

# **TIEDON ALKUPERÄSTÄ**

**Friedrich Nietzschen naturalistinen epistemologia**

**Juuso Rahkola**

Pro gradu -tutkielma  
Jyväskylän yliopiston  
yhteiskuntatieteiden ja  
filosofian laitoksessa,  
filosofian yksikössä  
Kevät 2003

## TIEDON ALKUPERÄSTÄ; Friedrich Nietzschen naturalistinen epistemologia

Juuso Rahkola  
(ohjaaja Jussi Kotkavirta)  
filosofian pro gradu -työ  
helmikuu 2003  
Jyväskylän yliopisto  
120 sivua

Työ käsittelee Friedrich Nietzschen tietoteoriaa naturalistisesta näkökulmasta. Työn keskeinen kysymys on: kuinka ihmisen luonto ehdollistaa tiedollista toimintaa? Työ jakautuu kolmeen laajempaan pääkappaleeseen, joiden aiheita ovat historia, luonto ja tieto.

Ensimmäinen, historiaa käsittelevä pääkappale kiinnittää huomion tapaan jolla Nietzsche kritisoi perinteistä länsimaista metafysiikka historian avulla. Kappaleen tekstuaalisena pohjana toimivat ennen kaikkea Nietzschen teokset *Moraalin alkuperästä*, sekä *Historian hyödystä ja haitasta elämälle*. Kappale esittää Nietzschen genealogisen metodin ja sen implikaatiot yksilösubjektin rakentumiselle.

Toinen pääkappale käsittelee naturalismia. Kappaleessa esitetään kaksi toisistaan olennaisesti poikkeavaa historiallisen naturalismin mallia, moderni tieteellinen naturalismi sekä aristoteelinen naturalismi. Nietzschen naturalismia peilataan näihin vaihtoehtoihin traditioihin. Nietzschen naturalismissa on sekä olennaisia yhteyksiä että eroavaisuuksia kumpaankin traditioon. Työn valossa Nietzsche näyttää kuitenkin asettuvan lähemmäksi aristoteelista kuin modernia tieteellistä naturalismia. Toisessa kappaleessa pyritään lopuksi rekonstruoimaan tapaa, jolla Nietzsche hahmottaa luonnon ontologiaa.

Kolmannessa pääkappaleessa huomio kiinnittyy Nietzschen tietoteoriaan. Se pyrkii sovittamaan Nietzschen naturalistista antropologiaa hänen epistemologisiin näkemyksiinsä. Aluksi esitetään ne ruumiilliset ennakkoehdot, jotka Nietzschen ajattelussa ohjaavat ihmisen tiedollista toimintaa. Tämän jälkeen kappaleessa esitetään perspektivismin ajatus, jota yleisesti pidetään Nietzschen tietoteorian keskeisenä sisältönä. Työ tarkastelee perspektivismiin liittyvää käsitteellistä itseensäviittaavuuden ongelmaa. Tämän jälkeen perspektivismiä suhteutetaan kysymykseen noumenaalista ja fenomenaalista tiedosta. Nietzschen argumentoidaan sanoutuvan irti ajatuksesta, jonka mukaan tieto saisi sisältönsä vastaavuudestaan maailman representaatioita edeltävään "itsenäiseen" luonteeseen. Kappaleessa käsitellään myös tiedon kielellistä luonnetta, sekä käsitteiden "totuus" "erehdys" ja "objektiivisuus" käyttöalaa Nietzschen filosofiassa. Työn päätöntökappaleessa käsitellään vielä tarkemmin perspektivismin ja naturalismin keskinäistä suhdetta, ja pyritään luomaan Nietzschen antropologisista, ontologisista ja epistemologisista näkemyksistä koherentti kokonaisuus.

Avainsanat: Nietzsche, tietoteoria, naturalismi

## Sisältö

Johdanto	4
1. ALUKSI: JUMALAN KUOLEMA	10
2. HISTORIA	14
2.1. <i>Moraalin alkuperästä</i> : modernin yksilön raadollinen esihistoria	14
2.2. Teoksen sisäinen dynamiikka	19
2.3. <i>Historian hyödystä ja haitasta elämälle</i> : ekskursio historiatieteen käyttöohjeisiin	24
2.4. Foucault / Nietzsche: Muuttuiko Nietzschen historiakäsitys 13 vuodessa?	29
2.5. Genealogia: metodi kritiikkinä	31
2.6. Ego, Descartes, Nietzsche	33
2.7. Itseyden ruumiillinen perusta	37
3. LUONTO	42
3.1. Naturalismi	42
3.2. Tieteellinen naturalismi	44
3.3. Nietzsche, dualismi ja skeptismin haaste	47
3.4. Nietzsche ja tieteellinen naturalismi	48
3.4.1. <i>Ontologinen naturalismi</i>	48
3.4.2. <i>Metodologinen naturalismi</i>	51
3.5. Nietzsche ja moderni eettinen naturalismi	55
3.6. Aristoteelinen naturalismi: luonto ylittämässä itseään	57
3.7. Nietzsche ja aristoteelinen naturalismi	62
3.8. Luonto ja sen historia: Nietzschen ja Aristoteleen eroista	65
3.9. Vaihtoehtoinen ontologia vai ontologian vaihtoehto?	69
4. TIETO	74
4.1. Naturalisoitu epistemologia	74
4.2. Ruumis, tieto ja tapaus Cornaro	76
4.3. Perspektivismi	81
4.4. Perspektivistinen totuus ja itseensäviittaavuuden ongelma	83
4.5. Noumenaalinen / fenomenaalinen	87
4.6. Tosiasioiden kritiikki	92
4.7. Olioiden ontologinen vs. kielellinen rakentuminen	96
4.8. Totuus ja erehdys	100
4.9. Objektiivisuus	105
5. LOPUKSI: PERSPEKTIVISMIN JA NATURALISMIN SUHTEESTA	108
Lähteet	116

## Johdanto

Tämä työ käsittelee Friedrich Nietzschen (1844-1900) tietoteoriaa. Työn näkökulma Nietzschen epistemologiseen positioon on naturalistinen. Olen pyrkinyt selvittämään, millä tavalla Nietzschen voidaan katsoa olevan naturalisti, ja edelleen, millä tavalla hänen naturalisminsa on vaikuttanut hänen epistemologiaansa. Tutkimuksen keskeinen kysymys on: millä tavalla luonto ehdollistaa ihmisen tiedollista toimintaa Nietzschen ajattelussa? Kun inhimillinen ajattelu ymmärretään Nietzschen tavoin eräänlaisena ihmisen luonnolliseen konstituutioon liittyvänä kykynä, asettuvat hyvän tiedon kriteerit eri tavalla kuin konventionaalisemmassa ajattelumallissa, jossa tietyn tiedollisen väittämän hyvyttä arvioidaan sen mukaan, onko se totta vai ei. Nietzscheille totuus ja epätotuus eivät ole – ainakaan käsitteiden konventionaalisessa merkityksessä - kategorioita, joiden kautta tiedon arvoa on arvioitava. Olen tästä syystä pyrkinyt ottamaan kantaa myös kysymykseen hyvän tiedon kriteereistä Nietzschen ajattelussa.

Nietzschen naturalismista on kirjoitettu hyvin vähän. Lukuunottamatta Brian Leiterin tuoretta teosta, joka kytkeytyy ennen kaikkea Nietzschen moraalikäsitteeseen, Nietzsche-kommentaarien runsaslukuisessa joukossa on otettu aiheeseen yllättävän vähän kantaa. Hämärät luonnehdinnat, kuten ”Nietzsche naturalisoi tietoisuuden”, ovat kylläkin hyvin yleisiä Nietzscheä käsittelevässä kirjallisuudessa. Tyydyttävää eksplikointia siitä, mitä Nietzschen naturalismi itse asiassa on, ei ole kuitenkaan tehty. Myöskään Leiter ei ole tässä tehtävässä mielestäni täysin onnistunut, vaikka hänen teoksessaan onkin erittäin hyviä huomioita esimerkiksi Nietzschen naturalismin historiallisesta taustasta sekä siitä tavasta, jolla ihmisen luonto ehdollistaa henkisemmiksi luokiteltavia toimintoja. Kysymykset, kuten mitä luonto Nietzschen ajattelussa itse asiassa tarkoittaa ja millä tavalla inhimillisen olennon on hänen mielestään mahdollista luontoa tiedostaa, ovat kuitenkin jääneet vastaamatta. Olen yrittänyt työssäni etsiä vastauksia näihin Nietzsche-tutkimuksessa vähälle huomiolle jääneisiin kysymyksiin.

Työ jakautuu kolmeen laajempaan pääkappaleeseen, joiden otsikot ovat *historia*, *luonto* ja *tieto*. Jokainen pääkappale ottaa kantaa yhteen relevanttiin aspektiin Nietzschen naturalistisen epistemologian jäljittämiseksi. Ennen varsinaisia pääkappaleita olen kirjoittanut lyhyemmän kappaleen otsikolla *Jumalan kuolema*. Tämän kappaleen tarkoituksena on toimia eräänlaisena johdantona Nietzschen naturalistiseen positioon.

Ajatus Jumalan kuolemasta on ymmärrettävä Nietzschen ajattelun lähtökohdaksi, johon suhteutettuna hänen muu filosofiansa tulee ymmärrettävämmäksi.

Ensimmäinen, historiaa käsittelevä pääkappale pohjustaa Nietzschen naturalistista antropologiaa. Olen nojannut ennen kaikkea Nietzschen teokseen *Moraalin alkuperästä*. Tämän lisäksi käsittelem lähemmin Nietzschen varhaista kirjoitusta *Historian hyödyistä ja haitasta elämälle*. Näiden kahden teoksen pohjalta ja niitä vertaillen olen yrittänyt konstruoida Nietzschen asenteen historiaan ja sen kirjoitukseen. Tämän jälkeen olen tarkastellut, mitä merkitystä Nietzschen historiakäsityksellä on hänen antropologialleen. Nietzsche käyttää ajatusta asioiden ja olemusten historiallisuudesta aseena perinteistä metafysiikan traditiota vastaan. Historiallistaessaan todellisuuden, sekä ihmisen tuon todellisuuden osana, Nietzsche asettuu oppositioon sellaista filosofista perinnettä kohtaan, joka on pyrkinyt ikuistamaan ja deifioimaan ihmisen olemusta. Historiallistaessaan ihmisolemuksen genealogisiin kehityskulkuihin vedoten Nietzsche kertoo tarinaa ennen kaikkea siitä, mitä ihminen ei ole. Olen kutsunut Nietzschen historiallista (so. genealogista) projektia *negatiiviseksi antropologiaksi*. Negatiivisella en tarkoita millään tavalla arvottavaa suhtautumista ihmiseen vaan viittaan sillä aspektiin Nietzschen ajattelussa, jossa hän kuorii ihmisen olemuksesta pois ne olemuksellisuuden ja stabiliteetin oletukset, jotka hän näkee tarpeettomiksi.

Seuraavassa, luontoa käsittelevässä pääkappaleessa olen tarkastellut niitä sisällöllisempiä merkityksiä joita Nietzsche ihmisen olemisen tavalle antaa. Olen pyrkinyt eksplikoimaan, millä tavalla Nietzscheä on mahdollista pitää naturalistina. Siinä missä Nietzsche käyttää historiaa aseena häntä edeltävään filosofiseen traditioon nähden, luonto näyttelee hänen ajattelussaan eräänlaista perustetta, johon vetoamalla hän rakentaa oman käsityksensä siitä, minkälaisena olentona ihminen on ymmärrettävä. Paikallistaakseni Nietzschen naturalismin olen verrannut häntä kahteen vaihtoehtoiseen naturalistiseen positioon, moderniin tieteelliseen naturalismiin sekä klassiseen aristoteliseen naturalismiin. Nietzsche ei sovi saumattomasti kummankaan edellämainitun naturalistisen tradition piiriin, vaikkakin yhtäläisyyksiä on löydettävissä. Luvun lopussa olen pyrkinyt tekemään yhteenvedon siitä, millä tavalla Nietzsche luonnon itse asiassa käsittää ja minkälaisen ontologisen statuksen luonnon käsite hänen ajattelussaan saa.

Viimeinen pääkappale käsittelee Nietzschen varsinaista tietoteoriaa. Olen lähtenyt liikkeelle erittelemällä niitä naturalistisia ennakkoehtoja, jotka Nietzschen ajattelussa

ehdollistavat tiedollista toimintaa. Tämän jälkeen käsittelen Nietzschen perspektivismiä sekä siihen liittyviä käsitteellisiä ongelmia. Erittelen myös Nietzschen positiota representaation ongelmaan eli siihen, millä tavalla inhimillinen tieto on kytköksissä siihen fenomenalisen todellisuuden ulkopuoliseen maailmaan, jota Kant kutsui olioksi sinänsä. Otan edelleen kantaa sellaisiin Nietzschen tietoteoriaan liittyviin aspekteihin kuten kielellisyyteen, toden ja erehdyksen väliseen semanttiseen eroon sekä objektiivisuuden mahdollisuuteen. Työni päätännössä pyrin lopulta solmimaan Nietzschen tietoteoriaa ja naturalismia yhteen tavalla, jolla ne muodostavat keskenään koherentin kokonaiskuvauksen luonnon, ihmisen ja tiedon välisistä keskinäisistä suhteista.

Nietzschen kohdalla on eräällä tavalla ongelmallista puhua *tietoteoriasta* tai *naturalismista*. Tämä johtuu Nietzschen kirjoittamisen tavasta. Kuten on yleisesti tiedossa, Nietzsche ei ole filosofi, jonka ajatukset muodostaisivat helposti nähtävän arkkitehtonisen kokonaisuuden, jossa osat olisivat helposti havainnoitavassa suhteessa toisiinsa. Jotkut ovat jopa väittäneet, että Nietzsche ei edes pyri välttämään ristiriitoja itsensä kanssa. Nähdäkseni Nietzschen kirjoitusten näennäinen ristiriitaisuus on kuitenkin ratkaistavissa. Tätä työtä tehdessäni olen lukenut Nietzscheä sellaista suopeuden periaatetta noudattaen, että olen pyrkinyt etsimään Nietzschen kirjoituksista sisäistä jatkuvuutta ja koherenssia silloinkin, kun se äkkiä katsoen on näyttänyt puuttuvan. Tällöin Nietzschen lukeminen on kuin palapelin kokoamista. Hänen yhtä ongelmakenttää koskevat argumenttinsa on etsittävä ympäri hänen tuotantaan ja konstruoitava niiden perusteella positio, jota Nietzschen olisi voinut kannattaa. Nähdäkseni Nietzschen ajattelu on lopultakin mahdollista jäsentää ristiriidattomaksi kokonaisuudeksi, ainakin käsillä olevan työn teemojen osalta. Tästä syystä on mielekästä puhua Nietzschen naturalismista ja tietoteoriasta, vaikka Nietzsche itse ei tällaista käsitteistöä omaan ajatteluunsa olisi soveltanutkaan.

Filosofisen koherenssin vuoksi olen työssäni nojautunut lähes täysin Nietzschen kypsään tuotantoon. Nietzschen tuotanto jaetaan perinteisesti kolmeen kauteen: varhaiseen, keskimmäiseen (tieteelliseen), sekä kypsään kauteen. Kommentaarikirjallisuudessa ei ole varsinaisesti yleisesti hyväksyttyä kantaa siitä, kuinka paljon Nietzschen filosofiset näkemykset vaihtelevat eri kausien välillä. Selvää kuitenkin on, että Nietzschen kypsään tuotantoon nojaaminen antaa tematiikaltaan ja argumentaatioltaan yhtenäisemmän tekstuaalisen pohjan tulkintojen tekemiseen kuin jos tulkintaa tehtäisiin koko tuotannon perusteella. Tämän työn puitteissa ei ole mahdollista harrastaa sellaista teoksien

kirjoitusajankohdalle herkkää biografista lukutapaa, jota tarvittaisiin, jos kaikki Nietzschen kaudet olisivat vahvasti edustettuina. Toisekseen Nietzschen ajattelun filosofinen kova ydin on nähdäkseni ensisijaisesti kypsässä tuotannossa.

Nietzschen varhaiselta kaudelta olen käsitellyt tosin *Historian hyödyistä ja haitasta elämälle* –teosta, koska se on aiheensa vuoksi erittäin olennainen työni historiaa käsittelevän jakson tematiikan kannalta. Nietzschen keskimmaiselta kaudelta on mukana *Menschliches – Allzumenschliches*, jonka käyttöä olen pyrkinyt minimoimaan sekä käyttämään vain siltä osin, kun se ei aiheuta tulkintaristiriitoja myöhäisemmän tuotannon kanssa. Nietzschen tieteelliselle kaudelle voidaan vielä lukea myös laajasti käyttämäni *Iloinen tiede*. Tässä teoksessa ovat Nietzschen kypsän kauden teemat kuitenkin jo niin vahvasti läsnä, että olisi ollut lähes mahdotonta jättää se pois. Omien intressieni kannalta *Iloinen tiede* ei ole käytännössä muodostanut minkäänlaista pintatasoa syvempää tulkintaristiriitaa sitä myöhempisiin teoksiin nähden. Valintaa puolustaa entisestään myös se, että käytännössä kaikki Nietzsche-monografiat nojaavat ko. teokseen siinä määrin missä kypsänkin kauden teoksiin.

Nietzschen tutkimuksessa on olemassa vielä yksi merkittävä tekstikriittinen ongelma, nimittäin *Nachlassin* käyttö. *Nachlassilla* viitataan Nietzschen jälkeenjääneisiin papereihin, joita hän ei itse koskaan julkaissut. Asenteessa *Nachlassin* käyttöön on kaksi koulukuntaa. Toisen mukaan Nietzschen lopullinen filosofia on löydettävissä nimenomaan jälkeenjääneistä kirjoituksista. Tämän näkemyksen mukaan Nietzsche ei kerinnyt tajuisen elämänsä aikana yksinkertaisesti viimeistellä lopullista filosofiaansa suunnitteilla olleeseen *Tahto valtaan* –teokseensa, joka on kuitenkin kerätty jäsentämättömässä muodossa *Nachlassiin*. Tätä tulkintalinjaa noudattaa mm. Heideggerin (1979) klassinen ja vähintäänkin yhtä kyseenalainen Nietzsche-tulkinta. Toisen koulukunnan mukaan Nietzschen ajattelun pääsisältö on hänen julkaistuissa teoksissaan *Nachlassin* ollessa jäsentymättömien muistiinpanojen kokoelma, josta ei voida millään tavalla tietää, mitä Nietzschen oli siitä tarkoitus julkaista, jos mitään. Jälkimmäisellä kannalla on etenkin Clark (1990). Itse olen kallistunut enemmänkin jälkimmäiselle kannalle. On turvallisempaa luottaa materiaaliin, jonka Nietzsche on itse valmistellut painokuntoon, kuin muiden viimeistelemiä teoksiin, joista ei voida varmuudella sanoa, olisiko Nietzsche itse hyväksynyt niitä. Tästä syystä olen yrittänyt pitää *Nachlassin* käytön samalla tavalla minimissä kuin *Menschliches – Allzumenschliches* –teoksenkin.

Olen nojannut työssäni Nietzschen teosten Schlechta –editioon, sekä käyttämäni teosten suomennoksiin sikäli kun sellainen on ollut olemassa. Koska työssäni käytetty lukutapa on ennemminkin syntetisoiva kuin yksittäisiä tekstikohtia lähestyvä, olen tehnyt Nietzschen tekstien suorat lainaukset lukijan mukavuutta ajatellen suomeksi. Suomennoksissa olen turvautunut teoksista olemassa oleviin suomennoksiin, näiden puuttuessa suomennokset ovat luonnollisesti omiani. Olen merkinnyt omat suomennokseni alaviitteellä.

*Viittaustekniikasta:*

Nietzschen teosten nimien lyhenteissä olen viitannut teoksen alkukieliseen nimeen, vaikka olenkin lainannut häntä suomeksi. Näin esimerkiksi MA ei viittaa *Moraalin alkuperään*, vaan *Menschliches, Allzumenschliches* –teokseen. Olen nähnyt tämän perustelluksi, paitsi siksi että näin lyhenteet noudattavat kansainvälistä käytäntöä<sup>1</sup>, myös siksi että kaikista käyttämästäni teoksista ei ole olemassa suomennosta. Teosten alkuperäiseen otsikkoon viittaaminen pitää lyhentämistekniikan näin ollen johdonmukaisena, koska kaikki lyhenteet viittaavat samalla kielellä julkaistuihin teoksiin. Lyhennän siis käyttämäni Nietzschen teosten otsikot seuraavasti:

- A Der Antichrist; suom. *Antikristus*
- EH Ecce Homo
- FW Die fröhliche Wissenschaft; suom. *Iloinen tiede*
- GD Götzen-Dämmerung; suom. *Epäjumalten hämärä*
- GM Zur Genealogie der Moral; suom. *Moraalin alkuperästä*
- JGB Jenseits von Gut und Böse; suom. *Hyvän ja pahan tuolla puolen*
- MA Menschliches, Allzumenschliches
- NL Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre
- NN Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben; suom. *Historian hyödyistä ja haitasta elämälle*
- WL Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinn
- Z Also sprach Zarathustra; suom. *Näin puhui Zarathustra*

Viitatessani tiettyyn kohtaan Nietzschen teoksissa olen edelleen vallitsevan tavan mukaan viitannut niiden pykäläjakoon eikä sivunumeroon. Teoksista, joissa pykälöinti on juokseva



läpi koko kirjan, on merkitty pelkkä pykälä, esim *Antikristuksen* 50:s pykälä on merkitty: (A 50). Teoksen mahdollinen jako lukuihin on puolestaan lyhenteissä merkitty roomalaisella numerolla. Näin esimerkiksi *Näin puhui Zarathustra* –teoksen ensimmäisen luvun ensimmäinen pykälä on merkitty: (Z I 1), ja toisen luvun ensimmäinen pykälä: (Z II 1). Poikkeuksena tästä käytännöstä ovat *Nachlass* ja *Über Wahrheit und Lüge im Aussermoralischen Sinn*, joissa pykälöintiä ei ole, sekä *Historian hyödystä ja haitasta elämälle*, jossa pykälöinti on verrattain harva. Näiden teosten kohdalla ilmoitan sivunumeron (*Nachlass* ja *Über Wahrheit und Lüge im Aussermoralischen Sinn* –teosten sivunumerot viittaavat alkuteoksiin. *Historian hyödystä ja haitasta elämälle* –teoksesta, josta suomennos on saatavissa, ilmoitan sivunumeron sekä alkuperäisen, että suomennoksen kohdalta).

Tahdon vielä huomauttaa, että *Epäjumalten hämärästä* käyttämäni suomenkielisen painoksen sisällysluettelossa on virhe. Siitä puuttuu kokonaan teoksen kolmas pääkappale ”Järki filosofiassa”. Olen itse luonnollisesti numeroinut pääkappaleet korrektisti, jotta ne pitäisivät yhtä alkuteoksen kanssa. Tämä on otettava huomioon teosta katsottaessa. Esimerkiksi (GD IV) viittaa näin ollen kappaleeseen ”Miten ”tosi maailma” viimein muuttui taruksi”, eikä kappaleeseen ”Moraali luonnonvastaisuutena”, kuten suomenkielisen version sisällysluettelo antaisi harhaanjohtavasti ymmärtää.

---

<sup>1</sup> Jotkut englanninkieliset kommentaarit tekevät tosin lyhenteet englanninkielisten käännösten pohjalta.

## 1. ALUKSI: JUMALAN KUOLEMA

*Hullu ihminen.* – Ettekö ole kuulleet siitä hullusta ihmisestä, joka sytytti lyhdyn kirkkaana aamupäivällä, juoksi torille ja huusi huutamistaan: ”Minä etsin Jumalaa! Minä etsin Jumalaa! – Koska siellä sattui olemaan suuri joukko niitä, jotka eivät uskoneet Jumalaan, hänen sanansa aiheuttivat naurunremakan. Onko Hän siis kadonnut? kysyi eräs. Onko hän juossut eksyksiin kuin lapsi? kysyi toinen. Vai pysytteleekö hän piilossa? Pelkääkö hän meitä? Onko hän astunut laivaan? Muuttanut maasta? – näin he kilvan huusivat ja nauroivat. Hullu ihminen hyppäsi heidän keskelleen ja lävisti heidät katseillaan. ”Minne jumala on joutunut?” hän huusi, ”Minä sanon sen teille! *Me olemme tappaneet hänet* – te ja minä!” (FW 125)

Nietzsche jatkaa siitä, mihin hänen luonnostelemansa *hullu ihminen* jää torilla. Tässä *Iloisen tieteen* yhdessä tunnetuimmista kohdista Nietzsche artikuloi ajattelunsa lähtökohdan, Jumalan kuoleman (myös FW 108, 343; Z I 1). Nietzsche Jumala edustaa ennenkaikkea transsendenssia, tiedollisten ja moraalisten selityserustojen etsimistä jostakin muualta kuin tämänpuoleisesta todellisuudesta. Jumalan idea artikuloi sitä metafyyssistä uskoa, että konkreettinen elämä, luonto sekä historia ovat alisteisia jollekin niitä itseään ylemmälle selityserustalle (FW 344; GM III 24; A 15). Ajatuksen Jumalan kuolemasta Nietzsche peri Schopenhauerilta (FW 357). Jumalan kuolema vaatii ihmistä vastaamaan kysymykseen: mitä arvoa elämällä voi ilman Jumalaa olla?

Nietzsche vaatii, että jokainen totuus on voitava asettaa kyseenalaiseksi. Nietzschen *Epäjumalten hämärän*, teoksen, jonka alaotsikko kuuluu: ”miten vasaralla filosofoidaan”, esipuhe selventää puolestaan vasaralla filosofoimisen periaatetta seuraavasti:

Maailmassa on enemmän epäjumalia kuin totuuksia: se on minun paha silmäni, jonka kohdistan tähän maailmaan, niin myös ”paha *korvani*”... Se, että tässä kohdassa saa esittää kysymyksiä *vasaralla* ja kuulla vastaukseksi tuon kuuluisan onton äänen, joka kielii pullistuneista sisuskaluista - mikä riemu sille, jolla on korvat vielä korvienkin takana, - minulle, vanhalle psykologille ja rotanpyydystäjälle, jolle juuri sen, mikä haluaisi pysyä vaiti, on pakko käydä äänekkääksi...

Nietzsche näkee itsensä puhdistamassa länsimaista ajatusperinnettä sinne ajan mittaan kertyneistä parasiiteista, jotka nakertavat terveen henkisen aktiviteetin resursseja. Vasarafilosofilla on oltava ”korvat vielä korvienkin takana”. Hän ei saa hämääntyä ensimmäisistä selityksistä, joita ilmiöille annetaan, vaan hänen on oltava herkkä kaikelle sille itsestäänselvyydeksi juurtuneelle historialle, joka elää ja hengittää hänessä.

Nietzscheläisen vasarafilosofin on oltava valmis luopumaan kaikista totunnaisuuksista. Ajatusta Jumalan kuolemasta ei tule siis tulkita jonkun tietyn jumalan kuolemaksi. Vaikka Nietzschen uskontokritiikin terävin kärki on luonnollisesti suunnattu kohti kristinuskoa, hylkäystuomion saavat Nietzscheltä kaikki muutkin dogmaattiset uskonnot<sup>2</sup> sekä maailmankatsomukset, ainakin sikäli kun ne otetaan annettuina totuuksina.

Walter Kaufmann (1974, 85-89) kuvaa Nietzscheä eräänlaisena eksperimentalistina. Nietzschen mukaan jokainen totuus tulisi asettaa testiin (FW 51). Kysymys ei ole mistään testauksesta modernissa luonnontieteellisessä mielessä, vaan ennemminkin eräänlaisista ajatuskokeista. Filosofin on jatkuvasti kyseenalaistettava vakiintuneita mielipiteitä ja vakaumuksia, omiaankin. Jumalan kuolema ei ole siis mikään yksittäinen tapahtuma, jonka jälkeen rakennetaan puhtaalta pöydältä uusi maailmankatsomus. Se on ennemminkin jatkuva prosessi, jossa vanhoja saavutuksia tulee arvioida yhä uudelleen. Vasaralla filosofointi on sokraattinen prosessi, jossa valmiiksi tuleminen on jo lähtökohtaisesti mahdotonta. Tämä selittää osittain myös Nietzschen tapaa välttää arkkitehtonisten filosofisten kokonaisuuksien rakentamista. Vasaran työskennellessä jatkuvasti se saattaisi osua jossakin vaiheessa rakennuksen perustoihin. Nietzschen filosofoimistyyliä voi kutsua Kaufmannin (1974, 75-79) tavoin monadistiseksi. Nietzsche ei yritä ratkaista kaikkia filosofisia ongelmia kerralla, vaan jokainen hänen kypsälle tuotannolleen tyypillinen aforismi muodostaa oman mikrokosmoksensa, ottaa kantaa rajattuun filosofiseen teemaan. Nietzsche kirjoittaa tavastaan filosofoida:

[M]inä otan syvät ongelmat niinkuin kylmän kylvyn - väleen veteen, väleen siitä pois [schnell hinein, schnell hinaus]. (FW 381)

Jumalan kuoleman teesiä ei ole pakko ottaa pelkästään arvoteoreettisena kannanottona. Sitä voidaan lukea myös epistemologisesta perspektiivistä. Alexander Nehamas vertaa Nietzschen kuolleeksi julistamaa Jumalaa kirjailijaan, joka on luonut maailman tekstiksi, joka on mahdollista jäsentää korrektilla tavalla (Nehamas 1985, 91). Jumalan kuoleman teesillä Nietzsche kieltää näin ollen ajatuksen, jonka mukaan maailmaa olisi tällainen teksti, joka kantaisi itsessään jonkinlaisia luonnollisia merkityksiä. Ei ole mitään tiedollisesti etuoikeutettua tapaa jäsentää maailmaa. Maailmaa on mahdollista lukea usealla

---

<sup>2</sup> Eksplisiittisimmillään tämä tapahtuu *Iloisen tieteen* 108. pykälässä, jossa hän puhuu konkreettisesti toisesta uskonnosta, nimittäin Buddhan kuolemasta. Pohjimmiltaan buddhalaisuus edustaa Nietzscheille samanlaista dekadenssia kuin kristinuskokin, vaikka sen yksittäiset aspektit ovat terveempiä kuin kristinuskossa (A 20-23).

eri tavalla (Nehamas 1985, 81; Poellner 2001, 100). Samoin kuin ei ole olemassa universaalia moraaliauktoriteettia, joka määrittelee, mitkä arvot ovat tavoittelemisen arvoisia, ei ole olemassa tiedollista auktoriteettia, joka omistaa totuuden. Arvotieteellisesti Jumalan kuolema tekee moraalisisista käsitteistä kuten 'hyvä' ja 'paha' tilannesidonnaisia. Epistemologisesta näkökulmasta Jumalan kuolema kontekstualisoi 'totuuden' käsitteen. Jumalan kuolema avaa pelikentän uudentilaisille tavoille hahmottaa maailmaa. Nietzsche kirjoittaa *Iloisen tieteen* 343. pykälässä, että Jumalan kuoleman seurauksena:

[L]aivamme saavat vihdoinkin taas lähteä matkaan, minkä hyvänsä vaaran uhalla, jokainen tietävän uhkayritys on jälleen sallittu, meri, *meidän*, meremme on taas avoinna, ehkei ole ollut vielä milloinkaan niin "avointa merta".

Jumalan kuolemassa on kysymys filosofisen tarkastelupisteen vaihtamisesta. Modernin ajan filosofia kantoi platonista painolastia, josta Nietzsche halusi päästä eroon (GD III). Koko kristillinen ajatteluperinne sekä merkittävä osa modernin filosofian vaikutusvaltaisimmista edustajista ankkuroivat filosofiansa perusteet jonnekin koetun todellisuuden tuolle puolelle. Kuten Richard Schacht on argumentoinut, Nietzsche tekee antropologisen käänteisen filosofiansa (Schacht 1988, 71). Hän ottaa ihmisen eletyn todellisuuden filosofisen ajattelun keskiöön. Vaikka Nietzsche ei ehkä olisikaan ensimmäinen elämisaailman todellisuutta käsitellyt filosofi, on Schachtin tavoin mielekästä väittää Nietzschen aloittavan jotain aidosti uutta verrattuna häntä edeltäneeseen traditioon. Ainakin Nietzsche itse oli tätä mieltä. Jakson alussa esiintyvä *Hullu ihminen* jatkaa:

"Minä tulen liian varhain", [...] "Aikani ei ole vielä tullut. Tämä valtava tapahtuma on vielä matkalla ja vaeltaa - se ei ole vielä ennättänyt ihmisten korviin. Salama ja jyrynä tarvitsevat aikaa, tähtien valo tarvitsee aikaa, teot tarvitsevat aikaa vielä sen jälkeen kun ne on tehty, tullakseen nähdäksi ja kuulluksi. Tämä teko on yhä heistä kauempana kuin kaukaisimmat tähdet – ja kuitenkin he ovat sen tehneet". (FW 125)

Ei ole tosin selvää missä määrin Nietzsche itse samaistuu *hulluun ihmiseen*. Ainakin Nietzscheä ja *hullua ihmistä* yhdistää tieto Jumalan kuolemasta. Molemmat toimivat jossakin määrin tämän tapahtuman äänitorvina. Nietzsche ei kuitenkaan tyydy *hullun ihmisen* tavoin pelkästään toteamaan Jumalan olevan kuollut. Hän lähtee hahmottamaan sitä, minkälaisiin uuden elämän mahdollisuuksiin universaalien perustan kieltäminen

johtaa.<sup>3</sup> Nietzsche artikuloi Jumalan kuoleman käytännölliset seuraukset. Seuraavissa kappaleissa tarkastelen sitä tapaa, jolla Nietzsche luonnostelee omaa, Jumalan kuolemasta seuraavaa naturalistista filosofiaansa.

Aloitin käsittelemällä Nietzschen historianfilosofiaa. Näin siksi, että Nietzschen asenteessa historian tutkimiseen kirkastuu hänen tapansa hakea perinteisesti transsendenteiksi käsitettyjen ilmiöiden alkuperää tämänpuoleisesta todellisuudesta. Historiallistamalla sellaiset ilmiöt kuten moraali ja tietoisuus, Nietzsche pyrki osoittamaan mitä kaikkea emme ole. Hän historiallistaa olemisemme ja olemuksemme ja kieltää tätä kautta ne positiiviset sisällöt, joita perinteinen filosofia oli lukenut ihmisyyteen erottamattomasti kuuluvaksi. Nietzsche kylläkin tunnistaa sen tosiseikan, että ihminen on laji- ja kulttuuriolentona jotakin juuri nyt, mutta hän kieltää, että näin olisi ollut menneisyydessä tai tulisi olemaan vastaisuudessakin. Kutsun Nietzschen historianfilosofiaa tästä syystä hänen *negatiiviseksi antropologiakseen*. Historiallistamalla ihmisen Nietzsche kuorii ihmisen olemuksesta pintoja, jotka perinteisesti on hahmotettu erottamattomaksi osaksi ihmisen olemusta.

Nietzschen ihmisolemusta naturalisoimaan pyrkivät tendenssit eivät kuitenkaan rajoitu pelkkään universalismin ja transsedenttisuuden kritiikkiin historian avulla. Negatiivisen antropologiansa lisäksi Nietzscheellä on myös rakentavaa sanottavaa siitä, minkälaisiin pilareihin inhimillinen olemus viime kädessä nojaa. Toisin sanoen, kun luetaan Nietzscheä naturalistina, on kysyttävä: mikä on se luontokäsitys, johon Nietzsche nojaa sanoessaan jotakin positiivista olemisestamme? On huomattava, että universalismin historiaan nojautuva kritiikki ei käy automaattisesti käsi kädessä naturalismin kanssa. Päinvastoin. Epäuniversaloidessaan ihmisen olemusta Nietzsche itse asiassa epänaturalisoi tuota samaa olemusta. Käsittelen tätä ilmiötä historian tarkastelujeni jälkeen, kiinnittäessäni huomioni tarkemmin nietzscheläiseen genealogian projektiin.

---

<sup>3</sup> Myös Zarathustra profetoi Jumalan kuolemasta (Z Esipuhe 1). Jumalan kuoleman teesi esiintyy heti Zarathustra –teoksen alussa. Nähdäkseni Nietzsche artikuloi tällä sitä, että omaperäinen filosofia alkaa pisteestä, jossa ajattelua jäykistävät konventiot on tuhattu. Päinvastoin, kuin *hullu ihminen*, Nietzsche ja Zarathustra eivät näe toria ja julkisuutta sinä arenana, jossa Jumalan kuolema tulisi artikuloida (Z Esipuhe 1). Nietzsche korosti yksinäisyyttä omaperäisen ajattelun ehtona (FW 50), sekä hänen mahdollisen yleisönsä määrällistä rajallisuutta (A Alkulause). *Hullun ihmisen* voidaan tulkita olevan hullu juuri siitä syystä, että hän

## 2. HISTORIA

Ei vain vuosituhansien järki, vaan myös niiden hulluus puhkee meissä ilmi. Vaarallista on olla perillinen. (Z I 23)

### 2.1. *Moraalin alkuperästä: modernin yksilön raadollinen esihistoria*

Nietzschen negatiivinen antropologia saa yhden terävimmistä ilmauksistaan hänen teoksessaan *Moraalin alkuperästä*. Siinä Nietzsche käsittelee niitä kehityskulkuja, joiden seurauksena moderni tapa hahmottaa moraalialia on syntynyt. Samalla hän tulee esittäneeksi prosessin, jossa on syntynyt moderni yksilö, ihminen, jolla on tietoisuus ja joka voi tehdä lupauksia ja mennä takuuseen omasta toiminnastaan, toisin sanoen yksilö, jolle moraalilla käsitteillä on jotakin merkitystä. Nietzschen naturalismin ymmärtämiseksi on syytä kerrata lyhyesti teoksen kulku.

*Moraalin alkuperästä* koostuu kolmesta näennäisen erillisestä tutkimuksesta. Ensimmäinen tutkimus käsittelee moraalisten käsiteparien ”hyvä ja huono”, sekä ”hyvä ja paha” historiallista syntyä ja kehitystä. Nietzschen tutkimusstrategia on teoksessa etymologinen. Hän lähtee etsimään moraalisten käsitteiden historiallista kehitystä uskoen näin paljastavansa jotakin olennaista moraalien luonteesta. Rekonstruoidessaan moraalisten käsitteiden historiaa Nietzsche pyrkii osoittamaan sen kehityksen, jossa nuo käsitteet ovat saaneet niiden modernin, kristillismoralistisen värityksensä.

Nietzschen mukaan käsitteen ”hyvä” otti käyttöön ensimmäisenä eräänlainen muinainen barbaarinen soturiylhäisö (GM I 5,7). ”Hyvän” käsite ei heidän käytössään ollut niinkään moraalista latausta sisältävä termi vaan toimi ennemminkin käsitteellisenä välineenä erottaa ylhäisö rahvaasta. Se oli yhteisölliseen hierarkiaan viittaava käsite, ei moraalinen laatumääre. Hierarkioista puhuttaessa on tosin huomattava, että barbaarisessa yhteisössä ei ollut vielä kyse minkäänlaisesta yhteiskunnasta tai valtiosta modernissa mielessä. Hierarkiat eivät olleet institutionaalisia vaan tietyn ihmisryhmän tapa hahmottaa oma olemisensa korkeatasoisemmaksi kuin muiden. Nietzschen mukaan barbaarinen ”hyvän” käsite artikuloi *distanssin paatosta*, joka on: ”[K]orkeamman ja hallitsevan lajin kestävä ja vallitseva yhteis- ja perustunne suhteessa alempaan lajiin, siihen mikä on ”alhaalla”” (GM

---

yrittää tehdä vain harvoille suunnatun filosofisen lähtökohdan yleisesti hyväksytyksi.

I 2).

”Hyvän” vastakohta ei näin ollen ollut moraalinen ”paha”, vaan alempaan asemaan viittaava ”huonon” käsite. Termi ”huono” ei ollut sekään sisällöltään suoranaisesti sama kuin myöhemmässä kielenkäytössä vaan se: ”[M]erkitsi alkujaan vaatimatonta tavallista miestä, vielä ilman epäluulonalaiseksi saattavaa syrjäsilmyä, yksinkertaisesti ylhäisen vastakohtana” (GM I 4). Nietzsche kutsuu tällaisiin erotteluihin perustuvaa kielenkäyttötapa herra-moraaliksi.

Moraalisen kielenkäytön seuraava historiallinen askel saa alkunsa rahvaan kaunasta barbaarisen maailman aristokraatteja kohtaan. Aristokraattisen herra-moraalin näkökulmasta onni oli ennen kaikkea aktiivista, spontaania, jopa väkivaltaista itsensä toteuttamista. Soturiylhäisön elämäntyyli uhkasi väkivaltaisuuksellaan rahvaan elämänedellytyksiä. Rahvaan selviytymisstrategiaksi muodostui moraalisten käsitteiden haltuunotto. Rahvas alkoi antaa uusia, uudella tavalla arvottavia merkityksiä soturiylhäisön suosimalle toiminnalle. Tämä rahvaan keksimä uusi kielenkäyttötapa, jota Nietzsche kutsui kauna- tai orjamoraaliksi, korvasi herra-moraalin käsiteparin ”hyvä ja huono” uudenlaisella erittelyllä. Orjamoraali teki jaon ”hyvään ja pahaan”. ”Pahaa” orjamoraalin näkökulmasta on kaikki se, siis herra-moraalin näkökulmasta on ”hyvää”, eli kaikki ylhäinen, mahtava ja hallitseva. ”Hyvää” orjamoraalin näkökulmasta oli puolestaan passiivinen elämä, lepo, rauha, sekä pidättäytyminen vahingoittamasta toisia ihmisiä. (GM I 10-11) Orjamoraali valtasi näin ollen herra-moraalin käyttämät käsitteet ja käänsi niiden alkuperäisen merkityksen pääläelleen. Juuri tässä on Nietzschen mukaan idullaan moderni kristillinen tapa hahmottaa etiikkaa.

*Moraalin alkuperän* toinen tutkimus on nimeltään ”*Syylisyys*”, ”*huono omatunto*” ja *muuta senkaltaista*. Siinä Nietzsche rekonstruoi prosessin, jossa on kehittynyt lupaamaan oppinut eläin. Lupaamaan oppineen eläimen kehityshistoriassa on kyse autonomisen yksilön synnystä, kun autonomisuus ymmärretään jonkinlaiseksi mahdollisuudeksi oman toiminnan moraaliseen ohjaamiseen ja täten myös vastuullisuudeksi omista teoistaan. Käsitteet ”syylisyys” ja ”huono omatunto” merkitsevät jotain vasta ihmiselle, joka on tietynlaisen sosiaalishistoriallisen kehityksen tulos. Nietzsche kuvailee kehityskulkua, joka on luonut moraalisen velvollisuuden sellaiseksi ilmiöksi, jollaisena se näyttää nykyään modernissa maailmassa.

Nietzsche aloittaa jäljittämällä vastuullisuuden syntyhistoriaa. Hän ei näe autonomisuutta ja omaatuntoa, moraalisen toiminnan perusedellytyksiä, minään ihmiselle automaattisesti ja luonnollisesti kuuluvana. Hänelle nämä inhimilliseen egoon aikanamme erottamattomasti yhdistetyt ilmiöt ovat opittuja. Ne ovat aikojen saatossa tosin painautuneet syvällisesti ihmisen tapaan toimia, Nietzschen termin muuttuneet vaistoksi. (GM II 2) Vaisto ei kuitenkaan tarkoita tässä mitään biologiseen tai olemukselliseen luontoon liittyvää luonnollista taipumusta, vaan kysymys on eräänlaisesta toisesta luonnosta, kulttuurin kautta sisäistetystä olemisen tavasta. Tällaisella toisella luonnolla on hyvin materiaallinen ja raadollinen alkuperä. Velvollisuudentunto on saatu inhimilliseksi peruskokemukseksi kivun avulla: ”Poltetaan asia ihoon, jotta se jää muistiin: muistiin jää vain se mikä ei lakkaa *tekemästä kipeää*” (GM II 3). Moraalisen toiminnan peruseräkkeet eivät ole Nietzschele sen enempää rationaalisen ajattelun tuloksia kuin jumalallisiakaan. Ne on syövytetty ihmisten mieliin pitkällä kidutuksen historialla.

Nietzsche jatkaa analysoimalla ”syyllisyyden” käsitettä. Hänen mukaansa syyllisyys juontaa alunperin juurensa ”velassa olemisen” käsitteestä<sup>4</sup>. Syyllisyyden ja rangaistuksen välinen yhteys on kehittynyt siten, että maksukyvytön velallinen on suorittanut velkansa kärsimällä kipua ja tuottamalla näin saamamiehelleen hupia. Syyllisyyden käsite ei ole siten aina sisältänyt sellaisia moraalisia konnotaatioita kuin modernina aikana, vaan se on ennemminkin liittynyt taloudellisen toiminnan varhaisiin käytäntöihin. (GM II 4-8) Tästä syystä myöskään ”syylliset” eivät ole voineet kokea moraalisen syyllisyyden tunnetta, vaan rangaistusta kärsiessään suorittivat yksinkertaisesti velkansa. Rangaistuksen ja syyllisyydentunnon välillä ei ole mitään luonnollista yhteyttä, argumentoi Nietzsche. Päinvastoin, rangaistus ennemminkin vieraannuttaa yksilöä yhteisöstä, ja tekee tätä näin ollen riippumattomammaksi vallitsevista normeista ja täten myös vähemmän sensitiiviseksi syyllisyyden tunteelle. Nietzschen päättelee, että rangaistusten käytännöt ovat itse asiassa ennemminkin hidastaneet kuin edistäneet moraalisen vastuullisuuden tunteen kehitystä. (GM II 14) Moraalisesti vastuulliseksi ihmistä eivät ole näin ollen tehneet rangaistuskäytännöt vaan täysin toinen prosessi, nimittäin vaistojen sisäistyminen:

Kaikki vaistot jotka eivät purkaudu ulospäin *kääntyvät sisäänpäin* – juuri tätä minä sanon

---

<sup>4</sup> Saksan kielessä sekä ’velka’ että ’syyllisyys’ juontuvat samasta kantasanasta *Schuld*. *Moraalin alkuperän* (II 4) alkukielinen versio kysyy: ”Haben sich diese bisherigen Genealogen der Moral auch nur von ferne etwas davon träumen lassen, dass zum Beispiel jener moralische Hauptbegriff ”*Schuld*” seine Herkunft aus dem sehr materiellen Begriff ”*Schulden*” genommen hat?” Sama kohta kuuluu suomeksi: ”Ovatko tähänastiset moraalin genealogit edes hämärästi aavistelleet että esimerkiksi moraalinen pääkäsite ”*syyllisyys*” on juontunut ”*velassa olemisen*” hyvin materiaalisesta käsitteestä?” [kursivoinnit omiani].



ihmisen *sisäistymiseksi*; vasta sitten ihmiseen kasvaa se mitä myöhemmin sanotaan hänen "sielukseen". Koko sisäinen maailma joka oli alkujaan ohut kuin kahden kelmun väliin puristunut on pakahtunut ja auennut, tullut syväksi, leveäksi, korkeaksi sitä mukaa, kuin ihmisen purkautuminen ulospäin on *estynyt*. [...] Vihamielisyys, julmuus, vainoaminen, päällekkäisyys, vaihtelun, hävityksen halu – kaikki tämä kääntymässä niitä vastaan joissa sellaiset vaistot elivät: *siinä* on huonon omantunnon alkuperä. (GM II 16)

Sisäistymisen prosessissa inhimillinen tietoisuus kehittyi suoraviivaisemman vaistotoiminnan pohjalta. Vaistojen sisäistyminen loi ihmiselle sisäisen maailman, muistin ja mahdollisuuden täysin uudenlaiseen refleksiiviseen maailmasuhteeseen. Nietzsche selittää inhimillisen tietoisuuden kehityksen vedoten biologisen viettirakenteen toiminnan muuttamiseen. Tällä syvyyspsykologiaa ennakoivalla ajattelumallilla hän korostaa tietoisuuden uutuutta ja kömpelyyttä vaistotoimintaan verrattuna. Hän puhuu tietoisuudesta eräänlaisena luonnonhistoriallisena kuriositeettina, vaistotoimintojen poikkeustilana. (GM II 16) Kuitenkin tuo poikkeustila mahdollistaa jotakin, mitä aikaisempi luonnonhistoria ei ollut tuntenut, nimittäin autonomisen ja suvereenin yksilön. Nietzsche on merkillepantavan ambivalentti arvottaessaan tätä luonnonhistorian uutuutta suhteessa aikaisempaan ja "luonnollisempaan", yksinkertaisia vaistotoimintoja seuraavaan eläin-ihmiseen. Toisaalta tietoinen ja itsetietoinen yksilö on eläin, joka on kadottanut jotakin olennaista tilasta, jossa hänen viettinsä pääsivät purkautumaan terveemmin. Hän toteaa itsetietoiselle eläimelle omintakeisen huonon omantunnon olevan sairaus, mutta kiirehtii lisäämään, että se on "sairaus samoin kuin raskaudentila on sairaus" (GM II 19). Tällä provokatiivisella metaforalla Nietzsche korostaa sitä, että tietoisuus luonnonhistoriallisena kuriositeettina mahdollistaa jotakin täysin uutta. Hänen luonnehdintansa modernin yksilön synnystä sisältää paljon odottavaa jännitystä. Nietzsche kirjoittaa:

Jos taas sijoitumme tuon valtavan prosessin loppuun, siihen missä puu viimein tekee hedelmää, missä yhteisö ja sen tavan siveellisyys tuo ilmi *minä* pelkkä väline se on ollut; niin me löydämme sen puusta kypsimpänä hedelmänä *suvereenisen yksilön*, vain itsensä kaltaisen tavan siveellisyydestä irti päässeen, autonomisen ylisiveellisen yksilön [...] sanalla sanoen ihmisen jolla on oma riippumaton pitkä tahto, jolla *on lupa luvata* (GM II 2).

sekä:

Lisätkäämme tähän heti että itseään vastaan kääntyneen, itsensä vastustajaksi asettuvan eläimensielun tosiasia toisaalta merkitsi jotakin niin uutta, syvää, ennekuulumatonta,

arvoituksellista, ristiriitaista ja *tulevaisuudentäyteistä* että Maan ulkonäkö tuli senvuoksi olennaisesti toisenlaiseksi. Tarvittaisiin todella jumalaista katselijaa arvostamaan näytelmää joka alkoi niin ja jonka loppua ei voi vielä ensinkään aavistaa – näytelmää joka on niin ylen hieno, ihmeellinen, ylen eriskummallinen ettei se saisi tapahtua mielettömän huomaamattomasti jonkin naurettavan taivaankappaleen pinnalla. (GM II 16)<sup>5</sup>

Vaistojen sisäistymisen prosessissa syntynyt moderni yksilö on eksynyt biologisesti luontevimmista käyttäytymistäipumuksistaan. Samalla hänelle on kuitenkin avautunut täysin uusia mahdollisuuksia. Biologisesta ihmiseläimestä on tullut kulttuuria luova yhteisöeläin.

*Moraalin alkuperän* kolmas tutkimus käsittelee askeettisia ihanteita. Nietzsche aloittaa muutamilla taiteenfilosofisilla kehittelyillä, minkä jälkeen hän siirtyy käsittelemään sitä, mitä askeettiset ihanteet tarkoittavat filosofeille. Nietzsche päätyy johtopäätökseen, jonka mukaan tietynlainen asketismi, vapaaehtoinen maailmasta vetäytyminen, kuuluu todellisten filosofien edellytyksiin. Filosofia tarvitsee kehittyäkseen rauhaa ja riippumattomuutta maailmasta. Filosofian elämänedellytys on vapaaehtoinen vieraantuminen elämän, aistillisuuden ja viettien normaalisti asettamista vaatimuksista. Tämä ei johdu siitä, että filosofi jollain tavoin halveksisi tai pelkäisi aistillista elämää, vaan siitä, että hänen valitsemansa elämäntapa, filosofoiminen, vaatii irtautumista epäreflektiivisempään elämään kuuluvista toimintamalleista. Filosofi vieraannuttaa itsensä tietoisesti elämästä. Näin hänen viettienergiansa, joka muuten purkautuisi jollakin välittömämmällä tavalla, pääsee varastoitumaan ja suuntaamaan itsensä henkisempiin toimintoihin. (GM III 7-9; vrt. myös FW 27)

Tämän jälkeen Nietzsche kuvailee siirtymää filosofista *askeettiseen pappiin*. Tässä kohdassa hän tekee normatiivisen liu'utuksen filosofin terveestä ja vapaaehtoisesta askeettisuudesta uskonnolliseen, elämää pelkäävään askeettisuuteen. Filosofi ja askeettinen pappi ovat kylläkin jonkinlaisessa käsitteellisessä sukulaisuussuhteessa keskenään. Joskus nämä erilaiset roolit voivat liittyä jopa yhteen henkilöön, kuten tilanteessa, jossa filosofien on pitänyt pukeutua yhteisöllisesti hyväksytyyn kontemplatiivisen toiminnan, siis papin, kaapuun. (GM III 10) Kuitenkin filosofi ja askeettinen pappi ovat jotakin hyvin erilaista. Nietzschen filosofi sekä askeettinen pappi ovat eräänlaisia ideaalityyppejä hahmoja, jotka

---

<sup>5</sup> Nietzchen luonnehdinta on tässä kohden ironinen. "Jumalainen katselija", joka pystyisi "arvostamaan näytelmää" täytyisi Jumalan kuolleeksi julistaman Nietzschen mukaan olla itsekkin tietoinen ja reflektiivinen olento, siis olento, joka on yhtä lailla Nietzschen kuvaileman "hienon, ihmeellisen ja ylen eriskummallisen näytelmän" perillinen.

ilmentävät kumpikin tavallaan sitä, kuinka askeettisuus voi ilmetä. Askeettinen pappi on elämän kieltäjä huomattavasti voimakkaammassa merkityksessä kuin filosofi. Filosofin maailmasta vetäytyminen on vain hänen henkilökohtainen välineensä saavuttaa tietynlaisen henkisen toiminnan vaatima riippumattomuus. Askeettisen papin askeettisuus on taas joltisenkin patologista, ja pakon edessä syntynyttä pakoa maailmasta. Askeettinen pappi on askeetti, koska hän ei pysty selviytymään elämästä muulla tavalla.

Askeettinen pappi propagoi askeettista ihannetta. Se eroaa filosofin asketismista siinä, että papin askeettinen ihanne pyrkii universaloimaan itsensä (GM III 23). Askeettisen papin tavoitteena on saada muutkin ihmiset vetäytymään maailmasta samalla tavoin kuin hän itse tekee. Universalistinen askeettinen ihanne ei kuitenkaan ole luonteeltaan yksiselitteisesti elämän vastainen. Sen elämän kieltäminen on paradoksaalisesti syntynyt osittain myös suojaamaan elämää. Tällainen asiointi on syntynyt tilanteessa, jossa ihminen on - Nietzschen termillä ilmaistuna - sairastunut, ts. jonka tahto on kääntynyt aktiivisten purkautumismahdollisuuksien puuttuessa itseään vastaan. (GM III 13) Sairas ihminen on kaunan myrkyttämä. Askeettisen papin tarkoitus on toimia lääkärinä tällä tavalla sairastuneille ihmisille. Kun kaunaa kantavat ihmiset eivät voi purkaa kaunaansa ulkomaailmaan, askeettinen pappi kääntää kaunan suunnan takaisin ihmiseen itseensä. Näin askeettinen pappi ei kylläkään poista kaunan myrkyttämien ihmisten sairauden syytä, mutta kylläkin lieventää sen oireita. Tällä tavalla sairaat tehdään vaarattomiksi terveille. Kaunansa itseään kohti kääntäneet eivät enää etsi hyvitystä kärsimyksilleen ulkomaailmasta. (GM III 14-16)

## **2.2. Teoksen sisäinen dynamiikka**

Näennäisestä temaattisesta erinäisyydestään huolimatta *Moraalin alkuperän* kolme tutkimusta ovat tiukassa kytköksissä toisiinsa. Tämän tutkimuksen päämäärän kannalta ei ole olennaista esitellä teoksen kaikkia mahdollisia sisäisiä kytköksiä ja jännitteitä. Teoksen eksegeesi vaatisi kokonaan toisen tutkimuksen. On kuitenkin hyödyllistä tulkita muutamalla sanalla sitä, miten teoksen kolme tutkimusta konstituivat yhdessä Nietzschen antropologiaa. Esitän seuraavaksi muutamia huomioita teoksen osien suhteesta toisiinsa. Tämä lukutapa jää luonnollisesti vain osatotuudeksi, mutta riittänee kuitenkin jatkoa ajatellen.

*Moraalin alkuperän* ensimmäinen tutkimus esittää kaksi keskenään ristiriitaista tapaa hahmottaa moraalista ja sosiaalista todellisuutta. Nietzsche esittää, että erilaiset moraalikäsitteet palvelevat erilaisia ihmistyyppijä: herramoraali aktiivisia, orjamoraali puolestaan passiivisia tai reaktiivisia yksilöitä. Seuraavassa tutkimuksessa hän jatkaa esittelemällä sitä, miten orjamoraali mahdollistaa modernin yksilön. Rahvaassa, reaktiivisessa ihmistyyppissä kehittyi modernin yksilön mahdollistava muisti, vastuullisuus ja pitkäjänteisyys. Vaikka Nietzsche kirjoittaakin reaktiivisesta rahvaasta negatiiviseen ja aktiivisesta soturiylhäisöistä taas jokseenkin nostalgisoivaan sävyyn, on modernin kulttuuri-ihmisen kiitettävä rahvaan sisäistettyä kärsimystä olemassaolostaan. Ilman reaktiivista orjamoraalia ihminen olisi säilynyt täysin epäreflektiivisenä, hetken mielihohteesta toimivana ja auttamattoman tyhmänä olentona. Kauna on synnyttänyt kulttuurin. (GM I 10; White 1988, 687-688)

Erotteluilla herroihin ja rahvaaseen sekä niihin erilaisiin tiedollis-moraalisiin positioihin, jotka erottavat nämä ihmistyyppit toisistaan, Nietzsche pohjustaa teoksensa seuraavia tutkimuksia. Niistä kummassakin hän luonnehtii orjamoraalista kumpuavan kulttuurin eri aspekteja: toisessa tutkimuksessa sitä, mitä orjamoraali on mahdollistanut, kolmannessa puolestaan sitä, miten orjamoraali rajoittaa yksilöiden toimintaa. Toisessa tutkimuksessa Nietzschen esittelemä lupaamaan oppinut eläin ilmentää sisäänpäin kääntyneen tahdon, so. reaktiivisen ihmistyyppin ”hyvää puolta”. Ilman orjien sisäistettyä kärsimystä barbaariseen maailmaan ei olisi syntynyt mitään uutta. Tahdon sisäistymisen mahdollisti modernin kulttuuri-ihmisen synnyn. Kolmas tutkimus on puolestaan huomattavasti kriittisempi orjamoraalin saavutuksia kohtaan. Se esittää prosessin, jossa kulttuuri on sairastunut orjamoraalin liiallisen voitokkuuden myötä.

Vertailtaessa Nietzschen luonnehdintoja askeettisesta papista siihen, mitä hän *Moraalin alkuperän* toisessa tutkimuksessa sanoi lupaamaan oppineen eläimen synnystä, terävöityy Nietzschen ambivalentti kulttuurikritiikki. Toisaalta Nietzsche kritisoi voimakkaasti modernia kulttuuria sekä eräitä sen yksittäisiä ilmenemismuotoja, erityisesti tiedettä ja uskontoa. On osin perusteltua uskoa, että Nietzsche näkee kulttuurin vieraannuttavan ihmistä niistä käyttäytymismalleista, joihin vieti häntä muuten ohjaisivat. ”Herrojen” spontaanista elämäntyylistä kirjoittaminen nostalgiseen sävyyn on tästä erinomainen todiste. Toisaalta kulttuuri on kuitenkin välttämätön ehto Nietzschen omille normatiivisille päämäärille, sille mitä hän kutsuu ”suuriksi teoiksi”. Hänen ihannoimansa suuret yksilöt olivat – päinvastoin kuin joskus väitetään – kulttuuri-ihmisiä, kirjailijoita ja taiteilijoita,

kuten esim Goethe (mm. GD IX 49; FW 103), sekä nuoren Nietzschen jumaloima Wagner, jolle hän omisti yhden *Epäajanmukaisista mietelmistään*. Kirjoituspöydän ääressä elämäntyönsä tehnyt klassisen filologian professori ei ollut palauttamassa esihistoriallista barbariaa takaisin.

Herramoraalin eetoksen hallitsema historiallinen tilanne, josta *Moraalin alkuperästä* aloittaa, ei ole Nietzschele kadotettu paratiisi. Se ei ole tila, jossa ihminen pystyy toteuttamaan olemustaan vieraantumattomalla tavalla. Tällainen ajattelu on universaalit olemukset hylkäävälle Nietzschele itse asiassa jo lähtökohtaisesti vieras. Asioiden todellisen luonteen etsiminen niiden alkuperästä olisi ristiriidassa Nietzschen jatkuvaa muutosta korostavan ajattelun kanssa (vrt. Foucault 2001, 69). Nietzschen mukaan ihminen olisi kylläkin kykenevä toimimaan jollakin tavalla ilman kulttuuriakin. Tämä tapa ei ole kuitenkaan sama kuin ihmiselle ominainen ainoa oikea. Ihminen ei tavoita olemustaan vapautuessaan kulttuurin luomista kahleista. Kulttuuria edeltävää olemisen tapaa ei tule Nietzsche kohdalla nähdä ihmisen kadotettuna tosiolemuksena, vaan eräänlaisena välttämättömänä lähtöpisteenä oman persoonallisuuden luomiselle, itsekseen tulemiselle.

Nietzschen kulttuurikritiikki ei ole luonteeltaan niinkään destruktiivista kuin dekonstruktiivista. Nietzsche ei ole menetettyyn luonnontilaan paluuta kaipaava nostalgikko. Hänen tarkoituksenaan ei ole palauttaa ihmistä sellaiseen esikulttuuriseen tilaan, jossa vietit saisivat purkautua rajoittamattomasti. Vallitsevan kulttuurin kritiikki on Nietzschele ennemminkin uuden rakentamisen välttämätön ehto. Tai kuten hän itse asian ilmaisee: ”Jotta jokin pyhäkkö voidaan pystyttää, *täytyy särkeä pyhäkkö*” (GM II 24, vrt. myös FW 305). Hänen vasarafilosofiansa tarkoituksena ei ole murskata kulttuuria sinänsä. Hänen sanomansa on, että moderni kulttuuri-ihminen ei ole mikään historian loppu ja päämäärä, vaan historiallinen konstruktio, joka on mahdollista ja tarpeellista ylittää (GM II 16, Z Esipuhe, 4). Tämä ylittäminen tapahtuu välttämättä kuitenkin kulttuurin sfäärissä. Paluuta esireflektiiviseen luonnonviattomuuteen ei ole.

Nietzsche ei ole myöskään herramoraalin paluun profeetta. Tietystä nostalgisesta retoriikasta huolimatta hän ei ole palauttamassa herramoraalia modernin moraalifilosofian keskiöön. Nietzsche kylläkin luonnehtii herramoraalin olevan orjamoraalia ja sen historiallisia perillisiä terveempi ja elämänmyönteisempi tiedollis-moraalinen positio. Puhtaana toimintamallina se on modernille ihmiselle kuitenkin mahdoton. ”Herrat” ja ”orjat”, sikäli kun heitä on puhtaina tyyppinä koskaan ollutkaan, ovat sekoittuneet

toisiinsa historian saatossa. *Hyvän ja pahan tuolla puolen* -teoksessa Nietzsche toteaa:

On *herra-moraalia* ja *orja-moraalia*; - minä lisään heti, että kaikissa korkeammissa ja sekalaisemmissa kulttuureissa ilmenee myös molempien moraalien välitysyriytyksiä, vielä useammin niiden sekoitusta ja keskinäistä väärinymmärrystä, vieläpä toisinaan niiden kovaa rinnakkaisuuttakin - samassa ihmisessä yhdessä sielussakin. (JGB 260; vrt. myös GM I 9; JGB 261; FW 18)

Richard White argumentoi herra- ja orjamoraalien käsitteiden toimivan ennemminkin metaforina yksilöiden sisäisille psykologisille ominaisuuksille kuin kokonaisesti yksilöihin tai ryhmiin viittaavina käsitteinä. Whiten tulkinnassa herramoraali tarkoittaa aktiivisuutta ja omaehtoista toimintaa yhteisössä. Tämä yhteisö on kuitenkin suorassa jatkumossa orjamoraalin perinteeseen. (White 1988, 689-691) Allekirjoitan Whiten tulkinnan. *Iloisen tieteen* 377 pykälässä Nietzsche toteaa nykyajan ihmisten olevan syntyperältään "monisyisiä ja sekoittuneita". Tästä seuraa, että herra- ja orjamoraalit ovat puhtaina käyttäytymismalleina käyttökeltvottomia käsitteitä modernista ihmisestä puhuttaessa.

Orjamoraalin voitokkuudesta syntynyt kulttuuri voi olla repressiivinen siinä eläville yksilöille. Sen piirissä eläminen tukahduttaa affektiivista toimintaa. Herramoraali voi puolestaan toimia uusien toimintamahdollisuuksien avaajana tällaisessa kulttuurissa. Se ilmenee modernissa maailmassa intohimojen aktiivisena ja omaehtoisena toteuttamisena. (vrt. FW 4) Tämä tapahtuu kuitenkin välttämättä orjamoraalin muovaaman tietoisuuden raameissa. Orjamoraalille tyypillinen julmuuden sisäistäminen on korkeamman kulttuurin luomisen välttämätön ehto (JGB 229). Herramoraali on modernissa maailmassa jokseenkin samanlaisessa tilanteessa, missä orjamoraali oli *Moraalin alkuperän* ensimmäisessä tutkimuksessa. Se näyttäytyy modernissa maailmassa uudenlaisena rationaalisuuden muotona, joka mahdollistaa repressiivisestä vallankäytöstä vapautumisen.

Suhtautuminen orja- ja herramoraaleihin yksilöpsykologisten ominaisuuksien allegorioina voidaan ymmärtää eräänlaisena paralleelina aristoteliseen hyveajatteluun. Aristoteles hahmotti hyveet kahden ääripään välisenä tasapainona (Aristoteles 1989, 1104a). Nietzschen mukaan herramoraalissa ilmenee elämän myöntäminen ja aktiivinen toiminta. Kuitenkin ihminen, joka toimisi pelkästään herramoraalin ehdoilla, olisi modernista perspektiivistä imbesilli. Orjamoraali ohjaa ihmistä henkistymään. Orjamoraaliin kuuluva tahdon sisäistyminen voidaan ymmärtää sublimaationa, jossa ihminen kehittää hänelle ominaisen tavan suhtautua maailmaan refleksiivisesti.

*Iloisen tieteen* 285 pykälässä Nietzsche puhuu ”kieltämyksen ihmisestä”, joka patoaa omaa virtaustaan kyetäkseen nousemaan korkeammalle. Henkiset saavutukset vaativat viettien vapaan virtaamisen rajoittamista. Ylimitoitettuna kieltämys on kuitenkin epätervettä ja johtaa yksilön toimintakyvyn halvaantumiseen. Tavoittelemisen arvoinen elämä jää ääripäiden väliin. Inhimillinen eksistenssi sisältää käytännössä elementtejä sekä herra- että orjamoraalista. Yksilön vastuulle jää oikean tasapainon löytäminen näiden elementtien välille, ei yksioikoinen vapautuminen orjamoraalin kahleista. Moderni yksilö on Nietzschen ajattelussa nähtävä näin ollen yhtä aikaa auttamattomasti ja onnekaasti osana orjamoraalin perinnettä. Yksilöä modernissa mielessä ei olisi voinut syntyä ilman orjakapinaa<sup>6</sup>.

*Moraalin alkuperästä* lokalisoii modernin yksilön. Moderni yksilö ei ole jumalallista tarkoitusta tai ikuista luontoaan yksiselitteisesti toteuttava olio, vaan historiallisesti kehittynyt kuriositeetti. Nietzsche käyttää historiaa vasarana, jolla hän takoo ikuisia totuuksia julistavia teologioita ja filosofioita. Historia on yksi aseista, jolla Nietzsche hyökkää länsimaisen ajatteluperinteen onttoja epäjumalia vastaan. Historiantutkimus ei ole kuitenkaan automaattisesti nietzscheläisen ajattelun palveluksessa. Myös historiaa voidaan käyttää kulttuuria totalisoivana ja jähmettävänä ajattelumallina. Käsittelen seuraavaksi Nietzschen varhaista teosta *Historian hyödyistä ja haitasta elämälle*, jossa hän kritisoi oman aikansa historiatiedettä. Tämän jälkeen yritän vertailla *Moraalin alkuperää*, sekä *Historian hyödyistä ja haitasta elämälle* -teoksia. Pyrin näin ollen luomaan jonkinlaisen

---

<sup>6</sup>Myös moderni valtio on nähdäkseni ymmärrettävä orjakapinan tuotteena. Yksilötasolla orjakapinan merkittävin tuotos oli reflektiivinen rationaalisuus sekä kyky luvata. Tästä seikasta lähtien voidaan päätellä, että ajatus yhteiskuntasopimuksesta olisi ollut Nietzschelle mahdoton, koska luonnontilassa elävillä ihmisillä ei olisi minkäänlaisia kognitiivisia edellytyksiä solmia sitovia sopimuksia. *Moraalin alkuperän* herroilla ei olisi ollut tarvettakaan minkäänlaisen tasa-arvoisten yksilöiden välisen yhteisön perustamiseen. Valtion synty liittyy barbaarisessa alkumuodossaan ennemminkin väkivaltaisiin alistamisen käytäntöihin, kuin sopimukseen (GM II 17). Kuten Foucault on todennut, yhteisöelämäämme ohjaavat säännöt eivät ole Nietzschen mukaan ilmaantuneet ylittämään väkivaltaa. Väkivalta kirjoittautuu ennemminkin sisään sääntöihin (Foucault 1998, 83; ks. myös JGB 229). Moderni, demokraattisen eetoksen lävistämä käsitys yhteisöstä syntyy, aivan kuten moderni yksilökin, orjakapinan perillisenä. Se on kehittynyt estämään herrojen valtaa heikommista yksilöistä. Orjille tyypillinen reflektiivinen rationaalisuus on synnyttänyt modernin yksilön lisäksi modernin yhteisön. Tuo yhteisö puolestaan pitää yllä ja vahvistaa refleksiivisen yksilön selviämiseen vaadittavia edellytyksiä. Tämä yhteisö on kuitenkin aina historiansa perillinen. Moderni yhteisö ei ole ylittänyt luonnontilassa vallitsevaa jatkuvaa taistelua. Taistelu on vain muuttanut muotoaan henkisemmäksi ja muuttunut, ainakin osittain, yksilöiden ja yhteisöjen välisestä taistelusta yksilöiden sisäiseksi taisteluksi. Taistelu ja väkivalta saavat näin ollen Nietzscheltä positiivisen arvon elämää eteenpäin vievän dynaamisuuden takaajana. Vaikka Nietzsche ei ihannoinutkaan barbaarisen ylhäisön rajoittamatonta väkivaltaisuutta, hän muistuttaa, että tätä väkivaltaisuutta ei ole vielä ylitetty siirryttäessä moraalien alueelle. Se on muuttanut vain muotoaan. Taistelu ja moraalit eivät sulje toisiaan pois. Modernin reflektiivisen yksilön päätettäväksi jää yksinkertaisesti se, mihin asioihin hän kohdistaa oman taistelunhalunsa.

yleiskuvan siitä, mitä Nietzschen historiaa koskevat kirjoitukset merkitsevät hänen naturalisminsa kannalta.

### **2.3. *Historian hyödystä ja haitasta elämälle*: ekskursio historiatieteen käyttöohjeisiin**

*Hyvän ja pahan tuolla puolen* –teoksensa ensimmäisessä pykälässä Nietzsche kysyy tiedon arvoa: ”Edellyttäen, että me tahdomme totuutta: *miksi emme mielummin* erhettä?” Nietzsche arvottaa tiedon muotoja sen mukaan, kuinka hyvin ne palvelevat elämäämme. Tieto sinänsä ei ole välttämättä arvokasta tai tavoiteltavaa. Tärkeämpää on, miten se auttaa käyttäjänsä orientoitumaan niihin käytännöllisiin kysymyksiin, joita hän elämässään kohtaa. Tämän ajatuksen pohjalta tulee ymmärrettäväksi se modernia historiantutkimusta koskeva kritiikki, jonka nuori Nietzsche esitti teoksessaan *Historian hyödystä ja haitasta elämälle*. Tarkastelen seuraavassa niitä metodisia välineitä, joilla Nietzsche tarkastelee historiaa ja todellisuutta yleisemminkin. Nietzschen tapa lukea historiaa ei ole sattumanvarainen, vaan se sulkee sisäänsä tarkkaan harkittuja premissejä. Hänen tapansa lukea ja kirjoittaa historiaa on syvällisesti kytkeytynyt hänen yleisempiin näkemyksiinsä maailman luonteesta. Nietzschen historiatieteen kritiikki sekä hänen transsendenttien arvoperustojen kritiikkinsä ovat tiukassa keskinäisessä kytköksessä.

*Historian hyödystä ja haitasta elämälle* on toinen osa Nietzschen varhaista teossarjaa nimeltään *Epäajanmukaisia mietelmiä*. Nietzschen epäajanmukaisuus ilmenee hänen kieltäytymisessään uskoa tiedon autuaaksitekevään voimaan. Nietzsche vastustaa akateemisten aikalaistensa tapaa keräillä sokeasti tietoa ilman että he osaisivat käyttää sitä. Nietzsche ammentaa oman ajattelunsa inspiraation pitkälti antiikista. Samanaikaisesti hän kirjoittaa tavalla, joka pyrkii ylittämään hänen aikanaan vallitsevat konventiot (vrt. Newman 1991, 258). Nietzsche on siten yhtä aikaa sekä menneisyyden että tulevaisuuden filosofi. Orientoitumalla näihin kahteen ajalliseen ulottuvuuteen nykyisyyden sijaan Nietzsche tekee itsestään epäajanmukaisen. (FW 377) Nietzschen tapa kirjoittaa tulevia lukijoita varten tekee hänestä aidosti innovatiivisen, jos ei jopa vallankumouksellisen filosofin (ks. A Alkulause).

*Historian hyödystä ja haitasta elämälle* kritisoi aikansa historiantutkimusta. Nietzsche näkee 1800-luvun historiatieteen suuntaa vailla olevana tiedon jyvästen keräilyä. Moderni historiatiede on Nietzschen mukaan sokeaa dokumentointia, eräänlaista puhdasta sisältöä



vailla minkäänlaista jäsentävää muotoa. Nietzsche suhtautuu äärimmäisen kriittisesti jokaiseen tiedolliseen aktiin, joka ei tunnusta itselleen minkäänlaisia motivoivia intressejä. Modernista historiatieteestä hän löytää kirkkaan esimerkin tällaisesta tiedon keräilemisestä tiedon itsensä vuoksi.

Historia on kollektiivinen muisti. Muisti on välttämätöntä inhimillisen toiminnan kannalta, mutta liiallisuuksiin mennessään muistaminen lamauttaa toimintaa. Toiminta edellyttää aina valintaa, unohtamista ja väkivallan tekoa joitakin muistin sisältöjä kohtaan, joidenkin toisten sisältöjen hyväksi. Kaiken mahdollisen havaitun historiallisen aineksen omaksuminen ja sulattaminen halvaannuttaa ihmisen:

Kuvitelkaamme ääriesimerkki ihmisestä, jolla ei ole jolla ei ole lainkaan kykyä unohtaa ja joka on täten tuomittu näkemään 'tulemista' jokapuolella. Sellainen ihminen ei enää usko itseensä tai olemassaoloonsa, hän näkee kaiken kiitävän ohitseen loppumattomana hetkien jonona ja kadottaa itsensä tuohon tulemisen virtaan. Kuin tunnollinen Herakleitoksen oppilas, hän ei lopulta pystyisi kohottamaan sormeiansakaan. (NN 212-213; suom. 12-13)<sup>7</sup>

Historian omaksuminen kokonaisuudessaan ja kritiikittä johtaa siihen, että mikään ilmiö ei näytä uudelta, innostavalta tai tärkeältä. Historiaa ahmivan ihmisen peruskokemus on *déjà-vu*. *Déjà-vu* lamaannuttaa vaihtoehtoisen toiminnan mahdollisuuden. Liikaa historiaa omaksunut ihminen suhtautuu kaikkeen uuteen tapahtumiseen niin kuin se olisi tapahtunut jo ennen. Hän ei näe tapahtumien ainutlaatuisuutta, vaan sen, mikä niissä muistuttaa jo aiemmin tapahtunutta. (Vähämäki 2001, 227-231) Siinä, kuinka paljon historiaa ihminen pystyy sulattamaan menettämättä toimintakykyään on tosin Nietzschen mukaan yksilöllisiä eroja. Nietzsche käyttää termiä ”joustovoima” (*plastische Kraft*) kuvaamaan sitä kapasiteettia, joka yksilöllä, kansakunnalla tai kulttuurilla on mahdollisuus sulattaa historiaa. (NN 213-214; suom. 13-14, vrt. myös JGB 39, 230) Jokaisella on kuitenkin rajansa, jonka jälkeen liika historiallinen tieto alkaa heikentämään yksilön tai kulttuurin voimaa toimia.

Nietzschen asenne historiankirjoitukseen on kaksitahoinen. Hän toteaa selkeästi: ”Elämä tarvitsee historiaa, mutta liika historia vahingoittaa sitä” (NN 219; suom. 19). Jo *Historian hyödyistä ja haitasta* –teoksen nimi viittaa siihen, että historialla on ihmiselämälle

---

<sup>7</sup> On huomattava, että viittauksellaan Herakleitokseen Nietzschen tarkoituksena ei ole esittää sisällöllistä kritiikkiä itse Herakleitokselle. Päinvastoin, Herakleitos on yksi Nietzschen varauksettomin ihaillemista filosofeista. (kts. GD III, 2; EH V 3) Nietzschen kritiikki kohdistuu siihen, miten Herakleitoksen virta-argumentteihin suhtaudutaan, ei argumentteihin itseensä.

tarjottavana sekä hyviä, että huonoja mahdollisuuksia. Ilman historian tajua ihminen ei poikkeaisi ”karjasta, joka niityllä laiduntaa” (NN 211; suom. 11). Muisti ja sen kollektiivinen muoto, historia, on välttämätön seikka ihmiselle ja hänen luomalleen sivilisaatiolle. Nietzsche kuitenkin huomauttaa, että samalla kun historia on kulttuurin ehto, se saattaa olla myös uhka luomalleen kulttuurille. Lamauttaessaan toiminnan liian painavan tiedollisen painolastin alle historiantaju toimii sitä kulttuuria vastaan, jonka se alunperin mahdollisti.

*Historian hyödyistä ja haitasta elämälle* -teoksessa Nietzsche erottelee kolme tapaa, jolla historia voi olla elämän palveluksessa. Nämä ovat monumentaalinen, antikvaarinen ja kriittinen. Monumentaalinen tapa käyttää historiaa palvelee elämää antamalla esikuvia. Monumentaalinen historia nostaa historiasta esiin sen suuret tapaukset ja yksilöt unohtaen vähemmän merkittävät tapahtumat, joita ilman nuo suuret tapahtumat eivät tosiasiallisesti olisi voineet syntyä. Nietzschen termein se esittää ”kokoelman vaikutuksia sellaisenaan”. Monumentaalihistoria mahdollistaa tulevaisuutta menneisyyden avulla sanomalla, että se, mikä on ollut aikaisemmin mahdollista, voi tulla mahdolliseksi uudelleenkin. Tässä mahdollisuudessa ei ole kuitenkaan kysymys mistään saman tapahtuman täsmällisestä toisinnosta. Nietzsche ei yritä artikuloida tässä sellaista myöhäisempään ajatteluunsa liittyvää *ikuisen paluun* ajatusta, jota jotkut lukevat hänen positiivisena kosmologianaan. Monumentaalihistoriassa kyse on ennemminkin inspiraatiosta.

Monumentaalihistoria kannustaa suuriin tekoihin esittämällä menneiden aikojen suuruuksia. Suuriin tekoihin ei ole kuitenkaan olemassa mitään kaavaa, jolla niitä voitaisiin toteuttaa. Suuret teot ovat ainutlaatuisia, ja näin ollen ne voivat vaikuttaa toistensa syntyyn vain epäsuorasti, edistämällä luomisvirettä. Monumentaalihistoria ei toimi inspiraation lähteenä kuitenkaan automaattisesti. Nietzsche argumentoi, että väärin sovellettuna monumentaalihistoria voi toimia myös halvaannuttavana voimana. Näin tapahtuu silloin, kun menneen ajan suuruudet kanonisoidaan ja uusia innovaatioita vähätellään verratessa niitä johonkin jo aikaisemmin saavutettuun. (NN 219-225; suom. 19-24)

Antikvaarinen historia liittyy puolestaan säilyttämiseen. Antikvaarinen historia antaa yksilöille ja kansoille tunteen juurevuudesta ja siitä, että he ovat osa jotakin suurempaa kokonaisuutta. (NN 225-227; suom. 25-26) Radikaaliksi individualistiksi leimatun Nietzschen suusta tällainen yhteisöä ja sen historiaa arvostava konservatismi saattaa tuntua omituiselta. Ymmärrettävämmäksi Nietzschen positio tulee, kun peilataan antikvaarista

historiaa siihen, mitä Nietzsche sanoo *Historian hyödyistä ja haitasta elämälle* –teoksen viimeisessä jaksossa:

Nuorison tilannetta ajatellen huudan: Maata! Maata! Olen saanut enemmän kuin tarpeekseni tuskallisen harhailevasta ja villistä matkasta yli tummanpuhuvien, vieraitten merien. Lopultakin ranta hämöttää, sinne meidän on päästävä olkoonpa se millainen tahansa. Kehnokin satama on parempi kuin toivoton heittelehtiminen skeptismin loputtomassa aallokossa. Pääasia on, että pääsemme maihin, myöhemmin löydämme tarpeeksi hyviä satamia ja voimme tehdä maihintulon jäljessä tuleville helpommaksi. (NN 276; suom. 77)

Antikvaarinen historia tarjoaa ajattelulle pohjan, johon nojaten se voi kehittyä. Nietzsche ymmärtää täydellisen kognitiivisen individualismin johtavan täydelliseen kognitiiviseen nihilismiin. Ajattelun on löydettävä ainakin jonkinlainen lokaalinen ja väliaikainen arkhimedeen piste välttyäkseen loputtomalta skeptisismiltä. Yksilön tai kulttuurin on hyvä tuntea historiansa niin kauan kuin se edistää elämää antamalla toiminnalle juurevuuden tuomaa varmuutta. Nietzsche kuitenkin huomauttaa, että antikvaarinen historia on vain ja ainoastaan säilyttävää. Se ei luo mitään uutta. Näin ollen se on, kuten monumentaalihistoriakin, väärinkäytettynä vaarallinen historian ymmärtämisen muoto. Ollessaan hallitseva muihin historian hahmottamisen tapoihin verrattuna antikvaarinen historia halvaannuttaa elämää liialla konservatismillaan. (NN 227-228; suom. 27)

On huomattava, että antikvaarinen historia kulttuuria säilyttävine pyrkimyksineen on toimintatavoiltaan osittain analoginen ilmiö *Moraalin alkuperässä* luonnosteltuihin askeettisiin ihanteisiin. Askeettiset ihanteethan syntyivät säilyttämään elämää tilanteessa, jossa vaistot kääntyivät itseään vastaan. Antikvaarinen historia toimii ainakin osittain jokseenkin samankaltaisena ajatuksen tasolla toimivana rauhoittavana lääkkeenä. Se estää Nietzschen mukaan kansojen levottomuutta ja tarvetta lähteä liikkeelle. Perustavana erona lienee se, että askeettiset ihanteet syntyivät lääkitsemään parantumattomasti sairastunutta yksilöä. Antikvaarinen historia on puolestaan syntynyt suojaamaan terveitä yksilöitä ja kulttuureja levottomuuden tunteelta, joka saattaisi johtaa esireflektiivisen barbarian uuteen tulemiseen. Antikvaarisen historian maailmanpoliittinen tehtävä on estää ”vaellusvietin pelottavat seuraukset” ja taata näin ollen kulttuurin kehitykselle tarpeelliset kehityksen edellytykset<sup>8</sup>. (NN 226-227, suom. 26) *Moraalin alkuperän* viitekehukseen vietynä

---

<sup>8</sup> Näin tulkittuna antikvaarisessa historiakäsityksessä heijastuu nuoren Nietzschen optimistinen kuva kulttuurin tulevaisuuden mahdollisuuksista. Kypsä Nietzsche oli skeptisempi kulttuurin kehityksen mahdollisuuksista kirjoittaessaan. Hän ajatteli, että kulttuurin suuruus näkyy ennemminkin sen tuottamisissa

antikvaarinen historia toimii aktiivisille, so. herramoraalista periytyville luonteenpiirteille läheisesti samassa funktiossa, jossa askeettiset ihanteet toimivat reaktiivisille, orjamoraalin piirteille. Kumpikin ilmiö toimii eräänlaisena lääkkeenä, joka ohjaa ihmisten ja yhteisöjen sosiaalista toimintaa. Ne estävät yksilöitä ja kulttuureja tuhoamasta itseään.

Kolmas Nietzschen *Historian hyödystä ja haitasta elämälle* –teoksessa esittämä elämää palveleva historian laji on kriittinen historia. Kriittinen historia on selvimmin aktiiviseen ja luovaan toimintaan liittyvä historian laji. Kriittinen historia arvostelee koko sitä historiaa, joka elää ja hengittää ihmisessä. Kriittinen historia toimii tuomarina menneisyydelle. Se arvioi, mikä kulttuurimme ja olemuksemme muovanneessa historiassa, siis meissä itsessämme, on säilyttämisen arvoista, ja mikä puolestaan sellaisten kehityskulkujen tulosta, jotka tulisi hylätä. Kriittinen historia kiinnittää huomiota niihin prosesseihin, jotka ovat muovanneet olemuksemme. Nietzschen mukaan ihminen on välttämättä historiansa tuote. Se, mikä ihmisessä nyt näyttää olemukselliselta, on joskus ollut historiallinen käyttäytymistottumus, toinen luonto, joka on ajan mittaan muuttunut ensimmäiseksi. (NN 229-230; suom. 28-29) Kriittistä historiaa, kuten kahta muutakin historian lajia, tulisi osata kuitenkin käyttää oikeassa määrin. Liiallinen kriittisyys johtaa sekin toimintakyvyn lamaantumiseen, loputtomaan heittelemiseen skeptisismien aallokossa.

Nietzschen esittämät elämää palvelevat historian lajit ovat toistensa kanssa osittain ristiriidassa. Varsinkin antikvaarinen ja kriittinen historia tuntuisivat äkkiä ajatellen ajavan eri suuntaan pyrkiviä intressejä. Antikvaarinen historia pyrkii säilyttämään kulttuuria, kriittinen puolestaan uudistamaan sitä. Tämä ei ole kuitenkaan Nietzschen omista lähtökohdista moitteeksi hänen teorialleen. Nietzschen tavoite ei ole esittää *Historian hyödystä ja haitasta elämälle* –teoksessaan tapaa, jolla historiaa tulisi tehdä, jotta päästäisiin lopullisiin ja yksiselitteisen koherentteihin käsityksiin siitä, mitä historiassamme todella on tapahtunut. Nietzschen tarkoitus ei ole kirjoittaa historiaa sellaisena, *wie es eigentlich gewesen ist*. Nietzsche on nimenomaisesti kritisoinut tällaista näennäisen objektiivista tapaa kirjoittaa historiaa. (Halmesvirta 1999, 92-94; Foucault 1998, 93) Hänen tarkoituksenaan on yksinkertaisesti esittää tapoja, joilla historiaa voi käyttää pragmaattisesti. Historiaa ei tule Nietzschen mukaan tehdä historian, vaan kuten teoksen nimikin jo vihjaa, elämän vuoksi. Nietzscheäinen historia katsoo menneisyyteen vain tulevaisuuden vuoksi. *Historian hyödystä ja haitasta elämälle* -teosta on luettava

---

suurissa yksilöissä, ennemmin kuin koko kulttuurissa. Tämän tulkintalinjan mukaan nuori Nietzsche olisi ollut huomattavasti demokraattisempi ajattelija, kuin kypsä Nietzsche.

eräänlaisena historiallisen tiedon käyttöohjeena. Se vastaa kysymykseen, miksi historiaa tulisi ylipäätään tutkia. Historiallinen kuten kaikki muukin tieto on Nietzschen mukaan alistettava ennen kaikkea elämän palvelukseen.

#### **2.4. Foucault / Nietzsche: Muuttuiko Nietzschen historiakäsitys 13 vuodessa?**

*Moraalin alkuperästä* on julkaistu kolmetoista vuotta *Historian hyödyistä ja haitasta elämälle* -teoksen jälkeen. Moraalin genealogiaa kirjoittava Nietzsche on jo saavuttanut ajattelunsa kypsän vaiheen, kun taas *Epäajanmukaiset mietelmät* kuuluvat Nietzschen varhaistuotantoonsa. Silti teosten välillä on selvästi temaattista yhtenäisyyttä. Michel Foucault'n mukaan genealogiaa kirjoittava Nietzsche palaa *Historian hyödyistä ja haitasta elämälle* –teoksessa luonnosteltuun kolmeen historian modaliteettiin. Foucault'n mukaan genealogia ei kuitenkaan toista näitä modaliteetteja vaan korvaa ne uusilla tavoilla jäsentää historiaa. Genealogian tapa hahmottaa historiaa on parodisessa suhteessa niihin jaotteluihin, jotka hahmoteltiin toisessa *Epäajanmukaisessa mietelmässä*. Foucault kirjoittaa että genealogisen Nietzschen tuotannossa monumentaalihistoria on muuttunut monumenttien parodiaksi. Antikvaarinen historia korvautuu puolestaan kaiken menneisyyden ja juurevuuden järjestelmällisellä hajottamisella. Kriittinen historia tulee mahdottomaksi tuhottaessa ajatus tiedon ja samalla kritiikin subjektin mahdollisuudesta. (Foucault 1998, 99-107)

Nähdäkseni Foucault kuitenkin ylitulkitsee Nietzscheä. Foucault konstruoi tarpeettomia vastinpareja Nietzschen *Epäajanmukaisissa mietelmissä* esittämille historian modaliteeteille. Hän rikkoo Occamin partaveitsen periaatetta, jonka mukaan selityksessä ei tule käyttää enemmän entiteettejä kuin mitä selityksen kannalta on tarpeen. Nähdäkseni *Epäajanmukaisten mietelmien* Nietzschesä ei ole niin suurta katkosta *Moraalin alkuperän* kypsään Nietzscheen kuin Foucault antaa ymmärtää. Teosten välinen yhteys on mahdollista ja oikeutettua ymmärtää yksinkertaisemminkin.

Mielestäni *Moraalin alkuperää* voidaan oikeutetusti lukea sovelluksena *Historian hyödyistä ja haitasta elämälle* –teoksen kriittisestä historiasta. Seuraava lainaus, jossa Nietzsche eksplikoii kriittisen historian luonnetta, selvittänee asiaa. Nietzschen mukaan:

Jokainen menneisyys on tuomion arvoinen: näin ovat asiat, ja inhimillinen heikkous ja

syllisyys ovat näytelleet niissä suurta roolia. Oikeus ei tällöin istu tuomarina eikä sääli jaa tuomioita, vaan elämä yksin, tuo synkkä, eteenpäin ajava voima, joka kyltymättä tahtoo itseään. Sen tuomio on aina säälimätön ja epäoikeudenmukainen, koska se ei koskaan perustu puhtaaseen tietoon, vaikka useimmissa tapauksissa se olisi yhtäläinen sen tuomion kanssa, jonka itse oikeus antaisi [...] Koska olemme aikaisempien sukupolvien tulosta, me olemme tulosta myös niiden hairahduksista, intohimoista ja rikoksista, eikä tuota ketjua ole mahdollista kokonaan katkaista. Jos kohta tuomitsemmekin menneet virheet ja luulemme olevamme niistä vapaita se ei muuta sitä tosiasiaa, että olemme saaneet niistä alkumme. Voimme enintään asettua vastustamaan perittyä luontoamme tiedostamalla sen ja voimme lujan itsekurin avulla taistella sisäistä perintöämme vastaan sekä istuttaa itseemme uuden tavan, vaiston, uuden luonnon aiemman näivettämiseksi. (NN 229-230; suom. 28-29)

*Moraalin alkuperää* on helppo lukea lainauksen valossa. Teos asettaa koko itseytemme ja moraalimme luoneet prosessit kriittisen tarkastelun alle. Se kysyy: Mikä modernissa ihmisessä ja kulttuurissa on säilyttämisen arvoista ja mikä ei? *Moraalin alkuperästä* käy oikeutta koko modernin ihmisen synnyttäneen historian kanssa. Historiallisen reflektion avulla se pyrkii avaamaan uusia mahdollisuuksia, joilla ihmistä ja kulttuuria voidaan tarkastella. Teos arvostelee menneisyyttämme, mutta tunnustaa kuitenkin, että emme voi noin vain vapautua historiastamme niin halutessamme.

Foucault'n tulkinta liittyy luonnollisestikin hänen omiin genealogisiin projekteihinsa. Varsinkin monumentaalinen ja antikvaarinen historia asettuvat ongelmaksi kulttuurin dynaamisuutta ja sen merkitysmailmojen katkonaisuutta korostavalle genealogi-Foucault'lle (kts. esim. Foucault 1998, 81-85). Tämä lienee houkuttellut hänet väitteeseen, että Nietzsche on hylännyt *Moraalin alkuperää* konservatiivisemmalta vaikuttavan *Historian hyödyistä ja haitasta elämälle* -teoksen ajatukset, ja että hän parodioisi niitä myöhemmässä tuotannossaan. Tämä ei kuitenkaan tarkoita, että Nietzsche olisi genealogiassaan hylännyt käsityksen monumenttien ja historiallisten juurien elämää edistävästä vaikutuksesta. Kuten sanottu, Nietzsche piti jokaista *Epäajanmukaisten mietelmien* historiallista modaliteettia hyödyllisenä tiettyyn pisteeseen asti. Konservatiivisuus saattaa olla joissakin tilanteissa hyödyllistä. Samoin itsestäänselvyyksien kritiikki.

Nietzschen tarkoituksena *Moraalin alkuperässä* on nähdäkseni ennemminkin ottaa kriittistä etäisyyttä länsimaisen kulttuurin perinteeseen kuin hylätä koko perinne sen historiallisen ytimettömyyden vuoksi. *Moraalin alkuperästä* on yksi mahdollinen tapa tarkastella historiaa. Tällaista tapaa Nietzsche kutsui kolmetoista vuotta aikaisemmin

kriittiseksi historiaksi. Kuten edellisessä kappaleessa argumentoin, kriittinen historia ei kuitenkaan sulje pois mahdollisuutta vaihtoehtoisiin tapoihin jäsentää historiaa. Myös genealogia on perspektiivi. Sikäli kun se ymmärtää itsensä perspektiiviksi, se ei voi nähdäkseni ottaa niin ylimielistä asennetta muihin historian tekemisen tapoihin kuin Foucault antaa ymmärtää.

On kylläkin totta, että Nietzschen intentiot ovat erilaiset *Historian hyödyistä ja haitasta elämälle* -teoksessa kuin *Moraalin alkuperässä*. Edellinen on historiatiedettä käsittelevä kirjoitus, siis eräänlainen metatason reflektio historian ilmiöstä. Teos ottaa kantaa siihen, miten historiaan tulisi suhtautua. Jälkimmäinen on puolestaan historiankirjoitusta. Siinä Nietzsche tekee sitä, mistä hän *Historian hyödyistä ja haitasta elämälle* -teoksessaan puhuu. Tämän ilmeisen seikan lisäksi Nietzschen filosofiset motivaatiot ovat muuttuneet hänen varhaisimman ja myöhäisimmän tuotantokautensa välissä. Tämä ei kuitenkaan tarkoita nähdäkseni sitä, että nuori ja kypsä Nietzsche olisivat välttämättä loogisessa ristiriidassa keskenään, ainakaan käsitellyssä asiassa. *Historian hyödyistä ja haitasta elämälle* -teoksen ja *Moraalin alkuperän* välillä ei ristiriitaa tekstin tasolla ole.

## **2.5. Genealogia: metodi kritiikkinä**

Moraalin genealogiassa artikuloituu terävästi Nietzschen kritiikki perinteiselle tavalle hahmottaa inhimillistä todellisuutta.. Lähtiessään purkamaan moraalisten käsitteiden sisältöä viittaamalla niiden historiaan eikä niiden julkilausuttuihin merkityksiin, Nietzsche pyrkii välttämään metafyyssisten selitysmallien karikot. *Moraalin alkuperän* esipuheessa hän sanoutuu eksplisiittisesti irti kaikenlaisesta tutkimusta edeltävien hypoteesien asettamisesta. Genealogia on Nietzschen mukaan harmaata. Se huomioi ainoastaan sellaiset seikat, jotka ovat todella tapahtuneet ja ovat tällaisina todettavissa. (GM Esipuhe, 7; vrt. myös Foucault 1998, 63)

Genealogia pysyy uskollisena Jumalan kuoleman ajatukselle. Se ei tunnusta mitään, mikä ylittäisi elämismaailman, so. ”meidän maailmamme”, joka puolestaan on luonteeltaan ”elämän, luonnon ja historian maailma” (GM III 24). Redusoidessaan moraaliset käsitteet ja reflektiivisen tietoisuuden tietynlaisiin sosio-historiallisiin tapahtumasarjoihin, Nietzsche esittää sisällöllistä kritiikkiä universalistisille tavoille selittää näitä ilmiöitä. Hän osoittaa tietoisuuden ja moraalin olevan radikaalisti tämänpuoleisia ilmiöitä, jotka ovat kietoutuneet tiukasti historiaan. Rekonstruoidessaan sen käsitehistoriallisen

tapahtumakulun, jossa moraalitapa on muotoutunut moderneihin merkityksiinsä, Nietzsche pyrki samalla suostuttelemaan lukijaansa uskomaan moraalitapa ja tietoisuuden historialliseen kontingenssiin. Nietzschen mukaan inhimilliset tietoisuuden muodot ilmentävät aina tiettyjen ryhmien konkreettisia intressejä, ja on tällaisena välttämättä tilannesidonnaista (GM I; FW 116-117, vrt. Cohen 1999, 273-274). Hän rekonstruoit konkreettisia historiallisia prosesseja kyseenalaistaakseen abstrakteja ja yleisiä teorioita. Hän ikään kuin salakuljettaa naturalistiset argumentit lukijalleen pintatason argumenttiansa rivien välissä (vrt. Schacht 1988, 79; White 1988, 685).

*Moraalitapa alkuperän* genealogia onkin ymmärrettävä ennen kaikkea Nietzschen retoriseksi keinoksi artikuloit negatiivista antropologiaansa. Hänen ensisijaisena tarkoituksenaan ei ole kirjoittaa historiatieteellisesti validia oppikirjaa länsimaisen rationaliteetin synnystä. Hänen tapansa rekonstruoit historiaa on kaikkea muuta kuin oikeaoppista historiankirjoitusta. *Moraalitapa alkuperän* fakta-aineisto koostuu vain muutamasta hajanaisesta etymologisesta huomiosta (GM I 5) sekä eräiden keskiaikaisten kidutusmenetelmien luetteloinnista (GM II 3). Näillä edellytyksillä ei kirjoiteta akateemisesti vakavasti otettavaa historiaa. Matias Murole on tosin huomauttanut, että Nietzschen kuvaileman *herra-* ja *orjamoraalitapa* kehityksen historiallinen inspiraatio on löydettävissä Intian kastilaitoksen historiasta (Murole 2002, 31-32). Kuitenkin tapa, jolla Nietzsche yhdistelee muinaisintialaista yhteiskuntahistoriaa saksan kielen etymologiaan ja maustaa keitosta myöhemmin oikeuskäytäntöjen ja pappiskastin kehitysten kuvauksilla, on historiatieteelliseltä näkökannalta vähintäänkin epäilyttävää. *Moraalitapa alkuperää* ei ole luettava niinkään historiallisena faktatietona kuin tarinana, jota Nietzsche kirjoittaa tehdäkseen oikeutta tulevaisuudelle, ei menneisyydelle (vrt. White 1988, 685).

Nietzsche näyttää itsekkin tunnustavan oman historiankirjoituksensa fiktiivisyyden *Moraalitapa alkuperän* ensimmäistä tutkimusta seuraavassa *Muistutuksessa* (Anmerkung). Siinä hän ilmaisee toivomuksensa akateemisen kirjoituskilpailun järjestämisestä. Tässä kilpailussa jäljitettäisiin järjestelmällisesti moraalitapa etymologiaa. Filosofien, jollaiseksi Nietzsche tässä kohdassa laskee uskoakseni myös itsensä, tehtäväksi jää vain eräänlainen tieteenalojen välisen yhteistyön edistäminen, ei empiirinen tutkimus. Nietzschen sanoma *Moraalitapa alkuperässä* on ennemminkin metodologinen kuin empiirinen. Hän esittää historiallisen prosessin, jonka tuloksena nykyinen tapa hahmottaa moraalitapa olisi voinut syntyä. Olennaista ei ole niinkään se, ovatko teoksessa esitetyt tapahtumat historiallisesti korrekteja. Olennaista on sen sijaan se johtoajatus, että moraalitapa käsitteiden alkuperä on



jossakin muualla kuin missä se ensi silmäyksellä näyttäisi olevan.

Genealogia on Nietzschen vaihtoehto metafysiikalle. Perinteinen metafysiikka, jona Nietzsche pitää platonismia, kristinuskoa sekä kantilaisuutta, on selittänyt moraalien ja tietoisuuden ilmiöt vetoamalla elämismailman ylittäviin ”tosiin maailmoihin”. Nietzsche palauttaa genealogisella metodillaan nämä ilmiöt ”meidän maailmassamme” syntyneiksi entiteeteiksi. (GD IV; vrt myös Esterhyuse 1997, 91-94) Näin Nietzsche toteuttaa negatiivista antropologiaansa. Hän esittää, mitä ihminen ei ole, mutta jättää takaoven auki naturalismilleen asettaessaan ”meidän maailmamme” vaihtoehdoksi metafysiikkojen maailmalle. Koska *Moraalin alkuperässä* metodin esittäminen on sisällöllisiä väitteitä tärkeämpi, genealoginen metodi on sovellettavissa myös muun kaltaisiin ilmiöihin kuin moraalisiin ja tietoisuuteen. Nietzsche keskittyy teoksessaan näihin kahteen ilmiöön todennäköisesti niiden suggestiivisuuden vuoksi. Tietoisuus ja moraalit ovat inhimillisen kulttuurin peruspilareita. Tietoisuus on välttämätön ehto sille, että minkäänlaista kulttuuria voi yleensäkin syntyä. Moraali puolestaan ylläpitää kulttuuria sekä ilmaisee, mitä mikään yksittäinen kulttuuri arvostaa yhteisöelämässään. Kun nämä kaksi perustavanlaatuaista inhimillisen sivilisaation aspektia on metafysiikan sijasta selitetty genealogian avulla, ei ole vaikeaa palauttaa muitakin kulttuurin ilmiöitä historiallisten prosessien väliaikaisiksi tulemiksi.

Seuraavaksi siirryn tarkastelemaan inhimillistä egoa genealogisen ajattelun näkökulmasta. Nietzschen tietoteoriaa ymmärtääkseen on nähdäkseen välttämätöntä olla perillä siitä, minkälainen on nietzscheläinen tiedon subjekti. Nietzschen kohdalla kysymys tiedon ja sen subjektin suhteesta on erityisen tärkeä. Nietzscheläinen tietoteoria välittyy aina subjektin kautta. Kuten tuonnempana käy tarkemmin ilmi, Nietzschen kysymys ei ole niinkään ”onko tämä väite tosi?” vaan enneminkin ”kenelle tämä väite on tosi?” Näin ollen on oltava selvillä niistä yleisistä ehdoista, jotka määrittävät inhimillistä tiedon subjektia, siis sitä oliota, josta olemme viime kädessä kiinnostuneita harrastaessamme epistemologiaa.

## **2.6. Ego, Descartes, Nietzsche**

Sovellettaessa genealogista metodologiaa egoon, käy selvästi ilmi se ajatusmalli, jota kutsun Nietzschen negatiiviseksi antropologiaksi. Genealoginen metodi paljastaa inhimillisen eksistenssin koostuvan pitkälti erilaisista pinnoista tai kuorista, jotka näyttävät nopeasti

katsottuna pysyviltä, mutta joutuessaan kriittisen historiantutkijan tarkkailun alle, menettävät äkkiä olemuksellisuuden auransa. Kuten useat muutkin Nietzschen kirjoitukset, *Moraalin alkuperästä* pyrkii näkemään olioiden pintojen taakse, ei kuitenkaan platonisesti, pyrkimyksenä paljastaa niiden tosi olemus, vaan genealogisesti, pyrkimyksenä purkaa olemuksen illuusioita.

Genealogisen metodin näkökulmasta ajatus pysyvistä olemuksista on hylättävä. Genealoginen historia on kuten Wittgensteinin *Filosofisissa tutkimuksissa* hahmottama lanka, jonka säikeet punoutuvat kiinni toisiinsa muodostaen haivattavan jatkumon mutta jossa yksikään säie ei kulje läpi koko langan (Wittgenstein 1999, 65-66; Card 1996, 99; Pulkkinen 1998, 212). Genealogisesti hahmotetussa historiassa ei ole yhtä kehityskulkua, joka pohjustaisi muita, itseänsä kontingentimpia tapahtumia. Genealogia kiinnittää huomionsa olemisen sijasta tulemiseen. Tässä tulemisen prosessissa ei ole mitään yksittäistä elementtiä, jota ilman se ei tulisi toimeen. Historia on täynnä katkoksia, suunnanmuutoksia ja merkitysten väkivaltaista haltuunottoa. Tulemisen prosessilla ei ole päämäärää (Foucault 1998, 63). Se on jatkuvaa liikettä, jossa jokainen yksittäinen historiallinen tilanne on vain osa suurempaa tulemisen tapahtumaa.

Descartesin mukaan ajattelu on ainoa egoon välttämättä kuuluva attribuutti. Tietoisuus-ego on hänelle ensisijainen ruumiilliseen aistimellisuuteen nähden, koska se on ainoa välittömän kokemuksen ulottuvilla oleva entiteetti. Voimme erehtyä kokemustemme kohteista, mutta emme siitä, että olemme subjekteja, joilla on nuo kokemukset (Descartes 1994a, 91-94). Hän samaistaa tietoisuus-subjektinsa sovinnaisesti sieluun (Descartes 1994b, 34). Genealogisesti hahmotettuna ihminen on puolestaan tiettyjen historiallisten prosessien tulema. Ihminen muodostuu päällekkäisistä historiallisista kerroksista, jotka ovat ajan mittaan muuttuneet hänen luonnokseen (NN 230; suom. 29). Ihmisen olemus on samaistettavissa pitkälti siihen, mikä hänen taustallaan vaikuttava kulttuuri- ja henkilöhistoria on luonteeltaan. Kartesiolainen jakamaton ego on tyhjä illuusio.

Nietzsche kieltää sielun tai tietoisuuden olevan se, mitä viime kädessä olemme (JGB 12, 16-17). Tietoisuudella on historiansa. Se on kehittynyt nykyiseen ilmenemismuotoonsa tiettyjen konkreettisten prosessien kautta. Se on orgaanisen elämän myöhäsyntyisin ilmiö ja tällaisena vielä alikehittynyt ja voimaton. (FW 11; GM II 16) Historiallisen alikehittyneisyytensä vuoksi tietoisuus ei voi tarjota sitä kokemuksellista pohjaa, josta lähtien ja johon palaten ihmisyyden ydin olisi löydettävissä niin kuin Descartes luuli.

Nietzschen mukaan siitä, että jokin ajattelee, ei voida vielä johtaa sitä, että tuo ajattelun subjekti on kartesiolainen muuttumaton ego:

*Jokin ajattelee: mutta että tämä ”jokin” on juuri tuo vanha kuuluisa ”minä” on lievästi puhuen vain otaksuma, väite, eikä missään tapauksessa mikään ”välitön varmuus”. (JGB 17; myös JGB 16)*

Descartes argumentoi, että kokemus ulkomaailmasta ei vielä takaa sitä, että tuo maailma olisi kokemuksemme mukainen. Nietzsche laajentaa Descartesin argumentin koskemaan myös egoa itseään. Kokemuksemme egomme ykseydestä, ja sen ensisijaisuudesta omiin affekteihinsa nähden ei vielä takaa sitä, että egomme itse asiassa olisi tuollainen jakamaton ja autonominen tietoisuus-subjekti. Ajatus muuttumattomasta tietoisuudesta ihmisen ytimenä on siten Nietzschen mukaan hylättävä<sup>9</sup>.

Nietzschen genealoginen metodi purkaa pysyvyyden illuusioita. Kuten historian kulussa ei ole mitään yhtä sen läpi kulkevaa perusjuonetta, ei ihmisessäkään ole mitään yhtä perustavanlaatuaista aspektia, jonka kautta hän voisi identifioitua itsekseen. Yhden ytimen etsiminen ihmisestä on metafysiikkaa, joka projisoi maailmaan olemuksia, joita ei siellä ole. Nietzschen jalanjäljissä kulkenut genealoginen ajattelu on korostanut voimakkaasti hänen pysyviin olemuksiin kohdistamaansa kritiikkiä. Foucault kirjoittaa genealogiasta:

*Entä jos genealogi mieluummin kääntää korvansa kuunnellakseen historiaa kuin lisää uskoansa metafysiikkaan, mitä hän silloin oppii? Hän saa tietää, että asioiden takaa löytyy ”täysin toinen asia”: ei niiden ajaton ja olemuksellinen salaisuus vaan se salaisuus, että niillä ei ole olemusta tai niiden olemus on kokoonpantu pala palalta osista, jotka ovat niille itselleen vieraita. (Foucault 1998, 68)*

Ihmisen identiteetti muotoutuu aina suhteessa sitä ympäröiviin yksilö- ja yhteiskuntahistoriallisiin reunaehtoihin. Ihminen on näin ollen keinotekoinen siinä mielessä, että on mahdotonta sanoa, milloin hän toteuttaa tai on toteuttamatta omaa olemustaan muuten kuin ehkä jossakin hyvin rajatussa ja lokaalisessa mielessä.

---

<sup>9</sup>Nietzsche ei lopeta *Hyvän ja pahan tuolla puolen* 17 pykälässä vielä tähän. Kartesiolaisen subjektin lisäksi hän kritisoi myös sitä ajatusta, että kaiken tekemisen taustalla pitää olla ylipäätään jonkinlainen subjekti. Ajatus, että tapahtumaan liittyy aina joku tekijä, on sekä Nietzschen mukaan vain tulkinta. Tällainen tulkinta tehdään kielellisten konventioiden pohjalta. Lauserakenne, jossa verbiin liittyy joku tekijä, houkuttelee ajattelemaan, että kaikella toiminnalla on tuota toimintaa suorittava subjekti. (kts. myös Nehamas 1988, 49) Nietzsche kutsuu tällaista todellisuuden hahmottamistapaa, jossa kielellisten rakenteitten katsotaan heijastavan maailman rakennetta, ”uskoksi kielioppiin” tai ”kansanmetafysiikaksi” (FW 354, vrt myös Danto 1965, 74).

Nietzscheläinen genealogi ei usko ihmisen pintakerrosten alla olevaan kovaan ytimeen, joka odottaa vapautumistaan päästä toteuttamaan luontoansa. Ihmisen todellinen itseys ei ole koskaan identifioitavissa, vaan se koostuu suuresta määrästä vaihtuvia elementtejä.

Werner Stegmaier artikuloi samanlaista ytimettömyyden ajatusta fluktuanssin käsitteellä. Fluktuanssi on entiteetti, joka on tunnistettavissa samaksi, vaikka sen kaikki tunnusmerkit muuttuisivat, kunhan ne eivät vain muutu kaikki yhtä aikaa. (Stegmaier 2001, 23) Fluktuanssin käsite toimii vastapoolina muuttumattomuuden periaatetta artikuloivalle subjektin käsitteelle. Fluktuanssi on wittgensteinilainen lanka, jossa ei ole mitään tiettyä aspektia, joka tuottaisi langan jatkuvuuden. Kuitenkin tuo jatkuvuus, tai sen katkeaminen, on selkeästi havaittavissa. Fluktuanssin käsite huomioi olemisen ajallisuuden. Se sisällyttää itseensä sekä muutoksen, että muutosta luonnehtivan jatkuvuuden, päinvastoin kuin pelkän jatkuvuuden ja pysyvyyden tunnistava substanssin käsite.

Alexander Nehamas noudattaa tässä mielessä samaa tulkintalinjaa kuin Foucault ja Stegmaierkin. Hän kirjoittaa, että Nietzsche ei usko syvällä ihmisessä piilevään ytimeen. Itseys ei ole jotakin, joka voidaan bytää (Nehamas 1985, 173). Hänen mukaansa ruumis tarjoaa Nietzschellä perustan itseyden yhtenäisyydelle. Nehamas tuo kylläkin tulkinnassaan Nietzschen piirun verran lähemmäksi naturalistista essentialismia. Nehamas pitää ruumista alueena, jossa ihmisen minuus toteutuu. Ruumis on itseyden välttämätön, muttei riittävä ehto. Ihmisen ruumis ei kanna automaattisesti mukanaan jotakin tiettyä olemusta. Se on ennemminkin kenttä, jossa erilaiset vietit, affektit ja tietoisuuden muodot liikkuvat, kamppailevat ja organisoituvat erilaisiksi enemmän tai vähemmän koherenteiksi sommitelmiksi. (Nehamas 1985, 178-182)

Nietzscheläisen negatiivisen antropologian sanoma on tähän asti selvä. Se hylkää subjektit universaaleine olemuksineen. Se osoittaa itseyden, rationaliteetin ja moraalin olevan historiallisen kehityksen tulosta ja tällaisina vailla pysyviä identiteettejä. Ajatukset olioiden olemuksellisesta pysyvyydestä ovat metafysisiä sepitteitä, dogmatisoituihin hypoteeseihin perustuvia tapoja tarkastella todellisuutta. Perinteinen metafysiikka, pysyvyyden käsitteisiin nojautuva filosofia lopettaa samanlaiseen järjestyneen maailman illuusion kuin mistä se on aloittanutkin. Se on ennemminkin eräänlainen itsensä teorian tasolla toteuttava ennustus kuin ajattelumalli, jolla olisi jonkinlaista reaalista selitysvoimaa.

On kuitenkin oltava tarkkana siinä, minkälaisia implikaatioita Nietzschen pysyviin

olemuksiin kohdistamalla kritiikillä on. On ennen kaikkea kiinnitettävä huomio siihen, mikä on niiden ilmiöiden ala, joiden pysyvyyden Nietzsche on valmis hylkäämään. Kiinteiden substanssien korvaaminen niillä muutosprosesseilla, joita Stegmaier kutsuu fluktuansseiksi, ei vielä tarkoita sitä, että ihminen olisi vapaa valitsemaan itsensä alati uudelleen. Subjektin ytimettömyys tarkoittaa Nietzschen kohdalla nähdäkseni yksinkertaisesti sitä, että siinä ilmiössä, jonka hahmotamme olevan oma egomme, ei ole mitään välttämätöntä piirrettä, jota ilman se ei voisi olla minäkokemuksen perusta. Tämä ei tarkoita sitä, että ego voisi olla täysin tyhjä ja/tai aina uudelleenmääriteltävissä tarpeen mukaan ja tilannekohtaisesti. Vaikka ego ei tarvitsekaan mitään tiettyä yksittäistä piirrettä ollakseen ego, sillä on välttämättä oltava jonkinlainen, suhteellisen kestävä konstituutio. Itseys ei kylläkään koostu ytimeistä ja sen ympärille kerääntyvistä kontingenteista ja häilyvistä, vähemmän todellisista attribuuteista. Nietzscheille itseys on erilaisten kontingenttien affektien jatkuvassa muutostilassa oleva solmukohta. Nietzschen subjektin, kuten Wittgensteiniläisen langankin, on oltava selkeästi havaittava kokonaisuus ja jatkumo, jotta se ylipäättään voidaan tunnistaa joksikin. On myös huomattava, kuten Nehamas tekee, että vaikka ego ei ehkä itsessään sisällä mitään välttämätöntä piirrettä tai ydintä, jota ilman se ei voisi tulla toimeen, ego itse lepää kuitenkin aina ruumiillisella pohjallaan. Olemuksen ydintä ei tule näin ollen etsiä Descartesin tavoin egosta, vaan niistä naturalistisista ehdoista, jotka mahdollistavat egon.

## **2.7. Itseyden ruumiillinen perusta**

Tarkastelen hieman tarkemmin edellä mainittua Nehamasin tulkintaa selvittääkseni, mitä Nietzsche haluaa säilyttää ja mitä puolestaan hylätä kartesiolaisesta egosta. Seuraan esitystä joka löytyy Nehamasin (1985) teoksesta *Nietzsche: Life as Literature*. Kuten esitin, Nehamas näkee nietzscheläisen subjektin koostuvan erilaisista vieteistä ja affekteista. Minuudessa ei ole mitään kovaa ydintä. Se on osiensa summa. (Nehamas 1985, 179). Sikäli kun ymmärrän oikein, nämä osat ovat Nehamasin mukaan luonteeltaan alun perin ruumiillisia ja esidiskursiivisia, käsitteellistä ajattelua edeltäviä. Niiden oleminen ei ole kartesiolaisen egon kaltaista automaattista tietoisuutta, vaan ne ovat jotakin jonka pohjalta tietoisuus on ajan mittaan syntynyt (kts. FW 11). Tietoinen subjekti ei ole siis alkuperäinen entiteetti, vaan se koostuu itseään pienemmistä rakennusosista. Subjekti ei ole erotettavissa niistä tarpeista, teoista ja ajatuksista, jotka siihen kuuluvat. Subjekti ei edellä attribuuttejaan vaan syntyy niistä (JGB 19).

Tällöin nousee esiin kuitenkin ongelma. Jos subjekti todellakin on attribuuttiensa summa, niin mikä siinä tapauksessa on se entiteetti, joka havaitsee itsensä attribuuttiensa summaksi? Jos subjekti on syntynyt sokeiden viettiensä pohjalta, eikä ole mitään enempää kuin näiden viettien ja niiden historiallisesti muotoutuneiden käyttötottumuksien summa, mikä on se osa meissä, joka viittaa itseensä sanoessaan ”minä”? Onko Nietzscheillä mitään sellaista pistettä tietoisuudessa, jota Kant kutsui apperceptionin ykseydeksi, so. paikkaa, jossa subjekti tunnistaa omat ajatukset omikseen (Kant 1996, 175-183; Kotkavirta 2001, 55).

Nehamasin vastaus on: dominoivat piirteet. Subjektin järjestäytyessä keskenään kamppailevien halujen ja ajatusten kaaoksesta suhteellisen koherentiksi kokonaisuudeksi, dominoivat piirteet ottavat johtajan roolin. Ne järjestävät muut piirteet omien tarkoitusperiensä palvelukseen. Ihmisessä vallitsevat vietit ja luonteenpiirteet järjestävät persoonallisuuden omien päämääriensä mukaiseksi. (Nehamas 1985, 181) Tämä tulkinta saa tukea *Epäjumalten hämärän* yhdeksännen luvun 41. pykälästä. Siinä Nietzsche argumentoi, että jotta joku ihmisessä oleva vaisto pääsisi kehittymään, olisi toisia vaistoja halvaannutettava. Kaikkien vaistojen toteuttaminen säilyttämällä kuitenkin subjektin koherenssi on mahdotonta. Suuret yksilöt saattavat tosin olla valmiita sulattamaan itseensä hyvinkin suuren määrän erilaisia viettejä ja ajatuksia. Kyky sulattaa persoonaansa suuri määrä erilaisia piirteitä on suuren yksilön tunnusmerkki. (GD IX 49; ks. Nehamas 1985, 187-188) Kaikkia viettejään rajattomasti toteuttava ihminen ei voisi kuitenkaan olla subjekti. Subjektius vaatii aina koherenssia ja kestävyyttä. Nämä puolestaan vaativat viettikaaoksen järjestämistä hierarkkiseksi kokonaisuudeksi, toisten viettien hyväksi toisten kustannuksella.

Nehamasin tulkinnassa on kuitenkin ongelma. Nehamas ei puhu mitään siitä, missä vaiheessa alkuperältään ruumiilliset vietit ja affektit muuttuvat tietoisiksi ja itsetietoisiksi. Hyppy ruumiillisesta viettitodellisuudesta refleksiiviseen ajatusten todellisuuteen tapahtuu Nehamasin kirjoituksessa ikään kuin automaattisesti. On vaikea nähdä, mikä olisi se tapa, jolla dominoivat vietit alkavat tarkkailla itseään järjestämänsä affektien kokonaisuuden kokijoina. Tämän ongelman kohdalla voitaisiin nähdäkseni vedota Nietzscheen *Moraalin alkuperässä* luonnostelevaan prosessiin, jossa tahdon sisäistyminen synnyttää modernin yksilön (GM II 16). Orjakapinaan liittyvässä tahdon sisäistymisessä syntyi pitkäjänteinen, autonomiseen toimintaan kykenevä reflektiivinen ja itsetietoinen

ihmistyyppi.

Tämäkään vastaus ei ole kuitenkaan täysin tyydyttävä. Nietzschen mukaan tahdon sisäistyminen liittyi nimenomaan orjamoraaliin. Kuitenkin jo orjamoraalin rationaliteettia edeltäneissä herroissa näytti olevan iduillaan jonkinlainen heikko reflektiivinen itseys. Heidän tekemänsä ihmisten välistä hierarkiaa koskevat käsitteelliset erottelut viittaavat siihen, että he osasivat ainakin käyttää kieltä. Kielellisyys puolestaan tuntuisi edellyttävän jo kohtalaisen pitkälle kehittyntä tietoisuutta. Näin ollen ainakaan orjamoraaliin liittyvä tahdon sisäistyminen ei näyttäisi olevan ainoa niistä prosesseista, joiden kuluessa itseys on syntynyt.

Löytääkseen selvän eksplikoinnin tietoisuuden synnystä on katsottava tekstuaalista evidenssiä muista teoksista kuin vain *Moraalin alkuperästä*. Paras johtolanka on löydettävissä nähdäkseni *Iloisesta tieteestä*. Teoksen 354. pykälässä Nietzsche esittää itse asiassa suhteellisen tarkan luonnehdinnan tietoisuuden synnystä:

[S]aan edelleen otaksua, että *tietoisuus yleensä on kehittynyt vain ilmaisutarpeen paineen alaisena*, - että se on ollut alunperin vain ihmisen ja ihmisen (erityisesti käskijän ja tottelijan) kesken tarpeellinen, hyödyllinen, ja että se on kehittynyt ainoastaan tämän hyödyllisyyden astemäärän mukaisesti. Tietoisuus on oikeastaan vain ihmistä ja ihmistä yhteen liittävä verkko, vain sellaisena sen on täytynyt kehittyä; erakkomainen ja petoeläimenlainen ihminen ei olisi sitä tarvinnut.

Tietoisuuden kehitys liittyy olennaisesti kommunikointiin. Tietoisuus ja kieli ovat Nietzschelle syvällisesti kytköksissä toisiinsa (vrt. Kotkavirta 2001, 51, 53). Tietoinen ajattelu on syntynyt, kun ihmiset ovat kielellistäneet ajatuksiaan välittääkseen ne toisilleen. On pantava merkille Nietzschen jatkavan samassa pykälässä, että ajattelu on jotakin erilaista kuin tietoinen ajattelu. Vaikka Nietzschen argumentaatio ennakoikin tässä selvästi modernia syvyyspsykologiaa, olisi anakronistista väittää Nietzschen viittaavan tässä kohdin jossakin freudilaisessa mielessä hahmotettuun piilotajuntaan. Nähdäkseni hän viittaa epätietoisien tai tiedostamattoman ajattelun käsiteellä eräänlaiseen ruumiilliseen kykyyn. Ruumiillinen "ajattelu" on tulkittavissa biologiseksi vieteiksi ja affekteiksi. Ihminen on lajityypillisesti olento, jossa on erilaisia, joissakin tilanteessa keskenään ristiriitaisiin suuntiin vaikuttavia voimia. Tietoinen ajattelu manifestoi näitä ihmisen sisällä vaikuttavia voimia kielellistämällä ne. Kielellistämällä ruumiillisia viettejään ihmisestä tulee ihminen, kulttuurissa elävä ja sitä luova olento. Tietoisuus on näin ollen kytkeytynyt

erottamattomasti yhteisöllisyyteen.

Tietoinen subjektius ei Nietzscheillä ole primäärinen subjektikokemuksen muoto. Se itseyden kokemus, joka tahdon sisäistyessä muuttuu tietoiseksi, on ymmärrettävä ruumiillisten ennakoedellytystensä kautta. Peter Poellner (2001, 100-103) on argumentoinut, että Nietzscheen mukaan ihminen erottaa itsensä maailmasta alunperin voiman ja vastustuksen kautta. Subjektin ja ulkoisen maailman koettu ero juontaa juurensa subjektin kokemasta mahdollisuudesta toimijuuteen, sekä maailman tuohon toimijuuden tunteeseen kohdistamasta vastustuksesta. Kokemus itsen ja ulkoisen todellisuuden erosta on mahdollista vasta oliolle, jolla on haluja ja tätä kautta kokemus maailmasta, joka vastustaa näitä haluja. Ihmisellä voidaan Nietzscheen ajattelussa katsoa tämän tulkinnan mukaan olevan eräänlainen esitietoinen subjektius, jonka päälle tietoinen minäkokemus myöhemmin asettuu.

Palatakseni Nehamasin tulkintaan tarkastelen vielä erästä toista sen ongelmallista piirrettä. Paitsi tietoisuuden syntyä käsitellessään Nehamas vaikuttaa hämärältä puhuessaan subjektin konstituution muutoksesta. Nehamas samaistaa egon ihmisessä dominoiviin piirteisiin. Egon yhteisyys ei ole annettu, vaan se täytyy saavuttaa. Tällainen rakentunut ego ei ole ikuinen, vaan siinä dominoivat piirteet vaihtelevat ajan kuluessa. (Nehamas 1985, 182-183) Näin ollen se entiteetti, joka viittaa itseensä sanalla ”minä”, on eri aikoina erilainen riippuen siitä, mitkä piirteet ihmisessä kulloinkin ovat hallitsevia. Näistä lähtökohdista herää kuitenkin kysymys, mikä osa ihmisessä kantaa minäkokemusta silloin, kun dominoiva piirre vaihtuu. Voidaan ajatella, että siirryttäessä jonkun tietyn piirteen valtakaudesta toiseen minän kokemukseen tulisi radikaali katkos, samalla kun egoon itsensä samaistava piirre vaihtuu. Voitaisiin jopa ajatella, että Nehamasin lähtökohdista katsottuna ihminen saattaisi ajoittain menettää minäkokemuksensa kokonaan, subjektin määrittäessä itseään uudelleen. Näin tapahtuisi jokaisen sellaisena hetkenä, jolloin jokin ihmisen piirre ei olisi vielä määrittynyt dominoivaksi, siis sellaiseksi, joka samaistaa itsensä egoon. Tällaiset minäkokemuksen katkokset ja menetykset saattavat kylläkin liittyä joihinkin vakaviin psykologisiin häiriötiloihin ja sairauksiin. Yleisesti pätevänä teoriana egon rakentumisesta tällainen käsitys on kuitenkin epäuskottava.

Nehamas yrittää välttää ajautumasta teoreettiseen positioon, joka johtaisi edellä esitetyn kaltaiseen egon ontologiseen pirstoutumiseen. Hän tekee näin vetoamalla ajallisen muutoksen jatkuvuuteen. Nehamas kirjoittaa:



It begins to seem, then, that Nietzsche does not think of unity as a state of being that follows and replaces an earlier process of becoming. Rather, he seems to think of it as a *continual process* of integrating one's character traits, habits and patterns of actions with one another. (Nehamas 1985, 185; kursivointi omani)

Tämä ei mielestäni kuitenkaan riitä selitykseksi siitä, millä tavalla itsetietoinen subjekti organisoituu uudelleen sen dominoivien piirteiden vaihtuessa. Nehamas (1985, 181) toteaa eksplisiittisesti: "Dominant habits and traits [...] assume the role of the subject". Epäselväksi jää edelleen, mitä subjektin kokemusmaailmassa tapahtuu hänen tietoisensa konstituution vaihtuessa. Nehamasin luonnehdinta säilyy uskottavana vain jos ajatellaan, että tietoisuuden rakenteen muuttumisen prosessi on normaalitilassaan niin hidas, että subjektilla on aikaa tottua muutokseen. Muutoksen täytyy olla kullakin ajanhetkellä hyvin partiaalista, jotta subjektin yleinen koherenssi säilyy. Kuten wittgensteinilaisesta langasta ei voida katkaista kaikkia, tai edes suurinta osaa säikeistä menettämättä langan jatkuvuutta tai kestävyyttä, ei nietscheläistä subjektia voida muuttaa liian nopeasti menettämättä minäkokemuksen suhteellistakaan pysyvyyttä.

Ongelmistaan huolimatta Nehamasin tulkinta Nietzschen subjektiteoriasta on mielestäni kuitenkin hedelmällinen. Nehamas tavoittaa sen ruumiillisen perustan, jolla Nietzschen subjekti viime kädessä lepää. Nietzschen subjekti ei ole täysin vailla essentiaalisia piirteitä. Tietoista subjektia voidaan kylläkin pitää Nietzschen ajattelussa ytimeltään tyhjänä. Tietoisuutemme on rakentunut sattumanvaraisten genealogisten prosessien kautta. Tietoisuuden taustalla on kuitenkin olemassa tietyt biologiset ja ruumiilliset ennakkoehdot. Itseyden perusta on Nietzscheillä naturalistinen. Siirryn seuraavassa kappaleessa tarkastelemaan sitä, millä tavalla tällainen naturalismi suhtautuu muihin naturalistisiin traditioihin.

### 3. LUONTO

Saattaa näet olla omituinen ja hullu tehtävä kääntää ihminen takaisin luontoon; selvittää ne monet itserakkaat ja haaveelliset tulkinnat ja sivumerkitykset, jotka on tähän mennessä raapustettu ja maalattu tuon homo naturan ikuisen perustekstin päälle; saada aikaan, että ihminen tästedes seisoo ihmisen edessä niin kuin hän jo nyt seisoo *muun* luonnon edessä, pelottomin Oidipuksen silmin ja tukituin Odysseuksen-korvin, kuurona vanhojen metafyyssisten linnustajien houkutusäänille, jotka ovat jo liian kauan hänelle huhuilleet: ”sinä olet enemmän! olet korkeampi! olet toista sukujuurta!” – mutta *tehtävä* se on – kuka tahtoisikaan sen kieltää! (JGB 230)

#### 3.1. Naturalismi

Ennen kuin siirrytään tarkastelemaan eksaktimmin Nietzsche'n naturalismia, on hyödyllistä sanoa muutama sana siitä, mitä naturalismilla yleensä filosofiassa tarkoitetaan. Naturalismi voidaan hahmottaa ainakin ontologisena, metodologisena, tai eettisenä selittämisen mallina. Naturalismin eri muodot saattavat käytännössä liittyä toisiinsa hyvinkin kiinteästi. On kuitenkin hyödyllistä tehdä looginen erottelu näiden naturalismin eri juonteiden välille.

Ontologisena teesinä naturalismi tarkoittaa kantaa, jonka mukaan vain luonnolliset objektit *ovat* todellisia. Ontologisessa naturalismissa ero luonnon ja ei-luonnon välillä ei samaistu luonnollisen ja keinotekoisien väliseen eroon. Esimerkiksi metsässä kasvaneesta puusta valmistettu pöytä on ontologisen naturalismin näkökulmasta yhtä luonnollinen olio kuin itse puukin, josta se on tehty. Luonnon ja ei-luonnon ero on ymmärrettävä ennemminkin luonnon ja jonkin sille substantiaalisesti erilaisen entiteetin välisenä erona. (Blackwell Companion to Metaphysics, 343) Historiallisesti ontologinen naturalismi on vastustanut supernaturalismia so. filosofisia kantoja, joiden mukaan on olemassa luonnollisen todellisuuden ylittäviä maailmoja tai entiteettejä. (Olafson 2001, 7) Paradigmaattisena esimerkkinä tällaisesta supernaturalismista voidaan mainita platoniset ideat tai kartesiolainen henkinen substanssi.

Metodologisena ajatusmallina naturalismi on puolestaan kanta, jonka mukaan ainoa *tapa* selittää todellisuutta tulee olla naturalistinen. Naturalistisella selitystavalla tarkoitetaan metodologisen naturalismin yhteydessä yleensä luonnontieteiden metodien kanssa sopuinnussa tai jatkumossa olevia selittämisen malleja (Leiter 2002, 4; Olafson 3-7).

Metodologinen naturalismi kytkeytyy modernin luonnontieteen syntyyn. Se näkee todellisuuden primääriseksi tarkastelupinnaksi luonnontieteiden havaitseman todellisuuden. Se soveltaa luonnontieteen metodia myös ihmisen tutkimiseen.

Naturalismin kolmas juonne, eettinen naturalismi perustelee moraalisia väitteitä vetoamalla luonnollisiin faktoihin. Eettisen naturalismin mukaan moraaliset ilmiöt ovat selitettävissä samalla tavalla kuin mikä tahansa muu luonnollisen todellisuuden ilmiö. Etiikka on redusoitavissa viime kädessä johonkin moraalin itsensä ulkopuoliseen, luonnolliseen tosiasiaan. Eettisiä arvostelmia voidaan eettisen naturalismin näkökulmasta tehdä samalla tavalla kuin mitä tahansa muitakin luontoa koskevia arvostelmia. Esimerkki tavasta naturalisoida eettiset ilmiöt on mm. Jeremy Benthamin utilitarismi, joka arvioi teon moraalista arvoa vetoamalla ko. teon tuottamaan mielihyvään, siis luonnolliseen faktaan. (The Encyclopedia of Philosophy; volume three, 68-69)

Naturalismia voidaan hahmottaa myös toisella tavalla. Voidaan tehdä historiallinen erottelu kahteen, keskenään olennaisesti erilaiseen historialliseen naturalismin juonteeseen. Nämä juonteet ovat klassinen aristotelinen naturalismi sekä moderni luonnontieteellinen naturalismi. Viittaa jatkossa moderniin luonnontieteelliseen naturalismiin ytimekkäämmällä termillä "tieteellinen naturalismi". Käytän termiä kattokäsitteenä, joka viittaa yleisenä mallina sellaisiin filosofisiin positioihin, joita voitaisiin nimittää esim. fysikalismiksi, reduktiiviseksi materialismiksi tai skientismiksi, sivuuttaen suuntausten keskinäiset vivahte-erot.

Tieteellinen naturalismi ja aristotelinen naturalismi poikkeavat toisistaan niin siinä, mitä ne sisällyttävät luonnon käsitteeseen, kuin myös siinä, minkälaisen selitysmallien ne katsovat soveltuvan todellisuuden kuvaamiseen. Teen seuraavassa lyhyen luonnehdinnan kummastakin naturalismin lajista, ja rekonstruoin sitten Nietzschen suhdetta niihin. Aiheen laajuuden vuoksi esittely jää luonnollisesti vain karkeaksi yleiskatsaukseksi sivuuttaen näiden kahden naturalismin lajin sisäisen moninaisuuden sekä niiden puolesta ja vastaan esitettyjen argumenttien hienovaraisuuden. Vaikka tässä työssä ei ole mahdollista kattaa edes yleisluontoisesti sitä laajaa filosofista keskustelua, jota naturalismin eri mallien oikeutuksesta on käyty, erottelu toiminee kuitenkin heuristisena apuvälineenä Nietzschen naturalismin ymmärtämiseksi.

### 3.2. Tieteellinen naturalismi

Tieteellinen naturalismi juontaa juurensa 1600-luvun aatehistoriallisiin tapahtumiin. 1600-luvulla syntyi uudenlainen luonnontieteen ihanne. Antiikin ja keskiajan filosofisessa traditiossa luontoa oli tarkasteltu kuten kirjaa, jolla on jotakin opetettavaa niille, jotka sitä tutkivat. Luonnossa uskottiin olevan merkityksiä, jotka oli mahdollista löytää. Moderni luonnontieteellinen ajattelutapa yritti sen sijaan puhdistaa luonnon ihmisten sinne projisoimista merkityksistä. Moderni luonnontiede alkoi katsoa luontoa sokeana tapahtumien prosessina, jossa ei ole mitään tarkoitusta, eikä sen näin ollen katsottu pitävän sisällään merkityksiä, joilla olisi minkäänlaista pedagogista merkitystä ihmisille. Luontoa alettiin ymmärtää kausaalisesti. Modernin luonnontieteen selittämisen ihanteeksi tuli objektiivinen, kaikista subjektiivisista merkityksistä riisuttu selittämisen tapa. Matemaattiseen objektiivisuuden ihanteeseen nojautuva syysuhteiden jäljittäminen korvasi aristotelisen teleologian. (McDowell 1998, 174-181; Olafson 2001, 3; Kotkavirta 2002, 4,9) Tieteellinen naturalismi kirjoittautuu sisään samanlaiseen objektiivisuuden ihanteeseen kuin moderni luonnontiede. Tieteellinen naturalismi katsoo, että koko todellisuutta on tarkasteltava saman metodologian kautta, jolla moderni luonnontiede tarkastelee luontoa. Tieteellinen naturalismi selittää maailmaa tieteellisten, teoreettisesti postuloitujen objektien ja lainalaisuuksien avulla.

Modernin luonnontieteen kehitys ei ollut ainoa syy tieteellisen naturalismin syntyyn filosofisen kantana. Kuten John McDowell (1998, 181) on huomauttanut, moderniin luonnontieteeseen ei sinänsä liity tendenssiä universaloida omat ihanteensa koko todellisuuden luonnetta selittäväksi metodologiaksi. Filosofit ovat itse laajentaneet tieteen metodin ontologiseksi metodiksi. Tieteellisen naturalismin suosioon filosofisena (ontologisena tai metodologisena) kantana ovat vaikuttaneet 1600-luvun suuret filosofiset ongelmanasettelut, ennen kaikkea ontologisen dualismin synnyttämät kysymykset. Dualismi on ajattelumalli, jonka mukaan on olemassa kahdenlaisia, ontologisesti eri luokkiin kuuluvia substansseja. Dualismin tunnistamat ontologiset kategoriat ovat henkinen ja materiaalinen. Dualismi teki radikaalin katkoksen mielen ja ulkoisen todellisuuden välille. Todellisuuden representoiminen muuttui tällöin filosofiseksi ongelmaksi. Dualismi asettui sellaista common-sense –realismia vastaan, johon aikaisempi filosofia oli nojannut. Maailman ei dualistisessa ajattelumallissa nähty enää ongelmattomasti antautuvan ajatuksen kohteeksi, vaan representaation aktiin liittyi kahden ontologisesti erilaisiin kategorioihin kuuluvan entiteetin, mielen ja ruumiin, toimintaa.

(Olafson 2001, 10-13)

Dualismi asetti ruumiiseen kuuluvat aistielimet välittäjäksi tietoisuuden (hengen) ja sen objektien (ulkomaailman) välille. Tällöin nousi esiin ongelma, että ruumiillisesti välittynyt aisti-informaatio saattoi falsifoida todellisuutta. Aistielinten kautta välittyvät todellisuuden representaatiot saattavat olla hyvinkin erilaisia, kuin tuo todellisuus itse. Näin syntyi filosofinen ero objektiivisen ja subjektiivisen tiedon välillä. Objektiivinen tieto käsittelee maailmaa sellaisena kuin tuo maailma todella on. Subjektiivinen tieto on puolestaan se kuva maailmasta, jonka henki siitä aistien välityksellä saa. Dualismi johti näin ollen skeptisyyteen arkisen aistihavainnon tiedollisesta pätevyydestä.

John McDowell on argumentoinut, että tieteellinen naturalismi syntyi reaktiona dualismin synnyttämään subjektiivisuuden ongelmaan. Modernin tieteen metodologia hahmotettiin objektiivisuudessaan vastakohdaksi arkihavainnon subjektiivisuudelle. Moderni tiede katsoo maailmaa tavalla, joka ylittää inhimillisen näkökulman. Tieteen näkökulma on ikään kuin näkökulma ei-mistään. Se pyrkii olemaan objektiivinen tapa tarkastella objektiivista todellisuutta. Kaikki muut tavat hahmottaa maailmaa jäävät tästä näkökulmasta mielen välittämiksi subjektiivisiksi kuviksi. (McDowell 1998, 175-181) Todellisuutta tulee tieteellisen naturalismin mukaan tarkastella tieteen metodologian mukaan. Tieteellinen naturalismi näki tieteen metodin tapana saavuttaa objektiivista tietoa. Näin ollen maailmaa on tieteellisen naturalismin mukaan selitettävä tieteellisesti, jotta siitä saatavalla informaatiolla on muutakin kuin pelkkää subjektiivista tiedollista arvoa.

Ongelman tieteellisen naturalismin kannalta muodostaa se, että tieteen menetelmät tavoittavat vain tietynlaisen todellisuuden. Tieteellinen naturalismi ajautuu vaikeuksiin yrittäessään ymmärtää dualistisessa traditiossa henkiseksi käsitettyjä ilmiöitä. (vrt. Laitinen 2002, 279-280) Niiden ilmiöiden piiriin, joita modernin tieteen keinoin on vaikea ymmärtää kuuluu niin ihmisyksilön sisäinen todellisuus kuin kulttuuri laajemmassakin mittakaavassa. On vaikea tutkia objektiivisin tai "tieteellisin" keinoin ilmiöitä, jotka ovat jo lähtökohtaisesti täynnä subjektiivisia merkityksiä. Inhimillisen toiminnan intentionaalisuutta, normatiivisuutta sekä riippuvaisuutta erilaisista säännöistä ja konventioista on vaikea selittää puhtaasti luonnontieteellisistä premisseistä käsin. Mahdotonta sekään ei tosin ole. Selitettäessä vaikkapa jotakin sosiologista ilmiötä, voidaan sosiologia redusoida esimerkiksi sosiaalipsykologiaan, sosiaalipsykologia kognitiiviseen yksilöpsykologiaan, yksilöpsykologia neuropsykologiaan, neuropsykologia biologiaan, ja biologia lopulta

fysiikkaan.

Tällainen kova reduktionismi sitoutuu fysikaalisen materian ensisijaisuuteen. Se on tieteellistä naturalismia puhtaimmillaan. Se on metodologisen naturalismin lisäksi myös ontologista naturalismia. Paitsi että se sitoutuu tieteen metodeihin, se sisältää myös ajatuksen, jonka mukaan todellisuus rakentuu viime kädessä materiasta, sellaisena kuin fysiikka-tiede materian hahmottaa. Tieteellinen naturalismi ei ole kuitenkaan välttämättä reduktionismia. On olemassa tieteellisiä naturalistisia kantoja, jotka sisältävät sitoutumisen modernin tieteen metodeihin, mutta eivät tee ontologisia väittämiä siitä, mistä todellisuus muodostuu.<sup>10</sup> Tässä työssä ei ole mahdollista mennä syvemälle naturalismin eri mahdollisten lajien erittelyyn. On riittävää pitää mielessä, että tieteelliseen naturalismiin voi liittyä niin ontologinen kuin metodologinenkin aspekti.

Tieteellisessä naturalismissa, niin metodologisessa kuin ontologisessakin, on omat ongelmansa. Heikki Kannisto on huomauttanut, että (tieteellisen) naturalistiseen antropologiaan tuketuvat ajattelijat voivat kylläkin suhtautua toisiin ihmisiin täydellisen naturalistisina olentoina, mutta omaa käyttäytymistä reflektoidessaan ja arvioidessaan heidänkin on pakko turvautua sellaisiin tiukan naturalistisen selitystavan ylittäviin käsitteisiin, kuten esimerkiksi normeihin. (Kannisto 1994, 18-19) On huono argumentti väittää, että useista common-sensen tunnistamista asioista, kuten arvoista ja intentioista, olisi hankkiuduttava eroon vain siksi, että ne muodostavat ongelman tämänhetkisen tieteellisen tietämyksen valossa.

Tieteellinen naturalismi näyttää unohtavan myös sen seikan, että tieteellinen ymmärryskin mahdollistuu vasta tietynlaisen esiyymmärryksen kautta. Ennen kuin voi ajatella tieteellisesti, on opittava kieli ja siihen liittyvät käyttökonventiot. Tällainen kielellinen todellisuus ei ole selitettävissä luonnontieteellisten postulaattien avulla. Kieli ja sen ymmärtäminen ovat osa sitä kulttuurista, henkistä, intentionaalisten henkilöiden todellisuutta, josta objektiivisuuteen pyrkivä tieteellinen naturalismi yrittää juuri päästä eroon.

---

<sup>10</sup> Brian Leiterin mukaan moderni naturalismi on tosiasiallisesti pääosin tällaista metodologista naturalismia (Leiter 2002, 3).

### 3.3. Nietzsche, dualismi ja skeptisismien haaste

Tieteellinen naturalismi syntyi vastaamaan dualismin synnyttämiin ongelmiin. Se, että ruumis on aina välittämässä egolle annettua informaatiota, sai dualismin klassisimman edustajan, Descartesin, tunnetuihin epäilyihin ulkoisen todellisuuden olemassaolosta. Dualistisessa ajatteluperinteessä puhdasta henkeä oleva ego jäi tiedolliseen loukkuun oman ruumiinsa sisälle. Egon omasta kokemuksesta ei ollut mahdollista tehdä minkäänlaisia johtopäätöksiä siitä, millainen ulkoinen todellisuus oli luonteeltaan. Äärimmillään dualismin synnyttämä skeptisismi johti epäilykseen egon kokemustodellisuuden ulkopuolisen todellisuuden koko olemassaolosta.

Tieteellinen naturalismi pyrki vastaamaan tähän skeptisyyden ongelmaan erittelemällä toisistaan subjektiivisen inhimillisen kokemustodellisuuden ja objektiivisen, tieteen kohteena olevan todellisuuden sekä nojautumalla omassa selittämisessään jälkimmäiseen. Tieteellinen naturalismi ohitti dualismin synnyttämät skeptiset ongelmat sulkeistamalla koko subjektiivisen kokemuksen ja keskittymällä siihen, mikä näytti olevan varmaa. Tieteellinen naturalismi on dualismiin verrattuna eräässä mielessä lähempänä common sense -realismia<sup>11</sup> siinä mielessä, ettei se kyseenalaista ulkoisen todellisuuden olemassaoloa. Tapa, jolla tieteellinen naturalismi todellisuuden näkee, saattaa poiketa arkiymmärryksen tavasta hyvinkin voimakkaasti. Kysymys ulkoisen todellisuuden olemassaolosta ei ole kuitenkaan tieteelliselle realismille aito ongelma, koska tuo ulkoinen todellisuus on juuri se todellisuuden pinta, jota tieteellinen naturalismi ensisijaisesti tarkastelee.

Tieteellisten naturalistien tavoin myös Nietzsche on common sense -realisti ulkomaailman olemassaolon suhteen. Hän uskoo maailman olevan olemassa jollakin tavalla myös ilman representaatioitamme siitä. Päinvastoin kuin tieteelliset naturalistit hän tosin ottaa skeptisismien haasteen vakavasti. Nietzsche on kytköksissä dualistiseen perinteeseen siinä mielessä, että kysymys todellisuuden representoitumisesta ihmismielelle on lähtökohtaisesti aito ongelma. Nietzsche ratkaisee tämän syvän epistemologisen ongelman tavalla, jota käsitelen tarkemmin tietoa käsittelevässä osuudessa. Tässä vaiheessa on kuitenkin tarpeen huomioida, että Nietzsche sanoutuu joka tapauksessa irti vahvimmista

---

<sup>11</sup> Käytän tässä Clarkin määrittelemää common sense -realismin käsitettä. Clarkin mukaan common sense -realismi on näkemys, jonka mukaan ulkomaailma on olemassa itsenäisesti ilman siitä tehtyjä representaatioita. (Clark 1990, 40-41) On huomattava, että tällä tavalla määritelty common sense -realismi ei ota vielä mitään kantaa siihen, minkälainen tuo representaatioiden ulkopuolinen maailma on luonteeltaan. Se

dualismiin liittyvistä solipsistisista pohdintoista. Nietzschele ulkomaailman olemassaolo on kiistämätön tosiseikka. Nietzsche asettautuu vastustamaan ajatusta, jonka mukaan ulkoinen todellisuus olisi täydellisesti subjektiivista projektiota:

Voidakseen hyvällä omallatunnolla harjoittaa fysiologiaa, täytyy pitää kiinni siitä, että aistimet *eivät* ole ilmiöitä idealistisen filosofian tälle käsitteelle antamassa merkityksessä [...] Kuinka? sanovathan toiset niinkin, että ulkomaailma on meidän elintemme tuote? Mutta silloinhan olisi meidän ruumiimme, tämän ulkomaailman osana, meidän elintemme tuote! Mutta silloinhan olisivat itse elimemme - meidän elintemme tuote! Tämä on, kuten minusta näyttää, perusteellinen reductio ad absurdum: edellyttäen, että käsite *causa sui* on jotakin perin mieleltöntä? Ulkomaailma siis *ei* ole meidän elintemme tuote -? (JGB 16)

Nietzsche vetoaa argumentissaan *causa sui* mahdottomuuteen. Elimemme eivät voi olla omien elintemme tuote. Tästä syystä todellisuudessa on pakko olla jotakin muutakin, kuin me ja elimemme. Eri asia on, minkälainen on luonteeltaan subjektiota ympäröivä ulkoinen todellisuus tai millä tavalla siitä on mahdollista saada tietoa. Nietzsche joka tapauksessa välttää dualistisen ajattelutavan synnyttämät skeptismin karikat. Argumentti suuntautuu ennen kaikkea subjektiivista idealismia vastaan. Subjektiivinen idealismi on filosofinen kanta, jonka mukaan kaikki olemassaolo on havaituksi tulemistä. Subjektiivisessa idealismissa maailman ja siitä saatujen representaatioiden ristiriita on ratkaistu häivyttämällä ensimmäinen. Nietzschen ratkaisuvaihtoehto on erilainen. Hänelle havainnon taustalla on olemassa jotakin subjektin ulkopuolista, ulkoinen todellisuus.

### **3.4. Nietzsche ja tieteellinen naturalismi**

#### *3.4.1. Ontologinen naturalismi*

Nietzsche uskoo ulkomaailman olevan olemassa itsenäisesti, ilman siitä tehtyjä representaatioita. Lisäksi tuon maailman olemisen tapa on hänelle lähtökohtaisesti naturalistinen. Nietzsche hylkää supernaturalistiset maailman selittämisen mallit huonona metafysiikkana, askeettiseen ideaaliin liittyvänä tapana kieltää tämänpuoleinen todellisuus. Hän vastustaa transsendentteihin selityspersistoihin nojautuvaa tapaa hahmottaa todellisuutta. Nietzschen naturalismi kuitenkin poikkeaa ontologisesta tieteellisestä naturalismista. Vaikka hän onkin naturalisti siinä mielessä, että hän hylkää luonnollisen

---

on yksinkertaisesti terveen arkijärjen solipsismia vastustava oletamus, että maailma on faktisesti olemassa.



todellisuuden ylittävät entiteetit, kuten “puhdas henki” (A 14) tyhjinä projektioina, on hänen naturalisminsa jokseenkin erilaista kuin ontologiseksi teesiksi laajennettu tieteellinen maailmankuva.

Ontologinen tieteellinen naturalismi pitää materiaalista todellisuutta sinä tarkastelupintana, jonka kautta todellisuutta on hahmotettava. Nietzsche puolestaan tunnustaa fysikaaliset kappaleet *erääksi* tavaksi hahmottaa todellisuuden rakentumista. Nietzsche korostaa *Antikristuksessa* materiaalisen todellisuuden ensisijaisuutta siihen nähden, mitä dualistisessa traditiossa pidetään henkenä:

Mitä eläimiin tulee, on Descartes ensimmäisenä kunnioitettavalla rohkeudella uskaltanut ajatella, että eläin on ymmärrettävissä koneena: koko fysiologiamme panee parhaansa tämän väitteen todistamiseksi. Loogillisesti menetellen me emme aseta ihmistäkään ulkopuolelle, kuten Descartes vielä teki: mitä tänään on yleensä ihmisestä ymmärretty, ulottuu tasan niin etäälle kuin häntä on ymmärretty mekaanisena ilmiönä. (A 14)

Nietzscheä ei silti tule lukea tieteellisen naturalismin puolestapuhujana. Vaikka Nietzsche lainatussa kohdassa käyttääkin samankaltaista retoriikkaa kuin fysikaalinen reduktionismi, hän ei kuitenkaan tee tässä minkäänlaisia metafysisiä sitoumuksia. Ihmisen korostaminen mekaanisena ilmiönä tulee ymmärtää Nietzschen polemiikkina transsendenteihin todellisuuksiin nojautuvaa filosofiaa vastaan, ei yrityksenä artikuloida vulgaarin materialistisen maailmankuvan puolesta. On huomattava, että lainatussa kohdassa Nietzsche puhuu yksinomaan siitä, millä tavalla toimivana ilmiönä ihmistä on ymmärretty, ei siitä, minkälaisesta rakennusaineesta todellisuus viime kädessä koostuu tai minkälaisia ovat luonteeltaan maailmassa universaalisti vaikuttavat lainalaisuudet. On totta, että Nietzsche pyrki tämänpuoleistamaan filosofisen antropologian. Tämänpuoleistaminen ei kuitenkaan ole sama kuin fysikaalinen reduktionismi. Theodore Scahtzki (1994, 148) on väittänyt, että yksi Nietzschen naamioista on radikaali materialismi. Sikäli kun Schatzkin luonnehdinta Nietzschestä radikaalina materialistina voidaan hyväksyä, se tulee hyväksyä nimenomaan yhtenä Nietzschen naamiona.

Nietzschen puhtaan hengen käsitteeseen kohdistama kritiikki on ennen kaikkea metafysiikan kritiikkiä. Platoninen metafysiikan perinne perustuu uskoon transsendenteista todellisuuksista. Ontologisen totuuden paljastajaksi korotettu moderni luonnontiede ei Nietzschen mukaan tässä mielessä kuitenkaan poikkea olennaisesti transsendenttien todellisuuksien filosofioista, sillä sekin nojautuu tiettyihin metafysiisiin a prioreihin:

Totuudellinen ihminen siinä lopullisessa ja uhkarohkeassa mielessä, jota usko tieteeseen edellyttää, *tunnustaa* siten epäilemättä *maailman*, joka *ei ole* elämän, luonnon ja historian maailma; ja sikäli kun hän tunnustaa tämän “toisen maailman” - niin, kuinka onkaan? - eikö hänen täydy samalla kieltää sen vastine, tämä maailma, *meidän* maailmamme? (FW 344)

Vaikka moderni luonnontiede ei Nietzschen näkökulmasta jatkakaan pystyynkuollutta hengenfilosofian perinnettä, on silläkin omat metafysiset sitoumuksensa. Nietzsche asettaa vastakkain “meidän todellisuutemme” sekä todellisuuden sellaisena kuin tiede sen havaitsee. Tieteen havaitsema todellisuus on erilainen kuin “elämän, luonnon [sic!] ja historian maailma”, jossa ihminen elää. Tiede nojautuu luonnon käsitteeseen, joka on olennaisesti erilainen kuin se keskikokoisten entiteettien todellisuus, jonka ihminen on kykenevä havaitsemaan. Nietzschen näkökulmasta kovimpana luonnontieteenä pidetyn fysiikan havaitsema maailma on sekin vain eräänlainen projektio, ei lopullinen ja objektiivinen kuva maailmasta:

Nyt hämmöttää ehkä viidessä, kuudessa päässä, että fysiikkakin on vain maailman-selostamista ja sovittelua (meidän itsemme mukaisesti! luvalla sanoen) eikä maailman-selitystä. (JGB 14)

Supernaturalismin kieltäminen ei johda Nietzscheä fysikaaliseen materialismiin. Nietzschen ajattelussa myös sellaisilla elämismaailmaan liittyvillä käsitteillä, jotka ylittävät tiukan materialistisen tavan kuvat asioita, on legitiimi paikkansa todellisuuden jäsentämisessä:

Meidän kesken puhuen ei ole silti 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. (JGB 12)

Nietzsche nojautuu omassa naturalismissaan lähemmin common sense –tapaan hahmottaa luontoa kuin ontologinen tieteellinen naturalismi. Nietzsche käyttää ilmiöiden selittämisessä sellaisia elämismaailmaan kuuluvia asioita, joita ontologisen tieteellisen materialismin on vaikea havaita. “Sielu” säilyttää Nietzschen ajattelussa paikkansa erään ilmiön selittäjänä. Nietzsche kylläkin hylkää ajatuksen kristillisestä, kuolemattomasta ja jakamattomasta sielusta. Tämä ei kuitenkaan tarkoita, ettäkö koko käsitteestä on

luovuttava. Käsite “sielu” säilyttää Nietzschellä edelleen asemansa merkinä sille inhimilliseen olemisen tapaan erottamattomasti kuuluvana henkisten toimintojen kimppuna, jota materialistisella kielellä on mahdoton kuvailla. Henkiset ja kulttuuriset objektit eivät Nietzschellä näin ollen redusoidu materiaaliin tai fysikaalisiin selityspuustoihin. Nietzschelle ensisijainen todellisuus ei ole tieteen havaitsema fysikaalisen materian todellisuus. Materia ja ilmiöiden mekanistinen ymmärtäminen tavoittaa kylläkin yhden pinnan todellisuudesta. Maailma on Nietzschelle kuitenkin rikkaampi ja monisyisempi kuin pelkästään se todellisuus, jonka tiede kykenee saavuttamaan.

### 3.4.2. Metodologinen naturalismi

Brian Leiter väittää kirjassaan *Nietzsche on morality* Nietzschen olevan metodologinen naturalisti. Metodologiseksi naturalismiksi Leiter puolestaan määrittelee filosofiset teoriat, jotka ovat jatkumossa tieteiden kanssa. Tämä jatkumo voi tarkoittaa joko jatkuvuutta tieteen tulosten tai sen metodien kanssa. Metodologinen naturalismi on Leiterin mukaan lisäksi joko kovaa tai pehmeää sen mukaan, minkälaisien tieteellisten teorioiden kanssa filosofinen teoria on jatkumossa. Kova metodologinen naturalismi etsii jatkuvuutta kovien luonnontieteiden, kuten fysiikan kanssa, kun taas pehmeälle metodologiselle naturalismille riittää jatkuvuus minkä tahansa tieteiden, vaikkapa yhteiskuntatieteiden kanssa. (Leiter 2002, 3-10)

Leiter perustelee kantaansa, jonka mukaan Nietzsche on metodologinen naturalisti, vetoamalla *Hyvän ja pahan tuolla puolen* 230. pykälään, jossa Nietzsche kuuluttaa, että ihmisen on tutkittava itseään samalla tavalla kuin hän tutkii muuta luontoa, nimittäin “tieteen kurin karaisemana”. Tästä sekä muutamasta muusta Nietzschen teosten tekstikohdasta (A 13, 59; NL 814<sup>12</sup>), jotka korostavan metodin tärkeyttä tutkimuksessa, Leiter päätelee Nietzschen olevan metodologinen naturalisti siinä mielessä, että hänen ajattelunsa on jatkumossa tieteen metodin kanssa. Leiter lisää, että Nietzschen ajattelussa on metodologisen jatkuvuuden lisäksi myös eräänlaista jatkuvuutta tieteen tuloksiin nähden. Leiter perustelee väitettään sillä, että monien 1800-luvun puolivälin materialistien tavoin Nietzsche ei näe ihmisen alkuperää erilaiseksi tai korkeammaksi kuin minkään muunkaan luonnonolennon. (Leiter 2002, 6-7)

---

<sup>12</sup> Leiter itse viittaa tämän fragmentin kohdalla Kaufmannin *Nachlassin* pohjalta rekonstruoimaan englannin kieliseen *Will to Power* -teokseen (§ 466).

Leiterin luonnehdinta Nietzschestä metodologisena naturalistina on nähdäkseni kuitenkin riittämätön. Leiter ei eksplikoi riittävästi, minkälaisien tieteiden ja minkälaisien metodien kanssa Nietzschen ajattelu voitaisiin katsoa olevan jatkumossa. Vastaavasti se seikka, että Nietzsche pitää (tieteellisten) naturalistien tavoin ihmistä kokonaan luonnonolentona, on riittämätön peruste väittää, että Nietzsche olisi naturalisti sanan tieteellisessä mielessä. Nietzsche on kylläkin, kuten Leiter on esittänyt, saanut vaikutteita 1800-luvun saksalaisesta materialismista (Leiter 2002, 63-71). Hän korostaa ihmisen olemisen tämänpuoleisuutta ja ruumiillisuutta samalla tavalla kuin aikansa materialistit. Pelkkä supernaturalismin kieltäminen ja ihmisen ruumiillisuuden korostaminen ei kuitenkaan vielä tee Nietzschestä tieteellistä naturalistia niin ontologisessa kuin metodologisessakaan mielessä. Nietzschen ajattelun metodologinen lähtökohta on olennaisesti erilainen kuin tieteellisen naturalismin.

Nietzsche eroaa tieteellisestä naturalismista ennen kaikkea suhteessaan subjektiivisen ja objektiivisen tiedon väliseen eroon. Nietzsche ei yritä tieteellisen naturalismin tavoin häivyttää subjektiiviseen kokemustodellisuuteen liittyviä ilmiöitä "objektiivisemmän" maailmankuvan saavuttamiseksi. Nietzschen tietoteoriaan liittyvän perspektivismin ajatuksen kannalta täydellisen objektiivinen tieto on jo lähtökohtaisesti mahdoton ajatus. Nietzscheille tieto on aina ryvettyä. Se on kiinni niissä intresseissä, kulttuurisissa konventioissa ja ennakkoluuloissa, joita kullakin tiedon subjektilla kulloinkin on. Inhimillisestä perspektiivistä ei ole mahdollista saavuttaa lopullista objektiivista kuvaa todellisuudesta. Uskomus siitä, että ihminen kykenisi saavuttamaan absoluuttista ja puhdasta tietoa, on Nietzschen näkökulmasta älyllistä epärehellisyyttä:

Ja nyt häpeää teidän henkenne, että se noudattaa teidän sisälmystenne tahtoa, ja kulkee oman häpeänsä tähden sala- ja valheteitä. / "Se olisi minulle korkeinta" - näin puhuu itselleen taidän valheellinen henkenne - "että voisin katsella elämää himoitsematta enkä, niinkuin koira, kieli riipuksissa: / Olla onnellinen katselussa, tahto kuolleena, vailla itsekkyyden hyökkäyshalua ja ahneutta - koko ruumis kylmänä ja tuhkanharmaana, mutta silmät päytyneinä kuunsilminä! / Se olisi minulle rakkainta," - näin viettelee viety itseänsä - että voisin rakastaa Maata niinkuin kuu sitä rakastaa ja kosketella vain silmin sen kauneutta. (Z II 15)

Siinä missä tieteellinen naturalismi koettaa kaikin tavoin sulkeistaa subjektiiviset elementit todellisuuden kuvaamisesta, Nietzschen naturalismi nimenomaan korostaa tiedon

riippuvuutta niistä psykofyysisistä ennakkoehdoista, jotka ehdollistavat kaikkea ajattelua. Nietzsche mukaan “näemme kaikki asiat ihmispään läpi emmekä voi leikata tätä päätä irti” (MA 9)<sup>13</sup>. Nietzschen naturalismin näkökulma lähtee ihmisen sisäisestä kokemuksesta, kun taas tieteellinen näkökulma tarkastelee todellisuutta ohittaen subjektiivisen todellisuuden kokonaan. Tämä perustavanlaatuinen ero Nietzschen naturalismin ja tieteellisen naturalismin lähtökohtien välillä tekee hyvin ongelmalliseksi väitteen, jonka mukaan Nietzschen ajattelu olisi jatkumossa tieteen metodien kanssa.

Nietzschen lähtökohta on tieteelliseen naturalismiin verrattuna huomattavan kantilainen. Nietzsche korostaa mielen aktiivista luonnetta havaitsemisen aktissa. Nietzscheille se, että mieli tulkitsee arkisessa käytössään saamaansa havaintomateriaalia, ei kuitenkaan tarkoita, että arkiymmärrys olisi jollakin tavalla subjektiivisempi ja epävarmempi kuva todellisuudesta kuin tieteellinen tapa tehdä havaintoja. Nietzschen näkökulmasta tieteellinen maailman ymmärtäminen ei ole sen vähemmän ehdollistunutta kuin arkihavainnon tietokaan. Ajatus täydellisen objektiivisesta ja korrektista tavasta selittää maailmaa on Nietzsche mukaan absurdi. On väärä ennakkoluulo, että tiede tavoittaisi korrektimman kuvan todellisuudesta kuin arkihavainto:

Samo in on laita sen uskon, johon nyt niin monet luonnontutkijat tyytyvät, uskon maailman, jolla on muka ekvivalenttinsa ja mittansa inhimillisessä ajattelussa, inhimillisissä arvokäsitteissä, uskon “totuuden maailmaan”, johon voitaisiin päästä lopullisesti käsiksi nelisnurkkaisen pienen ihmisjärkemme avulla - mitä? sallimmeko todella siten halventaa olemassaolomme matemaatikkojen laskutikku-harjoitukseksi ja tupakarhuntyöksi? Varsinkaan ei saa tahtoa riistää siltä sen *monitulkintaista* luonnetta: tätä vaatii maku, hyvät herrat, maku, joka käskää kunnioittamaan kaikkea, mikä menee teidän horisonttine yli! Että oikea on vain sellainen maailmantulkinta, joka osoittaa *teidän* olevan oikeassa, jonka omaksuminen tekee mahdolliseksi tutkia ja työskennellä edelleen *teidän* mielenne mukaan (- te tarkoittatte oikeastaan *mekanistisesti?*), sellainen joka sallii laskea, punnita, nähdä ja koskettaa, mutta ei mitään muuta, se on kömpelyyttä ja naiivisuutta, ellei se ole mielisairautta, idiotismia. [...] Jos jonkun musiikin *arvo* määriteltäisiin sen mukaan, kuinka paljon siitä voidaan laskea, koota kaavoihin, -kuinka järjetön olisikaan semmoinen “tieteellinen” musiikin arviointi! Mitä siitä olisi käsitetty! Ei mitään, ei kerrassaan mitään siitä, mikä siinä oikeastaan on “musiikkia”! . . . (FW 373)

Jos todellisuutta representoidaan ainoastaan tieteen metodeilla, kadotetaan siitä Nietzsche mielestä se, mikä tuossa todellisuudessa on inhimillisesti merkityksellistä. Ilmiöt, kuten

---

<sup>13</sup> Suomennos omani.

musiikki eivät ole käsitettävissä tieteen keinoin. Maailmaa jäsenettäessä elämismaailmalliset asiat näyttelevät Nietzschen ajattelussa vähintään yhtä tärkeää osaa kuin tieteen rekisteröimät entiteetit. Tieteen metodi on liian kapea perspektiivi, jotta se riittäisi filosofille. Tieteelliseen objektiivisuuteen pyrkiminen on kylläkin Nietzschen mielestä arvokasta omalla tavallaan, eräänlaisena filosofian apuvälineenä:

Objektiivinen ihminen, joka ei enää kiroa eikä parjaa, pessimistin tavalla, *ideaalinen* oppinut, jossa tieteellinen vaisto tuhatkertaisen täydellisen ja puolittaisen epäonnistumisen jälkeen kerran puhkee kukkimaan, on varmaan eräs kaikkein kallisarvoisimmista olemassaolevista työvälineistä: mutta hänen sijansa on mahtavamman kädessä. Hän on vain työväline, sanomme, hän on *kuvastin*, - hän ei ole mikään "itsetarkoitus". (JGB 207)

Nietzsche erottaa toisistaan selkeästi tiedemiehen ja filosofin roolit. Tieteellinen tapa hahmottaa maailmaa on hänelle edistystä aikaisempaan, transsendentteihin selityspenstuihin kytkeytyvään teologiseen maailmankuvaan verrattuna. Tiede on vapautunut supernaturalismista, mutta ei kuitenkaan vielä metafysiikasta. Tieteellinen metodi on oman rajallisuutensa vanki. Tiede tekee virheen laajentaessaan omaa selitysmalliaan liikaa ja ottaessaan itselleen filosofian, kokonaisen ja koherentin maailman selittäjän roolin:

[K]un tiede on päässyt mitä onnellisimpaan tulokseen torjuessaan luotaan teologian, jonka "piikana" se oli liian kauan, se pyrkii nyt täydessä ylimielisyydessä ja ymmärtämättömyydessä säättämään lakeja filosofialle ja näyttämään puolestaan kerran "herran" – mitä sanoinkaan! *filosofin* osaa. (JGB 204)

Tieteen ja filosofian erottaa Nietzschen mielestä ennen kaikkea se, että filosofian ensisijainen tehtävä on luoda arvoja (JGB 211). Tieteen metodeilla luominen on mahdotonta. Tieteen arvo on Nietzscheille pääasiassa siinä, että se pureutuu supernaturalismin ja (kristillis)moralististen ajatusmallien taakse ja katsoo maailmaa rehellisemmin, ilman askeettisten ideaalien maailmaan projisoimia ennakkoluuloja. Tämä ei kuitenkaan tarkoita, että tieteen metodeilla saataisiin korrekti kuva todellisuudesta. Arkiymmärrys vastakohtana tieteelliselle maailmankuvulle säilyttää Nietzscheille edelleen asemansa hedelmällisenä positiona todellisuuden jäsentämisessä. Tieteen tehtäväksi jää arkiymmärryksen puhdistaminen huonon metafysiikan rasitteista. Filosofia puolestaan jatkaa siitä, mihin tiede lopettaa. Filosofia antaa uutta merkitystä, uusia arvoja maailmaan, joka on puhdistettu asketismin vaikutteista.

### 3.5. Nietzsche ja moderni eettinen naturalismi

Eettinen naturalismi ei ole yhtä tiukasti kytköksissä tieteelliseen naturalismiin kuin ontologinen ja metodologinen naturalismi. Naturalistiset tavat etsiä etiikan perustusta voidaan nähdä jopa eräässä mielessä ristiriitaisina ajattelumalleina moderniin luonnontieteeseen nähden. Eettinen naturalismi katsoo arvojen olevan palautettavissa luonnollisiin tosiasioihin, kun taas moderni luonnontiede nimenomaan puhdisti luonnon inhimillisistä merkityksistä. Nietzschen naturalismin paikallistamiseksi on kuitenkin hyvä lausua muutama sana Nietzschen suhteesta eettiseen naturalismiin.

Nietzschen näkemykset moraalista ovat epäilemättä jossakin mielessä naturalistista. *Moraalin alkuperästä* naturalisoi moraalin tietyissä sosiohistoriallisissa tapahtumakuluissa syntyneeksi ilmiöksi. Kuten on jo käynyt selväksi, Nietzsche hylkää supernaturalistiset moraaliset selitysmallit. Moraalisilla käsitteillä kuten ”hyvä” ja ”paha” ei ole Nietzschelle mitään *a priorisesti* velvoittavaa merkitystä. Ne eivät saa merkitystään jumalalliselta auktoriteetiltä. Moraaliset käsitteet ilmaisevat erilaisten ihmistyyppien intressejä ja ovat tällaisena historiallisesti kontingenteja. Jumalallisen auktoriteetin lisäksi Nietzsche hylkää kategorisen imperatiivin tyyppiset universaalit, järkeen perustuvat muotoilut moraalista. Nietzschelle moraalit kytkeytyy tämänpuoleiseen todellisuuteen ja faktisiin tapahtumakulkuihin. Abstraktit ja universaalit tavat hahmottaa sitä, miten olisi moraalisesti oikein toimia, eivät Nietzschen näkökulmasta selitä moraalin ilmiöstä mitään. Ne ovat tyhjiä kuvitelmia tai asketismin myrkyllisiä tuotteita, jotka kääntävät huomion pois siitä, mistä moraalissa Nietzschen mielestä on viime kädessä kyse, nimittäin valtaintressien ja julmuuden sublimoitumisesta kulttuurissa yleisesti hyväksytyiksi ajattelu- ja käyttäytymiskonventioiksi.

Nietzsche on eettinen naturalisti siltä osin, että hän palauttaa moraaliset ilmiöt luonnollisiin tosiasioihin. Moraalin alkuperä on erilaisten inhimillisten intressien läpäisemässä sosiohistoriassa. Nietzschen eettinen naturalismi poikkeaa kuitenkin olennaisella tavalla vaihtoehtoisista moderneista eettisen naturalismin malleista. Kysymys on ennen kaikkea arvojen objektiivisuudesta (kts. Leiter 2002, 136-155). Eettiset naturalismin mallit pitävät useimmiten jotakin luonnollista tosiasiaa objektiivisesti pätevänä mittarina sille, onko joku teko moraalisesti oikein tai väärin. Esimerkiksi puhdasta utilitarismia kannattava henkilö voisi ajatella, että teon tuottama mielihyvä tai onnellisuus on viime kädessä aina se mittari,

jota vasten teon moraalista arvoa on peilattava. Teko saa arvonsa siitä, kuinka hyvin se onnistuu tuottamaan tietyn luonnollisen asiantilan, tässä tapauksessa onnellisuuden. Nietzsche ei sitoudu samalla tavoin johonkin tiettyyn luonnolliseen tosiasiaan objektiivisesti pätevänä arvon mittarina. Nietzsche luonnossa ei ole itsessään mitään millä olisi arvoa sinänsä. Kaikki arvot ovat ihmisen itsensä todellisuuteen asettamia projektiota:

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 näitä antajia ja lahjoittajia! Vasta me olemme luoneet maailman, *joka jollakin tavalla ihmistä liikuttaa!* (FW 301)

Nietzsche kritisoi filosofisia traditioita, jotka yrittävät palauttaa arvot sellaisiin yksinkertaisiin luonnollisiin seikkoihin kuin onnellisuuteen tai mielihyvään:

Hedonismi ja pessimismi, utilitarismi ja eudaimonismi: kaikki nämä ajattelutavat, jotka mittaavat olioiden arvoa *mielihyvän* ja *mielipahan*, toisin sanoen seuraustilojen ja sivuasioiden mukaan, ovat etualan ajattelutapoja ja naiivisuuksia, joihin ei kukaan, joka tietää itsessään olevan *hahmotusvoimia* ja taitelijan-omaatuntoa, voi katsoa alas samalla kokematta pilkan ja myös myötäkärsimisen tunteita. (JGB 225)

Nietzsche ei ole arvorealisti. Hän ei usko luonnon tarjoavan mitään perustetta sanoa, mitä tiettyjä arvoja moraalisessa toiminnassa olisi noudatettava. Nietzschen etiikan lähtökohtana on ihminen arvoja tuottavana luonnonolentona, ei vakaumus, että arvot olisivat redusoitavissa objektiivisesti johonkin luonnolliseen tosiasiaan. Nietzscheä koskevassa kommentaarikirjallisuudessa on tosin käyty keskustelua, tarjoaako vallantahdon prinssiipi jonkinlaisen viimekätisen mittarin sille, minkälainen toiminta on arvokasta. Viimeaikaiset kommentaarit ovat kuitenkin voittopuolisesti tulleet siihen tulokseen, että vallantahto on ennemminkin eräänlainen heuristinen psykologinen malli, joka auttaa ymmärtämään inhimillistä käyttäytymistä kuin objektiiviseksi tarkoitettu kokonaiselitys todellisuuden luonteesta tai edes inhimillisestä toiminnasta. (Leiter 2002, 138-144)<sup>14</sup>.

---

<sup>14</sup> Ymmärrettävä vallantahdon prinssiippi millä tavalla tahansa, säilyy Nietzschen arvoteoriassa joka tapauksessa voimakas ambivalenssi perinteisempään eettiseen naturalismiin verrattuna. Vaikka vallantahto nähtäisiinkin mittarina johon inhimillisen toiminnan onnistumista voitaisiin arvioida, ei kuitenkaan voitaisi sanoa mitä arvoja ihmisen tulisi käytännössä toteuttaa. Vaikka vallantahto olisikin eräänlainen superarvo, johon muiden asioiden arvoa on peilattava, säilyy se kuitenkin niin hämäränä periaatteena, että radikaalin dynaamisessa todellisuudessa olisi mahdotonta osoittaa objektiivisesti niitä arvoja, joita kunkin ihmisen tulisi toteuttaa.



Arvot eivät ole Nietzscheen mukaan jotakin, joita olisi mahdollista löytää päättelyn tai todellisuutta koskevan havainnoinnin pohjalta. Arvot on luotava. Arvojen luomisen tehtävä asettuu Nietzscheellä filosofien harteille heidän tärkeimpänä tehtävänä. Tulkintani mukaan edellä lainattu kappale (JGB 225) artikuloi myös osaltaan tätä ajatusta, joka on toisaalla (JGB 211) esitetty eksplisiittisesti. Sitä, että mielihyvään vetoaminen arvojen mittarina on “etualan arviointi”, ei tule tulkita niin, että mielihyvän taustalla olisi vallantahdon superarvo, johon mielihyvä itse lopulta palautuisi. Mielihyvään vetoaminen on Nietzscheen mielestä pinnallista moraalifilosofiaa, koska siitä puuttuu “taiteilijan-omatunto” (Künstler-Gewissen). Moraalifilosofin on toimittava taiteilijan tavoin luovasti, asettamalla todellisuuteen omia arvojaan, eikä yrittää lukea moraalialue ympäröivästä todellisuudesta, joka on lähtökohtaisesti arvoista tyhjä. Arvojen luominen ei ole tosin täysin kontingenttia puuhaa. Se on kiinni kunkin arvoja luovan filosofin persoonallisuudesta. Arvojen luominen liittyy Nietzscheen peräänkuuluttamaan yksilöllisen tyylin ja persoonallisen ajattelutavan luomiseen (FW 290). Olennaista kuitenkin on, että arvot ovat välttämättä luomisen tulosta, ei todellisuuden itsensä ominaisuuksia.

### **3.6. Aristoteelinen naturalismi: luonto ylittämässä itseään**

Aristoteelinen naturalismi poikkeaa tieteellisestä naturalismista ainakin siinä, että se sisällyttää luonnon käsitteensä alle huomattavasti laajemman kirjon entiteettejä, kuin tieteellinen naturalismi. Siten se välttää ilmeisemmät ongelmat, joihin tieteellinen naturalismi ajautuu. Antiikin luontokäsitys mahdollisti jokseenkin kokonaisvaltaisemman luonnollisiin perusteisiin vetoavan selittämisen mallin kuin modernin luonnontieteen ahdas fysikalistinen tapa hahmottaa luontoa. Juha Sihvola (1996, 11) on hahmottanut itsensä Aristoteleen luontokäsitystä erottelemalla kaksi erilaista, antiikin ajattelulle tyypillistä mallia luonnosta<sup>15</sup>. Sihvolan esittämässä erottelussa *pelkkä luonto* viittaa ihmisissä ja eläimissä oleviin synnynnäisiin ja välttämättömiin piirteisiin, jotka on pakko ottaa huomioon elämän eettisessä ja poliittisessa suunnittelussa. *Vahva luonto* viittaa puolestaan inhimillisen kehityksen luonnollisiin päämääriin. Vahva luonto on ennen kaikkea etiikkaan kytkeytyvä käsite. Se määrittelee ne sisällöt, jotka konstituivat ihmisyyksilön hyvän elämän.

---

<sup>15</sup>Sihvola Perustaa erottelunsa Julia Annasin teokseen *Morality of Happiness*, New York and Oxford, 1993. 142-158.

Pelkkä luonto tarkoittaa ulkoisia mahdollisuuksia ja rajoitteita, siis niitä materiaalisia reunaehtoja, joita inhimillisellä toimijalla on. Pelkkään luontoon ei liity mitään normatiivisia aspekteja, vaan se yksinkertaisesti asettaa raamit, joissa elävät olennot toimivat. Pelkkä luonto tarkoittaa aistein havaittavaa ja konkreettista todellisuutta. Tieteellisen naturalismin havaitsemasta luonnosta aristoteelinen pelkkä luonto eroaa lähinnä siinä, että antiikissa materiaallinen luonto hahmotettiin nykytermein ennemminkin biologian kuin fysiikan käsittein. Toinen olennainen ero liittyy syykategorioihin. Aristoteelisessa luontokäsityksessä jo fysikaaliseen luontoon liittyy sellaisia päämääräorientoituneita syykategorioita, joita modernissa ajattelussa liitetään vasta inhimilliseen käyttäytymiseen. Teleologiset selitysmallit fysikaalisille ilmiöille on merkittävin katkos aristoteelisen pelkän luonnon ja modernin luonnontieteen luonnon välillä. Tietyistä sisällöllisistä katkoksista huolimatta pelkän luonnon käsite on kuitenkin jossain määrin rinnastettavissa modernin luonnontieteen luontoon. Sekä pelkkä luonto että modernin luonnontieteen luonto kuvaavat luontoa, joka hahmotetaan kulttuurin vastakohtaksi tai korkeintaan sen materiaaliseksi ennakoedellytykseksi.

Vahvan luonnon käsite tuo aristoteeliseen naturalismiin aspektin, joka erottaa sen radikaalisti tieteellisestä naturalismista. Vahva luonto ei ole yksioikoisen deskriptiivinen vaan ennenkaikkea normatiivinen käsite. Vahva luonto tarjoaa ne arviointiperustat, joista käsin ihmiselämän onnistumista on arvioitava. Vahva luonto sisällyttää luonnon käsitteeseen jotakin olennaisesti enemmän kuin moderni tapa hahmottaa luontoa. Vahva luonto asettaa etiikan osaksi ihmisen luonnollista konstituutiota. Ajattelumalli on olennaisesti erilainen kuin modernin luonnontieteen tapa hahmottaa luontoa, jossa luonto nähdään inhimillisistä merkityksistä vapaana ja luontoa koskeva tiede objektiivisena kuvauksena tuosta yksiselitteisestä materiaalisesta ilmiöstä. Sihvola (1996, 11-14) huomauttaa, että vahvan luonnon käsitteellä ei edes pyritä tieteellisen neutraaliin tapaan ratkaista eettisiä ongelmia. Vahva luonto on ennemminkin eräänlainen yhteisöllisesti määritelty malli sille, minkälainen elämä on ihmiselle soveliaista ja tavoittelemisen arvoista. Aristoteelinen vahvan luonnon käsite on siis tämän erottelun mukaan eräänlainen kulttuurin sisällä määrittyvä konsensuskäsite.

Sikäli kun Sihvola on luonnehdinnassaan oikeassa, voidaan kysyä, mitä merkitystä tällaisella mallilla on naturalistisen antropologian kannalta. Jos vahva luonto on todellakin vain arvoyhteisöjen sisällä määrittyvä käsite, eikä mihinkään reaaliseen ja universaalisti pätevään ontologiseen tosiseikkaan kiinnittyvä arvostelma, tuntuu siltä häviävän pohja

yleisempänä naturalistisena antropologian perustuksena. Ontologisesta näkökulmasta tällainen näkökulma on hankala, koska vaikka argumentti ehkä pelastaakin eettisen naturalismin mahdollisuuden, jää kuitenkin hämäräksi, mikä kaikki on sitä luontoa, josta naturalistisesti hahmotettu ihminen lopulta koostuu. Kuten Sihvola (1996, 12) itsekin toteaa, vahvan luonnon käsite näyttää äkkiä katsottuna siirtävän ongelmia vain yhden askeleen eteenpäin. Sihvola kuitenkin kiirehtii argumentoimaan aristoteelisen naturalismin puolesta, että vetoamalla luontoon ei pelkästään siirretä ongelmaa kauemmaksi vaan tehdään laadullisia eroja eritasoisten eettisten uskomusten välillä.

Aristoteelinen vahvan luonnon käsite liittyy joka tapauksessa tieteellistä naturalismia radikaalisti laajempaan tapaan hahmottaa luonnollisten entiteettien alaa. Aristoteelinen naturalismi poikkeaa tieteellisestä naturalismista ennen kaikkea siinä, että se sisällyttää inhimillisiä merkityksiä kantavat ilmiöt, kuten moraalin, luonnon alaan. Aristoteelinen naturalismi ei yritä häivyttää intentionaalista ja eettisesti merkityksellistä toimintaa luonnon alueelta. On tosin muistettava, että tieteellisenkin naturalismin perinteessä on strategioita, joilla tällainen "hengen" todellisuus on pyritty sulauttamaan luonnontieteelliseen maailmankuvaan (Kotkavirta 2002 12-13). Tieteellinen maailmankuva pysyy tieteellisen naturalismin näkökulmasta joka tapauksessa aina ensisijaisena ja kovimpana todellisuutena, josta hengen todellisuus on vain jonkinlainen heijastuma. Aristoteelinen naturalismi sen sijaan seuraa ilmiöiden pelastamisen menetelmää ja tunnustaa luonnontieteellisten objektien ja kausaalisten selitysmallien rinnalle myös henkiseksi luettavia ilmiöitä sekä finaaliin syihin ja intentionaalisuuteen perustuvia selitysmalleja.

Aristoteelisessa ajattelussa ei ole materian ja hengen välistä radikaalia katkosta samalla tavalla kuin modernin luonnontieteen ja Descartesin jälkeisessä filosofiassa. Sielua ja ruumista, ajattelua ja materiaa, ei nähdä aristoteelisessa perinteessä substantiaalisesti eri maailmoihin kuuluviksi. Se, miten ajattelu ja siihen liittyvät ilmiöt, kuten kulttuuri ja moraalit, nähtiin erottautuvan fysikaalisista biologisista luonnonvälttämättömyyksistä, mahdollistui siten, että erottelut kyseisten ilmiöiden välillä tehtiin pysytellen luonnon sfäärin sisällä. Aristoteelisessa ajattelussa ihminen kylläkin erottautuu alemmasta luonnosta mahdollisuudessaan vastustaa primäärisiä affektejaan ja tätä kautta käyttäytyä hyveellisesti. Samoin poliksessa eläminen, sosiaalisuus, kuuluu ihmisen luontoon. Ajattelua, kulttuuria ja moraalit ei kuitenkaan nähty luonnolliselle käyttäytymiselle vastakkaisena ilmiönä, vaan siinä oli kysymys siirtymisestä primääriseen luonnon alueelta korkeamman

luonnon alueelle. Aristoteelinen ajattelu kytkeytyy modernia tieteellistä ajattelua tiukemmin common senseen. Aristoteeliseen ajatteluun ei vielä liittynyt modernia ajattelua leimaavaa skeptisismiä ulkomaailman objektien ja niistä saatujen representaatioiden suhteesta. Tästä syystä aristoteelinen naturalismi ei joudu sulkemaan luonnon ulkopuolelle sellaisia ilmiöitä, jotka modernissa traditiossa on nähty ongelmalliseksi sulauttaa osaksi objektiivista luontokuvaa.

Ylitettäessä se luonnon alue, jota Sihvola (1996, 11) kutsui *pelkäksi luonnoksi*, luonto ikäänkuin asettuu itseään vastaan. Siirtyessään pelkän luonnon alueelta vahvan luonnon alueelle ihminen joutuu rajoittamaan joitakin pelkkään luontoonsa liittyviä haluja ja affekteja<sup>16</sup>. Tämä käy terävästi ilmi Aristoteleen luonnehdinnoissa heikkoluontoisuudesta. Aristoteleen mukaan eläimillä ei ole paheita (Aristoteles 1989, 1145a). Näin siksi, että eläimet ovat pelkän luonnon piirissä koko elämänsä viettäviä olioita. Ihminen puolestaan voi olla heikkoluontoinen, koska hänellä on pelkän luonnon lisäksi mahdollisuus toimia myös tavalla, joka ylittää pelkän luonnon lainalaisuudet. On merkillepantavaa, että Aristoteles määrittelee yhdeksi heikkoluontoisuuden kategoriaksi nimenomaan heikkoluontoisuuden ruumiillisiin nautintoihin nähden (Aristoteles 1989, 1148a). Hyveellinen elämä ei näin ollen ole jotakin, joka tulisi ihmisestä “luonnostaan”, yksinkertaisesti primäärisiä ruumiillisia haluja ja viettejä noudattaen. Hyve on ennemminkin jotakin, joka tulee saavuttaa käytännöllistä järkeä käyttämällä (kts. Aristoteles 1989, 1140a-1140b).

Aristoteelinen järkeä käyttävä subjekti ei ole pelkästään maailmaa tarkkaileva vaan myös siinä toimiva agentti. John McDowell on argumentoinut, että järjen omistaminen ei vain mahdollista vaan suorastaan velvoittaa sen omistajaa astumaan hetkeksi ulos itsestään ja arvioimaan käytännölliseen toimintaan liittyviä kysymyksiä. (McDowell 1998, 169-173) McDowellin ajattelu tulee tässä kohdassa lähelle sitä, mitä Aristoteles tarkoitti käytännöllisellä järjellä. Aristoteelinen käytännöllinen järki voidaankin tulkita nimenomaan käyttäytymisen uusien mahdollisuuksien avaajana. Käytännöllinen järki mahdollistaa sen reflektiivisen etäisyyden hetkellisiin impulsseihin, jota tarvitaan erilaisten toimintamallien keskinäistä paremmuutta arvioitaessa. Käytännöllinen järki avaa omistajalleen ovet siihen vapauden valtakuntaan, jossa eettiset kysymykset tulevat ajankohtaisiksi. Käytännöllisen järjen omistajalla on mahdollisuus valita useamman

---

<sup>16</sup>Tällä tavalla hahmotettu pelkkä luonto sisältää tiukan materiaalistien elämän reunaehtojen lisäksi myös biologisia sisältöjä.

kaltaisista mahdollisista käyttäytymisen muodoista se, jonka hän kullakin hetkellä parhaaksi näkee.

Aristoteelinen luonto ei ole pelkkä sokea kausaalisesti toisistaan seuraavien tapahtumien ketju. Kuten on jo todettu, myös intentionaalinen toiminta mahtuu aristoteelisen luontokäsityksen raameihin. Hetki, jolloin mekanistis-kausaalinen luonto ylitetään, ei ole aristoteelisen naturalismin näkökulmasta hetki, jossa ylitetään samalla luonto. Sen sijaan kysymyksessä on tapahtuma, jossa luonto ylittää itsensä. Tällöin siirrytään *toisen luonnon* alueelle. Käytännöllisen järjen tarjoaman reflektiivisen välimatkan ansiosta ihmisellä on mahdollisuus valita ja tätä kautta muuttaa käytöstään toisenlaiseksi kuin mitä se olisi "luonnostaan". Toinen luonto tarkoittaa tällaisen reflektiivisen maailmasuhteen seurauksena syntyneitä käyttäytymismalleja, jotka tottumuksen kautta korvaavat, ainakin osittain, primääristen vietti-impulssien ohjaaman käyttäytymisen. (McDowell 1998, 188)

Selvyyden vuoksi on tässä vaiheessa syytä hieman tarkentaa tässä käytettyjä aristoteeliseen naturalismiin liittyviä käsitteitä. Erittely ei ole Aristoteleen itsensä, mutta auttaa ymmärtämään aristoteelista naturalismia ja samalla Nietzschen suhtautumista siihen. Siis: Sihvolan käyttämä *pelkkä luonto* viittaa kulttuuria ja kultivoitumista edeltävään luontoon. Samassa merkityksessä voidaan käyttää myös termiä *ensimmäinen luonto*, kun halutaan painottaa *pelkän luonnon* edeltävän ajallisesti *toista-* tai *vahvaa luontoa*. Sihvolan käyttämä *vahvan luonnon* käsite taas artikuloi niitä päämääriä, joita pelkän luonnon ylittämiseksi asetetaan. Edellä käyttämäni *toinen luonto* puolestaan tarkoittaa niitä faktisia käyttäytymistottumuksia, joita pelkän luonnon ylittäneillä ihmisillä on, olkoonpa ne sitten hyviä ja huonoja. Näin ollen *pelkkä luonto*, *ensimmäinen luonto* sekä *toinen luonto* ovat deskriptiivisiä käsitteitä. *Vahva luonto* on puolestaan preskriptiivinen määre, johon *toisen luonnon* onnistuneisuutta voidaan verrata. Näin ainakin sikäli kun *vahva luonto* ymmärretään Sihvolan tavoin yhteisön sisällä määrittyväksi normatiiviseksi konsensuskäsitteeksi eikä universaaliksi päteväksi kosmologiseksi periaateksi.

Aristoteleen *Nikomakhoksen etiikassa* luonnosteleva hyveeseen pyrkiminen on pitkälti huonojen luonnollisten käyttäytymistäipumusten kitkemistä ihmisestä ja hyveellisten luonteenpiirteiden istuttamisesta niiden tilalle, toisin sanoen toivotun kaltaiseen toiseen luontoon pyrkimistä. Tämä prosessi ei tapahdu luonnon ylittävään henkisyteen vetoamalla vaan mahdollistuu niistä luonnollisista edellytyksistä, joita ihmisessä essentiaalisesti on. Aristoteleen mukaan:

[H]yveet eivät meissä synny luonnostaan, mutta ne eivät myöskään synny vastoin luontoa. Olemme luonnostamme kykeneviä ottamaan ne vastaan, ja tapa tekee ne täydellisiksi. (Aristoteles 1989, 1103a)

Toisen luonnon kehittämisessä on kysymys luonnon korvaamisesta jollakin, joka on yhtä lailla luontoa, vaikkakin laadullisesti erilaista. Toinen luonto korvaa käyttäytymisen säätelijänä ensimmäisen, Sihvolan käyttämin termein pelkän luonnon. Sihvolan vahvan luonnon käsite toimii tässä erottelussa puolestaan käsitteenä, joka artikuloi niitä normatiivisia sisältöjä, joita vahvan luonnon, so. hyveellisen käyttäytymisen ohjaama elämä, tulisi noudattaa.

### 3.7. Nietzsche ja aristoteelinen naturalismi

Nietzsche tulee nähdäkseni naturalismissaan lähemmäksi aristoteelista- kuin tieteellistä naturalismia. Nietzschen kirjoituksissa toistuvat jatkuvasti teemat, joissa luonto muuttaa muotoaan. Nämä kohdat tarkoittavat siirtymää ensimmäisen luonnon alueelta toiseen luontoon, sekä toisen luonnon jatkuvaa sisäistä muutostilaa Kuten olen asiaa työni historiaa käsittelevässä osuudessa jo sivunnut, koko lupaamaan oppineen eläimen syntyprosessi, joka esitetään *Moraalin alkuperästä* -teoksen toisessa osassa, on helppo kuvailla siirtymänä ihmis-eläimen luonnonviattomuudesta toisen luonnon alueelle. Kyky normatiiviseen elämään ei ole ihmisessä luonnostaan, puhdasta ajattelua olevan sielun ansiosta, vaan se on ensin luotava niistä luonnollisista ehdoista, joiden ehdoilla elämme ennen siirtymistä toisen luonnon alueelle:

Jalostaa eläin joka *saa luvata* - eikö tämä ole juuri paradoksaalinen tehtävä jonka luonto on ihmisen suhteen itselleen asettanut? (GM II 1)

Vain reflektiivisellä eläimellä on kyky luvata. Nietzschele lupaaminen on valinnanvapauden ensisijainen käytännöllinen seuraus.

Tämä vapautunut joka todella *saa luvata*, tämä *vapaan* tahdon herra, tämä itsevalti - kuinka hän ei tietäisi miten paljon etevämpi hän siitä syystä on kaikkea mikä ei saa luvata eikä mennä takuuseen omasta puolestaan, miten paljon luottamusta, miten paljon pelkoa, miten paljon syvää kunnioitusta hän herättää - hän "ansaitsee" kaikki kolme - ja miten hän kyetessään näin vallitsemaan itseään samalla pääsee vallitsemaan myös olosuhteita, luontoa

ja kaikkia lyhytjännitteisempiä ja epäluotettavampia luontokappaleita? (GM II 2)

Kuten aristoteelisen käytännöllisen järjen omaaja, Nietzschen “lupaamaan oppinut eläin” on toiminnassaan vapaa, ainakin verrattuna häntä “lyhytjännitteisimpiin ja epäluotettavimpiin luontokappaleisiin”. Kun ihminen ei enää toimi yksinään *pelkän luontonsa* sanelemien ehtojen mukaisesti, toisin sanoen biologisesti ymmärretyn luonnonvälttämättömyyden ehdoilla, hänelle aukeaa mahdollisuus käyttäytyä tietyssä tilanteessa usealla eri tavalla. Toisen luonnon luominen on mahdollista vasta reflektiiviselle olenolle (FW 290). Tämä toinen luonto rakentuu kuitenkin aina ensimmäisen päälle. Ihminen ei ole syntymässään radikaalin vapaa valitsemaan itseään, vaan hänen toisen luontonsa kehittymisen taustalla välkkyvä välttämättä hänen lajiolemukselleen tyypilliset käyttäytymismallit, -mahdollisuudet ja -rajoitteet. Nämä on jossakin määrin mahdollista ylittää toisen luonnon korvatta pelkän luonnon. Pelkkää luontoa on kuitenkin mahdotonta ohittaa toisen luonnon kehittämisessä. Pelkkä luonto on ymmärrettävä välttämättömänä alkupisteenä, jonka ylittämisen kautta ihminen voi kehittää itselleen oman persoonallisen tapansa olla maailmassa.

Se, minkä Descartes katsoi olevan ihmisen ydin, ego, joka on olemukseltaan henkeä, on Nietzschen näkökulmasta eläin-ihmiselle ajan saatossa kehittynyt ominaisuus. Henkiseksi luettavat toiminnat on ymmärrettävä laji-, kulttuuri- ja yksilöhistoriallisesti opituiksi käyttäytymismalleiksi. Nietzsche korostaa jatkuvasti tietoisten toimintojen biologista ja ruumiillista alkuperää:

“Kuinka tehdään ihmis-eläimelle muisti? Kuinka painetaan tähän osalta tylsään, osalta huikentelemaan tuokio-ymmärrykseen, tähän ilmettyyn unohtavaisuuteen jotakin niin että se säilyy läsnäolevana?” . . . Kuten voi arvata ei tätä ikivanhaa ongelmaa ole suinkaan ratkaistu arastelevilla vastauksilla ja välineillä; ehkei ihmisen koko esihistoriassa olekaan mitään pelottavampaa ja oudon kaameampaa kuin hänen *mnemotekniikkansa*. “Poltetaan asia ihoon jotta se jää muistiin: muistiin jää vain se mikä ei lakkaa *tekemästä kipeätä*”. (GM II 3)

Tarkattuani kyllin kauan filosofien rivien välillä ja heidän sormiansa minä sanon itselleni: suurin osa tietoista ajattelua on luettava vaisto-toimintoihin, jopa filosofienkin ajattelun puheena ollessa; tässä täytyy oppia asia uudestaan, niinkuin periytyneen ja “synnynnäisen” suhteen on opittu uusi tieto (JGB 3).

Nietzschen mukaan ihmisen henkisyys on jokaisella asteellaan radikaalisti kiinni luonnossa. Tietoisuus on kehittynyt ihmisen lajityypilliseksi ominaisuudeksi orgaanisen

biologian maailmassa. Ihminen on saavuttanut reflektiivisen maailmasuhteensa, aristoteelisin termein käytännöllisen järjensä, ruumiiseen kohdistuneen piinauksen kautta. Lisäksi sama vaistotoiminta, johon pohjaten tietoisuus on alunperin kehittynyt, heijastuu vielä korkeimpiinkin henkisiin toimintoihin, filosofiaan, aristoteelisessa erottelussa teoreettiseen järkeen. Kuten Walter Kaufmann on todennut, Nietzschen mukaan ihminen ei ole pelkkä luonnonolento, mutta ei myöskään luonnonvälttämättömyydet ylittävä henkiolento. Ihmisen henkisyys on ennemminkin nähtävä paranneltuna *physiksenä*, ihmisen kultivoitumisena primäärisen luontonsa yli. (Kaufmann 1974, 157-158)

Aristoteleen tavoin Nietzsche katsoo järjen olevan osa luontoa. Tarkemmin sanoen se on erään luonnonolennon, ihmisen, taipumus rakentaa käyttäytymistottumuksiaan uudelleen. Ylittää ensimmäinen luontonsa, tai kuten Nietzsche asian myös ilmaisee, “olla toisin kuin luonto” (JGB 9). Päinvastoin kuin tieteelliset naturalistit, Nietzsche ja Aristoteles eivät pidä *pelkkää luontoa* ensisijaisena hengen toiminnoiksi luettaviin ilmiöihin nähden. Nietzscheäisestä ja aristoteelisestä perspektiivistä luonnontieteen tutkima todellisuus ei ole se todellisuuden osa alue, jota ihminen viime kädessä on ja johon henkiset toiminnot olisivat redusoitavissa. Päinvastoin vasta sokean luonnonvälttämättömyyden ylittäessään ihminen saavuttaa olemassaolonsa mahdollisuuksien korkeimmat huiput (GM II 2; Aristoteles 1989 1097a-1098b). Vaikka reflektiivisesti maailmaan suhtautuvaa inhimillistä persoonaa rakennettaessa pelkkä luonto edeltääkin ajallisesti toista luontoa, se ei ole toiseen luontoon nähden kuitenkaan ensisijainen. Aristoteeliseen perinteeseen liittyvä finalistinen ajattelu mahdollistaa, että asioiden olemuksien voidaan katsoa löytyvän vasta muutosprosessien lopusta. Se, mitä asiat ovat olemukseltaan, ei ole samaistettavissa siihen, mitä ne ovat ajallisesti ensimmäisenä.

Nietzschen ja Aristoteleen näkemykset tulevat lähelle toisiaan myöskin suhteessa moraaliin. Aristoteleellehan hyve merkitsi pelkän luonnon ylittämistä ja hyveellisen käyttäytymisen istuttamista sen päälle. Myös Nietzsche näkee moraalin primääristen impulssien ylittämisenä. Lupaamaan oppinut eläin on Nietzscheellä olennaisesti moraalinen eläin, olio, joka toimii hyvän ja pahan tällä puolen, laskelmoivasti ja primäärisiin impulsseihinsa etäisyyttä ottaen. Tahdon sisäistyminen mahdollisti moraalin. (GM II 1-3) Sihvola tulkitsi Aristoteleen naturalismiin liittyvän vahvan luonnon käsitteen artikuloivan niitä sisältöjä, joita jonkin tietyn yhteisön sisällä hyveelliseen käyttäytymiseen katsotaan liittyvän. Samalla tavalla Nietzschen ajattelussa käytännölliset eettiset kysymykset ratkaistaan yhteisöjen sisällä. *Moraalin alkuperän* ensimmäisessä luvussa esitetyt herra- ja



orjamoraali toimivat esimerkkeinä mahdollisista tavoista konstruoida yhteisön sisällä hyveellisen elämän sisällöt. Näin ollen niin Nietzscheä kuin Aristoteleellakin (sellaisena kuin Sihvola on hänet tulkinnut) hyveen käytännölliset sisällöt määrittyvät yhteisöissä.

### **3.8. Luonto ja sen historia: Nietzschen ja Aristoteleen eroista**

Jaoteltaessa naturalismi tieteelliseen ja aristoteeliseen, Nietzsche on oman tulkintani mukaan lähempänä aristoteelista naturalismia<sup>17</sup>. Antiikista suuren osan inspiraatiostaan hakeva, ja antiikkiin jatkuvasti viittaava klassinen filologi, sekä tietoisesti epäajanmukainen ajattelijapersoonana, ammensi antropologiassaan syvällisesti antiikin ihmiskuvasta (kts. Schatzki 1994, 146). Henki ja ruumis ei ollut Nietzscheä erotettavissa toisistaan samalla tavalla kuin modernissa filosofian traditiossa on ollut yleistä, vaan hän näki ihmisen ennemminkin kokonaisuutena. Sekä Aristoteleelle että Nietzscheelle ihminen näyttäytyy lajiohjelmana, jolle luonteenomaista toimintaa on järjen käyttö. Nietzschen aristotelismillakin on kuitenkin rajansa. Vaikka Nietzschen ihmiskuvan taustalla vaikuttaakin antiikin perinne, Aristoteleen ja Nietzschen antropologisessa ajattelussa on myöskin eräitä merkittäviä eroja.

Aristoteleen ajattelu on essentialistista. Hänen mukaansa järki on se olemuksellinen piirre, joka erottaa ihmiset muista luonnonolentoista. Aristoteleen mukaan eläminen ja ravinnon hankkiminen ei ole ihmiselämää erityisesti luonnehtiva piirre, koska se kuuluu kaikille muillekin eläville olennoille, kuten kasveille. Samoin on aistimusten laita, koska koko eläinkunta koostuu olioista, jotka ovat kykeneviä aistimuksiin. Näin ollen sielun järkevä osa jää ainoaksi ihmisistä luonnehtivaksi erityispiirteeksi ja tätä kautta ilmiöksi, jota käyttämällä ihminen vasta elää olennaisesti inhimillistä elämää. Ihmisen luonto määrittyy siis suhteessaan muuhun luontoon. Ihmisen olemus on sitä mitä muu luonto ei ole. Tämä johtopäätös liittyy Aristoteleen tapaan etsiä asioista niiden funktioita. Aristoteles tarkastelee asioita niille ominaisten tehtävien kautta. Kuten suutarin tehtävä poliksessa on tehdä kenkiä, silmän tehtävänä on saada näköaistimuksia, niin ihmisen tehtävä kosmoksessa on käyttää järkeään. (Aristoteles 1989, 1097b-1098a)

---

<sup>17</sup> Nietzscheä naturalistina lukeva Leiter on tosin esittänyt Nietzschen eräänlaisena tieteellisenä metodologisena naturalistina (Leiter 2002, 6-11). Tämän työn metodologista naturalismia käsittelevässä kappaleessa Leiteriin kohdistuvan kritiikkini lisäksi on sanottava, että Leiter ei vertaa Nietzschen ja Aristoteleen naturalistisia positioita lainkaan. Leiter tukeutuu naturalismin käsitteessään lähes pelkästään tieteelliseen naturalismiin, mikä saa hänet luonnollisestikin pitämään Nietzschen naturalismia eräänlaisena versiona tieteellisestä naturalismista.

On huomattava, että Aristoteleen lukeminen tällaisena essentialistina ei ole ristiriidassa sen kanssa, mitä Sihvola on sanonut aristoteelisesta vahvasta luonnosta. Sihvolahan näki aristoteelisen vahvan luonnon käsitteen yhteisöllisenä konsensuskäsitteenä, ei välttämättä mihinkään kosmologiseen, universaalisti pätevään kriteeriin vetoamisena. Vahvan luonnon käsite ei siten artikuloi mitään universaalisti pätevää ihmisen olemusta, jota toteuttamalla ihminen tulee itseksensä. Tästä ei kuitenkaan seuraa, että Aristotelesta ei voisi lukea antropologisella tasolla essentialistina. Näin siksi, koska Sihvolan käyttämä vahvan luonnon käsite artikuloi niitä yhteisöllisesti määriteltyjä sisältöjä, joita *hyveelliseen* toimintaan katsotaan liittyvän. Tällöin kylläkin säilyy mahdollisuus arvorelativismiin, joka tunnustaa, että erilaisissa yhteisöissä hyve voidaan määritellä eri tavalla. Ei ole mitään tiettyä hyvettä, jonka kautta ihminen toteuttaisi parhaiten luontoaan. Tästä huolimatta säilyy edelleen se essentialistinen vaatimus, että jokaisen yhteisön on määritettävä hyveensä kuitenkin *jonkinlaisiksi*, ollakseen inhimillinen yhteisö. Vaikka ihminen voi käyttää järkeä monella tavalla, hän ei voi kieltäytyä käyttämästä sitä laisinkaan ja edelleen toteuttaa olemustaan ihmisenä. Näin ollen Aristoteles on essentialisti siinä suhteessa, että hän sanoo järjen olevan ihmiselämän kannalta olennaisin toiminnan muoto. Hän ei kuitenkaan erittele sisällöllisesti, minkälaista on oikeaoppinen järjen käyttö. Hän myöntää, että järkevä ja hyveellinen toiminta saatetaan ymmärtää erilaisissa yhteisöissä eri tavalla.

Aristoteelinen maailma poikkeaa essentialistisuudessaan Nietzschen maailmasta. Aristoteleen maailmaa voi luonnehtia ennalta käsin järjestetyksi kokonaisuudeksi, jossa jokaisella toimijalla on oma paikkansa ja tehtävänsä. On toisarvoista, saavuttaako jokin olio sille ominaista päämääräänsä, kasvi ravinnon hankkimista tai ihminen järjen ohjaamaa elämää. Kuten McDowell on kirjoittanut, Aristoteleella ajatus, että tiettyyn lajiin liittyy joku tietty ominaisuus, ei sisällä sellaista deduktiivista voimaa, että voitaisiin päätellä jokaisen ko. lajia edustavan yksilön omaavan välttämättä tämän ominaisuuden. Vaikka ihmiseen liittyy ominaisuus "32-hampainen", ei voida päätellä, että jokaisella ihmisellä olisi tosiasiallisesti välttämättä 32 hammasta. (McDowell 171-173) Samoin on laita myös toiseen luontoon liittyvien seikkojen kuten hyveiden kanssa. Ihminen voi toteuttaa tai olla toteuttamatta hyveitä tai olemustaan järkeä käyttävänä eläimenä. Huomionarvoista kuitenkin on, että maailmassa vaikuttava *logos* säätelee, minkälaisessa olemisen tavassa mikäkin olio täydellistää omat mahdollisuutensa. Ihminen ei voi valita olemustaan. Tällä tavalla hahmotettu todellisuus on nietzscheläiseen genealogisen polveutumisen maailmaan verrattuna olennaisen staattinen. Nietzsche korosti asioiden, kuten ihmisen olemuksen,

historiallista sattumanvaraisuutta ja sitä, että asiat ovat jatkuvassa muutoksen tilassa. Asiat eivät Nietzschen mukaan etsi aristoteelisesti omaa olemustaan, vaan luovat ennemminkin historian saatossa itselleen jatkuvasti uusia naamioita ja olemuksia (FW 58).

Evoluutiobiologia on nähdäkseni yksi merkittävimpiä selitystekijöitä, joka erottaa Nietzschen Aristoteleesta. Vaikkakin Nietzsche esittää ajoittain kriittisiä huomautuksia darvinismiin nähden, (mm. FW 349; kts. Kaufmann 1974, 328-329), hänen naturalisminsa on saanut syvällisesti vaikutteita evoluution ajatuksesta (kts. Schatzki 1994, 147). Päinvastoin kuin Aristoteles, Nietzsche tarkastelee inhimillistä järkeä luonnonhistoriallisena kuriositeettina, ei ikuisena ja universaalina homo sapiensin piirteenä:

Me olemme tässäkin suhteessa johtuneet parempiin ajatuksiin: tietoisuuden kyky -”henki” on meille juuri organismin suhteellisen epätäydellisyyden oire, vain koe, hapuileminen ja hairahtuminen, voimanponnistus, jossa kulutetaan turhaan suurta hermovoimaa, - me kiellämme, että mitään voidaan tehdä täydelliseksi, niin kauan kuin se tehdään tietoisesti.  
(A 14; kts my ös FW 11)

Nietzsche on Aristoteleen kanssa samaa mieltä siinä, että ihminen tulee ihmiseksi vasta siirtyessään reflektiivisen elämän piiriin. Nietzschen kohdalla tämä ajatus on kuitenkin ymmärrettävä siinä triviaalissa mielessä, että ihminen tulee ihmiseksi järkeä käyttämällä siitä yksinkertaisesta syystä, että inhimillinen elämä on määritelty kielessämme järjen mukaiseksi elämäksi. Ihmisen järjellisyys ei ole Nietzscheillä kosmoksen järjestykseen liittyvä ilmiö vaan dynaamisen todellisuuden sattumanvarainen tulema.

Aristoteleen mukaan ihmisen olemus täydellistyy järjen mukaisessa elämässä, ennen kaikkea teoreettisessa kontemplaatiossa (Aristoteles 1989, 1177a-1178b). Nietzschen tarkoituksena puolestaan ei ole etsiä niitä ehtoja, joiden kautta ihminen täydellistyy. Hänen päämääränsä on ennemminkin etsiä mahdollisuuksia ylittää inhimillinen eksistenssi. Hänen äärimmäisenä normatiivisena päämääränään oli yli-ihminen, inhimillisen olemisen ylittävä olento. (Z, esipuhe) Aristoteleen ja Nietzschen antropologiat eroavat toisistaan siis siinä, että Aristoteleen ihminen eli jokseenkin valmiissa luonnossa, jossa vallitseva järjestys oli muuttumaton. Nietzsche puolestaan ajatteli ihmisen elävän luonnonolentona maailmassa, joka on jatkuvassa tulemisen tilassa, ja tällaisena vailla pysyviä olemuksia. Tällaisessa luonnossa kunkinhetkiset olemassaolon mallit on mahdollista ylittää.

Nietzschen näkökulmasta ajatus, että ihmisen voi jossakin pisteessä sanoa täydellistäneen olemuksensa, on siis hylättävä. Nietzschen dynaamisesta maailmankuvasta seuraa, että olemukset eivät voi täydellistyä, koska ko. olemukset ovat aina historian kulussa kehittyneitä naamioita. Olioiden olemisen tavan muuttuminen tavalla, jota Aristoteles kutsuu täydellistymiseksi, näyttäytyy Nietzschelle olemuksen muuttumisena, ei ko. olion lopullisen päämäärän tavoittamisena. Nietzsche ei hahmota ihmistä luomakunnan kruununa, “suurena salatarkoituksena” (A 14). Aristoteeliset, staattiset ja ennaltakäsin määräytyneet olemukset näyttäytyvät Nietzschelle osana sellaista olemisen maailmaa, jota vastaan hänen genealoginen, jatkuvaa tulemista korostava polemiikkinsa on suunnattu. Aristoteleen voidaan näin ollen sanoa näkevän luonnon huomattavasti organisoituneempuna ja tarkoitushakuisempuna kuin mitä Nietzsche tekee. Aristoteleen luonnossa jokaisella oliolla on ennaltakäsin määrätty, lajityypillinen ja jokseenkin staattinen olemus. Aristoteleen mielestä luonto ei tee mitään turhaan, vaan olioiden tehtävät on järjestetty rationaaliseksi kokonaisuudeksi (Aristoteles 1991, 1256b). Nietzschen luonto on sen sijaan:

[M]äärättömän tuhlaavainen, määrättömän välinpitämätön, vailla tarkoituksia ja huomaavaisuutta, vailla sääliä ja oikeamielisyyttä, hedelmällinen ja autio ja epävarma samalla kertaa (JGB 9).

Nietzschen luonnossa ei vaikuta universaali *logos*. Hänen näkökulmastaan luonto on irrationaalinen ja sokea, vailla tarkoitusta oleva tulemisen prosessi. Nietzsche ajattelee - Kantia seurailleen - että erilaiset maailmassa hallitsevat järjestykset ja rationaalisuudet ovat ihmisen itsensä sinne projisoimia, eivät todellisuuden ominaisuuksia (Kotkavirta 2001, 48). Ajattelijoiden välissä vaikuttava yli kahden tuhannen vuoden kiila on aiheuttanut ainakin sen, että Nietzsche ei suhtaudu ihmisessä ja luonnossa vaikuttavien rationaalisuuksien suhteeseen yhtä viattomasti kuin Aristoteles. Nietzsche hahmottaa, Aristoteleesta poiketen, maailman etukäteen jäsentymättömänä kaaoksena. Tällaiseen kaaokseen järjestystä on saatavissa ainoastaan projisoimalla se sinne.

Työn jatkoa ajatellen on vielä kiinnitettävä huomiota erääseen merkittävään eroon Nietzschen ja Aristoteleen välillä. Ero ei koske suoranaisesti naturalismia vaan liittyy ennemminkin tietoteoriaan. Työn intentioiden kannalta se on kuitenkin hyvin olennainen. Nietzsche poikkeaa aristoteelisesta ajattelutavasta suhteessaan common senseen. Aristoteelinen ajattelu nojaa vahvasti common senseen ja sitä kautta saatuun empiiriseen todistusaineistoon filosofian materiaalina. Aristoteleen ajattelussa ei ollut vielä modernia

erottelua maailmaan ja siitä saatuihin representaatioihin.

Nietzsche on joka tapauksessa modernin ajan filosofi siinä mielessä, että hän ei voi nojata common senseen yhtä ongelmattomasti kuin Aristoteles. Kuten olen tieteellisen naturalismin kohdalla kirjoittanut, Nietzsche pitää kylläkin inhimillistä näkökulmaa, siis eräänlaista common senseä ensisijaisena tieteen ”objektiiviseen” näkökulmaan verrattuna. Nietzsche ei kuitenkaan suhtaudu common senseen ongelmattomasti. Hän joutuu ottamaan tietoteoriassaan kantaa representaation ongelmaan. Palaan tähän seuraavassa luvussa. Toinen merkittävä ero suhtautumisessa common senseen näkyy siinä, että Nietzscheille common sense on olennaisesti historiallinen ja kontingentti. Tästä syystä se ei voi tarjota maailman tarkastelemiselle yhtä varmaa pohjaa kuin Aristoteleella. Nietzschen mielestä tietyssä kulttuurissa yleinen ajatusmalli voi olla joillekin yksilöille hyvinkin haitallinen, kuten on laita askeettisten ihanteiden ja siihen uskovien potentiaalisesti suurten yksilöiden kohdalla. Filosofiasa on Nietzschen mukaan pitkälti kysymys juuri tiettyjen common senseen mukaisten ajatusmallien kuten esimerkiksi kristillisen moraalin kyseenalaistamisesta, ei niiden perustelemisesta yleispätevään järkeen vedoten.

### **3.9. Vaihtoehtoinen ontologia vai ontologian vaihtoehto?**

Ennen siirtymistä käsillä olevan työn epistemologiaa koskevaan osuuteen on syytä solmia Nietzschen naturalismin säikeitä hieman yhteen. Yritän edellä sanottuun nojaten rekonstruoida lyhyesti todellisuuden sellaisena kuin nietzscheläinen naturalismi sen hahmottaa. Nietzschen naturalismissa ei ole selkeästi mitään yksittäistä juonetta, joka luonnehtisi sitä. Ei voida sanoa, että Nietzscheille luonto olisi ennenkaikkea tätä tai tuota. Hänen luontokäsitystään voidaan luonnehtia ennenkaikkea antifoundationalistiseksi. Se ei nojaa mihinkään yhteen ontologiseen perusteeseen. Nietzschen mukaan luonnossa on useamman kaltaisia laadullisesti erilaisia entiteettejä. Hänen näkökulmastaan luonnosta on mahdollista puhua legitimitä vaikkapa fysiikan, biologian tai psykologian käsittein. Mikään selittämisen taso ei hänen ajattelussaan saa kuitenkaan ensisijaista asemaa. Nietzsche pyrki naturalismissaan välttämään metafysisiä sitoumuksia. Erilaiset maailman kuvailemisen tasot saavat hänen filosofiassaan merkityksensä vasta suhteessa toisiinsa (Nehamas 1985, 80-88).

Nietzschen antifoundationalismi tulee terävästi ilmi jo hänen lähtökohdissaan, Jumalan

kuolemassa ja transsendentaalisten todellisuuksien kritiikissä. Antimetafyysikko-Nietzsche lähtee vastustamaan kristillis-platonistista filosofian perinnettä genealogian avulla. Genealogia osoittaa ihmisen jumalallisina ja ikuisina pidetyt ominaisuudet tämänpuoleisen todellisuuden sattumanvaraisissa historiallisissa prosesseissa muotoutuneiksi ilmiöiksi. Nietzsche purkaa kartesiolaisen egon osiinsa ja näyttää sen olevan erilaisten viettitoimintojen yhteenliittymä enemmän kuin “tuo vanha kuuluisa minä” (JGB 17). Nietzsche hylkää genealogiallaan elämismaailman todellisuuden ylittävät selitysmallit.

Nietzsche lähtee filosofiassaan liikkeelle siitä, mikä hänen näkökulmastaan on kaikista varmimmin annettua. Edellämainitusta syistä hän ei päädy Descartesin tavoin puhdasta henkeä olevan egon ontologiseen ensisijaisuuteen. Ensisijainen ja varmin subjektiokokemus on luonteeltaan ruumiillinen, ei kristillis-kartesiolainen kokemus jakamattomasta sielusta. (JGB 10) Nietzscheille ensisijainen maailma, “meidän maailmamme” on ennen kaikkea “elämän luonnon ja historian maailma” (FW 344). Tähän maailmaan voidaan oikeutetusti katsoa kuuluvan useamman kaltaisia asioita.

Yksi maailmassa olevien entiteettien luokka on materiaalisten kappaleitten kategoria. Nietzsche vastusti subjektiivista idealismia *causa sui*:hin perustuvalla argumentillaan ja tällä tavalla pelasti materiaalisen ulkomaailman olemassaolon filosofiassaan (JGB 16). Nietzscheille fyysinen todellisuus ei ole kuitenkaan samaistettavissa fysiikka-tieteen hahmottamaan fyysiseen todellisuuteen. Nietzschen näkökulmasta fysiikka saattaa kylläkin olla yksi mahdollinen tapa hahmottaa todellisuutta. Hänen mielestään olisi kuitenkin virhe pitää sitä ontologisesti etuoikeutettuna maailman selittämisen mallina. (kts. Nehamas 1985, 65) Nietzscheille materiaalinen maailma on yhtä lailla niiden keskikokoisten kappaleitten todellisuus kuin todellisuus sellaisena, kuin fysiikka-tiede sen hahmottaa.

Nietzsche lähenee aristoteelista naturalismia suhteessa siihen, minkälaisena hän hahmottaa ihmisen aseman todellisuudessa järkeä käyttävänä olentona. Kuten materia, myös henkiset toiminnot ovat Nietzscheille legitiimi ontologinen kategoria. Henkiset toiminnot eivät Nietzscheillä asetu materiaalista todellisuutta vastaan erillisenä substanssina. Aristoteleen tavoin Nietzsche hahmottaa hengen ihmiselle lajityypillisenä piirteenä, osana hänen luontoaan. Sielusta ei Nietzschen mukaan tule hankkiutua eroon niin kuin “taitamattomat naturalistit” tekevät (JGB 12). Kuten Nehamas (1985, 170-199) argumentoi, Nietzschen ego on ymmärrettävä vain suhteessa siihen biologiseen perustaan, jonka päälle se on rakentunut.

Nietzschen luonto koostuu näin ollen paitsi fyysisistä kappaleista, myös biologisista entiteeteistä, kun biologia ymmärretään sellaisessa laajassa merkityksessä, joka sulkee sisäänsä myös tietoisuuden. Kulttuurikaan ei näyttäydy Nietzscheille biologian vastakkaisena ilmiönä, vaan ihminen on lajiolentona *physistä* muokkaava, kulttuuria tuottava eläin. Vaikka Nietzsche ei nähnytkaan olennaista eroa ihmisen ja eläimen välillä, ei voida kuitenkaan siis sanoa, että ihminen on Nietzscheille *pelkkä* biologinen olento. Nietzschen luonto on rakennettu paitsi materiaalisista kappaleista ja biologiatiiteen tutkimista entiteeteistä, myös ihmistieteiden käsittelemästä todellisuudesta, kuten tietoisuudesta, historiasta ja kulttuurista. Nietzschen biologia ei ole sama asia kuin moderni biologia, vaan se samaistuu aristoteeliseen “luontoon”. Tällainen antiikin ajattelulle tyypillinen tapa hahmottaa luontoa on jokseenkin kattavampi elämän ilmiöiden selittäjä kuin moderni biologia.

Nietzsche katsoi tehtäväkseen muistuttaa naturalismillaan siitä maailmasta, jossa jokainen ihminen elämäänsä elää. Hänen naturalisminsa oli ennenkaikkea käytännöllinen projekti, jonka tarkoituksena oli “kääntää ihminen takaisin luontoon” (JGB 230). Luontoon kääntämisen tarkoitus ei ollut niinkään esittää teoriaa ontologisesti ensisijaisista entiteeteistä, vaan kääntää filosofinen huomio tämänpuoleiseen elämään. Nietzsche pyrki vapautumaan siitä länsimaista ajattelua rasittavasta asketismista ja maailmasta irrottautumisesta, jota *Moraalin alkuperän* kolmannessa luvussa esiintyneet askeettiset papit propagoivat. Transsendenteihin todellisuuksiin keskittyvä ajattelu on Nietzscheille lääke niille, jotka eivät kykene selviytymään muuten “meidän maailmassamme”. Nietzsche kirjoittaa täydentävästi *Antikristuksessa*:

Kun kerran “luonto” käsite oli havaittu vastakkaiseksi “Jumala” käsitteelle, täytyi sanan “luonnollinen” merkitä “hyljättävää”, - koko tämän valhemaailman maaperä on *viha* luonnollisuutta (todellisuutta!) kohtaan, se on syvän tyytymättömyyden ilmaisumuoto todellisuutta kohtaan . . . *Mutta tämä selittää kaiken*. Kenellä yksin on syytä *valheella vetäytyä pois* todellisuudesta? Sillä, joka siitä *kärsii*. Mutta kärsiä todellisuudesta, se on olla *epäonnistunut* todellisuus . . . Tämän valheellisen moraalien ja uskonnon *synnyttää* se, että haluttomuuden tunteet voittavat halun tunteet, mutta tällaisessa voitossa on dekadenssin *kaava* valmiina . . . (A 15)

Transsendenteihin todellisuuksiin tiedon ja moraalien ilmiöt ankkuroiva ajattelu on Nietzscheille dekadenssin ilmausta. Ihmisen naturalisoiminen toimii hänelle tällaisen dekadenssin vastavoimana.

Nietzschen naturalismia voidaan kylläkin pitää ontologisena selitysmallina siinä mielessä, että se kertoo, minkälaisen kategorioitten kautta maailmaa on mahdollista ja hedelmällistä tulkita. Väitän kuitenkin, että hänen naturalisminsa ei ole ontologiaa siinä vahvassa mielessä, että se väittäisi näiden kategorioitten olevan koko totuus todellisuuden luonteesta. Tällaisella naturalistisella “ontologialla” antimetafysiikka-Nietzsche asettuu metafysiikan perinnettä vastaan. Nietzschen mukaan jokainen ontologia sisältää omat normatiiviset sitoumuksensa:

Jos tahtoo saada selkoa siitä, miten jonkun filosofin etäisimmät metafysisilliset väitteet ovat kehkeytyneet, on todellakin hyvä (ja on viisasta) kysyä itseltään aina ensin: mihin moraaliin se (*hän*) tähtää? (JGB 6)

Nietzsche on hyvin tietoinen siitä, että hänen naturalistinen “ontologiansa” ei poikkea tässä mielessä muusta ontologiasta. Nietzsche kritisoi transsendentteihin todellisuuksiin kytkeytyvää ajattelua siitä, että ne esittävät itsensä universaalisti pätevinä maailmanselityksinä, itse usein edes tiedostamatta niitä normatiivisia ennakoedellytyksiä, joita ne kantavat sisällään. Nietzschen naturalismin käytännöllinen funktio on asettautua platonistis-kristillisen metafysiikan vastapooliksi, oman rajallisuutensa tiedostavana maailmanselitysmallina (vrt. Leiter 2002, 283). Nietzschen naturalismia ei tule näin ollen lukea taas-uutena teoriana siitä, minkälaisesta rakennusaineista maailma on loppujen lopuksi koostunut. Se on ennemminkin käytännöllinen projekti, joka kääntää filosofisen huomion niihin asioihin, joiden kanssa ihminen, filosofikin, elämänsä käytännössä elää. Tässä mielessä Nietzscheä voi lukea eräänlaisena aristotelisena ilmiöiden pelastajana, filosofina, joka kääntää huomion platonisista ideoista takaisin maailmaan.

Vaikka Nietzsche ei naturalismissaan tee sitoumuksia sen suhteen minkälaiset entiteetit ovat perustavimpia, hän näyttää kuitenkin nojaavaan välttämättä ajatukseen, että maailma on luonteeltaan dynaaminen. Nietzsche on siinä määrin epäuskollinen epäajanmukaisuudelleen, että hän ammentaa luontokäsityksessään huomattavan paljon Darwinilta. Nietzschen ajattelu poikkeaa klassisesta aristotelismista ennen kaikkea siinä, että hän ei ajattele maailman olevan rationaalisesti järjestetty kokonaisuus. Nietzschen todellisuus on jatkuva muutoksen prosessi, jolla ei ole minkäänlaista etukäteen asetettua tarkoitusta tai päämäärää.

Nietzschen genealoginen tapa hahmottaa ilmiöitä artikuloi näkemystä, jonka mukaan



maailma on luonteeltaan Herakleitoksen virta, jossa olemukset syntyvät ja kuolevat. Vaikka Nietzsche ei olioiden tasolla teekään ontologisia sitoumuksia, voidaan hänen nähdäkseni katsoa tekevän niitä prosessien tasolla. Nietzsche ei siis sano *mistä* maailma viime kädessä koostuu (NL 903). Hän kuitenkin tuntuu tekevän sisällöllisiä väitteitä siitä *miten* todellisuus toimii. Hänen argumentaationsa säilyy jatkuvana taustaoletuksena se dynaamisuuden ajatus, että asiat voivat muuttua toisenlaisiksi tulevaisuudessa. On kylläkin eri asia tekevätkö ne faktisesti niin. Jonkin asian olemus voi pysyä (tietystä perspektiivistä katsottuna) pitkäänkin samankaltaisena. Tämä ei kuitenkaan kumoa dynaamisuuden ontologiaa. Olennaista on, että asioiden on mahdollista muuttua edelleen joksikin vanhan olemuksensa ylittäväksi. Pitkätkään staattisuuden jaksot eivät sulje pois potentiaalista tulevaa muutosta.

Vaikka Nietzsche näkeekin muutoksen olevan ainoa todellisuutta universaalisti luonnehtiva piirre, hän ei sulje pois sitä mahdollisuutta, että maailmaa olisi mahdollista jäsentää käsitteellisesti. Vaikka Nietzsche kritisoikin universaalien olio-metafysiikan mahdollisuutta, hän ei jää skeptisismien asteelle, jossa hän kieltäisi minkäänlaisella selittämällä olevan kognitiivista arvoa. Vaikka Nietzschen naturalismi ei olekaan ontologiaa sellaisessa perinteisessä mielessä, että se paljastaisi, minkälaisista olioista todellisuuden ikuinen ja muuttumaton konstituutio rakentuu, hänen naturalismiaan voi kuitenkin maailmaa hahmotettaessa *käyttää* ontologian tavoin. Itse asiassa Nietzschen naturalismi tarjoaa useita mahdollisia todellisuuden tarkastelupintoja. Kuten jo todettu, Nietzscheelle niin fysiikan, biologian kuin ihmistieteittenkin todellisuus on yhtä legitimi tapa tarkastella maailmaa. Tarkasteltaessa todellisuutta naturalistisesti on Nietzschen mukaan vain säilytettävä tietty nöyryys sen suhteen, minkälaisessa sfäärissä tämän tarkastelutavan katsotaan olevan pätevä. Tämä seikka selittyy pitkälti Nietzschen tietoteoriaan liittyvillä ajatuksilla, joiden mukaan ei ole yhtä korrektaa tapaa hahmottaa olioiden konstituutiota. Palaan tämän teeman käsittelyyn tarkemmin tuonnempana.

Siirryttäessä työn viimeiseen pääkappaleeseen lähden hahmottamaan Nietzschen tietoteoriaa osana hänen naturalismiaan. Tämän jälkeen siirryn tarkastelemaan tarkemmin eräitä hänen epistemologiansa аспекteja. Lopuksi yritän solmia hänen naturalismiaan ja tietoteoriaansa yhteen. Tällöin toivon mukaan kirkastuu entisestään se pätevyysaste, joka Nietzschen naturalismille voidaan todellisuuden selittämisen mallina taata.

## 4. TIETO

Niin, mikä meitä yleensäkin pakottaa otaksumaan, että on olemassa “toden” ja “väärän” olennainen vastakohta? Eikö riitä, jos oletamme näennäisyyden asteita ja ikäänkuin sen vaaleampia ja tummempia varjoja ja yleisiä värisävyjä, - erilaisia valöörejä puhuaksemme maalarien kieltä? Miksi maailma, joka jotenkin koskee meitä, - ei saisi olla fiktio? (JGB 34)

### 4.1. Naturalisoitu epistemologia

Nietzschen luonnehdinnat ihmisestä tiedon subjektina ovat naturalistisia. Luonnollisesta perustastaan genealogisten prosessien kautta nykyisen olemuksensa saanut ihminen on erottamattomasti kiinni siinä historiassa, joka hänet on muokannut. Kuten jo on tullut ilmi, Nietzsche ego ei ole jakamaton ja alkuperäinen osa ihmistä, vaan se on kehittynyt historiallisesti. Historiallisuuden ajatus pätee niin luonnon, kulttuurin kuin yksilöidenkin tasolla. Inhimillinen ego on ymmärrettävä biologisen ruumiillisuutensa sekä viettielämänsä päälle rakentuvana entiteettinä. Se ei ole ihmisolemuksen kuuluva alkuperäinen yksikkö, vaan se on koostunut itseään pienemmistä osista. Tietoisuus on tiukassa kytköksessä niihin biologisiin ehtoihin, joiden ansiosta se on kehittynyt:

*Tietoisuus* - Tietoisuus on orgaanisen viimeinen ja myöhäisin kehitysvaihe ja niinmuodoin sen keskeneräisin ja voimattomin osa. [...] Ajatellaan, että siinä on ihmisyyden ydin; se, mikä hänessä on säilyvää, ikuista viimeistä, alkuperäisintä! Tietoisuutta pidetään varmana tiettyinä suurena! (FW 11)

Nietzsche muistuttaa tietoisuuden mahdollisuuksien rajallisuudesta. Tietoisuuden avulla ihminen on kylläkin voinut kehittää itselleen toisen luontonsa, ja tätä kautta ylittänyt ensimmäisen. Tietoisuuden kehitys on mahdollistanut niin ihmisen toimimisen primääristen viettiensä vastaisesti kuin itsensä ulkopuolisen luonnon manipuloinninkin. Tämä ei kuitenkaan ole irroittanut ihmistä biologisesta perustastaan. Ihmisen tietoisuus on syntynyt luonnonhistorian sattumanvaraisessa prosessissa. Nietzsche käsittää ihmisen itseyden olevan kokoelma viettejä ja affekteja. Nietzsche inhimillinen toimija ei ole kantalaisessa vapauden valtakunnassa omaehtoisesti valintoja tekevä ja toimiva olento. Nietzsche käsitteet “vapaa tahto” ja “epävapaa tahto” eivät ole se binäärinen asetelma, jonka kautta hän inhimillistä toimintaa arvioi. Sen sijaan hänelle kysymys inhimillisessä toiminnassa on vahvojen ja heikkojen tahtojen yhteistoiminnasta (JGB 21). Nämä “vahvat” ja “heikot” tahdot ovat samaistettavissa ihmisen sisäisiin affekteihin. Affektit muodostavat

egon “yhteiskuntarakenteen” (JGB 19). Nietzschen mukaan itseys ei siten liity yksinkertaisen minä-subjektin autonomiseen toimintaan, vaan se on keskenään ristiriitaisten viettien taistelukenttä.

Ihmisen tietoinen toiminta on ehdollistunutta suhteessa ruumiillisuuteensa. Nietzsche ei ajattele kuten Aristoteles Platonia seurailleen, että tietoisuus olisi väline, jolla ihminen kykenisi tavoittamaan jotakin jumalallista (Platon 1979, 79d; Aristoteles 1989, 1177b-1178a). Nietzsche on Aristoteleen kanssa samaa mieltä siitä, että ihminen pystyy irroittautumaan primäärisistä vieteistään. Hän ei Nietzschen mukaan kuitenkaan pysty tekemään sitä kokonaan ja lopullisesti. Viettelämä on Nietzschen mukaan vahvasti läsnä vielä korkeimpienkin henkisten toimintojen alueella. Täydellisen teoreettinen, luonnosta kokonaan irtautunut ajattelu on Nietzscheelle mahdoton ajatus. Kognitiivinen toiminta ei voi Nietzschen mielestä kytkeytyä johonkin jumalalliseen, ikuiseen ja muuttumattomaan todellisuuteen, kuten antiikin mestarit ajattelivat (GM III 24).

Vaikka tällainen jumalallinen todellisuus – jonka olemassaolon Nietzsche eksplisiittisesti kiistää (GD IV) – olisikin olemassa, ei inhimillinen subjekti voisi päästä siihen koskaan käsiksi. Näin siksi, että inhimillisen ajattelun subjekti ei ole olio, joka voisi etäännyttää itsensä kaikista vieteistään ja katsoa maailmaa puhtaasti ja objektiivisesti. Vietit ihmisen ajattelun motivoijina eivät pyri totuuteen sanan platonisessa merkityksessä. Ne suuntautuvat maailmaan omista valtapyyteistään käsin. Biologisen viettelämänsä ehdollistamana maailmaa tiedostava ihminen hahmottaa maailmaa niistä intresseistä käsin, joita hänen egossaan vaikuttavilla vieteillä sattuu kulloinkin olemaan. (kts esim. FW Esipuhe 2; JGB 3, 6; Z II 15)

Egon “yhteiskuntarakenne” voi koostua usealla eri tavalla. Ihmisen biologia säilyy jatkuvasti yksilön tietoisuuden ajattelun taustalla. Se ei kuitenkaan determinoi ihmistä johonkin tiettyyn tapaan käyttää tietoisuuttaan. Ajattelu on aina subjektinsa persoonallisuuden ilmaus. Persoonallisuus puolestaan saavutetaan luotaessa egon yhteiskuntarakenne. Jokainen biologinen vietti ei ole siinä kuitenkaan välttämättä läsnä, ainakaan yhtä voimakkaasti. Nietzschen mukaan toisia viettejä on halvaannutettava, että toiset pääsisivät kukoistamaan (GD IX 41). Hän ajattelee, että ihmisen persoonallisuuden luominen biologisten ennakoedellytysten pohjalta on yksi ihmisen eksistenssiin kuuluvista tehtävistä (FW 290).

Nietzschen naturalisoidessa tietoisuuden, asettuu kysymys hyvän tiedon ehdoista radikaalisti uudella tavalla. Nietzschen epistemologinen kysymys ei ole niinkään “mikä on oikea tapa hahmottaa maailmaa?”, vaan “mikä on *minulle* oikea tapa hahmottaa maailmaa?”. Eri tavoilla luontuneet yksilöt, so. yksilöt, joilla on keskenään olennaisesti erilainen egon yhteiskuntarakente, tarvitsevat keskenään erilaisen tavan hahmottaa eräitä elämän kannalta oleellisia ilmiöitä, voidakseen parhaiten toteuttaa omia mahdollisuuksiaan.

Nietzschen huomio kiinnittyy ennen kaikkea arvoihin. Hän hylkää ajatuksen universaalien moraalin mahdollisuudesta. Moraali ei saa alkuaan tiedosta, vaan se on luotava. Nietzsche kritisoi Kantia, joka uskoi moraalin löytyvän tiedollisin keinoin, tutkimalla ihmisen transsendentaalista konstituutiota:

Vielä sana Kantia vastaan *moralistina*. Hyveen tulee olla meidän keksintöämme, *meidän* persoonallinen puolustuksemme ja tarpeemme: kaikissa muissa tapauksissa se on vaara. Mikä ei ole elämämme ehtona, se *vahingoittaa* sitä: hyve, joka perustuu ainoastaan kunnioituksestunteeseen “hyve” käsitettä kohtaan, kuten Kant tahtoi, on vahingollinen. “Hyve” “velvollisuus”, “hyvä itsessään”, hyvä jolla on persoonattomuuden ja yleispätevyyden leima – houre, jossa rappeutuminen, elämän viimeinen voimain loppuminen, köningsbergiläinen kiinalaisuus saa ilmaisumuotonsa. (A 11)

Nietzschen mukaan jokainen moraali on välttämättä kytköksissä joihinkin tiettyihin intresseihin. Joidenkin eettisten oppijärjestelmien tapa esittää itsensä universaaleina on Nietzschen näkökulmasta vain retoriikkaa, joka peittää alleen ne motiivit, josta moraali todellisuudessa saa alkunsa. Nietzschen moraalin kritiikki ei suuntaudu niinkään mitään tiettyä moraalikäsitystä vastaan vaan pikemminkin sitä joidenkin eettisten järjestelmien sisältämää väitettä vastaan, että jokaisen tulisi aina ja kaikkialla noudattaa järjestelmän artikuloimaa moraalikoodia.

#### **4.2. Ruumis, tieto ja tapaus Cornaro**

Brian Leiter on selkeyttänyt teoksessaan *Nietzsche on morality* (2002, 8-10) moraalin suhdetta yksilösubjektin konstituutioon *tyyppi-faktojen* (type-facts) käsitteen avulla. Leiterin mukaan tyyppi-faktat ovat kunkin yksilön psykofyysiseen konstituutioon liittyviä piirteitä, jotka jollakin relevantilla tavalla määrittävät sitä, minkä tyyppinen persoona tietty

yksilö on. Leiter argumentoi, että Nietzschen ajattelussa tietyn yksilön teoreettiset näkemykset ovat parhaiten selitettävissä tuon yksilön moraalisisilla näkemyksillä. Moraaliset näkemykset puolestaan saavat alkunsa yksilön “luonnollisista” ominaisuuksista, so. psykofyysiseen persoonan konstituutioon kytkeytyvistä tyyppi-faktoista.

Leiterin käyttämä tyyppi-faktojen käsite on yksi tapa ilmaista Nietzschen ajatusta tietoisuudesta affektien yhteiskuntarakenteena. Ihminen kehittää tietoisuuden ja tulee persoonaksi biologisen rakenteensa pohjalta. Ihmiselle lajityypillinen biologinen rakenne sisältää kuitenkin kontingenssia. Vaikka lajiolentoina hahmotammekin maailmaa johonkin pisteeseen asti samalla tavalla, on eri yksilöiden persoonien välillä välttämättä eroja. Eroja voi olla sekä ihmisen tiukan biologisesti ymmärretyssä rakenteessa, että toisessa luonnossa, ihmisen persoonallisessa tavassa olla maailmassa tietoisena olentona: Ihmiset ovat keskenään erilaisia pelkiltä fyysisiltä ominaisuuksiltaan, samoin erilaiset “vietit” tai “affektit” ovat voimakkaampia erilaisissa ihmisissä. Tietoinen ego voi rakentua myös hyvin erilaisilla tavoilla, kuten olen Nehamasiin nojaten aikaisemmin esittänyt<sup>18</sup>. Erilaiset tyyppi-faktat ovat luonteenomaisia erilaisille yksilöille. Tästä seuraa, että erilaiset arvot ja maailmankatsomukset palvelevat parhaiten erilaisia yksilöitä.

Leiterin konstruoima ajatus tyyppi-faktoista asettuu vastustamaan ajattelutapaa, jota Leiter (2002, 156-157) kutsuu “cornarismiksi”. Ajatus saa nimensä Nietzschen *Epäjumalten hämärässä* esittämästä Cornaron tapauksesta:

Kaikki tuntevat kuuluisan Cornaron kirjan, jossa hän suosittaa niukkaa ruokavaliota reseptiksi pitkälle ja onnelliselle – ja myös hyveelliselle – elämälle. [...] Ei epäilystäkään, ettei yksikään kirja (tietysti Raamattua lukuunottamatta) ole saanut aikaan niin paljon pahaa, *lyhentänyt* niin paljon elämää kuin tämä hyvää tarkoittava kurioositeetti. Selitys: syyn ja vaikutuksen sekoittaminen. Kelpo italialainen näki dieetissään pitkän ikänsä *syyn*: kun todellisuudessa pitkän iän edellytys, epätavallisen hidas aineenvaihdunta, niukka kulutus, oli hänen karun ruokavalionsa syy. Hänen valtansa ei ollut syödä vähän *tai* runsaasti, hänen niukkuutensa *ei* ollut “vapaata tahtoa”: hän sairastui jos söi enemmän. (GD VI, 1)

Cornarismi sekoittaa toisiinsa syyn ja seurauksen. Leiter (sama) formalisoi cornarismien sisältämän erehdyksen seuraavasti: On tilanne, jossa on kaksi vaikutusta (effects) E1, ja E2, sekä niiden kummankin perimmäinen syy, (deep cause), eli DC . Tässä tilanteessa

---

<sup>18</sup> Leiterin suhtautuminen Nehamasiin on tosin paikoin hyvin kriittinen (Leiter 2002, 38; 71; 76; 96; 113). Tässä kohtaa Leiterin ja Nehamasin lähestymistavat on nähdäkseni kuitenkin mahdollista yhdistää toisiaan täydentävinä, ennemmin kuin toisilleen vastakkaisina.

cornarismi pitää E1:tä E2:n syynä, ja jättää todellisen syyn, DC:n huomioimatta kokonaan. Leiter argumentoi, että ne naturalistiset piirteet ihmisessä, joita hän kutsuu tyyppi-faktoiksi, ovat Cornaron tapauksessa - ja yleisesti ihmisten käyttäytymisessä – niitä perimmäisiä syitä, jotka lopulta vaikuttavat tiedollisiin ja moraalisiin näkemyksiimme. Cornaro yhdisti virheellisesti niukan ruokavalion sekä pitkän, onnellisen ja hyveellisen elämän. Todellisuudessa niukka ruokavalio oli kuitenkin hänelle välttämätön. Hänelle yksilönä tyyppillinen ruumiillinen ominaisuus, hidas aineenvaihdunta, pakotti hänet syömään vähän.

Käytännöllisellä tasolla cornarismi tekee sen virheen, että se universaloi pelkästään tietyntyypillisille yksilöille soveltuvat käyttäytymismallit yleiseksi moraalikoodiksi. Cornarismin ongelma on nähdäkseni muodollisesti sama kuin induktion. Siitä, että olemme nähneet muutaman valkoisen joutsenen, ei voida päätellä kaikkien joutsenien olevan valkoisia. Vastaavasti, jos tietyn tyyppinen moraalitai maailmankatsomus sopii joillekin yksilöille tai ryhmille, tästä ei voida päätellä, että se sopisi kaikille, puhumattakaan siitä, että ko. moraalitai maailmankatsomus olisi absoluuttisessa merkityksessä totta.

Leiterin mukaan naturalistiset tyyppi-faktat ovat välttämättä ihmisen tiedollisen toiminnan todellisia motivoijia. Nyt voidaan kuitenkin kysyä: miksi cornarismista tulisi sitten olla huolissaan? Jos ne psykofyysiset ominaisuudet, joita Leiter kutsuu tyyppi-faktoiksi, todellakin ohjaavat yksilöiden tiedollista toimintaa, niin eikö tällöin jokainen yksilö valitse itselleen sellaiset tiedollisen toiminnan mallit, jotka palvelevat parhaiten juuri hänen persoonallisia tarpeitaan? Nietzschen vastaus olisi: ei. Nietzschen mukaan ne ominaisuudet, joita Leiter kutsuu tyyppi-faktoiksi, eivät johda yksilöä valitsemaan automaattisesti omalta kannaltaan parasta mahdollista tapaa hahmottaa maailmaa. Ihminen saattaa erehtyä valitsemaan arvoja, jotka estävät hänen persoonansa potentiaalien toteutumista. Yhteys tyyppi-faktojen ja tietoisien toiminnan välillä on kylläkin kausaalinen siinä mielessä, että tyyppi-faktat tarjoavat ihmisen toiminnalle tietyt naturalistiset raamit. Yhteys ei ole kuitenkaan deterministinen. Tietynlainen psykofyysinen konstituutio ei sido ihmistä yksioikoisesti tietynlaiseen tapaan hahmottaa maailmaa. (kts. Leiter 2002, 81-87; 157-158)

*Moraalin alkuperässä* Nietzsche esittää kaksi moraalisen ajattelun mallia, herra- ja orjamoraalin, esimerkkeinä kahdelle psykologiselta ominaisuudeltaan keskenään erilaiselle sosiologiselle ryhmälle *soveltuviksi* moraalien hahmottamisen malleiksi. Nietzschen mukaan

tilanteeseen ei ollut mitään huomautettavaa ennen kuin orjamoraali alkoi esittää itsensä universalismin asussa. Universaloidessaan itsensä orjamoraali houkuttelee puoleensa myös sellaisia yksilöitä, joiden elämänehtoja se olennaisesti heikentää.

Nietzsche ajatteli orjamoraalin sopivan tietyyntyyppisille yksilöille. Tämä tulee terävästi esille *Moraalin alkuperän* kolmannessa luvussa käsitellyistä askeettisista ihanteista. Nietzschehän piti orjamoraalista juontuvia askeettisia ihanteita tietyyssä mielessä hyvänä lääkkeenä kaunan myrkyttämille ihmisille. (GM III 14-16) Elämänvoimaisille ja aidosti aktiivisille<sup>19</sup> yksilöille askeettiset ihanteet ovat sen sijaan myrkyä. Nietzschen askeettisiin ihanteisiin kohdistuva polemiikki voidaan ymmärtää pyrkimykseksi tehdä askeettiset ihanteet läpinäkyviksi, ja tätä kautta estää yksilöitä, joille askeettiset ihanteet eivät sovi, omaksumasta ko. ihanteita. On tosin huomattava, kuten olen aikaisemmin esittänyt, että Nietzschen käyttämät *herrojen* ja *orjien* käsitteet eivät viittaa niinkään sosiologisiin ryhmiin, kuin yksilöpsykologisiin ominaisuuksiin. Nietzschen polemiikki on näin ollen tulkittava siten, että yksilöt, joiden tyyppi-faktat ovat olennaisesti lähempänä *herrojen* kuin *orjien* ideaalittyyppiä, tulisi välttää joutumasta askeettisten ideaalien vaikutuspiiriin.

Cornarismin vastustamisella on tieto-opillisia seurauksia. Jos allekirjoitetaan Leiterin mielestäni uskottava väite, että tyyppi-faktat ovat Nietzschen ajattelussa tietoisien toiminnan taustalla vaikuttavia perimmäisiä syitä, saadaan Nietzschen epistemologisten näkemysten ytimenä perinteisesti pidetylle perspektivismiin ajatukselle naturalistinen perustelu. Erilaisen ruumiillisen rakenteen sekä erilaisen tietoisuuden yhteiskuntajärjestyksen omaavat yksilöt menestyvät parhaiten hahmottaessaan maailmaa keskenään erilaisilla tavoilla. Nietzsche kyseenalaistaa totuuden arvon (JGB 1). Hänen mielestään totuus absoluuttisen ja lopullisen korrespondenssin mielessä ei ole se arvo, jota ihmisten tulisi tavoitella. Hyvän tiedon kriteerit ovat ennen kaikkea käytännöllisiä. Jokaisen yksilön tulisi kirjoittautua sisään sellaisiin perspektiiveihin hahmottaa maailmaa, jotka palvelevat parhaiten hänen oman persoonansa mahdollisuuksia.

On kuitenkin huomattava, että tiedollisen toiminnan suhteuttaminen tyyppi-faktoihin on kuitenkin ainoastaan käytännöllinen argumentti. Se ei sano vielä mitään totuudesta sinänsä. Vaikka ihmiset hahmottavatkin maailmaa tosiasiallisesti tiettyjen perspektiivien läpi, tämä

---

<sup>19</sup> Orjamoraaliin erottamattomasti kytkeytyvä, *kaunaksi* suomennettu käsite on alkuperäistekstissä *Ressentiment*. Nietzsche käytti tätä ranskankielistä käsitettä korostaakseen reaktiivisuutta orjille tyyppillisenä käyttäytymisen muotona, herrojen ollessa puolestaan toiminnassaan olennaisesti spontaaneja ja omaehtoisen aktiivisia.

ei suoranaisesti tarkoita, että “totuudesta” puhuminen sanan absoluuttisessa merkityksessä tulisi kokonaan unohtaa. Se, että ihmiset eivät tiedollisessa toiminnassa tavoita totuutta, ei vielä tarkoita, ettäkö totuutta ei voisi olla olemassa. *Iloisessa tieteesä* Nietzsche tekee itse asiassa eksplisiittisen eron totuuden ja toimivuuden välille:

Me olemme sommitelleet itsellemme maailman, jossa voimme elää – otaksumalla kappaleita, viivoja, pintoja syitä ja vaikutuksia, liikettä ja lepoa, hahmoa ja sisällystä: ilman näitä uskonkappaleita ei kukaan jaksaisi nyt elää! Mutta ne eivät tule siten vielä todistetuiksi. Elämä ei ole argumentti; elämän edellytyksiin voisi kuulua erehdys. (FW 121)

Vastaavasti *Antikristuksessa* Nietzsche katsoo totuuden voivan olla elämän kannalta haitallista:

Täytyy olla tullut välinpitämättömäksi, ei saa milloinkaan kysyä hyödyttääkö totuus, tuleeko se jollekin turmioksi . . . (A Esipuhe)

Jos “totuus” olisi täydelleen sama asia kuin “toimivuus”, “erehdys” ei voisi kuulua elämän edellytyksiin. Näin siitä syystä, että tällöin “totuus” samaistuisi määritelmän mukaisesti sellaisiin tapoihin hahmottaa maailmaa, jotka parantavat elämän edellytyksiä. Vastaavasti totuus ei voisi “koitua turmioksi”, jos se ymmärretään apparaatiksi toimia menestyksellisesti maailmassa. Nietzsche tuntuu nojaavan universalistisempaan totuuden käsitteeseen kuin pragmatistiseen ajatukseen totuudesta toimivuutena.

Perspektivismiä on Nietzsche-kirjallisuudessa luettu kuitenkin yleisesti, paitsi käytännöllisenä teoriana siitä, kuinka ihmiset maailmaa havaitsevat, myös teoriana itse totuuden luonteesta. Siirryn seuraavaksi käsittelemään perspektivismiä ja sen ongelmia, kun perspektivismi ymmärretään teoriana totuuden luonteesta. Käännän ensin huomioni eräisiin perspektivismiin liittyviin käsitteellisiin kysymyksiin. Siirryn sitten tarkastelemaan Nietzschen käsityksiä tiedon ja maailman suhteesta ja siitä, minkälaisia merkityksiä Nietzsche “totuuden” käsitteelle itse asiassa antaa. Aivan ensimmäiseksi on kuitenkin hyvä esittää lyhyt luonnehdinta sille, mitä Nietzschen perspektivismillä yleensä ottaen tarkoitetaan.



### 4.3. Perspektivismi

Perspektivismi tarkoittaa tietoteoreettista kantaa, jonka mukaan kaikki tieto on näkökulmasidonnaista. Nietzschen mukaan todellisuutta on mahdollista tarkastella legitimiin useasta erilaisesta positioista. Tai oikeammin: inhimillinen tiedon subjekti tekee niin välttämättä. Jokainen tiedon akti sisältää Nietzschen mukaan omat lähtökohtansa ja ennako-oletuksensa, jotka ohjaavat tiedon subjektia näkemään asiaa tietyllä tavalla. Inhimillisen subjektin tieto ei Nietzschen näkökulmasta ole koskaan täysin objektiivista siinä mielessä, että se olisi asioiden kylmää ja analyttistä tarkastelua, jolla ei itsessään olisi minkäänlaisia episteemisiä tai normatiivisia sitoumuksia.

Nietzschen palautettua inhimillisen tietoisuuden yhdeksi luonnontapahtumaksi muiden luonnontapahtumien joukossa, eliminoitui hänen mukaansa mahdollisuus, että ihminen pystyisi nousemaan kaikkien näkökulmien ulkopuolelle. Ihminen ei kykene tarkastelemaan maailmaa kaikenkattavasti, Jumalan näkökulmasta. Tiedolliset aktit liittyvät ihmisen paikkaan tämänpuoleisessa todellisuudessa. Ihmisen psykofyysinen konstituutio asettaa hänen kognitiiviselle toiminnalleen raamit. Samoin hänen kunkinhetkinen praktinen tilanteensa maailmassa sekä siihen liittyvät intressit ohjaavat hänen tiedollista toimintaansa. Tieto on aina ja välttämättä ryvettynyt tämänpuoleisen maailman tapahtumissa. Kuuluisin eksplikointi Nietzschen perspektivismille löytyy *Moraalin alkuperästä*:

Meidän, hyvät herrat filosofit on näet tästä lähtien paremmin varottava vanhaa käsitteä joka on määritellyt "puhtaan, tahdottoman, kivuttoman, ajattoman tiedon-subjektin", meidän on varottava sellaisten kontradiktoristen käsitteiden kuin "puhdas järki", "absoluuttinen henkisyys", "tieto sinänsä" lonkeroita: - niissä vaaditaan aina ajattelemaan katsetta jota ei ensinkään voida ajatella, katsetta jolla ei saa olla mitään suuntaa, jossa pitää estää, josta pitää puuttua ne aktiiviset ja tulkitsevat voimat joiden vaikutuksesta näkeminen vasta muodostuu jonkin näkemiseksi, niissä vaaditaan katseelta aina järjettömyyttä ja käsittämättömyyttä. On olemassa *vain* perspektiivistä näkemistä, *vain* perspektiivistä tietämistä. (GM III 12)

Perspektivismin ajatus on luontevaa ymmärtää allegorian kautta, jossa tietäminen rinnastetaan näköhavaintoon. Ajatellaan jotakin näköhavainnon mahdollisena kohteena olevaa esinettä, vaikkapa vuorta. Vuorta on mahdollista tarkastella useasta eri suunnasta. Yksi mahdollisuus on katsoa vuorta seisten sen juurella, vuoren etelärinteen puolella. Tällöin verkkokalvoille vuoresta muodostuva representaatio on täysin erilainen kuin jos

vuorta olisi katsottu pohjoisrinteen puolelta tai vaikkapa ko. vuoren huipulta käsin. Vastaavasti vuori näyttää erilaiselta riippuen siitä, katsotaanko sitä metrin vai kilometrin etäisyydeltä. Jos otetaan valokuva vuoren etelärinteeltä, metrin päästä vuoresta, ja toinen kuva pohjoisrinteeltä, kilometrin etäisyydeltä ja vertaillaan näitä valokuvia keskenään, saattaa vaikuttaa, että niissä ei ole mitään yhteistä. Pelkästään kuvia vertailemalla on mahdotonta päätellä, että kuvat on otettu samasta objektista. Kuvissa ei välttämättä ole mitään mikä paljastaisi niiden yhteyden. On kuitenkin luontevaa sanoa, että vaikka valokuvat eri kuvakulmista ovatkin täysin yhteensovittamattomia, ovat ne kuitenkin kaikki kuvia samasta asiasta, ko. vuoresta. Vaikka kuvissa ei toisiinsa verraten olekaan välttämättä mitään, mikä paljastaisi ne kuviksi samasta asiasta, ei ole mahdollista sanoa, että joku kuvista olisi toista totuudellisempi kuva vuoresta. Kuvien välillä voi luonnollisestikin tehdä esteettistä vertailua, voidaan jopa sanoa, että joku kuvista on ”vanginnut vuoren olemuksen” muita paremmin. Kognitiivisiin kriteereihin vedoten ei voida kuitenkaan sanoa, että joku kuvista olisi vuoren kuvauksena toisia todempi.

Perspektivismi tulee edelleen ymmärrettävämmäksi, kun tehdään erottelu perspektiivisiin ja absoluuttisiin representaatioihin tai/ja arvostelmiin. Peter Poellner (2001, 89) on esittänyt, että perspektiiviset representaatiot ovat representaatioita, jotka saattavat olla keskenään yhteensovittamattomia, mutta ovat silti kuitenkin tosia. Tällä hän tarkoittaa sitä, mitä edellä esitetyssä vertauksessa vuoresta otetuista valokuvista kävi ilmi. Vaikka kuvat saattoivat ollakin keskenään täysin yhteensovittamattomia, ei ole kuitenkaan kriteeriä sanoa, mikä kuvista kuvaa vuorta kaikista totuudenmukaisimmin. Ne ovat kaikki valideja representaatioita vuoresta. (kts. myös Clark 1990, 138-139, 143)

Absoluuttiset representaatiot eivät puolestaan voi olla keskenään ristiriitaisia. Absoluuttiset representaatiot ovat Poellnerin mukaan sellaisia representaatioita, jotka ovat toisiinsa nähden additiivisia. Tämä tarkoittaa sitä, että kun lisätään absoluuttiseen representaatioon toinen absoluuttinen representaatio, syntyy uusi laajempi, sisäisesti ristiriidaton representaatio. Tämä on mahdollista, koska absoluuttiset representaatiot tavoittavat kuvaamastaan asiasta kaikki mahdolliset aspektit. Ne eivät ole sidottuja mihinkään partikulaariseen näkökulmaan. Poellner argumentoi, että tällaisena representaationa absoluuttinen representaatio on representaatio ei-mistään.

Nietzschen mukaan ihminen tiedostaa maailmaa välttämättä perspektiivisesti. Rajallisena oliona ihmisen on mahdotonta nousta oman maailman tarkastelun tapansa yläpuolelle,

absoluuttisiin representaatioihin. Nietzschen näkökulma on epistemologiaa tehdessään jokseenkin pragmaattinen. Hän on “tiedon sinänsä” sijaan kiinnostunut ihmisestä ennenkaikkea tiedollisena toimijana. Tiedollinen toiminta vaatii käytännössä aina näkökulman rajaamista. Tästä syystä perspektiivitön, kaikenkattava ja absoluuttinen tieto on inhimilliselle toimijalle jokaisessa tilanteessa mahdoton. (Nehamas 1985, 48-49) Näköhavainnossaan ihminen on spatiaalisen olentona pakotettu katsomaan maailmaa aina tietystä maantieteellisestä pisteestä johonkin toiseen maantieteelliseen pisteeseen. Aivan vastaavasti ihmisen on mahdotonta tiedostaa maailmaa kaikenkattavasti. Kuten jokainen näköhavainto, on jokainen tiedollisen toiminnan akti partikulaarinen. Koska ihmiset tiedostavat maailmaa partikulaarisesti, voivat heidän näkemyksensä siitä olla keskenään hyvinkin ristiriitaisia, mutta silti perspektiivisesti tosia, aivan kuten valokuvat vuoresta ovat toisiinsa vertailtuna ristiriitaisia, mutta silti valideja kuvauksia vuoresta.

#### **4.4. Perspektivistinen totuus ja itseensäviittaavuuden ongelma**

Akateemisissa Nietzsche-kommentaareissa perspektivismin ajatus ymmärretään usein totuusteorianana. Kun perspektivismi ymmärretään teoriana tällä tavalla totuuden luonteesta eikä pelkästään teesinä siitä, kuinka ihmiset maailmaa käytännössä hahmottavat, syntyy ongelmia. Yksi vaikea ongelma on perspektiivisten arvostelmien suhde kohteeseensa. Mikä on lopultakin se olio, johon suhteutettuna erilaiset arvostelmat ovat perspektiivejä? Palaan tähän ongelmaan seuraavassa kappaleessa. Ensin kuitenkin tarkastelen käsitteellisempää ongelmaa, nimittäin perspektivismin itseensäviittaavuuden paradoksia. Tämä ongelma voidaan muotoilla lyhyeen muotoon seuraavasti: Jos perspektivismin näkökulmista kaikki totuudet ovat perspektiivisiä, niin eikö perspektivismi itsekin ole tällöin perspektiivi?<sup>20</sup> Perspektivismin itseensäviittaavuuden ongelma on eräänlainen versio valehtelijan paradoksista<sup>21</sup> (Nehamas 1985, 66).

Totuusteoriaksi ymmärretyyn perspektivismiin mukaan kaikki arvostelmat ovat sidottuja johonkin tiettyyn näkökulmaan. Näin ollen ei voi olla olemassa universaalisti valideja arvostelmia. Nyt on loogisesti mahdollista lähestyä ajatusta kahdesta näkökulmasta. Voidaan ajatella, että:

---

<sup>20</sup> Hales & Weston (2000, 21-24) ovat esittäneet perspektivismin itseensäviittaavuudesta perusteellisen analyttisen erittelyn.

(1) *Kaikki arvostelmat ovat perspektiivisiä.* Tällöin tullaan kuitenkin tehneeksi se universaali arvostelma, että perspektivismi on tosi kaikista mahdollisista näkökulmista. Perspektivismi kuitenkin kieltää juuri lähtökohtaisesti tällaisten universaalisti validien arvostelmien mahdollisuuden.

Tämä ongelma voidaan yrittää välttää myöntämällä, että:

(2) *Perspektivismikin on vain yksi perspektiivi.* Tällöin jää kuitenkin se mahdollisuus auki, että jostakin perspektiivistä voidaan uskoa universaalisti validien arvostelmien olemassaoloon. Näin ollen perspektivismi mahdollistaisi myös sellaisen itselleen vaihtoehdoisen perspektiivin, joka tunnustaisi absoluuttisen tiedon mahdollisuuden. Perspektivismi totuusteorianakin kuitenkin lähtökohtaisesti kritisoi juuri sitä, että absoluuttinen tieto voisi olla mahdollista.

Perspektivismi vaikuttaisi ensi kädeltä kumonneen itsensä jo loogisin perustein. Tätä ongelmaa on Nietzscheä käsittelevässä kommentaarikirjallisuudessa yritetty ratkaista monin tavoin. Nehamas (1985, 65-66) on esittänyt yhden houkuttelevimmista vastausvaihtoehdoista. Hän on argumentoinut, että perspektivismi ei *välttämättä* kumoa itseään loogisesti. Hänen mukaansa perspektivismi esittää väitteen: ”jokainen näkemys (view)<sup>22</sup> on tulkinta”. Nehamasin mukaan tämä väite voidaan oikeutetusti soveltaa itseensä. Toisin sanoen lause ”jokainen näkemys on tulkinta” on itsekin tulkinta. Nehamas jatkaa, että tästä ei kuitenkaan seuraa, että lause on välttämättä epätosi. Se kylläkin voi olla epätosi, jos on *faktuaalisesti* olemassa joku näkemys joka ei ole tulkinta. Kuitenkin niin kauan, kun maailmasta ei ole näkemystä, joka ei ole tulkinta – siis universaalisti validia näkemystä – väite ”jokainen näkemys on tulkinta” on tosi. Näin ollen perspektivismi ei kumoa itseään käsitteellisesti. Se voi kylläkin kumoutua faktuaalisesti, sikäli kun maailmasta todellakin on olemassa näkemys joka ei ole pelkkä tulkinta.

Nehamasin tulkinta ei ole kuitenkaan täysin tyydyttävä. Se kylläkin osoittaa, että perspektivismi ei *välttämättä* kumoa itseään, mutta se ei osoita, että perspektivismi ei kumoa itseään missään tapauksessa. Nehamas tuntuu sanovan, että perspektivismi teoriana totuuden luonteesta saattaa pitää paikkansa tai sitten ei. Kuten Hales & Weston (2000, 26) ovat todenneet, Nehamasin tulkinnan tekee ongelmalliseksi se, että Nehamas pelastaa

---

<sup>21</sup> ”Jos valehtelija sanoo valehtelevansa aina, valehteleeke hän sanoessaan näin?”

<sup>22</sup> Englannin kielen ”view” voitaisiin kääntää myös ”arvostelmaksi” tai - haluttaessa korostaa luonnollisen

perspektivismiin mahdollisuuden vetoamalla modaliteetteihin. Nehamas ujuttaa käsitteelliseen ongelmaan mahdollisuuden, välttämättömyyden ja faktuaalisuuden kategoriat. Hales & Weston argumentoivat, että on epäilyttävää salakuljettaa itseensäviittaavuuden ongelmaan modaliteetteja, koska silloin muuttuvat ne ehdot, joiden mukaan ongelmaa on alunperin arvioitu. Ymmärrän Hales & Westonin tarkoittavan tällä sitä, että Nehamasin tulkinta kääntää luonteeltaan analyttisen ongelman synteettiseksi kysymykseksi siitä, minkälaisia arvostelmia maailmassa olevilla olioilla tuosta maailmasta faktuaalisesti on.

Hales & Weston pyrkivät itse puolestaan ratkaisemaan kysymyksen perspektivismiin itseensäviittaavuudesta tekemällä erottelun vahvaan ja heikkoon perspektivismiin. Vahvalla perspektivismillä Hales & Weston tarkoittavat kantaa, jonka mukaan jokainen arvostelma on tosi jostakin ja epätosi jostakin toisesta perspektiivistä (Hales & Weston 2000, 22). Tämä perspektivismiin muoto kohtaa heidän mukaansa juuri ne itseensäviittaavuuden ongelmat, joista on edellä puhuttu. Jos jokainen lause on vain perspektiivinen totuus, jää tämä toteamus itsekin vain perspektiiviseksi totuudeksi, eikä voi näin ollen palvella yleisesti pätevänä epistemologisena periaatteena.

Vahvan perspektivismiin vaihtoehdoksi Hales & Weston asettavat heikon perspektivismiin. Heikko perspektivismi on kanta, jonka mukaan on olemassa ainakin yksi arvostelma, joka on tosi jostakin ja epätosi jostakin toisesta perspektiivistä. Tämä pelastaa Hales & Westonin mielestä Nietzschen perspektivismiin itseensäviittaavuudelta. Heikon perspektivismiin mukaan on olemassa perspektiivejä, mutta tämän lisäksi on olemassa myös absoluuttisesti tosia arvostelmia. Tällaisia universaalisti päteviä arvostelmia ovat Nietzschen filosofiassa Hales & Westonin mukaan ainakin, että kaikki arvostelmat, todellakin ovat perspektiivisiä (lukuunottamatta perspektivististä teesiä, että kaikki arvostelmat ovat perspektiivisiä). Tähän Hales & Weston lisäävät, että lisäksi Nietzscheillä saattaa olla muutama muukin absoluuttisesti tosi arvostelma, kuten se, että logiikan lait ovat universaalisti päteviä. Perspektivismiin teesi pätee Nietzscheillä Hales & Westonin mukaan siis kaikkeen muuhun paitsi itseensä, sekä ehkä muutama muuhun perustavanlaatuisen arvostelmaan<sup>23</sup>. (Hales & Weston 2000, 31-32)

---

kielen lauseiden totuusarvoa - jopa "propositioksi", argumentin sisällön kuitenkin oleellisesti muuttumatta.

<sup>23</sup> Yhtenä tällaisena universaalisti validina arvostelmana voisi pitää vaikkapa sitä Nietzschen common sense -realistista lähtökohtaa, että ulkoinen todellisuus on olemassa myös ilman ihmisten siitä tekemiä representaatioita.

Hales & Westoninkin vastaus tuntuu ongelmalliselta. Se tekee nähdäkseni jokseenkin saman kuin Nehamasin argumentti: se kylläkin pelastaa perspektivismiin ajautumasta loogisesti ristiriitaan itsensä kanssa. Kuitenkin se tuntuu tekevän niin väistämällä muita ongelmia. Hales & Westonin vastaus on analoginen tilanteelle, jossa valehtelijan paradoksi ratkaistaisiin sanomalla, että valehtelija, joka valehtelee aina, jättää valehtelematta sen ainoan kerran, kun hän myöntää valehtelevansa. Perspektivismiin ongelma on sama, kuin kaikenlaisen relativismin ja skeptisismiin ongelma yleensäkin. Itseensä sovellettuna se muodostaa paradoksin. On jokseenkin helppo ratkaisu vedota siihen, että kaikki muu on erehdystä, valhetta, tai suhteellista, paitsi se, mitä on juuri sanottu. Hales & Weston ratkaisivat ongelman loogisesti, mutta eivät sisällöllisesti: miksi Nietzschen pitäisi katsoa hyväksyvän juuri heidän ratkaisuyrityksensä. Miksi juuri perspektivismi ja logiikan lait olisivat ne absoluuttiset totuudet, joihin Nietzsche filosofiassaan nojaa?

Nehamas yritti välttää perspektivismiin sisäisen ristiriitaisuuden nojaamalla edellä esittämäni tulkintalinjaan (2), jonka mukaan perspektivismi on sovellettavissa itseensä. Sen, että joku voisi legitimiesti esittää absoluuttisesti tosia arvostelmia, Nehamas vältti vetoamalla modaliteetteihin. Hänen mukaansa näin voi kylläkin tehdä, mutta niin kauan, kuin joku ei faktisesti tätä tee, on perspektivismi ainoa oikea tapa selittää tietoista toimintaa. Hales & Weston puolestaan hakivat oman ratkaisunsa tulkintalinjan (1) kautta, väittämällä, että perspektivismi ei ole itse pelkkä perspektiivi. Heidän mukaansa on absoluuttisesti totta, että (lähes) kaikki arvostelmat ovat perspektiivejä. Epäselväksi kuitenkin jää, miksi on olemassa joitakin ei-perspektiivisiä, so. universaalisti valideja totuuksia, kuten perspektivismi itse. Perspektivismiin sisäiseen paradoksaalisuuteen näyttää olevan hankala saada vastausta puhtaasti analyttisin keinoin.

Sekä Nehamasin että Hales & Westonin ratkaisuyritykset ovat kekseliäitä. Silti ne synnyttävät uusia kysymyksiä. Täydellisen analyttiset vastausvaihtoehdot perspektivismiin itseensä viittaavuuteen näyttäisivät parhaimmillaankin ratkaisevan ongelman vain osittain. Kun perspektivismi ymmärretään teoriana totuudesta, se näyttää ajautuvan ratkeamattomiin käsitteellisiin ristiriitoihin. Ongelmaa on kuitenkin mahdollista lähestyä myös sisällöllisestä näkökulmasta. Jos perspektivismiä pidetään teoriana totuudesta, on mahdollista kysyä: mitä tämä tarkoittaa käytännössä? Minkälainen on luonteeltaan se todellisuus, jota ei voida ymmärtää sellaisena kuin se on itsessään, vaan jota on välttämättä tiedostettava perspektiivisesti?

#### 4.5. Noumenaalinen / fenomenaalinen

Korrespondenssiteoria on ehkäpä intuitiivisesti luontevin tapa ajatella totuutta. Common sense sanoo, että tietyn väitteen totuus riippuu siitä, miten tuo väite vastaa tosiasiallisia olosuhteita. Lause “ulkona sataa” on totta, jos ulkona sataa. Lauseen totuusarvo määrittyy kielen ja maailman välisen suhteen kautta. Väitteen totuus on sama kun väitteen kielellinen ilmaisu riisuttuna sitä ympäröivistä lainausmerkeistä (Clark 1990, 32). Ei ole kuitenkaan selvää, mikä on se todellisuus, johon väitteellä “ulkona sataa” viitataan. Kantin tekemän erottelun mukaan todellisuus jakautuu kahteen aspektiin, noumenaaliseen ja fenomenaaliseen. Fenomenaalinen aspekti viittaa maailmaan sellaisena kuin se sitä aistiville olioille ilmenee. Noumenaalinen puolestaan viittaa *olioiden sinänsä* todellisuuteen, eli todellisuuteen sellaisena kuin se on ilman niitä representaatioita, joita sitä aistivat olennot tuosta maailmasta saavat.

Maudemarie Clark kirjoittaa, että Nietzschen aikana yleisen Kant-tulkinnan mukaan Kant nähtiin realistina suhteessa noumenaaliseen, mutta antirealistina suhteessa fenomenaaliseen maailmaan (Clark 1990, 55-56). Realismiksi Clark määrittelee puolestaan näkemyksen, jonka mukaan totuus maailmasta on olemassa riippumatta tuota maailmaa tiedostavista subjekteista (Clark 1990, 45). Noumenaalinen maailma on siis tämän Kant-tulkinnan mukaan olemassa siten kuin se on, riippumatta siitä onko jokin tietynlaisella aistiapparaatilla varustettu olento tiedostamassa sitä vai ei. Fenomenaalinen maailma puolestaan on olemassa vain tietynlaisen mielen konstituution omaaville, todellisuutta havaitseville olennoille, tässä tapauksessa ihmisille. Ilman inhimillisen havaintoapparaatin omaavia olentoja fenomenaalinen maailma lakkaisi olemasta. Näin tapahtuisi siitä yksinkertaisesta syystä, että fenomenaalinen maailma on vain ihmisille tyypillinen tapa representoida todellisuutta.

Se, että fenomenaalinen maailma on vain konstruktio, ei Kantilla kuitenkaan tarkoita sitä, että siihen nähden ei voitaisi puhua totuudesta ja epätotuudesta. Lause “ulkona sataa” on totta fenomenaalisisessa todellisuudessa sikäli kun lauseen paikkansapitävyys voidaan todentaa. Tämä voidaan tehdä vaikkapa käymällä pihalla. On vain muistettava, että tämä lause pätee pelkästään tietynlaisilla havainto- ja käsiteapparaateilla varustetuille olennoille. “Ulkona sataa” ei ole mikään todellisuuden itsensä ominaisuus, vaan se on tosi tai epätosi yksinomaan fenomenaaliseen todellisuuteen sovellettuna. Fenomenaalinen maailma on

kuitenkin kaikille ihmisille välttämättä yhteinen, se muodostuu ihmisille tyypillisten transsendentaalisten mielen rakenteiden kautta. Koska jokaisella ihmisellä on välttämättä samanlainen transsendentaalinen mielen rakenne, representoivat he todellisuutta keskenään samalla tavalla. Tämän vuoksi on mahdollista puhua siitä, puhuuko henkilö X totta väittäessään, että ulkona sataa. Tämä fenomenaalisen maailman intersubjektivisuus pelastaa samalla objektiivisen, fenomenaalissa maailmassa pätevän luonnontieteen mahdollisuuden (Kotkavirta 2001, 48).

Nietzschen perspektivismi sisältää vahvoja kantilaisia juonteita. Nietzsche jatkaa kantilaista ajattelulinjaa siinä, että hän näkee mielemme aktiivisena toimijana representaation aktissa. Hänen mukaansa maailma ei ole itsessään järjestäytynyt siten, kuinka se inhimilliselle mielelle näyttäytyy. Sen sijaan mieli asettaa aistimalleen todellisuudelle merkityksiä itsestään käsin:

[M]aailma on *tullut* vähitellen niin ihmeellisen kirjavaksi, järkyttäväksi, syväksi merkityksistä, sielukkaaksi, se on saanut väriä,- mutta meistä on tullut värittäjiä: (MA 16)<sup>24</sup>

“Järke” on syy siihen, että me vääristämme aistien todistuksen. (GD III 2)

Maailmassa ei ole yksiselitteisiä merkityksiä, joita ihminen maailmaa aistiessaan havaitsisi. Maailmassa olevat merkitykset ovat ihmisen itsensä sinne projisoimia. Se maailma, jota ihmiset havaitsevat, ei ole olioiden sinänsä maailma, so. kaikesta havainnon aktiivisuudesta riisuttu maailma. Nietzschen mukaan maailma, jossa ihmiset elävät, havainnoivat ja josta he tekevät tiedollisia arvostelmia, on radikaalisti fenomenaalinen. Maailma ei ole jäsentynyt itsessään jollakin tietyllä tavalla, jonka ihminen voisi tuota maailmaa havaitessaan tavoittaa. Sen sijaan, kuten Nietzsche edellä argumentoi, maailma on tullut merkityksiä kantavaksi vasta sen jälkeen, kun inhimillinen subjekti on itse asettanut merkitykset maailmaan.

Nietzsche poikkeaa Kantista kuitenkin siinä, minkälaisiksi hän hahmottaa ne rakenteet, joiden läpi ihmiset todellisuutta hahmottavat. Kuten sanottu, Kantin mukaan fenomenaalisen maailman luovat mielen rakenteet ovat transsendentaalisia, so. universaaleja, ja kaikkea mahdollista kokemusta välttämättä edeltäviä. Nämä rakenteet ovat ihmisessä ennen kuin hänessä voi olla mitään muita kokemuksia. Nietzsche sen sijaan

---

<sup>24</sup> Suomennos omani



naturalisoi tietoisuuden. Nietzschen mielestä järki ei ole tarpeeksi luotettava väline löytämään itsestään universaaleja rakenteita. Hän ei usko tietoisuuden olevan kantajalleen niin läpinäkyvä, että siitä voisi tehdä universaaleja arvostelmia (kts. Hill 1997, 110). Nietzsche kritisoi Kantin ensimmäisen Kritiikin projektia, jossa järki käy oikeutta itsensä kanssa. Hänen mielestään järjen ei ole mahdollista löytää itsestään sellaisia rakenteita, jolle Kantin epistemologia perustuu:

Mutta joka tekee itse ajattelumme, siis "hengen" maailman pettävyyydestä vastuunalaiseksi [...] joka katsoo tämän maailman, sekä avaruuden, ajan, hahmon, liikkeen siihen kuuluvina, päätelmien varassa väärin *käsitetyksi*: sillä olisi ainakin hyvää aihetta oppia vihdoinkin epäilemään kaikkea ajattelua itseänsä: eikö se olekin tähän asti tehnyt meille mitä suurempia kepposia? Ja mitä takeita olisikaan, ettei se tee edelleen, mitä se on aina tehnyt? (JGB 34)

Kant ja Nietzsche olisivat kumpikin samaa mieltä siitä, että ihmiset hahmottavat faktisesti maailmaa keskenään pitkälti samankaltaisten perustavanlaatuisten havaintoskeemojen avulla. Nietzsche olisi tuskin väittänyt vakavissaan, että ihmiset voisivat tietyssä tilanteessa hahmottaa halutessaan maailmaa vaikkapa ilman Kantin transsendentaalisia aisti-intuitioita, aikaa ja avaruutta, tai sellaisia ymmärryksen kategorioita kuten substanssi ja relaatio. Kysymys on vain siitä, että Nietzsche painottaa näillä rakenteilla olevan historiansa tämänpuoleisessa todellisuudessa. Nietzsche historiallistaa ja ruumiillistaa ne ennako-edellytykset, joiden kautta ihminen orientoituu todellisuuteen tiedollisesti.

Siinä missä Kant puhuu universaalista ihmisiin pätevistä mielen transsendentaalisista rakenteista, Nietzsche vetoaa niihin psykofyysisiin ominaisuuksiin, joita Leiter nimittää tyyppi-faktoiksi, ihmisen kognitiivista toimintaa ehdollistavina tekijöinä. Nietzsche biologisoi apparaatin, jonka kautta ihminen tiedostaa maailmaa. Yhtäläisen biologisen rakenteensa vuoksi ihmiset tiedostavat maailmaa samankaltaisten skeemojen kautta. Nietzschen positio antaa kuitenkin enemmän kontingenssia järjen käytölle. Kantilla tiedon riippuvuus mielen transsendentaalisista rakenteista sai hänet uskomaan objektiiviseen luonnontieteen mahdollisuuteen. Nietzschemällä puolestaan niiden asioiden sfääri, joita ihmiset hahmottavat keskenään samankaltaisesti, on pienempi kuin Kantilla. Nietzsche kiinnittää Kantia voimakkaammin huomiota sellaisten sosiokulttuuristen ilmiöiden kuin tieteen tai moraalien historialliseen ehdollisuuteen.

Toinen ero Nietzschen ja Kantin välillä on tavassa, jolla he hahmottavat ilmiöiden takana

vaikuttavan todellisuuden, “olion sinänsä”. Tosin kummankaan filosofin kohdalla ei ole aivan selvää, mikä heidän positionsa olioon sinänsä lopultakin oli. Kantin suhtautumista olioon sinänsä voidaan tulkita kahdella tavalla. Yksi tapa on ajatella, että Kantin oliot sinänsä muodostavat ontologisesti itsenäisen, jo itsessään tietyllä tavalla järjestäytyneen todellisuuden. Tällöin fenomenaalinen todellisuus jäisi eräänlaiseksi heijastukseksi olioiden sinänsä todellisuudesta, siis todellisuudesta sellaisena kuin se viime kädessä on. Tämän tulkinnan mukaan olioiden sinänsä todellisuus olisi eräänlainen platoninen supertodellisuus, johon fenomenaalinen todellisuus perustuu. Toinen mahdollinen tulkintalinja on, että olio sinänsä on vain toisenlainen aspekti maailman hahmottamiseen. (Clark 1990, 55-56; Kotkavirta 2001, 57-60)

Nietzsche luki aikakaudelleen konventionaalisella tavalla Kantia ensimmäisen tulkintalinjan mukaan (ks. edellinen viite). Nietzsche Kant on samanlainen kahden maailman teoreetikko kuin Platon ja kristilliset ajattelijatkin. *Epäjumalten hämärän* neljäs pääkappale, joka on otsikoitu *Miten “tosi maailma” viimein muuttuu taruksi*, esittää länsimaiseen ajatteluun liittyneen maailman kahdentamisen historian. Kappaleen ensimmäinen pykälä esittää platoniset ideat maailman kahdentamisen ensimmäisenä vaiheena, elämismaailmaan nähden ensisijaisen “toden maailman” luomisena. Toinen pykälä kuvailee platonisen ideamaailman muuntautuvan kristilliseksi. Kristillisen “toden maailman” erottaa platonisista ideoista se, että sitä ei voida tavoittaa tässä elämässä, jolloin “tosi maailma” etäänny entisestään elämismaailmasta.

Kolmannessa pykälässä Nietzsche esittää nimenomaan Kantin “olion sinänsä” olevan “toden maailman” seuraava aatehistoriallinen askel. Nietzsche argumentoi, että Kantin olio sinänsä on “pohjimmiltaan sama vanha aurinko, mutta usvan ja epäilyksen läpi nähtynä”. Kantin olio sinänsä jatkaa platonista ajatusta, jonka mukaan totuus on löydettävissä elämismaailman ulkopuolelta. Tämänpuoleisessa todellisuudessa tehdyt arvostelmat ovat haaleita heijastuksia todellisuuden perimmäisestä luonteesta. Kant siis näyttäytyy Nietzschele realistina suhteessa noumenaaliseen todellisuuteen. Nietzschen mukaan Kant piti tosien arvostelmien tekemisen suhteessa olioihin sinänsä periaatteessa mahdollisena, vaikkakin mahdottomana ihmisen kaltaiselle, tietynlaisella käsiteapparaatilla varustetulle oliolle. Olioiden sinänsä todellisuus on viimeinen perusta, johon arvostelmien totuus peilautuu. Tällaisen peilauksen tekemiseen tarvittaisiin vain jonkinlainen Jumalan näkökulma, inhimillisen tiedostamisen mallin ylittävä perspektiivi. Totuus on Nietzschen tulkitseman Kantin mukaan välttämättä tuolla ulkona. Se on ihmiselle aina tavoittamaton,

mutta sillä on kuitenkin havainnosta itsenäinen eksistenssi.

*Epäjumalten hämärän* neljännen luvun kolme seuraavaa pykälää (pykälät 4-6) esittävät tavan, jossa “toden maailman” filosofia muuttuu lopulta taruksi. Neljäs pykälä esittää positivismin ensimmäisenä askeleena pois maailman kahdentamisesta. Positivismin etu Kantiin nähden on ennen kaikkea arvoteoreettinen. Kant uskoi järjen voivan löytää omissa rajoissaan valideja moraalisia arvostelmia tutkimalla itseään (Kotkavirta 2001, 46). Positivismin näkökulmasta “tosi maailma” on täydellisen “[T]untematon. Niinpä se ei ole myöskään lohdullinen, vapahtava eikä velvoittava” (GD IV). Positivismi riisuu fenomenaalisen todellisuuden arvoista. Positivismi ei ole kuitenkaan vapautunut täysin “toden maailman” taakasta. Positivismi vertautuu tässä pitkälti siihen ajattelutapaan, mitä olen aikaisemmin käsitellyt nimellä tieteellinen naturalismi. Vaikkakin positivismilla on kieltämättä ansionsa “toden maailman” hylkäämisessä, se sisältää silti edelleen omat metafysiset sitoutumisensa.

“Toden maailman” historian viidennessä pykälässä tosi maailma on käynyt tarpeettomaksi kaiken kaikkiaan. Kuudes pykälä toteaa lopuksi, että toden maailman mukana on hävitetty näennäisenkin maailma (vrt. myös JGB 34). Tällä Nietzschen on tarkoitus artikuloida lopullista noumenaalisen ja fenomenaalisen välisten erottelujen loppua. Kun noumenaa ei ole enää olemassa, ei voi olla myöskään siitä saatuja ilmiötä. Tämä ei tarkoita, että tässä viimeisessä vaiheessa ilmiöitä ei olisi enää laisinkaan. Maailma kylläkin näyttäytyy sitä aistivalle olennoille ilmiöinä. Ilmiöt eivät ole kuitenkaan enää *vain* ilmiöitä, koska ei ole olemassa mitään aistimisen aktia edeltäviä olioita, joista nuo ilmiöt olisivat ilmiöitä. Todellisuus, jossa sitä aistivat olennot elävät, on luonteeltaan yksinomaan ilmiöiden todellisuus. Siinä ei ole mitään ilmiöitä edeltävää.

Esitetyn “todesta maailmasta” vapautumisen historian viimeinen vaihe artikuloi selvästikin Nietzschen perspektivismiä, jossa on “*vain* perspektiivistä näkemistä, *vain* perspektiivistä tietämistä” (GM III 12). Todellisuudessa on pelkästään ilmiöitä, ei niiden takana vaikuttavaa kovaa todellisuutta, johon totuus voisi viime kädessä kytkeytyä. Clark (1990, 111-114) argumentoi kuitenkin, että tämä kanta ei luonnehdi Nietzschen koko tuotantoa. Se liittyy vasta Nietzschen kypsään kauteen. Clark asettaa *Menschliches, Allzumenschliches* –teoksen *Epäjumalten hämärässä* tehdyssä luokituksessa asteelle 4. Clarkin mukaan *Menschliches, Allzumenschliches* ei kylläkään anna metafysiselle maailmalle (oliolle sinänsä) minkäänlaista roolia todellisuuden selittäjänä, mutta teoksessa

ei kiistetä sen olemassaoloa. Asteelle 5. kuuluu Clarkin mukaan *Iloinen tiede* ja osittain myös *Hyvän ja pahan tuolla puolen*. Näissä teoksissa Nietzsche on kylläkin jo hylännyt olion sinänsä täydellisen tarpeettomana, mutta jatkaa silti fenomenaalisen maailman luonnehtimista “erheeksi”. Vasta *Zarathustrassa* ja sitä seuraavissa teoksissa Nietzsche lopettaa Clarkin mukaan ajattelemasta ilmiömaailmaa todellisuutta jollakin tavalla vääristävänä ja virheellisesti kuvaavana maailman hahmottamisen mallina.<sup>25</sup> Nietzschen suhtautumisessa olioon sinänsä on näin ollen tietty ajallinen jännite, oma genealogiansa, joka on hänen epistemologiaansa rekonstruoitaessa otettava huomioon.

#### 4.6. Tosiasioiden kritiikki

Nietzschelle fenomenaalisen todellisuuden takana ei vaikuta “tosi maailma”. Ilmiöt eivät ole heijastusta maailmasta sellaisena kuin se on itsessään, ilman sitä representoivia olioita. Kaikki todellisuudesta saatava tieto on välttämättä perspektiivistä, ei sen todempaa tai epätodempaa kuin mikään muu vaihtoehtoinenkaan perspektiivi, kun totuus ymmärretään perspektiivin ja maailman vastaavuussuhteena. Nietzschen perspektivismi siis on kuin onkin myös teoria totuudesta (tai itse asiassa sen mahdottomuudesta “totuuden” perinteisessä merkityksessä) ei yksinomainen luonnehdinta ihmisen tavasta tiedostaa maailmaa. Tällöin herää kuitenkin kysymyksiä. Ensiksikin: mikä on se todellisuus, josta saadut representaatiot ja josta tehtävät arvostelmat ovat välttämättä perspektiivisiä?

Esitin edellä perspektivismin perusajatuksen näköaistimukseen liittyvällä metaforalla, jossa perspektiivit vuoresta muodostuivat niiden spatiaalisten kordinaattien perusteella, josta vuorta kulloinkin katsotaan. Jos ilmiöiden takana vaikuttava todellisuus, tässä tapauksessa vuori, kuitenkin hävitetään, jää epäselväksi millä tavalla ilmiöiden on mahdollista syntyä. Toinen kysymys liittyy aikaisemmin lainattuihin fragmentteihin (FW 121, A, esipuhe), joissa Nietzsche argumentoi, “erheen” voivan olla elämää edistävää. Miten Nietzsche voi puhua “erheestä”, jos ei ole olemassa noumenaalista todellisuutta, johon arvostelman totuutta tai erheellisyyttä voidaan peilata? Käännän huomioni ensiksi ensimmäiseen ongelmaan.

Nyt on hyödyllistä tehdä käsitteellinen tarkennus perspektiivien teoreettiseen tarkasteluun.

---

<sup>25</sup> Clark huomauttaa, hieman ristiriitaisesti, että koska *Hyvän ja pahan tuolla puolen* on ilmestynyt itse asiassa *Zarathustran* jälkeen, on senkin oikeastaan kuuluttava tasolle 6.

Esitin perspektivismiä käsittelevässä kappaleessa esimerkin vuoresta näköhavainnon kohteena selkeyttääkseni perspektivismin ajatusta. On luontevaa ajatella, että vuorta pystyy representoimaan useasta eri perspektiivistä, joissa ei ole välttämättä mitään yhteistä. Voidaan kuitenkin argumentoida, että representaatioiden välinen ristiriita ei ole välttämättä lopullisesti sovittamaton, koska ne voidaan viime kädessä suhteuttaa vuoreen, josta ne ovat representaatioita. Keskenään ristiriitaisilta vaikuttavat representaatiot ovat näin ollen kumpikin vain erilaisia aspekteja samasta vuoresta.

Poellner (2001, 88-89) on selkeyttänyt kysymystä erottamalla toisistaan *osittain perspektiiviset* ja *puhtaasti perspektiiviset* havainnon sisällöt. *Osittaiseen perspektiivisyyteen* liittyy ajatus, että perspektiivejä on mahdollista vertailla johonkin objektiivisempaan vertailuperustaan. Tällainen vertailuperusta voi yksittäisen näköhavainnon kohdalla olla vaikkapa tietystä spatiaalisesta tilasta tehty kartta. *Puhtaasti perspektiiviset* havainnon sisällöt eivät puolestaan relativoidu suhteessa mihinkään objektiivisempaan mittariin. Puhtaasti perspektiiviset havainnot ovat (mahdollisesti) keskenään ristiriitaisia tavalla, jossa ei ole mitään mahdollisuutta ylittää perspektiivien välistä ristiriitaa. Puhtaita perspektiivejä vertailtaessa ei metatason selitysmallia tai "karttaa" ole yksinkertaisesti olemassa.

Nietzschen perspektivismi on nähdäkseni ymmärrettävä puhtaaksi perspektivismiksi. Nietzsche ei tunnusta mitään lopullisesti pätevää vertailuperustaa, johon tiedon sisältöjä voisi verrata. Kuten Poellnerkin toteaa, maailma ei ole Nietzschen mukaan järjestäytyneet itsessään siten, että sitä voisi ymmärtää enemmän tai vähemmän oikein (Poellner 2001, 100; ks. myös Danto 1965, 77). Erilaisia tiedollisia perspektiivejä ei voi suhteuttaa minkäänlaiseen metafyyssiseen mittariin, jossa perspektiivien välinen ristiriita osoittautuisi näennäiseksi tai jossa joku perspektiivi saisi tiedollisesti etuoikeutetun aseman, koska se representoi metafyyssistä todellisuutta paremmin. Nietzsche kieltää representaatioiden takana olevan minkäänlaisia itseriittoisia, havainnosta riippumattomasti eksistovia entiteettejä tai tosiasioita. Nietzschen mukaan ei voida puhua oikeasta tai väärästä tiedosta siinä mielessä, että nämä tiedolliset käsitteet saisivat merkityksensä kielen ja "todellisen" maailman välisestä vastaavuussuhteesta. Kuten on jo edellä sanottu, Nietzsche hylkää kantilaisen noumenan. Käsitteet "totuus" ja "erhe" eivät peilaudu ilmiöiden takana vaikuttavaan todellisuuteen. Maailma ei kannata itsessään merkityksiä, jotka olisivat tiedollisesti löydettävissä:

Mitä on minulle nyt “näennäinen”! Totisesti ei minkään olemuksen vastakohta – mitä muuta tiedränkään lausua mistään olemuksesta, kuin sen näennäisyyden predikaatit! Totisesti ei kuollut naamio, jonka voisi panna jonkin tuntemattoman X:n kasvoille ja kaiketi myös riisua! (FW 54)

[J]uuri toisasioita ei ole, vain *tulkintoja*. Me emme voi hankkia tietoomme faktoja “sinänsä”: ehkä on järjettömyys haluta jotain sellaista. [...] Niin pitkälle, kun sanalla “tieto” on ylipäätään merkitystä, on maailman oltava tunnettavissa: mutta se on toisella tavalla *merkityksellinen*, sillä ei ole mitään merkitystä takanaan, vaan lukemattomia merkityksiä. (NL 903)<sup>26</sup>

Tällöin kysymys kuuluu: miten ilmiöt ovat sitten mahdollisia, jos ei ole olemassa olioita, joista ne ovat tulkintoja? Kieltäkö Nietzsche todellakin tiedon mahdollisuuden kieltäessään maailman kantavan merkityksiä ”takanaan”? Yksi vastausvaihtoehto olisi subjektiivinen idealismi, jonka mukaan todellisuutta havaitseva subjekti havainnon prosessissa tuottaa todellisuuden, jota hän sitten tiedostaa. Kuten olen aikaisemmin esittänyt, Nietzsche argumentoi kuitenkin subjektiivista idealismia vastaan. Hänelle ulkomaailman olemassaolosta ei ole epäilystä. Ilmiöiden takana vaikuttavan *olioiden sinänsä* –maailman hävittäminen ei johda Nietzscheä kantaan, jonka mukaan ulkoinen todellisuus on olemassa vain ja ainoastaan itsemme siitä tuottamissa mielikuvissa. Perspektiivit ovat perspektiivejä faktisesti olemassaolevasta ulkoisesta todellisuudesta. Tämä ulkoinen todellisuus ei ole kuitenkaan ymmärrettävissä siten, että sillä olisi itsessään havaintoa ja sen tulkintaa edeltävä konstituutio.

Jos maailma ei ole Nietzschen mukaan itsessään rakentunut millään tavalla, minkä vuoksi ihmiset kuitenkin hahmottavat maailmaa erilaisten tunnistettavien identiteettien kautta? Mikä mahdollistaa sen, että maailmassa voidaan havaita objekteja, joilla on tunnistettava rakenne, ja jotka ovat suhteellisen kiinteitä ykseyksiä siinä mielessä, että ne on mahdollista tunnistaa itsekseen, erotuksena muista niitä ympäröivistä objekteista? Nehamas (1985, 79-88) on selkeyttänyt sitä prosessia, jossa “tosiasiat”, tietomme objektit, Nietzschen mukaan rakentuvat. Nehamas kirjoittaa, että Nietzschen mukaan objektit (things) eivät ole mitään luonnollisia entiteettejä, jotka olisivat riippumattomia havainnoijastaan. Objektit muodostuvat tunnistettaviksi vasta suhteissaan toisiin olioihin. Objekti konstituoituu itsekseen pitkälti sen kautta, mitä se ei ole.

Nietzschen tapa käsittää objektin rakentuminen on Nehamasin mukaan holistinen ja hermeneuttinen. Nehamas (sama) argumentoi edelleen, että tämä ei tee Nietzschestä skeptikkoa suhteessa objektien todellisuuteen. Nietzschen tapa hahmottaa objektien muodostuminen mahdollistaa kylläkin tietyn ontologisen pluralismin. Koska objektit saavat identiteettinsä vasta suhteissaan toisiin olioihin, ne ovat olemassa vain tietyistä perspektiivistä katsottuna. Yksiselitteisiä ontologisia kategorioita ei ole olemassa, vaan maailmaa voi hahmottaa äärettömän monella eri tavalla. Tämä ei kuitenkaan tarkoita sitä, että objektit eivät olisi reaalisesti olemassa. Objektit ovat todellisia siinä hermeneuttisessa järjestelmässä, johon ne kuuluvat.

Nehamasin tulkinta on tässä kohdin mielestäni uskottava. Vaikka Nehamasin argumentaatio pohjautuu pitkälti *Nachlassin* materiaaliin, eikä hän viittaa ollenkaan mm. edellä lainaamaani *Iloisen tieteen* 54. pykälään, on hänen kirjoituksensa hyvin sopusoinnussa sen Nietzschen ajatuksen kanssa, että näennäisyys ei ole jonkin tuntemattoman X:n naamio. Näennäisyyttä ei edellytä ”tosi” maailma ja siihen liittyvät objektit, tuntemattomat X:t. Ei ole olemassa objekteja, joilla on niistä tehtyä havaintoa edeltävä, ”luonnollinen” konstituutio. Sen sijaan maailmalla on ”lukemattomia merkityksiä”, lukemattomia eri tapoja hahmottaa sitä. Kognitiivisin kriteerein ei ole mahdollista arvostella, mikä tapa representoi maailmaa todenmukaisesti.

Perspektivismiä esitellessäni käyttämäni esimerkki vuoresta on näin ollen Nietzschen kohdalla hieman harhaanjohtava. Nietzschehän pyrkii itse asiassa häivyttämään juuri vuoren ja siitä saadun kuvan välisen eron. Hän hylkää erottelun noumenaaliseen ja fenomenaaliseen. Representaatiot maailmasta eivät vain heijastele maailman todellista rakennetta, vaan luomalla representaatioita tiedon subjekti samalla luo oman todellisuutensa. Tämä todellisuus on kuitenkin yhtä todellinen kuin mikä tahansa muukin mahdollinen perspektiivi. Näin ollen Nietzschen perspektiivit ovat Poellnerin termin puhtaita perspektiivejä. Ne saattavat olla keskenään ristiriitaisia. Niiden välille ei ole kuitenkaan olemassa edes periaatteellista mahdollisuutta löytää jonkintyyppistä metaperspektiiviä, johon suhteutettuna niiden totuutta voitaisiin verrata. Ei ole olemassa minkäänlaista havaintoa edeltävää objektien maailmaa, joka voisi toimia karttana, johon erilaisia perspektiivejä voitaisiin verrata.

Nietzsche ei usko maailman sisältävän itsessään mitään havaintoa edeltäviä piirteitä tai

---

<sup>26</sup> Suomennos omani.

ominaisuuksia. On kuitenkin vaikea nähdä, miten ulkoinen todellisuus tulisi ymmärtää, jos se ei ole itsessään mitään. Mielestäni Clark (1991, 120) on antanut kysymykseen selitysvoimaisimman luonnehdinnan. Hän on argumentoinut, että fenomenaalisen maailman vastakohta ei ole Nietzscheillä “tosi” maailma, vaan toisenlainen fenomenaalinen maailma. “Fenomenaalista” ei tule tässä siis ymmärtää vastakohtana noumenaalille, vaan yhtenä mahdollisena tapana hahmottaa todellisuutta lukemattomien vaihtoehtoisten tapojen joukossa. Maailma itsessään on Clarkin mukaan aistiärsykkeiden kaaos, jonka “todellista” luonnetta on edes periaatteessa mahdotonta käsitteellistää. Nietzsche ratkaisee dualismiin liittyneen ongelman siitä, että ulkomaailmasta saatava tieto voi representaation aktissa falsifoitua toteamalla, että representaatiota edeltävää todellisuutta ei ole. Nietzsche hylkää ajatuksen representaatiota edeltävästä objektiivisesta todellisuudesta, joka voisi representaatioissa falsifoitua subjektiiviseksi.

#### **4.7 Olioiden ontologinen vs. kielellinen rakentuminen**

Clarkin mukaan representaatioita edeltävä todellisuus on Nietzscheillä “aistiärsykkeiden kaaos”. Tämä Clarkin luonnehdinta olisi kuitenkin Nietzscheen näkökulmasta luonnollisesti sekin jo tulkintaa. Käsitteet “aistiärsyke” ja “kaaos”, kun eivät ole nekään todellisuuden itsensä ominaisuuksia, vaan liittyy tapaamme jäsentää todellisuuden “kaaosta” kielellisesti. Clarkin luonnehdinta on kuitenkin heuristisena välineenä osuva. Vaikka emme voikaan edes periaatteessa sanoa minkälainen maailma todella on – koska se ei ole “todella” mitään kielellisesti ilmaistavaa - voimme käsitteellistää sitä metaforien avulla. Metaforat auttavat ymmärrystämme siellä, missä käsitteet loppuvat. Itse asiassa tällainen metaforinen kielenkäyttö on Nietzscheen näkökulmasta välttämätöntä. Kielenkäyttömme on hänen mukaansa alkuperässään olennaisesti metaforista. Näin ollen Clarkin käyttämä tulkinnan tapa on uskollinen Nietzscheen omille lähtökohdille.

Metaforat ovat tapoja löytää rakenteellista yhtäläisyyttä erilaisiin luokkiin kuuluvien ilmiöiden välillä. Sanottaessa esimerkiksi: “vanhuus on elämän ilta” tehdään huomio, että vanhuus on samankaltaisessa ajallisessa suhteessa elämän kokonaisuuteen kuin ilta vuorokauteen. Yhteyden ollessa uusi ja yllättävä metaforilla voi olla myös pedagogista tai ymmärrystä edeltävää merkitystä. Aiheen kannalta olennaista on kuitenkin huomata ennen kaikkea, että metaforat ovat ilmaisuja, jotka saavat merkityksensä vasta suhteessa toisiin



merkityksiin. Metaforat tekevät asioita ymmärrettäväksi relaatioiden avulla. Metaforat eivät ole “luonnollisia” siinä mielessä, että ne yksinkertaisesti nimeäisivät jonkin maailmassa vallitsevan asiointilan. On luonnollista ajatella, että tunnistamme jonkin yksinkertaisen käsitteen referentin suhteellisen ongelmattomasti aina kun näemme sellaisen. Ei ole vaikeaa erottaa pöytää vaikkapa tuolista tai lautasesta. Metaforat sen sijaan paljastavat sellaisia asiointilojen välisiä yhteyksiä, jotka eivät ole välittömästi silmiemme edessä.

Nietzschen mukaan käsitteet eivät ole kuitenkaan sen yksinkertaisempia tai luonnollisempia tapoja hahmottaa todellisuutta kuin metaforatkaan. Käsitteen ja metaforan ero on yksinkertaisesti siinä, että metaforasta tulee käsite sen kanonisoituessa osaksi konventionaalista kielenkäyttöä. Metaforan ja käsitteen ero ei Nietzschen näkökulmasta ole niinkään semanttinen, vaan ennen kaikkea käytännöllinen. Ne asiat, joita tiettyä kieltä puhuvat ihmiset jäsentävät kielensä rakenteiden kautta reaalisiksi, ovat lopultakin vain kuolleita metaforia, maailman tulkintaa, joka on ajan mittaan kivetynyt yhteisön jäsenille luonnolliseksi tavaksi hahmottaa ympäröivää todellisuutta. (WL 314; Clark 1990, 75-77)

Siitä, että noumenaalisia, aistihavainnon aktiivisuutta edeltäviä asioita tai objekteja ei ole olemassa, seuraa, että luonnollisella kielelläkään ei voi olla yksiselitteisiä viittauksen kohteita. Mielessämme olevat käsitteelliset representaatiot ovat samaa sukujuurta kuin niitä kuvaavat käsitteet itse. Kun jotakin objektia kuvaava käsite luodaan, tulee tuosta objektista tuolloin ko. kieltä puhuville ihmisille jossakin mielessä reaalinen entiteetti. Asiat voivat olla reaalisia jonkin tietyn kielen sisällä luonnollisesti monessa eri mielessä. Käsite “hevonen” käsitetään modernissa länsimaisessa kielenkäytössä viittaavan jossakin mielessä reaaliseen olentoon, kuin vaikkapa sellainen fiktiiviseen olentoon viittaava käsite kuten “kentauri”. Nietzsche huomauttaisi kuitenkin, että myös käsite “hevonen” on yksinkertaisesti tulkintaa siitä informaatiosta, jota saamme aistiärsykkeidemme kautta ulkoisesta todellisuudesta ja jonka teemme itsellemme ymmärrettäväksi käsitteellistämisen kautta.

Kun maailmaa hahmotetaan kielellisesti, konstituoituu tuo maailma juuri sellaiseksi, millaisena kyseessä oleva kieli sen hahmottaa. Kielelliset järjestelmät ovat apparatteja sellaiseen hermeneuttiseen ja holistiseen maailman jäsentämiseen, jolla Nietzsche katsoi ihmisten maailmaansa välttämättä tiedostavan. Luonnollisen kielen käsitteet muodostuvat metaforien tavoin relaatioissa toisiin käsitteisiin. Uusien käsitteiden kehittyminen kieleen

lisää metaforien tavoin ymmärrystämme maailmasta. Uusi käsite ei synny siten, että maailmasta löydetään jokin uusi objekti, jota nimeämään sitten kehitetään uusi luonnollisen kielen sana. Enemminkin uusi käsite lisää tiettyä kieltä puhuvien ihmisten ymmärrystä maailmasta samalla tavoin kuin metaforakin. Se rikastuttaa sitä havaintoapparaattia, jonka kautta ihmisten on mahdollista käsitteellistää “aistiärsykkeiden kaaosta”. *Iloisessa tieteessä* Nietzsche näkee olion nimittämisen olevan tärkeämpää kuin mitä olio “on”:

[O]n sanomattoman paljon tärkeämpää *miten olioita nimitetään*, kuin mitä ne ovat. Olion maine, nimi ja ulkomuoto, merkitys, tavanomainen mitta ja paino – mikä on alkujaan enimmälti erhettä ja mielivaltaisuutta, heitetty kuin verhoksi olion ylle, mutta sen olemukselle ja ihollekin aivan vieraana. (FW 58)

On huomionarvoista, että Nietzsche puhuu lainatussa kohdassa “oliosta” aivan kuten tämä “olio” olisi jotakin jo aikaisemmin, ennen kuin se käsitteellistetään kielellisesti. Nietzsche puhuu “olion olemuksesta ja ihosta”. Näyttäisi näin ollen äkkiä katsottuna siltä, että Nietzsche itse asiassa nojaa juuri sellaiseen kieltä edeltävään “olioiden” todellisuuteen, jota vastaan hän edellä esitetyn mukaan juuri polemisoisi. Ongelma kuitenkin ratkeaa, jos kappale tulkitaan siten, että “olioiden olemus” on Clarkin käsittein “aistiärsykkeiden kaaos”, eikä sellainen kiinteiden substanssien ja kestävien identiteettien olemus, jonka tyyppiisiin olioihin sana “olemus” on perinteisemmin liitetty. Se, että kieli on suhteessa “olioiden olemukseen” “erhettä ja mielivaltaisuutta”, johtuu juuri siitä seikasta, että kieli olettaa olioihin huomattavasti enemmän kiinteyttä ja jatkuvuutta kuin mitä niissä itse asiassa on.

Tämä ajatus on sopusoinnussa sen kanssa, mitä esitin Nietzschen naturalistista ontologiaa käsittelevässä jaksossa. Kuten argumentoin, Nietzsche ei nojaa minkään tyyppisten olioiden ontologiseen ensisijaisuuteen. Näin juuri siitä edellä esitetystä syystä, että oliot eivät ole Nietzscheille representaatioista irrallisia tai niitä edeltävinä eksistioivia entiteettejä. Sen sijaan Nietzscheellä on vahva ajatus siitä, että todellisuus on luonteeltaan dynaaminen ja fluktuantti. Ajatus olioiden kielellisestä rakentuneisuudesta - vastakohtana ontologiselle rakentuneisuudelle - kirkastuu, kun käännetään huomio siihen, mitä Nietzsche sanoo edellä lainatun pykälän viimeisissä virkkeissä:

Millainen narri olisikaan se, joka luulisi riittävän, jos viitataan tähän erheen alkuun ja sumuverhoon, jotta olennaisena pidetty maailma, niinsanottu “todellisuus”, tulisi *tuhotuksi!*

– Vain luovina me kykenemme tuhoamaan! – Mutta älkäämme unohtako tätäkään: jos tahdotaan luoda pitkiksi ajoiksi uusia “olioita”, riittää kun luodaan uusia nimiä ja arviointeja ja todennäköisyyksiä. (FW 58)

Pystymme Nietzschen sanoin “tuhoamaan vain luovina”. Tämä johtuu juuri siitä syystä, että kielellistämistä edeltäviä kiinteitä olioita ei ole. Jos luovutaan niistä totunnaisista tavoista, joilla maailma jossakin tietyssä kieliyhteisössä hahmotetaan, jäljelle ei jää mitään olioiden todellista olemusta. Jos vanhan kielen tilalle ei luoda minkäänlaista uutta tapaa hahmottaa todellisuutta, jäljelle ei jää maailmaa sellaisena kuin se on vaan täysin jäsentämätön aistiärsykkeiden kaaos. Oliot, sellaisina kuin ihmiset ne lajityypillisesti tapaavat hahmottaa, so. kohtalaisen kiinteinä ja kestävinä entiteetteinä, on luotava kielen kategorioiden kautta, ja näin ollen jossakin mielessä falsifioitava niiden fluktuantia luonnetta.

Kielenkäyttö liittyy Nietzscheillä valtaan. Kieli ei kuvaa asioita vaan ennemminkin rakentaa ne, mistä seuraa ajatus, että kielenkäyttö on kytköksissä ko. kieltä käyttävien ihmisten praktisiin intresseihin. *Iloisessa tieteessä* Nietzsche argumentoi, että kielellinen kommunikointi on kehittyessään ollut tarpeellinen “erityisesti käskijän ja tottelijan kesken” (FW 354). Argumentissa on selkeä yhteys *Moraalin alkuperän* ensimmäiseen lukuun. Nietzscheille sanat eivät ole maailmaa ongelmattomasti kuvaavia symboleja vaan sisältävät välttämättä normatiivisia arvostelmia. “Herramoraali” ja “orjamoraali” ilmaisevat kumpikin omanlaistansa valtaintressiä. Ne ilmentävät erilaisten sosiaalisten ryhmien poliittisia intressejä, kun politiikka ymmärretään laajassa mielessä toimintana, johon liittyy vallan käyttö.

Sanat eivät ole Nietzscheille viattomia representaatioita maailmasta vaan normatiivisten sitoumusten radikaalisti läpäisemiä. Alkujuurillaan sanojen sisältämä valta ei ole ollut niinkään foucault’laisen jokseenkin hienostunutta ja sisäistettyä, tuottavaksi ymmärrettyä valtaa, vaan se on liittynyt ennemminkin välittömiin ja suoriin vallankäyttötilanteisiin. Kielellä on yksinkertaisesti välitetty käskijän tahto hänen käskynalaisilleen. Vasta historian kuluessa kieli on sisäistynyt yksilöiden ja kulttuurien maailmankuvaksi ja alkanut tätä kautta tuottaa heidän tapaansa hahmottaa itseään ja ympäröivää todellisuuttaan. Toisin sanoen kielestä on tullut osa ihmisten toista luontoa. Se on kuitenkin niin alkuperässään kuin moderneissa muodoissaankin aina välttämättä kytköksissä tiettyjä intressejä palveleviin arvoihin.

Kieli ei kuvaa mitään itseriittoisia olioita, vaan se on valtaintressejä sisältävää tulkintaa aistiärsykkeiden kaaoksesta. Tämä ei kuitenkaan tarkoita Nietzscheä sitä, että tavat, joilla eri kielet jäsentävät todellisuutta, olisivat syntyneet täysin sattumanvaraisesti. Paitsi että kielen kehitys on kiinni sosiologisista valtaintresseistä, siihen vaikuttaa toisenlaisetkin naturalistiset ehdot, nimittäin se fyysinen ympäristö, jossa ko. kieli kehittyy:

Sanat ovat käsitteiden äänimerkkejä; mutta käsitteet ovat usein toistuvien ja yhdessä esiintyvien tuntojen, tunto-ryhmien tiettyjä kuvamerkkejä. Toistensa ymmärtämiseksi ei vielä riitä, että käytetään samoja sanoja: on myös käytettävä samoja sanoja samasta sisäisten elämysten lajista, oman kokemuksen täytyy lopulta olla yhteinen (gemein) toisten kanssa. Sentähden ymmärtävät saman kansan ihmiset toisiaan paremmin kuin eri kansoihin kuuluvat, vaikka nämä käyttäisivät yhteistäkin kieltä; tai oikeammin: kun ihmiset ovat eläneet kerran yhdessä yhtäläisissä (ilmaston, maaperän, vaaran, tarpeiden, työn määräämissä olosuhteissa, siitä syntyy jotakin, missä on "keskinäistä ymmärrystä", kansa. (JGB 268)

Kieli rakentuu ihmisten jokapäiväisten kokemusten päälle. Relevantissa määrin samankaltaisissa oloissa elävät ihmiset jakavat tiettyjä kokemuksia, joita kuvaamaan kehitetään puolestaan sanoja. Vaikka kieli ei Nietzsche mukaan kuvaakaan representaatiosta irrallisia olioita, tämä ei tee hänestä kuitenkaan täydellistä relativistia suhteessa kielen kehitykseen. Tiettyjen luonnollisten edellytysten, kuten "ilmaston, maaperän, vaaran, tarpeiden" määrittämässä todellisuudessa kieli kehittyy tietynlaiseksi. Ihmisiä ympäröivän todellisuuden, ja heidän käyttämänsä kielen välillä on kausaalinen yhteys. Ihmisen perspektiivistä ei ole valinnan asia, millä tavalla aistiärsykkeiden kaaosta käsitteellistetään, vaan hahmotustavat ovat syntyneet historian kuluessa ympäristön asettamista vaatimuksista.

#### **4.8. Totuus ja erehdys**

Olen edellä esittänyt tavan, jolla Nietzsche katsoi olioiden rakentuvan. Oliot eivät ole representaatioista irrallisia entiteettejä. Sen sijaan vasta ihmisen kaltainen tietoinen olento rakentaa itselleen kiinteiden substanssi-olioiden kategorian. Näin ollen maailmaa on mahdollista tulkita periaatteessa äärettömän monesta perspektiivistä. Mikään ontologinen luokittelu ei ole toistaan tiedollisesti etuoikeutetumpi. Ihmiset voivat jäsentää maailmaa keskenään hyvinkin erilaisten ja keskenään ristiriitaisten käsiteapparaattien avulla. Nietzsche on ontologinen pluralisti siinä mielessä, että hänen perspektivisminsä sallii

useammankaltaisten ontologisten kategorioiden olemassaolon. Eri perspektiivistä erilaisia asioita ja olioita voidaan pitää todellisina.

Nietzsche näyttää kuitenkin paikoin pitävän joitakin arvostelmia “tosina” ja toisia “erheellisinä”. Kuten olen jo edellä esittänyt, Nietzsche argumentoi, että “erehdys” voi olla elämän edellytys (FW 121), ja vastaavasti “totuus” voi olla elämälle turmioksi (A, Esipuhe). Nietzsche siis näyttäisi toisaalta kuitenkin nojaavaan tiukan perspektiivisyyden ylittäviin totuuden käsitteisiin. Jos maailmassa on todellakin “vain perspektiivistä näkemistä, vain perspektiivistä “tietämistä”” (GM III 12), tuntuu omituiselta, että Nietzsche tekee kuitenkin arvostelmia, että jotkut tavat hahmottaa maailmaa ovat “tosia” ja toiset puolestaan “erheellisiä”. Totuusteorian perspektivismi kieltää lähtökohtaisesti, että maailmaa voitaisiin katsoa sellaisena kuin se itsessään on. Koska maailmaa ei “itsessään” ole olemassa, ei ole myöskään edes periaatteellista mahdollisuutta tehdä tiedollista vertailua “tosien” ja “erheellisten” maailman jäsentämistapojen välille. Nietzschen perspektivismi on edellä sanottuun nojaten puhdasta perspektivismiä. Tästä näkökulmasta kaksi eri näkökulmaa voivat olla keskenään ratkaisemattomasti ristiriitaisia, mutta silti yhtä tosia tapoja hahmottaa todellisuutta. Nietzsche näyttää joutuneen itsensä kanssa ratkeamattomaan ristiriitaan.

Ristiriita on kuitenkin ratkaistavissa. On vain käännettävä huomio siihen, missä mielessä Nietzsche käyttää termejä “totuus” ja “erehdys” kyseisissä kohdissa. Itse asiassa *Iloisen tieteen* 121. pykälä ja *Antikristuksen* esipuhe eivät viittaa edes keskenään samanlaiseen totuuden käsitteeseen. Näin ollen niitä on tarkasteltava kumpaakin erikseen. Käänän ensiksi huomion *Iloiseen tieteseen*. Pykälän 121 perusajatushan oli, että erehdys voi kuulua elämän edellytyksiin.<sup>27</sup> Kohta tulee yhteensopivaksi perspektivismin ajatuksen kanssa, kun “erehdys” ymmärretään näkemyksenä, että maailmassa on kiinteitä olioita. Nietzsche ei kylläkään usko minkään tietyn olion tai olioluokan kantavan kiinteitä identiteettejä *itsessään*, ennen niistä tehtyjä representaatioita. Sen sijaan Nietzsche näyttää nojautuvan siihen universaaliin väittämään, että *kaikki* oliot ovat muodostuneet ihmisten tietoisuuteen siitä jäsentymättömästä materiaalista, jota Clark kutsuu aistiärsykkeiden kaaokseksi.

---

<sup>27</sup> “Me olemme sommitelleet itsellemme maailman, jossa voimme elää – otaksumalla kappaleita, viivoja, pintoja syitä ja vaikutuksia, liikettä ja lepoa, hahmoa ja sisällystä: ilman näitä uskonkappaleita ei kukaan jaksaisi nyt elää! Mutta ne eivät tule siten vielä todistetuiksi. Elämä ei ole argumentti; elämän edellytyksiin voisi kuulua erehdys.” (FW 121)

“Erehdys” voi olla Nietzschen näkökulmasta elämän edellytys. “Erehdys” on tässä kohdin mielestäni tulkittava sellaiseksi common senseen mukaiseksi näkemykseksi, että oliot ovat olemassa myös ilman niistä saatuja representaatioita. Nietzsche kutsuu *kansanmetafysiikaksi* sellaista näkemystä, jonka mukaan kielelme rakenteet vastaavat ulkoisen todellisuuden rakennetta (FW 354; Kotkavirta 2001, 51). Hän viittaa ennen kaikkea indoeurooppalaisten kielten subjekti-predikaatti -rakenteeseen. Ko. kielet saavat niitä puhuvat ihmiset olettamaan, että jokaisella teolla täytyy olla subjekti, olio joka edeltää tekoa. Tällainen ajattelu on saanut paitsi common sense –tavan ajatella, myös koko länsimaisen ontologian etsimään tapahtumisen taustalta olioita, joita siellä ei Nietzschen näkökulmasta kuitenkaan ole. Tällaista kiinteää olio-ontologiaa vastaan Nietzsche suuntaa oman dynaamisen naturalisminsa.

Elämän käytännöissä ei ole kuitenkaan tarpeellista ymmärtää, että maailma “joka jotenkin koskee meitä” onkin fiktio (JGB 34). Jokainen tapa hahmottaa maailmaa on kylläkin Nietzschen mukaan välttämättä fiktio. Vastaavasti kuin fiktiot syntyvät luomisen prosessissa, myös ihminen luo maailmansa representoidessaan ulkoista todellisuutta. Tämän ymmärtäminen ei ole kuitenkaan elämän edellytys. Ihminen tulee toimeen jokapäiväisessä elämässään mainiosti ilman että hän ymmärtää maailmansa fiktiivisyyden. Maailman rakentuneen ja kontingentin luonteen ymmärtäminen saattaisi joissain tapauksissa ehkä jopa johtaa elämän edellytysten huononemiseen. Tiedollinen epävarmuus arkipäiväisten objektien reaalisuudesta saattaisi johtaa joidenkin yksilöiden kohdalla epävarmuuteen praktisessa toiminnassa ja tätä kautta toimintakyvyn lamaan.

Filosofin on Nietzschen mukaan oltava joka tapauksessa selvillä siitä tosiasista, että meitä ympäröivä maailma on fiktio. Filosofia ei ole sama asia kuin common sense. Filosofian olisi vapauduttava siitä “kotiopettajataruskostaan”, että kieli kuvaa maailmaa ongelmattomasti (JGB 34). Kaikki tavat hahmottaa maailmaa ovat sepitelmiä maailman luonteesta, vaikka eivät kylläkään tämän takia “epätosia”. Tätä kautta tulee ymmärtää myös *Antikristuksen* esipuhe. Nietzschen tarkoitus *Antikristusta* tai mitään muutakaan teostaan kirjoittaessa ei ollut tehdä filosofiaa, jonka jokaisen olisi mahdollista tai hyödyllistä omaksua. Nietzschen sanoessa, että totuutta etsiessä ei tule olla huolissaan siitä, “tuleeko se jollekin turmioksi”, tulee huomio kiinnittää ennen kaikkea sanaan “jollekin”. Nietzschen tapa hahmottaa maailmaa, hänen tahtonsa totuuteen, on tietoinen omasta perspektiivisyydestään. Nietzsche painottaa, että tällainen tapa saattaa olla tietynlaisille ihmisille turmioksi.

Kuten Leiter on argumentoinut, erilaiset totuudet palvelevat Nietzschen mukaan parhaiten erilaisia tyyppi-faktoja omaavia ihmisiä (Leiter 2002, 8-10). Tämä pätee myös Nietzschen itsensä esittämään tapaan hahmottaa todellisuutta. Aivan kuten *Moraalin alkuperän* kolmannen luvun askeettiset ihanteet ovat turmioksi voimakkaille ja terveille yksilöille, Nietzschen itsensä (tai muiden “vapaiden henkien”<sup>28</sup>) esittämät ajatukset saattavat olla turmioksi sellaisille yksilöille, joille askeettiset ihanteet puolestaan sopivat.

Nietzschen mukaan kaikki tavat hahmottaa maailmaa ovat perspektiivejä. Tämä ei kuitenkaan tarkoita sitä, ettäkö kaikki perspektiivit olisivat (tietyn henkilön näkökulmasta) yhtä hyviä. Perspektiivit on valittava kuten ruokavalio. Se, mikä on hyväksi toiselle, saattaa olla toiselle turmioksi. Voimakkaat yksilöt saattavat kärsiä eräänlaisesta väärästä tietoisuudestaan uskoessaan totuuksiin, jotka eivät palvele hänen persoonaansa eivätkä lisää hänen mahdollisuutta toteuttaa itseään. Vastaavasti laumaan kuuluvien yksilöiden ei tule yrittääkään nousta common sensen yläpuolelle, koska he eivät omaa edellytyksiä vaihtoehtoisten totuuksien kuulemiselle. Koko *Antikristuksen* esipuhe artikuloi vahvasti tätä ajatusta. Esipuhe alkaa sanoilla “tämä kirja kuuluu harvimmille”, ja myöhemmin Nietzsche jatkaa, että ymmärtääkseen teosta on omattava:

Uudet korvat uutta soittoa kuulemaan. Uudet silmät etäisintä näkemään. Uusi omatunto tähän asti vaienneille totuuksille. (A, Esipuhe)

*Antikristuksen* esipuheessa Nietzsche siis nojaa perspektivistiseen “totuuden” käsitteeseen. Hän ei puhu totuudesta asiana, jonka jokaisen tulisi sisäistää. Hän viittaa tässä kohdin “totuudella” omaan tapaansa jäsentää todellisuuden konstituutioita. Tämä tapa säilyy kuitenkin vain yhtenä mahdollisuutena lukemattomien muiden mahdollisten tapojen joukossa.

Nietzschen irtisanoutuminen edes periaatteellisesta mahdollisuudesta absoluuttiseen totuuteen ei johda häntä tiedolliseen relativismiin. Nietzsche kysyy *Hyvän ja pahan tuolla puolen* ensimmäisessä pykälässä totuuden arvoa. Nietzschen oma vastaus kysymykseen olisi, että jokainen yksittäinen totuus saa arvonsa siitä, kuinka hyvin se kykenee edistämään tuon totuuden omaksuvan henkilön mahdollisuuksia toteuttaa omia potentiaalejaan. Nietzschen kriteeri sille, minkälaisia totuuksia ihmisten tulisi omaksua, on

---

<sup>28</sup> Vapaiden henkien lonnehdinnasta ks. *Hyvän ja pahan tuolla puolen* –teoksen toinen pääkappale.

siis eräässä mielessä pragmaattinen. Sairaille ihmisille askeettiset ideaalit ovat hyvä lääke, mutta suuruuteen kykenevälle yksilölle ne ovat myrkyä. Jokaisen yksilön on löydettävä itseään parhaiten palvelevat totuudet. On kuitenkin huomattava, että Nietzschen kriteerit omien potentiaalien toteuttamiselle ovat kaikkea muuta kuin common sense –mielessä käytännöllistä. Varsinkin suurten yksilöiden kohdalla totuuden pragmaattinen arvo ei samaistu fyysiseen, psykologiseen tai sosiaaliseen menestymiseen. Nietzsche korostaa suurten yksilöiden suurempaa alttiutta myös kärsiä ja haavoittua etsiessään laumalle tyypillisille ajattelumalleille vaihtoehtoisia totuuksia. Zarathustra korostaa laumaihmisestä yli-ihmiseen siirtymisen vaarallisuutta:

Ihminen on nuora, eläimen ja yli-ihmisen väliin jännitetty, - nuora kuilun yllä. / Vaarallinen ylimeno, vaarallinen matkallaolo vaarallinen taakseenkatsehdus, vaarallinen väristys ja pysähdys. / [...] Minä rakastan häntä, jonka sielu on syvä haavoittumisessaankin ja joka saattaa tuhoutua pieneen elämykseen: niin hän menee mielellään sillan ylitse. (Z, Es ipuhe, 4)

Korkeaa yksilöä palvelevien common senseä korkeampien totuuksien mittari ei ole se kuinka hyvin ne säilyttävät tai korottavat omaksujansa asemaa. Korkeille yksilöille soveltuvat totuudet saattavat olla näin ollen turmiollisia paitsi ihmisille, jotka eivät psykofyysisen konstituutionsa puolesta ole niihin valmiita, myös eräässä mielessä niille, jotka ovat. Common sensen, Nietzschen termein lauman ylittäminen sisältää vaaroja jokaiselle. Korkeiden totuuksien mittari ei ole näin ollen toimivuus tai käytännöllisyys perinteisessä mielessä vaan se, että ne mahdollistavat sellaisen yksilöllisen suuruuden, joka ei olisi laumassa mahdollista. Tällaiselle suuruudelle ei puolestaan ole olemassa yksioikoista mittaria. Suuruus on mahdollista tunnistaa, mutta sitä on mahdotonta määrittellä (paitsi siinä triviaalissa mielessä, että suuruus on jotakin laumalle vastakohtaista). Jokaisella suurella yksilöllä on oma persoonallinen tapansa olla suuri. Tämä ajatus tulee selkeästi ilmi *Historian hyödystä ja haitasta elämälle* –teoksen monumentaalihistoriaa koskevista luonnehdinnoista. Nietzsche selvästi kieltää, että suuruudelle voisi olla yhtä kaavaa tai että historiallinen suuruus voisi toistua uudelleen samanlaisena. Menneitä suuruuksia ihaileva monumentaalihistoria voi toimia uuteen suuruuteen innoittavana inspiraation lähteenä. Uusi suuruus ei kuitenkaan synny koskaan imitoimalla. Suuruuteen liittyy olennaisesti persoonallisuus ja uuden luominen. (NN 222-223; suom. 21-22)



## 4.9. Objektiivisuus

Nietzschen perspektivismi kieltää absoluuttisen totuuden. Erilaisten maailmankatsomusten välillä ei voida tehdä vertailua vetoamalla kognitiivisiin kriteereihin. Nietzsche näkee kielen Wittgensteinin kielipelin ajatusta ennakoivalla tavalla. Tietyissä kielessä vallitsevat totuuden ja rationaalisuuden ehdot määritellään tuossa kielessä itsessään enemmän kuin suhteessa johonkin kieltä edeltävään, yhdellä yksiselitteisellä tavalla eksistoivaan ja valmiiksi jäsenyneeseen todellisuuteen. Tapamme hahmottaa maailmaa on kielenkäyttömme ohjaamaa ja tällaisena kontingenti.

Tämä ei kuitenkaan tarkoita sitä, etteikö tiettyyn kielenkäyttötapaan sitoutuneen kulttuurin sisällä puhuminen enemmän tai vähemmän hyvästä tiedosta olisi mahdollista. Nietzschen totuuden kritiikki ei sulje pois lokaalien kognitiivisten kriteerien olemassaolon mahdollisuutta ja oikeutusta. Nietzschen kritiikki suuntautuu ennen kaikkea tietyn kielenkäyttötavan ja *olion sinänsä* väliseen suhteeseen sekä siihen, että tietynlaiset ihmiset uskovat totuuksiin, jotka estävät heitä toteuttamasta itseään. Nietzschen platonismiin ja sen historiallisiin jatkeisiin kohdistama kritiikki voidaan tulkita eräänlaiseksi wittgensteinilaiseksi terapiaksi, tavaksi tehdä länsimainen ajattelu tietoisemmaksi omista rajoistaan. Se ei ole tarkoitettu yritykseksi tuhota kaikki mahdollisuudet mielekkääseen filosofiseen keskusteluun.

Objektiivisuuden voidaan ajatella olevan yksi lokaalinen hyvän tiedon kriteeri. Objektiivisuutta ei vain tule ymmärtää siinä mielessä kuin esimerkiksi tieteellinen naturalismi tekee, perspektiivisen tiedon ylittävänä totena kuvauksena todellisuudesta. Nietzscheillä objektiivisuus tarkoittaa useamman kuin yhden perspektiivin kattavaa tietoa. Nietzsche jatkaa *Moraalin alkuperän* kuuluisaa perspektivismin määritelmää:

[M]itä useammille efekteille annamme sanavuoron jotakin asiaa käsitellessämme, mitä useammilla silmillä, eri silmillä osaamme samaan asiaan syventyä sitä täydellisempi on tästä asiasta saama "käsite", meidän "objektiivisuutemme". (GM III 12)

Puhdas objektiivisuus on Nietzschen ajattelussa mahdottomuus, mutta lokaalinen objektiivisuus vastakohtana yhteen perspektiiviin rajoittuvalle nurkkakuntaiselle subjektiivisuudelle sen sijaan ei. Koska tietoisuus on syntynyt "ilmaisutarpeen paineen alaisena" ja on lopulta "vain ihmistä ja ihmistä yhteen liittävä verkko" (FW 354), on kohtuullista otaksua, että kielessä tulisi olla myös jotakin yksityisen ihmisen subjektiivisia

tahdonilmauksia ylittävää. Koska kieli on se tapa, jolla ihmiset rakentavat yhteisen maailmansa, täytyy sen olla johonkin relevanttiin pisteeseen asti intersubjektivistä. Täysin henkilökohtaisella kielellä on mahdotonta ilmaista itseään toisille ihmisille. Subjektivisten perspektiivien ylittäminen lisää ihmisen ymmärrystä siitä kielellisestä todellisuudesta, jossa hän elää, ja tätä kautta myös parantaa hänen käytännöllisiä mahdollisuuksiaan orientoitua tuohon todellisuuteen tavalla, joka parhaiten palvelee hänen intressejään.

Clark on argumentoinut, että joku teoria voi olla perspektivismin kontekstissa parempi kuin joku toinen, sikäli kun ko. teoria tyydyttää vaihtoehtoista teoriaa paremmin kummallekin teorialle yhteiset kognitiiviset intressit. Tällöin ei kuitenkaan lähestytä totuutta vaan juuri lokaalista objektiivisuutta. (Clark 1990, 141-149; myös Hoffrén 2001, 138) Tietyn historiallisen kielenkäyttötavan sisällä perspektiivit voivat asettua toisiinsa nähden hierarkkiseen järjestykseen. Perspektivismi mahdollistaa tilanteen, jossa on yksinkertaisia perspektiivejä sekä niitä yhteensulauttavia metaperspektiivejä. Kognitiiviset intressit ja tietty sosiohistoriallinen konteksti kuitenkin edeltävät aina ja välttämättä tällä tavalla ymmärretyn objektiivisen tiedon mahdollisuutta. Tilanteessa jossa kielenkäyttökontekstit poikkeavat radikaalisti toisistaan, ei olisi puhtaan perspektivismin lähtökohdista edes periaatteellista mahdollisuutta päättää minkälainen kielenkäyttötapa olisi lopulta totuudellisin. Ainakaan näin ei voitaisi tehdä kognitiivisiin kriteereihin vetoamalla.

Lokaalinen objektiivisuus näyttää olevan Nietzschellä itse asiassa yksi hyvän ajattelun lähtökohta. Nietzschen *Hyvän ja pahan tuolla puolen* toisessa pääkappaleessa peräänkuuluttamalla vapailla hengillä näyttää olevan teologiin ja tiedemieheen verrattuna eräänlainen metatason näkemys maailmasta. He ovat tietoisia vaihtoehtoista, mutta omiin tarkoituksiinsa riittämättömistä tiedollis-moraalisista perspektiiveistä. Vastaavasti *Zarathustrassa* Nietzsche puhuu kolmesta muutoksesta, jotka aidon filosofin on käytävä läpi. Ensimmäinen muutoksista on askel, jossa yksilön on tultava kameliksi ja kannettava mukanaan mahdollisimman paljon tietoa. Tämä ei kuitenkaan riitä, vaan tämän jälkeen hänen on tultava ensin rohkean leijonan ja lopulta leikkivän lapsen kaltaiseksi, arvoja luovaksi vapaaksi hengeksi. (Z I 1) Vapaat henget ovat tietoisia omalle näkemykselleen vaihtoehtoista tavasta hahmottaa maailmaa. He kuitenkin hylkäävät niin common sensen, teologisen kuin positivistisenkin tavan katsoa maailmaa, koska mikään näistä tavoista ei palvele heidän omia intressejään tyydyttävällä tavalla. Filosofin korkein tehtävä on luoda uusia arvoja. Uusien arvojen luominen kytkeytyy kuitenkin vanhoihin arvoihin. Uutta

luodakseen filosofin on oltava selvillä siitä, kuinka arvoja on hahmotettu aikaisemmin ja minkälaisia perusteluja niille on annettu.

## 5. LOPUKSI: PERSPEKTIVISMIN JA NATURALISMIN SUHTEESTA

Perspektivismin ajatus voidaan tulkita kahdella eri tavalla. Perspektivismi voidaan ymmärtää joko teoriaksi tiedollisten aktien käytännöllisestä luonteesta tai sitten teoriaksi totuudesta. On huomattava, että nämä perspektivismin eri tasot eivät ole käsitteellisesti riippuvaisia toisistaan. Ensinnäkin voitaisiin ajatella, että ihmiset havainnoivat ja tiedostavat maailmaa käytännössä perspektiivisesti, vaikka totuus olisikin ei-perspektiivinen, so. absoluuttinen. Tällöin ne ihmiset, joiden perspektiivi maailmaan poikkeaa absoluuttisesta totuudesta yksinkertaisesti erehtyisivät tiedollisissa arvostelmissaan. Toisin sanoen heidän maailmasta tekemänsä arvostelmat olisivat epätosia. Toisaalta loogisesti mahdollinen olisi myös tilanne, jossa totuus olisi perspektiivinen, mutta ihmiset tarkastelisivat maailmaa ei-perspektiivisesti. Vaikka absoluuttista totuutta ei olisi edes periaatteessa mahdollista tavoittaa, voitaisiin ajatella tilanne jossa ihmiset kuitenkin tiedostavat maailmaa keskenään samalla tavalla. Tämä voisi selittyä vaikkapa sillä, että ihmisillä olisi keskenään niin samankaltaiset havainto- ja ajatusapparaatit, että käytännöllisen perspektivismin mahdollisuus eliminoituisi.

Nietzschen perspektivismi toimii joka tapauksessa kummallakin edellämainitulla tasolla. Nietzsche ottaa kantaa sekä siihen, millä tavoin totuudesta on ylipäätään mahdollista puhua, että siihen, miten ihmiset käytännössä maailmaan tiedollisesti orientoituvat. Perspektivismin eri tasoja voitaisiin kutsua vaikkapa muodolliseksi ja käytännölliseksi tasoksi. Perspektivismin totuuden luonnetta käsittelevä aspekti ottaa kantaa niihin muodollisiin ehtoihin, joita todellisuudesta saatavalla tiedolla ylipäänsä on. Käytännöllinen aspekti käsittelee puolestaan ihmisten faktisia tiedollisia akteja.

Muodollisella tasolla perspektivismi ottaa kantaa minkä tahansa tiedollisen arvostelman periaatteellisiin totuusehtoihin. Se on teoria totuuden luonteesta. Kuten olen aikaisemmin esittänyt, perspektivismi kohtaa eräitä käsitteellisiä ongelmia, kun se ymmärretään teoriaksi totuuden luonteesta. Ymmärrettäessä perspektivismi teoriaksi totuudesta joudutaan ottamaan kantaa sen itseensäviittaavaan luonteeseen. Jos totuus on perspektiivinen, niin eikö tällöin myös totuuden perspektiivisyys ole itekin vain perspektiivi eikä absoluuttinen totuus? Hales & Westonin vastausvaihtoehto oli eritellä toisistaan vahva ja heikko perspektivismi. Heidän mukaansa Nietzschen perspektivismi on heikkoa perspektivismiä. Nietzschen perspektivismi sisältää Hales & Westonin mukaan ainakin sen ei-perspektiivisen totuuden että kaikki totuudet, paitsi perspektivismin periaate,

ovat perspektiivisiä. (Hales & Weston 2000, 22-32)

Mielestäni Hales & Weston ovat muodollisesti oikeassa. Väitteen perustelemiseksi ei kuitenkaan riitä, että se on loogisesti ristiriidaton, vaan on myös tarkasteltava sisällöllisesti sitä, miksi Nietzschen perspektivismiä on syytä ajatella heikoksi perspektivismiksi. Kun tarkastellaan sisällöllisesti Nietzschen tietoteoriaan kytkeytyviä kirjoituksia, vaikuttaa siltä, että totuus on välttämättä perspektiivinen. Tämä johtuu siitä, että Nietzsche sanoutuu irti noumenaalisen ja fenomenaalisen välisestä erottelusta. Nietzscheille näennäisen maailman takana ei ole "todellista" maailmaa, vaan kaikki tavat hahmottaa todellisuutta ovat yhtä fenomenaalisia. (GD IV) Maailma ei ole Nietzschen mukaan itsessään järjestäytynyt tavalla, jota olisi mahdollista ymmärtää korrespondenssin mielessä enemmän tai vähemmän oikein. Tai kuten Nietzsche kuuluisassa perspektivismin määritelmässään asian ilmaisee: "On olemassa *vain* perspektiivistä näkemistä, *vain* tietämistä" (GM III 12). Kaikki tavat käsitteellistää maailmaa ovat hermeneuttisia kokonaistulkintoja maailmasta jonka jäsentymätöntä luonnetta voidaan luonnehtia korkeintaan metaforisesti "aistiärsykkeiden kaaokseksi".

Perspektivismin muodollinen aspekti jättää kuitenkin Nietzschen tietoteorian ja hänen naturalisminsa suhteen hämäräksi. Jos ajatellaan muodollisen perspektivismin periaatteen mukaisesti, että maailmaa on tiedollisesti oikeutettua käsitteellistää äärettömän usealla eri tavalla, ei saada vastausta kysymykseen miksi ihmisen tiedollista toimintaa on ymmärrettävä naturalistisesti. Ihmisen ymmärtäminen Nietzschen tavoin naturalistisesti, luonnon- ja kulttuurihistoriallisesti määräytyneenä olentona kun on sekin vain yksi mahdollinen perspektiivi lukemattoman usean vaihtoehdoisen perspektiivin joukossa. Voidaan kysyä oikeutetusti: mikä tekee Nietzschen naturalismin tiedollisesti vaikkapa kristillis-platonistista perinnettä paremmaksi tavaksi selittää todellisuutta? Perspektivismin muodolliseen aspektiin nojautuen kun voitaisiin väittää, että keskinäisestä ristiriitaisuudestaan huolimatta kumpikin vaihtoehto on yhtä tosi kuvaus todellisuuden luonteesta.

Kysymys saa vastauksen, kun ymmärretään mikä tehtävä perspektivismin muodollisella ja käytännöllisellä aspektilla on Nietzschen ajattelussa. Kyse on erottelusta tiedon periaatteellisiin ja faktuaalisiin ennakkoehtoihin. Perspektivismin muodollinen aspekti puhuu yksinomaan totuuden periaatteellisista ehdoista. Käytännöllinen aspekti sen sijaan ottaa sisällöllisesti kantaa siihen, miten ihminen todellisuutta faktisesti tiedostaa, sekä

osittain myös siihen mitkä tavat ovat käytännössä kaikkein hedelmällisimpiä. Vaikka maailmaa onkin Nietzschen mukaan periaatteellisesti mahdollistaa tiedostaa äärettömän usean käsitejärjestelmän kautta, ihminen ei voi kuitenkaan käytännössä valita mitä tahansa tiedollista lähestymistapaa todellisuuteen. Nietzsche tarkastelee ihmisten faktista tiedollista toimintaa naturalistisesti, vetoamalla ihmisen psykofyysiseen konstituutioon<sup>29</sup> viimekätisenä tietoisuuden ilmiöiden selittäjänä.

Nietzschen mukaan “näemme kaikki asiat ihmispään läpi emmekä voi leikata tätä päätä irti” (MA 9)<sup>30</sup>. Tietyntyypisenä luonnonolentona ihminen on determinoitu - tiettyyn pisteeseen asti - havaitsemaan maailmaa lajilleen ominaisella tavalla. Jo yksin biologinen rakenne rajoittaa olennaisesti niitä sisältöjä, joita ihmiset voivat tiedollisessa toiminnassaan faktisesti käyttää. Perspektivismin muodollinen aspekti ei yksinään ole näin ollen riittävä seikka Nietzschen tietoteoreettisen position selittäjänä. Se on ymmärrettävä Nietzschen polemiikkina häntä edeltäneeseen moderniin tietoteoreettiseen keskustelutraditioon, jossa keskeisen ongelman muodosti todellisuuden ja siitä saatujen representaatioiden suhde. Varsinaiset positiiviset väittämät ihmisestä tietoa käyttävänä olentona on mielestäni löydettävissä perspektivismin käytännöllistä aspektia tutkimalla.

Perspektivismin käytännöllinen aspekti voidaan hahmottaa eräänlaisena naturalisoituna versiona Kantin tietoteoriasta. Nietzsche ajattelee Kantin tavoin, että inhimillinen ajattelu on erottamattomassa kytköksessä siihen tapaan, jolla inhimillinen järki on rakentunut. Nietzsche kuitenkin poikkeaa olennaisesti Kantista näkemyksissään siitä, mitkä ovat sisällöllisesti ne tekijät jotka ehdollistavat ihmisen tiedollista toimintaa. Nietzschen mukaan ajattelua eivät ohjaa mielen transsendentaaliset ja universaalit rakenteet. Sen sijaan ihmisen ajattelu on kytkeytynyt siihen biologis-kulttuuriseen historiaan, joka on tehnyt ihmisestä ihmisen.

Inhimillinen tietoisuus on Nietzschen ajattelussa radikaalisti kiinni ajattelun ruumiillisissa ennakkoehdoissa. Ennen kuin ihminen on muodostunut tietoiseksi ja itsetietoiseksi *lupaamaan oppineeksi eläimeksi*, on hänen biologisessa eksistenssissään tiettyjä ruumiillisia kykyjä, joiden pohjalta toista luontoaan kehittävä yksilö on voinut kehittyä. Luonnonhistoriallisesti kehkeytyneet vietiit ja affektit muodostavat välttämättömän ehdon sille, että homo sapiens alkaa muodostaa itsestään sellaista kulttuuriolentoa, joka moderni

---

<sup>29</sup> Tässä kohdin psykofyysiseen konstituutioon on luettava myös ihmisen toinen luonto ja sen kautta syntyneet kulttuuriset konventiot, jotka ohjaavat tapaa, jolla maailmaa hahmotetaan.

yksilö on. Tietoisuuden kehitys saa alkunsa historiallisesta tilanteesta, jossa ihmiset alkavat kommunikoida viettipohjaista tahtoaan toinen toiselleen. Yksilöiden välisestä kommunikaatiosta kehittyy vähitellen kieli, joka sisäistyy aikojen saatossa toiseksi luonnoksi. (FW 354) Kielellisyydestä nupuilleen noussutta tietoisuutta vahvistaa ennestään sellaiset ruumiillisiin kokemuksiin, ennen kaikkea kipuun liittyvät muistiharjoitukset, joissa ihminen oppii lupaamaan ja menemään takuuseen itsestään (GM II). Tätä kautta ihmisestä kehittyy muuhun luontoon nähden sellaiseen pitkäjänteisyyteen kykenevä olio, jolla on mahdollista savuttaa arvoja, joihin tietoisuutta edeltävä biologinen eksistenssi ei yksinään vielä riitä.

Korkeimmilla asteillaan inhimillinen aktiviteetti on taiteellista ja (arvoja) luovaa toimintaa, joka ylittää pelkkään biologiseen ja sosiaaliseen selviytymiseen tähtäävät motiivit. Tietoista eksistenssiä edeltävänä luonnonolentona ihminen on vielä erottamattomasti kiinni niissä selviytymisen ehdoissa, joita luonnon väkivaltainen luonne ja jokapäiväisen selviämisen lainalaisuudet hänelle sanelevat. Nietzschen peräänkuuluttama korkea yksilö tai vapaa henki on sen sijaan noussut voimakkaan toisen luontonsa ansiosta luonnollisten ja sosiaalisten imperatiivien yläpuolelle. Hän kykenee asettamaan tavoittelemisen arvoiset arvot ja päämäärät itsestään käsin. Hän ei toimi enää yksinomaan reagoiden ulkoisen todellisuuden asettamiin pelisääntöihin, vaan määrittelee omasta persoonastaan lähtien, mikä on tavoittelemisen arvoista juuri hänelle.

Universaali moraalit näyttävät Nietzschelle eräänlaisena inhimillisen eksistenssin historiallisesti muovautuneena välitulana, joka asettuu hierarkkisesti moraalisten arvostelmien ulkopuolella toimivan luonnon sekä yksilöllisesti arvoja määrittävän korkean yksilön väliin. Jokainen universaaliksi itsensä esittävä moraalit sisältää Nietzschen näkökulmasta tiettyjä julkilausumattomia valtaintressejä. Sosiaalinen tietoisuus on puolestaan aina kytkeytynyt niihin arvovalintoihin, joita yhteisön yleisesti hyväksymä moraalikäsitelmä kantaa sisällään. Nietzschen pyrkimys on nämä tehdä universaalien moraalien – etunenässä luonnollisesti kristillisen moraalien - valtaintressit läpinäkyviksi, ja tätä kautta vapauttaa suuruuteen kykeneviä yksilöitä siitä vääristyneestä tietoisuudesta, joka estää heitä toteuttamasta potentiaaliaan omaehtoisesti arvoja luovina yksilöinä.

Perspektivismien jakaminen muodolliseen ja käytännölliseen aspektiin ei kuitenkaan vielä vastaa kysymykseen naturalistisen selitystavan totuusarvosta. On kysyttävä edelleen, miksi

---

<sup>30</sup> Suomennos omani.

Nietzsche ajatteli oman naturalisminsa olevan etuoikeutettu maailman jäsennysmalli muihin vaihtoehtoisiin tapoihin verrattuna? Missä mielessä Nietzschen naturalismia voidaan hänen omiin lähtökohtiinsa nojautuen pitää totena teoriana? Ainakaan se ei voi olla tosi siinä metafysisessä mielessä, että se vastaisi maailman todellista rakennetta. Perspektivismin ontologinen aspekti kun kieltää jo lähtökohtaisesti mahdollisuuden maailman ja tiedon yksiselitteiseen vastaavuuteen. Voitaisiin myös argumentoida edelleen, että vaikka mahdollisuus absoluuttiseen tietoon olisi periaatteessa olemassakin, Nietzschen kantilainen lähtökohta estäisi sen, että “nelisnurkkainen pieni ihmisjärki” (FW 373) kykenisi tuota totuutta tavoittamaan.

Nietzschen perspektivismin käytännölliseen aspektiin kytkeytyvä naturalismi ei siis voi olla etuoikeutettu selitysmalli siksi, että se olisi metafysisessä mielessä todempi kuin kilpailijansa. Sen hyväksymisen motiivit on viime kädessä löydettävä jostakin muualta kuin vastaavuudesta todellisuuden itsenäisen luonteen kanssa. Kysymys, mikä tällaiseksi motivaatioksi voisi olla katsottavissa, on hankala, koska Nietzsche on itse kaikkea muuta kuin eksplisiittinen sen suhteen. Paras tapa etsiä kysymyksen vastausta on nähdäkseni kiinnittää huomio niihin periaatteisiin, jotka Nietzscheillä liittyvät hyvään ajatteluun. *Epäjumalten hämärän* esipuheessa esitetyn periaatteen mukaisesti jokaista totuutta on koeteltava vasaralla, jotta voitaisiin kuulla sen mahdollinen ontous. Vasarafilosofian tarkoituksena on paljastaa totuudeksi kanonisoituneet epäjumalat ja tätä kautta vapauttaa ajattelu uskosta tällaisiin harhaisiin ajattelumalleihin.

Olenaiseksi kysymykseksi muodostuu nyt, mitä tällaiset epäjumalat itse asiassa ovat ja minkä vuoksi? Mikä estää Nietzschen ajautumasta “mikä tahansa kelpaa” –tyyppiseen tietoteoreettiseen positioon, jossa olisi mahdotonta tehdä normatiivisia arvostelmia erilaisten tiedollisten katsontakantojen välillä? Kysymyksistä ensimmäiseen vastaus on selvä. Työn varrella lienee käynyt selväksi, minkätyyppisiä tiedollis-moraalisia positioita vastaan Nietzschen naturalistinen polemiikki on suunnattu. Nietzschen naturalismi asettuu oppositioon ennen kaikkea sitä transsendenteihin maailmoihin kytkeytyvää platonistis-kristillistä ajattelutraditiota vastaan, joka läpäisee länsimaista ajattelutraditiota. Vielä Kantin mielen rakenteiden sekä moraalien universaalisuutta artikuloiva filosofia jatkaa Nietzschen näkökulmasta tätä traditiota, aivan kuten tekee myös positivistinen filosofia, joka kantaa omia metafysisiä ennako-oletuksiaan maailman objektiivisesta luonteesta.

Miksi transsendenteihin todellisuuksiin kytkeytyvä ajattelu on Nietzschen mielestä



ontompaa kuin hänen oma naturalisminsa? Ymmärtääkseni Nietzschen vastaus olisi siinä, että transsendentteihin maailmoihin kytkeytyvä ajattelu postuloi todellisuuteen sellaisia tasoja, jotka ovat inhimillisen näkökulman kannalta tarpeettomia. Hänen ajattelunsa lähtee inhimillisestä kokemuksesta. Nietzsche voidaan sanoa olevan siinä mielessä empiristi, että hän ottaa tosissaan sen todellisuuden joka tarjoutuu ihmiselle hänen aistiensa kautta. *Epäjumalten hämärässä* Nietzsche kirjoittaa:

Nykyään meillä on niin paljon tiedettä kuin olemme päättäneet luottaa aistien todistukseen, - siinä mitassa kun niitä vielä olemme oppineet terävöittämään, aseistamaan ja ajattelemaan loppuun asti. Kaikki muu on keskoista eikä vielä tiedettä: toisin sanoen metafysiikkaa, teologiaa, psykologiaa, tietoteoriaa. (GD III 3; kts. Leiter 2002, 43-44)

Nietzschen naturalismi kytkeytyy siihen tapaan, jolla ihminen tiedollisesti rajallisena olentona maailmansa kokee. Nietzsche ei yritäkään hävittää tai sulkeistaa niitä subjektiivisia elementtejä, jotka raamittavat ihmisen tiedollista toimintaa. Päinvastoin, ne ovat hänelle se ainoa todellisuus johon inhimillinen ajattelu voi itseään pohjata. Nietzsche varmin mahdollisen pohjan tiedolle tarjoaa eräänlainen uskonnon, moraalin ja metafysiikan aiheuttamasta vääristyneestä tietoisuudesta puhdistettu inhimillinen kokemus. Inhimillinen maailma on ainoa maailma, joka ihmisellä on, ja tästä syystä se pitäisi ottaa vakavasti sen sijaan, että postuloitaisiin todellisuuteen tasoja, jotka yrittävät selittää ihmistä jostakin inhimillisen näkökulman ylittävästä perspektiivistä. Kun lähdetään filosofoimaan tällaisesta kokemuksesta käsin, kaikenlaiset aistien todistuksen ylittävät todellisuudet ja mielen rakenteet näyttävät todellisuuden tarpeettomana monistuksena.

Nietzsche ei pyrikään antamaan omalle naturalismilleen metafyyssistä yleispätevyyttä. Se on ennemminkin ymmärrettävä välittömimpänä filosofisena suhtautumistapana todellisuuteen, joka on puolestaan luonteeltaan "elämän, luonnon ja historian maailma" (FW 344). Tämä maailma ei ole tieteellisten naturalistien etsimä objektiivinen kuva todellisuuden universaalista konstituutiosta. Se on sen sijaan yksi niistä äärettömän monista fenomenaalista todellisuuksista, joiden kautta maailmaa on periaatteellisesti mahdollista havainnoida. Nietzschen empirismi on tässä kohdin läheistä sukua Aristoteleen ilmiöiden pelastamisen menetelmälle. Huolimatta siitä, että Nietzsche on erittäin tietoinen modernia ajattelua leimaavasta skeptisyydestä suhteessa arkiseen aistihavaintoon, hän ei kuitenkaan lähde etsimään tiedon ankkuria jostakin arkihavainnon ylittävästä selityserustasta. Ihminen on välttämättä kiinni omassa lajityypillisessä tavassaan

hahmottaa maailmaa. Uusien, yksilöllisten perspektiivien luominen on mahdollista vain tämän luonnonhistoriallisesti määräytyneen välttämättömän perspektiivin puitteissa.

Lopuksi on hyvä esittää vielä kysymys perspektivismiin muodollisen puolen tiedollisesta yleispätevyydestä. Miksi antimetafyysikko-Nietzsche kykeni mielestään sanomaan, että maailma ei ole mitään itsessään? Sanoutuessaan irti fenomenalisen ja noumenalisen välisestä erottelusta Nietzsche näyttää tekevän itsekkin yhden metafysisen väitteen, nimittäin sen, että maailma ei ole luonteeltaan mitään itsessään, representaatioiden ulkopuolella. Jotta tällainen arvostelma voisi olla vakuuttava, se kuitenkin vaatisi tekijältään sellaisen kaikki perspektiivit ylittävän Jumalan näkökulman, jonka Nietzsche inhimillisiltä – ja kaikilta muiltakin mahdollisilta - tiedon subjekteilta nimenomaisesti kieltää.

On mahdollista esittää kaksi vastausvaihtoehtoa. Ensinnäkin on mahdollista sanoa, että Nietzsche ei ole yksinkertaisesti ajattelussaan täysin vapaa metafysiikasta. Hänen voidaan katsoa artikuloivan eräänlaista herakliittista metafysiikkaa, jossa maailmassa ei ole muuta pysyvää kuin muutos ja muodottomuus. Tämän tulkinnan mukaan tuntuu kuitenkin kummalliselta seikka, että Nietzsche esittää itseään jatkuvasti “antimetafyysikkona”. Jos ihmisen kokemusmaailma on todellakin ainoa lähtöpiste, josta ajattelun on toimittava, on vaikea nähdä millä oikeudella Nietzsche olisi mielestään kyennyt tekemään universaaleja esityksiä totuuden luonteesta.

Toisekseen voitaisiin argumentoida edellä esitetyn common sense –empirismin mukaisesti, että inhimillisestä näkökulmasta ei ole ainakaan mitään syytä olettaa fenomenalisen maailman taakse minkäänkaltaisia “tosia maailmoja”. Inhimilliseen perspektiiviin välttämättä kytkeytyvä ajattelu ei tarvitse taakseen tällaisia postulaatteja. Päinvastoin tosien maailmojen etsiminen representaatioiden takaa vie vain huomiota pois siitä, mikä inhimillisen ajattelun kannalta on olennaista, nimittäin keskittyminen toimimaan tiedollisesti niiden subjektiivisuuden ehtojen raameissa, jotka jokaisessa ihmisessä välttämättä on. Noumenan etsiminen vieraannuttaa ihmistä siitä todellisuudesta, jossa hänen on kuitenkin välttämättä elettävä ja toimittava. Poikkeuksena voitaisiin tosin mainita askeettisten ihanteiden kaltaiset tilanteet. Niissä transsendentaalisten todellisuuksien postulointi auttaa sairasta yksilöä. Tämä tapahtuu, kun sairas yksilö projisoi sisäänpäin kääntyneen tahdon aiheuttamaa tuskaa inhimillisen todellisuuden itsensä ulkopuolelle, Jumalaan. Näin ollen transsendentaaliseen todellisuuteen kytkeytyvä filosofia säilyttäisi

paikkansa eräänlaisena lääkkeenä niille, jotka Nietzsche haluaa sulkea pois oman yleisönsä joukosta.

Mielestäni jälkimmäinen vastausvaihtoehto tuntuu uskottavammalta. Sen mukaan Nietzschen noumenaalisen todellisuuden kieltäminen näyttäytyy aitona antimetafysiikkana. Nähdäkseni Nietzsche pysyy uskollisena sille lähtökohdalleen, että inhimillinen ajattelu on välttämättä sidoksissa omiin raameihinsa. Ihmisenä tunnustaa myös oman ajattelunsa riittämättömyyden metafyyssisten väitteiden tekemiseen. Nietzschen ajattelu alkaa inhimillisestä kokemuksesta ja päättyy inhimilliseen elämään. Hän ajattelee, Kantia seurailleen, että ihmisellä ei ole koskaan pääsyä hahmottamaan omaa tiedollista toimintaansa omien havaintokategorioidensa ulkopuolelta, suhteessa maailman itsensä konstituutioon. Ihmisen kokemus on aina fenomenaalista, mutta Nietzscheille se ei tarkoita sitä, että se olisi *vain* fenomenaalista. Ihmiselle näyttäytyvä fenomenaalinen maailma ei ole kuitenkaan heijastuma jostakin kovemmasta todellisuudesta. Inhimilliselle oleenolle se maailma, jonka hän havaitsee ja jota hän järjellään tiedostaa, on juuri todellisuus itse.

## Lähteet

- Aristoteles. 1989. *Nikomakhoksen etiikka*. Helsinki: Gaudeamus.
- Aristoteles. 1991. *Politiikka*. Jyväskylä: Gaudeamus.
- Blackwell Companions to Philosophy; A Companion to Metaphysics. 1995. Edited by Jaegwon Kim and Ernest Sosa. Cambridge, Massachusetts: Blackwell.
- Card, Claudia. 1996. Genealogies and Perspectives: Feminist and Lesbian Reflections. *International Studies in Philosophy*. XXVIII/3. 99-111.
- Clark, Maudemarie. 1990. *Nietzsche on Truth and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cohen, Andrew Jason. 1999. In Defense of Nietzschean Genealogy. *The Philosophical Forum*. XXX, No. 4, December. 269-288.
- Cox, Christoph. 1996. Being and its others: Nietzsche's revaluation of truth. *Man and World*. Vol. 29 (1). 43-61.
- Danto, Arthur C. 1965. *Nietzsche as Philosopher*. New York: The Macmillan Company.
- Danto, Arthur C. 1988. Some Remarks on *The Genealogy of Morals*. Teoksessa: Rober C. Solomon and Kathleen M. Higgins (eds.). *Reading Nietzsche*. New York: Oxford University Press. 13-28.
- Descartes, René. 1994a. Metafyysisiä mietiskelyjä. Teoksessa: René Descartes. *Teoksia ja kirjeitä*. Juva: WSOY. 71-151.
- Descartes, René. 1994b. Metodien esitys. Teoksessa: René Descartes. *Teoksia ja kirjeitä*. Juva: WSOY. 9-67.
- The Encyclopedia of Philosophy; volume three. 1967. Editor in chief: Paul Edwards. New York: The Macmillan Company & The Free Press.
- Esterhyuse, Willie. 1997. Nietzsche's "Death of God": A Nihilistic Consequence of Christianity. *International Studies in Philosophy*. XXIX/3. 89-108.
- Foucault, Michel. 1998. Nietzsche, genealogia, historia. Kokoelmassa: Michel Foucault. *Foucault/Nietzsche*. Helsinki: Tutkijaliitto. 63-107.
- Hales, Steven D & Weston, Rex. 2000. *Nietzsche's Perspectivism*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.
- Halmesvirta, Anssi. 1999. Nietzsche, historia ja degeneraatio. Jälkisanat teokseen: Friedrich Nietzsche. *Historian hyödystä ja haitasta elämälle*. Jyväskylä: JULPU. 89-97.
- Heidegger, Martin. 1979. *Nietzsche. Volume I: The Will to Power as Art*. New York: Harper & Row.

- Hill, R. Kevin. 1997. Ultimate Skepsis: the Self-Overcoming of Cartesianism. *International Studies in Philosophy*. XXIX/3. 109-119.
- Hoffrén, Jari. 2001. Nietzsche, historia ja politiikka. Teoksessa: Jukka Laari (toim.). *Nietzschen hämärä; pieni kirja Nietzschestä ja filosofiasta*. Jyväskylä: SoPhi. 127-159.
- Kannisto, Heikki. 1994. Ihminen ja normatiivinen järjestys: ehdotus filosofisten ihmiskäsitysten typologiaksi. Teoksessa: Timo Laine (toim.). *Ihmisen mallit; symposiumi filosofisesta antropologiasta*. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto: filosofian laitoksen julkaisuja. 10-29.
- Kant, Immanuel. 1996. *Critique of Pure Reason*. Indianapolis: Hackett Publishing Company inc.
- Kaufmann, Walter. 1974. *Nietzsche; Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Fourth edition. Princeton: Princeton University Press.
- Kotkavirta, Jussi. 2001. Järjen kritiikki ja kritiikin genealogia - Kant ja Nietzsche tiedon perusteista. Teoksessa: Jukka Laari (toim.). *Nietzschen hämärä; pieni kirja Nietzschestä ja filosofiasta*. Jyväskylä: SoPhi. 45-67.
- Kotkavirta, Jussi. 2002. *Olioita, persoonia, syysuhteita; tieteen kuva ja arjen kuva ihmisestä*. Käsikirjoitus.
- Laitinen, Arto. 2002. Elämismaailman ensisijaisuudesta: Charles Taylor ja John McDowell. Teoksessa: Lauri Mehtonen ja Kari Väyrynen (toim.). *Järjen todellisuus (osa 2)*. Oulu: Oulun yliopistopaino. 277-298.
- Leiter, Brian. 2002. *Nietzsche on Morality*. London: Routledge.
- McDowell, John. 1998. Two Sorts of Naturalism. Kokoelmassa: John McDowell. *Mind, Value & Reality*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press. 167-197.
- Murole, Matias. 2002. *Metafysiikan genealogia; Nietzschen perspektivismin määrittelyehdotus*. Lisensiaatintutkimus: Joensuun yliopisto.
- Nehamas, Alexander. 1985. *Nietzsche: Life as literature*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Nehamas, Alexander. 1988. Who Are "The Philosophers of the Future"?: A Reading of *Beyond good and evil*. Teoksessa: Robert C. Solomon and Kathleen M. Higgins (eds.). *Reading Nietzsche*. New York: Oxford University Press. 46-67.
- Nehamas, Alexander. 2000. *The Art of Living; Socratic Reflections from Plato to Foucault*. Berkeley: University of California Press.
- Newman, Michael. 1991. Reading the Future of Genealogy: Kant, Nietzsche, Plato. Teoksessa: Keith Ansell-Pearson (ed.). *Nietzsche and Modern German Thought*.

- London: Routledge. 257-281.
- Nietzsche, Friedrich. 1980. Also sprach Zarathustra; Ein Buch für Alle und Keinen. Kokokelmassa: *Friedrich Nietzsche, Werke in sechs Banden; dritter Band. Herausgegeben von Karl Schlechta*. München: Carl Hanser Verlag. 277-561. Suomentanut: J.A. Hollo. 1995. *Näin puhui Zarathustra; Kirja kaikille eikä kenellekään*. Helsinki: Otava.
- Nietzsche, Friedrich. 1980. Der Antichrist; Fluch auf das Christentum. Kokokelmassa: *Friedrich Nietzsche, Werke in sechs Banden; vierter Band. Herausgegeben von Karl Schlechta*. München: Carl Hanser Verlag. 1161-1235. Suomentanut: Aarni Kouta. 1991. *Antikristus*. Hämeenlinna: Esoterica Publishing.
- Nietzsche, Friedrich. 1980. Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre. Kokokelmassa: *Friedrich Nietzsche, Werke in sechs Banden; sechster Band. Herausgegeben von Karl Schlechta*. München: Carl Hanser Verlag. 417-925.
- Nietzsche, Friedrich. 1980. Ecce Homo; Wie man wird, was man ist. Kokokelmassa: *Friedrich Nietzsche, Werke in sechs Banden; vierter Band. Herausgegeben von Karl Schlechta*. München: Carl Hanser Verlag. 1063-1159. Suomentanut: Antti Kuparinen. 2002. *Ecce homo; kuinka tulee siksi mitä on*. Helsinki: Kustannusosakeyhtiö Summa.
- Nietzsche, Friedrich. 1980. Die fröhliche Wissenschaft; la gaya scienza. Kokokelmassa: *Friedrich Nietzsche, Werke in sechs Banden; dritter Band. Herausgegeben von Karl Schlechta*. München: Carl Hanser Verlag. 7-274. Suomentanut: J.A. Hollo. 1997. *Iloinen tiehe; La gaya scienza*. Helsinki: Otava.
- Nietzsche, Friedrich. 1980. Götzen-Dämmerung; oder Wie man mit dem Hammer Philosophiert. Kokokelmassa: *Friedrich Nietzsche, Werke in sechs Banden; vierter Band. Herausgegeben von Karl Schlechta*. München: Carl Hanser Verlag. 939-1033. Suomentanut: Markku Saarinen. 1995. *Epäjumalten hämärä; eli Miten vasaralla filosofoidaan*. Helsinki: Unio Mystica.
- Nietzsche, Friedrich. 1980. Jenseits von Gut und Böse; Vorspiel einer Philosophie der Zukunft. Kokokelmassa: *Friedrich Nietzsche, Werke in sechs Banden; vierter Band. Herausgegeben von Karl Schlechta*. München: Carl Hanser Verlag. 563-759. Suomentanut: J.A. Hollo. 1984. *Hyvän ja pahan tuolla puolen; Erään tulevaisuuden filosofian alkunäytös*. Helsinki: Otava.
- Nietzsche, Friedrich. 1980. Menschliches, Allzumenschliches; Ein Buch für freie Geister. Kokokelmassa: *Friedrich Nietzsche, Werke in sechs Banden; zweiter Band. Herausgegeben von Karl Schlechta*. München: Carl Hanser Verlag. 435-1008.

- Nietzsche, Friedrich. 1980. Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinn.  
Kokoelmasa: *Friedrich Nietzsche, Werke in sechs Banden; fünfter Band.*  
*Herausgegeben von Karl Schlechta.* München: Carl Hanser Verlag. 309-322.
- Nietzsche, Friedrich. 1980. Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben.  
Kokokelmasa: *Friedrich Nietzsche, Werke in sechs Banden; erster Band.*  
*Herausgegeben von Karl Schlechta.* München: Carl Hanser Verlag. 209-285.
- Suomentanut: Anssi Halmesvirta. 1999. *Historian hyödystä ja haitasta elämälle.*  
Jyväskylä: Yliopistopaino.
- Nietzsche, Friedrich. 1980. Zur Genealogie der Moral; Eine Streitschrift. Kokokelmasa:  
*Friedrich Nietzsche, Werke in sechs Banden; vierter Band. Herausgegeben von*  
*Karl Schlechta.* München: Carl Hanser Verlag. 761-900. Suomentanut: J.A. Hollo.  
1969. *Moraalin alkuperästä; Pamfletti.* Helsinki: Otava.
- Ojakangas, Mika. 1998. Michel Foucault, yksinkertaisesti nietzscheläinen. Esipuhe  
teokseen: Foucault Michel. *Foucault/Nietzsche.* Helsinki: Tutkijaliitto. 9-38.
- Olafson, Frederick A. 2001. *Naturalism and the Human Condition; Against Scientism.*  
London: Routledge.
- Platon. 1979. Faidon. Kokoelmasa: Platon. *Teokset (osa 3).* Helsinki: Otava. 5-79.
- Poellner, Peter. 2001. Perspectival Truth. Teoksessa: John Richardson and Brian Leitner  
(eds.). *Nietzsche.* Oxford: Oxford University Press. 85-117.
- Pulkkinen, Tuija. 1998. *Postmoderni politiikan filosofia.* Tampere: Gaudeamus.
- Schacht, Richard. 1988. Nietzsche's *Gay Science*, Or, How to Naturalize Cheerfully.  
Teoksessa: Robert C. Solomon and Kathleen M. Higgins (eds.). *Reading Nietzsche.*  
New York: Oxford University Press. 68-86.
- Schatzki, Theodore R. 1994. Ancient and Naturalistic Themes in Nietzsche's Ethics.  
*Nietzsche Studien.* Vol. 23. 146-167.
- Sihvola, Juha. 1996. Luonnon käsite Aristoteleen etiikassa ja poliittisessa teoriassa.  
Teoksessa: Jussi Kotkavirta (toim.). *Luonnon luonto; Filosofisia kirjoituksia*  
*luonnon käsitteestä ja kokemisesta.* Jyväskylä: SoPhi 1996. 7-30.
- Stegmaier, Werner. 2001. Välttämätön kehitys ja välttämätön perspektivismi. Hegeliläisen  
filosofian kumoaminen Nietzschellä. Teoksessa: Jukka Laari (toim.). *Nietzschien*  
*hämärä; pieni kirja Nietzschestä ja filosofiasta.* Jyväskylä: SoPhi. 19-44.
- Vähämäki, Jussi. 2001. Historiasairaus. Teoksessa: Jukka Laari (toim.). *Nietzschien*  
*hämärä; pieni kirja Nietzschestä ja filosofiasta.* Jyväskylä: SoPhi. 224-241.
- White, Richard. 1988. The Return of the Master: An Interpretation of Nietzsche's  
"Genealogy of Morals". *Philosophy and Phenomenological Research.* XL VIII (4).

683-696.

Wittgenstein, Ludwig. 1999. *Filosofisia Tutkimuksia*. Juva: WSOY.