietzsche esittää, että havainnolla tai empiirisyydellä on ratkaiseva ja ensisijainen asema tietämisessä. Myöhemmin hän jyrkästi kiistää tämän näkemyksensä. Nimeämäni Nietzschen

ajatusvirhe sisältää kaksi hyvinkin vaikeata filosofista ongelmaa, joita on pohdittu uudella ajalla. Ensimmäinen liittyy yleisesti olemisen käsitteeseen ja erityisesti olla-verbin ilmaisemaan totuuteen, joka on samalla tietoa ja, johon liittyy myös oikeassa olemisen vaatimus. Toinen liittyy liikkeen havaitsemiseen, todellisuuteen ja kausaalisuuteen. Kausaalisuuden sanotaan olevan todellisuu-
dessa, mutta onko kuitenkin niin, että kausaalisuus on päättelyä, jonka ymmärtäminen vaatii ristiriidan ja ristiriidattomuuden analysointia. Nämä ongelmat muodostavat yhdessä seuraavanlaisen kokonaisuuden: onko meillä kahdenlais-
ta tietoa johtuen objektiensa erilaisuudesta vai vaikuttaako meidän tietämi-
semme kahdenlaiselta johtuen kyvystämme asettaa totuus kahdella tavalla, dia-
lektisesti ja loogisesti.

3.3.1.1 Oleminen ja totuus

Liittyen olemisen käsitteeseen otetaan Nietzschen tekstistä (1873) lähtökohdaksi seuraava katkelma:

Juuri siksi "olemisen" käsitteestä – jonka *essentia* on vain oleminen itse – ei voi päätellä, että oleminen on olemassa. "Olemisen" ja "ei-olemisen" vastakohtan looginen totuusarvo on täysi nolla, ellei vastakohtan perustaksi voida osoittaa objektia tai havaintoa, josta se olisi voitu johtaa abstraktion avulla. (FKTA 11., 107)

Nietzsche esittää ristiriidan lain, joka olisi kumottavissa havainnolla. Ristiriita olisi olemisen ja ei-olemisen välillä. Näistä ei-oleminen edustaa aistimaailmaa eli todellisuutta. Hän jättää olemisen käsitteen vaille merkitystä kuitenkin hän samassa yhteydessä sanoo sen olevan "liikkumatonta kuolonrauhaa" tai "itseään ajattelevan ykseyden ikuista lepoa". Seuraavista sitaateista edelleen selviää, että Nietzsche esseessään puolustaa havainnon ensisijaista roolia tietämisessä. Kuten jo mainitsin hän myöhemmin kiistää tämän näkemyksensä.

Jos vastakohta ei perustu havaintoon, se ei ole mitään muuta kuin leikkiä mielikuvilla, joiden avulla ei tosiasiallisesti voida tietää mitään. (FKTA 11., 107)

Todellisuus (*Wirklichkeit*) ei saisi osoittaa käsitteitä paikkansapitäviksi tai korjata niitä, vaikka ne on tosiasiallisesti johdettu todellisuudesta. (FKTA 12., 112)

Nietzsche kritisoi esseessään Parmenideen ristiriidattomuuden lakia ristiriidan lailla, jonka hän asettaa modernin ajattelun mallin mukaan subjektin ja objektin välille tai olemisen ja olemassaolon välille. Tästä näkemyksestä hän sanoutuu ehdottomasti irti filosofiassaan 1880-luvulla. Evidenssinä toimii väitöskirjani alussa esitetyt hänen kommenttinsa. Tosin Nietzsche mainitsee esseessään, että Parmenideen oppia on vaikea kumota, josko yritys lainkaan onnistuu. Se seikka, että hän ei onnistu esseessään kumoamaan Parmenideen oppia, vaikuttaa osaltaan siihen, että essee sysätään syrjään.

Myös Meyer (2014, 64–65) kiinnittää huomionsa Nietzschen tulkintaan Parmenideen ristiriidattomuuden laista ja toteaa, että tulkinta on kiistanalainen. Meyerin mukaan Nietzsche hylkää ristiriidattomuuden lain absurdina ja näin ollen Nietzsche hyväksyisi Herakleitoksen opin tulemisesta (*becoming*) vallan-

tahto-ajatuksensa esikuvaksi. Oma näkemykseni kuitenkin on, että Nietzsche ei esseensä kirjoitusvaiheessa ymmärrä täysin Parmenideen ajatusta. Hän muuttaa käsitystään juuri ristiriidattomuuden lain kohdalla. Muuten hän ei pystyisi analysoimaan totuuden ongelmaa, joka puolestaan on keskeinen asia pessimismin ja nihilismin käsittelyssä. Pessimismi ja nihilismi ovat Nietzschen pohdinnan kohteena teoksessaan *Moraalin alkuperästä* (1887).

Kuten todettua Nietzsche siis ymmärtää ristiriidattomuuden lain väärin kirjoittaessaan esseetään, kun hän tulkitsee, että tautologia on muotoa $A = A$. Jatkossa hän esittää, että $A = \text{ei-}A$, on ajatus, joka voisi syntyä turmeltuneessa mielessä. Lopuksi hän toteaa, että ”nyt tautologia, totuus olemisesta, talutti Parmenidesta vakaassa ja hirmuisessa kädessään, kun hän laskeutui olioiden pohjattomaan kuiluun (FKTA 10., 102)”. Nietzsche puhuu Parmenideen kohdalla logiikasta ja hän esittää, että ”logiikan avulla ei kuitenkaan voi edetä muotoa pidemmälle, koska logiikalla ei ole kriteeriä sisällöllisen erehdyksen paljastamiseksi (FKTA 11., 107)”. Parmenides kuitenkin käyttää dialektiikkaa, jossa totuus on lauseessa itsessään. Se sisältyy lauseeseen, eikä sille ole ulkoista kriteeriä. Logiikassa puolestaan vaaditaan, että totuus on jotain olemassaolevaa ja lause on ilmaus siitä. Filosofiansa 1880-luvulla Nietzsche puhuu totuudesta juuri dialektiikan merkityksessä tai itseasiassa hän tuo esille dialektisen ja loogisen totuuden välistä eroa.

Tulkinnassaan Parmenideesta (1873) Nietzsche arvostelee logiikkaa. Tässä on todettava, että hän ei ymmärrä logiikan ja dialektiikan välistä eroa. Propositologiikka on syntaktista, mutta dialektiikka ei ole. Päinvastoin dialektiikka asettaa käsitteet suhteeseen, jotka ymmärretään toistensa kautta. Siinä keskitytään juuri käsitteiden merkityksiin ja näin ollen negaatio on olennainen dialektiikassa. Negaation ansiosta dialektiikka paljastaa kielen semanttisuuden. Toki molemmat sekä logiikka että dialektiikka tukeutuvat olla -verbin varaan. Tämä on varsin mielenkiintoinen piirre, koska olla -verbillä ilmaistaan, että joku on. Tämä ilmaus on tosi lause, joka samalla ilmaisee, että se ei ole epätosi. Oleminen paljastaa ajattelusta jotain perimmäistä. Oleminen ja ei-oleminen ei ole ristiriita. Nimittäin jos jonkun sanotaan olevan, niin samalla tiedetään, että se ei ole ei-oleva. Oleminen ja ei-oleminen ilmaisee ristiriidattomuutta. Seuraavaksi katsotaan Nietzschen mainitsemia *ad hominem* -vasta-argumentteja, jotka liittyvät hänen mukaansa havaitsemiseen ja inhimillisyyteen.

3.3.1.2 Liikkeen havaitseminen

Palaamme Nietzschen tekstiin ja vertaamme sen näkemyksiä hänen 1880-luvun filosofian näkemyksiinsä. Esseessään (1873) Nietzsche mainitsee argumentit (1) ajattelun liikkeestä ja (2) näennäisyyden alkuperästä sopiviksi Parmenideen kaatamiseksi. Nämä ovat hänen mukaansa *ad hominem* -vasta-argumentteja eli yleisinhimillisyyteen nojaavia. Nietzsche mainitsee vielä, että nämä argumentit voisivat olla Anaksagoraan esittämiä (FKTA 14., 115).

Sivumennen sanoen Parmenidesta vastaan voitiin esittää tepsivä argumenttiparivaljakko: *argumenta ad hominem* ja *ex concessis*. Argumentit eivät tosin onnistuneet ratkaisemaan itse totuutta, mutta ne paljastavat, että on epätotta erottaa aistien ja käsittei-

den maailmoja toisistaan ja samastaa oleminen ja ajattelu. Ensiksikin: järjellinen ajattelu liikkuu käsitteestä käsitteeseen, ja jos järjellinen ajattelu on todellista, myös mo-
neuden ja liikkeen täytyy olla todellisia. Suurimmassa osassa todellisuutta tapahtuu liikettä, eikä sitä voi estää mitenkään. [...] Toiseksi: jos olemisen ja ajattelun samuus on todella kaikki mitä on ja jos aistit aiheuttavat vain harhakuvitelmia ja näennäisyyksiä, niin mitä aistit itse ovat siinä tapauksessa? Nekin ovat epäilemättä pelkkää silmänlumetta, koska ne eivät osu yhteen ajattelemisen kanssa eikä niiden tuote, aistimaailma, osu yksin olemisen kanssa. Mutta ketä aistit hämäävät, jos ne ovat silmänlumetta? Kuinka ne voivat pettää ketään, jos ne ovat epätodellisia? Ei-oleva ei osaa edes huiputtaa. (FKTA 13., 113)

Teoksessaan *Hyvän ja pahan tuolla puolen* (1886) Nietzsche esittää positivistit todellisuus-viisastelijoina (*Wirklichkeits-Philosophaster*) ja perin typerinä (§ 10). Esseessään hän on kuitenkin itse tällainen todellisuus-viisastaliija kritisoidessaan Parmenidesta. Hän hyväksyy Schopenhauerin näkemyksen, että syy ja vaikutus ovat aineen koko olemus (FKTA 5., 78). Myöhemmin filosofiassaan hän selvästi esittää, että syy ja vaikutus ovat päättelyä. Tästä päästään ensimmäiseen mainitsemaani Nietzschen argumenttiin, nimittäin ajattelun liikkeeseen (1). Mo-
neuden liikettä ja sen todellisuutta Nietzsche perustelee ajattelun liikkumisella käsitteestä käsitteeseen. Tässä hän tarkoittaa, että käsitteiden liike on muotoa subjekti, predikaatti, objekti, kuten logiikassa. Käsitteiden liike voi toki olla myös dialektista, edestakaista, käsitteestä sen negaatioon. Filosofiassaan (HPTP § 34) Nietzsche puolestaan kehottaa filosofeja olemaan ivallisia subjektia, predikaattia ja objektia kohtaan sekä luopumaan kotiopettajataruskosta.

Toiseksi katsomme Nietzschen esseessään mainitsemaa näennäisyyden alkuperää (2). Näennäisyyden alkuperään liittyy "itse totuus", joka pitäisi ratkaista. Tässä aiheuttaa epäselvyyttä seuraavat seikat. Onko totuus mahdollisesti se, että oleminen ja ajattelu eivät ole sama asia? Vai se, että aistien ja käsitteiden maailmat ovat sama asia? "Itse totuus" näyttää olevan se, että todellisuudessa on liikettä ja näin ollen myös järjellinen ajattelu on todellista, koska se liikkuu käsitteestä käsitteeseen. Nietzsche tulkitsee Parmenideen ajatuksen olevasta ja ei-olevasta niin, että ne vastaavat ajattelua ja aisteja. Näin ollen Parmenides esittäisi, että ei olisi aisteja eikä todellisuutta, koska nämä olisivat näennäisiä. Olisi vain oleva. Juuri olemisen ja ei-olemisen vastakohta on olennaisinta totuuden analysoinnissa. Tässä, kuten olemme aiemmin todenneet, Nietzsche liikkuu liikkeen mysteeriin. Hänhän perustaa koko argumentointinsa sen oletuksen varaan, että todellisuudessa on liikettä. Tämän, "itse totuuden", varaan hän rakentaa yleisinhimillisyyteen nojaavat vasta-argumenttinsa. Juuri tämä kokonaisuus, "totuuden arvon ongelma", on keskeisellä sijalla hänen 1880-luvun filosofiassaan.

Esseessään Nietzsche perustelee ajattelun liikettä sillä, että todellisuudessa tapahtuu liikettä ja että ajattelua ei voi luonnehtia paikallaan pysymiseksi eli ajattelu ei voi olla itse itseään ajattelevan ykseyden ikuista lepoa.

Eikä hän (Parmenides) pelastautunut edes Platonin tapaan ikuisten ideoiden maahan, maailmanluojan työpajoihin, nauttimaan olioiden tahrattomista ja särkymättömistä alkumuodoista, vaan kylmimmän ja mitäänsanomattomimman käsitteen, olemisen, liikkumattomaan kuolonrauhaan. (FKTA 11., 105)

Väitän, että todellisuuden totuus jää askarruttamaan Nietzscheä. Juuri vuosilta 1884–88 on Nietzschen muistiinpanoissaan (KGW VII 2, 85–92, KGW VII 3, 156–163, 258–260, 280–288, 338–343, 385–387, 437–440, KGW VIII 1, 133–141, KGW VIII 3, 49–54, 62–68, 128–130, 142–147, 165–168) esittämät laajat pohdinnat kausatiosta, liikkeestä ja oliosta sinänsä. Näissä on mukana väitöksen alussa esittämäni uusi maailmanjärjestys ja noppapeli-esimerkki. Tämä on hypoteettista pohdintaa, jossa Nietzsche hylkää Wirklichkeits-todellisuuden, syyhyn ja vaikutukseen eli kausaatioon perustuvan käsityksen todellisuudesta eli maailmasta totuutena (*wahre Welt*). Filosofiansa perimmäinen selitys on hänelle tärkeässä asemassa. Hän hylkää modernin matemaattisen luonnontieteen maailmankuvan. Varsinkin teoksessaan *Iloinen tiede* (1882) Nietzsche ehdottomasti kiistää näkemyksensä aisteista ja havainnosta, jolla hän esseessään kritisoi juuri Parmenidesta.

Me ajatellen-aistivat, me todella *teemme* ja teemme taukoamatta jotakin, mitä ei ole vielä olemassa: arviointien, värien, painojen, perspektiivien, asteikkojen, myöntöjen ja kieltojen koko ikuisesti kasvavan maailman. [...] Millä ikinä on *arvoa* nykyisessä maailmassa, sillä ei ole sitä sinänsä, luonnostaan – luonto on aina arvotonta –: vaan sille on arvo joskus annettu, lahjoitettu, ja *me* olemme olleet näitä antajia ja lahjoittajia! Vasta me olemme luoneet maailman, *joka jollakin tavalla ihmistä liikuttaa!* – Mutta juuri tämä tieto meiltä puuttuu. (IT § 301)

Seuraavassa sitaatissa Nietzsche esittää, että meiltä puuttuu tämä tieto, koska meillä ei ole totuuden elintä. Meillä ei siis ole mitään aistia, joka välittäisi meille totuuden. Totuus on vaatimus sille, joka syntyy, häviää ja asettuu eteemme (*werden, vergehen, vorstellen*).

Minua ei askarruta tässä, kuten voi arvata, subjektin ja objektin vastakohta: tämän erotiikan jätän tietoteoreetikoille, jotka ovat kietoutuneet kieliopin (kansanmetafysiikan) pauloihin. Vielä vähemmän ”olion sinänsä” ja ilmiön välinen vastakohta: me näet emme ”tiedä” läheskään riittävästi, jotta meillä olisi edes lupa tehdä tämä *erotus*. Meillä ei kerta kaikkiaan ole mitään *tiedon*, ”totuuden” elintä: (IT § 354, ks. HPTP § 34)

Filosofiassaan 1880-luvulla Nietzsche on ymmärtänyt ihailemansa varhaisantiikin ja modernin välisen maailmankuvaoppien eron. Juuri maailmankuvaoppi perimmäisenä selityksenä paljastaa samalla tietämistemme perustan. Näin ollen Nietzschen virhe paljastaa hänen filosofiansa varhaisantiikkisen perustan. Tästä johtuen Nietzsche on väärinymmärretty. Väärinymmärrys liittyy juuri tietoteoriaan ja tietämisen totuus vaatimukseen. Nietzsche puolustaa vastakohtaisuus-ajattelua ja tähän liittyvää dialektiikkaa. Dialektiikka on väline selityksen löytymiseksi. Hän hyväksyy Parmenideen ristiriidattomuuden lain, joka on ainut ratkaisu pessimismin ongelmaan. Kuten jatkoissa huomataan liikkeen oletus ei poista pessimismin ongelmaa.

Kuten aiemmin esitin Nietzsche ottaa käsittelyynsä Anaksagoraan mutta ei atomisteja kritisoidessaan Parmenideen muuttumatonta maailmankuvaa. Nyt herääkin ratkaiseva kysymys, että eroaako Anaksagoraan pluralismi dialektisesti tarkasteltuna atomismista. Pluralismi eroaa atomismista vain sillä perusteella, että Anaksagoras olettaa substanssit todella fysikaalisiksi. Tästä syystä

hänen on oletettava myös Nous. Kuten olemme todenneet näyttää siltä, että tässä vaiheessa Nietzsche itse ajattelee liikkeen olevan aisti- tai havaintomaailmassa. Myöhemmin hän kiistää tämän ajatuksen kuten olemme myös edellä todenneet. Tosin hän mainitsee esseessään, että ad hominem -argumentit eivät riitä kumoamaan sitä Parmenideen pääoppia, että olevainen on yksi ja muuttumaton. Hän ei kuitenkaan selvitä itselleen, että miksi näin on. Jos Nietzsche haluaisi pohtia liikkeen fysikaalisuutta miletoslaisten hengessä, hänen pitäisi käsitellä vastakohtaisuutta sekä syntymistä ja häviämistä. Hänen pitäisi ehkä pohtia liikkeen ja levon vastakohtaisuutta. Hän pohtii kyllä usean substanssin ja liikkeen (atomismi ja kausalismi) yhteensovittamisen ongelmaa. Mutta tässä yhteydessä hän ei pohdi substanssin kykyä liikkeeseen ja lepoon ja tähän liittyvää potentiaalisuuden oletusta kuten tuonnempana esitän Aristoteleen pohtimana.

Nietzsche ei saa varsinaista pessimismin ongelmaa esille, vaikka hän lähtee siitä liikkeelle. Hän ei Anaksagorasta käsitellessään pohdi enää kärsimystä eikä sitä, onko se hyväksi vai pahaksi ihmiselle. Esseen alku on hyvä, mutta se hajoaa juuri Anaksagoraan käsittelyyn. Käsittely venyy liian pitkäksi ja varsinainen kysymys katoaa. Toisaalta jos Nietzsche käsitelisi atomisteja, hän ei saisi jumaluusoppia lainkaan esille eikä sitä, jos liike on fysikaalista, sen on täytynyt syntyä kuten kaiken fysikaalisen. Nousin käsittelyssä Nietzsche ei kuitenkaan pääse pessimismin ja kärsimyksen käsittelyyn, joka alussa näyttää olevan hänen tarkoituksensa.

Toisaalta esse esisokraatikoista on valaiseva liittyen Nietzsche myöhempiä filosofiaan, koska siinä pohditaan monipuolisesti juuri liikkeen luonnetta. Liikkeen fysikaalisuuden kritisointi on keskeisessä osassa Nietzschen vallantahdon ajatuksessa. Saattaa olla, että käsitellessään juuri pluralismia ja liikettä fysikaalisena, Nietzsche haluaa osoittaa Parmenideen ajattelun nerokkuuden. Hän ei kuitenkaan tuo esille ristiriidattomuuden lakia. Yhtä kaikki tämä kohta Nietzschen esseessä on kuitenkin epäselvä. Nietzsche kiinnittää suurimman huomionsa juuri Parmenideseen ja Anaksagoraaseen, ei niinkään pessimismiin.

Tässä vaiheessa kerrataan, mitä olemme todenneet Anaksagoraan pluralismista. Nietzsche esittää pluralismin kritiikkinä Parmenideen muuttumatonta maailmankuvaa kohtaan ja kritiikkihän perustui seuraaviin seikkoihin: me havaitsemme liikettä ja olevainen on moninainen. Liikkeen havaitsemista Nietzsche käsittelee yleisinhimiillisyyteen nojaavilla argumenteillaan. Olevaisen moninaisuutta Nietzsche puolestaan käsittelee usean substanssin ja liikkeen yhteensovittamisen ongelmana ja seuraavaksi katsotaan tätä.

3.3.2 Anaksagoraan pluralismi

Anaksagoraan (500–428 eaa.) pluralismi oli kritiikkiä Parmenideen muuttumatonta maailmankuvaa kohtaan. (ks. McKirahan 1994, 201) Tässä on ongelmana se, että pystymmekö puolustamaan liikkeen fysikaalisuutta, jos oletamme fysikaalisia substansseja ja liike olisi niiden liikettä. Nietzsche (FKTA 14. ja 15., 115–126) pohtii tätä ongelmaa, jonka äärellä Anaksagoras oli. Nimittäin jos substanssit ovat tosiolevaisia, niin meidän on selitettävä liikkeen syntyminen. Toi-

sin sanoen meidän on ratkaistava syntymisen problematiikka, jos substanssit ja liike ovat fysikaalisia. Jos liike syntyy jostain, niin on oltava ensimmäinen liike. Jos taas liike on tosiolovien substanssien synnyttämää, niin sillä ei ole mitään vaikutusta, koska jokaisella substanssilla on oma liikkeensä. On yhdentekevää, onko substansseja yksi vai useita, jos liike ei 'suoriudu' siitä tehtävästä, joka sille asetetaan. Näin ollen se ei selittäisi lainkaan muutosta, vaan siinä on sama syntymisen ongelma kuin vastakohtaisuudella selitettäessä.

Nietzsche esittää esseessään, että Anaksagoraan ongelma on tavallaan kahtalainen. Ensiksikin liikkeen syntyminen ja toiseksi usean substanssin yhteys. Nämä kysymykset liittyvät toisiinsa. Tässä Nietzsche pohtii olevaisen moninaisuutta.

Kysymys liikkeen alkamisesta aiheuttaa enemmän päänvaivaa kuin yksikään toinen liikettä koskevista kysymyksistä, koska ensimmäinen, alkuperäinen liiketapahtuma täytyy selittää siitä huolimatta, että sitä seuraava liike on mahdollista jäsentää syy-seuraussuhteiksi. Mekaaninen liike ei voi missään tapauksessa selittää mekaanisen liikesarjan alkua, koska silloin vedottaisiin mielettömään ajatukseen, *causa suihiin*. Ikuiset ja riippumattomat oliot eivät ole liikkuneet alusta saakka, ikään kuin liike olisi jaettu niille olemassaolon myötäjäisiksi. Liikettä ei voi ajatella ilman suuntaa ja objektia joka liikkuu, eli liikkeen voi käsittää ainoastaan suhteeksi ja edellytykseksi. Olio ei ole kuitenkaan enää itsessään oleva ja riippumaton, jos sen luonto vaatii suhdetta johonkin itsensä ulkopuoliseen. (FKTA 15., 125)

Anaksagoraan pohdintoja substansseista, moninaisuudesta ja liikkeestä on käsitelty myös McKirahan (1994, 209–214) hän esittää, että Anaksagoraan teoriassa vastakkaisuudesta, kvalitatiivisuudesta ja kvantitatiivisuudesta, muutos on sekä substanssissa että ominaisuuksissa. Tässä yhteydessä Anaksagoras puhuu substansseista. McKirahan (1994, 216) korostaa, että nämä substanssit eivät ole atomeita modernissa merkityksessä. Aineessa tai fysikaalisuudessa ei siis ole jakamattomuutta, vaan Anaksagoras esitetään pluralistina eikä atomistina. Anaksagoras esittäisi ensisijaisesti fysikaalisen tai ainetta koskevan teorian (Vlastos 1995, 303–327). Koska Anaksagoras esittää fysikaalisen teorian, hän on syntymisen ongelman äärellä kuten Nietzsche esittää. Kaikki fysikaaliset syntyvät jostakin. Näin ollen myös liikkeen on synnyttävä. Tähän ongelmaan juuri Nous olisi ratkaisu.

Anaksagoraan filosofian oletettu fysikaalisuus on kuitenkin ongelmallinen. Tutkijat Burnet (1930, 264), McKirahan (1994, 204–205) ja Vlastos (1995, 305) esittävät, että Anaksagoras puhuu substansseista ja siemenistä. Seuraan tässä Vlastosta (1995, 303–319). Hänen mukaansa Anaksagoras oletti, että kaikki on olennaisesti samanlaista. Maa, vesi, eetteri sekä hiukset ja lihakset ovat kaikki osallisina jonkinlaisesta alkuaineksesta, koska kaikissa on kaikkea. Tämä alkuaine on siementen sekoitus ja kaikki substanssit koostuvat tai järjestäytyvät näistä siemenistä. Edelleen siemenissä on substantiaalinen voima tai kvalitatiivisuus ja kaikki on osallisena alkukantaisesta voimasta tai potentiasta, josta myös Aristoteles puhuu *Metafysiikassaan*. Anaksagoras palaa Thaleksen oletukseen, että kaikki on yhtä. Veden sijaan ykseys on materia. (ks. FKTA 14., 119–120) Nous olisi materiassa oleva henkisyys.

Kahdessa edellisessä kappaleessa esittämieni humioiden perusteella Anaksagoras olettaisi kaksi ykseyttä, Nousin ja materian. Mitä ilmeisimmin Nous liittyy liikkeen alkamisen tai, mikäli materia on moninaista niin, materian syntymisen ongelmaan eli materiassa ilmenevän muutoksen selittämiseen. Kuten huomataan, olemme jälleen miletoslaisten muotoileman kysymyksen äärellä: miksi siis kaikki syntyvät myös häviävät? Tähän ei tarvita havaitsemisen problematiikkaa eikä yleisinhimillisyyteen vetoavia argumentteja. Kysymys on päättelystä ja totuudesta kuten huomataan, kun katsotaan antiikin atomismia.

Antiikin atomismi nimittäin paljastaa liikkeen luonteesta jotain kiinnostavaa. Äärettömyyden tai tyhjyyden oletukset liittyvät liikkeseen. Muuttumattomuus eli totuus puolestaan liittyy äärettömyyteen. Nietzsche ei käsittele atomisteja, mutta hän mainitsee kyllä äärettömyyden käsitteen ja epäsuoran todistuksen puhuessaan Zenonista (400-l eaa.). Atomismi tuo kuitenkin esille Parmenideen väitteen ”olevainen on yksi” todellisen nerokkuuden. Parmenides käsittelee ristiriidattomuuden lakia liittyen juuri vastakohtaisuuteen. Atomistien kritiikki Parmenideelle tuo esille ristiriidattomuuden lain kumoamattomuuden. Samalla tämä kertoo jotain meidän ajattelustamme. Tämä on nähdäkseni Parmenideen ansio filosofialle.

3.4 Antiikin atomismi

Liikkeen ymmärtäminen ja mallintaminen ei ole lainkaan yksiselitteistä. Liike voidaan havainnollistaa esimerkiksi kuljettuna matkana tai yhdensuuntaisena viivana. Tässä ongelmaksi nousee matkan jaettavuus tai jakamattomuus. Jos tarkoituksena on puolustaa kokonaisuuden ikuista liikettä, niin sitä ei voi kuvata sellaisella mallilla, jossa liike on alistettu pisteiden ja viivojen 'sisälle'. Tämä oli ymmärtääkseni elealaisten vastaus muuttumattomuutta vastaan esitettyihin argumentteihin. Tähän tarjottiin antiikin aikana atomismia. Tämän näkemyksen mukaan aineessa on oltava jotain jakamatonta. Antiikin aikana atomismi liittyi juuri jaettavuuden ja jakamattomuuden problematiikkaan ei niinkään fysikaalisuuteen tai olemassa oleviin kappaleisiin. Aineesta ei haettu kokeellisesti (testaamalla) jakamattomuutta kuten uudella ajalla. Jakamattomuus oli lähinnä älyllinen ongelma. (Cleve 1969, McKirahan 1994, Stokes 1971) Atomismi on otettava älyllisenä ongelmana, muuten sen ero pluralismiin ei tule esille.

Kuten sanottua Nietzsche ei käsittele esseessään lainkaan atomisteja. Hän vain mainitsee nämä. Seuraan tässä McKirahanin (1994, 307–324) esitystä Leukippoksen (450–420 eaa.) ja Demokritoksen (460–371 eaa.) atomismista, joka oli kritiikkiä Parmenideelle ja Zenonille. Myös Stokes (1971, 218) esittää yhteneväisen näkemyksen, että atomistien ajatukset olivat kritiikkiä elealaisille. Atomisteilla oli sellainen periaate, että he halusivat osoittaa, että olevaisessa on myös jotakin jakamatonta. Elealaiset puolustivat ykseyttä liikkeen mahdottomuudella, koska matka tai viiva ovat äärettömästi jaettavissa. Jakamatonta ja jaettavissa oleva liittyy ikuisen liikkeen ymmärtämiseen: Jos oletetaan olevan jotakin jakamatonta, niin perusteleeko se ikuisen liikkeen? Tässä tulee nyt esille se vaikeus,

joka liittyy liikkeen ymmärtämiseen. Liike on suhteessa olemisen ja toden ja epätoden väitteen yhdistelmä. Tällöin se on päättelyä. Jos taas oletamme liikkeen fysikaaliseksi, sen on synnyttävä jostain. Jos liike puolestaan kuuluu johonkin ikuiseen ja rajattomaan maailmaan, se on syntymätöntä. Sitä ei siis ole fysikaalisena.

Kysymys on seuraavasta ongelmasta: Oletetaan, että tarkoitukseni on puolustaa havaittua liikettä olettamalla sen matkaksi. Pyrin esittämään sen havaitun tosiasian, että Akhilleus saa kilpikonna kiinni. Vaikka se lähtee jonkun matkaa kilpikonna takaa, se on silti maalissa ennen tätä. Toisin sanoen minun pitäisi esittää yhdensuuntaisten viivojen avulla, että Akhilleus juoksee nopeammin kuin kilpikonna. Zenon puolestaan esitti tähän, että matka on äärettömästi jaettavissa. Yhdensuuntaisten viivojen avulla ei pysty todistamaan sitä, että Akhilleus saa kilpikonna kiinni kuten havaitsemme. Koska Akhilleus joutuu juoksemaan pitemmän matkan, se on aina jälessä kilpikonnasta, eikä se näin ollen pelkkien viivojen avulla esitettynä saa koskaan kilpikonnaa kiinni. (ks. Cleve 1969, 551, McKirahan 1994, 187–189, Vlastos 1995, 251–253, myös Aristoteles käsittelee tätä *Fysiikassaan*)

3.4.1 Atomit ja tyhjiys

Atomismissa oletetaan kaksi elementtiä: atomit ja tyhjiys. Atomi tarkoittaa kutakuinkin samaa kuin jakamaton, täysi, kiinteä, oleva, tai se, joka on. Tyhjiys puolestaan on tyhjä, rajaton, loputon, ei-oleva, ei mitään. (McKirahan 1994, 307) Toisin kuin Parmenides esitti, että ei-olevaa ei ole, Demokritos puolestaan esitti, että ei-oleva on olemassa. Tähän perustuu tyhjiyden olettaminen. McKirahan esittää että atomistien 'motto' oli: "Ei ole järkevämpää olettaa, että olio on kuin, että sitä ei ole (1994, 314)." Atomistien kritiikki Parmenideelle paljastaa sen, että kyseessä on ristiriita ja ristiriidattomuuden laki. Otetaan seuraavaksi ristiriidattomuuden lain määritelmä.

Ristiriidattomuuden lain informatiivisuus syntyy yrityksistä rikkoa sitä, mutta sillä itsellään ei ole varsinaista informaatioarvoa. Se voidaan muotoilla: ei (P ja ei-P). Laki osoittautuu todeksi riippumatta siitä, onko P tosi tai epätosi. Jokainen yritys rikkoa ristiriidattomuuden lakia tuottaa uutta informaatiota, sillä ne ovat itsessään ristiriitoja. Nämä yritykset sisältävät väitteen, että jokin on totta ja epätotta samassa mielessä samaan aikaan (sekä P että ei-P), mikä on ilmiselvä ristiriita. Siten jokainen yritys kumota ristiriidattomuuden laki edellyttää sitä. (Varzi 2014, 53–60) Artikkelissaan Varzi (2014, 53) pohtii, onko logiikka ontologisesti neutraali vai onko ontologia logiikassa itsessään, looginen totuus vai validius. Nähdäkseni ristiriidattomuuden lain kumoamattomuus herättää juuri tämän ajattelussa piilevän kummallisuuden. Vastakohta tosi ja epätosi (oleva ja ei-oleva) ymmärretään toistensa kautta. Tämä tilanne ei muutu miksiäkään, vaikka tuodaan tähän väite, että mikään asiantila ei ole sekä totta että epätotta. Asiantila ei muuta sitä seikkaa miksiäkään, että tosi ja epätosi ymmärretään toistensa kautta. Seuraava väite pitää siis paikkansa: kun sanomme jonkun olevan, niin se myös on (Varzi 2014, 64). Palaamme määritelmän jälkeen takaisin atomistien oppiin.

Tyhjyydellä on erityinen merkitys antiikin atomismissa. Se mahdollistaa atomien liikkeen ja antaa niille niiden ainutlaatuisuuden ja yksilöllisyyden. Se mahdollistaa niiden olemisen tavan, jota on 'olla yksi'. Atomit eivät ole suhteessa toisiinsa vaan tyhjiyteen. Muutos on ajallista, koon ja muodon muutosta. Itse atomi ei muutu sisäisesti. Se on ikuisesti samanlainen. (McKirahan 1994, 313–314) Atomistit esittävät, että liike ei ala mistään vaan on aina ollut olemassa. Atomit ovat jatkuvassa liikkeessä tyhjiyden suhteen, mutta eivät itse muutu. Liikkeen täytyy olla jonkinlaista värinää jossain tilassa. McKirahan (1994, 324) esittää, että atomistit päätyvät jyrkkään kahden maailman väliseen eroon. Toinen on moninainen ja ilmenevä ja toinen on yksinkertainen atomien maailma. Atomit ovat yksinkertaista materiaa, jotka eroavat toisistaan ainoastaan muodon ja koon perusteella. Ne käyttäytyvät vain yhdellä tavalla. Toisin sanoen ne liikkuvat paikassa.

Palataan vielä atomisteihin ja Akhilleus-ongelmaan. Ajatellaan atomismia kuljettuun matkaan liittyvänä ongelmana. Tässä Akhilleus on atomi siis jakamaton eli piste, juostessaan se tekee viivaa eli liikettä. Näin se kuljettaa tyhjiyttä mukanaan. Atomihan on jakamaton ja liikkuu vain tyhjiydessä, joka on rajaton. Matkaahan ei ole olemassa ennen kuin Akhilleus tekee sen. Se oletus, että Akhilleus kuljettaa tyhjiyttä mukanaan, takaa puolestaan sen, että sitä ei voida jakaa loputtomasti. Zenonin paradoksissa jaetaan tavallaan tyhjiyttä eli Akhilleen juoksemaa matkaa. Akhilleus juoksee, mutta matka pitenee koko ajan. Näin Akhilleuksella on äärettömän pitkä matka edessään. Toinen kysymys on se, pystyvätkö atomistit esittämään, että Akhilleus saa kilpikonna kiinni kuten kiistattomasti havaitsemme. Vastaus tähän kysymykseen on, että eivät pysty. Atomistien maailmankuva ei eroa mitenkään Parmenideen esittämästä. Päinvastoin se perustelee sitä, että oleva on ja ei-olevaa ei ole. Samalla kun ymmärrämme, että oleva ei ole ei-oleva, niin ymmärrämme myös, että ei-oleva ei ole oleva. Me ymmärrämme nämä toistensa kautta. Ei-olevahan ei ole sellainen, jota ei tiedetä. Päinvastoin se tiedetään, että se ei ole oleva. Tässä on kyseessä viivan ja pisteiden ymmärtäminen eli vastakohta yksi ja monta. Viiva on jaettevissa pisteiksi, joko voi olla äärettömän hieno. Vastaavasti viiva koostuu pisteistä, äärettömän monesta. Tästä huolimatta me ymmärrämme tämän yhdeksi kokonaisuudeksi. Kuten huomataan, olevainen on yksi.

Selitykseksi sille, että Akhilleus saa kilpikonna kiinni voitaisiin soveltaa kykyä hallita liikettä ja lepoa. Akhilleus hallitsee kykyä liikkeeseen paremmin kuin kilpikonna. Mutta kilpikonna hallitsee paremmin kykyä lepoon kuin Akhilleus. Kuten huomataan, tämä on toinen kysymys. Meidän on ruvettava pohtimaan, että millaisia Akhilleus ja kilpikonna ovat substansseina ja että onko Akhilleuksen juokseminen arvokkaampi kyky kuin kilpikonna kyky kantaa panssaria mukanaan. Tässähän huomio kiinnitetään ensisijaisesti Akhilleuksen juoksemiseen ei niinkään kilpikonna loistavaan kykyyn vetäytyä tarpeen tullen nukkumaan panssarin suojiin.

3.4.2 Kappale ja liike

Aloitamme esittämällä muutaman kysymyksen. Miten yhdensuuntainen viiva tai piirretty kuva on suhteessa fysikaalisuuteen? Onko jakamattomuuden ja jaettavuuden ongelma fysikaalinen vai geometrinen eli ratkeako se mekaniikan (voiman) vai geometrian avulla? Tekeekö ajattelu tässä meille kepposen? Kun piirrämme kuvan tai kaavion, kumpaa se edustaa ajattelua vai näköaistin välittämää tietoa? Uudella ajalla Galilei (1564–1642) pohtii tätä samaa ongelmaa teoksessaan *Dialogue of the Two New Sciences* (1638). Teoksen nimessä mainitut kaksi tiedettä ovat mekaniikka ja geometria. Hänen näkemyksensä on, että voimme selittää yleisesti liikettä yhdistämällä teorian kiinteistä kappaleista (mekaniikan) ja liikkeestä (geometrian). Voiman oletetaan olevan kiinteän kappaleen voimaa. Se kuuluu kiinteälle kappaleelle. Ongelmaksi nousee kiinteiden kappaleiden määrittäminen. Tätä ongelmaa Galilei pohtii teoksensa kahdessa ensimmäisessä luvussa. Miten on, onko se oletus todella virheellinen, että luonnossa olisi liikettä? Tämä juuri on tärkeä kysymys Nietzscheille. Hänen mukaansa (filosofiassaan vallantahdosta ja ikuisesta paluusta 1880-luvulla) luonnossa ei ole liikettä. Voimme tutkia voimaa ja mekaniikkaa ilman oletusta kiinteästä kappaleesta. Kiinteän kappaleen oletusta tarvitaan siihen, että oletamme luonnossa olevan liikettä.

Tutkijoille on jäänyt epäselväksi asiaksi, oliko antiikin atomistien ratkaisu vastauksena fysikaaliseen vai geometriseen ongelmaan. Mitä ilmeisimmin kysymys oli jakamattomuudesta ja jaettavuudesta, koska he eivät käsitelleet mekaniikkaa. McKirahan (1995, 311) korostaa, että atomistit eivät yrittäneetkään väittää, että atomeita olisi olemassa. Toisaalta McKirahanin esityksen perusteella on sanottava, että atomistien pyrkimys on ainakin jossain määrin esittää myös fysikaalinen teoria. He puhuivat substanssista ja materiasta. Stokes (1971, 230–233) puolestaan on sitä mieltä, että atomistit eivät esitä fysikaalista teoriaa vaan puhtaasti älyllisen. Atomisteille kysymys olisi jaettavuudesta ja jakamattomuudesta eikä aineen tai kappaleen kiinteydestä tai kovuudesta. Cleve (1969, 424–426) esittää, että Leukippoksen (450–420 eaa.) ja Demokritoksen (460–371 eaa.) aikoihin kreikan kielessä ei ollut sellaista ilmaisua kuin ”ulkoisen maailma”. Ilmaisua olisi havaittavissa vasta hellenistisen ajan kirjallisuudessa. Näin ollen Nietzschen tulkinta ”liikkeen havaitsemisesta” kritiikkinä Parmenideelle (515–445 eaa.), on modernin käsityksen mukainen. Toisaalta Zenonin (400-l eaa.) paradoksit ovat todisteena siitä, että esisokraatikot pohtivat ainakin jossain määrin aistihavainnon roolia tietämisessä. Aistihavainnon analysointi ei välttämättä edellytä ulkoisen maailman oletusta. Ulkoisen maailman ongelma liittyy siihen, että kumpi on todellisempi maailma vai havaitsija. Ulkoisen maailman ongelma liittyy myös siihen, että onko jokin todellisuudeksi määritelty meidän tietämisemme esikuvana.

Aristoteleen pohdinta liikkeen luonteesta tuo esille väitteen, että ikuisen liikkeen oletus on jossain määrin absurdi. Liikettä ei voi ajatella juuri liikkeeksi, jos se olisi ikuista. Liikettähän ei pysty mieltämään ilman alkua ja loppua. Tähän ratkaisuksi Aristoteles tarjoaa ympyräliikettä ja pyörimisliikettä. Esityksen on tarkoitus avata antiikin ajattelijoiden näkemyksiä liikkeen luonteesta. Kuin-

ka monipuolisen pohdinnan kohteena liikkeen olemus oikeastaan olikaan. Liike on sikäli mielenkiintoinen ilmiö, että se paljastaa antiikin ja modernin maailmankuvaoppien välisen eron. Sen oletus fysikaaliseksi tuo moderniin filosofiaan sen keskeisen ongelman, joka tunnetaan rationalismin ja empirismin kiistana. Kantin esitys transsendentaalisesta sekoittaa tätä pakkaa edelleen. Se ei suinkaan ratkaise kiistaa. Se tuo monimutkaiseen kokonaisuuteen yhä enemmän käsitteitä ja maailmoja. On siis aiheellista katsoa, miten Aristoteles pohtii liikkeen mysteeriä. Huomioitavaa vielä on, että Aristoteles ei ole pessimisti.

3.5 Liikkeen mysteeri

Nietzschen essee herättää mielenkiintoisen ongelmakokonaisuuden, jota myös Aristoteles (384–322 eaa.) käsittelee perinpohjaisesti. Jos uskomme vastakohtien syntymiseen ja häviämiseen toisistaan, niin meidän olisi selitettävä tämä jollain lailla. Antiikin aikana tähän esitettiin oletusta liikkeestä. Syntyminen ja häviäminen voitaisiin tulkita liikkeeksi niin, että luonnossa olisi liikettä. Liikkeen oletus tuo kuitenkin uuden ongelman, nimittäin alkamisen selittämisen. Kyllähän me voisimme vain uskoa tarunomaiseen syntymiseen ja häviämiseen, joka on ikuista. Näinhän asiat tapahtuvat luonnossa ja meissä itsessämme. Nimittäin myös liikkeen oletus lopultakin vaatii uskomisen liikkeen synnyttäjään.

Aristoteles analysoi monipuolisesti liikettä. Hän puhuu liikkeestä ensinnäkin paikan vaihdoksena. Kyseessä on sarjallisuuden tai etenemisen ymmärtäminen. Tämä käy vastakohtien kautta. Jos lentävä nuoli on paikassa B, niin se ei ole paikoissa A tai C. Tässä asetetaan suhteeseen täysi ja tyhjä ja suhde ilmaistaan toden ja epätoden lauseen vastakohtalla. Jos liike ymmärretään paikan vaihdoksena, niin ongelmaksi muodostuu ensimmäisen liikkeen selittäminen. Täten on oletettava liikkumaton liikuttaja, joka on vastakohta. Tästä päästään toiseen tapaan ymmärtää liike. Se olisi kykyä liikkeeseen ja lepoon. Tässä on oletettava joku, jolla on tämä kyky ja joka pysyy itse muuttumattomana. Tämä on yksi Aristoteleen monista määritteistä substanssille niin, että kyky liikkeeseen ja lepoon on ominaisuuden ja sen puuttumisen vastakohta. Tässä ongelmana puolestaan on se, jos substansseja oletetaan määrällisesti useita, niin miten niiden välinen liike eli toisiinsa vaikuttaminen ja vaikutuksen kohteena oleminen tulisi ymmärtää. Varsinkin, jos substanssi oletetaan joksikin itsessään olevaksi.

3.5.1 Aristoteles ympyräliikkeestä ikuisena liikkeenä

Aristoteles puolustaa näkemystä, että ikuisen ja jatkuvan liikkeen täytyy olla ympyräliikettä. Koska suoraviivainen liike alkaa jostakin ja loppuu johonkin, se ei voi olla ikuista. Aristoteles puhuu ympyräliikkeestä jatkuvana liikkeenä *Fysiikassa*: ”Mutta ympyräradalla tapahtuva liike voi olla yksi ja jatkuva, sillä tästä ei seuraa mitään mahdotonta (Fysiikka VIII 8. 264b9–10).” Aristoteles pohtii liikkeen suhdetta syntymiseen ja häviämiseen.

Onko liike syntynyt joskus niin, ettei sitä ollut aikaisemmin, ja häviääkö se jälleen niin, ettei mikään enää liiku? Vai onko niin, ettei se ole syntynyt eikä myöskään häviä, vaan on aina ollut ja tulee aina olemaan, ja että se on olevien kuolematon ja päätymätön ominaisuus, ikään kuin kaiken luonnostaan oleva elämä?

Kaikki ne, jotka sanovat jotakin luonnosta, väittävät liikkeen olevan olemassa, koska he rakentavat maailmaa ja heidän teoriansa koskevat syntymistä ja häviämistä, joita ei voi olla, ellei ole liikettä. (Fysiikka VIII 1. 250b10–18)

Aristoteles vertaa ympyräliikettä suoraviivaiseen liikkeeseen ja esittää, että suoraviivainen liike ei voi olla jatkuvaa. Vastaavasti ympyräliike voi olla jatkuvaa. Se voi olla täydellinen liike. (Fysiikka VIII 8. 264b20–29) Aristoteleen argumentointi etenee niin, että hän päätyy olettamaan ympyräliikkeen ikuisen liikkeen malliksi. Ympyräliike sopii tähän tarkoitukseen paremmin kuin suoraviivainen liike.

Olemme päätyneet siihen näkemykseen, että ympyräliike on yksi ja jatkuva ja että suoraviivaisesti etenevä liike ei ole tällainen. Tulos on järkevä, sillä suoraviivaisesti etenevässä liikkeessä on määrätty alku ja loppu ja keskikohta, ja kaikilla näillä kohdilla on siinä paikkansa siten, että on kohta, jossa liikkuvan täytyy aloittaa liikkeensä, ja kohta, jossa sen täytyy lopettaa se (sillä jokainen on lepotilassa ollessaan radan päässä, joko siinä päässä, josta se aloittaa liikkeensä, tai siinä, jossa se lopettaa sen) mutta ympyräliikkeessä ei ole tällaisia määrättyjä kohtia, sillä miksi jokin kohta ympyräradalla olisi raja pikemminkin kuin jokin muu. (Fysiikka VIII 9. 265a27–35)

Tässä voisi esittää kriittisen kysymyksen Aristotelelle: jos ympyräradalle ei laiteta kohtaa, jossa liike alkaa ja vastaavasti loppuu, niin miten osoitamme, että ympyrä kuvaa juuri liikettä. Sehän voisi myös kuvata täydellistä paikallaanoloa. Koska Aristoteles puhuu juuri liikkeestä, hänen täytyy käsitellä kysymystä 'jostain ensimmäisestä' tai kaikkien liikkeiden mitasta (Fysiikka VIII 9. 265b8–9). Näin ollen Aristoteles puhuu pyörimisliikkeestä ensimmäisenä liikkeenä, ennen syntymistä olevana tai syntymisen syynä *Syntymisessä ja häviämisessä*:

Edelleen, koska on osoitettu, että liike paikan suhteen on ikuinen, syntyminen on välttämättä jatkuvaa, sillä liike tekee syntymisestä jatkuvan tuomalla lähelle ja viemällä pois sen, mikä synnyttää. Samalla on selvää, että myös aikaisemmin esitetty oli oikein, kun sanottiin, että liike, ei syntyminen, on ensimmäinen muutos. On näet paljon järjenumukaisempaa, että oleva on ei-olevan syntymisen syy kuin että ei-oleva olisi olevan olemisen syy. Paikan suhteen liikkeessä oleva siis on, mutta syntymässä oleva ei ole. Tästä syystä liike paikan suhteen on syntymiseen nähden ensisijainen. (SH II 10. 336a15–23)

Aristoteles esittää, että kaltevassa ympyrässä tapahtuva liike ei ala mistään ja on siksi syntymisen syy.

Tästä syystä syntymisen ja häviämisen syy ei ole ensimmäinen liike, vaan kaltevassa ympyrässä tapahtuva liike, sillä siihen sisältyy sekä jatkuvuus että kahdella liikkeellä liikkuminen. Jos näet syntyminen ja häviäminen tulevat olemaan aina jatkuvia, täytyy jonkin olla aina liikkeessä, jotta nämä muutokset eivät lakkaisi, ja liikkeitä täytyy olla kaksi, jotta tuloksena ei olisi vain toinen näistä. Kokonaisuuden liike on siis jatkuvuuden syy. (SH II 10. 336a32–336b3)

Aristoteles selittää kontraarisuudella ja ympyräliikkeellä ikuista liikettä. Mitä ilmeisimmin hän olettaa, että ympyräliike on vailla alkua ja loppua, koska siinä

alku ja loppu ovat sama piste tai kohta. Aristoteles tarkoittaa ympyräliikkeellä ikuista vaihtelua. Hän olettaa, että ympyräliike 'kuljettaa' kappaleita. Näin ollen niiden sijainnit toisiinsa nähden eivät muutu.

Tämän perusteella tulee samalla kertaa selväksi se, mitä jotkut pohtivat, eli miksi kappaleet eivät ole joutuneet erilleen äärettömän pitkän ajan kuluessa, koska kukin niistä liikkuu kohti omaa paikkaansa. Syy tähän on niiden muuttuminen toisikeen. Jos näet jokainen olisi pysynyt omassa paikassaan eikä sen vieressä oleva olisi muuttanut sitä, ne olisivat tähän mennessä jo joutuneet erilleen. Ne kuitenkin muuttuvat siksi, että liike on kahtalainen. Ja koska ne muuttuvat, mikään niistä ei voi pysyä missään tiettyssä sille osoitetussa paikassa. (SH II 10. 337a8–15)

Ympyräliike liittyy luonnon kiertokulun selittämiseen. Aristoteles sovittaa yhteen Miletoksen naturalistien kontraariset vastaparit ja Empedokleen (495–435 eaa.) ajatuksen neljästä elementistä tulesta, ilmasta, maasta ja vedestä (ks. väitöksen luku kaksi). Aristoteles nimittää näitä yksinkertaisiksi kappaleiksi. Poh-tiessaan ensimmäistä liikettä Aristoteles olettaa liikkumattoman liikuttajan. Hän puhuu tästä substanssina. Aristoteles esittää, että on oltava muunkinlaisia substansseja kuin aistein havaittavat, konkreettiset substanssit. Ongelmaksi nousee, ovatko nämä substansseja vai periaatteita. Hän mainitsee: "Jos on siis olemassa periaatteita koskevaa tietoa, herää kysymys, miten meidän on oletettava, että periaate on substanssi (Metafysiikka XI 2. 1060b23–24)." Aristoteles pohtii, onko tällaisia ikuisia substansseja yksi vai monta. Hän päätyy ratkaisuun, että tällaisia substansseja on vain yksi. Edelleen tällaisen on oltava olemassa, koska oppineimmat tutkivat sitä olemassa olevana. Mitään järjestystä ei voi olla, ellei ole jotain ikuista, erillistä ja pysyvää. (Metafysiikka XI 2. 1060a17–28) Edelleen Aristoteles pohtii, millainen tällainen substanssi olisi olettaen, että se on samalla myös periaate.

Edellä sanotun perusteella on siis ilmeistä, että on olemassa jokin ikuinen, liikkumaton ja aistein havaittavista olioista erillinen substanssi. Ja myös se on osoitettu, että tällä substanssilla ei voi olla mitään suuruutta, vaan että se on osaton ja jakamaton (sillä se liikuttaa äärettömän pitkän ajan, muuta millään äärellisellä ei ole ääretöntä voimaa; ja koska jokainen suuruus on joko ääretön tai äärellinen, sillä ei voi olla äärellistä suuruutta, eikä sillä voi olla ääretöntä suuruutta, koska yleensäkin mitään ääretöntä suuruutta ei ole olemassa). Mutta on myös osoitettu, että se on sellainen, johon ei voi vaikuttaa, ja muuttumaton, sillä kaikki muut liikkeet ovat paikan suhteen tapahtuvaan liikkeeseen verrattuina toissijaisia. On siis selvää, miksi asia on tällä tavalla. (Metafysiikka XII 7. 1073a3–13)

Aristoteles siis päätyy ajatukseen, että tällaisia substansseja on vain yksi. Tämä siksi, että usean substanssin oletaminen johtaa toisistaan erilaisiin periaatteihin. Ne tekevät "maailmankaikkeuden substanssista epäyhtenäisen (sillä yksi substanssi ei vaikuta mitään toiseen olemassaolollaan eikä sillä, että se ei ole olemassa)... (Metafysiikka XII 10. 1076a-3)". Miten pitäisi ymmärtää tällainen substanssi, joita on vain yksi ja joka on periaate, mutta samalla se on osallisena liikkeestä? Se on ensimmäinen liike. Tästä muutama Aristoteleen kommentti:

Jos siis jokainen liikkeessä oleva on jonkin liikuttama ja ensimmäinen liikuttaja on liikkeessä, mutta mikään muu ei liikuta sitä, niin sen täytyy liikuttaa itse itseään. (Fysiikka VIII 5. 256a18–20)

Meidän on siis lähdettävä liikkeelle uudestaan ja tutkittava seuraavaa kysymystä; jos jokin liikuttaa itse itseään, missä mielessä ja millä tavalla se tekee näin? (Fysiikka VIII 5. 257a32–33)

Siten on selvää, että kokonainen ei liikuta itse itseään niin, että jokin sen osa kykenee liikuttamaan itseään, vaan se liikuttaa itseään vain kokonaisena, liikkuen ja liikuttaen niin, että osa siitä liikuttaa ja osa on liikutettu. (Fysiikka VIII 5. 258a22–25)

Pohtiessaan substansseja ja prinssiipejä Aristoteles puhuu potentiaalisuudesta ja aktuaalisuudesta. Hän käsittelee näitä *Metafysiikassaan* Kirjassa IX. Se on hyvin monimutkainen ja vaikeasti ymmärrettävä. Käytän tulkinnassa taustalla Anaksimandroksen ajatusta ykseydestä ja moneudesta. Erona Anaksimandroksen ajatteluun on, että Aristoteles ei liitä potentiaalisuuteen eettisyyttä. Huomioni kohteena tässä on, että argumentoidessaan potentiaalisuudesta Aristoteleella ei ole pessimististä esioletusta.

3.5.2 Potentiaalisuus ja aktuaalisuus

Potentiaalisuus ja aktuaalisuus täytyy ymmärtää kahdella tavalla, periaatteina ja substantiaalisesti. Periaatteina ymmärrettynä potentiaalisuus tarkoittaa ykseyttä, voimaa tai rajatonta ja aktuaalisuus tarkoittaa moninaisuutta eli ainetta ja henkeä. Substantiaalisesti ymmärrettynä potentiaalisuus ja aktuaalisuus koskevat periaatetason aktuaalisuutta eli ainetta ja henkeä. Edelleen substantiaalisesti ymmärrettynä potentiaalisuus tarkoittaa aineellisuutta tai ruumista ja aktuaalisuus henkisyttä tai sielua. Suhteessa Anaksimandroksen rajattomaan ja rajalliseen, potentiaalisuus on rajaton ja aktuaalisuus rajallinen. Rajallisuuteen kuuluu sekä aine että henki. Sielumme ja ruumiimme ymmärtävät molemmat tavallaan potentiaalisuuden eli perimmäisen ykseyden ja tämä ilmenee vaikuttamisen kykenä.

Aristotelesta tulkinneista esimerkiksi Shields (2007, 285–293) esittää yhteneväisen näkemyksen kanssani potentiaalisuudesta ja aktuaalisuudesta substantiaalisena. Tämä tunnetaan paremmin Aristoteleen hylomorfistisena analyysinä sielullisista tai elävistä olennoista. Shields tulkitsee Aristoteleen ajatusta analogian avulla. Hän esittää analogian vastakohtina: sielu-ruumis, muoto-aine sekä aktuaalisuus-potentiaalisuus. Edelleen Shieldsin mukaan ongelmaksi kuitenkin muodostuu yksilöolennon selittäminen substanssiksi. Tarkemmin sanoen, millä tavalla juuri muoto sieluna tekee substanssista elävän ja onko sielu muotona yksittäinen vai yleinen. Nähdäkseni ongelmaa voidaan laajentaa ja kysyä, viittaako käsite muoto fysikaaliseen olemukseen siis nykyisin käsittämämme ulkonäköön tai lajijominaisuuksiin vai onko kyseessä kunkin substanssin olemisen tyyli. Nimittäin muodossa ja aineessa on molemmissa eläväksi 'tekevä' potentia. Joonialaisen luonnonfilosofian oletuksessa, ykseydestä ja moneudesta sekä moneudesta kvaliteettien ikuisena syntymisenä ja häviämisenä, piilee yksilöolennon tai sielun selittämisen vaikeus sanoisin jopa mahdottomuus. Aristoteleen pohdinta juuri sielusta paljastaa tämän. Tässä keskityn

kuitenkin potentiaalisuuteen juuri periaatteena, koska periaatetason potentiaalisuus olevaisen ykseytenä hallitsee myös ainetta.

Potentiaalisuus sen varsinaisimmassa merkityksessä on kyky vaikuttaa ja olla vaikutuksen kohteena. Nämä ovat Aristoteleen mukaan yksi ja sama kyky. Potentiaalisuus viittaa muuttumiseen tai liikkeeseen eli kykyyn. Selityksessä se on muutoksen perimmäinen periaate. Joissakin yhteyksissä Aristoteles käyttää muutoksen periaatteesta myös käsitettä luonto. Oletan, että Aristoteles hyväksyy miletoslaisten ajatuksen 'olevaisen ikuisesta vaihtelusta'. Seuraavissa sitaateissa Aristoteles pohtii kykyä ja vaikutuksen kohteena olemista:

Kyvyltä tarkoitetaan siten yleisesti muutoksen tai liikkeen periaatteita joko toisessa kuin siinä, joka liikkuu tai muuttuu, tai siinä itsessään jonakin toisena, ja myös sen periaatteita, että on liikkeen tai muutoksen kohteena, joko toisen aiheuttamana tai sellaisen, jonka olio itse aiheuttaa. (Metafysiikka V 12. 1019a18-20)

Yksi kyvyn laji on nimittäin vaikutuksen kohteena olemisen kyky, joka on vaikutuksen kohteena olevassa oliossa esiintyvä periaate sitä kohtaavalle muutokselle, jonka aiheuttaa joko toinen tai se itse toisena. Toinen laji on tila, jonka kautta jokin on muuttumaton suhteessa huononemiseen tai häviämiseen, jonka aiheuttaa muutoksen periaattina toinen tai se itse toisena. (Metafysiikka IX 1. 1046a11-15)

Liittyen kykyyn vaikuttaa ja olla vaikutuksen kohteena tai liikkua ja olla liikutettu Aristoteles (SH I 6.) puhuu muuttumisesta, eroamisesta, yhdistymisestä ja kosketuksesta. Hän selittää muutosta tai liikettä kontraarisilla vastakohtilla. Tähän liittyy olevien olemisen substansseina.

On näet järjenmukaista, että se, mikä on samanlainen ja joka suhteessa täysin vailla eroja, ei ole millään tavalla toisen samanlaisen vaikutuksen kohteena. Miksi näet toinen olisi enemmän vaikuttamaan kykenevä kuin toinen? Edelleen jos jokin voi olla samanlaisen vaikutuksen kohteena, se voi olla myös itsensä vaikutuksen kohteena. Mutta jos näin olisi, ei olisi mitään häviämätöntä eikä liikkumatonta, mikäli samanlainen kykenisi vaikuttamaan samanlaisena, sillä jokainen liikuttaisi itse itseään. Sama koskee myös sitä, mikä on täysin erilainen eikä missään suhteessa sama. [...] Sellaiset, jotka eivät ole kontraarisia vastakohtia tai koostu kontraarisista vastakohtista, eivät syrjäytä toisiaan luonnollisesta tilasta. (SH I 7. 323b18-29)

Mutta koska mikä tahansa ei ole luonnostaan vaikutuksen kohde eikä vaikuta, vaan tällaisia ovat ne, jotka ovat kontraarisia vastakohtia tai joilla on kontraarisuus, täytyy sen, joka vaikuttaa, ja sen, johon vaikutetaan, olla suvultaan samanlaisia ja samoja, mutta lajiltaan erilaisia ja kontraarisia. (SH I 7. 323b30-35)

Seuraavaksi katsotaan potentiaalisuutta periaatteena. Tässä huomio kiinnittyy syntymisen ja häviämisen ymmärtämiseen. Se ajatus, että aktuaalisuus on yhteydessä potentiaalisuuteen syntymisenä, ei voi olla samanlaista syntymistä kuin olentojen (substanssien) syntyminen toisistaan.

Eräässä mielessä aine voi hävitä ja syntyä, mutta eräässä mielessä näin ei tapahdu. Sellaisena kuin siihen sisältyy puute, se on itsessään häviävä, sillä se, mikä häviää, eli puute, sisältyy siihen. Mutta potentiaalisuutena se on itsessään välttämättä häviämätön ja syntymätön. Jos se nimittäin syntyisi, jonkin olisi ensin oltava substraattina, josta se tulisi ja joka sisältyisi siihen, mutta tämä on juuri sen luonto, joten se olisi

olemassa ennen kuin se syntyy. (Nimitän aineeksi sitä jokaisen asian ensimmäistä substraattia, josta se syntyy ja joka sisältyy syntyvään ei-aksidentaalisesti.) Jos se häviäisi, se palaisi tähän perimmäiseen substraattiin, joten se tulisi olemaan hävinnyt ennen kuin se häviää. (Fysiikka I 9. 192a26-34)

Aristoteles pohtii, kumpi on ensisijaista syntyminen ja häviäminen vai liike.

Syntyminen ja häviäminen koskevat siis välttämättä sitä, mikä on kykenevä olemaan ja olemaan olematta. Tämän vuoksi se on syntyvien syy aineena, ja niiden syy päämääränä on hahmo ja muoto, ja se on kunkin substanssin määritelmä. [...] Kuitenkin myös kolmas prinssiippi täytyy lisätä näihin. Kaikki uneksivat siitä, mutta kukaan ei esitä sitä suoraan. Jotkut ajattelivat, että muotojen luonto on riittävä syy syntymiselle. [...] Toisten mielestä syntymisen ja häviämisen syy on aine itse, sillä heidän mielestään liike saa alkunsa siitä. (SH II 9. 335b3-17)

Aristoteleen mainitsema kolmas prinssiippi on vaikuttamisen tai liikuttamisen kyky. Perimmäisellä tasolla se on potentiaalisuus. Aristoteles puhuu potentiaalisuudesta, liikkeestä ja kyvystä. Aristoteles puhuu liikkeestä lisämääreittä syntymisen aiheuttajana. Lisämääreittä syntyminen tarkoittaa, että siihen ei voida liittää oletusta 'jokin tämä'. (SH I 3.) Näyttää siltä, että Aristoteles selittää muutosta kolmella tekijällä. Kahdella muuttuvalla ja kolmannella, joka on samanlainen ja erilainen kuin kaksi. Tämä on juuri potentiaalisuus, joka on ymmärrettävä kahdella tavalla periaatteena ja substantiaalisesti. Potentiaalisuus ykseytenä hallitsee sekä ainetta että henkeä eli aktuaalisuutta. Aine ja henki ovat tasavertaisia suhteessaan potentiaalisuuteen. Ne eivät voi tuhota toisiaan, koska potentia hallitsee niitä.

Nyt vaikuttaa siltä, että potentiaalisuus periaatteena ratkaisee liikkumattomaan liikuttajaan sisältyvän vastakohtan tai dualismin. Tässä voidaan kyseenalaistaa liikkeen oletuksen ratkaisu perimmäisessä selityksessä. Tässä ei voi olla kyseessä paikasta toiseen kulkeva liike vaan ennemminkin liike ja lepo liittyvät potentiaalisuuteen tai kykyyn. Liike ja lepo täytyy ymmärtää ominaisuutena ja sen puuttumisena. Tämä kohta on kuitenkin jollain lailla epäselvä. Edessämme on jälleen dualistinen tilanne, nimittäin liikkeen ja levon vastakohta. Onko kyseessä ominaisuus ja sen puuttuminen vai vastakohtat ääripäinä, mahdollisimman kaukana toisistaan? Aristoteleshan selittää sekä ominaisuuden ja sen puuttumisen että ääripäät kontraarisiksi vastakohtiksi. Toisin sanoen näyttäisi siltä, että potentiaalisuuden ja aktuaalisuuden ymmärtämiseksi ei tarvita liikkeen oletusta. Liikehän ei ratkaise aktuaalisuudessa olevaa syntymisen ja häviämisen mysteeriä vaan tämän mysteerin ratkaisee potentiaalisuus ykseytenä.

Aristoteleen ajatukset vastakohtaisuudesta, substanssista ja aktuaalisuudesta ja potentiaalisuudesta näyttävät muodostavan yhteneväisen kokonaisuuden muutoksen selittämiseen. Aristoteleen tekstit tuovat mielenkiintoisella tavalla esille sen, että Parmenideeseen kohdistuva kritiikki tuo liikkeen olemuksen filosofisen pohdinnan kohteeksi. Tällaista näkemystä myös Nietzsche kannattaa esseessään esisokraatikoista. Tässä herää kysymys, mitä liikkeen käsite tarkoitti antiikin aikana. Näyttää siltä, että Aristoteles käyttää liikkeen käsitettä ainakin kahdessa merkityksessä, paikan vaihdoksena ja kykynä. Kyky olisi liikkeen ja levon hallitsemista. Perimmäisellä tasolla tämä hallitsija on potentiaali-

suus. Tässä tapauksessa, liike kykynä, kysymyksessä ei voi olla havaittu liike. Kuten huomataan sama liikkeen kaksimerkityksisyys on läsnä myös Platonin teoksessa *Sofisti*. Hän puhuu liikkeestä ”jonkinlaisena liikkeessä olevana syntymistapahtumana (Sofisti 246c)”, mutta myös ”aineettomille ja aineellisille ilmiöille yhteisenä ominaisuutena, olevana tai kykynä (Sofisti 247d-e)”.

Väitöskirjani ensimmäisessä luvussa totesin, että Nietzschen vallantahto-ajatus ei ole yhteneväinen neljän elementin teorian kanssa. Totesin myös, että Nietzsche hylkää modernin matemaattisen luonnontieteen etenevään liikkeeseen perustuvan maailmankuvan. Nyt katsomme voisiko vallantahto-ajatus muistuttaa Aristoteleen potentiaalisuuden ja aktuaalisuuden oletusta. Voidaan olettaa, että periaatteellisesti ymmärrettynä vallantahto on potentiaalisuus eli ykseys. Ikuinen paluu ja ikuinen hetki yhdessä on aktuaalisuus eli moneus. Substantiaalisesti ymmärrettynä ikuinen paluu on syntymistä ja häviämistä eli potentiaalisuus ja ikuinen hetki on aktuaalisuus. Substanssien kohdalla Aristoteles puhuu yhdestä ja samasta kyvystä eli vaikuttamisen kyvystä ja vaikutuksen kohteena olemisesta siis vastakohtaisuudesta. Nietzsche ei kuitenkaan puhu substansseista, vaan ikuinen hetki aktuaalisuutena voisi tarkoittaa, että hetki ymmärtää olemisensa ainutkertaisuuden. Tästä johtuen hetki laatii vastakohtaisuuksien taulukoita arvioidakseen itseänsä eli olemistansa. Tämä olisi sitä, mitä kutsumme tietämiseksi. Näin voitaisiin ajatella, että yksi vastakohta (oleva ja ei-oleva) selittää koko olemisen mysteerin. Lopultakin ykseyden ymmärtäminen olisi molempien sekä paluun että hetken ikuisuus. Näin päädyimme parmenidelaiseen tulkintaan. Otetaan lopuksi vielä Parmenideen ajatus olevaisen ykseydestä.

3.6 Parmenides ja olevaisen ykseys

Nietzsche (FKTA 14. ja 15., 118–121) esittää, että Parmenides (515–445 eaa.) pystyy puolustautumaan sekä Demokritoksen (460–371 eaa.) atomismia että Anaksagoraan (500–428 eaa.) pluralismia vastaan. Toisin sanoen kumpikaan näistä ei pysty osoittamaan, että todistukset havaitun liikkeen tai moninaisuuden puolesta olisivat todistusta ikuisen liikkeen puolesta. Jos pluralismi ei ole fysikaalinen, se ei tuo mitään erilaista ratkaisua verrattuna atomismiin eli liike on päätelyä. Jos taas pluralismi on fysikaalista, niin meillä on syntymisen ongelma. Liikkeen on synnyttävä, jos se on fysikaalista. Mielestäni Anaksagoras on jälkimmäisen ongelman äärellä. Tästä syystä hän olettaa Nousin, joka on ratkaisuna siihen, että materia on yhtä. Hän saa substansseille yhteisen perustan ja liikkeelle synnyttäjän.

Parmenideen oppi vaikuttaa todella 'vedenpitävältä'. Se on ristiriidattomuuden laki tai tautologia. Oleva ja ei-oleva kattaa kaiken, mitä voidaan ajatella tai ilmaista. Nietzschen mukaan Parmenides saa aikaan hedelmällisen väittelyn, vaikka miletoslaisten perimmäinen ongelma ei ratkeakaan. Selittämättömäksi jää edelleen olioiden jatkuva ja ikuinen syntyminen ja häviäminen. Nietzsche pohtii, miten Parmenideen yksi ja muuttumaton maailma pitäisi ku-

mota. Tässä voisi kysyä Nietzscheä, miksi se pitäisi kumota tai voiko sen ylipäätensä kumota. Näitä asioita Nietzsche pohtii juuri filosofiassaan. Nimittäin jos määräämme, että olevainen on ja ei-olevaista ei ole, niin näinhän se on. Ristiriidattomuuden lain informatiivisuus syntyy yrityksistä rikkoa sitä. Nähdäkseni Parmenides tarkoittaa juuri ristiriidattomuuden lakia. Täytyy palata Anaksimandroksen (610–546 eaa.) oppiin. Nietzsche esittää, että Parmenideen oppi johti syntymisen ja häviämisen hylkäämiseen.

Tästä lähtien tarunomaiset ajatukset kuten syntyminen tyhjästä, katoaminen olemattomuuteen, olemattoman asian mielivaltainen muuttuminen olevaksi ja kvaliteettien sattumanvarainen vaihtuminen, irtoaminen ja tarttuminen vaikuttivat mielettömiltä. Samalla menivät perusteet uskoa, että moneus syntyy ykseydestä ja lukuisat kvaliteetit syntyvät yhdestä alkukvaliteetista. (FKTA 14., 115–116)

Parmenideen oppihan ei ole esteenä vastakohtien tarunomaiselle syntymiselle toisistaan. Eihän Parmenides tätä kiistä. Hänen kriittikkonsa eivät ymmärrä hänen väitettään olevaisen ykseydestä. Eihän kukaan, joka pohtii asioita, voi vakavalla naamalla olettaa, että ykseydessä tai kokonaisuudessa ei olisi muutosta. Platon dialogissaan *Parmenides* esittää Parmenideen näkemyksen muutoksesta hetkenä.

Aristoteles kysyy Parmenideelta: Onko siis olemassa sellainen kummallinen asiantila, jonka vallitessa muutos tapahtuu?

Parmenides vastaa tähän: 'Hetki'. Sillä 'hetki' näyttää merkitsevän sellaista kohtaa ajassa, josta muutos tapahtuu jompaankumpaan suuntaan. Sillä olio ei muuta tilaansa levosta silloin, kun se vielä on levossa, eikä liikkeestä, kun se vielä on liikkeessä, vaan tuo luonteeltaan perin kummallinen 'hetki' lankeaa liikkeen ja levon väliin. Se ei ole missään ajassa, ja siihen ja siitä liikkeessä oleva siirtyy lepotilaan ja levossa oleva liiketilaan. [...] Ja niin ollen yksi, koska on sekä levossa että liikkeessä, muuttuu kumpaankin suuntaan, sillä ainoastaan siten se voi olla kummassakin tilassa. Mutta tuon muutoksen se suorittaa ajattomassa hetkessä, ja silloin se ei ole missään ajassa, eikä liiketilassa eikä lepotilassa. (Parmenides 156d–e)

Keskustelun jatkossa selviää, että kaikki muutkin muutokset tapahtuu välitilan kautta. Näin tapahtuu myös, kun "olio muuttaa tilaansa olemisesta häviämiseen ja olemattomuudesta tulemiseen (Parmenides 157a)". Parmenides kannattaa Anaksimandroksen luonnonfilosofiaa, että kvaliteetit syntyvät toisistaan välimuodon kautta. Muutos on siis vastakohtien syntymistä ja häviämistä toisistaan. Nyt jos kysytään, miksi näin tapahtuu, niin kysymyksemme on eettinen. Me haemme tarkoitusta, vaikka hakisimmekin vastausta ns. itsemme ulkopuolelta, luonnosta. Nähdäkseni Parmenides kritisoi Anaksimandroksen metafysiikka (ykseys on rajaton ja moneus rajallinen) osoittamalla, mihin metafysiikalla pystytään. Ajattelemalla ja päättelemällä me 'luomme' maailman. Kuten Nietzsche mainitsee myöhemmin filosofiasta: "Se luo aina maailman omaksi kuvaksensa, se ei voi muuta; filosofia on tämä tyrannimainen vietti itse, henkisin vallantahto, 'maailman luomisen', causa priman tahto (HPTP § 9)." Näin ollen maailmankuvaopit ovat päättelyä.

Liittyen Nietzschen "totuuden arvon ongelmaan" 1880-luvun filosofiasaan katsotaan luvun lopuksi hieman ristiriidattomuuden lakia. Siinä on

epävakainen totuus, joka sopii yksiin Nietzschen totuus-käsityksen kanssa (KGW VII 2, 128–130, 289). Ennalta määrätyn totuuden näkökulmasta ristiriidattomuuden laki tai tautologia ei ole totuus. Se ei itsessään ole totuus, vaan totuus on sen osana. Sehän ilmaisee vain, että tosi ja epätosi ymmärretään toistensa kautta. Tautologia on muotoa ei (P ja ei-P). Lauseella itsellään ei ole varsinaista informaatioarvoa, sehän ei kerro asiantilasta mitään, vaan jokainen yritys rikkoa ristiriidattomuuden lakia tuottaa uutta informaatiota, sillä ne ovat itsessään ristiriitoja. Tautologiassa on kyseessä vastakohta tosi-epätosi (Parmenideen oleva ja ei-oleva). Näin ollen, jos P on lause, niin sen informaatioarvolla ei ole väliä dialektisen totuuden suhteen. Aivan kuten aiemmin esittämässäni esimerkissä antiikin atomismista, jossa siis ei ole väliä, onko atomit ja tyhjiys fysikaalisia vai ei. Tässä ollaan kiinnostuneita vastakohtasta, joka ilmaistaa konnektiivein negaatio, implikaatio, konjunktio, disjunktio ja ekvivalenssi. Näille voidaan esittää totuustaulukot. Nämä kaikki ilmaisevat tavallaan ristiriidan.

Edelleen liittyen totuuteen tautologiassa on toinen mielenkiintoinen puoli. Nimittäin oli P millainen tahansa lause (kieltävä, myöntävä, ehdollinen, mahdollinen), sen totuusarvo määräytyy suhteessaan toiseen lauseeseen. Toisaalta jos kiinnitämme huomiota lauseen P informaatioarvoon siis siihen, että se kertoo jotain jostain. Ja ajattelemme tämän, josta kerrotaan, totuuden kriteeriksi. Näin ajateltuna tämä jokin, josta lause P kertoo jotain, on malli tai esikuva. Tämä malli ei kuitenkaan ole oleva sen parmenidelaisessa merkityksessä ei-olevan vastakohtana. Siis kun asetamme mallin (esimerkiksi fysikaalisuuden), kadotamme vastakohtan oleva ja ei-oleva. Näin ollen emme käsittele enää vastakohtaa tosi ja epätosi, vaan vastakohtaa oikea ja väärä. Tarkemmin ajatellen oikea ja väärä ei ole vastakohta samassa merkityksessä kuin tosi ja epätosi kuten Nietzsche esittää filosofiassaan 1880-luvulla (HPTP § 4). Tämä otetaan esille uudelleen väitöskirjani seuraavassa luvussa, kun käsitellään Nietzschen dialektiikkaa.

Otetaan vielä kerran esille Nietzschen ajatusvirhe. Seuraavasta sitaatista selviää, että Nietzsche ymmärtää väärin vastakohtan oleva ja ei-oleva, kun hän esittää, että ei-olevaa ei ole. Hän rinnastaa ei-olevan näennäiseen. Näin ollen Parmenides kieltäisi aistien maailman siis syntymisen ja häviämisen.

Parmenideen koreilematon pääoppi kuuluu: ainoastaan oleva on ja ei-oleva ei ole. Jos liike on olevaa, niin siihen pätee sama, mikä pätee olevaan joka tapauksessa: se on syntymätöntä, ikuista ja tuhoutumatonta, se ei lisäännä eikä vähene. Maailman näennäisyys onnistutaan kiistämään kysymällä, mistä näennäisyys on peräisin. (FKTA 13., 114)

Kuitenkin Parmenideen opissa on jotain, joka jo esseen kirjoitusvaiheessa kiinnittää Nietzschen huomion. Nimittäin Nietzsche kirjoittaa Parmenideen hämmästyttävästä väitteestä näin:

'Pystymme ajattelemaan aikaa, liikettä ja tilaa vain äärettöminä, äärettömän suurina ja kaiken lisäksi loputtomasti jaettavina. Siksi ne eivät ole olemassa; ääretön ei ole todellista eikä ääretöntä ole olemassa.' Siinä oli elealaisen ajatus, jonka suunnatonta

voimaa vastustajat eivät ilmeisesti tiedostaneet kunnolla. (FKTA 15., 121, ks. Cleve 1969, 553 mainitsee Parmenideen 'hypnoottisesta' ajatuksesta)

Katsotaan Parmenideen ajatuksen suunnatonta voimaa. Sen voima on nimittäin siinä, että äärellinen ja ääretön ymmärretään toistensa kautta kuten oleva ja ei-oleva. Kun käytetään äärettömän käsitettä kumoamaan liike, niin vältetään liikkeen oletukseen sisältyvä alkamisen ongelma. Tässä ei ole mitään hyötyä siitä, että puolustaa liikettä havainnolla. Yleensä kysymykseen alkuperästä on vastattava jumaluusopilla kuten Nietzsche esseessään esittää. Jumaluusoppiin liitetään 'jonkun' ensimmäisen oletus. Edelleen jumaluusoppiin jostain syystä liitetään aina myös pessimismi. Nimittäin se, että Jumala on hyvä ja totuus ja me ihmiset olemme pahoja. Me olemme syyllisiä tähän pahuuteemme ja meille kuuluu siten myös rangaistus. Näin on myös Platonilla oppi sielunvaelluksesta.

Edellä esittämäni pessimismin Parmenides välttää ehdottomalla ykseyden oletuksellaan. Oleva ja ei-oleva kuvaa kaikkea, mitä voidaan ajatella. Mehän ymmärrämme tämän vastakohtan niin, että kun sanomme jonkun olevan, niin samalla me tiedämme, että se ei ole ei-oleva ja päinvastoin. Jos sanomme jonkun olevan ei-oleva, niin samalla tiedämme, että se ei ole oleva. Mehän voimme tällä tavalla käsittää kaikki vastakohtat, vaikka ne olisivatkin luonnossa ikuisesti syntyviä ja häviäviä. Ne ovat meille olevia ja ei-olevia. Otetaan esimerkiksi pessimismiin selvästi sisältyvä vastakohta hyvä-paha, nämä syntyvät ja häviävät toisistaan siis ymmärretään toistensa kautta. Toisin sanoen ne eivät ole mitään sinänsä. Tämähän on Nietzschen filosofian keskeisin sanoma.

Filosofiassaan 1880-luvulla Nietzsche käyttää Parmenideen nerokasta metafysiikkaa. Esseessään 1870-luvun alussa Nietzsche moittii Parmenideen menetelmää, koska hän ei selvästikään ole pohtinut liikkeen luonnetta. Hän ei ole selvittänyt itselleen, onko liike todella fysikaalista vai onko se päättelyä. Ilmeisesti vasta myöhemmin hän ymmärtää Parmenideen menetelmän todellisen idean, joka liittyy juuri totuuteen, päättelyyn, pysyvyyteen ja vastakohtaisuuteen (luonnon ikuisen muutokseen). Näistä kreikkalaisista aineksista, joita Nietzsche käsittelee esseessään, hän kehittää vallantahto ajatuksensa sekä oppinsa ikuisesta paluusta ja ikuisesta hetkestä. Tässä ikuinen hetki on juuri eettinen ja episteeminen käsite ja ikuinen paluu on syntymistä ja häviämistä. Vallantahdon täytyy yksinkertaisesti jäädä vain vallantahdoksi, ykseydeksi, muuten oppi on pessimistinen. Nietzsche tukeutuu ristiriidattomuuden periaatteeseen.

Lukujen kaksi ja kolme jälkeen siirryn käsittelemään Nietzschen 1880-luvun filosofiaa. Pyrin osoittamaan, että hänen filosofiansa pohjautuu näissä luvuissa esittämiini antiikin ajan pohdintoihin.

4 DIALEKTIikka JA TOTUUS

Tässä luvussa perustelen väitettäni, että Nietzsche soveltaa dialektiikkaa. Tosin Nietzsche ei suoranaisesti ilmaise olevansa dialektinen ajattelija, mutta se selviää hänen tavastaan puhua totuudesta. Lisäksi hän asettaa muistiinpanoissaan käsitteitä rinnakkain ja pohtii niiden merkityksiä kehitellessään ajatuksiaan (KGW VIII 1, 23, 137). Käsitteiden merkitys ja niiden suhteet toisiinsa ovat Nietzschen filosofiassa hyvin keskeinen piirre. Tämän Nietzschen filosofian ominaisuuden nostaa esille Tuusvuori (2000) väitöskirjassaan *Nietzsche & Nihilism; Exploring a Revolutionary Conception of Philosophical Conceptuality*. Väitöksensä Johdannossa Tuusvuori puhuu Nietzschen kohdalla käsitteiden vapauttamisesta ja radikaalista tasapainosta. Näin ollen uudelleen arvioiminen ja ajatusten kumouksellisuus ovat juuri käsitteissä itsessään, niiden merkityksissä. Tämä erityispiirre Nietzschen filosofiassa on johtanut luentatapojen rikkauteen. Näkemykseni on, että Nietzschen esisokraatikoihin kohdistamansa ihailu saa hänet oivaltamaan aidon dialektiikan merkityksen filosofialle. Tämän dialektiikan mukaan esimerkiksi hyvä ja kaunis eivät ole mitään sinänsä vaan ne syntyvät pahasta ja rumasta kuin myös häviävät näihin.

Jos ajatellaan dialektiikkaa filosofin menetelmänä, niin tietämisen päämäärä ei voi olla totuus vaan selitys. Jos tietämisen päämäärä on totuus, niin tällöin totuus on asetettu jo etukäteen ja näin ollen dialektiikalla puolustetaan jo ennalta määrättyä uskomusta. Tämä on dialektiikan 'väärinkäyttöä'. Tähän virheeseen sortuu Nietzsche mukaan juuri Platon. Juuri tämä platonismi estää meitä olemasta vapaita henkiä.

4.1 Nietzsche totuudesta ja vastakohtaisuudesta filosofiassaan 1880-luvulla

Nietzsche esittää teoksessaan *Hyvän ja pahan tuolla puolen* (1886) monimutkaisia episteemisiä kommentteja. Näitä ei voi ymmärtää, ellei suhteuta hänen ajatteluun antiikin kreikkalaiseen oletukseen vastakohtaisuudesta totuuden kriteerinä.

Muistiinpanoissaan Nietzsche esittää, että meissä on totuudentahto ja halu vastakohtaan asettamiseen ja näihin molempiin on kaipuu (KGW VIII 1, 139–140). Nämä molemmat kuuluvat tietämiseen. Tästä Heidegger (N II, 314, 315) esittää, että Nietzscheillä totuus on vallantahdolle välttämätön arvo ja näin totuus on erehdyksen laatu. Nietzsche aloittaa teoksensa *Hyvän ja pahan tuolla puolen* käsittelemällä totuutta. Hän on teoksensa esipuheessa esittänyt lähtökohdakseen Platonin keksimät ajatukset puhtaasta hengestä ja hyvästä sinänsä ”pitkällisimpänä ja vaarallisimpana kaikista erehdyksistä”. Hän ei syytä enää Parmenidesta hengen ja ruumiin erottamisesta toisistaan kuten varhaisessa esseessään *Filosofia Kreikan traagisella aikakaudella* (1873).

Totuudentahto, joka meidät vielä viettelee moneen uhkayritykseen, tuo kuuluisa totuudellisuus, josta kaikki filosofit ovat tähän asti puhuneet kunnioittavasti: millaisia kysymyksiä onkaan tämä totuudentahto meille jo esittänyt! [...] Kuka se oikeastaan on, joka tässä meille kysymyksiä esittää? Mikä meissä oikeastaan tahtoo päästä 'totuuteen'? [...] Me kysyimme tämän tahdon *arvoa*. Edellyttäen, että me tahdomme totuutta: *miksi emme mieluummin* erhettä? Ja epävarmuutta? Jopa tietämättömyyttäkin? – Totuuden arvon ongelma astui meidän eteemme, – vai mekö astuimme ongelman eteen? Kumpi meistä on tässä Oidipus? Kumpi sfinksi? Tässä, kuten näyttää, tapaavat toisensa kysymykset ja kysymysmerkit. – Ja uskottaneenko, että meistä viimein tahtoo näyttää siltä, kuin ongelmaa ei olisi vielä koskaan asetettu, – kuin me olisimme sen ensimmäisen kerran nähneet, kohdistaneet siihen huomiomme, *uskaltaneet* sen? Sillä siinä on eräs vaaranuhka, ja kenties ei ole toista suurempaa. (HPTP § 1, ks. MA III § 24)

Otan tässä tarkempaan käsittelyyn Nietzschen mainitseman totuuden arvon. Totuuden arvon ongelma astuu meidän eteemme, kun asetamme totuuden tietämisen päämääräksi. Näin tehdessämme me ulkoistamme totuuden itsestämme todellisuudeksi tai maailmaksi. Totuus juuri todellisuutena on tietämisen esikuva, jota tieto jäljittelee. Näin ollen tieto on oikeata tietoa. Vastaavasti me astumme totuuden arvon ongelman eteen, kun oletamme meissä syntyvän ja häviävän vastakohtaisuuden dualistiseksi ja pessimistiseksi. Me asetamme itseemme ristiriidan lain, vaikka ristiriita on hedelmällinen lähtökohta. Tosi ja epätosi sitältyvät toisiinsa samalla tavalla kuin oleva ja ei-oleva. Ymmärrys kokonaisuudessaan perustuu tähän vastakohtaan. Tosi ei ole arvokkaampi kuin epätosi. Edelleen Nietzschen argumentissa on vielä kolmaskin vastakohta. Nimitään on huomattava, että totuus on väärän ja epätoden lisäksi vielä valheen vastakohta. Toisin kuin Platon olettaa, valehtelu kuuluu tietämiseen. Nietzschen mukaan ristiriidan käsittelyssä filosofin on oltava ehdottoman rehellinen itselleen. On uskallettava itse astua totuuden arvon ongelman eteen. Tämä tarkoittaa dialektiikan käyttöä ja totuuden asettamista kyseenalaiseksi, uskaltautua siihen kuin ensimmäisen kerran. Tässä viitataan juuri Parmenideen kritiikkiin Anaksimandrokselle.

Kuten varhaisessa esseessään Nietzsche puhuu syntymisestä (*entstehen, werden*) ja vastakohtaisuudesta (*Gegensatz, Widerstand*) filosofisessa pääteoksessaan *Hyvän ja pahan tuolla puolen*. Liittyen vastakohtaisuuteen Nietzsche esittää filosofien uskomusten taustalla olevan kysymyksen:

”Kuinka *voisi* mikään syntyä vastakohdastaan (*Gegensatz*)?” (HPTP § 2)

Tällä samalla kysymyksellä Nietzsche aloittaa teoksensa *Inhimillistä, aivan liian inhimillistä* (1878). Tämä kysymys on hänen mukaansa askarruttanut filosofeja jo kaksituhatta vuotta.

Miten voisi jotain syntyä vastakohtastaan, esimerkiksi järjellinen järjettömästä, aistittava kuvapatsaasta, looginen epäloogisesta, vastaanottava havainto vaativasta tahottomisesta, empatia egoismista, totuus erehdyksestä? (Nietzsche Werke I, MAZM § 1)

Palaamme teokseen *Hyvän ja pahan tuolla puolen*. Siinä Nietzsche asettaa filosofian ydinkysymykseksi vastakohtaisuuden ja tähän sisältyvän ristiriidan. Päin vastoin kuin metafysiikat, todenköisesti juuri Platon, Nietzsche on itse sitä mieltä, että ristiriidan ratkaiseminen on mahdollista. Vastakohtaiset arvottavat käsitteemme ovat ymmärrettävissä toistensa kautta niin, että ne syntyvät ja häviävät toisistaan. Tämä ei ole mahdollista ilman ykseyttä. Hyvät ja pahat asiat ovat siis olennaisesti samoja. Ikuinen paluu ja ikuinen hetki yhdessä ovat *moineus*, joka näin ollen käsittää aineen ja hengen. Näiden on synnyttävä toisistaan. Tietämisen pilkkominen kahtia ja hengen sinänsä olettaminen hyväksi, kauniiksi ja totuudeksi on Nietzschen mukaan virheellinen selitys. Nietzsche ilmaisee nämä ajatukset seuraavasti:

On näet lupa epäillä, ensinnäkin, onko vastakohtia ensinkään (*ob es Gegensätze überhaupt gibt*), ja toiseksi, eivätkö nuo kansanomaiset arvostukset ja arvovastakohtat (*Wert-Gegensätze*), joihin metafysiikat ovat painaneet leimansa, ehkä ole vain etualan arviointeja, vain väliaikaisia perspektiivejä, [...] Huolimatta kaikesta siitä arvosta, joka saattaa kuulua todelle, totuudelliselle, epäitsekäälle: olisi mahdollista, että näennäiselle, harhantahdolle, itsekkyydelle ja pyyteelle täytyisi tunnustaa korkeampi ja perinteellisempi arvo kaikkea elämää varten. Olisipa vielä mahdollista sekin, että *se, mikä* tekee noiden hyvien ja kunnioitettujen olioiden (*Dinge*) arvon, olisi juuri siinä, että ne ovat pulmallisella tavalla noiden kehojen, näennäisesti vastakkaisten (*scheinbar entgegengesetzten*) olioiden sukua, niihin kietoutuneet, hakautuneet, ehkäpä olennaisesti samoja (*Wesensgleich*) kuin ne. Ehkä! ... (HPTP § 2)

Kuten huomataan Nietzsche hyväksyy dialektiikan, mikäli tavoitellaan selitystä eikä totuutta tai hyvää sinänsä. Nietzsche moittii yleisesti ottaen filosofeja siitä, että nämä esittävät löytäneensä perimmäiset selityksensä kylmän ja puhtaan dialektiikan varassa, vaikka he itseasiassa puolustavat vain ennakoitua lausumaa (HPTP § 5). Dialektiikkaa ei siis pidä käyttää väärin niin, että totuus asetetaan ennakolta, koska näin menetetään ristiriidan kohtaaminen.

Analysoin tarkemmin kyseisen teoksen ensimmäistä pääkappaletta *Filosofien uskomuksista*, jossa Nietzsche mainitsee useita filosofisia oppeja. Hän puhuu filosofien uskomuksista (*Vorurteile*). Tällä hän tarkoittaa ennalta määrättyjä totuuksia, joita puolustetaan (HPTP § 3). Hän mainitsee ensin tietenkin Platonin ideat puhtaasta hengestä ja hyvästä sinänsä. Toiseksi hän mainitsee Kantin kategorisen imperatiivin (HPTP § 5, 11) ja Spinozan "matemaattisen muodon taikakaavan" (HPTP § 5). Kolmantena tulevat hellenistiset moraalioipit epikurolaisuus (HPTP § 7) ja stoalaisuus (HPTP § 9). Nietzschen mukaan stoalaisuuden oppi "eläkää luonnon mukaisesti" tarkoittaa itseasiassa, että "eläkää Stoan mukaisesti". Neljänneksi Nietzsche mainitsee materialistisen atomistiikan (HPTP § 12) ja positivismin (HPTP § 10). Nämä liittyvät todellisen ja näennäisen maail-

man yhteensovittamisen ongelmaan. Viidenneksi hän puhuu tahto-filosofiasta: Schopenhauerin elämäntahdon välittömästä tuntemisesta (HPTP § 16) ja toisaalta vapaan tahdon teoriasta aivan kuin tahto tai "minä" olisi jotain annettua tai itsestään selvää (HPTP § 17, 18, 19). Lopuksi Nietzsche mainitsee, että "psykologia on tie perusongelmiin" (HPTP § 23). Tästä palaamme ensimmäisen pääkappaleen alkuun ja Nietzschen kehotukseen, jonka mukaan meidän on itse astuttava totuuden arvon ongelman eteen. Emme saisi tyytä siihen tilanteeseen, että totuuden arvon ongelma astuu eteemme. Totuus on epätotuuden kanssa meidän menetelmämme ratkaista ristiriitoja eli päätyä selitykseen. Nietzsche siis suosittelee filosofeille dialektiikan soveltamista (vrt. Deleuze 2005, 204–205, 212).

Vertaan vielä edellä esittämäni ensimmäistä pääkappaletta toiseen pääkappaleeseen *Vapaa henki*. Tässä Nietzsche kehottaa filosofeja vapautumaan uskomuksista ja soveltamaan dialektiikkaa etsiessään selitystä. Tällainen vapaa henki (*freie Geist*) on traaginen filosofi. Tällainen filosofi voi vapaasti filosofoida ja keskustella ilman, että hänen täytyisi puolustaa mitään ennalta määrättyä totuutta.

Täytyy itse panna itsensä koetukselle, [...] Ei saa väistää koetuksiansa, vaikka ne ehkä ovat vaarallisin peli, jota voi pelata, ja loppujen lopuksi vain koetuksia, jotka suoritetaan oman itsemme toimiessa todistajina eikä minkään muun tuomarin edessä. Ei saa takertua mihinkään henkilöön, [...] mihinkään isänmaahan, [...] mihinkään sääliin, [...] mihinkään tieteeseen, [...] ei omaan irtautumiseensa, [...] ei omiin hyveisiin, [...] Täytyy osata varjella itsensä: se on riippumattomuuden ankarin koetus. (HPTP § 41, ks. § 203)

Nietzschen vaatimus on, että itseänsä on koeteltava ja toisaalta myös varjeltava. Tässä yhteydessä voidaan palauttaa mieliimme Parmenideen menetelmä, jota Nietzsche kuvailee esseessään esisokraatikoista jäätävän kylmänä ja kauhistuttavana otteena, joka talutti Parmenideen itsensä olioiden pohjattomaan kuiluun (FKTA 10., 102).

Teoksessaan *Wesen und Formen der Dialektik* Heiss (1959, 66–67) esittää, että Nietzsche olettaa perimmäisen vastakohtaisuuden (*Widerspruch*) olevan kaiken liikkeen (*Bewegung*) taustalla. Heiss esittää myös, että Hegelin oletus koko olevaisen vastakohtaisuudesta olisi vaikuttanut Nietzschen ajatteluun. Heiss ei varsinaisesti käsittele Nietzschen dialektiikkaa. Hän keskittyy Hegelin lisäksi Marxiin ja Kirkegaardiin. Hänen määrittelynsä dialektiikasta ovat kuitenkin erittäin käyttökelpoisia myös Nietzschen kohdalla. Tässä tarkoitan loogisen ja dialektisen totuuden välistä eroa. Logiikassa totuus on ennalta määrätty ja dialektiikassa puolestaan epävakainen. Tällä tavalla dialektiikka liittyy argumentoinnin vapauteen, kun taas logiikka on sidottu määrättyyn ja yksiselitteiseen totuuteen. Lauseellaan, totuuden arvon ongelma astuu meidän eteemme vai astummeko me ongelman eteen, Nietzsche tarkoittaa juuri loogisen ja dialektisen totuuden välistä eroa.

4.2 Ennalta määrätty totuus ja epävakaa totuus

Otan tähän alkuun Heissin (1959, 163–170) määritelmän loogisesta ja dialektisesta totuudesta. Loogisen ja dialektisen totuuden välillä on tietynlaisia eroavuuksia. Looginen totuus on määrätty ja yksiselitteinen, jossa haetaan totuutta ennalta määrätystä todellisuudesta. Se on siis oppi lopputilasta. Myös matemaattinen ja kokeellinen menetelmä noudattaa tätä loogisen totuuden periaatetta. Tämä oletetaan myös kaiken tietämisen menetelmäksi. Dialektinen totuus puolestaan ei ole vakaa, vaan se on kaksiselitteinen ja muuttuvainen niin, että dialektinen tietäminen etenee negaation kautta positiiviseen. Kun taas logiikka etenee positiivisesta positiiviseen tai negaatiosta negaatioon. Dialektiikka kohtaa ristiriidan sen sijaan logiikka puolestaan ei. Dialektiikassa tavoitellaan 'kätkeytymätöntä', joka on kokonaisuus (*Ganze*) mutta ei totuus, koska totuus on muuttuvainen. Heiss esittää, että tämä kokonaisuus on Hegelillä absoluutti henki, Marxilla yhteiskunta ja Kirkegaardilla subjektiivisuus (*existentia*). Tähän voisin vertailun vuoksi esittää, että Nietzschellä tämä kokonaisuus on vallan tahto.

Edelleen kun katsotaan sokraattisen ja traagisen dialektiikan välistä eroa huomataan, että Platonin totuus-käsitys muistuttaa loogista totuutta enemmän kuin dialektista. Otetaan tähän Nietzschen esitys teoksessaan *Epäjumalten hämärä* (1888). Nietzsche esittää, että Platonilla totuus noudattaa kaavaa, totuus=hyve=onni ja tätä tavoitellaan. Hänellä itsellään puolestaan onnensa kaava noudattaa muotoa kyllä/ei→päämäärä. (EH, Aforismeja ja nuolia 44., 14, Sokrateen ongelma 4., 10., 17, 20) Päämäärään eli onneen päästään negaation kautta, kun taas Platonilla onni ja totuus on ennalta määrätty.

Nietzsche pohtii paljon dialektiikkaa ja totuutta muistiinpanoissaan vuosina 1884–88. Hän mainitsee esimerkiksi, että mitä lähemmäs tulemme totuutta se katoaa. (KGW VII 2, 105, 128–130, 235, KGW VII 3, 163–164, 223–226, 437–440, KGW VIII 1, 105, 110–112, 137, 244, KGW VIII 2, 47–51, 53–55) On siis perusteltua puhua Nietzschen dialektiikasta.

4.2.1 Nietzschen dialektiikka

Nietzsche puhuu totuudesta, syntymisestä, vastakohdista, todesta ja epätodesta lauseesta, oikeasta ja väärästä uskomuksesta sekä hyvästä ja pahasta. Dialektiikka liittyy Nietzschen filosofiaan sikäli, että hän aloittaa teoksensa *Hyvän ja pahan tuolla puolen* juuri ehdottamalla totuudentahdon tutkimiseen dialektista menetelmää kysymällä: miksi tahdomme totuutta, miksemme mielummin epätotuutta? Miksi vastakohdasta tosi-epätosi juuri tosi on arvokkaampi? Mehän ymmärrämme nämä molemmat vain toisensa kautta. Mikäli ajattelu nähdään päättelynä tai menetelmänä, Nietzsche on juuri dialektiikan kannattaja. Hänhän kehottaa meitä luopumaan "kotiopettajataruskosta" eli lauselogiikasta (HPTP § 34) ja suhtautuu vihamielisesti matematiikkaan (IT § 111, § 246, § 370). Nietzschen kannattama dialektiikka on enemmän Aristoteleen tarkoittamaa argu-

mentaatiotaitoa kuin Platonin sokraattista menetelmää, jossa puolustettavana on jo enneltä määrätty totuus.

Teos *Näin puhui Zarathustra* (1883–85) toimii esimerkkinä Nietzschen traagisesta dialektiikasta. Siinä ei puolusteta mitään totuutta, vaan siinä kehoitetaan jokaista löytämään itsensä, tarkemmin sanottuna olemaan vapaa henki. Se on ”kirja kaikille eikä kenellekään”. Tässä juuri kaikki ja ei-kukaan vaikuttaa ristiriidalta, joka ratkeaa oivaltaessaan, että nämä ymmärretään toistensa kautta. Näin ollen kyseinen teos ei ole hyve-etiikkaa. Se on ratkaisu jokaisen oman itsensä arvoitukseen – dialogi itsensä kanssa. Zarathustran ensimmäinen puhe on *Kolmesta muutoksesta*. Tässä esitän lyhennettynä sen perusidean, joka on dialektiikkaa.

Kaiken tämän painavimman ottaa kestävä henki kantaakseen: niinkuin kameli, joka kuormitettuna kiiruhtaa erämaahan, niin kiiruhtaa hän omaan erämaahansa.

Veljeni, mihin tarvitaan hengen leijonaa? Miksi ei riitä se kuormitettava eläin, joka tyytyy vähään ja tuntee syvää kunnioitusta?

Luomaan uusia arvoja – siihen ei leijonakaan vielä pysty: mutta hankkimaan itselleen vapautta uuteen luomiseen – sen mahtaa leijonan mahti.

Vapauden hankintaan ja pyhään kieltämiseen velvollisuudenkin edessä: siihen, minun veljeni, tarvitaan leijonaa.

Pyhimpänään hän rakasti kerran tuota 'Sinun pitää': nyt hänen täytyy löytää harhaa ja mielivaltaa vielä pyhimmästäkin, että hän ryöstäisi itselleen vapautta rakkaudeltaan: leijonaa hän tarvitsee tähän ryöstöön.

Viattomuutta on lapsi ja unohdusta, uusi alku, leikki, itsestään vierivä pyörä, ensimmäinen liike, pyhä myönteisyys.

Niin, luomisen leikkiin, veljeni, tarvitaan pyhää myönteisyyttä: *omaa* tahtoansa tahtoo nyt henki, *oman* maailmansa saavuttaa nyt maailmasta hukkunut. (Z I, Kolmesta muutoksesta)

Tässä hengen heikkous ja vahvuus kohtaavat toisensa kamelina ja leijonana sekä leijonana ja lapsena. Nietzsche puhuu siitä, miten henki on kuin kameli, joka kerää tietoa ja kantaa taakkaa kuuliaisesti. Luodakseen omat käsityksensä hengen on leijonan lailla hyökättävä kameli-luonnettaan vastaan. Lopulta kyetäkseen luomaan arvoja hengen on oltava kuin lapsi – myönnyttävä luovaan leikkiin. Hengen leijona kieltää kamelin ja sen jälkeen myöntää olevansa lapsi. Henki siis luopuu totuuksien taakasta ja luo käsityksensä itse kuin leikkivä lapsi, joka rakentaa leikkiään kuin vapaa henki.

Esitykseni vielä hivenen ontuu, koska Nietzsche moittii dialektikkoja *Epäjumalten hämärässä* (1888). Tässä Nietzsche kuitenkin tarkoittaa juuri sokraattista menetelmää, ei niinkään traagista tai dionyysistä.

Sokrateen myötä kreikkalaisten maku muuttuu dialektiseen suuntaan: [...] Ennen Sokratesta dialektiset maneerit torjuttiin paremmissa piireissä: [...] Sellainen ei ole suuriarvoista, mikä pitää todistaa. Kaikkialla missä arvovalta kuuluu vielä hyvin tapoihin, missä ei ”perustella” vaan käsketään, dialektikko on eräänlainen pelle: hänelle nauretaan eikä häntä oteta vakavasti – Sokrates oli pelle, joka *pakotti* suhtautumaan itseensä vakavasti: mitä silloin oikeastaan tapahtui? – (EH, Sokrateen ongelma 5., 17–18)

Nietzschen perspektiivisyys tietoteorian tukeutuu dialektiikkaan, joka joiltain osin muistuttaa Aristoteleen dialektiikkaa. Tämä riippuu toki siitä, miten Aristoteleen dialektiikassa ymmärretään totuus. Olkoonkin, että Nietzsche ei analy-

soinut syllogistiikkaa ja logiikkaa samalla tarkuudella kuin Aristoteles. Tästä huolimatta Nietzscheä ja Aristotelesta kuitenkin yhdistää ideaopin kritiikki.

4.2.2 Aristoteles dialektiikasta

Aristoteles käsittelee laajasti ja monipuolisesti vastakohtaisuutta ja dialektiikkaa. Koska Nietzsche ei hyväksy sokratismia, niin katsotaan Aristoteleen dialektiikkaa. *Metafysiikassaan* kirjassa IV Aristoteles käsittelee dialektikkoja, filosofeja ja sofistuja. Kaikki nämä soveltavat dialektiikkaa, koska olevainen ja kaikki siihen liittyvät asiat ovat vastakohtaisia. Juuri filosofia tavoittelee totuutta tai ainakin liittyy siihen läheisimmin. *Topiikassaan* Aristoteles esittää, että suhteessaan totuuteen asiat liittyvät filosofiaan ja suhteessaan käsityksiin ne liittyvät dialektiikkaan (*Topiikka* I 14. 105b30).

Tätä (totuuden löytämistä) osoittaa se, että dialektikot ja sofistit omaksuvat filosofin roolin. Sofistiikka on ainoastaan näennäistä viisautta, ja dialektikot keskustelevat kaikesta, mutta kaikki se aina on jotakin olevaa. He keskustelevat selvästikin sen tähden, että ne kuuluvat läheisesti filosofiaan. Sofistiikka ja dialektiikka käsittelevät näet samansukuisia asioita kuin filosofiakin, mutta filosofia eroaa dialektiikasta vaadittavan kyvyn puolesta ja sofistiikka valitun elämäntavan puolesta. Dialektiikka vain koettelee asioita, joista filosofia pyrkii saamaan tietoa, kun taas sofistiikka on vain näennäisesti filosofiaa olematta sitä. (*Metafysiikka* IV 2. 1004b16–27)

Aristoteles tutkii teoksessaan *Topiikka*, mikä on dialektinen päätelmä. Hän päätyy oletukseen, että sitä voidaan käyttää väittelyharjoituksiin, keskusteluihin ja filosofisen tiedon käsittelyyn. Dialektiikka sopii juuri filosofiseen tietoon. Dialektiikassa on keskeisessä asemassa vastakohtaisuuden ajatus:

Se soveltuu filosofiseen tietoon, koska voidessamme pohtia asiaa molemmilta kannoilta meidän on helppo nähdä, mikä on milloinkin totta ja mikä epätotta. (*Topiikka* I 2. 101a33–35)

Aristoteleen *Topiikan* suomennoksen Selitykset-osassa (s. 208–209) esitetään, että on epäselvää onko dialektiikka Aristoteleen filosofian menetelmä, koska hän ei määritellyt sitä tarkasti. Tämä sama arvio esitetään *Ensimmäisen analytiikan* Selityksissä (s. 253). Platon puolestaan käytti dialektiikka kohti totuutta etenevästä filosofisesta tutkimuksesta. Aristoteles taas viittaisi argumentaatiotaitoon. Lisäksi mainitsemisani Selityksissä esitetään, että dialektinen argumentointi ei välttämättä ole tieteellistä todistamista. Se on välttämätön, mutta ei riittävä.

Whitaker (1996) tulkitsee kappale kappaleelta Aristoteleen teosta *Tulkinnasta*. Hän esittää, että Aristoteles käsittelee siinä dialektiikkaa. Whitakerin mukaan dialektiikassa on keskeisellä sijalla ristiriita ja täten lauseet ovat joko myöntäviä tai kieltäviä. Ne muodostavat ristiriitaisia pareja (RCP). Johdannoksi Whitaker (1996, 1–4) esittää, että *Tulkinnasta* kuuluisi yhteen *Topiikan* ja *Sofististen kumoamisten* kanssa enemmän kuin *Kategorioiden*, *Ensimmäisen* ja *Toisen analytiikan* kanssa. Perusteluksi hän esittää, että *Tulkinnassa* Aristoteles käsittelee dialektiikkaa kuten *Topiikassa* ja *Sofistisissa kumoamisissa*. Kolmessa muussa mainitussa teoksessaan Aristoteles käsittelee syllogistiikkaa, jonka hän kehitti dialektiikasta.

Edelleen Whitaker (1996, 78–82) esittää, että ristiriita on dialektiikan ydin ja kumoaminen sen työkalu. Peiraatteessa kaikki voidaan hyväksyä tai kumota. Tätä sääntöä Whitaker kutsuu säännöksi ristiriitaisista pareista (RCP), joita Aristoteles hänen mukaansa käsittelee *Tulkinnassaan*. Huomioitavaa on, että tätä sääntöä (RCP) ei voi rikkoa. Kysyjän ja vastaajan on ylläpidettävä keskustelua niin, että ristiriita säilyy. Vastaajaa ei saa painostaa oman näkemyksensä taakse. Juuri vastaajan on vaadittava oikein kohdistuvia väitteitä. Näin ollen dialektiinen keskustelu ei koskaan lopu, koska se itsessään on tärkeä ei niinkään totuuden löytyminen. Whitaker tulkitsee Aristoteleen ajattelua niin, että negatio on lauseen 'sisällä'. Toisin sanoen lauseen totuudelle tai epätotuudelle ei ole ulkoista kriteeriä. Whitaker siis puolustaa sitä näkemystä, että aidossa dialektiikassa totuus on epävakainen ja tämä olisi Aristoteleen käsitys dialektiikasta.

Whitakerin näkemyksestä voidaan päätellä, että ristiriita on hedelmällinen. Sen kumoava ristiriidattomuushan lisää tietoa. Se, että totuus löytyy, tarkoittaisi tässä yhteydessä sitä, että tiedon lisääntyminen loppuu. Voidaan todeta, että epävakaa totuus on siis tietoa lisäävää toisin kuin ennalta määrätty totuus.

4.3 Platonin epäjohdonmukaisuus

Aiemmin esittämäni, Nietzschen Platoniin kohdistuvan kritiikin, perusteella voidaan sanoa, että Platon käyttää totuuden käsitettä epäjohdonmukaisesti. Platonin dialogeissa totuus on ennalta määrätty uskomus ja vastaaja haastetaan sellaiseen tilanteeseen, että tämän on myönnettävä kyseinen totuus. Kuitenkin Platon käyttää dialektiikkaa filosofian menetelmänä, jossa totuus on epävakaa eikä ennalta määrätty. Näin ollen totuuden käsite on kahdessa merkityksessä. Tämä puolestaan johtaa siihen, että muodostuu väärän käsityksen syntymisen ongelma. Kuten muistetaan tosi-epätosi on erilainen vastakohta kuin oikea-väärä. Platonin dialektiikassa keskustelua käydään oikeiden ja väärin käsitysten välillä, jotka lauseina ovat toki tosia ja epätosia johtuen olla -verbistä. Oteetaan esimerkiksi oikeudenmukaisuuden käsite, jos sitä ei ole ennalta määrätty, niin ei ole ihme, että oikeudenmukaisuutta päämääränä, selityksenä tai totuutena ei myöskään löydy. Jos taas oikeudenmukaisuus on jo ennalta määrätty, niin silloin ei tarvita dialektiikkaa eikä ehkä edes koko keskustelua.

Platon käsittelee oikeudenmukaisuuden ja totuuden välistä ongelmaa dialogissaan *Parmenides*. Siinä Parmenides esittää kohtalaisen pitkässä puheenvuorossaan, että on harjoiteltava totuuden analysointia ennen kuin alkaa määritellä sellaisia ideoita kuin kaunis, oikeudenmukainen ja hyvä. Muuten voi käydä niin, että totuus jää kokonaan tavoittamatta. (Parmenides 135d) Jatkossa selviää, millaisesta harjoituksesta on kyse:

Hyvä niin, mutta sitä paitsi ei riitä, että katsoo vain mitä seuraa olettamuksesta, että jotain on olemassa, vaan on myös katsottava mitä seuraa kun olettaa, että sitä ei ole olemassa, jos haluaa saada hyvää harjoitusta. [...] Sama periaate koskee erilaisuutta ja liikettä ja liikkumattomuutta ja syntymistä ja häviämistä ja itse olemista ja olemat-

tomuutta. [...] Ja sinun on tarkasteltava muitakin olioita suhteessa itseensä ja mihin muuhun hyvänsä minkä kulloinkin valitset, oletitpa olettamuksesi kohteen olevan olemassa tai ei, jos haluat täydellisesti harjaantua näkemään totuuden oikein. (Parmenides 136a-c)

Tästä voidaan päätellä, että oikeudenmukaisuuden ja epäoikeudenmukaisuuden tai itsekkyyden ja epäitsekkyyden käsitteet ovat varsin kummallisia. Vain kukaan siltä, että ne eivät sovi dialektisen tarkastelun kohteiksi. Ne liittyvät asetettuun esikuvaan, joka on totuus. Oikeudenmukainen ihminen tai toiminta pitäisi tarkkaan määritellä, muuten ei voida tietää, kuka on sen mukainen. Näin ollen oikea ja väärä eivät ole toistensa vastaväitteitä. Epäoikeudenmukaisuuden käsite ei paljasta sitä, mitä on oikeudenmukaisuus. Me emme ymmärrä näitä toistensa kautta, vaan on oltava esikuva, johon verrataan. Tarkalleen ottaen oikeudenmukaisuushan ei tarkoita mitään muuta kuin, että henkilö toimii sen mukaan, mikä on oikein. Nyt herää kysymys, mikä on oikeaa tai hyvää sinänsä. Samalla huomataan, ettei tähän löydy vastausta epäoikeudenmukaisuuden käsitteestä. Me voimme vastata tähän, että se on oikeudenmukaista, mikä ei ole epäoikeudenmukaista. Mehän emme tämän perusteella tiedä, mikä on oikeudenmukaista.

Aidon dialektiikan tunnistamiseksi on tärkeää ymmärtää, miten vastakohta tosi-epätosi eroaa vastakohdasta oikea-väärä. Näistä jälkimmäinen ei oikeastaan ole vastakohta. Seuraavaksi katsotaan, miten Nietzsche käsittelee tätä asiaa.

4.3.1 Tosi-epätosi ja oikea-väärä

Nietzsche esittää, että meissä syntyy itsellemme merkityksellisiä uskomuksia. Me tarvitsemme elämäämme varten kaikki uskomukset, jotka meissä syntyvät. Ne eivät ole syntyessään väriä eikä oikeita. Tarkemmin ajatellen väärä ja oikea eivät ole suoraan toisilleen vastakkaisia väitteitä, vaan molemmat ovat suhteessa esikuvaansa. Esikuva on ennalta määrätty totuus ja sitä voidaan kutsua myös hyve-etiikaksi. Seuraavassa sitaatissa vilahtaa myös kritiikki Kantille, mutta en lähde analysoimaan sitä tässä yhteydessä.

Väärä ja oikea uskomus eivät ole toistensa vastaväitteitä. Tässä meidän uusi kielemme ehkä kuuluu oudoimmalta. Uskomuksen vääräys pitäisi punnita sillä perusteella, missä laajuudessaan se on elämäedistävää, elämänsäilyttävää, luonnetta-säilyttävää, ehkäpä luonnetta-jalostavakin; ja me olemme periaatteellisesti taipuvaisia väittämään, että väärimmät uskomukset (joihin kuuluvat synteettiset arvostelmat a priori) ovat meille välttämättömimmän tarpeelliset. Ettei ihminen voisi elää, ellei hän antaisi loogisten fiktioiden olla päteviä, ellei hän mittaisi todellisuutta sitä ehdottomaan, omaan-itseensä-samastuvaan, puhtaasti keksittyyn maailmaan vertaamalla, ellei hän alinomaan väärentäisi maailmaa luvun avulla, – että luopuminen vääristä uskomuksista olisi luopumista elämästä, elämän kieltämisestä. Epätotuuden (*Unwahrheit*) tunnustaminen elämän edellytykseksi: se tosin merkitsee tavanomaisten arvontunteiden vastustamista (*Wertgefühlen Widerstand leisten*) vaarallisella tavalla; ja filosofia, joka uskaltaa sen tehdä, sijoittuu jo yksin siten hyvän ja pahan tuolle puolelle. (Nietzsche Werke II, JGB § 4)

Nietzsche siis esittää, että väärä ja oikea uskomus eivät ole toistensa vastaväitteitä. Vaan ne ovat suhteessa esikuvaan (ks. Heidegger N II, 325), joka on mää-

rätty totuudeksi siinä mielessä että tosi-epätosi on ristiriita. Edellinen sitaatti on ollut itselleni jonkinlaisen hämärän peitossa, kunnes oivalsin, että Nietzsche soveltaa dialektiikkaa. Edellä esittämäni sitaattiin perustuen herää kaksi kysymystä. Ensinnäkin mikä on epätotuus, joka tunnustetaan elämän edellytykseksi? Se on se, että esikuvaksi asetettu totuus on erilainen totuus kuin tosi epätoden vastakohtana. Toisin sanoen jos tosi asetetaan elämän edellytykseksi, niin silloin tämä edellytys on annettava myös epätodelle. Tosi-epätosi on vastakohta, joka ymmärretään itsessään. Entä millainen filosofia sijoittuu hyvän ja pahan tuolle puolen? Sellainen, joka luopuu siitä, että ennalta määrätty totuus on hyvä sinänsä ja näin se pystyisi ratkaisemaan ristiriidan. Nähdäkseni Nietzsche tässä tarkoittaa, että tosi-epätosi eivät ole sama asia kuin oikea-väärä. Jos rinnastamme oikean ja toden, niin emme koskaan ratkaise ristiriidan arvoitusta. Näin me menetämme selityksen. Tämä on absurdia, koska me kuitenkin ymmärrämme asiat vastakohtien kautta.

Platonin käsitys totuudesta on lähempänä demonstraatiota kuin dialektista päättelyä. Tätä tarkastellaan seuraavaksi. Tällä tarkastelulla perustelen Nietzschen väitettä, että moderni matemaattinen luonnontiede on platonismia. Tarkastelu keskittyy ennalta määrätyn totuuden analysointiin.

4.3.2 Dialektiikka ja demonstraatio

Totuuden luonne vaikuttaa myös maailmankuvaamme. Jotta Platonin sokraattisen dialektiikan ja Nietzschen traagisen dialektiikan ero tulisi yhä selvemmäksi, katsotaan dialektiikan ja demonstraation välistä eroa. Tässä toimii esimerkkinä Niiniluodon (1983, 12, 13) määritelmä tieteellisen päättelyn lajeista, dialektiikka ja demonstraatio sekä totuus.

Dialektisessa päättelyssä premissinä on uskomus tai mielipide, jota ei tiedetä todeksi tai joka on esitetty vain väittelyn lähtökohdaksi.

Toisaalta apodeiktisessa päättelyssä eli demonstraatioissa premissit ovat välttämättä tosia.

Otetaan käsittelyyn tieteellinen totuus. Nietzschehän väittää, että se on sokraattista. Tässä on edelleen syytä muistaa Nietzschen vastakohtaisuuksien taulukosta: oikea-väärä sekä tosi-epätosi. Palauttakaamme mieliimme Platonin dialektiikka ja sokraattinen menetelmä. Siinä totuus on päämäärä ja se tiedetään etukäteen. Sitä tavallaan vain perustellaan. Näin ollen meidän on vastattava kysymykseen. Minkälainen totuus sokraattisella menetelmällä saavutetaan ja miten se eroaa demonstratiivisesta totuudesta juuri päämääränä? Vastaus on, että ei mitenkään, mikäli totuus on päämäärä. Tässä tapauksessa Platonin dialektiikka muistuttaa enemmän Niiniluodon määritelmän demonstraatiota kuin dialektiikkaa. Mutta jos totuuden kriteeri liittyy päätelmän yksittäisiin premissihin, niin näyttää siltä, että demonstraatiolla saavutetaan vankempi totuus kuin dialektiikalla. Onhan sen premissit välttämättä tosia. Nyt herää toinen kysymys. Millainen on dialektisen päättelyn uskomus, joka ei premissinä ole tosi tai epätosi? Ei kai väittelyä käydä premissien avulla, joita ei tiedetä? Premissi voi olla väärä uskomus, mutta silti premissinä tosi lause, jonka me siis tiedäm-

me. Toki se voi olla myös oikea uskomus, mutta epätosi lause ja tämänkin me tiedämme. Nyt huomataan, että ongelman ydin on vastakohtassa tosi-epätosi sekä oikea-väärä.

Jos totuusvaatimus on premissin totuus, niin premissi on muotoa 'A on A' tai 'A ei ole ei-A'. Tässähän ei pystytä erottamaan, onko kyseessä uskomus vai välttämättä tosi premissi. Sellainen tilanne on siis mahdoton, että käytämme päättelyssä premissejä, jotka ovat välttämättä tosia, mutta eivät ole uskomuksia. Niiniluodon määritelmässä totuusvaatimus erottelun perustana ei ole premissin totuus epätoden vastakohtana vaan se, miten se vastaa jotain olemassa olevaa totuudeksi määrättyä. Nyt meidän on ensin uskottava, että tällainen totuus on olemassa. Sen on oltava meille vilpittön uskomus tai vakaumus. Meillä on oltava tiedon esikuva kuten Platonin ideat. Jos totuus saavutetaan päättelyn avulla, niin Platonin dialektiikalla ja demonstraatiolla ei ole mitään eroa saavutetun totuuden suhteen. Molemmissa tavoitellaan ennalta määrätyn totuuden mukaista eli oikeata tietoa.

Edellä esittämäni argumentti on juuri se, mitä Nietzsche tarkoittaa kommentillaan "väärä ja oikea uskomus eivät ole toistensa vastaväitteitä (HPTP § 4)". Meillä on oltava esikuva tai malli, joka on asetettu totuudeksi, ennen kuin voimme sanoa premissin olevan oikein tai väärin. Sen sijaan kaikki premissit ovat tosia tai epätosia ja verrattuna esikuvaan tosi premissi voi olla väärä uskomus.

4.3.3 Platonismi ja moderni

Platonin ja modernin ajattelun välillä on kuitenkin jokin ero. Fysikaalisuus uudella ajalla tarkoittaa, että empiirinen, muuttuvainen on totta. Se on tietämisen esikuva. Tietomme jäljittelee fysikaalisuutta, joka on totta, vaikka onkin muuttuvainen eli jatkuvassa liikkeessä. Vastaavasti antiikin ajattelussa ainakin vielä Platonilla fysis on muuttuvainen, jolloin se ei ole totta. Totuus liittyy pysyvyyteen tai muuttumattomuuteen, joka on ensisijaista tietämisessä. Tieto siis jäljittelee ideoitten pysyvyyttä. Näin ollen fysis on erilaisen tietämisen kohde kuin uudella ajalla. Esikuva, jota tieto jäljittelee, muuttuu toiseksi, kun verrataan Platonia ja modernia luonnontiedettä. Nietzschen mukaan näissä on kuitenkin yhteisenä piirteenä se, että totuus on tietämisen päämäärä (HPTP § 14). Se on ennalta määrätty totuus, jota puolustetaan. Platon suorittaa tämän dialektiikalla ja luonnontiede logiikalla tai matematiikalla. Tässä mielessä Platonin dialektiikka muistuttaa demonstraatiota.

Ensimmäisessä luvussa toin esille Bostockin näkemyksiä Platonin tietämisen käsitteeseen liittyvistä ongelmista. Bostock esittää, että on eri asia tietää jotain sinänsä tai tietää, että näin on asianlaita. Demonstraatiossa kyseessä on jälkimmäinen tietäminen kuten sokraattisessa menetelmässä. Se seikka, miten fysikaaliset oliot eroavat ideoista on toinen kysymys. Lisäksi se kysymys, onko tietäminen fysikaalisista olioista sinänsä tietämistä jotain sinänsä, on vielä oma kysymyksensä. Nietzschen mukaan tässä tosiaan tapaavat toisensa kysymykset ja kysymysmerkit (HPTP § 1). Edelleen Nietzsche esittää, että emme tiedä tarpeeksi voidaksemme asettaa vastakohtaa itsemme ja fysikaalisten objektien vä-

lille (HPTP § 34). Lisäksi filosofin on kohdattava nämä kysymykset aina uudestaan ikään kuin niitä ei oltaisi vielä koskaan pohdittu (HPTP § 1). Tämä tarkoittaa sitä, että on sovellettava dialektiikkaa filosofian menetelmänä ilman, että puolustetaan totuutta sinänsä.

Edellisestä seuraa, että Nietzschen mukaan modernissa ajattelussa on vakava ongelma. Lähtökohtana on Platonin ideoitten maailma, joka on täysin analyttinen. Se on päättelyn tulos. Tämä asetetaan kokemukseksi, maailmaksi, ympäristöksi, jossa elämme. Samalla tämä, joka on välttämätön, vain eteemme asettava, esitys (*Vorstellung*), se ajatellaan totuudeksi (*Wahrheit*), todeksi maailmaksi, todellisuudeksi (*Wirklichkeit*). Nietzsche esittää, että tässä kokonaisuudessa me itse jäämme valheeksi tai emme tiedä onko meillä oikea tai väärä käsitys todellisuudesta. Tämä pitäisi yksinkertaistaa niin, että todellisuus (*Realität*), jossa tunnemme olevamme on vastakohtainen (*Widerspruch*). Nietzsche antaa vastakohtaisuudelle uudet käsitteet niin, että se ei ole ristiriitainen. Nämä käsitteet ovat ikuisuus ja paluu (*ewig, wieder*). Näin ollen ikuisuuden, paluun ja uusiutumisen siis syntymisen ja häviämisen ymmärtäminen on myöntymisen filosofiaa. (EH, *Erään erehdyksen historia*, 29–30)

Miten edellä esittämiäni modernin ajattelun kysymyksiä ja kysymysmerkkejä pitäisi lähestyä dialektisesti eli niin, että totuus on epävakainen? Otetaan lähtökohdaksi vastakohta ulkoinen-sisäinen. Tässä yhteydessä täytyy kysyä, että ymmärretäänkö nämä toistensa kautta eli onko kyseessä samanlainen vastakohta kuin tosi-epätosi. Kuten huomataan, niin vastakohta ulkoinen-sisäinen muistuttaa vastakohtaa tosi-epätosi, ne siis ymmärretään toistensa kautta. Ulkoista ei voi ymmärtää ennen kuin ymmärtää, ettei se ole sisäinen. Kyseessä on rajan ymmärtäminen ja jos ei ymmärrä rajan molempia puolia, niin ei ymmärrä myöskään rajaa. Toisin sanoen ei voi olla niin, että tietää sisäisen, mutta ei ulkoista tai päinvastoin. Mistä tietämiseen liittyvä ulkoisen ja sisäisen ongelma sitten tulee? Se tulee siitä, että ulkoinen asetetaan totuudeksi ja objektiiviseksi. Alamme olettaa, että meille tulee tietoa tästä objektiivisesta, totuudesta ja oikeasta todellisuudesta. Olemme asettaneet sen esikuvaksi, joka on ennalta määrätty totuus. Tietämisemme kannalta sillä ei ole väliä, onko tämä esikuva ideaalinen, rationaalinen vai empiirinen. Se oletetaan oikeaksi todellisuudeksi, objektiiviseksi ja arvovapaaksi. Olemme ulkoistaneet totuuden ja kuten Nietzsche mainitsee näin totuuden arvon ongelma astuu meidän eteemme.

Nietzscheä tulkinneista myös Wilkerson (2006, 115–116) esittää, että Nietzsche käyttää esikuvanaan esisokraattisen filosofian maailmankuvaa kritisoidessaan modernia. Traaginen kokemus tai henkisyys on jotain, jossa ei ole platonista sielua yhtenä tai pysyvänä minänä. Edelleen Wilkersonin mukaan modernin maailmankuvan ja tähän liittyvän ihmisyyden kritiikki yhdistää Nietzschen ja Heideggerin ajattelua. Heille ongelmana on tieteellinen maailmankuva, jonka myötä ihminen on pienentynyt. Heidegger pohtii tätä kysymystä olemisen rajautumisena kirjoituksessaan *Johdatus metafysiikkaan* (1953).

4.4 Heidegger Nietzschestä, olemisesta ja totuudesta

Heidegger (N I, 495–516) esittää, että Nietzscheillä totuuden olemus liittyy tietämiseen ja arvon asettamiseen. Nietzsche siis kysyy, mitä on tietäminen, mitä on tiede ja mikä on totuus. Nietzsche pohtii tietämisen olemusta toisin kuin yleensä 1800-luvulla tehtiin, jolloin tietämisestä oli tullut tieteellisen toiminnan, lähinnä psykologisen ja biologisen tutkimuksen, eloton esine. Tietämisen olemukseen suhtauduttiin lähinnä teorianmuodostamisena tietämisestä.

Pohdinta tietämisen olemuksesta on Heideggerin mukaan luonteeltaan metafyyssistä, koska siinä on kysymyksessä tietäminen, totuus ja näiden myötä olevainen kokonaisuudessaan. Länsimaisessa perinteessä totta ja totuus sisältyvät tietämiseen. Heidegger korostaa, että ajatusta 'erheellisestä tietämisestä' ei siis ole vaan tällöin on kysymys 'tietämättömyydestä' tai tiedon puutteesta. Toisin sanoen, kun puhutaan 'todesta tiedosta', niin se tarkoittaa saman käsitteen toistamista. Yksinomaan tiedon käsite tarkoittaa myös totuutta ja totuus ilmaistaan olla-verbillä. Näin ollen totuus liittyy olevaisen luonteeseen.

Totta ja totuus (*Wahre und Wahrheit*) liittyvät olevan perimmäisiin suhteisiin. Kysymys tietämisen olemuksesta tottana liittyy totuuteen kysymyksenä olevasta. Kysymys olevasta sellaisenaan, mitä se itsessään on, on jotain siihen kohdistuvaa ja samalla siitä takaisin heijastuvaa. Näin ollen kysymys tietämisestä on metafyyssinen kysymys. (N I, 498)

Liittyen edellä esittämiini määrittelyihin Heidegger (N I, 508–516) selittää Nietzscheä väitettä, että totuus on arvon asettamista (*Wertschätzung*) eli oikeaksi todistamista tai hyväksymistä (*Richtigkeit*) niin, että Nietzscheille totuus liittyy käsitteiden merkityksiin tai arvostelman sisältöön eikä arvostelman muotoon, formaaliin logiikkaan. Edelleen Heideggerin mukaan Nietzsche hylkää kokonaan sellaisen totuuden käsittelyn, jossa pohditaan tietämisen yhteen sovittamista objektien (*Gegenstand*) kanssa. Nietzscheille siis tietäminen ja totuus ovat vaatimuksen asettamista jollekin, joka asettuu eteemme (*Vorstellung*). Kuitenkaan tämä eteen asettava ei ole sama kuin tieteen objektit, vaan moraalista tai arvoista puhuttaessa Nietzsche puhuu elämästä. Tämä puolestaan tarkoittaa sitä, että elämä ja maailma ovat olemukseltaan syntymistä (*entstehen, werden*). Syntymistä liittyen totuuteen Heidegger ei selitä täysin tyydyttävästi josko lainkaan. Johtuen ehkä siitä, että joonialaisen luonnonfilosofian mukaan ei ole pelkästään syntymistä, vaan on syntymistä ja häviämistä. Näin ollen itse elämä on vastakohtaisuus. Heidegger kuitenkin valottaa sitä näkemystä, että varhaisantiikin ja modernin ajattelun ja maailmankuvien välillä on ratkaiseva ero. Tämä on asia, jota myös Nietzsche korostaa filosofiassaan. Heideggerin (1953, 94–95) mukaan kysymys on siitä, miten ymmärrämme olemisemme ja miten sen totuus avautuu meille eri tavoin.

Heidegger esittää osuvasti Nietzscheä filosofiaan sisältyvän arvoituksen. Uskaltaako Nietzsche astua totuuden arvon ongelman eteen? Huomioitavaa on,

että Nietzscheille oleminen ja totuus ovat keskeisiä, koska hän soveltaa dialektiikkaa. Tosin Heidegger ei liitä dialektiikkaa Nietzscheen filosofiaan.

Tehtävänä on todella käydä Nietzscheen kimppuun ja näin kehitellä hänen aikaansaannoksensa täyteen mittaansa. Oleminenko huuru ja erehdys! Jos näin olisi, jäisi ainoaksi johtopäätökseksi luopua niin ikään kysymyksestä: "Miksi on oleva sellaiseen kokonaisuudessaan eikä pikemminkin ei mitään?" Sillä mitä virkaa tällä kysymyksellä enää on, jos se, mitä siinä asetetaan kyseeseen, on pelkkä huuru ja erehdys?

Lausuuko Nietzsche totuuden? Vai onko hän itse vain pitkän harhan ja laiminlyönnin viimeinen uhri, mutta juuri tänä uhrina uuden välttämättömyyden tunnistamaton todistus? (Heidegger 1953, 42)

Heidegger mainitsee vielä teoksensa lopussa:

Nietzsche ei saavuttanut filosofian varsinaista keskiötä juuri siitä syystä, että hän sotkeutui arvomielteen sekasortoon ymmärtämättä sen kyseenalaista syntyperää. (Heidegger 1953, 187)

Nietzscheen sotkeutumisesta arvomielteen sekasortoon voidaan sanoa, että epätoimen ja väärän lisäksi totuus on vielä valheen vastakohta. Hän käsittelee totuuden ja valheen vastakohtaisuutta askeettisena ihanteena teoksessaan *Moraalin* alkuperästä (1887). Hän hakee moraalin "syntyperää" meistä itsestämme. Nähdäkseni meidän on sotkeuduttava "arvomielteen sekasortoon". Itse asiassa emme voi muuta. Stegmeier (1997, 87) esittää tästä, että Nietzscheille moraalilla ajattelun "sokea piste". Näin Nietzsche esittää näkemyksensä "arvomielteen sekasorrosta" teoksessaan *Epäjumalten hämärä* (1888):

Meidän pitäisi voida asettua elämän *ulkopuolelle* [...] saadaksemme yleensä kajota elämän *arvon* ongelmaan [...] elämä itse pakottaa meitä punnitsemaan arvoja; elämä itse arvottaa meidän kauttamme, *kun* me määritämme arvoja [...] Siitä seuraa, että myös se *moraalin luonnonvastaisuus*, joka ymmärtää Jumalan elämän vastakäsitteeksi ja tuomioksi, onkin vain elämän arvoarvostelma - *minkä* elämän? *minkä* *laatuisen* elämän? - Mutta johan minä vastasin: alaspäin painuvan, heikentyneen, väsyneen, tuomitun elämän. (EH, Moraali luonnonvastaisuutena 5.)

Nietzscheen ja Heideggerin ajattelussa on kuitenkin tietty yhteinen piirre. Esi-sokraatikkoja ihailaan, koska nämä edustava ihmisen suuruutta. (ks. Wilkerson 2006, 122) Heidegger (1953, 97) puhuu Parmenideen totuudesta ylhäisenä tietämisenä, jota on vaikea nykyihmisen ymmärtää. Tämä kätkeytymättömän ymmärtäminen on kadonnut uudella ajalla. Katoaminen liittyy tieteelliseen maailmankuvaan, sen tyyliin määrittää ihminen. Ihminen on olemuksessaan pienentynyt. Varsinkin juuri Nietzsche (KGW VII 2, 413) uskoo, että tämä kadonnut suuruus on jälleen tavoitettavissa. Saksalainen henki voi löytää kreikkalaisen hengen uudestaan, kun luovutaan mekanistisesta luonnontieteestä. Ihminen ei perimmäiseltä olemukseltaan ole muuttunut vaan kysymyksessä on täällä olomme tai olemisemme tyylin luominen. Tässä mielessä ihminen on orjuuttanut itsensä luomaansa todellisuuteen. Näin ollen tästä voidaan myös vapautua niin, että voidaan olla vapaita henkiä. Tämä ajatus on esitetty myös *Epäjumalten hämärässä* (1888). Uudelleenarvioituminen on mahdollinen. Nietzsche puhuu ihmisyksilöstä esimerkiksi näin:

Ihmisessä ovat *luoja* ja *luomus* yhdessä: ihmisessä on ainetta, katkelmaa, yltäkylläisyyttä, savea, lokaa, mielettömyyttä, kaaosta; mutta ihmisessä on myös luoja, muovaajaa, vasarankovuutta, katselijan jumalaisuutta ja seitsemättä päivää: – ymmärrättekö tämän vastakohtan? (HPTP § 225)

Olemiseen ja totuuteen liittyviä kysymyksiä Nietzsche käsittelee pessimisminä. Nietzschen ratkaisu pessimismin ongelmaan on vallantahto olevaisen perimmäisenä ykseytenä, joka ymmärretään ristiriidattomuuden periaatteena. Voidaan sanoa, että tämä on hänen teologiansa. Näin oppi ikuisesta paluusta ja ikuisesta hetkestä on mahdollinen moneutena. Se on vastakohtien syntymistä ja häviämistä (*Wiederkehr*), arvon antamista (*Wiederkunft*) sekä hedelmällisen ristiriidan ymmärtämistä (*Wille zur Wahrheit*). Ongelman tässä muodostaa esikuvan asettaminen sekä oikea ja väärä ristiriitaisena. Tämä ristiriita on kunkin ratkaistava itsessään (*Wiederkunft*). Askeettisuus totuudetahtona, elämän hallintana, kärsimyksenä nousee keskeiseen asemaan. Tällä tavalla Nietzsche uskoo palauttaneensa totuuden takaisin inhimillisyyteen pois Jumalasta ja maailmasta. Tämä uusi inhimillisyyden on yli-ihmisyyttä.

Otan tähän uudestaan, mitä edellytyksiä Nietzsche asettaa maailmalle tai kaikkeudelle, mitä se ei ole ja tästä seuraa, mitä se on. Kuten huomataan tämä on dialektiikkaa. Vallantahto ratkaisee ristiriidan arvoituksen. Ristiriita on näet itsessään hedelmällinen.

4.5 Tahto valtaan selityksenä: ristiriidattomuuden periaatteena

Kuten väitöskirjani luvussa kaksi esitin, Nietzsche määrittelee vallantahtoa seuraavasti: esteettiset ja moraaliset arvostelmat eivät koske itse kokonaisuutta (IT § 109). Vallantahto on ratkaisu syyn ja vaikutuksen ristiriitaan, joka on siis älyllinen ongelma (HPTP § 36). Maailmassa ei ole seuraamuksen lakia ja näin ollen sana tyrannius on aivan liian inhimillinen (HPTP § 22). Sitä vastoin kaikkeus on suunnatonta voimaa. Siinä ei ole alkua eikä loppua, silti kaikki muuttuu, mutta kokonaisuus on muuttumaton.

Edelleen, liittyen vallantahdon käsitteeseen, Nietzsche esittää vastakohtia, jotka ymmärretään toistensa kautta. Lähtökohtana on, että kaikkeus on ykseys moneudessa. Se kasautuu ja hajoaa. Niinpä se on itse-itsensä-luova ja vastavasti itse-itsensä-hävittävä. Se on siis ratkaisu kaikkiin arvoituksiin ja me itsekkin olemme tätä vallantahtoa. (KGW VII 3, 338–339) Lisäksi muistiinpanoissaan Nietzsche puhuu tautologiasta ja Jumalan ontologisesta todistuksesta. (KGW VIII 2, 201–202, VIII 3, 147) Kuten huomataan Nietzsche hyväksyy Parmenideen näkemyksen toisin kuin varhaisessa esseessään. Essee *Filosofia Kreikan traagisella aikakaudella* (1873) on valaiseva Nietzschen filosofian ymmärtämiseksi, koska siinä hän muotoilee ne ongelmat, jotka askarruttavat häntä koko 1880-luvun. Nämä ongelmat ovat pessimismi ja liikkeen mysteeri ja näistä jälkimmäinen juuri sarjallisena etenemisenä tai kausaalisenä determinisminä. Tosin näistä pessimismi nousee tärkeimmäksi pohdinnan kohteeksi ja tämän myötä oleminen ja totuus.

Vallantahto selityksenä on ratkaisu pessimismin ongelmaan ja liikkeen mysteeriin. Väitöskirjani luvussa kolme olen todennut, että pessimismi ja liikkeen mysteeri liittyvät toisiinsa. Nimittäin molemmat paljastavat jotain tietämisestä. Edelleen tietäminen perustuu vastakohtaisuuteen ja dialektiikkaan, koska kaikki asiat ovat vastakohtaisia. Ykseys moneudessa tarkoittaa vallantahtoa ikuisessa paluussa ja ikuisessa hetkessä. Tämä puolestaan tarkoittaa, että ristiriidan laki ratkeaa ristiriidattomuuden lakina, jota ei voi kumota. Näin ollen vallantahto ristiriidattomuuden lakina ratkaisee ristiriidan, jota ei pidä ymmärtää dualismina vaan ikuisena paluuna ja ikuisena hetkenä. Tässä on perimmäinen selitys, joka ei ole ristiriitainen eikä pessimistinen. Nietzsche päätelee vallantahdon olevaisen perimmäiseksi selitykseksi. Näin ollen voidaan todeta, että se on hänen teologiansa.

Nietzschen pohtimaan pessimismin ongelmaan liittyy läheisesti nihilismin käsite. Nietzsche näet näki aikansa Euroopan nihilistisenä. Nimittäin kun usko kristilliseen Jumalaan rapistuu, niin rapistuu samalla moraalin perusta. Stegmeier (1997, 85–87) esittää, miten huolissaan Nietzsche todella oli Euroopan henkisestä tilasta. Hän kirjoittaa Nietzschen syvästä huolesta seuraavasti:

Keväällä 1887 Nietzsche palasi Nizzasta Sils-Mariaan. Kesällä hän tulisi siellä muutamana viikon aikana kirjoittamaan teoksen *Moraalin alkuperästä*, eurooppalaista moraalialaa koskevan kritiikkinsä voimakkaimman esityksen. Hänen mielialansa oli äärimmäisen synkkä. Vielä kuukausia myöhemmin hän kertoo lähimmälle ystävälleen, teologi Franz Overbeckille ”mustasta epätoivosta”, jonka veroista hän ei siihen mennessä ollut kokenut. Se johtui hänen edessään olevan ”tehtävän”, uuden, ”kylmimmän järjenkritiikin”, ajattelun perustana olevaan moraalisiin kohdistuvan kritiikin paineesta. Hän koki olevansa tässä tehtävässä täysin yksin. (Stegmeier 1997, 85)

Stegmeier (1997, 85–87) tulkitsee artikkelissaan *Etiikka ja nihilismin haaste* Nietzschen Lenzer-Heide -luonnosta (1887), jota hän pitää tärkeänä liittyen Nietzschen näkemyksiin pessimismistä ja nihilismistä. Siinä Nietzsche muotoilee aktiivisen ja passiivisen nihilismin tarkoittaen, että Jumalan olemisen tai olemassaolon pohtiminen ei ole suinkaan kiellettyä.

Edelleen Stegmeier mainitsee ”kylmän järjenkritiikin”. Tämä on edellä esittämäni mukaan juuri ristiriidattomuuden laki, jonka idean Nietzsche saa Parmenideen opista. Yleisesti ottaen Nietzschen käsittelemät asiat liittyvät laajempaan uuden ajan eurooppalaiseen keskusteluun uskonnon ja tieteen välisestä polemiikista, mutta ne liittyvät myös filosofian ja teologian suhteeseen. Nietzschen maailmankuvan teologisuus muistuttaa väitöskirjani luvussa kaksi mainitsemaani Jaegerin näkemystä joonialaisesta luonnonfilosofiasta ja luonnollisesta teologiasta. Toisin kuin juutalais-kristillisessä perinteessä joonialaiset sijoittivat Jumalan maailman sisälle eikä sen ulkopuolelle. Nietzschen paljon käsittelemät pessimismi ja nihilismin liittyvät vallantahdon teologisuuteen. Nihilismi on välitila siis Parmenideen hetki tai kaksi tietä, josta voi mennä jompaan kumpaan suuntaan. Nietzscheillä tämä on portti nimeltään silmänräpäys, joka vetää jäljessään kaikki tulevat olevaiset ja vielä itsensäkin.

4.5.1 Pessimismi

Kuten Stegmeier (1997) esittää, niin niihin aikoihin, kun Nietzsche suunnitteli teostaan *Moraalin alkuperästä* (1887), Nietzsche (KGW VIII 1, 122–125, 215–221, VIII 2, 60–61, 71–74, VIII 3, 320) pohtii muistiinpanoissaan juuri totuutta, pessimismistä ja nihilismistä. Keskeinen lähtökohta pessimismin pohdinnassa on itse totuus (*Wahrheit*). Pessimistisissä opeissa Jumala on totuus ja hyvä sinänsä. Tällöin moraalit liittyy vain hyvään ja kaikki paha ja alhainen kielletään moraalit kuulumattomina. Näin ollen moraalisuus ja moraalitäännöt perustellaan viime kädessä jumalallisella ilmoituksella. Nietzschen mukaan tämä pessimistinen oppi sisältää valheen ja on perimmältään nihilistinen, koska me olemme Jumalan – totuuden – vastakohtana vain valhetta.

Vielä suurempi ongelma on, jos Jumala hylätään sen sijaan, että Jumala asetetaan totuudeksi ja siihen uskotaan. Nimittäin jos emme enää usko Jumalaan, niin myöskään totuutta ja hyvää ei ole. Näin olemme kadottaneet eettisyyden perustan. Meillä ei ole enää korkeimpia arvoja. Olemme siis nihilismin tilassa, jossa moraalit selitetään jollain muulla kuin henkisyudellä. Tämä on se Euroopan henkinen tila, josta Nietzsche oli niin huolissaan. Ratkaisuksi tähän Nietzsche esittää, että nihilismin tila on välitila (KGW VIII 2, 288–292). Se on hedelmällinen ristiriita, jonka ratkaisuksi Nietzsche tuo vallantahdon ristiriidattomuuden periaatteena siis Jumalan ontologisena todistuksena, kuten olemme aiemmin todenneet. Nietzschen muistiinpanojen perusteella väitän, että ainakin teoksessa *Moraalin alkuperästä* käsite moraalit tarkoittaa juuri pessimismistä. Näin ollen Nietzschen käsitteistössä immoralistit on sellainen, joka arvioi juuri pessimismistä, mutta voi silti olla hyveellinen ihminen.

Nietzsche esittää teoksessaan *Moraalin alkuperästä* kylmimmän järjen kritiikin. Kylmää järjen kritiikkiä tarvitaan pessimismin voittamiseen sortumatta kuitenkaan nihilismiin. Huomioitavaa on, että juuri nihilismi on tie vallantahdon ymmärtämiseen. Tässä yhteydessä Nietzsche käsittelee ehdotonta ja rehellistä ateismia. Hänen näkemyksensä on, että Euroopan kaksituhatuotinen kasvatut siihen, että Jumala on totuus, kieltää itseltään tähän jumaluskoon sisältyvän valheen.

Mikä aivan ankarasti kysyen onkaan oikeastaan voittanut kristillisen Jumalan? Kristillinen moraliteetti itse, yhä ankarammin otettu todellisuuden käsite, kristillisen oman tunnon rippi-isä-hienous, käännettynä ja sublimoituna tieteelliseksi omaksitunnoksi, älylliseksi puhtaudeksi hinnalla millä hyvänsä. (MA III § 27)

Nietzsche mainitsee seuraavassa sitaatissa lain. Hän tarkoittaa ristiriidattomuuden lakia, jonka mukaan suuret asiat tuhoutuvat itsestään, itsensä kumoamisen tietä ne voittavat itsensä. Ajatus vallantahdosta syntyy pessimistisestä totuudellisuudesta. Kuten muistamme, pessimismillä on Nietzschen mukaan pitkät perinteet eurooppalaisessa ajattelussa. Sehän on luonteenomaista Schopenhauerin filosofian ja kristinuskon teologian lisäksi myös Nietzschen käsittelemässä antiikin opeissa ykseydestä.

Tämä ankaruus, jos mikään, tekee meistä juuri *hyviä* eurooppalaisia ja Euroopan pisin ja urhoollisimman itsensävoittamisen perillisiä." [...] Kaikki suuret asiat tuhoutuvat itsestään, itsensä kumoamisen tietä: sitä vaatii elämän laki, välttämätön "itsensävoittamisen" laki elämän olemuksessa – aina kaikuu viimein lainsäätäjälle itselleen huuto: "kestä laki, jonka olet itse asettanut". Siten tuhoutui kristillisyyden *dogmina* omaan moraliinsa; siten täytyy nyt myös kristillisyyden *moraalina* tuhoutua – me olemme *tämän* tapahtuman kynnyksellä. Tehtyään päätelmän toisensa jälkeen kristillinen totuudellisuus tekee lopuksi *väkevimmän päätelmänsä*, päätelmän itseään *vastaan*; mutta näin tapahtuu, kun se kysyy: "mitä merkitsee kaikki totuudentahto?" [...] Ja tässä minä taas kajoan omaan ongelmaani, meidän ongelmaamme, minun *tuntemattomat* ystäväni: mikä tarkoitus olisikaan meidän koko olemisellamme, ellei se että tuo totuudentahto olisi tullut itse tietoiseksi itsestään *ongelmana*? (MA III § 27)

Tähän liittyy kysymys, että tarvitsemmeko lopultakaan totuutta. Nietzschen vastaus tähän on, että kyllä, mutta se ei ole tietämisen päämäärä. Nimittäin ilman totuutta eli askeettista ihannetta emme ole mitään, vaan olemme kärsineet turhaan. Askeesi antaa tarkoituksen, juuri se liittyy moraliin eli totuuteen ja tietämiseen.

Tähän totuudentahdon itsestään tietoiseksi tulemiseen *tuhoutuu* tästä lähtien morali: tuo suuri satanäytöksinen näytelmä joka säästyy Euroopan seuraaville kahdelle vuosisadalle, kaikista näytelmistä kauhistuttavin, epäilyttävän ja kenties toiveikkain ... (MA III § 27)

Nihilistisessä opissa päästään ehkä eroon pessimismistä, mutta perimmäisenä selityksenä se on ristiriitainen. Tässä on palattava Platonin asettamaan ongelmaan. Liikkeen ja muutoksen ymmärtäminen fyysikaaliseksi vaatii syntymisen käsittelyä. Jos korkeimpana arvona ei ole ensimmäistä tai muuttumatonta liikkuttajaa, oppi on nihilistinen. Siinä perimmäisenä uskomuksena on, että eimistään voisi syntyä jotain. Siinä vedotaan todellisuuteen, jonka on täytynyt syntyä jostain, mutta olemattomasta korkeimpana arvona ei voi syntyä olevaa. Esimerkiksi Anaksagoras tai Platon välttävät nihilismin olettamalla liikkeen todelliseksi ja jonkun älyllisen synnyttämäksi. Tähän älyllisyyteen Platonilla liittyvät hyvä ja totuus. Parmenides puolestaan kritisoidessaan Anaksimandrosen pessimismistä vältti nihilismin olettamalla olevaisen ykseydeksi ja muuttumattomaksi. Ykseys on kokonaisuus tai ristiriidattomuus, siinä ei ole hyvää, kaunista eikä oikeudenmukaisuutta sinänsä.

Riihimäki (1997, 108–190) kirjoittaa taistelevasta nihilismistä. Hän käsittelee tässä yhteydessä myös Nietzscheä. Hän tulkitsee Nietzschen esittävän, että itse morali on keskeisessä asemassa nihilismissä. Nietzschen mukaan nihilismi on myös voitettavissa. Tähän liittyen Nietzsche määrittelee aktiivisen ja passiivisen nihilismin edellä esittämässäni Lenzer-Heide -luonnoksessa (KGW VIII 1, 215–221). Tätä käsittelee edelleen Stegmeier (1997, 87–98), jonka mukaan Nietzsche kokeilee ikuisen paluun ajatusta keinona voittaa passiivinen nihilismi aktiivisen nihilismin avulla. Nihilismistä on siis kahta laatua, passiivista ja aktiivista. Pessimismi on passiivista nihilismistä, koska nihilismi sisältyy pessimismiin. Näkemykseni on, että pessimismiin sisältyvän passiivisen nihilismin Nietzsche asettaa dialektisen tarkastelun päätteeksi ja näin ollen aktiivinen nihilismi on mahdollista dialektiikan keinoin. Vallantahto on ykseys, jonka on ratkaistava moneuden ristiriita. Tämä käy ristiriidan ymmärtämiseksi ikuisena paluuna ja

ikuisena hetkenä. Kuten ensimmäisessä luvussa totesimme, tämä moneus on syntymistä ja häviämistä (*Wiederkehr*) sekä perspektiivisyyttä, askeettisuutta ja traagisuutta (*Wiederkunft*).

Seuraavaksi katsomme, miten passiivinen ja aktiivinen nihilismi eroavat toisistaan. Tässä kohtaa täytyy palauttaa mieliin väitöskirjani ensimmäisessä luvussa käsittelemäni kausaalinen determinismi ja tähän liittyvät *causa sui* ja *causa prima*. Kausaalinen determinismi on mahdoton ilman ensimmäistä syytä eli luojaa. Nyt huomataan myös, miten liikkeen mysteeri, varsinkin juuri ikuisen liikkeen mysteeri, on kätkeytyneen pessimismiin. Tämä johtuu siitä, että ikuisen liikkeen oletus on luonteeltaan teologinen.

4.5.2 Aktiivinen ja passiivinen nihilismi

Kristinuskon lisäksi nihilismi liittyy myös tieteelliseen maailmankuvaan. Se on deismin ongelma. Tarkemmin sanoen se on deismiä ilman Jumalaa. Vaikka hylkäisimme Jumalan, selitys on kuitenkin edelleen ristiriitainen. Nihilismi ei ratkaise olemisen ja ei-olemisen arvoitusta. Jos tämä maailmamme on fyysikaalinen, todellinen ja totta ja uskomme kausaaliseen determinismiin, niin maailman on täytynyt syntyä. Mistä tai miten se on alkanut, jos ei ole mitään luojaa? Jos haluamme luopua Jumalasta, niin on luovuttava myös kausaalista determinismistä. Ei voida puhua syntymisestä alkamisena, jos ei ole mitään ensimmäistä syytä tai itsensä syytä. Luonnon lainomaisuus kaatuu Jumalan myötä. Tähän liittyen Nietzsche esittää, että jäljelle jää ei-minkään tahtominen. Tämä on passiivista nihilismia. Toisin sanoen me hyväksymme absurdin opin.

Nietzsche mainitsee myös rehellisen ateismin, joka tarkoittaa sitä, että onko Jumalan hylkääminen lopultakaan mahdollista. Rehellinen ateismi eli aktiivinen tai taisteleva nihilismi pohtii teismistä ja deismistä luopumista, jotka molemmat ovat pessimistisiä oppeja. Perusoletukseltaan deismi ei eroa teismistä. Molemmissahan on sama oppi maailman luomisesta alkutapahtumana. Näin ollen täällä olomme alkaa ja loppuu kuten maailmakin ja ikuisuus on jossain tuolla. Teismissä uskotaan ilmoituksellisuuteen ja Jumalan moraaliseen tai siiveelliseen kaitselmukseen. Deismissä puolestaan luovutaan ilmoituksesta ja kaitselmuksesta, mutta vedotaan Jumalan asettamiin luonnonlakeihin. Näitä Jumala voi toki halutessaan muuttaa. Kausaalilait tuovat olevaiseen merkityksellisyyden, koska niiden mukaan kaikelle on syynsä. Kuitenkaan deismin mukaa ihmisen oman elämänsä hallinta ja vastuu hyveellisyydestään ei vahvistu, vaan nyt ollaan kausaalisen determinismin alaisia. Kausaalisen determinismin välttämättömyys on tuonut uuden ajan filosofeille merkittävän ongelman: vapauden ja determinismin yhteensovittamattomuuden. Lyhyesti muotoiltuna tässä on kysymys siitä, että jos emme ole vapaita, niin emme myöskään voi olla moraalisesti vastuussa toiminnastamme. Tähän Nietzsche ehdottaa, että vapaus on mahdollista, kun luovomme kausaalista determinismistä eli ennalta määrätystä totuudesta. Toisin sanoen myönnämme, että totuus on epävakaa. Tällöin meidän on kuitenkin luovuttava myös tieteellisestä maailmankuvasta.

Nietzsche puhuu nihilismistä ei-minkään tahtomisena (*Wille zum Nichts*), elämään kohdistuvana inhona ja eurooppalaisena buddhalaisuutena teokses-

saan *Moraalin alkuperästä* (1887). Tähän hän tuo edelleen uusia käsitteitä, sellaisia kuin totuudentahto tai askeettinen ihanne. Tämä kielii asian ilmeisestä vaikeudesta.

Askeettinen ihanne [...] mitä se *merkitsee*, mitä se antaa aavistaa, mitä sen takana, sen alla, siinä itsessään piilee, minkä väliaikainen, epäselvä, kysymysmerkeillä ja väärinkäsityksillä kuormattu ilmaus se on. Ja vain tämän tarkoituksen vuoksi minun täytyy antaa lukijoitteni katsahtaa sen suunnattomiin, myös kohtalokkaisiin vaikutuksiin: nimittäin valmistakseni heitä viimeiseen ja pelottavimpaan aspektiin joka tuon ihanteen merkitystä koskevalla kysymyksellä minulle on. Mitä merkitseekään tuon ihanteen *valta*, sen vallan *suunnattomuus*? [...] Askeettinen ihanne ilmaisee tahtoa: missä on vastustava tahto joka ilmaisisi *vastakkaista ihannetta*? Askeettisella ihanteella on *päämäärä* (MA III § 23)

Nihilismin yhteydessä Nietzsche käsittelee tiedemiesten uskonnollisuutta. Hänen mukaansa tiede ei ole vailla vakaumuksia. Emme ole vapaita henkiä, kun uskomme siihen, että emme usko. Tiedemiehet ja oppineet eivät ole vapaita henkiä, koska he uskovat vielä totuuteen. He ovat askeettisen ihanteen nuorin muoto. Näin ollen tiede on passiivista nihilismia.

[...] entäpä jos itse Jumala osoittautuu meidän pisimmäksi valheeksemme? – Tässä kohdassa on välttämättä pysähdyttävä ja harkittava kauan. [...] Katsottakoon tämän kysymyksen selvittämiseksi vanhimpia ja nuorimpia filosofioita: niistä kaikista puuttuu se tietoisuus että itse totuudentahto tarvitsee oikeutusta; tässä kohden on jokaisessa filosofiassa aukko – mistä se johtuu? Siitä että askeettinen ihanne on tähän asti ollut kaiken filosofian *herra*, Siitä että totuus on käsitetty olemiseksi, Jumalaksi, ylimmäksi instanssiksi, siitä ettei totuus ensinkään *saanut* olla ongelma. Ymmärrettäänkö tämä ”saanut – Siitä hetkestä jona usko askeettisen ihanteen Jumalaan on kielletty *on olemassa myös uusi ongelma*: totuuden *arvon* ongelma. (MA III § 24)

Nietzschen traagisen dialektiikan mukaan totuutta pitää käsitellä. Totuutta pitää koetella. Se on asetettava kyseenalaiseksi. Tämä on puolestaan aktiivista nihilismia.

Pessimismin voittamiseksi Nietzsche pohtii passivisen ja aktiivisen nihilismin mahdollisuuksia. Nietzschen mukaan pessimismiin liittyy totuus, ikäänkuin välttämättömänä ja henkisyytensä. Nietzsche ottaa vakavan pohdinnan kohteeksi, että miksi meillä on totuudentahto ja voiko totuus olla päämäärä. Vai voisiko olla niin, että sitä tarvitaan toisiimme uskomiseen ja luottamiseen? Näihin kysymyksiin Nietzsche vastaa, että totuus liittyy jokaisen itsessään punnitettavaan rahellisyysasteeseen, toden-epätoden ja oikean-väärän lisäksi se liittyy vastakohtaan totuus-valhe. Nietzschen pyrki vakuuttamaan lukijansa siitä, että totuudella ei ylipäätensä ole mitään tekemistä objektiivisuuden kanssa. Meidän pitäisi kaiken kaikkiaan luopua siitä, että totuus liittyy johonkin ulkoistettuun ja ennalta asetettuun. Päämäärän pitäisi sittenkin olla selitys, johon uskomme ja totuus on väline, epätoden, väärän ja valheen vastakohtana, sen saavuttamiseksi. Toisin sanoen me tavoittelisimme jotain sellaista, jota emme etukäteen tiedä. Nietzsche lopettaa teoksensa *Moraalin alkuperästä* ajatukseen, että passivisessa nihilismissä ei-minkään tahtomisenkin on parempi kuin olla tahottomatta. Moraalin eli pessimismin alkuperä on siis totuudentahto. Näin elämä itse arvottaa meidän kauttamme. Tämä totuudentahto on askeettinen ihanne.

Väitöksen toisessa luvussa käsitellessäni Nietzschen esseetä *Filosofia Kreikan traagisella aikakaudella* (1873) arvostelin Nietzscheä siitä, että pessimismin käsittely loppuu Herakleitoksen esittelyyn. Kun Nietzsche filosofiassaan 1880-luvulla analysoi totuutta ja tietämistä, niin huomataan, että käsitellessään askeettisuutta ja askeettista ihannetta Nietzsche on saman kysymyksen äärellä kuin esseessään juuri Herakleitoksen kohdalla. Kuten muistamme Nietzschen esittämä Herakleitoksen kritiikki Anaksimandrokselle johti siihen, että yksilö kantaa sovittamatonta eettistä ristiriitaa sisällään. Yksilö muuttuu kvalitatiivisesti kuin tuli muuttuu eri kuumuusasteisesti, mutta hyvän ja pahan suhteen ei. Tämä tulkinta perustuu siihen, että esseetä kirjoittaessaan Nietzsche näkee Herakleitoksen jonkinlaisena materialistina. Tämä sovittamaton eettinen ristiriita on teoksessa *Moraalin alkuperästä* (1887) juuri askeettisuus ja askeettinen ihanne. Kun askeettisuus ja askeettinen ihanne tulkitaan tietämiseen ja totuuteen liittyviksi, niin huomataan, että kyseessä on totuuden arvon ongelma. Eettinen ristiriita tulee siitä, että ollakko oman orjansa herra vai orjuuttaako itsensä objektiivisuudelle. Soveltaako dialektiikkaa vai logiikkaa, aktiivista vai passiivista nihilismia. Mainitsen tässä vielä, että jokainen on jossain määrin askeettinen. Lisäksi huomataan, että pessimismi on voitettavissa aktiivisen nihilismin kautta, eikä tässä tarvitse välttämättä käsitellä lainkaan liikkeen mysteeriä. Päin vastoin oletus ikuisesta liikkeestä on pessimistinen oppi.

4.6 Askeettisuus ja askeettinen ihanne

Nietzsche kehottaa meitä itse astumaan totuuden arvon ongelman eteen. Totuuden arvon ongelma, joka astuu eteemme jää vaille ratkaisua. Se on sovittamaton ristiriita subjektin ja objektin välillä. Jos totuus on meille arvokas, meidän ei pidä ulkoistaa sitä itsestämme. Tässä täytyy määritellä kaksi asiaa, totuus ja valhe sekä askeesi. Nietzsche puhuu rehellisestä valheesta.

Nykyiset sivistyneemme, ”hyvät ihmistemme” eivät valehtele – se on totta; mutta se ei ole heille kunniaksi! Varsinainen valhe, aito päättäväinen ”rehellinen” valhe olisi heille aivan liian ankara, liian väkevä asia; se vaatisi sellaista mitä heiltä ei saa vaatia: että he avaisivat silmänsä näkemään itseään, että he osaisivat omassa itsessään erottaa toisistaan ”toden” ja ”erheen”. Heille sopii vain *epärehellinen valhe*; kukaan niistä jotka nykyisin tuntevat olevansa ”hyviä ihmisiä” ei mitenkään kykene suhtautumaan johonkin asiaan muulla tavalla kuin *epärehellisen valheellisesti*, (MA III § 19)

Rehellinen ja epärehellinen valhe liittyvät askeettisuuteen. Seuraavaa sitaattia lukiessaan jokainen voi tunnistaa oman askeettisen olemuksensa. Askeettisuushan tarkoittaa, että ihminen kieltäytyy hyvästään esittämällä itselleen epärehellisen valheen, että hyvä onkin paha ja siitä on kieltäydyttävä. Nietzsche korostaa, että tämä on varsinainen mysteeri olemuksessamme. Me komennamme itse itseämme. Olemme ikään kuin oman orjamme herroja. Tässä on antiikin tragedian Dionysos ja Apollon – hillittömyys ja kuri – uudessa hahmossaan.

Askeettinen elämä on nimittäin itsessään ristiriitaista (*Selbstwiderspruch*): siihen kylvää ainutlaatuista kateutta ja kaunaa kyltymätön vaisto ja vallantahto joka tahtoi päästä hallitsemaan, ei jotakin elämään kuuluvaa vaan itse elämää, [...] siinä yrittään käyttää voimaa voiman lähteiden tukkimiseksi; siinä suuntautuu katse vihreään ja häijynä itse fysiologiseen hyvinvointiin, varsinkin tämän ilmentymään, kauneuteen, iloon; [...] itsensä ruoskiminen, itsensä uhraaminen taas virittää mielihyvää ja sitä *etsitään*. Tämä kaikki on mitä suurimmassa määrin eriskummallista: meillä on tässä edessämme ristiriitaisuus (*Zwiespältigkeit*) joka *tahtoo* olla ristiriitainen, joka *nauttii* itsestään tässä kärsimyksessä ja tulee yhä vielä itsevarmemmaksi ja riemuitsevammaksi sitä mukaan kuin sen ome edellytys, fysiologinen kärsimiskyky *vähenee*. (MA III § 11)

Nietzsche esittää, että ihminen haluaa kärsiä ja antaa näin itselleen tarkoituksen. Kärsiminen on kieltäytymistä elämän spontaaniudesta. Huomioitavaa on, että askeettisuus ei kuulu pelkästään papeille ja uskovaisille, vaikka näissä se on selvimmän havaittavissa. Kieltäytymistä ovat esimerkiksi selibaatti, paastoaminen ja pyhiinvaellus mutta yhtä lailla myös huippu-urheilu, työnarkomania ja eettiset ruokavalit. Kieltäytyminen on uskonnollista olemustamme ja askeettisuus liittyy tähän. Etiikka ja metafysiikka juontavat molemmat juurensa askeettisuuteen kuuluvasta askeettisesta ihanteesta eli totuudentahdosta. Nietzsche mainitsee, että totuudentahto on meidän vallantahtoaamme.

Askeettinen ihanne tarkoittaa esikuvan asettamista eli totuuden asettamista päämääräksi. Tällöin alamme tahtomaan tätä totuutta hinnalla millä hyvänsä. Nietzschen lausahdus, että Jumala on kuollut, liittyy oletukseen, että Jumala on totuus. Nietzsche oli huolissaan siitä, miten Euroopan käy, kun luovutaan pisimmistä ja suurimmista uskosta, että Jumala on hyvä ja totuus. Nietzsche painottaa tässä, että Jumalan kuoleman myötä askeettinen ihanne ei katoa, vaan totuudentahto jää. Me asetamme edelleen esikuvia. Jumala korvautuu oletuksella maailmasta. Nyt meillä on ihminen ja maailma ja näistä maailma on totta. Entä miten ihmisen tässä käy? Hänen asemansa tulee yhä epävarmemmaksi, koska hänestä tulee valhe itselleen. Ihminen on pienentänyt itsensä asettamalla totuuden objektiiviseksi, maailmaksi. Tästä ihmisen pienentymisestä Nietzsche syyttää juuri modernia matemaattista luonnontiedettä, joka on äärimmäisen passiivista nihilismia.

Nietzschen on tarkoitus osoittaa, että moraalitai eettisyys on meissä oleva vastakohtaisuus, lähinnä totuus-valhe. Tämä on tietämistä. Totuus, tietäminen ja eettisyys ovat Nietzschen käsitteistöissä samaa tarkoittavia. Tähän liittyen Nietzsche käsittelee nihilismia ja pessimismia. On muistettava, että Nietzscheillä totuus on valheen vastakohta ja selitys on tietämisen päämäärä. Totuus ei ole tietämisen päämäärä kuten Platonilla tai tieteessä. Nietzschehän ei esitä, etteikö totuutta tarvita tai että totuutta ei ole. Päin vastoin totuus on avainasemassa, että löytäisimme selityksen. Näin tietämisemme lisääntyisi ja voisimme olla vapaita henkiä.

Nietzschehän ei esitä hyve-etiikkaa. Toisin sanoen hän ei esitä, millaisia meidän pitäisi olla ollaksemme hyviä ihmisiä. Päin vastoin hän vastustaa jyrkästi kaikenlaista normalisointia tai tasa-arvoistamista. Sen sijaan hän pyrkii selittämään, millaisia olemme voidaksemme vaatia toisiltamme, millaisia meidän pitäisi olla. Tämä paradoksi on juuri askeettisuus ja askeettinen ihanne.

Tämä on juuri "arvomielteiden sekasorto" tai "ajattelun sokea piste", josta Heidegger ja Stegmeier Nietzschen kohdalla puhuvat. Jos elämä itse arvottaa meidän kauttamme tai kuten Heidegger asian ilmaisee, että totuus on välttämätön arvo vallantahdolle, niin vapaiden henkien yhteisö tai kulttuuri (Nietzschen käsitteistöissä "suuri keskipäivä") näyttäisi olevan mahdoton. Nimittäin sanoakseni Nietzschen käsitteillä, aina ilmaantuu joku "askeettinen pappi", jonka totuudentahto on niin voimakas, että hän ryhtyy "lainlaatijaksi tai ihmiskunnan parantajaksi". Näyttää siltä, että tämä ongelma vaatii vielä yhden luvun väitöskirjaani.

5 IKUINEN HETKI JA ASKEETTISUUS

Nietzschen pohdinnat totuudesta palvelee sitä tarkoitusta, että voittaisimme pessimismin. Nietzschen käyttämä käsite moraali (*Moral*) tarkoittaa teoksessaan *Moraalin alkuperästä* (1887) juuri pessimismia, lähinnä kristinuskon moraalialla, jossa Jumala on moraalin vartijana ja näin Jumala kontrolloi meitä. Edelleen tämä tarkoittaa sitä, että moraali normatiivisena säännöstönä (hyvät ja pahat teot on tarkkaan määritelty) tulee Jumalan ilmoituksena. Näin ollen tällä moraalilla on vankin mahdollinen totuus ja hyvyys perustana. Toki tässä on ongelmana, että millä tavalla ja kenelle Jumala tämän ilmoituksen antaa, mutta tämä ei ole Nietzschen erityisen pohdinnan kohteena. Sen sijaan Nietzsche pohtii sitä, että voimmeko olla hyveellisiä, jos luovumme totuudesta objektiivisena ja 'otamme totuuden itsellemme' ja nostamme rehellisyyden hyveeksi.

Moraali ei Nietzschen käsitteistössä tarkoita yleisesti ottaen eettisyyttä tai hyveellisyyttä vaan sillä on tietty merkitys. Se tarkoittaa kristinuskon moraalialla ja Jumalan kontrollia. Tästä syystä Nietzsche kritisoi kirkkoa ja pastoreita. Hämmästyttävää on, ehkä yllättäväkin, että Nietzsche hyväksyy kristinuskosta kuitenkin sen ihmiskäsityksen: sielullisuuden, henkisyyden, kärsimyksen ja vastakohtaisuuden. Tässä yhteydessä voidaan todeta, että Raamatun kertomukset ovat opettavaisia tarinoita omatunnosta ja yksilön sisäisestä kamppailusta, jotka muistuttavat jossain määrin antiikin tragediaa. Näissä yhteisenä piirteenä on elämän osittainen hallitsemattomuus. Jos totuus ei kuuluisi meille sielullisuutena, niin kristinuskon vetoisuus omatuntoon ei olisi niin tehokas kuin se on ollut.

Nietzsche olettaa, että kun pessimismi voitetaan, niin "me astumme totuuden arvon ongelman eteen" ja tämä on aktiivista nihilismia. Näin ollen totuus on meidän rehellisyytemme. Tähän liittyvät askeesi ja kärsimys. Edellisen luvun lopussa esitin paradoksaalisena sen, että Nietzsche esittäisi hyve-etiikan. Nimittäin hän selvästi välttelee kaikenlaista henkilöiden ryhmittelyä tai normatiivisuutta. Muotoilin ongelman seuraavasti: Nietzsche ei esitä, millaisia meidän pitäisi olla vaan millaisia olemme voidaksemme esittää hyve-etiikan. Näin ollen me voimme esittää sellaisen hyve-etiikan, että emme määrittele toisiamme liian ahtaasti. Mehän voimme nostaa tämän periaatteen hyveeksi. Toisaalta esittä-

mäni paradoksi käsittää myös väitteen: emme kykene esittämään millaisia olemme ilman, että samalla määrittelemme toisiamme. Hyve-etiikka voi siis periaatteessa olla millainen vain, koska se on ihmisyyden sisällä, sehän ei voi tulla muualta, sitä ei pidä etsiä maailman 'takaa' (MA, Esipuhe § 3). Kuten olen väitöskirjassani todennut, Nietzschen mukaan vastakohtaisuus olennaisena asiana kuuluu kaikkeen tietämiseen. Vastakohtaisuus tekee tietämisestä eettistä hedeelmällisenä ristiriitana.

Analysoidessaan ihmisyyttä, siis sääliä ja kärsimystä, Nietzsche käyttää käsitteitä askeettisuus ja askeettinen ihanne (MA III Tutkimus). Vastakohta totuus-valhe on ihmisyyden perusta eli askeettisuus. Se on solmu, joka sitoo meissä olevan vastakohtaisuuden herran-orjan, hyvän-pahan, oikean-väärän sekä toden-epätoden. Totuudessa-valheessa eli rehellisyydessä, joka on askeettisuutta, olemme jotain itse itsellemme. Nietzsche olettaa, että askeettisuus on meidän perimmäinen ominaisuutemme ja kärsimyksen välttämiseksi olemme taipuvaisia pakenemaan askeettiseen ihanteeseen, asettamalla jonkun pysyvän siis totuuden. Askeettinen ihanne on totuuden asettamista tietämisen päämääräksi. Tällainen henkilö seuraa ehdotonta vakaumusta elämässään. Askeettisuus on uskonnollinen olemuksemme ja jokainen on taipuvainen seuraamaan askeettista ihannetta.

Askeettisuus ilmenee ajoissa ja kansoissa uskontoina ja aatteina. Voidaan jopa sanoa, että ajat muuttuvat mutta askeettisuus on ikuista. Nykyisin askeettisuuden muotoja ovat esimerkiksi huippu-urheilu, työnarkomania, eettiset ruokavaliot ja erilaiset riippuvuus sairaudet. Riippuvuushan tarkoittaa, että henkilö tekee jotain sellaista, jonka hän tietää olevan terveydelle – nykyisin nimenomaan terveydelle – vaarallista, mutta hän ei pysty vastustamaan kiusausta. Hän kamppailee nautintoon lankeamisen ja tätä seuraavan syyllisyyden välimaastossa. Hänen koko elämänsä pyörii tämän asian ympärillä. Jos askeettisuus ei olisi meidän ikuisten hetkien ominaisuus, niin meillä ei olisi tällaisia ongelmia. Me vain tekisimme niin kuin teemme vailla sen kummempaa pohdintaa. Jokainen muistaa omasta lapsuudestaan, milloin asioiden 'pyörittely mielessään' alkoi ensimmäisen kerran. Silloin alkoi myös valehtelu eli oman itsensä ja näkemystensä suojaaminen.

Argumentoinnin aluksi esitän, kuinka ikuista hetkeä voidaan luonnehtia käsittein askeettisuus ja askeettinen ihanne. Huomioitavaa on, että Nietzsche ei käytä psykologian persoonaan tai minään viittaavia käsitteitä puhuessaan henkilöistä tai sieluista. Sen sijaan hän soveltaa kristinuskosta tuttuja käsitteitä kuten sääli, kärsimys, hyvä, paha ja omatunto. Omatunnon käsittelyä on juuri rehellisyyden eli totuuden-valheen vastakohtaisuus.

5.1 Ikuinen hetki

Ihmistä ikuisena hetkenä voidaan luonnehtia seuraavasti. Ikuisen hetken tietäminen on dialektista. Hän on ikään kuin keskikohta. Näin ollen hänellä on vapaa henki ajattelemaan negaation kautta, käsittelemään ristiriitoja. Hän on as-

keettinen siksi, että ristiriidan käsittely tuottaa kärsimystä ja iloa. Ikuisen hetken vapaus ei ole kuitenkaan pysyvä olotila, vaan hän voi sortua askeettiseen ihanteeseen eli hän asettaa esikuvan totuudeksi. Näin tehdessään ikuinen hetki seuraa vain totuutta ja unohtaa vapautensa. Huomioitavaa on, että tämäkin tuottaa kärsimystä mutta ei iloa. Askeettisuuteenhan kuuluu kärsimyksen näkeminen hyvänä ja sen haluaminen. Näin ollen ikuinen hetki voi orjuuttaa itsensä esittämällä itselleen epärehellisen valheen.

Nietzsche määrittelee meidät ikuisiksi hetkiksi siksi, että lukuisat variaatiot ihmisluonteesta tulisi selitettyä. Tästä ihmiskäsityksestä puuttuu pysyvä minä tai sielu syynä, koska syyllisyyskin on jonkinlaista kärsimystä. Meidän on oltava muuttuvaisia, jotta pääsisimme pessimismistä. Pessimismihän tarkoittaa, että kärsimys on elämän perimmäinen luonne. Huomioitavaa on myös, että ihminen tai pikemminkin henkilö nähdään sielullisena tai henkisenä, josta ruumis ei ole 'erillinen' substanssi eikä pelkästään fysiologinen tai biologinen.

Otamme tähän analysoitavaksi, ensimmäisessä luvussa esittämäni, Nietzschen vastakohtaisuuksien taulukon kahden tason mallina ja suhteutamme sen askeettisuuteen ja askeettiseen ihanteeseen.

herra	hyvä	totuus	oikea	tosi
orja	paha	valhe	väärä	epätosi

Olen esittänyt väitöskirjassani, että herra-orja, hyvä-paha sekä totuus-valhe ovat ikuista paluuta. Edelleen totuus-valhe, oikea-väärä sekä tosi-epätosi ovat ikuista hetkeä. Kuten huomataan, niin totuus-valhe on sekä hetkeä että paluuta. Tämä on solmu, joka vaikuttaa ristiriidalta. Tämä on myös ikuisen hetken mahdollisuus ymmärtää itseään. Tämä on Nietzschen analyysissa askeettisuus. Nietzsche esittää askeettisuuden kummallisuutena ja ristiriitaisuutena olemuksemme, joka on siis jotain perimmäistä ja olennaisinta meissä. Ihanne, totuus, pyrkimys pysyvyyteen on askeettisuuden tyyli ymmärtää ristiriitaisuuttaan. Totuuden tahto tulee meille vallantahdon ristiriidattomuudesta. Vallantahdon on oltava ristiriidaton muuten emme olisi olemassa, emmekä myöskään ymmärtäisi vastakohtaa tosi-epätosi. Meillä on oltava ymmärrys tällaisesta vastakohtadasta, koska puhumme olemisesta, kokonaisuuksista ja kaikkeuksista. Tällaisia asioita voi ymmärtää vain sellaisen vastakohtan kautta, joka ymmärretään itsessään.

Ikuisen hetken vapaus on vastakohtien yhdistymisessä niin, että jokainen on jokaisen vastakohta. Se seikka, että miksi asiat ovat vastakohtaisia, niin sitä emme tiedä. Näin ollen elämä on traagista, koska se itse arvottaa meidän kauttamme. Tämä ilmenee yhteisöissä tai yhteiskunnissa arvojärjestyksenä eli toisilla on enemmän kuin toisilla. Me poikkeamme kaikki toisistamme. Tämä tarkoittaa sitä, että edes kahta toisiaan vastaavaa henkilöä ei ole. Näin ollen Nietzsche esittää oudon väitteen, että eettisyyden tai hyveellisyyden perusta on eriarvoisuudessa eikä samanarvoisuudessa (HPTP § 259). Tasa-arvon vaatiminen loukkaa luontaista eettisyyttämme ja johtaa epärehellisyyteen ja kieroiluun. Tämä on kuitenkin väistämätöntä, koska olemme itse elämän arvoarvostelma. Tämä elämän arvoarvostelma tuottaa suuria vaikeuksia myös Nietzscheille itselleen.

Muistiinpanojensa (KGW VIII 1, 250–252, KGW VIII 2, 185–186) perusteella vuosilta 1886–87 hän päätyy jonkinlaiseen 'kastijakoon' tai 'luonnon määräämään' arvojärjestykseen (*Rangordnung*). *Antikristuksessa* hän puhuu elämän määräämästä arvojärjestyksestä (AK § 57). Saamme siis 'lahjaksi' ominaisuuksia, jotka tekevät meidät sellaisiksi kuin olemme. Tässä yhteydessä Deleuze (1962, 190) puhuu luonteenmukaisista tyypeistä, aktiivisista ja reaktiivisista ja edelleen nämä kaksi tyyppiä jakautuvat useiksi erilaisiksi tyypeiksi.

Tässä täytyy huomauttaa, että elämän määräävyys ei ole evoluutioteorian mukaista luonnonvalintaa ja tähän liittyvää olemassaolon taistelua eli kausalismia ja atomismia. Nietzscheläisittäin ajateltuna evoluutioteoriakin on vain elämän arvoarvostelma. Evoluutiohan ei ole elämä itse, vaan luonnonvalinta on selitys, joka tukeutuu klassiseen ja kausaaliseen determinismiin ja atomismiin. Nämä opit Nietzsche hylkäsi, kuten olemme todenneet ensimmäisessä luvussa. Lisäksi Nietzsche suorastaan halveksuu evoluutioteoriaa (IT § 349, Z I Esipuhe 3., MA III § 25, EH Aikaansa sopeutumattoman vaelluksia, 71).

Nietzscheä tulkinneista Heidegger (1953, 187) mainitsee "arvomielen sekasorron" ja Stegmeier (1997, 87) "ajattelun sokean pisteen". He tarkoittavat juuri tätä elämän arvoarvostelmaa. Nietzschen mukaan emme tiedä tarpeeksi, että meillä olisi lupa tehdä sellaisia metafyyssisen tason erotteluita kuin tieto ja arvo tai sisäinen ja ulkoinen (IT § 301, § 354, HPTP § 34). Tämä kyseinen tietämättömyys ei ole sitä, ettemme tietäisi ihmisinä toisillemme, mikä on hyvää ja paha. Tämänhän me tiedämme, jos vain haluamme. Tähän ei tarvita inhimillisen käsityksen ulkopuolelta tulevaa käskyä. Mitä sitten emme tiedä? Sitä, että miksi olemme täällä ja miksi olemme tällaisia. Tätä ongelmaa on turha pohtia, koska vastausta ei löydy, ei ainakaan objektiivisuudesta eikä totuudesta. Enemmän kannatta keskittyä elämään se hetki, joka on annettu. Lopultakin elämän perusta on kenties selittämätön ja voidaan sanoa, että se tulee joltain, jonka olemusta emme pysty täysin ymmärtämään. Näin ollen tämä jumalallisuus tuo meille myös eettisyyden, joka siis on meidän koko olemuksemme, mutta kansakäymisen säännöt meidän on luotava ja perusteltava itse. Elämän perustan selittämättömyydestä johtuen elämä itse on traagista. Tässä yhteydessä askeettisuuden ja kärsimyksen lisäksi Nietzsche käsittelee säälin tunnetta. Hän moittii kristinuskoa siitä, että säälistä tehtyä tekoa kiitellään. Nietzsche esittää säälin olevan itsen kannalta vahingollista, koska se lisää henkilön paha oloa ja surua.

5.2 Vastakohtaisuus askeettisuutena

Sääli ja askeettisuus elämän ilmiöinä paljastavat sen traagisuuden eli osittaisen hallitsemattomuuden. Sääli liittyy tavalla tai toisella sielun kärsimykseen. Nietzsche pitää säälin tunnetta ihmisen tunteista kaikkein vahingollisimpana. Näin ollen säälistä tehtyä tekoa ei saisi kiittää. Nietzsche sanoo säälistä esimerkiksi seuraavaa:

Tämä filosofien uudenaikainen säälin suosiminen ja yliarvioiminen on nimittäin uut-
ta: juuri säälin *arvottomuudesta* filosofit olivat tähän mennessä olleet yhtä mieltä.
Mainitsen vain Platonin, Spinozan, La Rochefoucauldin ja Kantin, neljä mahdollisim-
man erilaista henkeä, mutta täysin yksimielisiä yhdessä kohdassa: säälin halveksimi-
sessa. – (MA Johdanto, § 5)

Kristinusko on Nietzschen kritiikin kohteena, koska siinä kiitellään säälistä teh-
tyä tekoa. Säälin tunnetta pidetään hyvänä.

Kristinoppia kutsutaan *säälin* uskonnoksi. – Sääli on toonillisten affektien vastakohta,
jotka kohottavat elämäntunnon energiaa: se vaikuttaa depressiivisesti. Sääliessä ka-
dotetaan voimaa. Sääli suurentaa ja tekee moninkertaiseksi ne voimanmenetykset,
joita jo kärsimys tuottaa elämälle. Sääli tekee itse kärsimyksen tarttuvaksi; muuta-
missa olosuhteissa voidaan sillä saavuttaa elämän ja elämänenergian yleinen mene-
tys, joka on absurdissa suhteessa syynsä määrään (– kuten nasaretilaisen kuolema).
Tämä on ensimmäinen näkökanta; mutta on olemassa vielä tärkeämpiä. Jos sääli mi-
tataan niiden reaktioiden arvon mukaan, joita sillä on tapana synnyttää, näyttäyty-
sen elämälle vaarallinen luonne vieläkin selvemässä valossa. Sääli ehkäisee suures-
sa kokonaisuudessa kehityksen lakia, joka on *valinnan* laki. Se säilyttää sitä, mikä on
perikatoon kypsää, [...] se *säilyttää* elämässä, elämälle itselleen synkän ja problemaat-
tisen leiman. Sääliä on uskallettu kutsua hyveeksi [...] on menty pitemmälle, siitä on
tehty *hyve*, kaikkien hyveiden pohja ja synty, (AK 7.)

Nietzschen mukaan säälin tunne on kummallisuus tai mysteeri ihmisen ole-
muksessa. Se on välttämätön, sillä se kuuluu jokaiselle. Se liittyy kärsimykseen
sikäli, että se lisää pahaa oloa. Näin ollen se vaikuttaa ristiriitaiselta sitä näke-
mystä vastaan, että ihminen pyrkii lisäämään hyvää oloaan. Tähän liittyy puo-
lestaan askeettisuus eli tunne elämänsä hallinnasta, ikään kuin pahan olon tie-
toisena lisäämisenä. Nietzsche kyseenalaistaa sen näkemyksen, että ihminen
pyrkii onneen ja välttämään pahaa ja tämä tehdään tietoisesti. Tämä on yleensä
hyve-etiikoiden oletus. Siksi niissä esitetään, mikä on yleensä hyvää, vaikka jo-
kainen tietää hyvänsä itse. Toisin sanoen hyvä on erittäin ongelmallinen käsite,
koska se syntyy pahasta.

Sääli, kärsimys ja askeettisuus kuuluvat luvussa kaksi esittämilleni sekä
ylhäiselle että kaunaiselle sielulle. Kuten muistamme, ylhäinen sielu kunnioit-
taa itseään, on arvovaluova ja rehellinen, mutta vaarana on omahyväisyys ja
tyhmyys. Vastaavasti kaunainen sielu on ahkera, kiltti, kärsivällinen, nöyrä ja
näin ollen myös epärehellinen. Vaarana tällä puolestaan on turhamaisuus ja ka-
teus. Nietzschen ajatus kärsimyksestä eroaa Anaksimandroksen (610–546 eaa.)
tai Schopenhauerin (1788–1860) pessimismistä. Anaksimandros ja Schopenhau-
er liittävät kärsimyksen perimmäiseen selitykseen tai koko elämän luonteeseen.
Varsinkin Anaksimandroksella kärsimys on kuin velkaa elämälle, sen ylläpitä-
jälle, jumalalliselle *apeironille*. Nietzsche puolestaan puhuu kärsimyksen jalosta-
vasta kurista otsikon alla *Hedonismi ja pessimismi, utilitarismi ja eudaimonismi*.

Te tahdotte, jos mahdollista – eikä ole mitään mielettömämpää ”jos mahdollista” –
poistaa kärsimyksen; ja me? – näyttää kerrassaan siltä, että *me* tahdomme mieluummin
saada sen suuremmaksi ja pahemmaksi kuin se on milloinkaan ollut! Hyvinvointi,
niinkuin te sen ymmärrätte – sehän ei ole mikään päämäärä, se näyttää meistä *lopul-
ta!* Olotilalta, joka tekee ihmisen heti naurettavaksi ja halveksittavaksi, – joka saa *toi-
vomaan* hänen häviämistänsä! Kärsimyksen, *suuren* kärsimyksen jalostava kuri, – et-
tekö tiedä, että vain tämä kuri on tähän asti saanut aikaan ihmisen kaiken kohoami-
sen? Se onnettomuuden luoma sielun jännitys, joka kasvattaa sielun voimakkaaksi,

[...] – eikö se ole sille lahjoitettu kärsimyksissä, suuren kärsimisen kurin alla? (HPTP § 225, ks. § 270)

Askeettisuus ei Nietzschen mukaan ole pelkästään sääliä, uhrautumista eikä epäitsekkyyttä. Se on myös oman voimansa lisäämistä, elämän kieltämistä, leikkiä kuolemalla ja ruumiin – oman pyhimpänsä – rankaisemista. Nietzsche esittää, että askeettisuus on eriluonteista erilaisilla ihmistyypeillä. Hän mainitsee tässä yhteydessä taiteilijat, filosofit, oppineet, marttyyrit, pyhimykset ja papit. Yleinen luonnehdinta askeesista on seuraavanlainen:

Mutta siinä *että* askeettinen ihanne on yleensä merkinnyt ihmiselle niin paljon ilme-nee ihmisen tahdon perustosiasia, hänen *horror vacuinsa*: se tarvitsee päämäärän ja se tahtoo enemmän tahtoa olematontakin (*ei mitään*) kuin olla tahtomatta. (MA III § 1)

Nietzscheä askarruttaa aivan erityisesti kysymys: ”Mitä kaikki vakavuus merkitsee (MA III § 11)?” Askeettisuus, joka liittyy sääliin ja kärsimykseen sekä uhrautumiseen toisten puolesta, on kuitenkin jotain muutakin. Nimittäin askeetti on täysin itsensä kanssa. Hänhän kieltäytyy antamasta mitään muille. Hän ei myöskään tahdo keneltäkään mitään, koska hän yleensä vetäytyy yksinäisyyteen. Nyt näyttää siltä, että askeettisuus toisaalta estää säälin tunteen syntymistä. Me tavallaan suojelemme itseämme sääliltä ja kärsimykseltä askeettisuudella.

Askeettinen elämä on nimittäin itsessään ristiriitaista: siihen kylvää ainutlaatuista kauteutta ja kaunaa kyltymätön vaisto ja vallantahto joka tahtoi päästä hallitsemaan, ei jotakin elämään kuuluvaa vaan itse elämää, [...] siinä yritetään käyttää voiman lähteiden tukkimiseksi; siinä suuntautuu katse vihreänä ja häijynä itse fysiologiseen hyvinvointiin, varsinkin tämän ilmentymään, kauneuteen, iloon; [...] itsensä ruoskiminen, itsensä uhraaminen taas virittää mielihyvää ja sitä *etsitään*. Tämä kaikki on mitä suurimmassa määrin eriskummallista: meillä on tässä edessämme ristiriitaisuus (*Zwiespältigkeit*) joka *tahtoo* olla ristiriitainen, joka *nauttii* itsestään tässä kärsimyksessä ja tulee yhä vielä itsevarmemmaksi ja riemuitsevammaksi sitä mukaan kuin sen oma edellytys, fysiologinen kärsimiskyky *vähenee*. (MA III § 11)

Askeettisuus nousee keskiöön Nietzschen filosofoinnissa sieluista tai henkilöistä. Sääli puolestaan liittyy mielenkiintoisella tavalla juuri askeettisuuteen. Sääli on surua, joka syntyy siitä, kun meidän kaltaisellemme sattuu jotain pahaa. Nimittäin sääliessämme lisäämme omaa pahaa oloamme sen sijaan, että lisääsimme omaa hyvää oloamme. Tämä on juuri se kummallisuus, jonka Nietzsche mainitsee edellisessä sitaatissa. Miksi siis emme voi unohtaa kaltaisemme pahaa oloa? Vastaus on, koska se on oma paha oloamme. Tällä perusteella voidaan esittää, että hyvä-paha ovat meidän sielumme tiloja ja hyveellisyytemme perusta. Hyveellisyys ei siis liity pelkästään hyvään, vaan se liittyy meidän kykyymme askeettisuuteen. Meidän täytyy siis kärsiä ollaksemme onnellisia. Askeettisuus on meille sekä hyväksi että pahaksi. Askeettisuus on myös jonkinlaista hengen lujuuutta ja kylmyyttä itseään kohtaan. Vaikka unohtaisimme kaikki uskonnot ja esittäisimme, että emme ole uskonnollisia lainkaan, niin askeettisuudestamme emme pääse eroon. Sääli ja askeettisuus säätelevät kärsimyksen syvyyttä. Näin ollen kärsimys ei ole jatkuva tila niin kuin Schopenhauer esittää.

Nietzschen näkemys on, että meissä jokaisessa on itseään säätelevä järjestelmä. Emme siis tarvitse valvontaa tai kurinpitoa ollaksemme hyviä. Emme tarvitse myöskään ehdotonta hyve-etiikkaa, joka itseasiassa pakottaa meidät valehtelemaan. Nietzschen määrittelemän ikuisen hetken tai traagisen olemuksen ei ole tarkoitus olla esikuva sinänsä, vaan jokainen luo itse esikuvansa. Traaginen kertoo sen, millaisia olemme ja että voimme itse luoda esikuvamme. Onnellisuutemme ei ole säännön seuraamista vaan arvojen luomista. Traaginen kertoo myös sen, millaisia olemme, että ylipäättänsä kykenemme esittämään hyve-etiikoita ja utopioita siitä, millaisia meidän pitäisi olla. Tätä Nietzsche tarkoittaa kommentillaan, että ”me tarvitsemme moraalisten arvojen kritiikkiä, näiden arvojen arvo itse on tehtävä kerrankin kyseenalaiseksi (MA, Alkulause § 6)”. Tämä onnistuu dialektiikkaa soveltamalla. Vain dialektiikka, jossa ei ole ennalta määrättyä totuutta, antaa meille mahdollisuuden olla vapaita henkiä.

Väitöskirjassani esitän, että askeettisuus on ajan keskiössä olemista. Ikuinen hetki muistelee menneisyyttä niiltä osin, jotka ovat jääneet häiritsemään häntä. Näiden suhteen hän lupaa itsensä tulevaisuutena – tekemällä parannuksen. Meissä yhdistyvät heikkous ja vahvuus tai Nietzschen käsittein ilmaistuna sääli ja julmuus. Näin ollen askeettisuus on enemmän kuin vain hengenmiesten kieltäymystä. Tätä perustelen seuraavalla esimerkillä: jos emme olisi askeettisia, niin emme pystyisi piiskaamaan itseämme vuosikausia huippu-urheilusuorituksiin mutta emme myöskään rypemään itsesäälissä, joka pahimmassa tapauksessa saattaa johtaa jopa itsemurhaan. Askeettisuus on tietämistä ja tietäminen on enemmän kuin erityistieteiden oppimista. Mitä ilmeisimmin Nietzsche tarkoittaa, että hyve-etiikka latistaa eettisyyden vain erityistieteeksi, jonka voi halutessaan oppia. Elämähän olisi helppoa, jos näin olisi. Lisäksi Nietzsche esittää, että yhteisössä vallitseva ehdoton moraalinen synnyttää valehtelua, huijausta ja toisten hyväksikäyttöä.

5.3 Nietzschen hyve-etiikka

Nietzschen mukaan hyve-etiikoiden suurimpana epäjohdonmukaisuutena on se, että hyvä on jotain pysyvää ja jotain sinänsä. Se ei ole sidoksissa pahaan eikä se voi ainakaan syntyä pahasta. Kuitenkin hyvä-paha syntyvät toisistaan ja näin Nietzschen mukaan kukin löytää itse hyvyytensä kärsimyksensä kautta. Kärsimys on siis ilon lähde. Seuraavassa sitaatissa Nietzsche puhuu vapaudesta. Jo aiemmin todettiin, että vapaus on mahdollinen epävakaa totuuden vallitessa. (seuraava suomennos on Pietarisen)

Viettien (*Triebe*) kanssa voidaan menetellä puutarhurin tavoin ja, minkä harvat tietävät, hoitaa vihan, säälin, jurottamisen, turhamaisuuden, siemeniä yhtä hedelmällisesti ja hyödyllisesti kuin kauniita hedelmiä ristikossa; se voidaan tehdä puutarhurin hyvän tai huonon maun mukaisesti ja ranskalaiseen tai englantilaiseen tai hollantilaiseen tai kiinalaiseen tapaan; voidaan myös jättää luonto valloilleen ja vain sieltä täältä hiukan koristella ja puhdistaa, vihdoin voidaan myös mistään tietämättä ja mitään harkitsematta jättää kasvit kasvamaan niiden luonnollisissa suotuisissa ja haitallisissa oloissa ja antaa niiden taistella taistelunsa keskenään – niin, sellaisesta villeydestä voi

saada iloa ja suorastaan haluta sitä iloa, joskin siitä saa samalla ahdinkonsa. Tämä kaikki on meille vapaata: mutta kuinka moni sitten tietää, että se on vapaata? Eivätkö useimmat *usko itseensä* kuten lopullisiin *täysikasvuisiin tosiasioihin*? Eivätkö suuret filosofit ole vielä painaneet sinettinsä tuohon ennakkoluuloon opilla luonteen muuttamattomuudesta? (Morgenröte § 560)

Varsinkin 1990-luvulla Nietzsche pyrittiin näkemään enemmän tai vähemmän naturalistina. Näin ollen oletettiin, että Nietzsche hylkäisi kokonaan hyve-etiikan. (ks. MacIntyre 1994, 256–263) On myönnettävä, että hyve-etiikka on Nietzscheille ongelmallinen, koska filosofinen etiikka on huomaamattaan tietyn hyve-etiikan kannattaja, sen 'sisällä'. Nietzsche puolestaan pyrkii pääsemään tämän asian 'taakse'. Moraali on siis ongelmana silloin, kun moraali yleensä tai koko moraali on tietyn näkemyksen hyve-etiikkaa totuutena sinänsä. Näin ollen se tarkoittaa, että joidenkin henkilöiden on luovuttava omasta rehellisyydestä itseään kohtaan eli herramoraalistaan ja lisättävä orjamoraaliaan. Nietzsche'n näkemys näyttäisi olevan, että pitäisi löytää sellainen hyve-etiikka, jossa se ominaisuus on hyvä, että emme määrittäisi toisiamme liian ahtaasti. Tällaisessa hyve-etiikassa ei ole heikkoluonteisia luonteensa puolesta eikä vahvaluonteisia ansiotta. Nietzsche'n neuvo voisi olla, että ainakin filosofin pitäisi ymmärtää tämä asia eikä sortua totuudenrakkauteen. Seuraava sitaatti paljastaa sen, että Nietzsche vastusti jyrkästi kaikenlaista normalisointia. Nietzsche'n mainitsema moraalin luonnonvastaisuus on tasa-arvoisuuden vaatimista, vaikka elämä itse tuottaa erilaisuutta juuri sen takia, että voisimme luoda arvoja.

Miettikäämme lopuksi, miten naiivia on ylipäättään sanoa: "ihmisen *pitää* olla tietynlainen!" Todellisuus näyttää meille elähdyttävän tyyppien rikkauden, tuhlailevan muotojen leikin ja muuntelun ylenpalttisuuden: ja joku säärittävä nurkassa nyhjättävä moralisti sanoo siihen: "Ei! Ihmisen pitää olla *toisenlainen*?" [...] Yksittäinen on läpikotaisin kappale kohtaloa, yksi laki lisää, vielä yksi välttämättömyys kaikelle, mikä tulee ja on oleva. Jos hänelle sanotaan "ole toisenlainen (*ändere dich*)", on se sama kuin vaadittaisiin, että kaikki olisi toisin ja vieläpä taannehtivasti ... (EH, Moraali luonnonvastaisuutena § 6)

Nietzsche puhuu hyveistä teoksessaan *Hyvän ja pahan tuolla puolen* (1886) (Pääkappaleet II, VII ja IX). Hän puhuu vapaista hengistä, näiden hyveistä ja ylhäisestä sielusta. Nietzsche'ltä löytyy myös hyve-eettinen teos. Nimittäin Nietzsche esittää hyveitä teoksessaan *Näin puhui Zarathustra* (1883–85). Hyveitä ovat viisaus ja rohkeus eli käärme ja kotka, jotka ovat Zarathustran eläimet. Ne seuraavat Zarathustraa hänen haastavalla matkaallaan yli-ihmiseksi. Nietzsche esittää hyveinä myös rehellisyyden ja kärsimyksen, koska vain kärsimyksen kautta voidaan saavuttaa ilo. Voidaan siis sanoa, että niin syvästi kuin kärsiä niin huolettomasti voi myös iloita. (HPTP § 44, § 225, § 270) Toisaalta käsite hyve-etiikka on ongelmallinen Nietzsche'n kohdalla, koska hänen mielestään hyveellisyys liittyy hyvän ja totuuden lisäksi myös pahaan ja valheeseen (HPTP § 23). Nietzsche puhuu jopa hengen julmuudesta (HPTP § 219, § 229, § 230). Siitä seikasta, että eettisyys liittyy myös johonkin pahaan, on Nietzsche'illä esimerkkeinä sääli ja askeettisuus. Askeettisuus ei ole hyve eikä se liity pelkästään hyvään. Itseasiassa eettisyys liittyy ennemmin totuuteen-valheeseen kuin hyvään.

pahaan tai oikeaan-väärään. Se on meissä jotain perimmäistä – sielun vastakohtaisuus.

Koska Nietzsche olettaa antiikin esikuvan mukaisesti kaikki asiat vasta-kohtaisiksi, vertaan jatkossa hänen näkemyksiään Platonin ja Aristoteleen käsityksiin hyveellisyydestä. Näkemyksissään hyve-etiikasta Nietzsche poikkeaa hieman molemmista sekä Platonista että Aristoteleesta. Platon (Valtio, kirja VII, vertaukset auringosta ja luolasta) ja Aristoteles näyttävät olevan samaa mieltä siitä, että ihmisiä voidaan opettaa ja kouluttaa hyviksi. Hyve-etiikka määrittelee luonteen hyveet, joita jokainen voi tavoitella. Yhteisöllisyys ja ystävyys ovat varsinkin Aristoteleelle tärkeässä asemassa hyveellisyyden opettelussa (Nikomakhoksen etiikka, kirjat VIII ja IX, ystävyyydestä).

Verrattuna Platonin ja Aristoteleen näkemyksiin Nietzsche suhtautuu eettisiin kysymyksiin kristillisen vakavasti, omatunnon kysymyksinä. Nietzsche selvästi korostaa hyveellisyyden tavoittelussa yksinäistä mietiskelyä ja ehdottomuutta itseään kohtaan (HPTP § 52, MA III § 22). Nietzschen mukaan ihminen löytää tiensä onneen yksinäisen mietiskelyn ja kärsimyksensä kautta (HPTP § 41). Mitä ilmeisimmin tämä on mahdollista tietynlaisen hyve-etiikan opettamisella. Nietzschen olisi siis kannatettava näkemystä, että tällaista hyve-etiikkaa voidaan opettaa vaatimalla henkilöiltä jo pienestä pitäen rehellisyyttä itselleen. Näin ollen Nietzsche esittääkin rehellisyyden korkeimmaksi hyveeksi (HPTP § 227). Tässä vastakohta totuus-valhe nousee tärkeimmäksi. Omaa rehellisyyttään täytyy koetella oman valheensa kautta niin, että itsestään selvät totuudet ja vakaumukset on kyseenalaistettava. Jos totuutta ei voi kyseenalaistaa, niin ei voi myöskään olla rehellinen itselleen. Tietenkin on myös niin, että Aristoteleen nostama ystävyys perustuu rehellisyyteen.

Nietzschen nostamassa hyveessä, joka on siis rehellisyys, on kysymys vastakohtadasta totuus-valhe. Ongelmaksi muodostuu, että oli totuus sitten ennalta määrätty tai epävakaa, niin valehtelua ilmaantuu. Toisin sanoen oli hyve-etiikka sitten ehdotonta tai kaiken hyväksyvää, niin molemmissa tapauksissa valehdellaan johtuen siitä, että henkilöt ovat kaikki omanlaisiaan. Voidaan siis todeta, että oli hyve-etiikka sitten ehdotonta tai hyväksyvää, niin valehtelua ilmenee.

Kahdesta edellä mainitsemastani, ehdoton tai hyväksyvä, Nietzsche näkee juuri kristillisen moraalin ehdottomana hyve-etiikkana, jossa totuus asetetaan esikuvaksi. Lisäksi siinä oletetaan, että hyve-etiikka olisi ehdottomia totuuksia Jumalan ilmoituksena. Tästähän seuraa, että sielun kaunaisuus, orjamoraali, näytteleminen, tietoinen väärin toimiminen ja valehtelu ovat yleisiä sellaisen hyve-etiikan vallitessa, jossa hyveellinen toiminta on tarkkaan määritelty ja vain tietynlaiset ominaisuudet ovat hyviä. Sen sijaan Nietzschen oppi yli-ihmisestä on sellaista hyve-etiikkaa, jossa kehoitetaan meitä olemaan sellaisia kuin olemme ja antamaan tämä myös toisille. Jos elämä arvottaa meidän kauttamme, niin mehän luonnostaan tiedämme mikä on hyväksi.

Toisaalta jos oletetaan, että totuus on väline eikä päämäärä, siis epävakainen totuus. Näin totuus on valheen vastakohta, mutta tämäkin tuottaa ongelmia. Ensinnäkin Nietzsche tulee väittäneeksi, että kaikenlainen epäinhimillisyyys

johtuu ehdottomasta määrittelystä ja valvonnasta, joka saa ihmiset valehtelemaan ja huijaamaan toisiaan. Nietzsche jos kuka luottaa ihmisen luontaiseen hyvyyteen, joka tarkoittaa myös sitä, että läpeensä pahoja ihmisiä ei ole olemassa. Näkemykseni mukaan tästä seuraa Nietzschen suosittama iloisin elämän ohje: jos olemme itse itsemme yli-ihmisiä, niin meitä ei voi määritellä. Toiseksi Nietzsche tulee myös esittäneeksi, että kaikki mitä esitämme toisistamme ja toisillemme, ovat elämän arvoarvostelmia. Tästä seuraa, että olemme kaikki erilaisia toisistamme. Voimme antaa itsellemme yleisen määritelmän, että olemme kaikki ihmisiä. Tästä huolimatta kahta samanlaista henkilöä ei ole. Yleisestä määritelmästä käsin voimme päätellä, että olemme arvottomia samanlaisia ja vaatia tasa-arvoa. Mutta kuten hyvinkin tunnettua, niin erilaisuus nousee esteeksi. Toisen henkilön parantaminen tai muuttaminen on mahdotonta. Tämä johtaa siihen, että jokaisen hyvinvointi on hänen omalla vastuullaan, on siis vain luotettava omaan rehellisyyteensä. Nietzsche esittää myös, että kaikki valehtelevat jonkun verran, joten lähestymme asiaa valehtelun käsittelyllä.

5.4 Valehtelu, rehellisyys ja naamio

Nietzschen mukaan totuus on valheen vastakohta ja nämä syntyvät toisistaan. Platonin sokraattisessa menetelmässä puolestaan ei oteta huomioon sitä, että totuus on valheen vastakohta. Siinä oletetaan, että rehellisyytemme itseämme kohtaan ei kuuluisi tietämiseen, vaan tietämisen oletetaan olevan jotain puhdasta hyvää tai totuutta. Tietäminen olisi irrallaan kaikesta pahasta, vaikka rehellisyyteen kuuluu totuuden vastakohtana valhe. Otamme tähän muistin virkistykseksi Thesleffin esittämän Platonin kahden tason mallin. Nyt huomataan, että valhe kuuluu kolmannelle tasolle, joka ei ole tietämistä.

yksi	samanlainen	pysyvä	jumalallinen	sielu	johtava	järki	totuus	tieto	määrätty
monta	erilainen	muuttuva	inhimillinen	ruumis	alastuva	tunteet	näennäisyys	uskomus	epämääräinen

kolmas taso

loputon	negaatio	kaoottinen	passiivinen	aine	estävä	merkityksetön	valhe	tietämättömyys	mittaamaton
---------	----------	------------	-------------	------	--------	---------------	-------	----------------	-------------

(Thesleff 2009, 411–412)

Nietzsche esittää, että Platon on epäjohdonmukainen, koska Platon asettaa tiedon kohteiden perusteella meihin ristiriidan ja tämä estää Platonia selittämästä väärää toimintaa. Väärää toimintaa nimenomaan sellaisena toimintana, että henkilö tietää oikean toiminnan, mutta toimii tietoisesti väärin. Henkilö ei siis halua olla yhteisön ihanteen mukainen ja tällaista ilmaantuu. Tämä on Nietzschen mukaan juuri askeettisuutta. Onko mahdollista, että Platon olisi

näin naiivi? Mitä ilmeisimmin Platon tarkoittaa, että kun hyvyys, totuus ja järjellisyys valkenevat henkilölle, niin hän ei enää missään tapauksessa halua muuta kuin näitä. Tällöin hän tietää eikä halua enää olla tietämätön, koska hän on onnellinen. Tämä puolestaan tarkoittaa Nietzschen mukaan, että henkilö jää kiinni askeettiseen ihanteeseen. Henkilö siis uskoo totuuteen, jota ei ole rehellisesti koetellut.

Nietzschehän ei pidä valehtelua pahana tai sellaisena, joka kielletään tai josta pitäisi päästä eroon. Hän asettaa valehtelun tietämisen alaan kuuluvaksi. Valhe voi olla rehellinen tai epärehellinen ja se esitetään vain itselle. Sellaisella valheella, joka esitetään toisille, ei ole merkitystä. Elämänsä aikana jokainen joutuu tilanteisiin, joissa on valehdeltava. Jos tämä tehdään kuitenkin rehellisesti, niin siitä ei ole kovinkaan suurta haittaa itsensä kannalta.

Minä kutsun valheeksi: ei tahtoa nähdä jotakin, jonka näkee, ei tahtoa nähdä jotakin niinkuin sen näkee: jos valhe tapahtuu todistajien läsnäollessa tai ilman todistajia, se ei merkitse mitään. Tavallisin valhe on se, jolla valhetellaan itselleen; toisille valhetteleminen on suhteellisesti poikkeustapaus. (AK § 55)

Ongelmana on siis, että pääosin valehdellaan epärehellisesti. Tämä tarkoittaa sitä, että valehdellaan, mutta tätä ei myönnetä edes itselleen. Tämä siis tiedetään, mutta ei myönnetä. Onko tällainen tilanne edes mahdollinen? Aristoteles määrittelee tämän heikkoluonteisuudeksi. Kyseessä ei ole sellainen tilanne, ettei tiedetä. Sellainen tilanne, että joku valehtelee tietämättään, on mahdoton. Joku saattaa lörpötellä niitä näitä, mutta tämä ei ole valehtelua. Valhe on siis henkilökohtainen ja vakava asia. Heikkoluonteisuus on Nietzschen käsitteistössä kaunainen sielu. Kyseessä on henkilö, joka on itselleen epärehellinen. Sen sijaan henkilö, joka esittää itselleen rehellisen valheen on ylhäinen sielu. Otetaan tähän esimerkiksi Platonin ja Aristoteleen kovastikin moittima sofisti, joka voi olla Nietzschen määrittelemä ylhäinen sielu. Toki sofisti voi olla myös kaunainen sielu. Viisas voi olla rehellinen tai epärehellinen. Kyllähän viisas voi valehdella ja olla silti oikeasti viisas. Toisaalta voidaan ajatella, että viisauden määritelmään kuuluu kauaskantoinen näkemys kaikenlaisen valehtelun haitallisuudesta itselleen.

Edelliseen perustuen otetaan vielä käsittelyyn sellainen henkilö, joka ei koskaan valehtele itselleen. Tällainen tilanne on ehkä mahdoton ja Nietzschen mukaan tämä on jopa vaarallista. Nietzschehän esittää, että ylhäinen sielu tarvitsee naamion (HPTP § 40) kuin myös, että rehellisyyskin taipuu kohti tyhmyyttä (HPTP § 227). Tästä voisi esittää esimerkiksi itsepäisen, joka ei anna periksi missään tilanteessa tai vastaavasti sinisilmäisen, joka on kaikkien huiputettavana. Tällaiset henkilöt ovat lopulta haitaksi itselleen. Valehtelu suojelee itseä, se on sen tarkoitus. Valehtelustahan ei pääse kokonaan eroon, vaan on todettava kaikkien valehtelevat jonkun verran. Tämä on parempi myöntää kuin kieltää. Käsitteiden kaunainen ja ylhäinen sielu avulla Nietzschen voidaan tulkita pohtivan heikkoluonteisuuden ja sofistikan piirteitä.

5.4.1 Heikkoluonteisuus

Heikkoluonteisuus on ilmiö, jota Platon ei myönnä olevan olemassa. Näin ollen tieteen ei voi tehdä väärin tai valehdella, koska nämä eivät kuulu tietämiseen. Nämä tehdään luulon tai uskomuksen varassa. Tästä johtuen otamme esimerkiksi Aristoteleen määritelmän heikkoluonteisuudesta, joka toimii tässä hyvin.

Aristoteles esittää, että heikkoluonteisuutta ilmenee (NE VII 2., 1145b25–30). Ihmiset eivät aina toimi niin kuin on oikein. Hän asettaa pohdintansa lähitökohtaksi, että tietävätkö nämä heikkoluonteiset toimiessaan väärin, mikä olisi oikein. Toisin sanoen missä määrin he tietävät vai eivätkö he tiedä. (NE VII 3., 1146b7–8) Kyseeseen tulevat toiminta luonteenlaadun mukaan tai kohteen mukaan (NE VII 3., 1146b13–16). Nämä on erotettava toisistaan, koska heikkoluonteisuutta voi olla vain sellaisten asioiden suhteen, joihin liittyy hillittömyys ja kohtuullisuus. (NE VII 4., 1147b25–30) Heikkoluonteisuus liittyy siis kohteeseen. Luonnon mukaan toimivat kuten eläimelliset, sairaat, täysin ymmärtämättömät ja äärimmäisen ilkeät eivät ole heikkoluonteisia (NE VII 5., 1149a5–21). Nämä siis jäävät määrittelyn ulkopuolelle. Aristoteles erottaa heikkoluonteisuudesta vielä paheellisuuden, vaikka se jossain määrin kuuluukin siihen. Paheellinen toimii selkeästi valinnan mukaan, kun taas heikkoluonteinen ei vain pysty vastustamaan kiusausta. Näin ollen heikkoluonteisuus liittyy läheisemmin ruumiin nautintoihin kuin paheellisuus. Aristoteles esittää vielä, että heikkoluonteinen katuu helpommin tekojaan kuin paheellinen. Näin heikkoluonteinen on myös helpommin parannettavissa. (NE luku VIII)

Heikkoluonteisuuden lisäksi katsotaan sofistikkaa ja sitten vertaamme näihin Nietzschen käsitteitä kaunainen ja ylhäinen sielu. Tarkoitukseni on osoittaa, että Nietzsche keskeistä eettisyydessä on rehellisyys. Tämä paljastuu käsittelemällä valehtelua ja teeskentelyä, jotka ovat Platonin ja Aristoteleen kirjoituksissa halveksutun sofistin luonteenpiirteitä. Varsinkin Platonin on mahdollista myöntää, että valehtelu ja teeskentely kuuluisivat tietämiseen.

5.4.2 Sofistiikka

Sofistien ammattikuntaa, antiikin yhteiskunnan ilmiönä, Platon käsittelee teoksessaan *Sofisti* ja Aristoteles teoksessaan *Sofistiset kumoamiset* lähinnä luvussa 11. Kuten tunnettua sofistikka oli sekä Platonin että Aristoteleen moitinnan kohteena. Ensinnäkin siksi, että sofisti näyttölee viisasta eli filosofia ja käyttää dialektiikkaa väärin. Hän on siis näennäisesti viisas eikä oikeasti viisas. Toiseksi hän näennäisen viisautensa avulla huijaa itselleen rahaa ja varallisuutta rikkailta ja arvossa pidetyiltä nuorukaisilta. Hän siis käyttää toisia hyväkseen rahan ansaitsemiseksi. Platon ja Aristoteles ovat yhtä mieltä siitä, että viisaudella ei pidä ansaita rahaa eikä sitä saa asettaa välineeksi. Sen asian suhteen, mitä on näennäinen viisaus, Platonin ja Aristoteleen näkemykset poikkeavat toisistaan. Aloitamme Aristoteleen näkemyksestä.

Perustuen heikkoluonteisuuden määritelmään Aristoteles myöntää sen, että sofistin näennäinen viisaus on ainakin jossain määrin tiedettyä. Tämä tarkoittaa, että jos pystyy käyttämään dialektiikkaa väärin, niin on myös tiedettä-

vä, miten sitä käytetään oikein. Aristoteles kiinnittää huomionsa sofististen argumenttien lajeihin, joita ovat koettelevat tai kilpailulliset ja eristiset. Näistä varsinaisia sofistisia kumoamisia ovat eristiset eli näennäiset kumoamiset. Näennäiset kumoamiset ovat kieleen perustuvia ja kieleen perustumattomia. Esimerkiksi kielen monimerkityksisyys ja väittelyn vastapuolen harhauttaminen niin, että tämä puhuu itsensä pussiin. (SK luvut 1. ja 2.) Sofistin rasitteena ei ole tietämättömyys vaan heikkoluonteisuus tai paheellisuus. Hän toimii väärin rahanahneudessaan. Hän ei ole luonnostaan heikko siis elämellinen, sairas tai täysin ymmärtämätön.

Koska Platonin mukaan heikkoluonteisuutta ei ole, niin sofisti ei voi olla sellainen. Sofisti toimii siis täysin luulon ja uskomuksen varassa mutta ei tiedon. Platonin pitäisi selittää, miten sofisti sitten voi teeskennellä olevansa viisas, jos hän ei tiedä viisaudesta. Tässä Platon päätyy oudolta vaikuttavaan ratkaisuun. Hän esittää dialogissaan *Sofisti* elealaisen vieraan suulla, että ”nimittäkäämme selvyuden vuoksi luuloon perustuvaa jäljittelyä näennäisjäljittelyksi ja tietoon perustuvaa tietoperäiseksi jäljittelyksi (267e)” ja edelleen ”meidän on käsiteltävä edellistä, koska osoittautui, että sofisti kuuluu jäljittelijöihin mutta ei niihin jotka tietävät (267e)”. Tästä seuraa, että se joka jäljittelee tietäen, jäljittelee avoimesti. Vastaavasti se, joka jäljittelee luuloon perustuen, jäljittelee teeskennellen. (Sofisti 268a) Nyt herää kysymys, mistä vastapuoli erottaa toisistaan teeskentelijän ja avoimen jäljittelijän. Jos teeskentelijä pystyy teeskentelemään niin hyvin, että vastapuoli ei huomaa, niin teeskentelijän on oltava älykäs ja viekas. Hänen on tiedettävä, miten teeskennellä viisasta. Tämä ei voi perustua luuloon tai uskemukseen. Elealainen vieras ehdottaa tähän, että sofisti teeskentelee pitämällä julkisesti pitkiä puheita suuren yleisön edessä. Avoimesti jäljittelijä puolestaan harrastaa dialektiikkaa kilpailullisesti tarkoituksenaan vain voittaa väittely (Sofisti 268b). Lopuksi Platon päätyy monimutkaiseen sofistin määritelmään ja tämän elealainen vieras toteaa:

VIERAS: No niin: ristiriitaisten väitteiden esittämistaito, joka luuloon perustuvan jäljittelyn teeskentelyä käyttävä puoli ja joka on tekemisen alalajina olevan inhimillisen, ei jumalallisen, kuvientekotaidon piiriin kuuluvaa vaikutelmien luomista, erikoisalaan sanalliset silmäkääntötemput – jos luonnehdimme todellisen sofistin syntyperää ja olemusta näin, olemme varmaankin aivan oikeassa. (Sofisti 268d)

Kun katsotaan edellä esittämäni Platonin vastakohtaisuuksien kahden tason mallia, niin voidaan päätellä, että hän määrittelee sofistin kakkostason käsittein. Platon ei puhu kolmannen tason valheesta mitään. Periaatteessa sofistilla on mahdollisuus parantaa tapansa ja lopettaa teeskentely, koska kahden tason mallissa vastakohtat voivat yhdistyä kaikki kaikkien kanssa. Toisaalta jos heikkoluonteisuutta ei ole, niin sofistilla ei myöskään ole mahdollisuutta huomata valhettaan tai väärin tekoaan. Näin ollen hän ei siis voi itse elämänsä aikana tehdä parannusta teeskentelynsä suhteen. Hän näyttää olevan kerta kaikkiaan toivoton tapaus. Tähän näyttää tulevan ratkaisu Platonin sielunvaellusopista (Timaios 42c). Sofistin sielu syntyy seuraavassa elämässään alempiarvoiseksi kuin on ollut. Platon näyttää esittävän, että rangaistus on vääjäämätön ja se sovitetaan seuraavassa elämässä. Platonin ajatus ei kuitenkaan ole täysin totaali-

nen, koska hän puhuu koulutuksen ja opettamisen mahdollisuudesta (Valtio VII 518e–519c). Tietenkin on myös mahdollista, että Platonin mukaan juuri sofistit on niin turmeltunut, että koulutuskaan ei auta. Jos taas koulutus aloitetaan jo lapsena, niin sofisteja ei ehkä edes muotoudu.

5.4.3 Eettisyys henkilön rehellisyytenä

Nietzschen argumentoinnin perusteella valheesta Platonin ja Aristoteleen tuomitsema sofistit voi olla ylhäinen sielu. Tarkastelemme siis seuraavaa kysymystä: onko sofistit ylhäinen vai kaunainen sielu siis heikkoluonteinen tai paheellinen? Mitä ilmeisimmin kaunainen sielu on aina heikkoluonteinen. Sen sijaan ylhäinen sielu ei voi olla heikkoluonteinen mutta kylläkin paheellinen. Sofistit voi myös muuttua kaunaisesta ylhäiseksi sieluksi ja olla edelleen sofistit. Ottaen huomioon Nietzschen määritelmän valehtelusta, hän ei pidä henkilön rehellisen valheen esittämistä itselleen rahan ansaitsemiseksi kovinkaan vaarallisena. Rahan ansainta ei tee toiminnasta tuomittavaa, vaan tuomittavaa on, että henkilöt esittää itselleen epärehellisen valheen. Tässä ei keskitytä rahan ansainnan tuomittavuuteen vaan epärehellisyys itseään kohtaan tuottaa pitkässä juoksussa kärsimystä henkilölle itselleen. Jos ei hyväksy rahan ansaintaa huijaamalla muita, niin kyseiseen toimintaan ei pidä lainkaan ryhtyä. On pohdittava vakavasti, että pystyykö elämään huijauksensa kanssa.

Mitä ilmeisimmin ainakin jotkut sofistit olivat rehellisiä itselleen eli ylhäisiä sieluja, hyväksyivät toimintansa. Aristoteleen määrittelyssä tämä on paheellisuutta, jota voidaan pitää heikkoluonteisuuden kuuluvana. Toisaalta sofistien tuomittavuudessa olisi ehkä kiinnitettävä huomiota myös vastapuoleen. Vaikuttaa oudolta, että sellainen rikas nuorukainen on arvossa pidetty, joka antaa huijata itseltään isiensä perinnön. Eiköhän kyseessä ole kaunainen sielu, joka on herkkä kaikelle imartelulle. Hänen pitäisi ehkä opetella rehellisyyttä itseään kohtaan. Jokaisen on lopulta huolehdittava itsestään ja tämän oppii elämän aikana kärsimyksensä kautta. Tämä on *Zarathustrassa* esitetty hyve-etiikka. Platon ja Aristoteles ainakin jossain määrin säälivät varakkaita nuorukaisia ja näkevät heidät vain uhreina. Toisen sääliminen ei kuitenkaan paranna häntä, vaan säälin tunne lisää säälijän pahaa oloa.

Kuten huomataan Nietzsche nostaa eettisyyden keskiöön juuri henkilön. Kun huomioidaan Nietzschen ajattelun antiikki-sidonnaisuus ja erityisesti hänen kritiikkinsä Platonin *Theaitetoksessa* esittämälle käsitykselle tietämisestä, niin voidaan esittää Nietzschen hyväksyvän Protagoraan tunnetun lausahduksen: ”ihminen on kaiken mitta”. Toki käsite ihminen on Nietzschen filosofian kannalta ongelmallinen. Se pitäisi korvata jollain toisella käsitteellä, esimerkiksi henkilön käsitteellä. Kuitenkin hyve-eettisesti tarkasteltuna tässä on kaksi teemaa: pessimismi ja heikkoluonteisen henkilön parantaminen. Pessimismi liittyy kreikkalaiseen tragediaan ja dionyysisen hallintaan eli ruumiin kurittamiseen. Tämähän on se seikka, joka Nietzschen mukaan erotti barbaarit kreikkalaisista. Barbaarit juhlivat hulvattomin menoin Dionysosta, mutta kreikkalaiset loivat tragedia-näytelmän Dionysoksen kunniaksi. Tämä kreikkalaisuus on havaittavissa sekä Aristoteleen että Platonin ajatuksissa. Aristoteleella heikkoluonte-

suus ja paheellisuus liittyvät juuri ruumiillisiin nautintoihin. Platon puolestaan sulkee ruumiillisuuden pois tietämisen ja totuuden alueelta.

Nietzschen mukaan henkilön muuttaminen tai parantaminen on mahdollista. Näin ollen henkilön rehellisyys itselleen nousee eettisyyden perustaksi. Henkilön muuttaminen tai ilonsa löytäminen käy kärsimyksensä kautta. Olen maininnut, että *Zarathustra* on Nietzschen hyve-eettinen teos. Nietzsche mainitsee teoksestaan *Näin puhui Zarathustra*: "Olen antanut ihmiskunnalle syvimmän kirjan, minkä se omistaa, Zarathustrani." ja "Se on kirja kaikille eikä kenellekään." Näiden lauseiden perusteella voidaan päätellä, että kirja, joka on tarkoitettu kaikille eikä kenellekään, on syvin kirja. Toisin sanoen Nietzsche ilmaisee tässä arvoituksen, jonka mukaan "kaikki on yhtä ja yksi salaisuus (Z II, Itsensävoittamisesta)" ja elämä itse kertoo tämän Zarathustralle.

Analysoidaan tässä hieman vastakohtaa kaikki-ei kukaan. Jos kirja on kaikille eikä kenellekään, niin kenelle se on tarkoitettu? Sehän ei voi olla kaikille, koska se ei ole kenellekään. Jos otetaan huomioon keskeinen väitteeni, että Nietzschen filosofiassa on oletus kaikkien asioiden vastakohtaisuudesta, niin voidaan esittää hieman toisenlainen kysymys. Nimittäin millainen vastakohta on kaikki-ei kukaan? Nämähän ymmärretään toistensa kautta kuten Parmenideen esittämä vastakohta oleva-ei oleva tai aiemmin käsittelemäni vastakohta tosi-epätosi. Voimme asettaa vastakohtaan, joka koskee kaikkia mutta ei ole totuus, siis ei ole moraalialia. Kun emme usko totuuteen vaan ristiriidattomuuden periaatteeseen, niin ymmärrämme, että kärsimyksestä syntyy ilo. Näin Nietzsche uskoi voittavansa pessimismin, ei passiivisen nihilismin, vaan aktiivisen nihilismin avulla. Kaikki ovat luonteeltaan askeettisia ja näin he pystyvät muuttamaan itseään. Jokainen on vastuussa itsestään ja näin ollen syvin kirja ei ole erityisesti juuri kenellekään, vaan askeettinen ihanne on luotava itse - on asetettava oma yli-ihmisensä.

Tarkastellaan edelleen vastakohtaa kaikki-ei kukaan. Nimenomaan siinä valossa, että onko tässä kyseessä nykyisinkin paljon puhuttu erilaisuuden arvostaminen tai samanlaisuuden vaatimus. Kun puhutaan kaikista, niin sehän ei tarkoita samanlaisuutta siis sitä, että kaikki olisivat samanlaisia. Käsite kaikki ei viittaa myöskään henkilöiden määrään yksilöinä. Kaikki ei tarkoita samanlaisia yksilöitä. Tätä voidaan havainnollistaa esimerkillä. Jos syön kaikki karamellit, niin kuinka monta syön? Vastaus on, että kaikki, oli määrä yksi tai sata, niin syön ne kaikki eikä mitään jää jäljelle. Tässä tapauksessa käsite kaikki voidaan ymmärtää vain käsitteen ei mitään kautta. Nietzsche puhuessaan henkilöistä käyttää vastakohtaa kaikki-ei kukaan, jotka siis ymmärretään toistensa kautta.

Tämän luvun alussa mainitsin erilaisuuden ja samanlaisuuden (kohta 5.1.). Otetaan käsittelyyn vastakohta erilainen-samanlainen niin, että vertaamme sitä vastakohtaan kaikki-ei kukaan. Jos joku on samanlainen, niin millainen se on? Jos sanotaan, että se ei ole erilainen, niin tiedetäänkö, millainen se on, jos se on siis samanlainen? Vastaus on, että ei tiedetä, koska kyseessä on vastakohta, joka muistuttaa jo aiemmin analysoimiamme (luku 4.) vastakohtia oikeaväärä tai oikeudenmukaisuus-epäoikeudenmukaisuus. Kuten muistamme nämä vastakohdat ovat sellaisia, joiden ymmärtämiseksi tarvitaan esikuva eli to-

tuus, jota ne jäljittelevät. Jotta joku voisi olla samanlainen kuin toinen, niin on oltava esikuva, jonka mukaisia nämä ovat. Vastaavasti, jos joku on erilainen kuin toinen, niin jomman kumman on oltava esikuvan mukainen tai ei kummankaan. Joka tapauksessa on oltava esikuva, johon siis verrataan, muuten ei tiedetä, millainen on henkilö, joka on samanlainen tai erilainen. Näitähän ei ymmärretä toistensa kautta. Kuten huomataan tämä pohdinta ei kuulu Nietzschen hyve-etiikkaan, koska tämän pohdinta vaatii moraalia totuutena. Toisin sanoen olettaessamme, että kun vaadimme samanlaisuutta, niin vaadimme esikuvan mukaista ja vastaavasti, kun vaadimme erilaisuutta, niin se on vapautta eli ei ole esikuvan mukaista. Kuten huomaamme, niin tämä käsitys on virheelinen. Virhe käy ilmeiseksi, kun kysymme, mitä vaadimme, kun haluamme erilaisuutta? Mehän emme tiedä tätä ennen kuin asetamme esikuvan, jonka mukaista se on.

Otan vielä uudelleen käsittelyyn muotoilemani Nietzschen paradoksin ja sehän on seuraavanlainen: Nietzsche ei esitä, millaisia meidän pitäisi olla, vaan hän esittää, millaisia me olemme voidaksemme esittää hyve-etiikoita. Mainitsin, että Nietzsche esittää hyveinä rehellisyyden, rohkeuden ja viisauden. Mutta mainitsin myös, että hyve-etiikka on Nietzschen kohdalla ongelmallinen. Nyt kysymys kuuluukin, että onko Nietzschen nostama rehellisyys hyve vai ei. Tarkastelemme asiaa edelleen vastakohtan avulla. Rehellisyys voidaan asettaa epärehellisyyden vastakohtaksi ja kuten huomataan tämä muistuttaa vastakohtaa oikea-väärä eli vaatii esikuvan siis määrittelyn, millainen henkilö on rehellinen. Toisaalta voidaan pohtia sisältyykö rehellisyyden käsitteeseen itseensä vastakohta ja Nietzsche esittää, että kyllä sisältyy nimittäin totuus-valhe. Tämän perusteella rehellisyys ei ole hyve, vaan se on vastaus siihen, millaisia me olemme. Eettisyyden perusta on siis meidän totuutemme ja valheemme ja huomioitavaa on, että valhe voidaan esittää vain itselle. Toisille valehteleminen on harvinaisuus ja poikkeustapaus. Nietzschen siis voidaan ajatella puolustavan näkemystä, että henkilö on kaiken mitta. Tätä näkemystään hän tuo esille teoksessaan *Näin puhui Zarathustra* (1883–85), jonka alaotsikkona on *Kirja kaikille eikä kenellekään*.

5.5 Zarathustran opetus

Väitöskirjani luvussa neljä esitin, miten Heidegger (1953, 187) moittii Nietzscheä siitä, että Nietzsche ei saavuta filosofian keskiötä, koska Nietzsche sotkeutui "arvomielen sekasortoon" ymmärtämättä sen syntyperää. Oma näkemykseni on, että Nietzsche ei hae moraalin alkuperää tai syntyhetkeä, koska sellaista ei voi osoittaa tai sellaista ei yksinkertaisesti ole. Stegmeier (1997, 87) esittää tästä, että Nietzsche ei kirjoita mitään moraalin historiaa, vaan Nietzsche haluaa paljastaa moraalin ei-moraalisen puolen tai perustan. Nietzsche haluaa horjuttaa moraalin itsevarmuutta, jota sen historia vain vahvistaisi. Lisäksi Stegmeier toteaa, että Nietzsche onnistuu tässä.

Voidaan sanoa, että Nietzsche kyllä saavuttaa filosofian keskiön, joka on juuri totuuden pohdinta. Totuuden pohdinnastahan seuraa ennalta määrätyn ja epävakaisen totuuden ero, logiikan ja dialektiikan erona tietämisen menetelmänä. Lisäksi siitä seuraa pohdintaa elämän arvoarvostelmasta ja itse totuudesta tietona vai arvona, vai onko näillä mitään eroa. Mainittakoon vielä, että Nietzsche pohtii teologisia kysymyksiä pessimismin ja nihilismin kautta ja nämä jos mitkä liittyvät juuri totuuteen. Lopultakin teos *Näin puhui Zarathustra* (1883–85) liittyy tähän totuuden pohdintaan. Kyseessä on inhimillisen ja jumalallisen käsittely ja tämän vastakohtan myötä palaamme jälleen tietämiseen, joka siis on totuutta ja sen arvoa.

Zarathustra opettaa ihmisille sielun ylhäisyyttä ja herramoraalia, joihin kuuluu oman kärsimyksensä ja ilonsa rehellinen käsittely ja tämä on kunkin yliihminen. Kuten aloitimme, niin päätämme väitöksen Zarathustran puheisiin. Zarathustra on ikuisen hetken opettaja, joka kuolee teoksen lopussa.

"Myötäkärsiminen! Kärsiminen korkeamman ihmisen myötä!" Hän huudahti, ja hänen kasvosensa vaihtuivat vaskisiksi. Niin oikein! *Sillä* – oli aikansa!

Niin olkoon! Leijona on tullut, minun lapseni on lähellä, Zarathustra on kypsynyt, minun hetkeni on tullut:

Tämä on *minun* aamuni, *minun*, päiväni alkaa: *nouse nyt, nouse, sinä suuri keskipäivä!* –

Näin puhui Zarathustra ja lähti luolastansa, hehkuvana ja väkevänä kuin aamuaurinko, joka tulee pimeistä vuorista. (Z IV, Merkki)

Seuraava sitaatti kehottaa pessimismin voittamiseen aktiivisen nihilismin avulla.

Pysykää maalle uskollisina, minun veljeni, hyveenne voimalla! Teidän lahjoittava rakkautenne ja teidän tietonne palvelkoon Maan tarkoitusta! Näin minä teitä pyydän ja vannotan.

Tuokaa, niinkuin minä, haihatteleva hyve takaisin maan päälle – niin, takaisin ruumiiseen ja elämään: että se antaisi Maalle sen mielen, ihmis-mielen!

Tuhansia on polkuja, joita ei ole vielä koskaan astuttu, tuhansia tervehdyksiä ja elämän salattuja saaria. Tutkimaton ja tuntematon on yhä vielä ihminen ja ihmismaa. (Z I, Lahjoittavasta hyveestä)

Totisesti, ihmiset ovat antaneet itselleen kaiken hyvänsä ja pahansa. Totisesti, he eivät ole sitä löytäneet, se ei ole tullut heille äänenä alas taivaasta. (Z I, Tuhannesta ja yhdestä päämäärästä)

Seuraavassa sitaatissa vaaditaan ehdotonta rehellisyyttä. Jos totuus on epävakaa, niin jokainen on itse vastuussa omasta valehtelustaan. Jokaisella on koiria kellareissa tai sammakoita syvänteissä, jotka on kaivettava esille.

Voitko antaa itsellesi oman pahasi ja hyväsi ja ripustaa oman tahtosi yläpuolellesi kuin lain? Voitko olla itsellesi tuomari ja lakisi kostaja?

Mutta pahin vihollinen, jonka sinä voit kohdata, olet sinä itse aina itsellesi; sinä itse väijyt itseäsi luolissa ja metsissä. (Z I, Luovan tiestä)

Zarathustran täytyy kuolla, koska jokaisen on löydettävä oma yli-ihmisyytensä, eikä jäädä palvomaan Zarathustraa. Zarathustra katoaa ja tästä katoamisesta hän syntyy uudelleen. Mahdollisuus on askeettisuudessa eikä askeettisessa

ihanteessa. Toisin sanoen kärsimyksen ja ilon myöntämisessä eikä pakenemisessä vakaumukseen. Ikuisen hetken opettajan täytyy kuolla eikä jäädä kuvapatsaaksi, totuudeksi. Näin hän lahjoittaa koko hyveensä pois.

Te kunnioitatte minua; mutta entä, jos kunnioituksenne jonakin päivänä luhistuu? Varokaa, ettei kuvapatsas lyö teitä kuoliaiksi!

Te sanotte uskovanne Zarathustraan? Mutta mitä Zarathustrasta! Te olette uskovaisiani: mutta mitä kaikista uskovaisista!

Nyt minä käsken teidän kadottaa minut ja löytää itsenne; ja vasta sitten, kun te kaikki olette minut kieltäneet, minä tahdon palata teidän tyköenne. (Z I, Lahjoittavasta hyveestä)

Yli-ihmisyydessä on kysymys ihmisen jumalallisuudesta niin, että ristiriidasta jumalallinen ja inhimillinen olisi päästävä eroon.

Ennen sanottiin "Jumala", kun katseltiin kaukaisille merille; mutta minä olen nyt opettanut teidät sanomaan: yli-ihminen.

Jumala on oletamus; mutta minä tahdon, ettei teidän olettamisenne ulotu etäämmälle kuin teidän luova tahtonne.

Voisitteko te *luoda* jumalan? - Älkää siis puhuko minulle mistään jumalista! Mutta yli-ihmisen te kyllä voisitte luoda.

Voisitteko *ajatella* jumalan? - Mutta tämä merkitkään teille tahtoa totuuteen, että kaikki muuttuu ihmis-ajateltavaksi, ihmis-nähtäväksi, ihmis-tunnettavaksi! Omat aistinne teidän pitää ajatella loppuun asti!

Jumala on ajatus, joka tekee kaiken suoran käyräksi ja kaiken kiinteän kieppuvaksi. Mitä? Olisiko aika tiessään ja kaikki katoavainen vain valhetta? (Z II, Autuailla saarilla)

Nietzsche nostaa keskiöön rehellisyyden, kärsimyksen ja askeettisuuden puhessaan traagisuudesta ja ikuisesta hetkestä. Nietzsche korostaa, että juuri kärsimyksestä ei pidä eikä edes voi päästä eroon. Elämä ei ole pelkkää kärsimystä, vaan kärsimys puhdistaa ja uudistaa sielua. Nietzsche esittää sielun uudistumisen itsensävoittamisena.

Ja tämän salaisuuden kertoi minulle elämä itse: 'Katso', se sanoi, 'minä olen se, jonka täytyy aina itsestään itsensä voittaa'. (Z II, Itsensä-voittamisesta)

Hyveiden taulu riippuu jokaisen kansan yllä. Katso, se on sen itsensävoittamisten taulu; katso, se on sen vallantahdon ääni. (Z I, Tuhannesta ja yhdestä päämäärästä)

Seuraavissa sitaateissa Nietzsche ilmaisee Zarathustran retoriikalla sen, minkä hän mainitsee totuudesta teoksensa *Hyoän ja pahan tuollapuolen* (1886) alussa, "totuuden arvon ongelma astui meidän eteemme vai mekö astuimme ongelman eteen". Voimme ottaa elämänohjeeksi ennalta määrätyn totuuden tai epävakaa totuuden.

Totisesti, minä sanon teille: hyvää ja pahaa, joka olisi katoamatonta - sitä ei ole! Itsensä sen täytyy yhä uudestaan itsensä voittaa. (Z II, Itsensä-voittamisesta)

Ja myös sinä, tietävä, olet vain minun tahtoni polku ja jalanjälki: totisesti, minun val-
lantahtoni vaeltaa myös sinun tahtosi jaloilla totuuteen! (Z II, Itsensä-voittamisesta)

Totuus tässä voi olla askeettinen ihanne tai rehellisyys itselleen. Tämä voidaan myös ilmaista vastakohdalla vakaumus tai vapaa henki. Kuten muistamme "tämä kaikki on meille vapaata (Morgenröte § 560)" niin, että vakaumus seuraa johdatusta ja vapaa henki kohtaloa. Kyseessä on vastakohta välttämättömyysvapaus. Tarkemmin ajatellen nämä voidaan ymmärtää vain toistensa kautta niin, että äärimmäinen välttämättömyys on vapautta ja tämä on elämän arvoarvostelma.

YHTEENVETO

Asetin väitöskirjani kekeiseksi oletukseksi, että Nietzschen käsitteiden tahto valtaan ja ikuinen paluu esikuvana on varhaisantiikin oletus ykseydestä ja moneudesta. Ykseys on kaikkeus tai kokonaisuus ja tämä kokonaisuus Nietzschen filosofiassa on vallantahto. Moneus puolestaan on luonto, henkisyys ja elämä, siis kaikki mitä on. Edelleen moneus on vastakohtainen ja tämä ymmärretään ikuisesti syntyvänä ja häviävänä. Moneuden selittäminen, kuten tunnettua, on erittäin haasteellista. Nietzscheillä tässä vaatimuksena on, että vallantahto on ratkaisu ristiriidan (*Widerspruch*) arvoitukseen ristiriidattomuuden periaatteena.

Tutkimukseni tärkein tulos on, että Nietzsche on dialektinen ajattelija. Hänelle kaikki asiat ovat vastakohtaisia. Luonnon ilmeinen muutos ja meidän henkisyysemme tai ajattelumme on vastakohtaista. Ikuisen paluun pitäisi siis olla itsessään vastakohtainen. Kuten olen väitöskirjassani todennut Nietzsche käyttää kahta erityistä käsitettä, jotka on sisällytetty ikuisen paluun käsitteeseen suomen kielessä. Nietzsche puhuu ikuisesta paluusta (*ewige Wiederkehr*) ja ikuisesta hetkestä (*ewige Wiederkunft*). Me, jotka vaadimme pysyvyyttä asettamalla totuuksia, me olemme ikuisia hetkiä. Meissä on kuitenkin myös ikuista paluuta, luontoa tai luonnetta, koska meissä on jotain sellaista syntyvää ja häviävää, jota emme täysin hallitse. Näin ollen elämä on traagista. Nietzschen käyttämä traagisen käsite tai traaginen dialektiikka paljastavat, että antiikin tragedian näytelmä on vaikuttanut hänen filosofiaansa.

Jos tulkitsemme moneuden vain ikuisena paluuna, emme pääse käsittelemään lainkaan totuutta, tietämistä ja moraalialia, joista Nietzsche kirjoittaa lähes koko tuotantonsa läpi. Juuri totuus on keskeisellä sijalla Nietzschen myöhäisimmissä teoksissaan vuosina 1886–88. Kyseessä ovat *Hyvän ja pahan tuolla puolen*, *Moraalin alkuperästä* ja *Epäjumalten hämärä*. Koska Nietzsche soveltaa dialektiikkaa, niin totuus on epävakainen. Se ei ole mitään sinänsä eikä sitä pidä ennalta asettaa vakaumukseksi, vaan totuutta pitää alati koetella.

Totuus on sikäli mielenkiintoinen, että se liittyy vakaumukseen ja varmuuteen, mutta se liittyy myös rehellisyyteen. Sehän on valheen vastakohta. Totuus siis syntyy valheen hylkäämisestä. Näin ollen totuus liittyy kaikkiin niihin asioihin, joita Nietzsche käsittelee. Kyseessä ovat teologia, moraalialia, pessimismi, nihilismi, kärsimys ja askeettisuus. Kuten olen väitöskirjassani useaan otteeseen todennut, olivat pessimismi ja kärsimys Nietzscheille filosofiksi ryhtymisen lähtökohtia. Viimeisissä teoksissaan hän vasta on asian ytimessä ja tulee seuraavan laiseen johtopäätökseen: koska totuus on keskeistä tietämisessä, sen päämäärä tai väline, ja koska totuus on myös eettisyyttä ja rehellisyyttä, niin sellaista tietämistä, joka ei olisi eettistä, ei yksinkertaisesti ole. Yhteisössä tai yhteiskunnassa totuus on aina jonkun asettama, se on aina moraalialia, se vaatii toisilta asetetun totuuden noudattamista. Tästä Nietzsche käyttää esimerkkinä kristinuskoa ja kirkkoa, mutta tällaisia 'lainlaatijoita ja parantajia' on toki kaikkina aikoina kaikissa ihmisryhmissä ja yhteisöissä.

Nietzsche -tutkimuksen kentässä näen Nietzschen antiikin perinteen jatkajana. Aineistona käytän Nietzschen varhaista esseitä *Filosofia Kreikan traagisella*

aikakaudella, Zarathustran retoriikkaa ja Nietzschen myöhäisimpiä teoksia. Lisäksi esitän, miten vastakohtaisuus oli tärkeässä asemassa sekä varhaisantiikin että Platonin ja Aristoteleen filosofisissa systeemeissä. Keskeisenä mallina ovat vastakohtaisuuksien taulukot sekä ristiriidan ja ristiriidattomuuden oletukset. Tässä tukeudun Thesleffin esitykseen. Taulukoiden laatiminen oli hyvin moninaista ja olennaiseksi muodostui, mitä käsitteitä asetetaan vastakohtiksi. Nimenomaan käsitteiden merkitys oli tärkeää. Olla -verbi sekä jonkun oleminen ja olemattomuus nousivat Parmenideen myötä keskeisiksi filosofiassa ja ne ovat sitä edelleen. Vastakohtien asettaminen todistaa sen, että asiat ymmärretään negaation kautta. Lopultakin kysymyksessä on vastakohta tosi-epätosi. Nietzschen lausahdus totuudesta, sen arvon ongelman astumisesta meidän eteemme vai meidän astuminen sen eteen, nostaa keskiöön oletetun sisäisen ja ulkoisen ristiriidan, johon uuden ajan filosofia perustui. Nietzschen näkemyksen mukaan sisäinen-ulkoinen on vastakohta, jonka avulla ymmärretään kokonaisuus. Päätely kohtaa suuria vaikeuksia, jos asetamme jomman kumman, sisäisen tai ulkoisen, totuudeksi.

Nietzsche siis ammentaa varhaisantiikista ja soveltaa dialektiikkaa. Näiden lisäksi keskeiseen asemaan nousee Nietzschen kritiikki Platonin idealismille. Tämä lopultakin paljastaa sen, että Nietzsche käsittelee ensisijaisesti tietämistä, totuutta ja eettisyyttä.

Selittäessään moraalia, eettisyyttä ja tietämistä Nietzsche päätyy paradoksaaliseen tilanteeseen. Tämä johtuu siitä, että hän esittää epistemologian, ontologian, logiikan ja etiikan kuuluviksi samaan realiteettiin. Meillä ei ole objektiivista tasoa näiden suhteen, vaan elämä itse arvottaa meidän kauttamme. Kaikkien asioiden vastakohtaisuus, myös totuuden, on Nietzschen ontologia ja tämä puolestaan perustelee väitettäni, että Nietzsche soveltaa dialektiikkaa. Nietzsche pohtii vakavasti menneisyyden, nykyisyyden ja tulevaisuuden suhteita, jos itse totuus on vastakohtainen. Toisin sanoen millaiseksi selitys muodostuu, jos ajat muuttuvat, mutta ei ole edistystä eikä kehitystä, vaan on uudelleenarvioitumista. Tässä täytyy muistaa, että olemme ikuisia hetkiä ja luomme aikamme – annamme sille merkityksiä – itse luonto on merkityksetön, se on identtisten tapauksien ikuista paluuta. Tämän selittämiseksi Nietzsche käyttää käsitteitä pessimismi, passiivinen ja aktiivinen nihilismi niin, että pessimismi on 'totuuden aika' ja tällöin vallitsee ahdas moraalinen ja yhtenäiskulttuuri. Tästä syntyy passiivinen nihilismi, jolloin jumaluus totuutena kielletään ja perimmäinen selitys on absurdi, koska uskonnollisuudestamme johtuen emme voi muuta kuin uskoa johonkin. Tästä puolestaan syntyy aktiivinen nihilismi, jolloin totuutta kyseenalaistetaan ja pohditaan, sitä ei kielletä. Tämä vapaiden henkien aika synnyttää uudelleen ennalta määrätyn totuuden vaatimuksen. Pessimismi on tullut takaisin muuttuakseen jälleen passiiviseksi nihilismiksi ja se puolestaan aktiiviseksi nihilismiksi. Näin ajat toistuvat ikuisena paluuna ja keskeisenä tässä on totuuden asettaminen, jonka asettaa ikuinen hetki elämän arvoarvostelmana.

Väitöskirjani perusteella vaikuttaa siltä, että jatkan tutkimuksiani klassikoiden parissa. Varsinkin Nietzschen kritiikki Kantille (1724–1804) tai Nietzsche ja Hegelin (1770–1831) dialektiikka voisivat olla mielenkiintoisia. Tarkemmin

sanoen Nietzschen suhtautuminen saksalaiseen idealismiin niin, että hän selvästi kritisoi kaikenlaista idealismia, mutta hän ei kuitenkaan hyväksy Kantin puhtaan järjen kritiikkiä. Kuten väitöskirjani Johdannossa mainitsin Nietzschen mukaan Kant epäonnistuu kritiikissään. Toki on mahdollista, että Nietzsche ymmärtää Kantin väärin. Mitä ilmeisimmin Nietzsche näkee ongelman transsendentaalisen käsitteessä. Kant rajaa transsendentaalifilosofiasta pois sellaisia moraalisia ominaisuuksia kuten velvollisuus, mielihyvä, mielihyvä, pyyteet ja mieltymykset. Nämä ovat haitaksi transsendentaalifilosofiassa, jonka olisi kohdistettava kritiikkinsä puhtaalle spekulatiiviselle järjelle. Kuitenkin moraaliset ominaisuudet ovat Kantin mukaan a priori -kognitioita. Toisin sanoen Kant rajaa transsendentaalisen määritelmästä pois sen, joka tekisi siitä juuri transsendentaalista eli kumoaisi puhtaan järjen spekulatiivista.

Toiseksi Nietzschen teos *Moraalin alkuperästä* (1887) voisi olla kiinnostava analysoinnin kohde. Kyseinen teos on kolmelle tutkimukselle rakentuva kiistakirjoitus. Nietzsche käsittelee näissä tutkimuksissaan hyvää ja pahaa sekä syyllisyyttä, omatuntoa ja velvollisuutta ja lopuksi hän pohtii askeettisen ihanteen merkitystä henkilölle. Väitöskirjani perusteella olen päätenyt siihen, että kyseinen teos on Nietzschen teoksista ehkä mielenkiintoisin ja samalla se on vaikea ja väärin ymmärretty. Jo teoksen nimi on harhaan johtava, koska Nietzsche ei kirjoita moraalin historiaa. Päin vastoin hän kritisoi genealogiaa, sellaisten ajattelijoiden kuten Helvétiusen (1715–71), Benthamin (1748–1832) ja John Stuart Millin (1806–73), epäjohdonmukaisena menetelmänä moraalin selittämiseksi. Lisäksi kyseisen teoksen voidaan olettaa ottavan kantaa Kantin transsendentaalisen käsitteeseen niin, että Nietzsche ehdottaa askeettisuuden ja askeettisen ihanteen eli uskonnollisuuden olevan sen, jota Kant tavoittelee transsendentaalisen käsitteellään. Nietzscheille käsittämätöntä on se, että Kant rajaa transsendentaalisen alasta pois moraalisuuden teoksessaan *Puhtaan järjen kritiikki*. Moraalisuus, joka siis on uskonnollisuutta ja askeettisuutta, on meissä jotain perimmäistä siis tietämistä ja totuuden tavoittelua. Tämänhän Kant kuitenkin myöntää teoksessaan *Moraalisuuden metafysiikan perusteet*.

Nietzschen teksteissä vilahtaa muutaman kerran myös psykologian käsite. Olen ihmetellyt, mitä psykologia tarkoittaa tässä yhteydessä. Nietzsche mainitsee muun muassa, että hän on synnynnäinen psykologi eli sielujen arvaaja että psykologia on tieteiden valtiatar ja että psykologia on tie perusongelmiin (HPTP § 23, 45, 269). Psykologian käsite täytyy tässä yhteydessä ymmärtää sen vanhassa ja varsinaisessa merkityksessään, sielutiede. Nietzsche ei näe henkilöä nykyisen kognitiivisen tieteen määritelmän mukaisena, jossa pysyvän minän varaan rakentuvat skeemat, havaitseminen, oppiminen, muisti, kieli ja ajattelu. Sen sijaan hän puhuu sielun vastakohtaisuudesta kuten hyvästä ja pahasta, ilosta ja kärsimyksestä, säälistä, omatunnosta, askeettisuudesta ja askeettisesta ihanteesta.

Puhuessaan askeettisuudesta ja askeettisesta ihanteesta siis ikuisesta hetkestä Nietzsche tarkoittaa, että uskonnollisuus on perimmäinen olemuksemme. Huomioitavaa on, että uskonnollisuus täytyy ymmärtää laajemmin kuin tiettyyn uskontokuntaan kuulumisen. Nietzsche tulee esittäneeksi, että myös tiede

on uskonnollinen vakaumus. Siinä puolustetaan totuutta hinnalla millä hyvänsä. Näin Nietzsche välttää psykologismia siis psykologian muodostumisen ongelmaksi. Jos asetetaan uskonto tieteellisen tutkimuksen kohteeksi niin, että se on vain mielen tuotetta. Tällöin ongelmaksi muodostuu, että mikä tahansa voidaan selittää psykologialla ja mitä psykologia sitten itsessään on. Voidaan kysyä, että ratkaiseeko psykologia ihmisen mysteerin. Nykypsykologiassa sielu on unohdettu, mutta Nietzschen määrittelemä yli-ihminen on sielullinen eli henkilö, joka asettaa itsellensä elämänsä periaatteet. Yli-ihmisyys siis tarkoittaa, että henkilön on kohdattava totuutensa ja valheensa rehellisesti. Jokainen on askeettinen ja askeettinen ihanne on asetettava itse itselleen – on kestävä laki, jonka itse on säätänyt.

SUMMARY

In my dissertation I argue that it is the Presocratic' doctrine of unity and plurality which Nietzsche takes as a model with his concepts of the will to power and eternal recurrence. First, the unity is the whole and this wholeness is the will to power in Nietzsche's philosophy. In addition, the plurality is nature, spirit and life, in other words, everything. Again, there is an opposition in the plurality and according to this doctrine the opposition is understood as eternally becoming and disappearing. As we know, it is very difficult to explain the plurality, that is, essence and existence. Thus, Nietzsche's demand is that the will to power solves the mystery of opposition as the principle of non-contradiction.

The main conclusion of my research is that Nietzsche is a dialectical philosopher. For him there is peculiar opposition in the world. The obvious change in nature and our spirit or knowledge are opposites. This very opposition would be included in the eternal recurrence. However, in this case Nietzsche uses two special concepts: the eternal recurrence (*ewige Wiederkehr*) and the eternal moment (*ewige Wiederkunft*). In the Finnish literature, however, these are referred to as a single concept, the eternal recurrence. Thus, human beings, as we demand unchangeable things with defining truths, we become these eternal moments. Moreover, we understand something about the eternal recurrence because we are also natural beings. However, we cannot completely control everything becoming and disappearing in our life and so life is tragic. Therefore, Nietzsche uses the concepts of tragedy and tragical dialectics. This clearly suggests that he adopted the idea of opposites from the tragedy of Ancient Greece.

If we interpret plurality only as the eternal recurrence, we lose truth, knowledge and morals, which are the main subjects in Nietzsche's work. Truth, in particular, is the main subject in Nietzsche's late works from 1886-1888. The works are *Beyond Good and Evil*, *On the Genealogy of Morals* and *Twilight of the Idols*. Because Nietzsche applies dialectics, truth itself is changeable. Thus, it is not anything in itself and we should not define it as a conviction beforehand. Instead, we should always doubt and test truth.

For instance, truth itself is a very interesting case because it is connected with conviction and certainty, while also being connected with honesty. It is the opposite of falsehood and lying. As falsehood disappears, truth becomes. Again, truth is connected with all those subjects Nietzsche deals with - theology, morals, pessimism, nihilism, suffering and asceticism. As I have argued, Nietzsche was very influenced by pessimism and suffering, which were the starting point of his philosophical works. In his late works he is finally at the core of the matter and he comes to the following conclusion: because truth has the central meaning in knowledge, as its goal or instrument, and because truth is also about ethicality and honesty, there is simply no knowledge which is not ethical. In society, truth is always asserted by "somebody" it demands from others to obey it also truth is at the same time moral. In this case, Nietzsche uses

as an example Christianity and the Church but this kind of "lawgivers and healers" are in every times, in every social groups and in every societies.

As a Nietzsche -researcher, I argue that Nietzsche is the part of the tradition of classical antiquity. For this argument, I use Nietzsche's early essay *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks*, *Zarathustra's* rhetoric and Nietzsche's late works. I demonstrate that the idea of opposites is an important principle in early Greek thought as well as in the philosophies of Plato and Aristotle. As Thesleff shows, the explanatory model for opposition was the table of opposites and contraries or contradictories. There were many ways to make such tables, and it was essential which concepts were set against. It was especially the meaning of opposing concepts that was important. With Parmenidean thought about being and not-being, the question of essence and being are raised as the main subjects of philosophy, were they remain so. According to ancient Greek thought, we can understand plurality with negation. All in all, there is question about the opposition of "true" and "false". Similarly, there was supposed contradiction between inside and outside in Early Modern philosophy. Nietzsche presents this as follows: - the problem of truth's value steps in front of us or we step in front of problem. According to Nietzsche's argumentation, inside and outside is the opposition for understanding the whole. Thus, reasoning is in serious trouble if we assert either "inside" or "outside" as truth.

Principally, Nietzsche takes early Greek thought as the model for his own philosophy and he applies dialectics. He also objects to Plato's idealism. These aspects ultimately reveal that Nietzsche deals with knowledge, truth and valuation.

However, Nietzsche's argumentation about morals, ethics and knowledge leads him to a paradoxical state, as he shows that epistemology, ontology, logic and ethics belong to the same reality. Thus, we have no objective state and life itself values through us. So, opposition is everything also truth, and because of this, I argue that Nietzsche applies dialectics. Further, as a historian Nietzsche was seriously interested in the relationship between past, present and future if truth itself is changeable. In other words, what is the explanation when time passes but there is neither development nor evolution, just revaluation. We have to remember that we human beings are the eternal moments and we create our times by - giving meanings. Nature itself is without meaning. It is the eternal recurrence of identical events. Nietzsche uses concepts such as pessimism as well as passive and active nihilism to explain different times. Firstly, pessimism is "the time of truth" when there are very narrow moral norms and values as divine in society. Secondly, passive nihilism emerges from pessimism when we deny divinity as truth and it follows that the ultimate explanation is absurd because we are fundamentally religious and we cannot do anything else than believe in something. Again, active nihilism emerges from passive nihilism when we do not deny divine truth but we are doubting and testing it. Furthermore, pessimism emerges from active nihilism, meaning pessimism again arrives and passive nihilism will follow from it. Thus, the fundamental truths are becoming and disappearing from each other over and over again. Times recur

eternally and the main point for changing is truth, which establishes by the eternal moment as the value judgement of life itself.

My philosophical research will continue with the classics. In particular, Nietzsche's objections to Kant (1724-1804) or Nietzsche's and Hegel's (1770-1831) dialectics could be interesting subjects. In other words, Nietzsche's attitude to German idealism because clearly he objects all kind of idealism but there is still problems in Kant's critique of pure reason. As I argue in the Introduction of my dissertation, according to Nietzsche, Kant fails in his critique. Ofcourse, it is possible that Nietzsche misunderstands Kant. Obviously, the very problem for Nietzsche is in the concept of what is "transcendental". In his transcendental philosophy, Kant outlines moral qualities such as duty, pleasure, pain, ambitions and fondness. These qualities cause problems for transcendental philosophy, which objects to pure speculative reason itself. However, according to Kant moral qualities are a priori cognitions. In other words, Kant limits from the definition of transcendental at that point which would deny the speculation of pure reason, in other words, at the point which would make it truly transcendental.

Secondly, Nietzsche's *On the Genealogy of Morals* (1887) would be interesting subject to analysis. It is a dispute or an argumentation based on three inquires. In these inquires, Nietzsche deals with good and evil but also with guilt, conscience and duty. All in all, he discusses the meaning of an ascetic ideal for human beings. My dissertation concludes is that this text is the most interesting one in all of Nietzsche's oeuvre. At the same time, it is very difficult to understand, which leads to misunderstandings. The name of the work itself misleads us because Nietzsche does not write a history of morals. Instead, he objects to genealogy as an inconsistent method for explaining morals as it used by such thinkers as Helvétius (1715-1771), Bentham (1748-1832) and John Stuart Mill (1806-1873). Moreover, I argue that in this work Nietzsche deals with the same question as Kant does with his concept of transcendental idealism. Nietzsche's purpose is as follows: it is asceticism and the ascetic ideal, that is, religiousness which Kant seeks for his concept of transcendental idealism. For Nietzsche, it is unthinkable that Kant excludes moral qualities from transcendental philosophy in his work *Critique of Pure Reason*. Morality is religiousness and asceticism which is something peculiar within us, and at the same time, it is knowing, reasoning and seeking for truth. However, this is the case which Kant admits in his work *Foundations of the Metaphysics of Morals*.

At times, Nietzsche uses the concept of psychology. In this case, I have been wondering about the meaning of this concept. For example, Nietzsche says that he is a born psychologist, that is, a visionary of souls and that psychology is the queen of sciences and that psychology is the road to the basic problems (HPTP § 23, 45, 269). However, psychology in this case must be understood in it's old and peculiar meaning, as the logos of soul. Basically, it carries a different meaning than modern psychology as the science of cognitive faculties with mind and "self" in the central position. Nietzsche does not see a person with definition of cognitive science, where there is an unchangeable

"self" and then schemas for perceiving, learning, memory, language, and thinking. Instead, he argues for the oppositions of the soul, such as good and evil, joy and suffering, pity, conscience, and asceticism as well as ascetic ideal.

In his discussion of asceticism and the ascetic ideal, that is, of the eternal moment, Nietzsche means that religiousness is our peculiar being. In addition, religiousness is much more than professing some special religion or religious worship. Nietzsche believes that science is also a religious conviction, with its defence of truth at any price. Nietzsche seems to avoid psychologism, that is, psychology as a problem. Again, if we take religion as an object for scientific research so that religion is a product of our mind, then there is the problem of psychology. We can use psychology to explain everything except psychology itself. We can ask if psychology solves the mystery of human being. Nowadays in psychology, the soul has been forgotten. In Nietzsche's philosophy, however, the overman is soulful. In other words, human beings must establish their own principles of life on their own. The overman, by definition, is the human being that must face their truth and falsehood honestly - one must face the law which one has established.

LÄHTEET

Nietzschen teokset

Nietzsche, Friedrich. Friedrich Nietzsche Werke I-III, Karl Schlechta (toim.).
Carl Hanser, München 1956.

Nietzsche, Friedrich. Suomennetut teokset.

Tragedian synty 1872. Tuusvuori, J. S. Eurooppalaisen filosofian seura ry,
Juvenes Print Tampere 2007. (TS)

Filosofia kreikan traagisella aikakaudella 1873. Teoksessa Kirjoituksia
kreikkalaisista. Seppänen, P. Summa, Helsinki 2006. (FKTA)

Historian hyödyistä ja haitasta elämälle 1874. Halmesvirta, A.

Yliopistopaino, Jyväskylä 1999. (HH)

Iloinen tiede 1882. Hollo, J. A. Otava, Helsinki 1963. (IT)

Näin puhui Zarathustra 1883–85. Hollo, J. A. Otava, Keuruu 1961. (Z I-IV)

Hyvän ja pahan tuolla puolen 1886. Hollo, J. A. Otava, Helsinki 1966.
(HPTP)

Moraalin alkuperästä 1887. Hollo, J. A. Otava, Helsinki 1969. (MA I-III)

Epäjumalten hämärä 1888. Saarinen, M. Unio Mystica, Helsinki 1995. (EH)

Ecce homo 1888. Ljungberg, T. Unio Mystica, Helsinki 2002. (ECCE)

Antikristus 1908. Kouta, A. Unio Mystica, Helsinki 2001. (AK)

Nietzsche, Friedrich. Nachgelassene Fragmente, Colli & Montinari (toim.).

Walter de Gruyter, Berlin 1972.

Nietzsche Werke

VII 2, 1884

VII 3, 1884–85

VIII 1, 1885–87

VIII 2, 1887–88

VIII 3 1888–89

Tulkinnat Nietzschestä

Beeckman, T., Nietzsche's Timely Genealogy: An Exercise in Anti-Reductionist
Naturalism, teoksessa Dries, M. (toim.), Nietzsche on Time and History.
De Gruyter, Berlin 2008.

Bornedal, P., The Surface and Abyss: Nietzsche as Philosopher of Mind and
Knowledge. De Gruyter 2010.

Brobjer, T.H., The Late Nietzsche's Fundamental Critique of Historical
Scholarship, teoksessa Dries, M. (toim.), Nietzsche on Time and History.
De Gruyter, Berlin 2008.

Daigle, C. & Boubilil, E. (toim.), Nietzsche and Phenomenology: Power, Life and
Subjectivity. Indiana University Press 2013.

- Deleuze, G., Nietzsche ja filosofia 1962. Suom. Kilpeläinen T. Summa, Helsinki 2005.
- Dove, G. M., Nietzsche's Ethical Theory. Continuum, London 2008.
- Dudley, V., Hegel, Nietzsche and Philosophy: Thinking Freedom. Cambridge University Press 2002.
- Gemes, K. & May, S. (toim.), Nietzsche on Freedom and Autonomy. Oxford University Press 2009.
- Green, M.S., Nietzsche and the Transcendental Tradition. University of Illinois Press 2002.
- Hales, S. D. & Welshon, R., Nietzsche's Perspectivism. University of Illinois 2000.
- Hay, K. & Santos, L.B. (toim.), Nietzsche, German Idealism and its Critics. De Gruyter 2015.
- Heidegger, M., Nietzsche I-II. Günther Neske. Pfullingen 1961. (N I tai N II)
- Huskinson, L., Nietzsche and Jung: The Whole Self in the Union of Opposites. Brunner-Routledge 2004.
- Leiter, B., Nietzsche on Morality. Routledge, London 2002.
- Meyer, M., Reading Nietzsche through the Ancients: An Analysis of Becoming, Perspectivism and the Principle of Non-Contradiction. De Gruyter 2014.
- Moore, G., Nietzsche, Biology and Metaphor. Cambridge University Press 2002.
- Ray, M.A., Subjectivity and Irreligion: Atheism and Agnosticism in Kant, Schopenhauer and Nietzsche. Routledge 2016.
- Schrift, A. D., Nietzsche and the Question of Interpretation. Routledge, New York 1990.
- Small, R., Nietzsche in Context. Ashgate, Aldershot 2001.
- Solomon, R.C., Living with Nietzsche. Oxford University Press 2003.
- Solomon, R. C. & Higgins, K. M. (toim.), Reading Nietzsche. Oxford University Press 1988.
- Stegmeier, W., Etiikka ja nihilismin haaste. Suom. Riihimäki, A. ja Kotkavirta, J., teoksessa Keskitalo, J. ja Kotkavirta, J. (toim.), Järki, usko, eettisyys, filosofian ja teologian kohtaamisia. SoPhi, Jyväskylän yliopistopaino 1997.
- Stegmeier, W. & Bertino, A.C., Europa im Geisterkrieg: Studien zu Nietzsche. Open Book Publishers 2018.
- Tuusvuori, J. S., Nietzsche & Nihilism; Exploring a Revolutionary Conception of Philosophical Conceptuality. Helsingin yliopisto, Helsinki 2000.
- Wilkerson, D., Nietzsche and the Greeks. Continuum 2006.

Muut lähteet

- Aristoteles. Aristoteles teokset. Gaudeamus.
 Fysiikka. Suom. Jatakari, T. ja Näätsaari, K.. Jyväskylä 1992. (Fysiikka)
 Metafysiikka. Suom. Jatakari, T., Näätsaari, K. ja Pohjanlehto, P.. Helsinki 1990. (Metafysiikka)
 Nikomakhoksen etiikka. Suom. Knuuttila, S.. Helsinki 2012. (NE)
 Taivaasta. Suom. Pohjanlehto, P.. Tampere 2003. (Taivaasta)

- Topiikka. Suom. Ahonen, M. ja Sihvola, J.. Tampere 2002. (Topiikka)
- Sofistiset kumoamiset. Suom. Ahonen, M.. Tampere 2002. (SK)
- Syntymisestä ja häviämisestä. Suom. Jatakari, T.. Tampere 2003. (SH)
- Bostock, D., Plato's Theaitetus. Oxford University Press, New York 1988.
- Bunge, M., Causality. Harvard University Press, London 1959.
- Burnet, J., Early Greek Philosophy. Adam & Charles Black, London 1930.
- Cleve, F. M., The Giants of Pre-Sophistic Greek Philosophy vol. 2. Nijhoff, Hague 1969.
- Colli, G., Filosofian synty 1975. Suom. Vähämäki, J. ja Tutkijaliitto. Cosmoprint, Helsinki 2005.
- Ekeland, I., Mathematics and the Unexpected. The University of Chicago Press, Chicago 1988.
- Gadamer, H-G., Hermeneutik I, Wahrheit und Methode. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1986.
- Galilei, G., Dialogue of the Two New Sciences 1638. Great Books of the Western World 28. Encyclopedia Britannica, Chicago 1952.
- Hall, A., Rupert. From Galileo to Newton. Dover Publications, New York 1981.
- Heidegger, M., Johdatus metafysiikkaan 1953. Suom. Backman J. Tutkijaliitto, Helsinki 2010.
- Heiss, R., Wesen und Formen der Dialektik. Kiepenheuer & Witsch. Köln-Berlin 1959.
- Jaeger, W., The Theology of the Early Greek Philosophers. Oxford University Press 1947.
- Kahn, C. H., Anaximander and the Origins of Greek Cosmology. Columbia University Press, New York 1960.
- Kahn, C. H., Parmenides and Plato, teoksessa Caston, V. ja Graham D. W. (toim.), Presocratic Philosophy. Ashgate, Aldershot 2002.
- Kragh, H., Kvanttisukupolvet. Suom. Pietiläinen, K.. Terra Cognita, Helsinki 2002.
- Laplace, P. S., A Philosophical Essay on Probabilities 1796. Engl. Truscott, F. W. ja Emory, F. L. Dover, New York 1995.
- Laurikainen, K. V., Filosofiaa fyysikon silmin. Yliopistopaino, Helsinki 1991.
- MacIntyre, A., After Virtue. Notre Dame, Indiana 1994.
- McKirahan, R. D., Philosophy Before Socrates. Hackett, Indianapolis 1994.
- Niiniluoto, I., Tieteellinen päättely ja selittäminen I. Otava, Keuruu 1983.
- Pietarinen, J., Mekaniikasta vallantahtoon, teoksessa Koskinen J., Limnell P., Vuorio T. (toim.), Luonto toisena, toinen luontona. Filosofisia tutkimuksia Tampereen yliopistosta 1996.
- Pietarinen, J., Platonin harmonisen mielen etiikka. Yliopistopaino, Helsinki 1996.
- Platon. Platonin teokset. Otava.
- Parmenides. Suom. Anttila, A. M.. Helsinki 1999.
- Sofisti. Suom. Itkonen-Kaila, M.. Helsinki 1999.
- Theaitetos. Suom. Itkonen-Kaila, M.. Helsinki 1999.
- Timaios. Suom. Anttila, A. M.. Helsinki 1999.

- Valtio. Suom. Itkonen-Kaila, M.. Keuruu 2007.
- Ruelle, D., *Sattuma ja kaaos* 1991. Suom. Pietiläinen, K. Gummerus, Jyväskylä 1992.
- Schopenhauer, A., *Die Welt als Wille und Vorstellung* 1859. Werke in fünf Bänden, Ludger Lütkehaus (toim.). Haffmans, Zürich 1988.
- Shields, C., *Aristotle*. Routledge, New York 2007.
- Sorabji, R., *Matter, Space & Motion*. Duckworth, London 1988.
- Stokes, M. C., *One and Many in Presocratic Philosophy*. Harvard University Press, Washington, D.C. 1971.
- Thesleff, H., *Platonic Patterns*. Parmenides Publishing, Las Vegas 2009.
- Tuominen, M., *Aristoteles/Filosofia.fi, 2014 ja Antiikin filosofia/Filosofia.fi*, 2018.
- Varzi, A. C., *Logic, Ontological Neutrality and the Law of Non-contradiction*, teoksessa Ficara, E. (toim.), *Contradictions: Logic, History, Actuality*. De Gruyter, Berlin 2014.
- Vlastos, G., *Studies in Greek Philosophy I: The Presocratics*. Princeton University Press 1995.
- Whitaker, C.W.A., *Aristotle's de Interpretatione: Contradiction and Dialectic*. Oxford University Press, UK 1996.