

Taneli Viitala

**Elämän tarinallistaminen Friedrich Nietzschen
tuotannossa vuosina 1882–1887**

Pro gradu -tutkielma
Jyväskylän yliopisto
Taiteiden ja kulttuurin tutkimuksen laitos
Kirjallisuus
Syksy 2011

JYVÄSKYLÄN YLIOPISTO

Tiedekunta – Faculty Humanistinen	Laitos – Department Taiteiden ja kulttuurin tutkimuksen laitos
Tekijä – Author Viitala Taneli Kalle	
Työn nimi – Title Elämän tarinallistaminen Friedrich Nietzschen tuotannossa vuosina 1882–1887	
Oppiaine – Subject Kirjallisuus	Työn laji – Level Pro gradu –tutkielma
Aika – Month and year Joulukuu 2011	Sivumäärä – Number of pages 105 + lähteet
<p>Tiivistelmä – Abstract</p> <p>Tutkielmassa tarkastellaan sitä, miten ajatus inhimillisen kokemusmaailman tarinallisuudesta nousee esiin Friedrich Nietzschen teoksissa <i>Die fröhliche Wissenschaft</i> (1882), <i>Also sprach Zarathustra</i> (1883–1885), <i>Jenseits von Gut und Böse</i> (1886) sekä <i>Zur Genealogie der Moral</i> (1887). Tavoitteena on selvittää, miten Nietzsche ymmärtää tarinallisten rakenteiden roolin suhteessa yksilön minuuden muodostumiseen, inhimillisen olemassaolon ajallisuuteen sekä kokemusten merkityksellistämiseen. Tehtyjä havaintoja verrataan narratiivisten ihmistieteiden piirissä esitettyihin näkemyksiin, ja yhtenevyudet ja erot näiden kahden näkökulman välillä nostetaan esiin.</p> <p>Yksi tutkielman keskeisistä väitteistä on, että Nietzsche suhtautuu yksilön minuuteen eräänlaisena tarinallisena konstruktiona. Väitettä perustellaan vetoamalla tutkittaviin teoksiin ja niitä käsittelevään tutkimuskirjallisuuteen. Yhteys narratiivisiin ihmistieteisiin on tässä kohdin varsin selkeästi esillä. Erityisesti Paul Ricoeurin ajatus yksilön narratiivisesta identiteetistä nostetaan esiin.</p> <p>Tutkielmassa elämän tarinallisuuden ilmiötä lähestytään hyvin pitkälti inhimillisen olemassaolon ajallisuuden näkökulmasta. Tutkimuksessa esitetään, että Nietzsche hahmottaa sekä menneisyyden että tulevaisuuden tarinallisina rakenteina, joiden varaan kaikki inhimilliset merkitykset, päämäärät ja tavoitteet rakentuvat. Ajallisuuden tarkastelussa nojataan erityisesti Martin Heideggerin näkemyksiin ajasta.</p> <p>Tutkielmassa syyllisyyden ilmiön tarkastelulla on keskeinen rooli. Tavoitteena on osoittaa, että Nietzscheille menneiden kokemusten uudenlainen tarinallistaminen merkitsee mahdollisuutta irrottautua elinvoimaa verottavista syyllisyyden ja katumuksen tunteista. Syyllisyyden ilmiötä tarkastellaan suhteessa Nietzschen teoksissaan kehrittelemään ikuisen paluun ajatukseen. Tutkielman loppupuolella pohditaan myös sitä, missä määrin kokemusten tarinallistaminen voidaan ymmärtää yksilön tietoisesti suorittamana toimintana, ja sitä, millä tavoin yksilön kokemuksistaan muodostamien tarinallisten rakenteiden totuusarvoon tulisi suhtautua.</p>	
<p>Asiasanat – Keywords</p> <p>Friedrich Nietzsche, <i>Die fröhliche Wissenschaft</i>, <i>Also sprach Zarathustra</i>, <i>Jenseits von Gut und Böse</i>, <i>Zur Genealogie der Moral</i>, tarinallisuus, sisäinen tarina, narratiiviset ihmistieteet, narratiivinen psykologia, Paul Ricoeur, narratiivinen identiteetti, syyllisyys, ikuinen paluu</p>	
<p>Säilytyspaikka – Depository</p> <p>Jyväskylän yliopiston verkkoaineistot, JYX-julkaisuarkisto</p>	
<p>Muita tietoja – Additional information</p>	

Sisällysluettelo

1. Johdanto.....	1
1.1 Tutkimuskohteiden esittely.....	2
1.2 Tutkimuksen kulku.....	5
2. Aikaisempi tutkimus ja teoreettiset lähtökohdat.....	10
2.1 Postmodernistinen Nietzsche-tulkinta ja sen kritiikki.....	10
2.2 Narratiiviset ihmistieteet.....	12
2.3 Muut tutkimukselliset lähtökohdat.....	20
2.3.1 Kysymys tekijän intentiosta.....	20
2.3.2 Kysymys hermeneuttisen metodin ongelmallisuudesta.....	27
3. Minuus tarinallisena konstruktiona.....	30
4. Olemassaolon temporaalisuus.....	39
4.1 Menneisyyden tulkinta.....	41
4.2 Tulevaisuuteen asetettu päämäärä elämän merkityksen luojana	45
4.3 Sattumien integroiminen osaksi sisäistä tarinaa.....	50
5. Syyllisyys.....	58
5.1 Syyllisyyden eri muodot.....	59
5.1.1 Eksistentiaalinen syyllisyys.....	60
5.1.2 Paikallinen syyllisyys.....	65
5.2 Syyllisyyden voittaminen.....	67
5.2.1 Unohtaminen.....	68
5.2.2 Sisäisen tarinan uudelleenrakentaminen.....	70
6. Ikuinen paluu.....	74
6.1 Ikuisen paluun opista esitettyjä risteäviä tulkintoja.....	75
6.2 Ikuisen paluun ajatus sisäisen tarinan koetinkivenä.....	77
7. Elämän tarinallistaminen – tietoinen vai tiedostamaton prosessi?.....	85
8. Totuus ja valhe suhteessa elämän tarinallistamiseen.....	89
8.1 Kokemusten tarinallistaminen ja totuuden arvo.....	89
8.2 Tarinallisuus ja tulkinta välttämättömänä osana kokemusta.....	94
8.3 Tulkinta ja todellisuus.....	96
9. Elämän tarinallistaminen syklisenä prosessina.....	100
10. Yhteenveto.....	104
Lähteet.....	106

1. Johdanto

Tässä tutkielmassa tarkastelen Friedrich Nietzschen teoksia *Die fröhliche Wissenschaft* (1882), *Also sprach Zarathustra* (1883–1885), *Jenseits von Gut und Böse* (1886) sekä *Zur Genealogie der Moral* (1887) tarinallisuuden näkökulmasta. Tarkoitukseni ei kuitenkaan ole analysoida näiden teosten kerronnallisia rakenteita sinänsä vaan tutkia sitä, miten ajatus inhimillisen kokemusmaailman tarinallisuudesta nousee kyseisissä teoksissa esiin. Vertaan tekemiäni havaintoja narratiivisten ihmistieteiden piirissä esitettyihin näkemyksiin, sillä uskon, että näin tulkintani saavat lisää teoreettista syvyyttä ja teoksissa ilmenevä tarinallisuuden pohdinta nousee paremmin esiin.

Tarkastelen työssäni Nietzschen tapaa lähestyä elämän tarinallistamisen ilmiön eri ulottuvuuksia. Tutkin muun muassa sitä, millaisena Nietzsche näkee tarinallisten rakenteiden roolin suhteessa yksilön minuuteen, inhimillisen olemassaolon ajallisuuteen sekä kokemusten merkityksellistämiseen. Pohdin erityisesti sitä, miten ajatus kokemusten tarinallistamisesta liittyy syyllisyyden ilmiöön Nietzschen ajattelussa. Tutkimushypoteesini on, että kokemustemme tarinallinen luonne nousee Nietzschen teoksissa varsin selvästi esiin ja että hän kuvaa elämän tarinallisen tulkinnan monessa mielessä ihmiselle välttämättömänä prosessina. Nähdäkseni Nietzsche ymmärtää kerronnalliset rakenteet ja tarinalliset kehykset ihmisen elämää koossapitävinä voimina, jotka palvelevat yksilön elinvoimaa ja henkistä hyvinvointia. Tämä näkemys on selvästi ristiriidassa postmodernistisen Nietzsche-tulkinnan kanssa, jonka mukaan Nietzsche tulisi nähdä anti-narrativistisena minuuden hajoamista julistavana profeettana¹. Pyrin kuitenkin osoittamaan, että mikäli irrottaudumme postmodernistisesta tulkintaperinteestä ja lähestymme Nietzscheä narratiivisten ihmistieteiden näkökulmasta, avautuvat hänen teoksensa uusille, hedelmällisille tulkinnoille.

Työni kuuluu laadullisen tutkimuksen piiriin ja soveltamani tutkimusmetodi on hermeneuttinen analyysi. Tutkimukseni varsinaisen teoreettisen kaikupohjan muodostaa kuitenkin narratiivisten ihmistieteiden tutkimusperinne, joka onkin työssäni varsin voimakkaasti esillä. Työni yksi tavoite on osoittaa, että Nietzsche monella tapaa ennakoii useita narratiivisten ihmistieteiden piirissä tehtyjä havaintoja. Nähdäkseni hänen suhtautumistapansa tarinallisuuteen sopii varsin hyvin yksin narratiivisten ihmistieteiden näkemysten kanssa, vaikka Nietzschen keskeisimpien teosten julkaisusta ehtikin kulua noin sata vuotta ennen niin kutsuttua humanististen tieteiden tarinallista käännettä eikä Nietzschen vaikutuksesta narratiivisten ihmistieteiden kehitykseen ole suoranaista näyttöä. Tämä ajatuksellinen yhteys Nietzschen ajattelun ja narratiivisten ihmistieteiden välillä

¹ Ks. esim. Gemes 2001, 337–338 & Shapiro 1989, 5–7.

näkyä jo kysymyksenasettelun tasolla. Nietzschen tuotannossa elämän tarinallisuus nousee esiin hänen pohtiessaan menneisyyden tulkintaa, tulevaisuuden ennakointia ja yksilön identiteetin muodostumista. Nämä kolme teemaa ovat samalla myös narratiivisten ihmistieteiden piirissä tehdyn tutkimuksen tärkeimmät painopisteet.

1.1 Tutkimuskohteiden esittely

Kuten jo aiemmin kävi ilmi, tässä tutkielmassa analysoimani teokset ovat *Die fröhliche Wissenschaft*, *Also sprach Zarathustra*, *Jenseits von Gut und Böse* sekä *Zur Genealogie der Moral*. Kyseiset teokset sijoittuvat Nietzschen keski- ja myöhäiskauden taitteeseen. Olen päätenyt tällaiseen ratkaisuun, sillä näissä neljässä teoksessa ajatus kokemustemme tarinallisesta luonteesta nousee varsin selvästi esiin. Näissä teoksissa Nietzsche myös antaa kaikkein syvällisimmän kirjallisen ilmaisun monelle keskeisimmälle ajatukselleen, minkä vuoksi teoksia pidetäänkin yleisesti ottaen Nietzschen tuotannon ytimenä. Tutkimusalueen rajaamiseen on vaikuttanut myös se, että tutkielman laajuus on varsin rajattu eikä laajemman aineiston yksityiskohtainen tarkastelu olisi tarkoituksenmukaista. Vaikka Nietzschen tuotanto onkin suhteellisen suppea, ei sen tarkastelu kokonaisuudessaan ole tämän laajuisessa tutkielmassa mielekästä.

Tutkielmani kannalta keskeisin teos on ehdottomasti *Also sprach Zarathustra* [*Näin puhui Zarathustra*]. Teoksen ensimmäinen osa ilmestyi keväällä 1883 ja toinen vielä saman vuoden kesällä. Keväällä 1884 ilmestyi kolmas osa, jonka oli tarkoitus päättää kyseinen teos. Nietzsche kuitenkin päätti julkaista vielä yhden osan, kun hän ei onnistunut löytämään kustantajaa uudelle *Zarathustra*-kirjalleen *Mittag und Ewigkeit*. Neljäs osa ilmestyi keväällä 1885 omakustanteena. Viimeistä osaa painettiin 40 kappaletta, joista vain osan Nietzsche jakoi ystävilleen ja tuttavilleen.²

Also sprach Zarathustra on fiktiivinen teos, joka muodostaa yhden yhtenäisen kertomuksen, vaikka tämä kertomus onkin varsin katkonainen ja fragmentaarinen. Kuten nimikin jo kertoo, koostuu teos Zarathustran pitämistä puheista ja saarnoista. Teoksessa seurataan profeetan vaellusta kaupungista toiseen tämän etsiessä itselleen kuulijoita ja opetuslapsia. Kyseessä on eräänlainen *Uuden testamentin* parodia, jossa Zarathustran läpikäymät vaiheet rinnastuvat varsin selvästi Jeesuksen vaiheisiin. Nietzsche myös leikittelee teoksessa *Vanhan testamentin* kirjallisella tyylillä. Vaikka kyseessä on fiktiivinen teos, on *Zarathustra* Nietzschen teoksista juuri se, jossa monet hänen ajatuksistaan tulevat kaikkein syvällisimmin ilmaistuiksi. Teoksessa Nietzsche kirjoittaa varsin paljon monesta tuotantonsa kannalta keskeisestä ajatuksesta, kuten esimerkiksi Jumalan

² *Kommentar zu Band 1–13* [KSA 14], 281–282.

kuolemasta, yli-ihmisestä ja ikuisesta paluusta. Voidaankin täydellä syyllä puhua Nietzschen pääteoksesta.

Teoksen nimi voidaan palauttaa satoja vuosia ennen ajanlaskun alkua eläneeseen persialaiseen profeettaan, jota pidetään ensimmäisen monoteistisen uskonnon, zarathustralaisuuden, perustajana³. Varsinaisen historiallisen Zarathustran kanssa teoksella ei kuitenkaan ole juurikaan tekemistä. Nietzsche kirjoittaakin teoksessaan *Ecce homo* (1888), että hänen Zarathustransa on historiallisen Zarathustran vastapooli, joka nimenomaan purkaa tämän erehdyksen moraalista metafyyssisenä rakennelmana⁴. Zarathustralaisuuden määrittävänä piirteenä voidaan pitää selkeää hyvän ja pahan dualismia, ja juuri tämän hyvän ja pahan selkeän erottelun Nietzsche haluaa purkaa. Nietzschen mukaan hänen Zarathustransa ikään kuin saattaa päätöksen sen harhapolon, jolle ihmiskunta eksyi, kun hyvän ja pahan dualismi asetettiin maailmankaikkeuden perimmäiseksi rakenteeksi.

Zarathustraa edeltänyt *Die fröhliche Wissenschaft* ("la gaya scienza") [*Iloinen tiede*], joka ilmestyi ensi kertaa loppukesällä 1882, on kokoelma runoja, aforismeja ja filosofisia mietelmiä moraalista, taiteesta ja tieteestä. Kirjallisena kokonaisuutena teos on hyvin hajanainen, sillä se koostuu suurimmaksi osaksi alle sivun mittaisista katkelmista ja aforismeista, jotka seuraavat toisiaan enemmän tai vähemmän sattumanvaraisesti. Teoksen nimi on käännös alaotsikon provensaalin murteen ilmaisusta, joka viittaa runouteen vaadittaviin teknisiin taitoihin⁵. Nietzsche käy teoksessa läpi niin tieteenfilosofiallisia näkemyksiään, ajatuksiaan antiikin Kreikan kulttuurista kuin kristillisen moraalin kritiikkiäänkin. Tässä teoksessa Nietzsche myös ensimmäistä kertaa muotoilee ikuisen paluun oppinsa samoin kuin ajatuksen Jumalan kuolemasta. Hän myös lanseeraa käsitteen *amor fati* ('kohtalonrakkaus'), joka toistuu myöhemmin varsin taajaan Nietzschen teksteissä ja erityisesti hänen muistiinpanoissaan. *Die fröhliche Wissenschaft* monella tapaa enteilee sitä suuntaa, jonka Nietzsche ottaa *Zarathustrassaan*. Nietzsche kirjoittaakin, että teoksen neljännen kirjan lopussa voi jo nähdä merkkejä *Also sprach Zarathustrasta*⁶. *Iloisen tieteen* neljäs kirja kirjaimellisesti päättyy katkelmaan, jolla ensimmäinen *Zarathustran* kirja alkaa, mutta teoksen voi katsoa myös laajemmin ennakoivan niitä ajatuksia, joiden pohtimista Nietzsche *Zarathustrassaan* jatkaa.

Jenseits von Gut und Böse [*Hyvän ja pahan tuolla puolen*] ilmestyi vuonna 1886 Nietzschen omalla kustannuksella⁷. Ulkoiselta olemukseltaan teos on hyvin samankaltainen kokoelma lyhyitä

3 Ensimmäisen kerran nimi Zarathustra esiintyy Nietzschen muistiinpanoissa kesältä 1881. Tarkkaan ei tiedetä, mistä Nietzsche nimen oli alun perin keksinyt, mutta yksi varsin todennäköinen selitys on, että hän poimi sen eräästä Ralph Waldo Emersonin esseestä. (*Kommentar zu Band 1–13* [KSA 14], 279.)

4 *Ecce homo*, [KSA 6], 367.

5 Ks. *Nachlaß 1880–1882* [KSA 9], 573 & *Kommentar zu Band 1–13* [KSA 14], 231, 647.

6 *Ecce homo*, [KSA 6], 333.

7 *Kommentar zu Band 1–13* [KSA 14], 346.

katkelmia kuin *Die fröhliche Wissenschaft*, joskin tekstikatkelmat muodostavat paljon selkeämmin tietyn yhtenäisen jatkumon. Teoksen voidaan katsoa jatkavan siitä, mihin Nietzsche *Zarathustrassaan* jäi, mutta toisaalta taas teoksen varhaisimmat osiot ovat peräisin jopa ajalta ennen *Iloista tiedettä*⁸. Nietzsche hyökkää teoksessa sovinnasta moraalikäsitystä vastaan ja syyttää häntä edeltäneitä filosofi ja kristillisen moraalin perusteiden kriittisen tarkastelun laiminlyömisestä. Hän myös suhtautuu avoimen skeptisesti filosofien pyrkimykseen saavuttaa objektiivinen totuus. Erityisen pilkallisesti hän suhtautuu Immanuel Kantin filosofiaan ja nostaakin tämän esiin ikään kuin häntä edeltäneiden filosofien arkkityyppinä. Nietzsche pohtii myös kysymyksiä uskonnon ja moraalin perusteista sekä Euroopan kansojen – erityisesti saksalaisten – kansallisista ominaisuuksista ja eurooppalaisen kulttuurin tilasta. Tutkielmani kannalta keskeistä teoksessa ovat Nietzschen tulkinnat uskonnollisten tunteiden luonteesta ja niiden merkityksestä ihmiselle sekä Nietzschen analyysi ihmistä ohjaavista henkisistä tarpeista.

Zur Genealogie der Moral [*Moraalin alkuperästä*] ilmestyi loppuvuodesta 1887 *Jenseits von Gut und Böse* -teoksen tavoin omakustanteena⁹. Tässä teoksessa Nietzsche tarkastelee useita metaeettisiä kysymyksiä ja esittää joukon hypoteeseja siitä, miten moraaliset käsitykset ovat syntyneet ja kehittyneet nykyiseen muotoonsa. Nietzsche pohtii erityisesti syyllisyyden luonnetta sekä asketismin ilmiötä. Tämä teos eroaa Nietzschen muista teoksista siten, että siinä Nietzsche tyypillinen lyhyisiin katkelmiin ja aforismeihin nojaava esitystapa on saanut väistyä ja Nietzsche kehittää ajatuksiaan aikaisempaa systemaattisemmin kolmessa melko pitkässä esseessä. Tutkimukseni kannalta erittäin tärkeä on teoksen toinen essee, jossa Nietzsche tarkastelee syyllisyyden ja huonon omantunnon ongelmaa. Jotta voisimme tarkastella Nietzschen suhdetta syyllisyyteen elämän tarinallistamisen näkökulmasta, tulee meidän ensin ymmärtää laajemmin Nietzschen tapa lähestyä moraalisia ja eettisiä kysymyksiä.

Nämä edellä mainitut teokset olen valinnut ensisijaisiksi tutkimuskohteikseni, mutta viittaan toki myös muihin Nietzschen teksteihin. Tutkimukseni kannalta olennainen teos on esimerkiksi *Ecce homo* (1888), joka on eräänlainen omaelämäkerta, jossa Nietzsche tarkastelee omaa tuotantoaan pohtien samalla koko elämänsä ja sen merkitystä. Teokselle on leimallista lähes absurdiksi yltyvä omahyväisyys ja ylitsevuotava itserakkaus, joka voidaan kuitenkin tulkita myös itseironiaksi. Viittaan myös monin paikoin teokseen *Unzeitgemässe Betrachtungen* (1876) [*Epäajanmukaisia mietelmiä*] kuuluvaan tekstiin ”Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben” [”Historian hyödystä ja haitasta elämälle”], jossa Nietzsche varoittaa liiallisen historiallisen tietoisuuden voivan olla turmioksi sekä yhteiskunnalle että yksilölle. Hän korostaa unohtamisen

8 *Kommentar zu Band 1–13* [KSA 14], 345.

9 *Kommentar zu Band 1–13* [KSA 14], 377.

tärkeyttä ja alati jatkuvan menneisyyden prosessoinnin merkitystä.

Koska viittaa työssäni useista eri teoksista poimittuihin katkelmiin, tulee minun olla varovainen, etten irrota sitaatteja niiden oikeasta kontekstista. Nietzsche'n runollinen ilmaisutapa ja teosten fragmentaarinen luonne tekevät alkuperäisen asiayhteyden määrittämisen kuitenkin usein hyvin vaikeaksi. Varsin usein Nietzsche'n tekstissä merkitykset myös lomittuvat ja samaan tekstikatkelmaan sisältyy useita eri merkityksiä useilla eri tasoilla, mikä edelleen monimutkaistaa tulkinnan prosessia. Nietzsche'n teoksia määrittää kuitenkin tietty keskinäinen intratekstuaalisuus eli eri teosten välillä vallitsee selvä keskinäinen viittaavuussuhde, joten oikeaa kontekstia katkelmille voi helposti hakea Nietzsche'n muusta tuotannosta. Tästä syystä keskitynkin työssäni erityisesti niihin Nietzsche'n ajatuksiin, jotka toistuvat useaan otteeseen hänen tuotannossaan ja joiden tulkinta on näin ollen yksiselitteisempää ja helpommin perusteltavissa. Vaikka Nietzsche'n teokset ovat fragmentaarisia ja luonteeltaan rönsyileviä, nousevat tietyt johtoajatukset jatkuvasti esiin. Pyrin työlläni osoittamaan, että elämän tarinallistaminen voidaan nähdä yhtenä tällaisena Nietzsche'n tuotannolle keskeisenä ajatuksena.

1.2 Tutkimuksen kulku

Aloitan työni käymällä läpi Nietzsche-tutkimuksen taustaa. Erityisen tärkeänä pidän oman tutkimusasetelmani suhteuttamista postmodernistisina pidettyihin tapoihin lähestyä Nietzscheä, sillä lähestymistapani eroaa näistä luentatavoista varsin selkeästi. Nostan toki esiin myös sitä aikaisempaa tutkimusta, joka tukee valitsemaani lähestymistapaa. Kartoitan myös narratiivisten ihmistieteiden parissa tehtyä tutkimusta ja teen selväksi tutkielmani yhteyden tähän tutkimuskenttään. Tämän jälkeen otan vielä kantaa muutamaan työni kannalta tärkeään tutkimuksen suorittamista koskevaan teoreettiseen kysymykseen.

Varsinaisen analyysini aloitan vertaamalla Nietzsche'n ajatuksia narratiivisten ihmistieteiden piirissä esitettyyn näkemykseen, jonka mukaan ihmisen minuus rakentuu tämän omasta elämästään muodostaman tarinallisen konstruktion eli *sisäisen tarinan* varaan¹⁰. Näkemykseni on, että Nietzsche hahmotti ihmisen minuuden nimenomaan tällaisena tarinallisena rakenteena tai ainakin tarinallisista rakenteista riippuvaisena kokonaisuutena. Nietzsche tuntuisi ajattelevan, että kokemus

¹⁰ Ks. esim. Ricoeur 1985/1988, Sarbin 1986, Polkinghorne 1988, Ricoeur 1991b, Crossley 2000a ja Hänninen 2000. Tällä samalla ilmiöllä on monta nimeä. Paul Ricoeur puhuu teoksissaan yksilön narratiivisesta identiteetistä. Michele L. Crossley vuorostaan viittaa ilmiöön termillä *personal narrative*. Tässä tutkielmassa käytän kuitenkin pääasiallisesti Hännisenkin käyttämää termiä sisäinen tarina, sillä mielestäni tämä termi kaikkein parhaiten tavoittaa kyseisen ilmiön ytimen. Tämä termi ei myöskään ole liiaksi sidottu jo valmiiksi määriteltyyn teoreettiseen viitekehykseen ja on tässä mielessä neutraalimpi kuin esimerkiksi Paul Ricoeurin käyttämä narratiivisen identiteetin käsite.

selkeästä ja vahvasta minuudesta on suoraan riippuvainen ihmisen kyvystä integroida kokemuksensa osaksi tarinallista kokonaisuutta.

Tämän jälkeen tarkastelen sitä, miten elämän tarinallinen jäsentäminen käy ilmi Nietzschen tavassa hahmottaa inhimillisen todellisuuden ajallisia ulottuvuuksia. Aloitan analysoimalla Nietzschen suhtautumista menneisyyteen. Nietzsche tuntuu ajattelevan, että menneiden tapahtumien merkitys riippuu siitä tavasta, jolla yksilö kytkee tapahtumat osaksi yhtenäistä kertomusta. Nietzschen mukaan menneisyyden uudenlainen juonellistaminen voi auttaa ihmistä vapautumaan elinvoimaa kuluttavista kielteisistä tunteista ja muusta henkisestä painolastista. Nähdäkseni Nietzsche ymmärtää jatkuvan menneisyyden tarinallisen jäsentämisen prosessin edellytyksenä vitaaliselle elämälle ja yksilön henkiselle hyvinvoinnille. Tuon tulkinnassani esille Nietzschen näkemysten yhteyden narratiivisten ihmistieteiden piirissä vallitseviin käsityksiin.

Menneisyyden tulkinnan ohella tarkastelen toki myös Nietzschen tapaa lähestyä tulevaisuutta. Nietzsche selvästi kytkee inhimillisen olemassaolon merkityksen elämälle asetettuun tavoitteeseen tai päämäärään. Tällä ajatuksella on varsin keskeinen asema Nietzschen teoksissa. Tällainen lähestymistapa tulevaisuuteen on myös äärimmäisen yleinen narratiivisten ihmistieteiden parissa ja pyrinkin nostamaan esiin tämän selkeän yhteyden näiden kahden diskurssin välillä.

Inhimillisen olemassaolon ajallisten puitteiden jälkeen tarkastelen sisäisen tarinan mukautumiskykyä. Nietzsche selvästi näkee sisäisen tarinan muokkauksen keinona sopeutua yllättäviin tilanteisiin ja ikäviin tapahtumiin. Hänen mukaansa kyky tehdä uusia tulkintoja ja muodostaa uusia tarinallisia kehyksiä auttaa ihmistä säilyttämään elinvoimansa ja pysymään henkisesti terveenä. Tällaista narratiivista uudelleenorientaatiota on tutkittu erityisen paljon sekä narratiivisen sosiaalipsykologian että narratiivisen psykologian parissa.

Tämän jälkeen keskityn Nietzschen näkemyksiin syyllisyydestä. Käyn läpi Nietzschen ajatuksia syyllisyyden ja huonon omantunnon alkuperästä, minkä jälkeen tarkastelen Nietzschen kuvaamia tapoja irtautua näistä kielteisistä emootioista. Keskityn aivan erityisesti tähän osioon, sillä yksi työni johtoajatuksista on, että Nietzsche ymmärtää elämän tarinallistamisen ja menneisyyden uudelleentulkinnan prosesseina, joiden kautta ihminen voi vapautua syyllisyyden kaltaisista kielteisistä tunteista ja jotka tällä tavoin palvelevat ihmisen henkistä hyvinvointia.

Seuraavaksi tarkastelen Nietzschen esiin nostamaa ikuisen paluun ajatusta. Vertailen siitä tehtyjä risteäviä tulkintoja, minkä jälkeen pyrin lähestymään tätä Nietzschen ajatusta juuri elämän tarinallisuuden näkökulmasta. Nähdäkseni tämä Nietzsche usein esille nostama ajatuskoe¹¹ liittyy olennaisesti juuri elämän tarinallistamisen ilmiöön. Ikuisen paluun ajatus nostaa varsin selvästi esiin

11 Vaikka myös risteäviä näkemyksiä asiasta on, mielestäni ikuisen paluun ajatus tulee ymmärtää juuri ajatuskokeena eikä suinkaan minään kosmologisena mallina. Palaan tähän kysymykseen vielä myöhemmin.

sen, miten tärkeää sattumien integroiminen osaksi sisäistä tarinaa on ja kuinka ihmisen tulee ehdottomasti päästä eroon elinvoimaa verottavista syyllisyyden ja katumuksen tunteista. Se tapa, jolla Nietzsche ikuisen paluun ajatusta käsittelee, paljastaa myös Nietzscheen suhtautumisen inhimillisen olemassaolon ajallisuuteen.

Tutkielman loppupuolella otan kantaa siihen, tuleeko Nietzscheen kuvaama elämän tarinallistamisen prosessi ymmärtää tietoisena vai tiedostamattomana prosessina. Nähdäkseni Nietzsche pyrkii kuvaamaan tarinallisten kehitelmien muodostumista nimenomaan viettien ja vaistojen ohjaamana toimintana eikä suinkaan minään tietoisena yksilön suorittamana tekona. Tarkastelen myös sitä, miten ajatus elämän tarinallistamisesta suhtautuu Nietzscheen näkemyksiin totuudesta ja valheesta. Puhuttaessa elämän tarinallisesta jäsentämisestä on syytä pohtia tämän prosessin synnyttämien kertomusten totuusarvoa. Kysymykseen näiden tarinallisten rakennelmien totuudellisuudesta liittyy myös monenlaisia metaeettisiä kysymyksiä, joita pyrin lyhyesti tarkastelemaan.

Aivan lopuksi pyrin vielä analysoimaan Nietzscheen kuvaaman elämän tarinallistamisen syklistä luonnetta. Elämän tarinallistaminen on Nietzscheelle alati jatkuva prosessi, jonka avulla ihminen sopeutuu uusiin tilanteisiin ja tapahtumiin. Kyse ei suinkaan ole mistään tarinallisesta kehyksestä, johon yksilön tulisi lopullisesti sitoutua. Nietzsche tiedostaa erittäin hyvin ihmisen luontaisen tarpeen uudistaa omaa sisäistä tarinaansa. Hänen mukaansa ihminen saattaa varsin radikaalillakin tavalla purkaa elämänsä tarinallisen viitekehyksen voidakseen rakentaa elämälle uudet, paremmin elämää palvelevat tarinalliset puitteet.

Nietzscheen teosten tulkinta on erityisen haastavaa, sillä Nietzsche ei kokoa näkemyksiään systemaattiseksi kokonaisuudeksi, vaan hänen ajatuksensa vain yksinkertaisesti seuraavat toisiaan tasaisena virtana. Tämä Nietzscheen teoksille leimallinen epäsystemaattisuus on kuitenkin täysin tietoisista ja se pohjautuu Nietzscheen epäluuloon kaikkea systeeminrakentamista kohtaan. Nietzsche tuntuu myös aika ajoin esittävän ajatuksia ja mielipiteitä, jotka ovat avoimesti ristiriidassa jossain aiemmassa kappaleessa tai toisessa teoksessa esitettyjen näkemysten kanssa. Tämä ristiriitaisuuden kokemus johtuu suurelta osin siitä, että Nietzsche käsittelee teoksissaan samoja teemoja lukemattomilla eri merkitystasoilla ja lukija saattaa helposti kokea tämän moniulotteisuuden epäjohdonmukaisuutena. Omalta osaltaan teosten tulkintaa monimutkaistaa myös Nietzscheen käyttämä runollinen kieli, joka on täynnä vertauskuvia ja kärjistyksiä.

Pyrim tulkitsemaan Nietzscheen tekstejä johdonmukaisesti, mutta en halua luoda valheellista yhtenäisyyttä tulkintoihini yksinkertaistavalla luennalla. Nietzscheen teoksia ei voi tiivistää joukoksi yksiselitteisiä väittämiä, eikä tunnollisinkaan lähiluku voi kiinnittää teosten sanomaa ehdottomalla varmuudella. Tämä ei kuitenkaan missään nimessä tarkoita, että meidän tulisi suhtautua hänen

kirjoituksiinsa vain esteettisinä sommitelmina tai kielellisenä leikkittelynä.

Vaikka monet niistä kysymyksistä, joita tässä tutkielmassa käsitelen, liikkuvatkin varsin filosofisella ja abstraktilla tasolla, pyrin tietoisesti kytkemään tutkimukseni myös konkreettisiin esimerkkeihin. Mielestäni yksi Nietzsche-tutkimuksen suurimmista ongelmista on ollut se, että tekstien tulkinta on usein keskittynyt vain loputtomaan, abstraktilla tasolla tapahtuvaan käsitteiden erittelyyn ja analysointiin eikä Nietzschen ajatusten yhteyttä arkisiin, konkreettisiin tilanteisiin ole riittävästi korostettu. Teosten tulkinnassa on tavoiteltu käsitteellistä harmoniaa ja yhtenäistä filosofista systeemiä, vaikkei Nietzsche itse tällaista yhtenäistä käsitejärjestelmää edes pyrkinyt muodostamaan. Tämä on johtanut siihen, että Nietzschen teoksista tehdyt tulkinnat ovat usein muodostuneet käsitteellisesti raskaiksi ja aiheettoman monimutkaisiksi. Tällöin Nietzschen ajatukset ovat vaarassa menettää intuitiivisen ymmärrettävyytensä ja samalla myös filosofisen sisältönsä. Tästä syystä suhtaudunkin tutkimukseeni occamilaisittain: pyrin tulkinnoissani välttämään asioiden turhaa monimutkaistamista.

Kuten jo edellä kävi ilmi, tutkimustani määrittää keskeisellä tavalla sen poikkitieteellisyys. Viittaan tulkinnoissani usein psykologian, sosiaalipsykologian sekä filosofian alalla tehtyihin havaintoihin. Tämä poikkitieteellisyys liittyy olennaisesti sellaisiin tarinallisuuden tutkimuksen suuntauksiin, joissa tutkitaan tarinallisten rakenteiden kognitiivista merkitystä ihmiselle¹². Samaa voitaisiin sanoa myös tämänhetkisestä tarinallisuuden tutkimuksesta ylipäätään. Parin viime vuosikymmenen aikana tarinallisuus on nostanut päätään lukemattomissa yhteyksissä klassisen narratologian piirin ulkopuolella ja tarinallisuuden tutkimuksesta on kehittynyt aidosti monitieteellinen tutkimuskenttä. Ratkaisevaa ei enää ole niinkään se, mitä tieteenalaa tutkija edustaa, vaan se, mitä tarinallisuuden ilmentymää hän tutkii. Se, miten tarinallisuus kulloinkin ymmärretään, riippuu pikemminkin tutkimuskysymyksestä kuin tutkimusalasta. Näin ollen onkin mielestäni luonnollista, että myös esimerkiksi psykologian alalla tehdyt havainnot ovat tutkielmassani selvästi esillä, vaikka työni lukeutuukin kirjallisuustieteellisen tutkimuksen piiriin.

Myönnän, että tutkielmani poikkitieteellisyys saattaa synnyttää vaikutelman, että etäntyisin perinteisen kirjallisuudentutkimuksen lähtökohdista. On kuitenkin tärkeää huomata, että tutkimukseni ensisijainen päämäärä on Nietzschen filosofis-kaunokirjallisten teosten tulkinta. Tarkoitukseni on tarkastella sitä, miten elämän tarinallisuuden teema ilmenee tutkimissani Nietzschen teoksissa. Viittaamalla narratiivisten ihmistieteiden näkemyksiin pyrin ainoastaan syventämään ja tukemaan teoksista tekemiäni tulkintoja. Työni tutkimukselliset lähtökohdat ovat näin ollen tiukasti kirjallisuudentutkimukselliset. Kuitenkin myös se tapa, jolla lähestyn Nietzschen teoksia, ja ne tulkinnat, joita Nietzschen teoksista teen, sitovat tutkimukseni

12 Ks. Herman 2011.

kirjallisuudentutkimuksen kenttään vielä entistä tiukemmin. Työssä esiinnostamani ajatus kokemustemme tarinallisuudesta on yksi jälkiklassisen narratologian perusajatuksista, ja tässä mielessä yhteys kertomuksen teoriaan on työssäni aina läsnä. Tämä yhteys on kuitenkin tietyssä mielessä sekundaarinen, minkä vuoksi tutkielmani yhteys kirjallisuudentutkimukseen ei ole kiinni siitä, missä määrin narratiivisten ihmistieteiden näkemykset voidaan yhdistää kirjallisuustieteen perusteisiin.

2. Aikaisempi tutkimus ja teoreettiset lähtökohdat

Pureudun työssäni Nietzschen näkemyksiin inhimillisen olemassaolon tarinallisuudesta tarkastelemalla Nietzschen keskeisiä teoksia vasten narratiivisten ihmistieteiden teorioita. Vaikka monen Nietzsche-tutkijan näkemykset tukevatkin tätä tarinallisuutta painottavaa lähestymistapaa, liikumme kuitenkin suhteellisen koskemattomassa tutkimusmaastossa. Tämä johtuu osaltaan siitä, että narratiivinen psykologia, narratiivinen sosiaalipsykologia ja muut narratiiviset ihmistieteet ovat tieteenaloina varsin nuoria. Esimerkiksi Alexander Nehamas, joka lähestyy Nietzscheä selkeästi elämän tarinallistamisen näkökulmasta teoksessaan *Nietzsche: Life as Literature* (1985), ei kuitenkaan eksplisiittisesti tuo ilmi yhteyttä narratiivisiin ihmistieteisiin. Tämä johtuu mitä todennäköisimmin vain siitä, että narratiivisten ihmistieteiden näkemykset olivat kirjan julkaisuhetkellä vielä muotoutumassa eikä niin sanottua narratiivista käännettä ollut vielä tapahtunut. Toinen, ehkä vielä olennaisempi syy valitsemani tutkimusasetelman sivuuttamiseen on se, että Nietzsche-tutkimuksen piirissä on pitkään vallinnut ajatus Nietzscheä tarinallisuuden ja muiden kokoavien voimien vastustajana. Tämä käsitys on monella tavalla määrittänyt tutkimuksen suunnan viime vuosikymmeninä. Monissa elämän tarinallisuutta käsittelevissä julkaisuissa Nietzscheen viitataan tarinallisen lähestymistavan vastustajien taustavaikuttajana¹³. Tarkoitukseni on tässä tutkielmassa haastaa tämä varsin yleinen käsitys ja osoittaa, että ajatus elämän tarinallisuudesta on Nietzschen teoksissa voimakkaasti läsnä ja että hänen esittämänsä näkemykset sopivat vieläpä varsin hyvin yksiin narratiivisten ihmistieteiden piirissä esitettyjen näkemysten kanssa.

2.1 Postmodernistinen Nietzsche-tulkinta ja sen kritiikki

Teoksessaan *La Condition postmoderne: Rapport sur le savoir* (1979) [Tieto postmodernissa yhteiskunnassa] Jean-François Lyotard määrittää postmodernismin ytimeksi epäluulon metanarratiiveja kohtaan¹⁴. Metanarratiiveilla eli suurilla kertomuksilla tarkoitetaan kaikenkattavuutta tavoittelevia kertomuksia historian luonteesta ja ihmiskunnan päämääristä, kuten esimerkiksi kristinuskoa, hegeliläistä historiakäsitystä tai tietoisuskoa¹⁵. Koska Nietzsche hyökkäsi

¹³ Ks. esim. Phillips 2003.

Narratiivisten ihmistieteiden puolella Donald E. Polkinghorne tosin mainitsee Nietzschen teoksessaan *Narrative Knowing and the Human Sciences* juuri elämän tarinallisen jäsentämisen tulkitsijana (Polkinghorne 1988, 154–155). Kyseessä on kuitenkin vain lyhyt viittaus edellä mainittuun Alexander Nehamaksen teokseen.

¹⁴ Lyotard 1985, 7.

¹⁵ Woodward 2005 & Skordili 2001, 164–166.

avoimesti kaikkia näitä edellä mainittuja metanarratiiveja vastaan, on täysin luonnollista, että hänet on liitetty tiiviisti postmodernistiseen ajattelutapaan. Ajatus suurten kertomusten hylkäämisestä on kuitenkin postmodernistien piirissä laajentunut kaikkien kokoavien kertomusten ja järjestävien voimien vastustamiseksi¹⁶. Tämä kehityskulku on myös suuresti vaikuttanut siihen, miten Nietzscheä on myöhemmin tulkittu. Toinen keskeinen postmodernistista liikettä määrittävä piirre on ajatus pysyvän minuuden hajoamisesta¹⁷. Nietzsche'n kartesiolaista subjektikäsitystä kohtaan suuntaama kritiikki on yleisesti tulkittu juuri tämän minuuden murenemisen ennakointina ja julistamisena.

Nietzsche on siis totuttu mieltämään eräänlaisena anti-narrativistisena minuuden hajoamisen profeettana. Tätä käsitystä ovat tulkinnoillaan vahvistaneet erityisesti postmodernistit Jacques Derrida ja Gilles Deleuze, mutta myös postmodernismin kriitikko Jürgen Habermas. Derrida ja Deleuze korostavat Nietzsche'n ajattelun fragmentaarisuutta, katkonaisuutta ja irrationalismia¹⁸, kun taas Habermasin mukaan Nietzsche'n ajatukset johtavat käsitykseen maailmasta puhtaan esteettisenä ilmiönä, mielivaltaisten vaikutelmien ja illuusioiden verkkona vailla koherenssia tai mieltä¹⁹. Nietzsche'n on siis varsin yleisesti katsottu edustavan juuri postmodernismille tyypillistä fragmentaarisuutta ja epäyhtenäisyyttä.

Edellä esitelty postmodernistinen tulkinta voidaan kuitenkin asettaa kyseenalaiseksi. Esimerkiksi Gary Shapiro pyrkii teoksessaan *Nietzschean Narratives* (1989) osoittamaan, että vaikka Nietzsche suhtautuikin epäluuloisesti aikansa suuriin kertomuksiin, ei tätä kuitenkaan tule tulkita luopumiseksi kaikista narratiivisista strategioista, tyyleistä ja näkemyksistä. Shapiro on sitä mieltä, ettei Nietzsche suinkaan kehoita lukijaansa luopumaan kerronnallisten rakenteiden käytöstä tai edes pidä tällaista tarinallisuuden hylkäämistä mahdollisena, sillä tarinat ja kertomukset liittyvät hänen mukaansa olennaisesti kaiken ajattelun perustaan.²⁰ Shapiro ei suinkaan ole ainut Nietzsche-tutkija, joka on tarkastellut Nietzsche'n suhdetta tarinallisuuteen. Alexander Nehamas ehti jo ennen Shapiroa korostamaan tarinallisuuden roolia Nietzsche'n ajattelussa – ja vieläpä paljon Shapiroa voimallisemmin. Kirjassaan *Nietzsche: Life as Literature* (1985) hän esittää, että Nietzsche pitää ihmiselämän ihanteena koherenttia ja hyvin motivoitua tarinaa. Nehamas katsoo Nietzsche'n asettaneen ihmisen tehtäväksi rakentaa itselleen yhtenäisen minuus kokoamalla persoonansa romanihenkilön kaltaiseksi harmoniseksi ja itseään kannattelevaksi kokonaisuudeksi.²¹ Samoilla linjoilla Nehamaksen kanssa on Ken Gemes, joka artikkelissaan "Postmodernism's Use and Abuse

16 Ks. Shapiro 1989, 10–12.

17 Ks. Miller 1981, 247–248

18 Shapiro 1989, 7.

19 Habermas 1985/1987, 94–95.

20 Shapiro 1989, 2–4, 7–9.

21 Nehamas 1985, 163–169, 176–182, 188.

of Nietzsche" (2001) esittää, että Nietzsche ei suinkaan vastustanut kaikkia elämää yhteneväksi kokonaisuudeksi jäsentäviä voimia vaan päinvastoin kannusti yksilöä selkeän minuuden konstruointiin²². Myös Saulius Geniušas ottaa kantaa Nietzschen käsitykseen minuudesta ja subjektista artikkelissaan "Nietzsche's Critique of the Subject" (2008). Geniušasin mukaan Nietzsche ei hylkää subjektin käsitettä, kuten useissa tulkinnoissa annetaan ymmärtää, vaan pyrkii sitä vastoin esittämään uudenlaisen tavan ymmärtää minuuden ja subjektin asema.²³

Tämä edellä esitelty postmodernistiseen Nietzsche-tulkintaan kohdistettu kritiikki tukee omaa lähtökohtaani, sillä pyrin työssäni osoittamaan, että Nietzschen suhde tarinallisuuteen on paljon myönteisempi kuin mitä postmodernistit ovat tulkinnoissaan antaneet ymmärtää. Kyseenalaistan myös yleisen käsityksen Nietzschestä minuuden käsitteen murtajana. Kysymys minuuden asemasta on tutkielmani kannalta varsin tärkeä, sillä pyrin osoittamaan, että elämän tarinallistamisen prosessi liittyy olennaisesti Nietzschen tapaan hahmottaa yksilön minuuksia ja identiteettiä.

2.2 Narratiiviset ihmistieteet

Kuten jo aiemmin kävi ilmi, työni nojaa varsin selkeästi narratiivisen tutkimuksen perinteeseen. Narratiivisella tutkimuksella tarkoitan tässä yhteydessä sekä erilaisten kohteiden tutkimusta tarinoina että itse tarinallisuuden ilmiön teoreettista tarkastelua ja sen edellyttämien reunaehto- ja kartoittamista²⁴. Narratiivinen tutkimus ei sinänsä muodosta selvärajaista metodologista tai teoreettista järjestelmää, vaan yhdistävä tekijä on yksinkertaisesti työskentely tarinan käsitteen parissa²⁵. Tutkielmani kannalta relevanttia on kaikki sellainen tutkimus, jossa kykymme muodostaa ja ymmärtää tarinallisia rakenteita nähdään inhimillisen kokemuksen mahdollistavana, sitä olennaisesti muokkaavana kognitiivisena kykynä. Kuitenkin ehkä kaikkein selvimmin työni lähtökohdat kytkeytyvät narratiivisen psykologian, narratiivisen sosiaalipsykologian ja narratiivisen sosiaalitieteen aloilla tehtyyn tutkimukseen, sillä näiden tutkimussuuntien parissa tehdyt havainnot resonoiivat kaikkein voimakkaimmin Nietzschen teoksista esiin nostamieni näkemysten kanssa. Eri tieteenalat linkittyvät toisiinsa kuitenkin varsin tiiviisti, ja rajanveto niiden välillä on hankalaa. Tämän vuoksi viittaankin tutkielmassani ihmisen kokemusmaailman narratiivista rakentumista käsitteleviin tutkimusaloihin yleisnimityksellä narratiiviset ihmistieteet.

²² Gemes 2001, 339.

²³ Geniušas 2008, 15, 20–21.

²⁴ Ks. Hyvärinen 2006, 1.

Vältän tietoisesti termiä narratologia tässä yhteydessä, sillä tämän termin katsotaan usein viittaavan ainoastaan kirjallisuudentutkimukselliseen viitekehykseen. Narratiivinen tutkimus on tässä mielessä siis laajempi käsite.

²⁵ Hänninen 2000, 16.

Kirjallisuudentutkimuksessa tehdään usein erottelu 'kertomuksen' ja 'tarinan' välillä (tarina = tapahtumien kulku; kertomus = miten tarinan tapahtumat ilmaistaan)²⁶, mutta tarkasteltaessa inhimillisen todellisuuden tarinallisuutta sekä 'kertomuksella' että 'tarinalla' viitataan kuitenkin yleensä kokemuksista ja tapahtumista muodostettuun jäseneltyyn ja juonellistettuun kokonaisuuteen. Itse tapahtumiin, joiden pohjalta kertomus rakennetaan, viitataan muussa sellaisilla ilmaisuilla kuin 'tapahtumat sinänsä' tai 'puhtaat kokemukset'²⁷. Mielestäni edellä kuvattu narratiivisten ihmistieteiden omaksuma käsitteellinen jaottelu on varsin selkeä, minkä vuoksi sovellankin sitä omassa tutkielmassani. Tämä ei suinkaan tarkoita, että kiistäisin tapahtumien kulun ja siitä kertomisen käsitteellisen erottelun tärkeyden. Mielestäni tämä erottelu on vain mielekkäämpää ilmaista edellä kuvatun kaltaisilla eksplisiittisillä ilmaisuilla, kuin sitoutumalla 'kertomuksen' ja 'tarinan' käsitteelliseen erotteluun, joka on tietystä mielessä arkikielen vastainen²⁸.

Kuten edellä on jo useaan otteeseen käynyt ilmi, tutkimukseni nojaa monella tapaa ajatukseen, että tarinallisuus ja tarinalliset rakenteet olennaisella tavalla määrittävät sitä, miten ihminen ymmärtää kokemansa ja miten hän hahmottaa itsensä yksilönä. Tällainen lähestymistapa tarinallisuuteen on suhteellisen tuore ilmiö tieteen kentällä. Eräänlaisena lähtölaukauksena tälle tutkimukselle voidaan pitää sitä, kun 1980-luvun puolivälin tienoilla Paul Ricoeur julkaisi teoksensa *Temps et récit I-III* (1983–1985)²⁹. Tässä teossarjassa Ricoeur pyrkii perustelemaan näkemystä, että tarinalliset rakenteet ja inhimillinen kokemusmaailman kuuluvat erottamattomasti yhteen. Hän pureutuu erityisesti inhimillisen ajan kokemuksen ja tarinallisten rakenteiden kiinteään yhteyteen³⁰. Ricoeur esittää myös ajatuksen, että yksilön minuus voidaan ymmärtää tarinallisena konstruktiona³¹. Tämä sama ajatus nousee myöhemmin useaan otteeseen esiin narratiivisten ihmistieteiden teorioissa. Ricoeurin teorioiden vaikutus on ollut erityisen suuri nimenomaan kirjallisuudentutkimuksen piirissä ja ne muodostavatkin suurelta osin työni filosofis-teoreettisen pohjan.

Suurin piirtein Ricoeurin *Temps et récit* -teosten julkaisun aikaan myös psykologian kentällä huomio kääntyi kohti tarinallisuutta³². Theodore R. Sarbinin toimittama artikkelikokoelma *Narrative Psychology: The Storied Nature of Human Conduct* (1986) on yksi ensimmäisistä

26 Vrt. Hyvärinen 2006, 3.

27 Tulemme kuitenkin huomaamaan, että ajatus tällaisista tulkinnasta vapaista kokemuksista ja tarinallisista kehyksistä riippumattomista tapahtumista voidaan helposti asettaa kyseenalaiseksi. Meidän tuleekin suhtautua ajatukseen tarinallisista rakenteista riippumattomasta kokemuksesta eräänlaisena abstraktiona.

28 Myös puhtaan kirjallisuustieteellisissä yhteyksissä erottelu tapahtumien kulun ja siitä kertomisen välillä voidaan ilmaista selkeämmin, kuin 'tarinan' ja 'kertomuksen' käsitteellisellä erottelulla. Esim. tarina, *fabula* = tapahtumien kulku; diskurssi, *sjužet* = miten tarinan tapahtumat ilmaistaan.

29 Ricoeur 1983/1984, Ricoeur 1984/1985 & Ricoeur 1985/1988.

30 Ricoeur 1983/1984, 3, 52.

31 Ricoeur 1985/1988, 246.

32 Polkinghorne 1988, 123.

psykologian alan julkaisuista, joissa tarina ja tarinallisuus nostetaan tarkastelun keskiöön. Sarbin asettaa tarinalliset rakenteet psykologisen tutkimuksen perimmäiseksi lähtökohdaksi. Hänen mukaansa narratiiviset struktuurit ohjaavat ihmisten havainnointia, ajattelua, moraalisia valintoja sekä kuvitelmia. Tarinalliset rakenteet jäsentävät tapahtumien virtaa ja tuovat merkityksen ihmisen kokemuksille.³³ Myös Donald E. Polkinghorne esittää teoksessaan *Narrative Knowing and the Human Sciences* (1988), että kerronnalliset rakenteet tuovat merkityksen ihmisen kokemuksille ajallisuudesta ja tämän omasta toiminnastaan. Hänen mukaansa kertomukset antavat välineet menneisyyden tulkintaan ja tulevaisuuden suunnitteluun. Tällä tavoin ne tuovat tarkoituksen ja mielekkyyden ihmiselämään.³⁴

Suomalaista tutkimusta narratiivisen psykologian alalla edustaa Vilma Hännisen *Sisäinen tarina, elämä ja muutos* (2000). Hännisen teos rakentuu monella tapaa sisäisen tarinan käsitteen ympärille. Hän määrittää sisäisen tarinan ihmisen omasta elämästään muodostamaksi tarinalliseksi kokonaisuudeksi. Hännisen mukaan me väistämättä jäsenämme menneet tapahtumat sekä tulevaisuutta koskevat odotukset ja toiveet aina tarinan muotoon. Näiden tarinoiden mallit me saamme hänen mukaansa sosiaalisesta tarinavarannosta eli sosiaalisessa vuorovaikutuksessa kohdattavista kulttuurillisista kertomuksista. Termi sisäinen tarina viittaa nimenomaan mielensisäisiin prosesseihin, vaikka usein tämä sisäinen kertomus heijastuu myös yksilön puheisiin ja tekoihin. Hännisen mukaan yksilön identiteetin voidaan katsoa rakentuvan tämän sisäisen tarinan varaan.³⁵

Michele L. Crossley on myös tehnyt tutkimusta narratiivisen psykologian alalla. Hänen mukaansa narratiivinen psykologia voidaan nähdä eräänlaisena vastauksena postmodernistisiin ja konstruktionistisiin näkemyksiin minuudesta ja ihmisen elämän perimmäisestä luonteesta. Hänen mukaansa monet konstruktionistiset ja postmodernistiset tulkinnat yksilön minuudesta ja identiteetistä ovat keskittyneet liiaksi elämän epäjärjestyksen ja hajaannuksen alleviivaamiseen eikä niiden käsitys ihmisen henkisestä tilasta enää vastaa ihmisten jokapäiväistä – useimmiten varsin selkeää ja koherenttia – kokemusta omasta elämästään ja minuudestaan. Crossleyn mukaan inhimilliseen kokemukseen erottamattomasti liittyvä tarinallinen rakenne saa aikaan sen, että

33 Sarbin 1986, 8–9, 19.

34 Polkinghorne 1988, 1, 11.

35 Hänninen 2000, 20–21, 58.

Kuten yllä huomasimme, Hänninen korostaa sitä, miten yksilön sisäinen tarina rakentuu sosiaalisen tarinavarannon tarjoamien mallien varaan. Myös Ricoeur painottaa sitä, miten yksilön narratiivisen identiteetin muodostuminen nojaa kulttuurin tarjoamiin tarinallisiin malleihin. Hänen mukaansa erityisesti kirjallisuuden tradition välittämät tarinalliset mallit muokkaavat yksilön käsitystä omasta itsestään. (Ricoeur 1985/1988, 247 & Ricoeur 1991a, 33.) Tämä pitääkin varmasti paikkansa. Meidän tulee kuitenkin ymmärtää, ettei elämän tarinallistamisessa ole suinkaan kyse vain siitä, miten kulttuurilliset tarinat heijastuvat yksilön minäkuvassa tai miten yksilön kohtaamat tarinamallit vaikuttavat tämän tapaan hahmottaa omaa elämäänsä. Kyse on paljon syvällisemmästä ilmiöstä – inhimilliseen olemassaoloon jo lähtökohtaisesti kuuluvasta ulottuvuudesta.

ihminen kokee elämänsä merkityksellisenä ja yhtenäisenä eikä jatkuvasti kyseenalaista minuutensa yhtenäisyyttä.³⁶ Viitataan tutkielmassani Crossleyn narratiivista psykologiaa käsitteleviin artikkeleihin "Narrative Psychology, Trauma and the Study of Self/Identity" (2000) sekä "Introducing Narrative Psychology" (2002) sekä hänen kirjaansa *Introducing Narrative Psychology: Self, Trauma and the Construction of Meaning* (2000).

Työni kannalta tärkeä nimi on myös David Carr. Teoksessaan *Time, Narrative, and History* (1991) hän jatkaa hyvin pitkälti Ricoeurin jalanjäljissä ja kuvaa varsin yksityiskohtaisesti ihmisen kokeman ajallisuuden kytkeytymistä tarinallisiin rakenteisiin. Carr kuvaa erityisen hyvin sitä, miten ihmisen kokemukset peilautuvat aina menneitä kokemuksia ja tulevaisuuden odotuksia vasten ja tällä tavoin kietoutuvat väistämättä tarinallisten rakenteiden verkostoon.³⁷ Carrin tutkimuksellisessa otteessa on havaittavissa selvä yhteys fenomenologian perinteeseen, mikä ei ole yllätys, kun ottaa huomioon, että hän on sekä tutkinut Edmund Husserlin filosofiaa että kääntänyt tämän tuotantoa englanniksi.

Nostan työssäni esiin myös monia Martin Heideggerin esittämiä filosofisia näkemyksiä. Vaikka Heidegger ei teoksissaan tarinallisuutta varsinaisesti tarkastelekaan, ovat monet hänen esiin nostamansa kysymykset mielenkiintoisia juuri narratiivisten ihmistieteiden näkökulmasta. Tämä koskee erityisesti Heideggerin tapaa hahmottaa olemassaolon temporaalisuus. Heidegger oli erityisen kiinnostunut ajasta ja ajallisuuden luonteesta, ja hänen olikin tarkoitus kirjoittaa teokseensa *Sein und Zeit* kolmas osa, jossa hän aikoi osoittaa ajan inhimillisen olemassaolon olemukseksi, mutta tämä kolmas osa ei kuitenkaan koskaan ilmestynyt³⁸. Heidegger kuitenkin käsittelee tätä aihetta *Sein und Zeitin* loppupuolella ja myöhemmin muissa kirjoituksissaan.

Vaikka narratiivisten ihmistieteiden ja muiden inhimillisen kokemuksen tarinallisuutta tutkivien tutkimussuuntien kasvu on ollut nopeaa ja tällä saralla tehty tutkimus on tuottanut valtavasti uutta tietoa viimeisen parinkymmenen vuoden aikana, ovat nämä tutkimuksen muodot joutuneet myös kritiikin kohteeksi. Näitä uusia tutkimussuuntia on kritisoitu erityisesti klassisen narratologian näkökulmasta.

Klassinen narratologia kukoisti 1970- ja 1980-luvuilla, jolloin julkaistiin narratologian tieteenalan perusteokset, joissa määriteltiin narratologinen käsitteistö ja luotiin esimerkit siitä, miten näitä käsitteitä tulisi kirjallisten teosten tulkinnassa soveltaa. 1980- ja 1990-luvuilla narratologian piiri aukesi, kun jälkistrukturalismi, psykologia, kognitiotiede, yhteiskuntatieteet ja kulttuurintutkimus sekä monet muut tieteenalat alkoivat hakea innoitusta narratologian tuloksista ja

36 Crossley 2000b, 529–531 & Crossley 2002, 9, 11.

37 Carr 1991.

38 Kusch 1986, 80.

avasivat näin narratologian käsitteet ja sovelsivat niitä tiedon, ideologian, inhimillisen elämän ja itse maailman tarkasteluun ja tutkimiseen.³⁹ Tämä narratiivinen käänne oli kirjallisuudentutkimuksen kannalta varsin merkittävä, ja se avasikin kirjallisuustieteellisen tutkimuksen uusille ulottuvuuksille. Tämä laajentuminen ei kuitenkaan ole ollut täysin ongelmaton, vaan se on tuonut mukanaan myös paljon käsitteellistä epäselvyyttä. Samuli Häggin, Markku Lehtimäen ja Liisa Steinbyn mukaan narratologian käsite on 2000-luvulle tultaessa laajentunut niin voimakkaasti, että on epäselvää, missä määrin nykyinen narratologian käsitteen alla tehtävä tutkimus vastaa klassisen narratologian lähtökohtia⁴⁰. Iso ongelma on myös se, että narratologian käsitteen alle asetetaan helposti myös sellaista tutkimusta, jonka esimerkiksi tutkijat itse eivät katso narratologian kattokäsitteen alle kuuluvan⁴¹. Käsitteellinen sekaannus koskee myös itse kertomuksen käsitettä. Tätä termiä käytetään nykyään lukemattomin eri tavoin lukemattomissa eri yhteyksissä. Monet tutkijat ovatkin pyrkineet löytämään kertomuksen käsitteelle määritelmän, jonka kaikki voisivat hyväksyä tutkimusalasta riippumatta. Esimerkiksi Hanna Meretojan mukaan yhteistä kaikille tavoille hahmottaa kertomus on se, että niiden mukaan kertomus esittää ”tiettyjen toimijoiden kokemien tai aiheuttamien tapahtumien sarjan siten, että kyseiset tapahtumat muodostavat mielekkään ja jäsentyneen jatkumon”⁴². Tämänkaltaiset määritelmät ovat mielestäni kuitenkin niin laajoja, etteivät ne onnistu rajaamaan kuvattavaa ilmiötä kovinkaan tarkasti, ja niiden informaatioarvo onkin lähes olematon. Mielestäni on paljon mielekkäämpää kysyä, miten kertomuksen käsite ymmärretään kunkin tieteenalan tai tutkimussuunnan sisällä, kuin pyrkiä löytämään yhteinen määritelmä, johon kaikki voisivat yhteisesti sitoutua. Tällöin vältytään käsitteelliseltä epäselvyydeltä ja käsitteet voidaan määritellä tarvittaessa hyvinkin tarkasti.

Monet ovat suhtautuneet tähän edellä mainittuun kertomuksen käsitteen laajenemiseen kielteisesti. Esimerkiksi Pekka Tammi kirjoittaa artikkelissaan ”Kertomusta vastaan” (2009), että liian vapaamielisestä tavasta ymmärtää kertomus on muodostunut narratologian tieteenalalle jo rasite. Tammi pelkääkin, että mikäli kertomuksen käsitettä laajennetaan loputtomiin, kirjallisuustieteelliselle narratologille ei pian enää jää minkäänlaista kohdetta tutkittavaksi. Hän pelkää, että kertomuksen käsitteen liiallinen laajeneminen voi johtaa kirjallisuuden ja ei-kirjallisuuden välisen eron hämärtymiseen. Tammi kannattaaakin kertomuksen tiukkaa määrittelyä erillisenä diskurssina, johon kuuluvat tietyt määrättyt erityispiirteet.⁴³ Tammi on huolissaan myös siitä, että mikäli 'kertomuksen' merkitys kiinnitetään yleisesti yhteiskuntatieteiden ja

39 Hägg, Lehtimäki & Steinby 2009, 11-12 & Tammi 2009, 141.

40 Hägg ym. 2009, 7, 12.

41 Ks. Hyvärinen 2004, 54.

42 Meretoja 2009, 207.

43 Tammi 2009, 140, 142, 146–148.

kulttuurintutkimuksen lähtökohtien mukaisesti luonnollisiin ja arkisiin kertomuksiin, jotka nojaavat tiukkaan kausaalisuuteen, perättäisyyteen ja sulkeumaan, jäävät ne kerronnan muodot, jotka pohjautuvat epäjatkuvuuteen, epäkausalisuuteen ja fragmentaarisuuteen tyystin paitsioon kirjallisuustieteellisessä tutkimuksessa.⁴⁴ Tällöin kirjallisuudentutkimuksen kenttä supistuisi huomattavasti. Tammi onkin sitä mieltä, että kirjallisuustieteellisen narratologian päämäärä tulisi olla jossain aivan toisaalla kuin mihin jälkiklassinen narratologia on pyrkinyt. Hänen mukaansa muiden tieteenalojen piiriin levinnyt kerronnallisuuden tutkimus on keskittynyt juuri yhtenäisyyttä korostaviin kerronnan muotoihin, kun taas kirjallisuustieteellisen narratologian tulisi pyrkiä löytämään uusia teoretisoimatta jääneitä kertomuksen muotoja ja keskittyä niiden tutkimiseen.⁴⁵

Tammen tapa käsitellä kertomuksen käsitteen laventumista on jyrkän kielteinen, ja tästä syystä onkin erittäin tärkeää, ettemme ymmärrä väärin Tammen esittämää kritiikkiä. Meidän tulee huomata, että Tammi kirjoittaa artikkelissaan nimenomaan *kirjallisuustieteellisen* narratologian edustajana, joka on huolissaan *oman* tutkimusalansa kehityksestä ja teoreettisesta perustasta⁴⁶. On totta, että häneltä ei juurikaan liikene ymmärrystä monille uusille jälkiklassisen narratologian suuntauksille, jotka eivät ole sovitettavissa yhteen perinteisen kirjallisuustieteellisen narratologian kanssa, ja että hän suhtautuu näihin näkemyksiin avoimen kielteisesti ja jopa vähätellen. Tammi kuitenkin huomauttaa, että laveat käsitteet saattavat olla hyväksyttäviä toisten tieteenalojen sisällä ja että hänen kritiikkinsä koskee vain tällaisten käsitteiden esiintymistä kirjallisuustieteellisen narratologian piirissä⁴⁷. Tuoreessa artikkelissaan ”Kertomusta vastaan ja ei-vastaan” (2010) Tammi tuntuisi ikään kuin vielä selventävän aikaisempia kriittisiä lausuntojaan. Tällä kertaa hän paljon selvemmin määrittää kertomuksen käsitteen laventumisen ongelmana vain kertomakirjallisuuden ja fiktion tarkastelun yhteydessä eikä suinkaan minään kaikkia narratiivisia tieteitä koskettavana kriisinä.⁴⁸

Tammen keskeinen argumentti ei siis ole se, että kaikenlainen puhe kertomuksesta kognitiivisena työkaluna, kokemuksen muotona tai itse elämän perusrakenteena olisivat sinänsä vääriä, vaikka hän kyseenalaistaakin tällaisen kielenkäytön tarpeellisuuden. Näin ollen Tammen ei voi katsoa vastustaneen sitä lähestymistapaa kertomuksiin, joka on tämänkin työn lähtökohtana. Hänen keskeinen ajatuksensa on sitä vastoin se, että jos nämä näkemykset alkavat ohjata itse

44 Tammi 2009, 147, 149-150.

Esimerkkinä sellaisesta kertomuksesta, jossa yhtenäisyyden ja sulkeuman vaatimus kyseenalaistuu Tammi nostaa esiin Tšehovin novellin ”Ikävä tarina”. Tämän novellin kerrontatapaa Tammi nimittää ”heikoksi kerronnallisuudeksi”. (Tammi 2009, 158–159.)

45 Tammi 2009, 151.

46 Ks. Tammi 2009, 146.

47 Tammi 2009, 151.

48 Tammi 2010, 67, 71–72.

kirjallisuustieteellistä narratologiaa, niin tällöin ajaudutaan välttämättä tilanteeseen, jossa kirjallisuustieteellisen narratologian tutkimusnäkökulmat kapenevat huomattavasti ja itse tutkimusalan perusteet tulevat epämääräisiksi. En kuitenkaan näe tätä minään vakavana ongelmana, vaikka Tammi sen tällaisena esittääkin. Kyse ei suinkaan ole siitä, että kirjallisuustieteellisen narratologian tulisi kerralla päättää, mihin kertomuskäsitykseen se jatkossa sitoutuu, sillä myös kirjallisuustieteellisen narratologian kentällä on varmasti tilaa hyvin monenlaiselle tutkimukselle. Tärkeää on kuitenkin, että sekä tutkijat että yleisö tietävät, mikä kertomuskäsite on ollut kulloisenkin tutkimuksen lähtökohtana.

Kuten edellä kävi ilmi, me emme saa ymmärtää narratologiaa (sanan laajassa merkityksessä) minään yhtenä yhtenäisenä tutkimuskenttänä, vaan kertomuksellisten rakenteiden tutkimus tulisi sitä vastoin nähdä lukemattomina erilaisina tapoina lähestyä lukemattomia eri tutkimuskohteita. Kaikki narratologiset ja narratiiviset määritelmät ja lähestymistavat eivät ole koottavissa yhdeksi yhtenäiseksi käsitteelliseksi kokonaisuudeksi. Tällaista käsitteellistä ykseyttä ei yleisesti edes nähdä mitenkään mielekkäänä tavoitteena. Esimerkiksi vain harvat sosiaalieteilijät ovat ottaneet vakavasti ajatuksen kertomuksen mallista, jota voitaisiin soveltaa niin fiktiivisten teosten kuin ihmisen arjessa kohtaamien kertomusten tarkasteluun⁴⁹. Sitä paitsi monilla tieteenaloilla kertomuksen käsitettä käytetään eräissä mielessä metaforisesti. Kertomuksen käsitteen käyttö perustuu tällöin kuvattujen ilmiöiden analogiseen suhteeseen varsinaiseen kirjalliseen tai suulliseen kertomukseen, joka on perinteisesti ollut kirjallisuustieteellisen narratologian tutkimuskohteena. Käsitteitä tarina ja kertomus ei siis voida ymmärtää samalla tavoin kaikissa mahdollisissa tutkimuksellisissa viitekehyksissä.

On siis aivan totta, että esimerkiksi narratiivisten ihmistieteiden piirissä kertomuksen käsite on siirtynyt klassisen narratologian määritelmien ulkopuolelle ja että kaikki nykyiset tutkimussuunnat eivät ole sovitettavissa narratologian kapeaan määritelmään. Tämä on kuitenkin täysin luonnollista, sillä eroavathan itse tutkimuskohteetkin eri tutkimussuuntien välillä huomattavasti. Ricoeur esimerkiksi määrittää klassisen narratologian ”toisen asteen diskurssina”, joka tutkii tarinallisuuden ilmiötä tasolla, joka jo edellyttää narratiivisen esiymmärryksen. Ricoeur kirjoittaa, että hänen tavoitteensa on tutkia juuri tätä ”ensimmäisen asteen ilmiötä” eli narratiivista esiymmärrystä.⁵⁰ Mielestäni tämä Ricoeurin tekemä erottelu kuvaa varsin hyvin myös oman tutkielmani lähtökohtaista eroavaisuutta suhteessa perinteiseen kirjallisuudentutkimukselliseen narratologiaan ja tämän tutkimuskentän kysymyksenasetteluihin.

49 Hyvärinen 2010, 131–132.

50 Ricoeur 1991a, 23–24.

Vaikka perimmäinen yhteys klassisen narratologian ja jälkiklassisen soveltavan narratologian välillä on ilmeinen ja esimerkiksi ihmisen tavasta hahmottaa oman elämänsä kulkua voidaan löytää lukemattomia yhtymäkohtia kaunokirjallisiin narratiiveihin – kuten työstänikin käy ilmi – on mielestäni kuitenkin tärkeää huomioida, ettei kaikkea tarinallisuutta koskevaa tutkimusta voida toteuttaa yhdessä ja samassa viitekehyksessä. Narratiivien tutkimus on monin paikoin yksinkertaisesti haarautunut niin kauas klassisen narratologian lähtökohdista, että on syntynyt tarve täsmentää tutkimuskentän jaottelua ja selventää tieteenalojen välisiä rajoja. Usein kyse ei edes ole itse narratologian kentän laajenemisesta, vaan käänös kohti tarinallisuutta on tapahtunut aidosti muiden tieteenalojen piirissä. Mikäli eri tutkimussuuntausten väliset rajat vain pysyvät selvillä, ei tämä kertomuksellisuutta koskevan tutkimuksen leviäminen toisten alojen pariin muodosta minkäänlaista ongelmaa. Vaikka jokin tieteenala omaksuisikin toisen tieteenalan käsitteistöä ja näiden käsitteiden merkitykset laajenisivat tai muuten muuttuisivat, ei tämän tulisi millään tavoin vaikuttaa alkuperäisen tieteenalan toimintaan. Käsitteillä on monia merkityksiä, eikä jonkin käsitteen yleistyminen ja leviäminen toisiin asiayhteyksiin tai toisiin kielipeleihin estä määrittelemästä tätä käsitettä oman tieteenalan tai tutkimussuunnan sisällä aivan yhtä tiukasti kuin aina ennenkin. Se, miten kertomuksen käsitettä käytetään esimerkiksi narratiivisten ihmistieteiden yhteydessä, ei siis automaattisesti heijastu perinteiseen kirjallisuustieteelliseen narratologiaan, kuten Tammi tuntuu pelkäävän⁵¹. Näin ollen kaikenlainen protektionistinen vihanpito jälkiklassisen narratologian suuntauksia ja muita poikkitieteellisiä lähestymistapoja kohtaan on mielestäni täysin turhaa. Tämä on tärkeä huomio oman tutkielmani kannalta, sillä nojaan työssäni varsin vahvasti juuri niihin tutkimussuuntauksiin, jotka ovat syntyneet niin sanotun narratiivisen käänteen myötä.

Tutkimuksessani tarkastelen tarinallisuutta ja tarinallisia rakenteita ihmisen keinona jäsentää kokemuksensa ja luoda niiden merkitykset. Tämän vuoksi onkin tärkeää, että teemme käsitteellisen eron inhimilliseen kokemukseen liittyvän tarinallisuuden ja klassisen narratologian tutkiman tarinallisuuden välillä. Tarkastellessamme inhimillisen elämän tarinallisuutta me emme voi ymmärtää käsitteitä kertomus tai tarina samalla tavalla kuin lähestyessämme kaunokirjallista objektia, vaan tarkastelun kohteena on kummassakin tapauksessa oma erillinen ilmiönsä. Tämä ei kuitenkaan tarkoita sitä, etteivätkö nämä kaksi ilmiötä ole läheisestä sukua toisilleen. Kuten tutkielmastanikin käy ilmi, tavassamme tulkinta omaa elämäämme ja kokemuksiamme on lukemattomia yhteyksiä siihen miten rakennamme ja tulkitsemme kaunokirjallisia konstruktioita. Juuri tähän kiinteään yhteyteen kaunokirjallisuuden ja kognitiivisten kykyjemme välillä perustuu se,

⁵¹ Olen kuitenkin sitä mieltä, että myös kirjallisuudentutkimuksen piirissä voidaan tarinallisuutta lähestyä yksilön kokemuksia jäsentävänä kognitiivisena kykynä, mikäli vain selkeästi ilmaistaan se, miten tällainen lähestymistapa eroaa klassisen narratologian lähtökohdista.

että vuorovaikutus narratiivisuutta tutkivien tieteenalojen välillä on aina ollut äärimmäisen tiivistä. Narratiiviset ihmistieteet ja uudet jälkiklassisen narratologian suuntaukset ovatkin monella tavalla kiitollisuudenvelassa klassisen narratologian uranuurtajille, jotka työllään avasivat tarinallisuuden uusille, tieteen raja-aidat ylittäville tutkimuskysymyksille.

2.3 Muut tutkimukselliset lähtökohdat

Ennen kuin siirrymme tutkielman varsinaiseen analyysiosuuteen, on syytä vielä luoda lyhyt katsaus tutkimuksen teoreettisiin lähtökohtiin. Mielestäni on aiheellista nostaa esiin kysymys tekijän intentioiden ja kaunokirjallisen teoksen merkityksen välisestä suhteesta. Näkemykseni nimittäin on, että Nietzschen teosten kaltaisten filosofisten tekstien kohdalla tekijän pyrkimysten ja tarkoitusperien selvittäminen voidaan perustellusti asettaa yhdeksi tulkinnan kognitiiviseksi tavoitteeksi, vaikka kirjallisuudentutkimuksen piirissä tällaiseen lähestymistapaan suhtaudutaankin yleisesti ottaen varsin epäluuloisesti. Tekijän intentioiden merkityksen ohella haluan kiinnittää huomiota myös tutkimuksen metodologisen perustaan. Mielestäni on aiheellista kriittisesti pohtia sitä, missä mielessä hermeneuttiseen analyysiin voidaan ylipäätään suhtautua tieteellisenä metodina.

2.3.1 Kysymys tekijän intentiosta

Viime vuosikymmeninä tekijän intentiosta on muodostunut eräänlainen kirosana kirjallisuustieteen piirissä. Tämän kehityksen laittoivat tiettyssä mielessä liikkeelle William K. Wimsatt ja Monroe Beardsley, jotka varsin vaikutusvaltaisessa esseessään ”The Intentional Fallacy” (1946) kiistävät tekijän intention merkityksen sanataideteoksen merkityksen määrittämisessä⁵². Tätä tekijyyden alasajoa jatkoi Roland Barthes esseessään ”La mort de l’auteur” (1968). Barthes määrittää tekijyyden lähinnä modernin individualismin heijastuksena ja katsoo, että meidän tuli luopua tekijyyden ylivallan ohella myös ajatuksesta, että tekstillä on yksi oikea merkitys.⁵³ Myös Hans-Georg Gadamer korostaa teoksessaan *Wahrheit und Methode* (1960), ettei tekijän intentioiden voida katsoa määrittävän tekstin merkitystä, vaan merkityksen muodostuminen tulee aina ymmärtää

⁵² Wimsatt & Beardsley 1971.

Séan Burken mukaan juuri Wimsattin ja Beardsleyn ajatukset tekijän intentioiden täydellisestä sivuuttamisesta panivat alulle kehityksen, joka on johtanut kirjallisuudentutkimuksen sisäänpäinkääntymiseen ja sulkeutuneisuuteen. (Burke 2006, 46.)

⁵³ Barthes 2002.

lukijan historiallis-kulttuurillisista lähtökohdista käsin⁵⁴. Samoilla linjoilla on myös Paul Ricoeur, jonka mukaan kirjoittaminen antaa tekstille autonomisen aseman suhteessa tekijän intentioihin, minkä vuoksi tekstuaalinen merkitys ja psykologinen merkitys tulee tässä mielessä pitää erillään.⁵⁵

Vaikka edellä kuvattu suhtautumistapa tekijän intentioihin on kovin yleinen kirjallisuudentutkijoiden piirissä, ei kysymystä tekijän intentioiden merkityksestä ole pystytty yksimielisesti ratkaisemaan. Monet tutkijat ja teoreetikot eivät hyväksy ajatusta, että tekijän intentiot olisivat yhdentekeviä teoksen merkityksen kannalta, vaan korostavat juuri tekijän tavoitteiden ja pyrkimysten roolia kaunokirjallisen teoksen merkityksen muodostumisessa. Yksi näistä teoreetikoista on Noël Carroll, joka varsin vakuuttavasti argumentoi anti-intentionalistista suhtautumistapaa vastaan. Koska oma tutkimuksellinen linjani on maltillisen intentionalistinen, on mielestäni aiheellista tarkastella Carrollin näkemyksiä lähemmin.

Carrollin mukaan anti-intentionalismin voidaan nähdä luonnollisena vastareaktiona biografisen kirjallisuudentutkimuksen ylilyönteihin. Hän kuitenkin katsoo, että anti-intentionalismin kannattajat ovat syyttä sitoutuneet sellaisiin filosofisiin näkemyksiin kirjallisuudesta ja kirjoittamisesta, jotka eivät enää ole tarkoituksenmukaisia tai perusteltuja, mikäli tavoitteena on biografismin virheiden oikaiseminen.⁵⁶ Carroll kritisoikin anti-intentionalistien usein kannattamaa näkemystä, jonka mukaan taideteokset olisivat jonkinlaisen ontologisen erityisaseman perusteella riippumattomia tekijän intentioista. Hän huomauttaa, että arkisissa tilanteissa tulkittessamme sanoja ja tekoja keskeisenä kognitiivisena tavoitteenamme on nimenomaan selvittää tekijän tai agentin intentio, eikä kaunokirjallisuudella ole mitään sellaista ontologista piirrettä, joka pakottaisi meidät suhtautumaan siihen kaikissa tilanteissa toisin kuin normaaliin kieleen.⁵⁷ Carroll ei myöskään hyväksy ajatusta, että tekijän intentiot tulisi sivuuttaa sen vuoksi, että niiden jäljittäminen saattaisi estää kaikkein suurimman esteettisen nautinnon tuottavan tulkinnan syntymisen⁵⁸. Mikäli kirjallisuutta lähestytään tällä tavoin, unohdetaan Carrollin mukaan täysin se, että kirjallisuuteen saattaa liittyä muitakin arvoja kuin vain esteettisiä arvoja. Carroll nostaakin esille niin sanotut konversationaaliset arvot. Hänen mukaansa taideteokseen voi suhtautua myös keskusteluna tulkitsijan ja taiteilijan välillä, jolloin tulkinnan tavoitteeksi muodostuu kommunikaatio ja yhteys – eli toisin sanoen taiteilijan ymmärtäminen. Tähän konversationaaliseen lähestymistapaan liittyy

54 Gadamer 1960/1972.

55 Ricoeur 1981, 139.

Ricoeurin mukaan teksti suuntautuu aina kohti kantamaansa merkitystä ja sitä maailmaa, jonka se avaa, eikä suinkaan kirjoittajanansa mielenliikkeitä. Tulkinta on hänen mukaansa tekstissä esiin tuodun maailmassaolemisen tarkastelua. (Ricoeur 1981, 53, 141.)

56 Carroll 2001b, 158, 161.

57 Carroll 2001b, 161–164, 170.

58 Carroll 2001b, 170–172.

Carrollin mukaan olennaisesti pyrkimys päästä perille tekijän intentioista.⁵⁹ Omassa tutkielmassani juuri nämä konversationaaliset arvot korostuvat, minkä vuoksi onkin mielestäni luonteavaa, että lähestyn tutkimiani teoksia tekijän intentioita silmällä pitäen.

Carrollin näkemykset pohjaavat ajatukseen, että myös kaunokirjallisen teoksen tekijällä voi olla kommunikatiivisia päämääriä ja että kaunokirjallinen teos voi sisältää aitoja illokutiivisia akteja eikä vain fiktionaalisten äänten esittämien illokutiivisten aktien kuvauksia⁶⁰. Hänen mukaansa kaunokirjallisissa teoksissa esitetään paljon sellaisia poliittisia, filosofisia tai moraalisia näkemyksiä, joita voidaan täydellä syyllä pitää tekijän aitoina pyrkimyksinä vaikuttaa lukijoihinsa. Carrollin mukaan tällaiset sanomat välittyvät useimmiten epäsuorasti implikaation, allegorian tai esimerkiksi eksplisiittistä selitystä vaille jäävän kuvauksen avulla. Myös koko teoksen välittämää sanomaa voidaan hänen mukaansa pitää tällaisena tekijän aitona viestinä lukijalle. Mikäli kaunokirjallisen teoksen voidaan katsoa pitävän sisällään tällaisia aitoja illokutiivisia akteja, on Carrollin mukaan perusteltua vedota tekijän intentioihin teosta tulkittaessa.⁶¹ Tässä mielessä Carroll siis pyrkii purkamaan kaunokirjallisuuden ja arkisen kommunikaation välisen jyrkän erottelun.

Mielestäni Friedrich Nietzschen teoksia voidaan pitää malliesimerkkeinä Carrollin kuvaamista kaunokirjallisista teoksista, joiden kautta tekijä pyrkii aidosti kommunikoimaan lukijoidensa kanssa. Teokset sisältävät lukemattomia filosofisia tai moraalisia kannanottoja, jotka nousevat esiin epäsuorasti fiktiivisten äänten pintarakenteiden takaa. Konversationaalinen lähestymistapa tuntuisi näin ollen soveltuvan varsin hyvin Nietzschen teosten kaltaisten filosofisten tekstien tarkasteluun. Tällaista lähestymistapaa tukee myös Jukka Mikkonen, joka esseessään ”Intention and Interpretations: Philosophical Fiction as Conversation” (2009) esittää, että filosofisen kaunokirjallisuuden kohdalla konversationaalinen lähestymistapa on sekä perusteltu että usein myös välttämätön. Mikäli tulkinnan tavoitteena on päästä perille teoksen esittämistä filosofisista totuuksista, perustuu tulkinta Mikkosen mukaan aina aidolle vuorovaikutukselle todellisen tekijän ja

⁵⁹ Carroll 2001b, 174–175, 179.

⁶⁰ Carroll vastustaa Beardsleyn näkemystä, jonka mukaan kaunokirjallisissa teoksissa ei varsinaisesti suoriteta illokutiivisia akteja. Beardsleyn mukaan kaunokirjallisessa teoksessa ainoastaan kuvataan – hahmon, kertojan, implisiittisen tekijän tai dramaattisen persoonan avulla – illokutiivisia akteja. Hän on sitä mieltä, että tulkinnan kognitiivinen tavoite ei voi tällöin olla normaalin kielen tavoin tekijän intentioiden selvittäminen. Carroll ei kuitenkaan näe implisiittistä tekijää tai dramaattista kertojaa ehtona sille, että teosta voidaan pitää kaunokirjallisena teoksena. Hän huomauttaa, että moneen teokseen suhtaudutaan osana kaunokirjallisuutta, vaikkei niissä tällaisia Beardsleyn kuvaamia dramaattisia persoonia tai implisiittisiä tekijöitä olisikaan havaittavissa. Carroll kyllä myöntää, ettemme me missään nimessä saa suhtautua kaikkiin teoksessa kuvattuihin illokutiivisiin akteihin todellisen tekijän aitoina illokutiivisinä akteina, mutta hänen mukaansa tämä ei pakota meitä hyväksymään ajatusta, että kaunokirjallisessa tekstissä puhuu aina implisiittinen tekijä, fiktiivinen henkilöahmo tai vastaava fiktiivinen konstruktio. (Carroll 2001b, 162–165.)

⁶¹ Carroll 2001b, 166–169.

Carrollin myöntää, ettei ole olemassa mitään epistemologista periaatetta sille, miten implisiittisen tekijän tai oikean tekijän illokutiiviset aktit voitaisiin erottaa toisistaan. Tämä ei kuitenkaan osoita, etteikö tällaista eroa olisi olemassa. Carrollin mukaan on edettävä tapauskohtaisesti. (Carroll 2001b, 166.)

todellisen lukijan välillä. Hänen mukaansa ajatus filosofisesta sanomasta tai viestistä edellyttää, että tämä sanoma voidaan jäljittää todelliseen inhimilliseen agenttiin. Mikkonen kuitenkin huomauttaa, ettei tämä missään nimessä tarkoita, että kaikki kaunokirjallisessa teoksessa kuvatut filosofiset näkemykset tulisi automaattisesti yhdistää teoksen todelliseen tekijään. Tulkitsijan tehtäväksi jääkin selvittää, mitkä esitetyistä näkemyksistä voidaan nähdä osana teoksen filosofista sanomaa ja mitkä ainoastaan kaunokirjallisen konstruktion rakennuspalikkoina.⁶²

Carrollin tavoin myös Mikkonen painottaa kaunokirjallisten teosten kommunikatiivisia päämääriä perustellessaan intentionalistisen lähestymistavan mielekkyyttä. Molempien mukaan aito kommunikaatioyhteys saavutetaan ainoastaan silloin, jos tulkitsija on kiinnostunut todellisen tekijän näkemyksistä ja mielipiteistä ja asettaa näiden selvittämisen tulkintansa päämääräksi. Näin ollen tekijän intentioiden ja tekijän pyrkimysten merkitys teoksen tulkinnassa kasvaa sitä mukaa, mitä enemmän tulkinnassa painotetaan teoksen kommunikatiivisia päämääriä. Korostamalla kaunokirjallisten teosten kommunikatiivisia ulottuvuuksia Carroll ja Mikkonen muistuttavat meitä siitä, että usein arkisen kommunikaation lainalaisuudet koskevat myös kaunokirjallisten teosten tulkintaa. Varsin usein teoreettisessa keskustelussa tämä kaunokirjallisuuden ja arkisen kommunikaation perimmäinen yhteys kuitenkin unohdetaan. Tämä käy hyvin ilmi esimerkiksi tavassa, jolla Hans-Georg Gadamer kuvaa kaunokirjallisten ja ei-kaunokirjallisten teosten tulkinnan eroavaisuuksia esseessään ”Text und Interpretation” (1984).

Vaikka Gadamer pyrkiikin pääteoksessaan *Wahrheit und Methode* varsin selvästi eroon ajatuksesta, että tekijän alkuperäinen tarkoitus tulisi ymmärtää tekstin lopullisena ja todellisena merkityksenä⁶³, korostaa hän esseessään ”Text und Interpretation” juuri tekijän intentioiden ja tarkoitusperien merkitystä ei-kaunokirjallisten teosten tulkinnassa⁶⁴. Esseessään Gadamer kirjoittaa, että ei-kaunokirjallisen tekstin tulkitsijan tavoitteena on saavuttaa oikea ymmärrys siitä, mitä kirjoittaja tekstillään halusi ilmaista – tai pikemminkin siitä, miten kirjoittaja tämän olisi ilmaissut, jos lukija olisi kirjoittajan kanssa suorassa vuorovaikutuksessa kuten vaikkapa kasvatusten keskusteltaessa⁶⁵. Gadamer korostaa näin ei-kaunokirjallisen tekstin kommunikatiivisia päämääriä

62 Mikkonen 2009.

63 Gadamerin mukaan tekstin merkitys ylittää aina tekijän tarkoitukset, minkä vuoksi hän onkin sitä mieltä, että kaikki ymmärtäminen on aina *toisin* ymmärtämistä (Gadamer 1960/1972, 280), ks. myös Weberman 1999.

64 Vaikka Gadamer kuvaa teoksessaan *Wahrheit und Methode* monenlaisten tekstien tulkintaa, hän ei kuitenkaan muodosta erilaisia tulkinnan teorioita eri tekstilajeille, kuten Weberman huomauttaa. Gadamer ei tee eroa kaunokirjallisen tekstin ja ei-kaunokirjallisen tekstin merkityksen välillä eikä hän suhteuta tekijän roolia tekstilajikohtaisesti. (Weberman 2002, 59.) Tämä on ymmärrettävää, sillä Gadamer pyrkii teoksessaan nimenomaan tarkastelemaan tulkinnan yleisiä lainalaisuuksia eikä luomaan mitään käytännön ohjeita tiettyjen tekstilajien tulkintaan. ”Text und Interpretation” -esseessä Gadamer sitä vastoin tarkastelee nimenomaan erilaisten tekstien erilaisia kommunikatiivisia päämääriä ja nostaa esiin myös tekijän tavoitteet, toiveet ja intentiot, joiden tulisi Gadamerin mukaan ohjata ei-kaunokirjallisen tekstin tulkintaa. (Weberman 2002, 59.)

65 Gadamer 1984, 39.

Webermanin mukaan tämä muutos lähestymistavassa viittaisi siihen, että Gadamer on ehkä muuttanut näkemyksiään tekijän intentioiden merkityksestä (Weberman 2002, 60).

ja kieltää samalla tällaisen tekstin autonomisen aseman. Hän kirjoittaa: ”... ein Text [ist] nicht ein gegebener Gegenstand [...], sondern eine Phase im Vollzug eines Verständigungsgeschehens⁶⁶”. Gadamerin mukaan ei-kaunokirjallisen tekstin tulkitsejan tulee pääasiallisesti antaa tekstin itsensä puhua. Vasta silloin, kun tekstin merkitys on vaarassa jäädä vajaaksi, tulee tulkitsejan nousta esiin ja täydentää tekstin mahdolliset aukot, jotta teksti voisi toteuttaa kommunikatiivisen tehtävänsä⁶⁷. ”Aber da gibt es die Literatur”,⁶⁸ kuten Gadamer toteaa. Kaunokirjalliset tekstit eivät Gadamerin mukaan tyhjenny tekstin kommunikatiivisen funktion toteutuessa eikä niiden merkitys näin ollen ole sidoksissa mihinkään viestin välittämisen teleologiaan. Hänen mukaansa kaunokirjallinen kieli ei viittaa mihinkään tiettyyn lähtötilanteeseen tai tekijän intentionoon vaan sen merkitys kumpuaa siitä itsestään. Gadamer esittää, että kaunokirjallisessa tekstissä kieli nousee itse tarkastelun kohteeksi ja että ilmaistun viittaussuhde todellisuuteen muuttuu toissijaiseksi.⁶⁹

Mielestäni tämä Gadamerin esittämä jyrkkä erottelu kaunokirjallisuuden ja ei-kaunokirjallisuuden välillä on hyvin ongelmallinen⁷⁰, sillä se sivuuttaa täysin kaunokirjallisuuden kommunikatiiviset ulottuvuudet ja tekee näin mahdottomaksi ajatuksen, että kaunokirjallinen teos voisi välittää poliittisen, filosofisen tai moraalisen viestin lukijalleen. On kuitenkin mielenkiintoista huomata, että mikäli haastamme jyrkän jaottelun ei-kommunikatiivisen kaunokirjallisuuden ja kommunikatiivisen ei-kaunokirjallisuuden välillä ja oletamme, että tietyissä tilanteissa kaunokirjallisellakin teoksella voi olla selkeä kommunikatiivinen funktio, tuntuisivat hänen omat näkemyksensä oikeuttavan intentionalistisen lähestymistavan tällaisten teosten kohdalla. Perusteleehan Gadamer tekijän intentioneihin vetoamista ei-kaunokirjallisten tekstien kohdalla juuri näiden tekstien kommunikatiivisella luonteella. Aivan kuten Carroll ja Mikkonen, myös hän liittää kommunikatiiviset tavoitteet ja intentionalistisen lähestymistavan tiiviisti yhteen. Tässä mielessä Gadamerin näkemykset epäsuorasti tukevat ajatusta, että tietynlaisia kaunokirjallisia teoksia on tietyissä tilanteissa perusteltua lähestyä tekijän intentionoita silmällä pitäen.

Vaikka olemmekin yllä korostaneet teoksen kommunikatiivisia tavoitteita, ei tulkinnan prosessia tule kuitenkaan ymmärtää yksiselitteisenä intentionoiden vaihtona. Tulkinnassa on aina kyse paljon syvällisemmästä ja moniulotteisemmasta vuorovaikutuksesta tulkitsejan ja tulkitun välillä. Juuri tätä tulkinnan kokonaisvaltaisuutta Gadamer tarkastelee teoksessaan *Wahrheit und Methode*. Hän pyrkii määrittämään sen dialogisen vuorovaikutussuhteen, joka syntyy tulkitsejan ja tulkitun

66 Gadamer 1984, 40.

”...teksti ei ole mikään annettu kohde [...], vaan vaihe ymmärtämistapahtuman toimeenpanossa.”

67 Gadamer 1984, 45–46.

68 Gadamer 1984, 46.

”Mutta sitten on (kauno)kirjallisuus”

69 Gadamer 1984, 46–48.

70 Yleensä Gadamer ei tee näin suoraa erottelua kaunokirjallisuuden ja ei-kaunokirjallisuuden välillä ja kyseinen essee onkin tässä mielessä poikkeuksellinen.

välille lähestyttäessä historiallista tekstiä. Gadamerin mukaan tulkitsija lähestyy tekstiä aina omasta tulkinnallisesta horisontistaan eli omien ennako-oletustensa valossa. Tämän vuoksi teksti tuntuu aluksi vieraalta. Se ikään kuin vastustaa tulkitsijan pyrkimyksiä. Vuorovaikutus tekstin kanssa kuitenkin pakottaa tulkitsijan testaamaan omia ennakkokäsityksiään ja saa tämän luopumaan vääristä ennako-oletuksistaan. Tällä tavoin tulkitsijan tulkinnallinen horisontti muuttuu ja lopulta yhtyy tekstin horisontin kanssa tapahtumassa, jota Gadamer nimittää horisonttien yhteensulautumiseksi (*Horizontverschmelzung*). Tällöin tulkitsija ymmärtää omista lähtökohdistaan käsin sen kysymyksen, johon tulkittu teksti voidaan nähdä vastauksena.⁷¹

Gadamer kuitenkin korostaa, ettei tämä horisonttien yhteensulautuminen suinkaan tarkoita sitä, että omaksuisimme täydellisesti tulkitsemamme teoksen tekijän näkökulman. Hänen mukaansa jokainen tulkinta ymmärtää tulkitun eri lailla, sillä jokainen tulkitsija lähestyy kohdettaan omista lähtökohdistaan, omien näkemystensä ja kokemustensa ohjaamana. Jokainen tulkinta onkin tässä mielessä toisin tulkintaa, kuten Gadamer asian ilmaisee.⁷² Vaikka tulkitsijan hermeneuttinen tilanne ohjaakin aina tulkinnan tapahtumaa, ei tämä kuitenkaan tarkoita sitä, että aiemmin kuvattu intentionalistinen lähestymistapa olisi jollain tavoin ristiriitainen tai ongelmallinen. Vaikka tulkitsijan omat tulkinnalliset lähtökohdat vaikuttavatkin väistämättä tekstin merkityksen muodostumiseen, on tulkitsijan päämääränä kuitenkin aina tavoittaa tekstin välittämät totuudet. Tämän vuoksi tulkitsijan onkin mielekästä pohtia sitä, mitä tekstin tekijä pyrkii lukijalleen kommunikoimaan. Jotta voisimme tavoittaa ne totuudet, joita teos lukijalleen välittää, pitää meidän ymmärtää se, mitä tekijä pyrkii teoksessaan kuvaamaan ja mitä hän pyrkii lukijalleen välittämään. On silti tärkeää ymmärtää, ettei tulkitsijan tavoite ole tekijän subjektiivisten kokemusten ymmärtäminen. Tulkinnassa ei ole kyse sielujen välisestä yhteydestä vaan osallisuudesta yhteiseen merkitykseen, kuten Gadamer asian ilmaisee⁷³.

Edellä olemme tarkastelleet sellaisia tilanteita, joissa tekijän intentioiden selvittäminen voidaan nähdä tulkinnan kognitiivisena päämääränä. Mielestäni on kuitenkin aiheellista kiinnittää huomiota myös siihen, miten käsityksemme ja oletuksemme tekijästä epäsuorasti ohjaavat lähestymistämme kaunokirjalliseen teokseen, vaikkamme tätä itse tiedostaisikaan. Gadamer esimerkiksi kirjoittaa, että kaikkea tekstin ymmärtämistä määrittää aina oletus tekstin kokonaisuudesta, merkityksellisyydestä ja totuudesta⁷⁴. Mielestäni tätä luonnollista taustaoletusta on hankala perustella, ellemmme oleta rationaalisen, tekstin takaa löytyvän toimija olemassaoloa, joka juuri *takaa* teoksen kokonaisuuden, merkityksellisyyden ja totuuden. Miten muuten lukijan

71 Gadamer 1960/1972, 282–283, 287–290, 356.

72 Gadamer 1960/1972, 280.

73 Gadamer 1960/1972, 276.

74 Gadamer 1960/1972, 277–278.

odotukset olisivat perusteltavissa? Carroll esittääkin, että tekijän intentioiden jäljittäminen on niin luonnollinen osa tapaamme lähestyä taideteoksia ja etsiä niistä merkityksiä, ette me voimme varsin helposti unohtaa, että olemme siitä riippuvaisia⁷⁵. Myös Alexander Nehamas pureutuu tähän taipumukseemme nähdä tekstin takana aina tietoinen toimija. Hänen mukaansa lukija esittää tekstiä tulkitessaan automaattisesti kysymyksen ”miksi?”, johon hän odottaa vastausta, joka viittaisi rationaalisen toimijan intentioihin⁷⁶. Nehamas esittää, että tämän kysymyksen myötä lukijan kiinnostus herää tekstin takaa löytyvää toimijaa kohtaan, sillä lukija olettaa, että tekstin olemus ja sen ominaisuudet määräytyvät juuri tämän toimijan ominaisuuksien mukaan. Nehamaksen mukaan lukija näin ollen postuloi teokselle tekijän ja hahmottaa tekstin tämän tekijän toiminnan tuloksena.⁷⁷

Vaikka tekijän intentioiden pohtiminen ja jäljittäminen tavalla tai toisella voidaankin ymmärtää luonnollisena osana kaunokirjallisen teoksen tulkintaa, ei mielestäni kuitenkaan ole perusteltua väittää, että tekijän intentiot tulisi ottaa kaikkien kaunokirjallisten teosten tulkinnan lähtökohdaksi. Kuten Carroll huomauttaa, voidaan helposti ajatella esimerkiksi sellaista runoutta, jonka tulkinnassa tekijän intentiot eivät ole merkityksellisiä⁷⁸. Mielestäni ei yksinkertaisesti ole perusteltua olettaa, että me voisimme määrittää jonkinlaiset yleispätevät tulkintaa koskevat säännöt, joita voitaisiin soveltaa kaikissa tilanteissa kaikkiin kaunokirjallisuuden lajeihin. Tällainen lähestymistapa ei ota huomioon eri kirjallisuudenlajien eroavaisuuksia. Yleisiä tulkinnan sääntöjä etsittäessä myös helposti unohtuu se, että samojakin teoksia on mahdollista lähestyä erilaisin tulkinnallisilla tavoitteilla. Koska ajatus universaaleista tulkinnan säännöistä ei mielestäni ole mielekäs, olenkin edellä pyrkinyt perustelevaan sitä, miksi intentionalistinen lähestymistapa on perusteltu juuri tutkimuskohteitteni kaltaisten filosofis-kaunokirjallisten teosten kohdalla.

75 Carroll 2001a, 189.

76 Nehamas 2002, 103.

Nehamakselle tulkinta tarkoittaa sitä, että me määritämme kohtaamiemme tapahtumia ja objekteja tekoina ja niiden tuloksina (Nehamas 2002, 103).

77 Nehamas 2002, 104, 106.

Nehamas kuitenkin korostaa, ettei tällaista postuloitua tekijää tule sekoittaa kirjailijaan, sillä tekstin tekijä on aina vain tulkinnan tulos ja näin ollen vain eräänlainen fiktiivinen konstruktio (Nehamas 2002, 108, ks. myös Nehamas 1981, 145, 149). Mielestäni Nehamas kuitenkin syyttää murehtii siitä, että postuloitu tekijä pysyy erillään teoksen todellisesta tekijästä. Hän tuntuisi unohtavan, että myös meille kaikkein läheisimmät ihmisetkin ovat vain tekoja ja toimintaa tulkitsemalla muodostuneita konstruktioita ja tiukasti ottaen siis omia luomuksiamme. Näin ollen erottelu postuloidun tekijän ja todellisen tekijän välillä on tiettyssä mielessä turha. Tätä mieltä on myös Carroll, joka kritisoi Nehamaksen edustaman hypoteettisen intentionalismin teoreettisia perusteita. Hänen mukaansa myös hypoteettisen intentionalismin kannattajat tekevät hypoteeseja todellisen tekijän intentioista eivätkä suinkaan minkään fiktiivisen tekijäkonstruktion intentioista. Carroll myös huomauttaa, että tieteellisten mallien tarkoitus on kuvata todellisia kohteita eikä mitään fiktiivistä mallia itsessään ja että hypoteesit ovat hypoteeseja todellisista prosesseista eivätkä hypoteeseja hypoteettisista prosesseista. (Carroll 2001c, 205–206.)

78 Carroll 2001b, 169.

2.3.2 Kysymys hermeneuttisen metodin ongelmallisuudesta

Toinen työni tutkimuksellisiin lähtökohtiin liittyvä kysymys, jota haluan vielä lyhyesti tarkastella, liittyy tutkimuksessa sovellettuun metodiin. Kuten johdannossa jo mainitsin, lähestymistapani Nietzschen teoksiin on hermeneuttinen analyysi. Usein puhutaan myös hermeneuttisesta metodista, mutta tämä määritelmä ei kuitenkaan ole millään tavoin itsestään selvä. Hermeneutiikan piirissä on viimeisen sadan vuoden aikana tapahtunut suuria muutoksia, jotka ovat monella tapaa asettaneet hermeneutiikan aseman varsinaisena metodina kyseenalaiseksi. Paul Ricoeurin mukaan tämä kehitys on ollut pääasiallisesti kahdensuuntaista. Ensinnäkin hermeneutiikan kenttä on alettu nähdä paikallisten ja alakohtaisten hermeneutiikkojen sijaan yhtenä yleisenä tulkinnan teoriana. Toisaalta taas hermeneutiikan painopisteen siirtyminen epistemologiselta tasolta ontologiselle tasolle on ollut varsin selkeää, mikä olennaisesti liittyy edellä mainittuun erityishermeneutiikkojen yhteensulautumiseen. Ymmärtämistä ei enää nähdä tiedon yhtenä muotona vaan se ymmärretään ihmisen olemisen tapana.⁷⁹ Suuresti edellä kuvattuun kehitykseen ovat vaikuttaneet Martin Heidegger ja Hans-Georg Gadamer.

Kuten Ricoeur huomauttaa, Heidegger hylkää täysin ajatuksen hermeneutiikasta metodina; hän ei yksinkertaisesti käsittele hermeneutiikkaa tietoteoreettisessa mielessä⁸⁰. Gadamerkaan ei pyri muotoilemaan mitään ihmistieteiden yleistä metodia. Hänen mukaansa hermeneutiikan tehtävä ei ole pyrkiä tuottamaan tieteellisesti verifioitua tietoa tieteen tarpeisiin vaan kyse on sellaisten ilmiöiden tarkastelusta, jotka määrittävät jokaista inhimillistä suhdetta maailmaan. Hermeneutiikkaa ei hänen mukaansa voida ymmärtää yksinkertaisesti metodina siten kuin moderni tiede metodin määrittelee.⁸¹ Gadamerin ajattelun lähtökohtana on ollut juuri metodologismen kritiikki, ja hän selvästi nojaa Heideggerin tapaan määrittää ymmärtäminen eksistentiaalinen eli inhimillisen olemassaolon perusmääritteenä. Ymmärtäminen ei tässä yhteydessä tarkoita mitään tiedollisiin objekteihin suuntautuvaa tietoista toimintoa, vaan se tulee nähdä yksinkertaisesti tapana, jolla ihminen on olemassa.⁸² Voimme Ricoeurin tavoin tiivistää sekä Heideggerin että Gadamerin lähestymistavan hermeneutiikkaan toteamalla, että he kyseenalaistavat hermeneutiikan merkityksen

⁷⁹ Ricoeur 1981, 43–44.

⁸⁰ Ricoeur 1974, 7.

Ricoeurin mukaan Heideggerin pääteoksessa *Sein und Zeit* kysymys ymmärtämisestä ei enää olekaan kysymys kommunikaatiosta toisten yksilöiden kanssa vaan ymmärtäminen määritetään suhteena maailmaan ja maailmassa olemiseen. Heideggerin filosofia johdattaa meidät näin perimmäisten olemassaoloamme koskevien kysymysten äärelle, mutta samalla me menetämme mahdollisuuden palata takaisin sellaisten kysymysten pariin, jotka koskevat esimerkiksi ihmistieteiden epistemologista asemaa. (Ricoeur 1981, 55, 59.)

⁸¹ Gadamer 1960/1972, XXVII.

⁸² Gadamer 1984, 25–26.

Gadamerin mukaan Heideggerin analyysi inhimillisen olemassaolon perusteista osoittaa, ettei ymmärtäminen ole mikään tahansa yksilön suorittama toiminto vaan itse tämän olemassaolon olemisen tapa (Gadamer 1960/1972, XVIII).

epistemologiana ja pyrkivät sitä vastoin tarkastelemaan tulkinnan ja ymmärtämisen ontologisia perusteita⁸³.

Voisimme toki tehdä niin kuin Ricoeur ja määrittää hermeneutiikan tekstien ymmärtämisen ja tulkinnan teoriaksi⁸⁴. Hänen mukaansa hermeneutiikan tulisi Heideggerin ja Gadamerin jälkeenkin pyrkiä luomaan pohjaa ihmistieteiden parissa suoritettavalle käytännön tutkimukselle⁸⁵. Tällöin meidän tulisi kuitenkin sivuuttaa lähes sadan vuoden verran hermeneutiikan saralla tapahtunutta kehitystä. Ja sitä paitsi mikäli haluaisimme lähteä liikkeelle tältä pohjalta omassa tutkimuksessamme, törmäisimme heti seuraavaan ongelmaan: hermeneutiikan perinne ei yksinkertaisesti tarjoa meille riittävästi työkaluja filosofisten teosten tulkintaan. Ei ole olemassa mitään filosofista hermeneutiikkaa, jonka tehtävä olisi tutkia filosofisten tekstien tulkintaa koskevia sääntöjä, kuten Martin Kusch teoksessaan *Ymmärtämisen haaste* (1986) toteaa. Myös esimerkiksi kirjallisuustieteellinen hermeneutiikka on varsin usein keskittynyt yleisiin ymmärtämistä koskeviin kysymyksiin. Rajanveto erityisheremeneutiikan ja yleisen tulkintaa ja ymmärtämistä koskevan tieteen välillä on muutenkin hankalaa, sillä varsin usein tulkinnan ja ymmärtämisen kysymyksiä pohtineet filosofit ovat ottaneet lähtökohdakseen jonkin erityistieteen, kuten historiatieteen, teologian tai sosiologian, kun taas erityisalojen hermeneutikot ovat pohtineet tulkinnan lainalaisuuksia varsin yleisellä tasolla.⁸⁶ Hermeneutiikka ei juurikaan tunnu tarjoavan kaunokirjallisten tai filosofisten tekstien tulkintaan sellaisia yleispäteviä toimintamalleja, jotka itsessään riittäisivät takaamaan saavutettujen tulosten oikeellisuuden. Kyse ei näkemykseni mukaan kuitenkaan ole hermeneutiikan puutteesta vaan pikemminkin väärin suunnatuista odotuksista.

Gadamerin mukaan me ymmärrämme väärin ihmistieteiden luonteen, jos pyrimme varmistamaan niiden tieteellisyyden vetoamalla säännönmukaisuuteen. Ihmistieteiden parissa yksittäistapaukseen ei suhtauduta vain yleisen säännön ilmentymänä vaan pyrkimyksenä on sen ymmärtäminen konkreettisuudessaan.⁸⁷ Esimerkiksi kirjallisuudentutkimuksen parissa yksittäinen teos mielletään jo itsessään tärkeäksi eikä ainoastaan erinäisten säännönmukaisuuksien ilmentymänä. Näin ollen onkin perusteltua, että ihmistieteiden parissa tutkimuskohteeseen paneudutaan yksilöllisesti, eikä tyydytä vain yleisten lainalaisuuksien tarkasteluun. Mutta koska tutkimus on tällöin tiukasti sidoksissa yksittäiseen tutkimuskohteeseen, ei yleistä ja ehdotonta kaava tulkintojen tekemiseen voida antaa. Varsinaiset tutkimusmenetelmät ovatkin humanistisissa tieteissä usein huonosti perusteltuja tai ne onkin valittu pitkälti kulloisenkin muodin mukaan, ja esimerkiksi kirjallisuustieteessä erilaiset menetelmät voivat helposti sumentaa teoksen alkuperäistä merkitystä sen

83 Ricoeur 1981, 53.

84 Ricoeur 1981, 43.

85 Tontti 2005, 68.

86 Kusch 1986 12.

87 Gadamer 1960/1972, 2.

sijaan, että ne toisivat sitä selkeämmin esiin⁸⁸.

Vaikka Gadamer kyseenalaistaa metodin aseman ihmistieteissä, ei tämä suinkaan tarkoita sitä, että ihmistieteiden kenttä olisi hänen mukaansa täysin vailla ohjaavia periaatteita ja tutkimuksen kriteerejä tai etteikö tutkimuksellisilla metodeilla olisi ihmistieteiden parissa mitään sijaa. Gadamer tuntuu kuitenkin ajattelevan, etteivät ihmistieteet selviä pelkkien tutkimusmenetelmiensä varassa, vaan niiden tieteellinen ydin nojaa pikemminkin ei-deduktiiviseen kykyyn soveltaa yleisiä periaatteita konkreettisiin tilanteisiin⁸⁹. Gadamerin mukaan ihmistieteet lähestyvätkin tässä mielessä esimerkiksi taidetta, filosofiaa ja muita sellaisia kokemuksen muotoja, joiden kautta koettua totuutta ei voi tieteen metodein verifioida⁹⁰.

Vaikka hermeneutiikan asema tieteellisenä metodina onkin kyseenalainen, pidän tästä huolimatta kiinni siitä, että työni perustuu tutkimuskohteiden hermeneuttiseen analyysiin. Pyrkimykseni on todella ymmärtää teoksissa ilmaistut merkitykset eikä vain luokitella ja jäsenellä niitä erilaisiin kategorioihin. Tiedostan kuitenkin sen, ettei tutkimukseni nojaa mihinkään selkeään toimintamenetelmään, jolla merkitykset voitaisiin vuorenvarmasti uutta teoksista esiin, vaan jokainen merkitys ja jokainen ajatuskokonaisuus täytyy analysoida tapauskohtaisesti siitä itsestään lähtien ja sen omilla ehdoilla.

88 Kusch 1986, 117.

89 Kusch 1986, 116.

90 Gadamer 1960/1972, XXVIII.

3. Minuus tarinallisena konstruktiona

Työni varsinaisen analyysiosuuden aloitan tarkastelemalla Nietzschen käsitystä minuudesta. Pysin osoittamaan, että Nietzsche suhtautui minuuden ongelmaan hyvin samalla tavoin kuin narratiivisten ihmistieteiden piirissä on ollut tapana. Nähdäkseni Nietzsche ymmärsi yksilön minuuden tarinallisena rakenteena, joka elää ja mukautuu uusiin tilanteisiin ja tapahtumiin. Mutta ennen kuin tarkastelemme Nietzschen käsityksiä minuuden tarinallisesta rakentumisesta tarkemmin, on meidän syytä tarkastella hänen kartesiolaista subjektikäsitystä kohtaan suuntaamaa kritiikkiä ja sitä, miten tämä kritiikki on otettu vastaan.

Nietzsche suhtautui hyvin epäluuloisesti ajatukseen, että pysyvä substantiaalinen minuuus tulisi nähdä olemassaolomme perustana. Tämä käy ilmi muun muassa seuraavassa lyhyessä katkelmassa teoksesta *Zur Genealogie der Moral*:

Ein Quantum Kraft ist ein eben solches Quantum Trieb, Wille, Wirken – vielmehr, es ist gar nichts anderes als eben dieses Treiben, Wollen, Wirken selbst, und nur unter der Verführung der Sprache (und der in ihr versteinerten Grundirrhümer der Vernunft), welche alles Wirken als bedingt durch ein Wirkendes, durch ein "Subjekt" versteht und missversteht, kann es anders erscheinen. [...] Aber es giebt kein solches Substrat; es giebt kein "Sein" hinter dem Thun, Wirken, Werden; "der Thäter" ist zum Thun bloss hinzugedichtet, – das Thun ist Alles.⁹¹

Postmodernistit ovat nähneet tämän kartesiolaista subjektikäsitystä vastaan suunnatun kritiikin osoituksena Nietzschen pyrkimyksestä dekonstruoida ja purkaa koko minuuden käsite⁹². Esimerkiksi Gilles Deleuze on sitä mieltä, että Nietzsche ymmärsi ihmisen olemassaolon perustan erillisten voimien hierarkkisena moneutena eikä suinkaan minään atomistisena egona ja että Nietzsche vastusti ajatusta subjektista sen kaikissa ilmenemismuodoissa⁹³. Tällainen tulkinta on omaksuttu varsin yleisesti, ja ajatus Nietzschestä minuuden käsitteen murtajana on levinnyt myös postmodernistien piirin ulkopuolelle. Esimerkiksi Jürgen Habermas on tulkinnut Nietzschen keskeiseksi tavoitteeksi koko yksilöitymisen periaatteen purkamisen⁹⁴. Nietzschen kritiikki kartesiolaista subjektikäsitystä kohtaan on siis yleisesti nähty juuri minuuden hajoamisen hyväksymisenä ja jopa pyrkimyksenä edistää tätä hajoamista. Nähdäkseni Nietzschen kanta

91 *Zur Genealogie der Moral*, [KSA 5], 279.

Tietty voiman määrä on juuri sellainen määrä viettiä, tahtoa, vaikutusta – oikeammin se ei mitään muuta olekaan kuin juuri tätä viettymystä, tahtomista, vaikuttamista itseään, ja vain eksyttävä kieli (ja siihen kivettyneet järjen peruserohdykset) joka ymmärtää ja ymmärtää väärin kaiken vaikutuksen perustavaksi johonkin vaikuttajaan, ”subjektiin” voi saada asian näyttämään toisenlaiselta. [...] Mutta sellaista substraattia ei ole; ei ole ”olemista” tekemisen, vaikuttamisen, syntymisen takana; ”tekijä” on vain luuloteltu tekemisen lisäksi – ei ole muuta kuin tekemistä. (Nietzsche 1969, *Moraalin alkuperästä*, [MA], 35–36.)

92 Ks. Miller 1981, 248.

93 Deleuze 1962/2005, 19, 162.

94 Habermas 1985/1987, 94.

minuuteen ei kuitenkaan ole näin yksiselitteinen.

Vaikka Nietzsche kuvaa ihmisen sisintä olemusta lukemattomien eri voimien ja viettien moneutena ja hän selvästi vastustaa ajatusta atomistisesta egosta, joka voitaisiin nähdä kaikkien tekojen ja toimintojen liikkeellepanevana syynä ja lähteenä, korostaa hän kuitenkin jatkuvasti myös viettien ja vaistojen yhtenäisyyttä. Tämä ambivalenssi moneuden ja ykseyden, kaaoksen ja järjestyksen välillä on varsin selvästi havaittavissa esimerkiksi seuraavassa Nietzschen muistiinpanossa talvelta 1882–1883:

*Ich begreife nur ein Wesen, welches zugleich Eins ist und Vieles, sich verändert und bleibt, erkennt, fühlt, will – dies Wesen ist meine Urthatsache.*⁹⁵

Tätä huojuntaa moneuden ja ykseyden välillä ei kuitenkaan missään nimessä tule ymmärtää merkinä ristiriitaisesta suhtautumisesta itse minuuden kysymykseen. On totta, että Nietzsche kritisoi ajatusta substantiaalisesta minuudesta, mutta tämä ei suinkaan tarkoita sitä, että Nietzschen tulisi hylätä kaikki yksilön kokemusta ja elämää koossapitävät voimat. Jos minus ymmärretään viettien ja vaistojen kaaoksesta jäsenettynä yhtenäisenä, harmonisena kokonaisuutena eikä minään valmiiksi annettuna jakamattomana yksikkönä, on täysin selvää, että minus voidaan hahmottaa samanaikaisesti sekä ykseytenä että moneutena.

Monet postmodernistiset luennat ovat täysin sivuuttaneet sen, että Nietzsche teoksissaan toistuvasti korostaa juuri sitä, miten tärkeää ihmisen on luoda itselleen vahva identiteetti ja saavuttaa selkeä kokemus minuudesta. *Die fröhliche Wissenschaft* -teoksen alkupuheessa Nietzsche esimerkiksi esittää, että jokaisella ihmisellä tulee olla oman persoonansa filosofia, jotta ylipäätään voidaan puhua persoonasta⁹⁶. Yhtenä keskeisenä keinona saavuttaa kokemus yhtenäisestä ja vahvasta minuudesta Nietzsche määrittää jatkuvan omien ominaisuuksien ja taipumusten tulkinnan ja jäsentämisen. Teoksessaan *Die fröhliche Wissenschaft* Nietzsche kirjoittaa:

Seinem Charakter ”Stil geben” – eine grosse und seltene Kunst! Sie übt Der, welcher Alles übersieht, was seine Natur an Kräften und Schwächen bietet, und es dann einem künstlerischen Plane einfügt, bis ein Jedes als Kunst und Vernunft erscheint und auch die Schwäche noch das Auge entzückt.⁹⁷

Edeltävä katkelmasta käy selvästi ilmi, että Nietzschen mukaan harmonisen ja yhtenäisen

⁹⁵ *Nachlaß 1882–1884*, [KSA 10], 216.

Minä käsitän vain sellaisen (ihmis)olennon, joka on samalla kertaa ykseys ja moneus, joka muuttuu ja pysyy samana, ymmärtää, tuntee, tahtoo – tämä olento on minun *alkutotuuteni*.

⁹⁶ *Die fröhliche Wissenschaft*, [KSA 3], 347.

⁹⁷ *Die fröhliche Wissenschaft*, [KSA 3], 530.

”Luoda tyyliä” luonteeseensa – suuri ja harvinainen taide! Sitä harjoittaa se, joka näkee kaikki oman luontonsa tarjoamat voimat ja heikkoudet ja sovittaa ne sitten taiteelliseen suunnitelmaan, kunnes jokainen kohta näkyy taiteena ja järkenä ja heikkouskin vielä viehättää silmää. (Nietzsche 1962/2004, *Iloinen tiede*, [IT], 155.)

minuuden muotoutuminen vaatii nimenomaan kykyä luovasti jäsentää ja tulkita omia taipumuksiaan ja ominaisuuksiaan osaksi yhtenäistä ja tasapainoista kokonaisuutta. Nietzsche rinnastaakin kuvaamansa prosessin taiteeseen ja antaa näin ymmärtää, ettei minuutemme ole mikään ennalta määrätty muuttumaton tosiasia ja että yhtenäinen minuus syntyy vasta luovan prosessin tuloksena. Kuten tulemme pian huomaamaan, tämän ajatuksen yhteys narratiivisiin ihmistieteisiin on varsin selvä.

Vaikka Nietzsche korostaakin sitä, kuinka tärkeää yksilön on saavuttaa kokemus yhtenäisestä minuudesta, on tärkeää ymmärtää, ettei hän missään nimessä esitä, että kerran saavutettu kokemus minuuden yhtenäisyydestä takaisi yksilölle pysyvän, muuttumattoman minuuden kokemuksen. Nietzsche ei näe yksilön minuutta staattisena rakenteena vaan jatkuvasti muuttuvana eheyden ja hajoamisen kiertokulkuna. Kuten tulemme tutkielman loppupuolella huomaamaan, Nietzsche näkee tämän ajoittaisen hajoamisen ja uudelleen rakentumisen vuorottelun jopa ehtona vitaaliselle ja mielekkäälle elämälle. Tämä ajatus minuuden dynaamisuudesta tulee kuitenkin pitää erillään postmodernistien väitteestä, että Nietzsche olisi pyrkinyt eroon kaikista yksilön minuutta koossapitävistä voimista ja pitänyt tämänsuuntaista kehitystä jotenkin suotavana. Vaikka Nietzsche myöntääkin yksilön minuuden epävakauden ja haurauden, korostaa hän kuitenkin jatkuvasti sitä, miten tärkeää ihmisen on pyrkiä löytämään minuutensa yhtenäisyys aina uudestaan itsensä luomisen prosessissa. Kokemusta minuudesta tulee aktiivisesti etsiä ja tavoitella. Tulenkin myöhemmin työssäni esittämään, että Nietzscheille jopa minuuden yhtenäisyyden kyseenalaistavat kriisit näyttäytyvät positiivisina mahdollisuuksina uudistaa käsityksiä itsestään ja omasta elämästään ja tällä tavoin tavoittaa uusi vahvempi ja elinvoimaisempi kokemus omasta minuudestaan.

Postmodernistien kannattamaa ajatusta Nietzschestä anarkistisen subjektikäsitteen puolestapuhujana vastustaa myös Ken Gemes. Hänen mukaansa Nietzschen tarkoitus ei ole hylätä minuuden käsitettä sinänsä vaan yksinkertaisesti paljastaa ihmisten henkisen järjestyksen puute osoittamalla käsitys valmiiksi annetusta minuudesta myyttiksi.⁹⁸ Mielestäni Gemes on täysin oikeassa. On selvää, ettei ihmisen henkinen sekaannustila ole Nietzscheille mikään juhlan aihe vaan nimenomaan haaste, johon yksilön tulee vastata. Nietzsche kuvaa teoksissaan varsin usein sekä yksilön että yhteiskunnan henkistä kaaosta varsin kielteisesti, mutta sitä vastoin itsensä luomisen ajatusta hän tuntee suorastaan hellivän. Tämä itsensä luominen on kuitenkin mahdollista vasta sitten, kun harhakuvitelmat varmasta ja muuttumattomasta minuudesta on hylätty, sillä vasta tällöin voimme todella lähestyä yksilön sisäisen maailman epäjärjestyksen ongelmaa sen kaikessa vakavuudessaan. Gemesin mukaan postmodernistit ovat väärässä ulottaessaan Nietzscheille

⁹⁸ Gemes 2001, 339, 348–349, 354.

tyypillisen ulkoisten auktoriteettien vastustuksen koskemaan myös ihmisen itselleen asettamaa sisäistä auktoriteettia. Hänen mukaansa Nietzsche nimenomaan asettaa yhtenevän minuuden inhimillisen toiminnan päämääräksi. Yhtenevyys saavutetaan Gemesin mukaan harmonisoimalla ihmisen sisällä jylläävät aistit ja vietit kiinteäksi, yhteneväksi kokonaisuudeksi.⁹⁹ Edeltävän lainauksen valossa tämä Gemesin väite on varsin helppo hyväksyä.

Edeltävässä *Die fröhliche Wissenschaft* -teoksen katkelmassa Nietzsche viittaa ihmisen minuuteen ”taiteellisena suunnitelmana”. Tämä ei suinkaan ole Nietzschen tuotannon ainut kohta, jossa hän puhuu taiteesta viitatessaan yksilön minuuden muodostamiseen. Jo aiemmin samassa teoksessa Nietzsche kirjoittaa:

Erst die Künstler, und namentlich die des Theaters, haben den Menschen Augen und Ohren eingesetzt, um Das mit einigem Vergnügen zu hören und zu sehen, was Jeder selber ist, selber erlebt, selber will; erst sie haben uns die Schätzung des Helden, der in jedem von allen diesen Alltagsmenschen verborgen ist, und die Kunst gelehrt, wie man sich selber als Held, aus der Ferne und gleichsam vereinfacht und verklärt ansehen könne, – die Kunst, sich vor sich selber "in Scene zu setzen". So allein kommen wir über einige niedrige Details an uns hinweg!¹⁰⁰

Nietzsche kuvaa ihmisen taipumusta lähestyä elämäänsä ikään kuin juonellisena näytelmänä, jonka pääosassa hän itse on. Nietzschen käyttämää termiä sankari (*Held*) ei tässä yhteydessä tule ymmärtää viittauksena yksilön moraaliseen statukseen vaan nimenomaan viittauksena tarinan sankariin. Ymmärtäisimme katkelman merkityksen täysin väärin, jos katsoisimme Nietzschen velvoittavan jokaisen meistä tavoittelemaan sankarillisia tekoja. Sitä vastoin Nietzsche pyrkii kuvaamaan sitä, miten ihmisen kyky irtautua omasta perspektiivistään ja tarkastella itseään ikään kuin ulkopuolelta osana tarinallista kokonaisuutta suo yksilölle mahdollisuuden paremmin ymmärtää omia kokemuksiaan ja niiden suhdetta elämänsä kokonaisuuteen. Juuri tähän laajentuneeseen itseymmärrykseen Nietzsche viittaa, kun hän puhuu siitä, miten ihminen saa silmät ja korvat nähdä ja kuulla mitä hän itse on, mitä hän kokee ja mitä hän tahtoo. Vasta sitten, kun ihminen tällä tavoin ”asettaa itsensä näyttämölle” eli jäsentää elämänsä tarinallisena jatkumona, on hänen mahdollista rakentaa itselleen selkeä minäkuva ja identiteetti. Tällä tavoin yksilön ymmärrys omasta itsestään kytkeytyy olennaisesti juuri elämän tarinallistamisen prosessiin.

Pyrkiessämme tavoittamaan edeltävän katkelman merkityksen, tulee meidän varoa, ettemme sorru liian yksioikoisiin tulkintoihin. Nietzsche ei suinkaan esitä, että meidän kaikkien tulisi ryhtyä

⁹⁹ Gemes 2001, 339, 341–342, 344–346.

¹⁰⁰ *Die fröhliche Wissenschaft*, [KSA 3], 433–434.

Vasta taiteilijat, ja nimenomaan näyttelijät, ovat antaneet ihmisille silmät ja korvat nähdä ja kuulla joltiseksikin mielihyväkseen, mitä kukin itse on, itse kokee, itse tahtoo; vasta he ovat opettaneet meidät arvostamaan sankaria, joka piilee jokaisessa kaikista näistä arki-ihmisistä, ja opettaneet meille taidon, miten voi nähdä itsensä sankarina, etäältä ja aivan kuin yksinkertaistettuna ja kirkastettuna – taidon asettaa itsensä näyttämölle itsensä nähtäväksi. Vain siten me suoriudumme eräistä omista alhaisista detaljeistamme! (IT, 79.)

oman elämämme käsikirjoittajaksi tai ohjaajiksi. Mikään edeltävässä katkelmassa ei anna aiheutta olettaa, että Nietzsche pitäisi tällaista elämäkulun täydellistä hallintaa edes mahdollisena. Hän asettaa ihmisen pikemminkin elämänsä näytelmää seuraavaksi katsojaksi, joka pyrkii hahmottamaan yksittäisten tapahtumien merkityksen kokonaisuuden kannalta. Nietzsche kuvaa katkelmassa juuri sitä, miten tärkeää yksilön on tulkita kokemuksiaan ja juuri tämän tulkinnan avulla tavoittaa minuutensa yhtenäisyys. Kyse ei ole velvoituksesta tietyn tyyppiseen elämään. Kuten Paul Ricoeur on esittänyt, voimme kyllä ryhtyä oman elämämme kertojaksi ja protagonistiksi, mutta elämäntarinamme tekijäksi me emme voi itseämme asettaa. Tässä mielessä elämä ja fiktio on aina pidettävä erillään. Me emme voi ohjata elämämme kulkua, mutta Ricoeurin mukaan voimme kuitenkin monella tavalla määrittää kokemustemme merkityksen suhteessa elämämme tarinaan.¹⁰¹ Nietzschen näkemys asiasta näyttäisi tältä osin täysin vastaavan Ricoeurin näkemystä.

Kuten jo edellä ohimennen mainitsin, Nietzschen kuvaama lähestymistapa yksilön minuuteen on hyvin lähellä narratiivisten ihmistieteiden piirissä kehittyneitä näkemyksiä. Kuten Donald E. Polkinghorne huomauttaa, narratiiviset ihmistieteet ovat Nietzschen tavoin etäänntyneet kartesiolaisen pysyvän ja valmiiksi annetun minuuden ajatuksesta. Minuus on alettu nähdä konstruktiona, jonka luomisessa sovelletaan narratiivisia strategioita. Yksilön identiteetin nähdään pohjautuvan hänen omasta elämästään muodostamaan tarinalliseen kokonaisuuteen.¹⁰² Tällaista lähestymistapaa yksilön minuuteen edustaa erityisesti Paul Ricoeur. Ricoeur kirjoittaa, että ihmisen itseymmärrys perustuu aina tulkintaan ja tarinallisiin konstruktioihin. Hänen mukaansa ihminen ei tunne itseään suorasti vaan epäsuorasti muun muassa tarinallisten rakenteiden kautta. Ricoeurin mukaan näissä narratiivisissa luomuksissa historia ja fiktio sulautuvat yhteen tavalla, joka on meille tuttu esimerkiksi suurmiesten elämäkerroista.¹⁰³

Ricoeur rinnastaa yksilön identiteetin kaunokirjallisen teoksen henkilöahmon identiteettiin. Hän kiinnittää huomionsa siihen, miten juonellistaminen sitoo toiminnan ja henkilöahmon tiiviisti yhteen. Henkilöahmo ja juoni kietoutuvat toisiinsa, eikä henkilöahmoa voida erottaa tämän läpikäymistä kokemuksista. Näin ollen vasta kertomuksen sisäinen rakenne takaa henkilöahmon identiteetin yhtenäisyyden¹⁰⁴. Aivan kuten fiktiivisen tarinan protagonistin identiteetti on tällä tavoin sidottu tarinan juoneen, muodostaa Ricoeurin mukaan myös ihmisen elämäntarina vastaavanlaisen dynaamisen identiteetin. Ricoeur kutsuu tätä yksilön narratiiviseksi identiteetiksi.¹⁰⁵ Aivan kuten tarinan protagonistinkin kohdalla, voidaan tämä yksilön narratiivinen identiteetti

101 Ricoeur 1991a, 32–33 & Ricoeur 1992, 159–160.

102 Polkinghorne 1988, 146–151.

103 Ricoeur 1991b, 73, 80.

104 Ricoeur 1992, 143, 146–148.

105 Ricoeur 1991b, 77.

tavoittaa vain ja ainoastaan kyseisen henkilön toiminnan ja tekojen kautta¹⁰⁶.

Yksilön narratiivisen identiteetin määrittäminen ei kuitenkaan ole aivan yksinkertaista. Kuten Ricoeur huomauttaa, tarinaa ei muodosteta vain listaamalla tapahtumat kronologiseen järjestykseen, vaan muodostetussa järjestyksessä täytyy piillä jokin merkitys tai mieli. Lukijan tai kuuntelijan on ymmärrettävä, miten tietyt episodit ja tapahtumat johtivat tiettyyn lopputilanteeseen.¹⁰⁷ Tämä vaatimus koskee erityisesti myös yksilön narratiivista identiteettiä. Yksilön narratiivinen identiteetti voidaankin ymmärtää juuri pyrkimyksenä kohti tätä Ricoeurin kuvaamaa tarinallista yhtenäisyyttä ja merkityksellisyyden kokemusta. Narratiivinen identiteetti ei ole mikään pysyvä rakenne vaan pikemminkin päättymätön tulkinnan prosessi, joka pyrkii sitomaan yksilön kokemukset yhtenäiseksi, mielekkääksi kokonaisuudeksi. Kuten Ricoeur kirjoittaa, yksilön elämäntarina muokkautuu aina uudestaan ja uudestaan niiden todellisten tai fiktiivisten tarinoiden toimesta, joita yksilö elämästään rakentaa. Tämän jatkuvan uudelleenmuokkauksen seurauksena elämästä itsestään muodostuu tarinallisten säikeiden elävä kudos. Kyse ei ole mistään staattisesta rakenteesta vaan jatkuvasti elävästä ja muuttuvasta prosessista.¹⁰⁸

Ricoeurin ohella esimerkiksi David Carr on myös sitä mieltä, että narratiiviset rakenteet eivät määritä vain kokemustamme ja toimintaamme vaan myös koko minuuden muodostumista¹⁰⁹. Samoin Gary D. Fireman., Ted E. McVay Jr. ja Owen J. Flanagan ovat esittäneet, että me opimme tuntemaan sekä itsemme että lähimmäisemme juuri tarinoiden kautta. Heidän mukaansa erityisesti itsetietoisuutemme ja kokemuksemme omasta minuudestamme muodostuvat narratiivien pohjalta. Kokemuksistamme muokkautuvat tarinat eivät siis ole ainoastaan kommunikaation tai itseilmaisun välineitä, vaan ne konstruoivat tällä tavoin koko minuutemme.¹¹⁰

Kaikki nämä edellä esitetyt narratiivisten ihmistieteiden näkemykset näyttäisivät olevan sopusoinnussa edellä kuvattujen Nietzschen ajatusten kanssa¹¹¹. Sekä Nietzschen ajattelussa että narratiivisten ihmistieteiden ajatusmalleissa ihmisen minuutta ei nähdä ihmisen sisäisen tarinan lähteenä vaan pikemminkin sen tuotteena. Myös monen Nietzsche-tutkijan havainnot ja huomiot

106 Ricoeur 1985/1988, 246.

107 Ricoeur 1983/1984, 65–67 & Ricoeur 1991a, 22.

108 Ricoeur 1985/1988, 246.

Tässä yhteydessä on syytä kiinnittää huomiota siihen, miten Ricoeur erottaa toisistaan *idem*-identiteetin (samuus) ja *ipse*-identiteetin (itseys). Juuri tämän jaottelun pohjalta hän muotoilee narratiivisen identiteetin käsitteensä, joka mahdollistaa muutoksen mutta varmistaa silti samalla kokemusten yhtenäisyyden. (ks. Ricoeur 1991b, 73–75.) On myös syytä korostaa, että narratiivisen identiteetin ajatusta voidaan Ricoeurin mukaan soveltaa yksilön lisäksi myös ihmisyhteisöjen kohdalla. Myös yhteisön identiteetti muodostuu tarinoista, jotka se hyväksyy ja jotka näin yhdessä muodostavat yhteisön historian. (Ricoeur 1985/1988, 247.)

109 Carr 1991, 73.

110 Fireman, McVay & Flanagan 2003, 3–5.

111 Aivan täydellisesti Nietzsche esittämää ajatusta ihmisestä, joka ”asettaa itsensä näyttämölle” ja tarkastelee itseään ikään kuin etäältä, tukee Óscar F. Gonçalvesin tekemä huomio, jonka mukaan omaa sisäistä tarinaansa muodostava yksilö ei suhtaudu itseensä yksinomaan subjektina tai objektina vaan pikemminkin jatkuvasti muuttuvana projektina (Gonçalves 1995, 197, 217.)

tuntuisivat tukevan väitettä, että narratiivisten ihmistieteiden ja Nietzschen suhtautuminen yksilön minuuteen on kovin samankaltainen. Yksi näistä tutkijoista on Saulius Geniušas. Hänen mukaansa Nietzsche vierastaa ajatusta egosta todellisuuden perimmäisenä perustana, ajattelijana ajatustemme takana¹¹². Hänkään ei silti ole sitä mieltä, että luopuminen pysyvästä ja valmiiksi annetusta subjektista väistämättä johtaisi koko minuuden käsitteen hylkäämiseen. Geniušaksen mukaan Nietzsche ymmärtää subjektin hierarkisena viettien, voimien ja vaistojen moneutena, jota ei voi supistaa yhdeksi atomistiseksi yksiköksi. Mutta päinvastoin kuin Deleuze, joka ymmärsi tämän ajatuksen koko subjektin käsitteen tyhjentyksenä, näkee Geniušas sen johtavan uudenlaiseen ymmärrykseen ihmisen minuudesta. Kyse on Geniušaksen mukaan jatkuvasti itseään etsivästä ja sammalla itsensä luovasta narratiivista; Nietzscheille minuus on samanaikaisesti sekä teksti että sen tulkinta.¹¹³

Geniušaksen esittämät tulkinnat Nietzschen teksteistä ovat lähes täysin yhteneviä narratiivisten ihmistieteiden näkemysten kanssa ja puoltavat siis näkemystä, että Nietzsche suhtautui minuuteen tarinallisena konstruktiona. Tätä ajatusta tukevat myös jo aiemmin esitetyt Ken Gemesin näkemykset, vaikkei Gemes suoranaisesti narratiivisuutta tarkastelekaan. Kenties kaikkein selvimmin tarinallista lähestymistapaa Nietzschen tuotantoon kannattaa kuitenkin Alexander Nehamas. Myös hän katsoo vahvan identiteetin luomisen olleen Nietzscheille päämäärä, jota kohti ihmisen tulee pyrkiä yhtenäistämällä toimintamallejaan ja taipumuksiaan, mutta Nehamas korostaa aivan erityisesti myös sitä, miten tärkeää ihmisen on liittää menneisyytensä tapahtumat osaksi omaa persoonaansa jatkuvassa tulkinnan prosessissa¹¹⁴. Kuten huomaamme, Nietzschen peräänkuuluttama minuuden rakentaminen voidaan perustellusti nähdä juuri Polkinghornen kuvaamana elämän tarinallistamisen prosessina. Juuri elämän jäsentäminen tarinan muotoon näyttäisi tarjoavan sen periaatteen, jonka kautta ihminen saa luoduksi kokemuksen yhtenäisestä ja koherentista minuudesta.

Kuten jo edellä kävi ilmi, narratiivisuutta korostava lähestymistapa minuuden ja identiteetin kysymyksiin haastaa postmodernistiset luennat Nietzschen teksteistä. Tämä narrativistisen ja postmodernistisen lähestymistavan välinen jännite ei kuitenkaan nouse esiin vain Nietzschen

112 Geniušas 2008, 16, 20.

Tätä mieltä on myös Paul Ricoeur, joka katsoo Nietzschen pyrkineen eroon harhakäsityksestä, jonka mukaan kokemuksemme vaatisi tällaisen ajatusprosessien takaa löytyvän atomistisen toimijan. Tällainen ajattelun ja ajattelijan erottaminen olisi syyn ja seurauksen näkemistä siellä, missä tällaista erottelua ei voi tehdä. (Ricoeur 1992, 15.)

113 Geniušas 2008 18–21.

114 Nehamas 1985, 174–178, 185–188.

Mielestäni Nehamas kuitenkin painottaa liikaa johdonmukaisen toiminnan ja vakiintuneiden toimintatapojen merkitystä minuuden muodostumisen prosessissa. Nähdäkseni Nietzsche näkee minuuden syntyvän juuri tulkinnan kautta eikä mitään sitoutumista toimintamalleihin tai omiin tottumuksiin edellytetä. Päinvastoin Nietzsche korostaa juuri uudistumisen ja mukautumisen merkitystä.

teosten kohdalla, vaan kyse on paljon laajemmasta ilmiöstä. Itse asiassa narratiiviset ihmistieteet ovat varsin selkeästi pyrkineet erottautumaan kaikista postmodernistisistä suuntauksista, vaikka molemmat suuntaukset nojaavatkin hyvin pitkälti samaan teoreettiseen perustaan. Tämä käy hyvin ilmi esimerkiksi narratiivisen psykologian kohdalla. Michele L. Crossleyn mukaan narratiivinen psykologia on kiinnostunut erityisesti minuuden ja sosiaalisten struktuurien – erityisesti kielen ja kielellisten rakenteiden – suhteesta. Perusajatus on, että ihmiset ymmärtävät itsensä kielellisesti ja että kielellisten toimintojen ja prosessien avulla ihmiset luovat oman minuutensa ja identiteettinsä. Narratiivinen psykologia kuuluu siis postmodernististen ja diskurssianalyttisten psykologian suuntausten tavoin sosiaalisen konstruktivismin kattokäsittelen alle.¹¹⁵ Narratiivinen psykologia ei kuitenkaan jaa edellä mainittujen suuntausten kaikkia ennakko-oletuksia. Itse asiassa narratiivinen psykologia voidaan ymmärtää eräänlaisena vastaliikkeenä psykologian postmodernistisille ja diskurssianalyysiin nojaaville suuntauksille.

Kuten Crossley toteaa, postmodernistiset ja diskurssianalyttiset lähestymistavat ovat viime vuosikymmeninä saavuttaneet vankan aseman sosiaalitieteiden kentällä. Nämä muun muassa Michel Foucaultin, Jacques Derridan, Jean François Lyotardin ja Jacques Lacanin ajatuksista vaikutteita saaneet sosiaalitieteiden haarat ovat asettaneet tavoitteekseen dekonstruoida kielelliset ja sosio-historialliset rakenteet. Kysymys minuudesta subjektina on muuttunut kielen, narratiivien ja vallan tarkasteluksi; puhutaan yleisesti subjektin kuolemasta. Postmodernistiset näkemykset yksilöstä korostavat fragmentaatiota ja epäjatkuvuutta ja hylkäävät ajatukset kehityksestä, järjestyksestä ja edistyksestä.¹¹⁶ Crossleyn mukaan monien postmodernististen ja diskurssianalyttisten lähestymistapojen ongelma on se, että ne laiminlyövät inhimillisen subjektin ja yksilöllisen kokemuksen tarkastelun. Tässä mielessä ne ovat vaarassa menettää otteensa psykologian ydinkysymyksiin.¹¹⁷

Vaikka narratiivinen psykologia jakaakin postmodernististen ja diskurssianalyttisten suuntausten perusolettamuksen, että todellisuus ja minuus ovat rakentuvat kielellisten rakenteiden varaan, se eroaa edellä mainituista suuntauksista siten, että siinä pyritään pureutumaan itse yksilön läpikäymiin kokemuksiin, kuten Crossley huomauttaa. Tästä syystä narratiivinen psykologia edellyttää tietylle tasolle asti realistisen suhtautumisen yksilön minuuteen. Crossley hylkääkin postmodernististen ja diskurssianalyttisten psykologian suuntausten näkemykset yksilön tietoisuuden fragmentaarisuudesta, epäyhtenäisyydestä ja olemattomuudesta ja korostaa yksilön kokemusten yhtenäisyyttä, koherenssia ja jatkuvuutta. Hänen mukaansa postmodernistinen käsitys

115 Crossley 2000a, 9–10, 24.

116 Crossley 2000a, 24–26.

117 Crossley 2000a, 30–32.

fragmentaarista, anonyymistä ja elottomasta minuudesta ei vastaa ihmisen arkista kokemusta.¹¹⁸ Narratiivinen psykologia voidaan tiettyssä mielessä nähdä paluuna psykologian peruskysymysten juurille. Crossley kirjoittaakin, että postmodernistiset näkemykset minuudesta liikkuvat varsin abstraktilla tasolla, kun taas diskurssianalyysiin nojaavat lähestymistavat voidaan ymmärtää lähinnä metodologisina suuntauksina. Narratiivista psykologiaa määrittää sitä vastoin pyrkimys ymmärtää ihmisen kokemuksia juuri tämän omasta minuudesta käsin, ja tämä suuntaus pyrkii tällä tavoin palauttamaan postmodernististen suuntausten kadottaman subjektin takaisin tutkimuksen keskiöön. Narratiivinen psykologia myöntää näin tarpeen realistiselle suhtautumiselle minuuteen, vaikka tämä minuus olisikin ailahteleva, paikoin epäyhtenäinen tai jopa ristiriitainen kokonaisuus.¹¹⁹

Myös Vilma Hänninen on tarkastellut identiteetin tarinallista rakentumista. Hän huomauttaa, että sisäisen tarinan tuottaman minärakennelman yhtenäisyys voi vaihdella eri henkilöiden kohdalla; joillekin elämän tarinallistaminen tuottaa "hyvinkin tiukasti yhteensolmitun kudelman", kun taas toisille elämä on "osittunutta ja hajautunutta"¹²⁰. Tämä Hännisen mainitsema vaihtelu sisäisen tarinan kyvyssä koota elämä yhteneväksi kokonaisuudeksi tukee Nietzschen esittämää näkemystä, jonka mukaan minuuden koherenssin luominen jää ihmisen itsensä tehtäväksi ja kokemus minuuden yhtenäisyydestä riippuu viime kädessä yksilön kyvystä integroida kokemaansa osaksi kokonaisuutta. Muutenkin sekä Crossleyn että Hännisen esiin tuomat ajatukset ovat varsin lähellä Nietzschen esittämiä näkemyksiä. Vaikka Nietzsche suhtautuikin minuuden yhtenäisyyteen kenties pessimistisemmin kuin esimerkiksi Crossley, näki hän Crossleyn ja Hännisen tavoin minuuden hajanaisuuden nimenomaan ongelmana, johon kokemusten tarinallistaminen tarjoaa ratkaisun. Nietzsche tiedosti varsin hyvin sen, että kyvyttömyys muodostaa yhtenäinen minuus muodostaa uhan yksilön terveydelle ja henkiselle hyvinvoinnille. Nietzsche on siis samoilla linjoilla kuin Carr, jonka mukaan tapahtumien kokeminen pelkkänä toisiaan seuraavina jaksoina vailla yhteistä nimittäjää voidaan rinnastaa mielisairauteen¹²¹.

Näyttäisi siis siltä, että Nietzsche suhtautuu yksilön minuuteen hyvin samalla tavalla kuin narratiivisten ihmistieteiden piirissä on tapana. Nietzschen teoksissa korostuu kerta toisensa jälkeen ajatus, että yksilön tulisi pyrkiä tavoittamaan kokemus yhtenäisestä minuudesta rakentamalla elämälleen selkeät tarinalliset puitteet. Postmodernistisissa tulkinnoissa tämä Nietzschen kuvaama pyrkimys kohti yhtenäistä ja koherenttia minuutta on kuitenkin unohtunut, kun kaikki huomio on kiinnittynyt kartesiolaisen subjektikäsitteen kritiikkiin.

118 Crossley 2000a, 40–41.

119 Crossley 2000a, 40–41.

120 Hänninen 2000, 60, 62.

121 Carr 1991, 97.

4. Olemassaolon temporaalisuus

Ricoeurin mukaan pelkkä fyysikaalisen ajan käsitys ei riitä selittämään sitä, miten ajan psykologinen kokemus on mahdollista¹²². Samaa mieltä on Martin Heidegger, joka filosofisessa tuotannossaan pohtii erityisesti juuri inhimillistä ajan kokemusta ja sen reunaehtoja. Hänen mukaansa meidän ei tulisi suhtautua aikaan minään ulkopuolisena kehyksenä maailman tapahtumille. Samalla hän kuitenkin vastustaa käsitystä ajasta jonkinlaisena tietoisuuden pohjalla jatkuvasti eteenpäin tikittävänä sisäisenä kellona. Heideggerille aika on pikemminkin itse inhimillisen olemassaolon muoto, sillä se mahdollistaa ”itsensä-edellä-olemisen-jo-äärellä-olevana” (*”Sich-vorweg-sein-imschon-sein-bei”*), mikä taas vuorostaan tekee ”huolen ilmiön” (*”Sorge”*) mahdolliseksi.¹²³ Mitä Heidegger tällä pyrkii sanomaan on se, että vasta ajallisuuden myötä ihminen voi eksistoida aina jo tiettyihin realiteetteihin ja tiettyyn tilanteeseen sidottuna mutta samanaikaisesti jatkuvasti tulevia mahdollisuuksiaan kartoittavana ja luonnostavana olemisen muotona. Tällä tavoin vasta ajallisuus tekee inhimillisen pyrkimykset ja inhimillisen toiminnan mahdolliseksi.

Mikäli yhdistämme edellä esitellyn näkemyksen jo aiemmin esiin nousseeseen narratiivisten ihmistieteiden perusajatukseen, jonka mukaan me automaattisesti hahmotamme kaiken toiminnan tarinallisina konstruktioina ja vain sellaisina me voimme sen ylipäättään ymmärtää, tulemme väistämättä siihen johtopäätökseen, että meidän kykymme muodostaa omista kokemuksistamme tarinallisia rakenteita perustuu viime kädessä juuri aikaan ja ajallisuuteen. Ajallisuuden ja tarinallisuuden yhteys on itse asiassa niin tiivis, että varsinainen rajanveto näiden ilmiöiden välillä on varsin hankalaa, jollei jopa mahdotonta, sillä juuri tarinalliset rakenteet jäsentävät kokemuksemme ajallisesti¹²⁴. Paul Ricoeur kirjoittaakin teoksessaan *Temps et Récit* (1983–1985), että ihminen voi kokea ajan ainoastaan tarinan muodossa¹²⁵.

Mikäli hyväksymme Heideggerin esittämän ajatuksen, että vasta ajallisuus tekee toiminnan mahdolliseksi, tulee meidän hyväksyä myös se, että ajallisuus muodostaa tarinallisuuden lisäksi perustan myös kaikille inhimillisille merkityksille ja arvoille, sillä kuten Donald Polkinghorne on huomauttanut, inhimilliset merkitykset liittyvät aina toimintaan¹²⁶. Pelkässä kappaleiden ja avaruudellisten suhteiden universumissa olisi mahdotonta puhua merkityksistä – saati sitten arvoista tai moraalista. Ja koska juuri totesimme, että ajallisuus ja tarinallisuus ovat enemmän tai vähemmän sama asia, ovat kaikki inhimilliset merkitykset näin ollen riippuvaisia kyvystämme muodostaa

122 Ricoeur 1985/1988, 244.

123 Heidegger 1979, 442.

124 Carr 1991, 62.

125 Ricoeur 1983/1984, 3, 52.

126 Polkinghorne 1988, 4, 6–8.

kokemuksistamme tarinallisia kokonaisuuksia. Näyttäisi siltä, että ajallisuus, tarinallisuus ja merkityksellisyys kietoutuvat kaikki yhdeksi erottamattomaksi kokonaisuudeksi¹²⁷. Tälle väitteelle on helppo löytää tukijoita narratiivisten ihmistieteiden piiristä.

Esimerkiksi Gary Fireman, Ted E. McVay Jr. ja Owen J. Flanagan ovat sitä mieltä, että kokemuksemme muuttuvat merkityksellisiksi vasta sitten, kun ne sulautuvat osaksi sisäistä tarinaamme. Vasta tällöin voimme arvioida nykyistä toimintaamme menneiden kokemusten ja tekojemme ennakoitujen seurausten kontekstissa.¹²⁸ Tarinallisuus ikään kuin avaa olemassaolon sen omalle ajallisuudelleen. David Carr puhuu tätä ilmiötä kuvatessaan "tapahtumisen kentästä" ("*field of occurrence*"), jossa meneillään oleva tapahtuma peilautuu vasten menneisyyden ja tulevaisuuden horisontteja¹²⁹. Yksilön on siis mahdotonta arvioida jonkin tapahtuman merkitystä pelkästään nykyisyyden näkökulmasta. Nykyisyyden voi kokea vain suhteessa menneisiin tapahtumiin ja tulevaisuuden hahmotelmiin, ja se tuleekin ymmärtää menneisyyden ja tulevaisuuden leikkauskohtana, jonka merkitys määrittyy ajan jatkumon kummaltakin puolelta¹³⁰. Jokaisessa nykyisyydessä menneisyys ja tulevaisuus kietoutuvat yhteen muodostaen ihmiselämän merkityksen ja perustan.¹³¹

Kokemuksen kietoutuminen ajallisiin horisontteihin koskee aivan yhtä lailla nenän niistämistä kuin vaikkapa puolison kosintaa. Tosin ajallisesti kauaskantoisten projektien kohdalla ilmiö on helpompi havaita. Me olemme ajallisina olentoina sidotut hahmottamaan kulloisenkin tilanteemme aina osana tarinallista rakennetta. Meillä ei ole muuta vaihtoehtoa. Kaikki kokemuksemme omaksuvat ajallisesti laajentuneen muodon, jossa menneisyys, nykyisyys ja tulevaisuus muovaavat toisiaan saman kokonaisuuden osina¹³². Koko kokemuksemme ajasta perustuu juuri näihin tarinallisiin rakenteisiin. Ajallisena olevana ihminen itse temporalisoi oman olemisensa ja on tässä mielessä – kuten Heidegger esittää – *itse* aika¹³³.

127 Koska sekä ajallisuus, tarinallisuus että merkityksellisyys ovat selvästi riippuvaisia toisistaan, mutta on mahdotonta sanoa, mikä näistä ilmiöistä on alkuperäisin, voitaisiin näiden ilmiöiden keskinäistä suhdetta kuvata kenties parhaiten saksan kielen termillä *Gleichursprünglichkeit*, joka viittaa toisistaan riippuvaisten ilmiöiden ontologiseen rinnakkaisuuteen ja yhtäläiseen alkuperäisyyteen.

128 Fireman ym. 2003, 5.

129 Carr 1991, 23–24.

130 Ks. Carr 1991, 60; Crossley 2002, 5 & Hänninen 2000, 58.

131 Tämä narratiivisten ihmistieteiden omaksuma näkemys olemassaolon ajallisuudesta on varsin lähellä Edmund Husserlin ajatusta protentiosta ja retentiosta. Husserlin mukaan vasta kykymme säilyttää tietoisuus jonkin prosessin aiemmasta vaiheesta (retentio) ja samalla ennakoita seuraavaa vaihetta (protentio) tekevät ajallisten kohteiden kokemisen mahdolliseksi. Hän käyttää esimerkkinä melodiaa, jonka kuunteleminen ei Husserlin mukaan olisi mahdollista, jos kokisimme vain yhden sävelen kerrallaan. Kokemuksemme täytyy sitä vastoin ulottua sekä tulevaan että menneeseen. (Husserl 1928, 384–385, 481–482.) Kuten Crossley huomauttaa, Husserlin pointti ei suinkaan ole, että me voimme muistaa ja projisoida, vaan että vasta nämä kyvyt tekevät ajallisten prosessien kokemisen mahdolliseksi (Crossley 2000a, 48). On kuitenkin myönnettävä, että Husserl selvästikin pyrkii kuvaamaan tietyn kokemuksen sisäistä ajallisuutta, kun taas narratiivisissa ihmistieteissä tarkastelun kohteena on varsin usein koko elämän ajallisuus. Perusajatus on kuitenkin sama.

132 Crossley 2002, 30–31.

133 Heidegger 1979, 442.

Ajatus siitä, että kaikki kokemuksemme on riippuvaista kyvystämme muodostaa ja ymmärtää tarinallisia rakenteita, lähestyy Immanuel Kantin esittämää ajatusta ymmärryksen kategorioista. Kantin mukaan maailma tulee meille ymmärrettävään muotoon vasta sitten, kun sovellamme siihen tietokykymme muotoja ja konsepteja. Vasta tällä tavoin ihminen siis projisoi maailmaan kaiken järjestyksen ja mielekkyyden.¹³⁴ Kantin mukaan esimerkiksi aika on sisäisen intuitiomme *a priori* ominaisuus, jonka me projisoimme maailmaan ja joka tekee inhimilliset kokemukset mahdollisiksi. Tietyissä mielessä samaa voitaisiin sanoa myös tarinallisuudesta, sillä vasta tarinallisten konstruktoiden avulla kokemuksistamme tulee meille merkityksellisiä ja mielekkäitä. Tämä rinnastus on mielestäni paikallaan varsinkin silloin, jos otamme huomioon Ricoeurin esille tuoman ajatuksen siitä, että ihminen kokee ajan juuri tarinallisuuden kautta.

Vaikka jokainen hetki muodostuukin aina menneisyyden, nykyisyyden ja tulevaisuuden yhteensulautumasta, on suhteemme menneisyyteen varsin erilainen kuin suhteemme tulevaisuuteen. Menneisyys on aina jo asettunut aloilleen, kun taas tulevaisuus on vielä avoinna ja täynnä lukemattomia mahdollisuuksia. Asiat eivät kuitenkaan aina ole näin yksinkertaisia. Vaikkei menneitä tapahtumia kukaan voikaan muuttaa, ovat ne aina avoinna uusille tulkinnoille. Monet saattavat myös kokea, että oma elämä on jo sidottu tietynlaiseen tulevaisuuteen ja että tehdyt valinnat ovat jo määrittäneet elämän suunnan lopullisesti. Seuraavaksi tarkastelen sitä, miten Nietzsche suhtautuu näihin inhimillisen todellisuuden ajallisiin puitteisiin ja niiden esiin nostamiin kysymyksiin.

4.1 Menneisyyden tulkinta

Tietoisuutemme menneistä tapahtumista määrittää kokemuksiamme silloinkin, kun emme suoranaisesti muistele menneitä, kuten Carr huomauttaa. Menneet tapahtumat muodostavat aina sen taustan, jota vasten nykyiset kokemuksemme heijastuvat.¹³⁵ Erityisesti hyvin voimakkaat kokemukset ohjaavat ja muokkaavat monella tavoin uusia kokemuksiamme¹³⁶. Tämä suhde menneisiin tapahtumiin ei kuitenkaan ole millään tavoin suora tai välitön. Me valikoimme, tulkitsemme ja järjestelemme menneisyyden tapahtumia ja tällä tavoin muodostamme niistä yhtenäisen ja mielekkään kertomuksen¹³⁷. Kokemukset eivät itsestään järjesty koherentiksi

134 Tämä kantilainen ajatus siitä, että todellisuus on täysin aistiemme ja järkemme saavuttamattomissa ja että kaikki järjestys ja merkitys, jonka me asetamme maailmaan, on ihmisen omaa luomusta voidaan nähdä koko psykologisen konstruktivismiin ydinajatuksena. (Ks. Neimeyer, R. 1995a, 3; Neimeyer, R. 1995b, 11 & Lyddon 1995, 69.)

135 Carr 1991, 18.

136 Neimeyer, G. 1995, 111.

137 Polkinghorne 1988, 106.

jatkumoksi, vaan tämä vaatii jatkuvaa muokkausta ja uudelleentulkintaa¹³⁸.

Myös Nietzschen teoksissa menneisyyden tulkinta nousee yhdeksi keskeiseksi pohdinnan aiheeksi. Teoksessa *Also sprach Zarathustra* puhuu itse Zarathustra menneisyyden tulkinnan tärkeydestä. Nietzsche kuvaa Zarathustran suulla prosessia, jossa menneisiin tapahtumiin liittyvät merkitykset ”luodaan uudelleen” ja eletyt kokemukset jäsennetään sellaiseen muotoon, että ne voidaan hyväksyä ja että niihin voidaan myös sitoutua:

Und wie ertrüge ich es, Mensch zu sein, wenn der Mensch nicht auch Dichter und Räthselrath und der Erlöser des Zufalls wäre!

Die Vergangnen zu erlösen und alles "Es war" umzuschaffen in ein "So wollte ich es!" – das hiesse mir erst Erlösung! [...]

Alles "Es war" ist ein Bruchstück, ein Räthsel, ein grauser Zufall – bis der schaffende Wille dazu sagt: "aber so wollte ich es!"^{139 140}

Puhuessaan arvoituksen ratkaisemisesta Nietzsche viittaa nimenomaan siihen, miten ihmisen tulee menneisyyden tulkinnan kautta löytää sellainen tarinallinen rakenne, joka sitoo yksilön hajanaiset kokemukset yhteen mielekkääksi kokonaisuudeksi. Tämä tarinallinen rakenne muuntaa irralliset tapahtumat ja sattumat itsessään merkityksellisiksi. Yksilön tulee tavoittaa tämä tunne kokemustensa mielekkyydestä, jotta hän voi hyväksyä menneisyytensä osaksi itseään.

Katkelmassa korostuu aivan erityisesti luovuuden merkitys tässä ”menneisyyden lunastuksessa”. Viittaus luovuuteen ei ole vain tyhjää retoriikkaa, sillä vaikei menneisyyden tapahtumia pystykään muuttamaan, riippuu näiden tapahtumien merkitys yksilön kannalta kuitenkin ratkaisevasti siitä tavasta, jolla ne liitetään yhteen¹⁴¹. Meillä on tietty tulkinnallinen vapaus suhteessa omaan menneisyyteemme, sillä samatkin tapahtumat ja menneisyyden palaset voidaan järjestää uudellaisiksi tarinoiksi menneisyyteen suuntautuvassa uudelleentulkinnan prosessissa¹⁴². Ihmisen käsitys omasta menneisyydestään riippuukin viime kädessä siitä, millaiseksi kertomukseksi hän menneisyytensä tapahtumat kokoo¹⁴³.

138 Crites 1986, 160.

139 *Also sprach Zarathustra*, [KSA 4], 179–181.

Ja kuinka minä sietäisinkään olla ihminen, ellei ihminen olisi myös runoilija ja arvoitusten arvaaja ja sattuman lunastaja!

Lunastaa menneet ja luoda kaikki ”Oli” uudeksi ”Niin minä tahdoin sen olevan!” – tämä vasta olisi minulle lunastusta. [...]

Kaikki ”Oli” on vain palasia, arvoitusta, kaameata sattumaa – kunnes luova tahto sanoo siihen: ”mutta niin minä sen tahdoin!” (Nietzsche 1981, *Näin puhui Zarathustra*, [Z], 120–121.)

140 Vaikka katkelman perusteella Zarathustran kommentit näyttäisivät koskevan nimenomaan juuri yksilön omaa henkilöhistoriaa, käy laajemmasta kontekstista kuitenkin ilmi, että Zarathustran kommentit menneisyyden tapahtumien luovasta tulkinnasta koskevat osaksi myös koko ihmiskunnan historiaan. Nietzschen ajattelussa yksittäisen elämän merkitys ja mielekkyys kytkeytyykin varsin selvästi koko ihmiskunnan kohtaloon.

141 Nehamas 1985, 161.

142 Carr 1991, 68.

Eryyisesti tärkeiksi mieltämiimme kokemuksiin liittyä ajan kuluessa helposti uusia merkityksiä (ks. Neimeyer, G. 1995, 111).

143 Tämä sopii hyvin yhteen Nietzschen taidekäsityksen kanssa, sillä Nietzsche taide merkitsee juuri todellisuuden

Menneisyyden tarinallistaminen näyttäytyy Nietzschen ajattelussa elämää palvelevana ja elinvoimaa lisäävänä prosessina. Nietzsche on sitä mieltä, että kun menneisyys tulkitaan itselle edullisella tavalla, vahvistaa tämä ihmisen sisäistä voimantunnetta ja yksilö kokee paremmin hallitsevansa omaa elämäänsä. Kyky löytää uusia, myönteisiä merkityksiä menneistä tapahtumista ja luovasti uudistaa omaa käsitystään menneisyydestään voidaan siis ymmärtää eräänlaisena elinvoiman osoituksena. Tämä käy hyvin ilmi seuraavassa katkelmassa teoksesta *Epäajanmukaisia mietelmiä*. Nietzsche kirjoittaa:

[...] ich meine jene Kraft, aus sich heraus eigenartig zu wachsen, Vergangenes und Fremdes umzubilden und einzuverleiben, Wunden auszuheilen, Verlorenes zu ersetzen, zerbrochene Formen aus sich nachzuformen. Es giebt Menschen die diese Kraft so wenig besitzen, dass sie an einem einzigen Erlebniss, an einem einzigen Schmerz, oft zumal an einem einzigen zarten Unrecht, wie an einem ganz kleinen blutigen Risse unheilbar verbluten; es giebt auf der anderen Seite solche, denen die wildesten und schauerlichsten Lebensunfälle und selbst Thaten der eigenen Bosheit so wenig anhaben, dass sie es mitten darin oder kurz darauf zu einem leidlichen Wohlbefinden und zu einer Art ruhigen Gewissens bringen. Je stärkere Wurzeln die innerste Natur eines Menschen hat, um so mehr wird er auch von der Vergangenheit sich aneignen oder anzuwingen [...] alles Vergangene, eigenes und fremdestes, würde sie an sich heran, in sich hineinziehen und gleichsam zu Blut umschaffen.¹⁴⁴

Kuten Nietzsche kirjoittaa, kyvyttömyys työstää menneitä kokemuksiaan voi johtaa yksilön elinvoiman hiipumiseen. Näin käy, jos ihminen ei pysty hyväksymään menneitä tapahtumia osaksi elämänsä kokonaisuutta. Nietzschen mukaan terve ja henkisesti vakaa yksilö säilyttää kuitenkin uskon elämään vastoinkäymisistä huolimatta. Samoin säilyy tällaisen vahvan yksilön omatunto puhtaana tehdyistä virheistä ja pahoista teoista huolimatta. Nietzschen mukaan tämä perustuu nimenomaan kyseisen yksilön kykyyn luovasti tulkita menneisyyttään ja kokemuksiaan. Tarinalliset rakenteet sitovat menneet tapahtumat osaksi merkityksellistä kokonaisuutta, ja näin karvaatkin kokemukset voidaan hyväksyä. Menneisyyden tarinallinen työstäminen muodostaa tällä tavoin tehokkaan suojan elämän sattumanvaraisuutta vastaan. Teoksessaan *Jenseits von Gut und Böse* Nietzsche kirjoittaa, kuinka ihmistä ohjaa viettien tasolla pyrkimys saavuttaa tunne oman itsensä ja ympäristönsä hallinnasta¹⁴⁵. Näyttäisi siltä, että Nietzschen mukaan tämä sama tarve määrittää myös yksilön suhdetta omaan menneisyyteensä¹⁴⁶.

muovaamista oman sisimpänsä heijastukseksi (*Götzen-Dämmerung*, [KSA 6], 116–117).

144 *Unzeitgemäße Betrachtungen* [KSA 1], 251.

Tarkoitan sillä kunkin 'voimaa' kehittyä omalla tavallaan itsestään, muuntaa ja sisällyttää itseensä sekä mennyt että vieras, parantaa haavat, korvata kadotettu ja korjata särkyneet muotit. On ihmisiä, joilla on tuota 'voimaa' niin vähän, että he voivat tuhoutua yhdestä tuskallisesta kokemuksesta, usein yhdestä ainoasta kohtaamastaan epäoikeudenmukaisuudesta niin kuin ihminen, joka riutuu yhdestä pienestä haavasta. Toisaalta on niitä, joita ei pahinkaan epäonni tai omat syntiset teot vahingoita niin, että he voivat kohta siedettävän hyvin eikä heidän omatuntonsa kolkuta. Mitä vahvempi ihmisen sisin luonto on, sitä helpompi on hänen sulattaa ja käyttää hyväkseen menneisyyttä. [...] se imee ja sulattaa itseensä kaiken menneen, omansa ja senkin, mikä on sille siinä vierainta, ja muuttaa sen, niin sanoakseni, vereksi. (Nietzsche 1999, *Historian hyödyistä ja haitasta elämälle*, [HHHE], 13.)

145 *Jenseits von Gut und Böse*, [KSA 5], 167.

146 Kun Nietzsche puhuu vallasta ja vallantunteesta, hän ei niinkään puhu siitä, miten paljon ihmisellä on valtaa suhteessa toisiin ihmisiin, vaan pikemminkin juuri siitä, miten mielekkäänä, merkityksellisenä ja hallittavana

Nietzschen suhtautumisessa menneisiin tapahtumiin nousee esiin hänen tapansa korostaa niitä viettejä ja vaistoja, jotka ohjaavat ihmistä kohti kasvua, terveyttä ja elinvoimaa. Hän kirjoittaa, että ihmisen tulee paremmin kyetä käyttämään menneisyyttä elämän tarkoituksiin¹⁴⁷. Moderni ihminen on Nietzschen mukaan kuitenkin kaukana tästä vitaalisuuden ideaalista. Hän syyttää tästä erityisesti kristinuskon lietsomaa katumuksen ja syyllisyyden ilmapiiriä. Nietzsche suhtautuu ylenpalttiseen syyllisyyteen eräänlaisena ihmistä riivaavana sairautena¹⁴⁸. Uskon, että Nietzschen jyrkkä suhtautuminen syyllisyyden ja katumuksen tunteisiin liittyy olennaisesti hänen käsityksiinsä menneisyyden tulkinnasta. Nietzschen näkemyksiä syyllisyydestä ja näiden näkemysten yhteyttä elämän tarinallistamisen prosessiin tarkastelemme vielä myöhemmin tässä tutkielmassa.

Vaikka olemmekin edellä tarkastelleet juuri menneiden tapahtumien ja jo elettyjen kokemusten uudelleentulkintaa, tulee meidän muistaa, että tällainen tulkinta tapahtuu aina nykyisyyden ja tulevaisuuden näkökulmasta, kuten Carr huomauttaa. Saatamme helposti kuvitella, että kaikki "omaelämäkerrallinen" pohdinta koskee aina yksinomaan menneisyyttä, mutta yleensä tällaisen menneisyyden tutkiskelun päämääränä on nimenomaan tehdä menneisyys ymmärrettäväksi suhteessa nykyisyyteen ja tulevaan.¹⁴⁹ Menneisyyttä tulkitaan aina suhteessa tulevaisuuden odotuksiin ja tavoitteisiin. Nietzsche näyttää ymmärtäneen tämän erittäin hyvin. Muistiinpanoissaan vuoden 1883 lopulta hän kirjoittaa:

Alles Vergangene ist eine Schrift mit hundert Sinnen und Deutungen und wahrlich! ein Weg zu *vielen* Zukünften! wer aber der Zukunft Einen Sinn giebt, der bestimmt auch die Eine Deutung des Vergangenen.¹⁵⁰

Tämä muistiinpano selvästi osoittaa, että Nietzsche ymmärtää menneiden tapahtumien avoimuuden uusille tulkinnoille ja niihin liitettyjen merkitysten suhteellisuuden. Se myös tukee ajatusta, että Nietzsche tiedostaa yksilön kokemusmaailman tarinallisuuden. Mutta aivan erityisen kirkkaasti aforismissa kiteytyy Nietzschen ajatus tulevaisuuden odotusten ratkaisevasta merkityksestä yksilön elämän kannalta. Seuraavaksi tarkastelenkin Nietzschen näkemyksiä tulevaisuuteen suuntautuvista suunnitelmista ja tällaisten projektien merkityksestä ihmisen elämälle.

ihminen elämänsä kokee.

147 *Unzeitgemäße Betrachtungen* [KSA 1], 256–257.

148 *Morgenröthe* [KSA 3], 176–178.

149 Carr 1991, 19, 75.

150 *Nachlaß 1882–1884*, [KSA 10], 624.

Kaikki mennyt on teksti, jolla on sata merkitystä ja tulkintaa, ja totisesti! tie moniin tulevaisuuksiin! Mutta se, joka antaa tulevaisuudelle jonkin merkityksen, määrittää myös menneisyyden tulkinnan.

4.2 Tulevaisuuteen asetettu päämäärä elämän merkityksen luojana

Martin Heidegger ymmärsi tulevaisuuden ratkaisevan merkityksen inhimillisen olemassaolon ajallisuuden perustana¹⁵¹. Heideggerin mukaan inhimillinen olemassaolo kurottaa aina kohti tulevaa. Hän puhuikin ”itsensä edellä olemisesta” (*”Sich-vorweg-sein”*). Tällä hän tarkoittaa tapaa, jolla ihminen aina projisoi itsensä omiin mahdollisuuksiinsa.¹⁵² Heidegger kirjoittaakin: ”Dasein ist je das, was es sein kann und wie es seine Möglichkeiten ist”¹⁵³. Heidegger nimittää yksilön kykyä hahmottaa mahdollisuutensa ”luonnostamiseksi” (*”Entwerfen”*). Juuri tämän luonnostamisen kautta ihminen pyrkii hahmottamaan olemassaolonsa merkityksellisenä. Heidegger ei tarkoita luonnostamisella mitään harkittua suunnitelmaa, vaan hän ymmärtää tämän pikemminkin ihmisenä olemisen eksistentiaalisena määreenä. Ihminen on aina jo luonnostanut itsensä mahdollisuuksiinsa ja tulee aina luonnostamaan niin kauan kuin elää.¹⁵⁴ Ihmisellä on Heideggerin mukaan aina jokin projekti, joka rajaa sen, mitä hänelle omasta mielestään voi tapahtua ja mitä ei, vaikkei yksilö tämän projektin rajallisuutta aktiivisesti tiedostakaan¹⁵⁵.

Myös narratiivisten ihmistieteiden parissa tulevaisuuden hahmottaminen ja tulevaisuuteen suuntautuvat pyrkimykset ymmärretään äärimmäisen tärkeinä yksilön kannalta. Narratiivisten ihmistieteiden piirissä ajatellaan yleisesti, että ihmisen sisäinen tarina rakentuu pohjimmiltaan juuri elämälle asetettujen päämäärien ja tavoitteiden ympärille. Nämä päämäärät antavat elämälle sen teeman ja johtoajatuksen, jonka suhteen tapahtumien ja kokemusten mielekkyys voidaan arvioida¹⁵⁶. Tämä suuntautuminen kohti tulevaa ei koske vain tapaamme suhtautua omaan elämäämme, vaan samanlainen suhtautuminen määrittää minkä tahansa tarinan seuraamista. Ricoeur puhuu ”suuntautuneisuudesta” kuvatessaan tarinan osasten kykyä viitata kohti prosessin tulosta. Tarinan päätös osoittautuu näin ollen koko tarina kantavaksi voimaksi, vaikkei se olisikaan vielä paljastunut.¹⁵⁷ Seuratessamme tarinaa me liikumme odotustemme ohjaamina kaiken epävarmuuden ja yllättävien käänteiden keskellä kohti loppuratkaisua muokaten ja korjaten ennakko-oletuksiamme, kunnes lopulta saavutamme tarinan lopun¹⁵⁸.

Myös Nietzsche näyttää omaksuneen ajatuksen, että tulevaisuudenodotukset määrittävät joka

151 Heidegger nojaa ajallisuuden tarkastelussaan Augustinuksen esittämään ajatukseen nykyhetken kolminaisuudesta, mutta ottaa lähtökohdaksi kuitenkin juuri tulevaisuuden – tiukasti ottaen inhimillisen olemassaolon ”olemisen kohti loppuaan” (ks. Ricoeur 1983/1984, 85 & Ricoeur 1985/1988, 64).

152 Heidegger 2006, 192–196.

153 Heidegger 2006, 143.

”Täälläolo on aina se, mitä se voi olla ja miten se on mahdollisuutensa (Heidegger 2000, 185).”

154 Heidegger 2006, 145.

155 Kusch 1986, 82.

156 Polkinghorne 1988, 183.

157 Ricoeur 1981, 277.

158 Ricoeur 1983/1984, 66–67 & Ricoeur 1991a, 21–22.

ainoata olemassaolomme hetkeä. Muistiinpanoissaan talvelta 1882/1883 hän kirjoittaa:

Das Zukünftige ist eben so eine Bedingung des Gegenwärtigen wie das Vergangene. ”Was werden soll und werden muß, ist der Grund dessen, was ist.“¹⁵⁹

Nietzschen näkemykset lankeavat monella tapaa yksiin sekä Heideggerin että narratiivisten ihmistieteiden näkemysten kanssa. Myös hän näkee ihmisen olemassaolon juuri pohjimiltaan tulevaisuuteen suuntautuneena. Mutta jotta voisimme paremmin lähestyä Nietzschen tulevaisuudesta esittämiä näkemyksiä, tulee meidän lähemmin tarkastella sitä tapaa, jolla hän käsitellee teoksissaan niin kutsuttua ”Jumalan kuolemaa”.

Teoksessaan *Die fröhliche Wissenschaft* Nietzsche kirjoittaa seuraavasti:

Der tolle Mensch sprang mitten unter sie und durchbohrte sie mit seinen Blicken. ”Wohin ist Gott? rief er, ich will es euch sagen! *Wir haben ihn getödtet*, – ihr und ich! Wir Alle sind seine Mörder! Aber wie haben wir diess gemacht? Wie vermochten wir das Meer auszutrinken? Wer gab uns den Schwamm, um den ganzen Horizont wegzuwischen? Was thaten wir, als wir diese Erde von ihrer Sonne losketteten? [...] Wie trösten wir uns, die Mörder aller Mörder? Das Heiligste und Mächtigste, was die Welt bisher besass, es ist unter unseren Messern verblutet, – wer wischt diess Blut von uns ab? [...] Ist nicht die Grösse dieser That zu gross für uns? Müssen wir nicht selber zu Göttern werden, um nur ihrer würdig zu erscheinen? [...]“¹⁶⁰

Nietzsche kuvaa näin sitä länsimaisen yhteiskunnan kriisiä, joka on syntynyt kristinuskon menetettyä asemansa maailmaa jäsentävänä ja selittävänä viitekehyksenä. Walter Kaufmannin mukaan kyseinen katkelma kuvaa Nietzschen ahdistusta tämän suuren mullistuksen edessä. Nietzsche pelkäsi, että luopuminen kristinuskon jumalakäsityksestä johtaisi kaikkien arvojen murenemiseen ja elämän merkityksellisyyden katoamiseen.¹⁶¹ Hänen mukaansa ainut keino välttää häämöttävä nihilismi olisi se, että ihmiset loisivat elämälleen merkityksen, joka ei perustu ylimaallisiin voimiin tai rakennelmiin. Ihminen ei saa jäädä haaveilemaan tuonpuoleisesta, vaan hänen tulee kaikin tavoin pyrkiä löytämään juuri ”tämänpuoleiselle” elämälleen tarkoitus ja mieli. *Zarathustrassaan* Nietzsche kirjoittaa:

Einen neuen Stolz lehrte mich mein Ich, den lehre ich die Menschen: nicht mehr den Kopf in den Sand

¹⁵⁹ *Nachlaß 1882–1884*, [KSA 10], 215.

Tuleva on aivan yhtä lailla edellytys nykyiselle kuin mennyt. ”Se, minkä tuleman pitää ja minkä tulla täytyy, on pohja sille, mitä on.”

¹⁶⁰ *Die fröhliche Wissenschaft*, [KSA 3], 480–481.

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! Me kaikki olemme hänen murhaajiansa! Mutta miten olemme sen tehneet? Kuinka olemme kyenneet juomaan meren kuiviin? Kuka antoi meille sienen, jolla pyyhimme pois koko taivaanrannan? Mitä teimmekään, kun irrotimme kahleen, joka sitoo tätä Maata sen aurinkoon? [...] Kuinka me lohduttaudumme, me kaikkien murhaajien murhaajat? Pyhin ja mahtavin, mitä maailma on tähän saakka omistanut, on vuodattanut verensä kuiviin meidän veitsiemme alla, – kuka pyyhkii meistä tämän veren? [...] Eikö tämän teon suuruus ole liian suuri meille? Eikö meidän itsemme täydy tulla jumaliksi, vain näyttääksemme heidän arvoisiltaan? (IT, 116–117.)

¹⁶¹ Kaufmann 1974, 97–98, 101.

der himmlischen Dinge zu stecken, sondern frei ihn zu tragen, einen Erden-Kopf, der der Erde Sinn schafft!^{162 163}

Tekstissään ”Historian hyödystä ja haitasta elämälle” Nietzsche kuvaa sitä, miten tällainen merkityksen luominen on käytännössä mahdollista:

[A]ber wozu du Einzelner da bist, das frage dich, und wenn es dir Keiner sagen kann, so versuche es nur einmal, den Sinn deines Daseins gleichsam a posteriori zu rechtfertigen, dadurch dass du dir selber einen Zweck, ein Ziel, ein "Dazu" vorsetzest, ein hohes und edles "Dazu".¹⁶⁴

Nietzschen tavassa ymmärtää "tarkoituksen luominen" on mielestäni selvä yhteys narratiiviseen ajattelutapaan, sillä myös narratiivisten ihmistieteiden piirissä kokemus elämän mielekkyydestä on yleisesti liitetty juuri yksilön itselleen asettamiin päämääriin ja tulevaisuudentavoitteisiin. Esimerkiksi Vilma Hännisen mukaan ihmisen henkinen hyvinvointi ja elämän mielekkäänä kokeminen ovat suoraan riippuvaisia siitä, missä määrin kyseinen henkilö on sitoutunut tulevaisuudentavoitteisiinsa. Hän nimittää näitä tulevaisuuteen suuntautuvia tarinoita ”tarinallisiksi projekteiksi”.¹⁶⁵ Tämän kaltainen tulevaisuuden luonnostaminen synnyttää tietyn turvallisuuden tunteen ja vaikutelman siitä, että me voimme vaikuttaa tuleviin tapahtumiin, että me voimme hallita elämäämme ja että tekomme eivät ole hedelmättömiä ja merkityksettömiä¹⁶⁶. Myös Nietzsche pitää luottamusta tulevaan merkkinä nimenomaan yksilön henkisestä terveydestä. Tämä käy ilmi esimerkiksi *Die fröhliche Wissenschaft* -teoksen alkupuheesta. Nietzsche kirjoittaa:

Dies ganze Buch ist eben Nichts als eine Lustbarkeit nach langer Entbehrung und Ohnmacht, das Frohlocken der wiederkehrenden Kraft, *des neu erwachten Glaubens an ein Morgen und Uebermorgen*, des plötzlichen Gefühls und Vorgefühls von Zukunft, von nahen Abenteuern, von wieder offenen Meeren, von *wieder erlaubten, wieder geglaubten Zielen*.¹⁶⁷

Jos kristinuskon opinkappaleet eivät enää onnistu takaamaan ja turvaamaan kokemusta elämän merkityksellisyydestä ja mielekkyydestä, kuten Nietzsche esittää, on ihmisen hänen

162 *Also sprach Zarathustra*, [KSA 4], 36–37.

Uuden ylpeyden opetti minulle minäni, sen minä opetan ihmisille: ei enää tunkea päätä taivaallisten olevaisten hietaan, vaan kantaa se vapaana, Maan-pää, joka luo Maan mielen! (Z, 26.)

163 Meidän on syytä kiinnittää huomiomme Nietzschen tapaan käyttää termiä *maa* edeltävässä katkelmassa. Kuten Ricoeur esittää, Nietzschen kielenkäytössä termi 'maa' viittaa usein siihen, miten olemassaolomme ankkuroituu maailmassaoloon ruumiillisena olentona (Ricoeur 1992, 150). Mielestäni edellisessä tilanne on edeltävässä katkelmassa juuri tämä.

164 *Unzeitgemäße Betrachtungen* [KSA 1], 319.

Kysy myös ihminen itseltäsi, miksi olet täällä yksilönä olemassa, ja jos et saa muuta vastausta, koeta silloin oikeuttaa olemassaolosi merkitys *a posteriori* antamalla sille jokin korkea ja jalo päämäärä. (HHHE, 72.)

165 Hänninen 2000, 22, 59.

166 Crossley 2000a, 136.

167 *Die fröhliche Wissenschaft*, [KSA 3], 346. (kursivointi lisätty)

Tämä kirja ei näet ole mitään muuta kuin huvittelua kauan kestäneen puutteen ja voimattomuuden jälkeen, siinä riemuitsee palautuva voima, uudestaan eloon herännyt usko huomiseen ja ylihuomiseen, tulevaisuuden, läheisten seikkailujen, jälleen avoimien merien, jälleen sallittujen, jälleen uskottujen päämäärien äkillinen tunto ja aavistus. (IT, 7.)

mukaansa itse tuotettava elämänsä tarkoitus. Viimeisen tuomion ja tuonpuoleisen elämän menetettyä merkityksensä ihmisen elämän lopullisena päämääränä tarvitaan jokin uusi periaate, jonka varaan ihmiset voivat rakentaa elämänsä tarinan. Asettamalla elämälleen selkeän tavoitteen ihminen samalla jäsentää elämänsä tarinan muotoon. Elämä hahmottuu matkaksi kohti merkityksellistä päämäärää, ja tällöin myös itse matka näyttäytyy mielekkäänä. Nietzschele on ehdottoman tärkeää, että tämä uusi perimmäinen tavoite pohjautuu ”tämänpuoleisille” arvoille, sillä tällöin kaikki ponnistelut kohti tätä päämäärää lisäävät yksilön elinvoimaa ja vitaalisuutta. Näin ei tapahdu, jos elämän pohjimmainen merkitys nähdään irralliseksi maallisesta todellisuudesta, kuten esimerkiksi kristinuskon piirissä on tapana. Teoksessaan *Also sprach Zarathustra* Nietzsche asettaa yli-ihmisen tällaiseksi elämän merkityksellisyyden takaavaksi päämääräksi¹⁶⁸. Ajatus yli-ihmisestä tällä tavoin korvaa ajatuksen Jumalasta elämää jäsentävänä rakenteena:

Könntet ihr einen Gott *schaffen*? – So schweigt mir doch von allen Göttern! Wohl aber könntet ihr den Übermenschen schaffen.

Nicht ihr vielleicht selber, meine Brüder! Aber zu Vätern und Vorfahren könntet ihr euch umschaffen des Übermenschen: und Diess sei euer bestes Schaffen! –¹⁶⁹

Yli-ihmisellä Nietzsche viittaa ihmiseen, joka kokoaa viettiensä ja vaistojensa kaaoksen harmoniseksi kokonaisuudeksi, onnistuu sublimoimaan impulssinsa ja kantaa itsensä tyylillä¹⁷⁰. Kyseessä on Nietzscheen haavekuva vahvemmassa, luovemmasta ja monipuolisemmasta ihmisestä. Yli-ihminen on vastalause kaikkea keskinkertaisuutta ja pysähtyneisyyttä vastaan¹⁷¹. Yli-ihminen kuuluu Nietzscheen ehkä kaikkein kiistanalaisimpiin käsitteisiin. Tämä ajatus on varsin usein nähty ihmisten eriarvoisuuden vertauskuvana ja käsite on sekoitettu ajatukseen jonkinlaisesta herrarodusta. Yli-ihminen tulisi kuitenkin ymmärtää vain eräänlaisena vahvan ja terveen ihmisen ideaalina. Ajatus yli-ihmisestä antaa ihmiselle päämäärän ja syyn pyrkiä eteenpäin ja estää vajoamasta nihilismin apatiaan. Tärkeää ei ole päämäärän saavuttaminen vaan sitä kohti pyrkiminen. Juuri tämä jatkuva ponnistelu ja täydellisyyden tavoittelu palvelee elämää kaikkein parhaiten.

Nietzscheen suhtautumista tulevaisuuteen määrittää lähes yksinomaan hänen pyrkimyksensä varmistaa ihmiselämälle jokin merkitys. Tämä tarve löytää ja tavoittaa elämälle jokin tarkoitus, on hänen mukaansa ihmiselle eräänlainen viettien sanelema pakko. *Iloisen tieteen* ensimmäisen kirjan

168 *Also sprach Zarathustra*, [KSA 4], 14–16.

169 *Also sprach Zarathustra*, [KSA 4], 109.

Voisitteko te *luoda* jumalan? – Älkää siis puhuko minulle mistään jumalista! Mutta yli-ihmisen te kyllä voisitte luoda.

Ette kenties te itse, minun veljeni! Mutta yli-ihmisen isiksi ja esi-isiksi te voisitte itsenne uudestiluoda: ja tämä olkoon teidän parasta luomistanne! – (Z, 71.)

170 Kaufmann 1974, 312–316.

171 Kaufmann 1974, 309.

alussa Nietzsche kuvaakin tätä vaistoa varsin osuvasti:

Der Mensch ist allmählich zu einem phantastischen Thiere geworden, welches eine Existenz-Bedingung mehr, als jedes andere Thier, zu erfüllen hat: der Mensch *muss* von Zeit zu Zeit glauben, zu wissen, *warum* er existirt, seine Gattung kann nicht gedeihen ohne ein periodisches Zutrauen zu dem Leben! Ohne Glauben an die *Vernunft im Leben!*¹⁷²

Tulevaisuutta koskevat tarinalliset luonnokset omalla tavallaan vastaavat juuri tähän inhimilliseen tarpeeseen. Mistä muualta merkitystä voisikaan lähteä etsimään kuin juuri tulevaisuudesta ja elämälle asetetuista päämääristä?

Merkityksen antaminen elämälle ja koetuille kokemuksille on äärimmäisen tärkeää, sillä kuten Nietzsche teoksessaan *Zur Genealogie der Moral* toteaa, ihminen kyllä kestää elämän varrella vastaan tulevan kärsimyksen, kunhan tälle kärsimykselle annetaan jokin merkitys ja tarkoitus¹⁷³. Yksilön asettamat päämäärät ja tavoitteet – kuten esimerkiksi ajatus yli-ihmisestä – tuntuvat täyttävän juuri tämän tarpeen, sillä suhteessa niihin kovakin kärsimys voidaan kestää.

172 *Die fröhliche Wissenschaft*, [KSA 3], 372.

Ihmisestä on vähitellen tullut haaveellinen eläin, jonka on täytettävä muiden lisäksi vielä yksi olemassaolon-ehto, jota ei ole millään muulla eläimellä: ihmisen *täytyy* tavan takaa uskoa tietävänsä, *miksi* hän on olemassa, hänen sukunsa ei voi menestyä, ellei se ajoittain luota elämään! Ellei se usko elämän järjellisyysyteen! (IT, 30.)

173 *Zur Genealogie der Moral*, [KSA 5], 411.

4.3 *Sattumien integroiminen osaksi sisäistä tarinaa*

Kuten jo edellä totesimme, ajalliset puitteet muodostavat olemassaolomme kiistattoman perustan. Me ymmärrämme elämämme aina menneiden kokemusten ja tulevaisuuden odotusten yhteensulautumana. Tämä menneestä tulevaan ulottuva jatkumo on kuitenkin altis erilaisille häiriötekijöille. Elämä on pohjimmiltaan hyvin sattumanvaraista; koska tahansa jokin odottamaton tapahtuma tai kriisi saattaa kohdata ihmistä ja asettaa hänen sisäisen tarinansa koetukselle. Asiat eivät aina tapahdu odotusten mukaisesti. Me emme kuitenkaan ole täysin puolustuskyvyttömiä tällaisia yllättäviä muutoksia tai odottamattomia sattumuksia vastaan.

Ricoeurin mukaan juonellistamisen kautta alun perin etäiseltäkin tuntuvat tapahtumat on mahdollista sitoa yhtenäiseksi, merkitykselliseksi kokonaisuudeksi. Tämä koskee erityisesti omaa ajallista olemassaoloamme. Tarinallistamisen kautta mielivaltaiset sattumat ja yllättävät tapahtumat on mahdollista kiinnittää tiukasti kokemustemme ketjuun. Näin irrallisiltakin vaikuttavat episodit sulautuvat osaksi elämämme tarinaa. Kokemusten tarinallinen työstäminen auttaa meitä kokoamaan uudelleen ajallisen olemassaolomme kehykset ja pitää näin yllä kokemustemme yhtenäisyyttä.¹⁷⁴ Ricoeur kirjoittaa, että tapahtumista kertominen tai tapahtumien seuraaminen tarkoittaa sitä, että yksilö pohtii näiden tapahtumien merkitystä pyrkien samalla muodostamaan niistä toisiaan seuraavia koherentteja kokonaisuuksia¹⁷⁵. Carrin mukaan tilanne on täysin sama tulkitessamme omia kokemuksiamme. Hänen mukaansa me samanaikaisesti sekä seuraamme että kerromme oman elämämme tarinaa ja pyrimme löytämään merkityksiä tapahtumille samalla, kun koemme ne.¹⁷⁶

Kuten edellä kävi ilmi, sisäinen tarinamme pyrkii jatkuvasti mukautumaan uusiin tapahtumiin. Erityisesti käsityksemme menneistä tapahtumista ja niiden merkityksestä on jatkuvasti avoinna uusille tulkinnoille. Kuten Carr huomauttaa, kohdatessamme jonkin yllättävän tapahtuman monet käsityksemme menneistä tapahtumista muuttuvat. Koska ennakoimamme tulevaisuus oli olennainen osa mennyttä kokemustamme, on täysin luonnollista, että menneet tapahtumat saavat uudet merkitykset, kun tämä aiemmin ennakoitu tulevaisuus osoittautuikin joksikin vieraaksi ja yllättäväksi. Menneet kokemukset liittyvät näin osaksi uutta narratiivia ja niiden merkitys voi

¹⁷⁴ Ricoeur 1983/1984, IX–XI.

Ricoeur viittaa Freudin tapauksetuksiin ja huomauttaa, että psykoanalyysin perimmäisenä tarkoituksena on nimenomaan auttaa potilasta korvaamaan hajanaiset tarinan pätkät, joiden merkitys ei ole yksilölle selvä tai joita tämän on hankala hyväksyä, yhtenäisellä ja koherentilla tarinalla, jonka yksilö on valmis hyväksymään ja josta yksilö tunnistaa oman minuutensa pysyvyyden. Ricoeurin mukaan psykoanalyysi varsin selvästi osoittaa sen, miten ihmisen elämäntarina muodostuu edellisiä narratiiveja jatkuvasti muokkaamalla ja korjaamalla. (Ricoeur 1985/1988, 247.)

¹⁷⁵ Ricoeur 1981, 279.

¹⁷⁶ Carr 1991, 61.

olennaisesti muuttua.¹⁷⁷

Vaikka sisäinen tarinamme voikin mukautua uusiin tilanteisiin, suuret muutokset voivat asettaa sen kestävyuden koetukselle. Vilma Hännisen mukaan esimerkiksi vakava sairaus voi pakottaa ihmisen muotoilemaan uudelleen sisäisen tarinansa perinpohjaisesti. Traumaattinen, elämän perusrakenteita huojuttava kokemus voi saada aikaan elämän tarinallisen yhtenäisyyden hetkellisen hajoamisen. Hänninen kutsuu tätä muutostilannetta "elämäntarinan katkokseksi"¹⁷⁸. Hyvä esimerkki tällaisesta elämää mullistavasta kokemuksesta on HIV-positiivisuus, johon usein liittyy tietty narratiivinen näköalattomuus eli kykenemättömyys hahmottaa elämänsä suuntaa tai muodostaa kohti tulevaisuutta suuntautuvia suunnitelmia¹⁷⁹. Michele L. Crossley onkin korostanut sitä, miten sairauden tai onnettomuuden kaltaiset kriisit saavat meidät tajuamaan tarinallisten rakenteiden roolin arkikokemuksemme jäsentäjänä ikään kuin käänteisen esimerkin kautta. Usein kokemuksemme tarinallinen yhtenäisyys jää meiltä huomaamatta sen arkisen itsestänselvyyden vuoksi.¹⁸⁰

Sisäisen tarinan mukauttaminen uuteen elämäntilanteeseen voidaan ymmärtää osana sitä kognitiivista haastetta, jonka traumaattinen kokemus yksilölle asettaa¹⁸¹. Suuret muutokset rasittavat ihmisen sopeutumisresursseja ja voivat muodostua uhkaksi yksilön henkiselle hyvinvoinnille¹⁸². Jotkut kokemukset saattavat olla yksinkertaisesti niin traumaattisia, ettei yksilö kykene toipumaan niiden aiheuttamasta narratiivisten kehysten romahtamisesta. Lawrence L. Langer kuvaa esimerkiksi tilannetta, jossa keskitysleiriltä selvinneet ihmiset ovat menettäneet kykynsä jäsentää elämäänsä tarinallisten rakenteiden avulla¹⁸³. Kokemuksen traumaattisuutta voidaankin arvioida juuri sen perusteella, kuinka paljon se sekoittaa henkilön sisäistä kertomusta, kuten Calhoun ja Tedeschi ovat esittäneet¹⁸⁴.

Vaikka yllättävät elämänmuutokset asettavatkin elämämme perustan kyseenalaiseksi, tuntuu Nietzsche kuitenkin ajattelevan, että suuretkin onnettomuudet tai kielteiset sattumat voidaan sovittaa osaksi sisäistä tarinaa. Näin voidaan ainakin tulkita Zarathustran puhe suhtautumisestaan sattumiin ja onnettomuuksiin:

Ich bin Zarathustra, der Gottlose: ich koche mir noch jeden Zufall in *meinem* Topfe. Und erst, wenn er da gar gekocht ist, heisse ich ihn willkommen, als *meine* Speise.
Und wahrlich, mancher Zufall kam herrisch zu mir: aber herrischer noch sprach zu ihm mein *Wille*, –

177 Carr 1991, 29. Carrin näkemys pohjautuu ajatukseen, että tapahtumien merkitykset muodostuvat aina menneisyyden, nykyisyyden ja tulevaisuuden kolminaisuuden pohjalta

178 Hänninen 2000, 54.

179 Crossley 2000a, 57, 138-139.

180 Crossley 2002, 9-11.

181 Calhoun & Tedeschi 2006, 9.

182 Hänninen 2000, 54, 72.

183 Langer 2003.

184 Calhoun ym. 2006, 9.

da lag er schon bittend auf den Knieen –

– bittend, dass er Herberge finde und Herz bei mir, und schmeichlerisch zuredend: "sieh doch, oh Zarathustra, wie nur Freund zu Freunde kommt!" – ¹⁸⁵

Nietzsche muotoilee tämän saman ajatuksen hieman toisella tavalla teoksessaan *Die fröhliche Wissenschaft*:

Wahrlich, dieser Mensch, trotz seiner Jugend, versteht sich auf die *Improvisation des Lebens* und setzt auch den feinsten Beobachter in Erstaunen: – es scheint nämlich, dass er keinen Fehlgriff thut, ob er schon fortwährend das gewagteste Spiel spielt. Man wird an jene improvisierenden Meister der Tonkunst erinnert, denen auch der Zuhörer eine göttliche *unfehlbarkeit* der Hand zuschreiben möchte, trotzdem, dass sie sich hier und da vergreifen, wie jeder Sterbliche sich vergreift. Aber sie sind geübt und erfinderisch, und im Augenblicke immer bereit, den zufälligsten Ton, wohin ein Wurf des Fingers, eine Laune sie treibt, sofort in das thematische Gefüge einzuordnen und dem Zufalle einen schönen Sinn und eine Seele einzuhauchen. ¹⁸⁶

Vaikkei Nietzsche kummassakaan edellä lainatussa katkelmassa sanallakaan viittaa kertomuksen tai tarinan käsitteisiin, on yhteys tarinalliseen ajatteluun ilmeinen. Miten muuten voisimme ymmärtää esimerkiksi viittauksen ”temaattiseen kokonaisuuteen”? Juuri vastaava sattumien sovittaminen osaksi yksilön elämäntarinaa on noussut varsin tärkeäksi temaksi myös narratiivisten ihmistieteiden piirissä. On muun muassa esitetty, että mikäli ihminen pystyy terveellä tavalla käsittelemään läheisensä menetyksen ilman merkittävää psykologista oireilua, tarkoittaa tämä sitä, että hän on onnistunut sulauttamaan tämän traumaattisen kokemuksen omaan sisäiseen tarinaansa kyseenalaistamatta tämän kertomuksen perusrakennetta¹⁸⁷. Nietzschen esille tuomat näkemykset näyttäisivät jälleen kerran olevan hyvin lähellä narratiivisten ihmistieteiden tutkimuksellisia suuntauksia.

Nietzschen puhe ”sattuman keittämisestä” on erinomainen vertauskuva prosessille, jota vaaditaan kohtalon oikkujen integroimiseksi osaksi sisäistä tarinaa. Tällaista kokemusten prosessointia kuvaa esimerkiksi Arthur W. Frank, jonka mukaan vakava sairaus synnyttää tarpeen

¹⁸⁵ *Also sprach Zarathustra*, [KSA 4], 215–216.

Minä olen Zarathustra, jumalaton: minä keitän vielä jokaisen sattuman *omassa* padassani. Ja vasta sitten, kun se on siinä kypsäksi keitetty, minä lausun sen tervetulleeksi *omana* ruokanani.

Ja totisesti, moni sattuma tuli käskevänä minun tyköni: mutta vielä käskevämmin puhui sille minun *tahtoni*, – silloin se oli polvillaan ja rukoili –

– rukoili minulta majapaikkaa ja sydäntä, ja puhutteli minua mairittelevasti: "katsohan, Zarathustra, kuinka vain ystävä ystävän luokse tulee!" (Z, 148.)

¹⁸⁶ *Die fröhliche Wissenschaft*, [KSA 3], 541–542.

Totisesti, tämä ihminen, vaikka hän on vielä nuori, osaa *improvisoida elämää* ja saa hienoimmankin huomioitsijan ihmettelemään: – näyttää näet siltä, ettei hän tee koskaan erehdyttä, vaikka hän pelaa lakkaamatta mitä uskaliainta peliä. Mieleen muistuvat nuo säveltaiteen improvisoivat mestarit, joiden kättä kuulija myös pitäisi mielellään jumalaisen *erehtymättömänä*, vaikka he silloin tällöin koskettavat väärää kieltä, kuten jokainen kuolevainen. Mutta he ovat harjaantuneita ja kekseliäitä ja joka hetki heti valmiina sijoittamaan satunnaisimmankin äänen, mistä sormi sen siepanneekin, mielenoikku noutaneekin, temaattiseen kokonaisuuteen sekä puhaltamaan siihen kaunista merkitystä ja sielua. (IT, 164–165.)

¹⁸⁷ Neimeyer R. 2006, 71.

muodostaa tarinoita, jotka korjaavat sairauden aiheuttamia vahinkoja ja auttavat ihmistä asennoitumaan uuteen tilanteeseen¹⁸⁸. Hänninen puhuu "parantavista tarinoista" kuvatessaan tätä samaa ilmiötä. Näillä "parantavilla tarinoilla" ihmiset pyrkivät selittämään traumaattisen kokemuksen, vahvistamaan hallinnantunnetta omasta elämästään ja luomaan toivoa paremmasta. Optimaalisessa tilanteessa kivuliaat tapahtumat voidaan jopa tulkita "edellytyksinä paremmalle tulevaisuudelle".¹⁸⁹ Tämä ajatus, että kärsimys ja erilaiset kriisit voivat johtaa kasvuun ja parempaan tulevaisuuteen, onkin itse asiassa ollut läsnä niin kirjallisuudessa kuin filosofisessa ja uskonnollisessa ajattelussa jo vuosituhansien ajan¹⁹⁰. Myös Nietzsche peräänkuuluttaa juuri tällaista onnettomuuksien kääntämistä omaksi voitokseen. Teoksessaan *Die fröhliche Wissenschaft* Nietzsche kuvaa tunnetta siitä, että kaikki mitä tapahtuu – myös näennäisen kielteiset kokemukset kuten sairaudet tai onnettomuudet – ovat "voll tiefens Sinnes und Nutzens gerade für uns"¹⁹¹. Sama ajatus nousee myöhemmin esiin *Ecce homossa*:

[Einem wohlgeratnen Menschen] schmeckt nur, was ihm zuträglich ist; sein Gefallen, seine Lust hört auf, wo das Maass des Zuträglichen überschritten wird. Er erräth Heilmittel gegen Schädigungen, er nützt schlimme Zufälle zu seinem Vortheil aus; was ihn nicht umbringt, macht ihn stärker. Er sammelt instinktiv aus Allem, was er sieht, hört, erlebt, *seine* Summe[.]¹⁹²

Nietzsche kuvaa yllä pyrkimystä – tai pikemminkin ihmisen luontaista taipumusta – kääntää ikävätkin kokemukset joksikin myönteiseksi. Psykologian alalla tätä ilmiötä kutsutaan ”positiiviseksi uudelleenkehystämiseksi” (*”positive reframing”*)¹⁹³. Tämä ilmiö on itse asiassa paljon yleisempi ja laajempi kuin mitä aluksi saattaisi ajatella. Useissa tutkimuksissa on esimerkiksi todettu, että enemmistö syöpäpotilaista löytää sairastumisestaan myönteisiä puolia¹⁹⁴. Sama pätee myös moniin HIV-positiivisiin henkilöihin¹⁹⁵. Tutkimukset ovat myös osoittaneet, että kielteiset kokemukset ja kriisit voivat todella saada yksilössä aikaan positiivisia psykologisia muutoksia, kuten esimerkiksi itseymmärryksen syvenemistä, myötätunnon lisääntymistä tai muita elämäntarkoituksellisia muutoksia¹⁹⁶. Esimerkiksi monen HIV-potilaan mukaan sairaus on tuonut

188 Frank 1995, 1, 53.

189 Hänninen 2000, 69–70.

190 Ks. Calhoun ym. 2006, 3–4.

191 *Die fröhliche Wissenschaft*, [KSA 3], 522.

[...] täynnä syvää tarkoitusta ja hyötyä juuri *meille!* [...] (IT, 149.) (kursiivi lisätty)

192 *Ecce homo*, [KSA 6], 267.

[Hyvinluonnistuneelle ihmiselle] maistuu vain se, mikä on hänelle itselleen hyväksi; hänen nautintonsa, hänen ilonsa loppuu, kun jokin lakkaa tekemästä hänelle hyvää. Hän keksii parannuskeinoja vahinkoja vastaan, hän käyttää vastoinkäymisiä omaksi hyödykseen; se, mikä ei häntä tapa, tekee hänet vahvemmaksi. Hän kerää vaistomaisesti kaikesta näkemästään, kuulemastaan, kokemastaan *oman* summansa[.] (Nietzsche 2002, *Ecce Homo* [EH], 24)

193 Lepore & Revenson 2006, 31.

194 Ks. Stanton, Bower & Low 2006.

195 Ks. Milam 2006.

196 Calhoun ym. 2006, 4–6.

mukanaan henkistä kasvua ja muuttanut heidän tapaansa suhtautua aikaan ja elämänsä merkitykseen

197

Donald Meichenbaum on määrittellyt ne ajatusmallit ja toimintatavat, joiden voidaan katsoa johtavan tällaiseen posttraumaattiseen kasvuun. Meichenbaumin mukaan yksilön tulee ensinnäkin pyrkiä löytämään tai luomaan tapahtumista mahdollista hyötyä yksilölle itselleen tai muille. Yksilön tulee myös säilyttää suuntautuneisuus tulevaisuuteen, tosin uudelta, muuttuneelta arvopohjalta. Lisäksi yksilön tulee luoda merkityksellinen, yhtenäinen narratiivi, joka muuntaa menetyksen kaikeksi hyväksi, mitä siitä seuraa, ja suorittaa tätä narratiivia tukevia erityisiä toimintoja.¹⁹⁸ Kuten huomaamme, Meichenbaumin määritelmät vastaavat varsin suoraan niitä toimintamalleja ja ajatustapoja, joita Nietzsche teoksissaan nostaa esiin. Miten muuten voitaisiinkaan tulkita seuraava katkelma teoksesta *Die fröhliche Wissenschaft*:

Prüfet das Leben der besten und fruchtbarsten Menschen und Völker und fragt euch, ob ein Baum, der stolz in die Höhe wachsen soll, des schlechten Wetters und der Stürme entbehren könne: ob Ungunst und Widerstand von aussen, ob irgend welche Arten von Hass, Eifersucht, Eigensinn, Misstrauen, Härte, Habgier und Gewaltsamkeit nicht zu den *begünstigenden* Umständen gehören, ohne welche ein grosses Wachstum selbst in der Tugend kaum möglich ist? Das Gift, an dem die schwächere Natur zu Grunde geht, ist für den Starken Stärkung – und er nennt es auch nicht Gift.¹⁹⁹

Nietzsche näyttäisi ajattelevan, että sairaus ja muut vastoinkäymiset vahvistavat yksilön kykyä kestää vastustusta ja kriisejä. Sama ajatus nousee esiin teoksen *Nietzsche contra Wagner* epilogissa:

Ich habe mich oft gefragt, ob ich den schwersten Jahren meines Lebens nicht tiefer verpflichtet bin als irgend welchen anderen. So wie meine innerste Natur es mich lehrt, ist alles Nothwendige, aus der Höhe gesehn und im Sinne einer *grossen* Ökonomie, auch das Nützliche an sich, – man soll es nicht nur tragen, man soll es *lieben*... *Amor fati*: das ist meine innerste Natur. – Und was mein langes Siechthum angeht, verdanke ich ihm nicht unsäglich viel mehr als meiner Gesundheit? Ich verdanke ihm eine *höhere* Gesundheit, eine solche, welche stärker wird von Allem, was sie nicht umbringt! – *Ich verdanke ihr auch meine Philosophie*... [...] Erst der grosse Schmerz, jener lange langsame Schmerz, in dem wir gleichsam wie mit grünem Holze verbrannt werden, der sich Zeit nimmt –, zwingt uns Philosophen in unsre letzte Tiefe zu steigen und alles Vertrauen, alles Gutmüthige, Verschleiernde, Milde, Mittlere, wohin wir vielleicht vordem unsre Menschlichkeit gesetzt haben, von uns zu thun. Ich zweifle, ob ein solcher Schmerz ”verbessert“: aber ich weiss, dass er uns *vertieft*...²⁰⁰

197 Crossley 2000a, 144–145.

198 Meichenbaum 2006, 363.

199 *Die fröhliche Wissenschaft*, [KSA 3], 390.

Tutkikaa parhaiden ja hedelmällisimpien ihmisten ja kansojen elämää ja kysykää itseltänne, voiko puu, jonka pitää kasvaa yleästi korkealle, tulla toimeen ilman huonoa säätä ja rajuilmoja: eikö ulkonainen epäsuotuisuus ja vastustus, eivätkö jotkin vihan, mustasukkaisuuden, itsepintaisuuden, epäluuloisuuden, kovuuden, ahneuden ja väkivaltaisuuden lajit kuulu niihin *auttaviin* olosuhteisiin, joiden puuttuessa suuri kasvu tuskin on mahdollinen hyveessäkään. Myrky, johon heikompi luonto tuhoutuu, on väkevälle vahvistusta – eikä hän sanokaan sitä myrkyksi. (IT, 45.)

200 *Nietzsche contra Wagner*, [KSA 6], 436–437.

Olen usein kysynyt itseltäni, että enkö olekin enemmän velkaa elämäni raskaimmille vuosille kuin millekään toisille vuosille. Kuten sisin luontoni minulle opettaa, on kaikki välttämätön, korkealta katsottuna ja *suuren* ekonomian näkökulmasta, myös itsessään tarpeellista, – sitä ei tule vain sietää, vaan sitä tulee myös rakastaa... *Amor fati*: tämä

Vaikka Nietzsche kirjoittaakin usein kärsimyksistä jollain tavoin ihannoiden, aivan kuin hän ylistäisi kärsimystä sinänsä, en kuitenkaan usko, että Nietzsche haluaisi kyseenalaistaa Ciceron väitteen, ettei kukaan etsi tuskaa sen itsensä vuoksi²⁰¹. Nietzschen kommenttien takana on nimenomaan ajatus kärsimyksen kasvattavasta ja vahvistavasta vaikutuksesta. Nietzschen tapa kuvata sairautta ja kärsimystä on kuitenkin niin uhmakas, että välillä saattaa syntyä vaikutelma, että Nietzsche suhtautuisi kärsimykseen jonakin jo itsessään arvokkaana.

Nietzsche näkemykset kärsimyksistä ja epäonnesta voidaan tiivistää ajatukseen, että kaikkein suurimmatkin onnettomuudet on mahdollista kääntää ihmisen omaksi voitoksi. Sama koskee myös ihmisen tekemiä virheitä. Tämä käy ilmi esimerkiksi seuraavasta Nietzschen muistiinpanosta talvelta 1881/1882:

”Ja! Ich will nur das noch lieben, was nothwendig ist! Ja! Amor fati sei meine letzte Liebe!“ – Vielleicht treibst du es so weit: aber vorher wirst du erst noch der Liebhaber der Furien sein müssen: ich gestehe, mich würden die Schlangen irre machen. – ”Was weißt du von den Furien! Furien – das ist nur ein böses Wort für die Grazien.“ – Er ist toll! –²⁰²

Nietzsche viittaa katkelmassa raivottariin, moraalilakien rikkojia vainoaviin käärmehiuksiin verikoston kostottariin, joiden voidaan tässä yhteydessä katsoa edustavan ihmisen virheiden ja rikkomusten esiin nostamia itsesyytöksiä ja syyllisyydentunnetta. Sulottarilla Nietzsche taas viittaa kauneuden, hedelmällisyyden ja viehätysvoiman jumalattariin. Nietzsche tuntuisi katkelmallaan viittaavan siihen, miten virheiden seuraukset, itsesyytökset ja syyllisyys on mahdollista selättää ja muuntaa joksikin myönteiseksi, joksikin sellaiseksi, jota ihminen voi jopa oppia rakastamaan.

Vaikka Nietzsche korostaakin teoksissaan, että kriisit ja suuret elämänmuutokset saavat usein ihmisen kyseenalaistamaan elämänsä merkityksen ja mielekkyyden, ei Nietzsche kuitenkaan näe näitä yksilön kohtaamia kriisejä ainoastaan uhkina elämän narratiiviselle yhtenäisyydelle. Hänen mukaansa tällaiset odottamattomat tilanteet ja yllättävät tapahtumat tarjoavat yksilölle mahdollisuuden muuttaa sitä tapaa, jolla tämä hahmottaa itsensä ja oman elämänsä. Yksilölle

on sinin luontoni. – ja mitä tulee pitkään sairauteeni, enkö ole sille velkaa sanomattoman paljon enemmän kuin terveydelleni? Olen sille velkaa *korkeamman terveyden*, sellaisen, joka tulee vahvemaksi kaikesta siitä, mikä ei sitä tapa! – *Olen sille velkaa myös filosofiani...* [...] Vasta suuri tuska, tuo pitkä ja hidas tuska, jossa meitä ikään kuin vihreiden puiden päällä poltetaan, joka ottaa aikansa –, pakottaa meidät filosofit laskeutumaan viimeiseen syvyyteemme ja sulkemaan pois kaiken luottamuksen, kaiken hyväntahtoisen, sumentavan, lauhkean, välittävän, johon kenties aiemmin olemme perustaneet ihmisyytemme. Epäilen, josko tällainen tuska ”parantaa”: mutta minä tiedän, että se meitä *syventää...*

201 Cicero 1876/2010, 70.

202 *Nachlaß 1880–1882*, [KSA 9], 664.

”Kyllä! Haluan vain sitä vielä rakastaa, mikä on välttämätöntä! Kyllä! Amor fati olkoon minun viimeinen rakkauteni!” – Ehkä pääset niin pitkälle: mutta vielä sitä ennen tulee sinun ruveta raivottarien rakastajaksi: tunnustan, käärmeet tekisivät minut hulluksi. – ”Mitä sinä tiedät raivottarista! Raivottaret – se on vain ilkeä nimi sulottarille.” – Hän on hullu!

avautuu mahdollisuus rakentaa uudelleen elämänsä tarinalliset kehykset ja hahmottaa entistä selkeämmin elämänsä suunta. Nietzsche ei suinkaan ihannoivakaan riskitöntä elämää, joka tiukasti noudattaa sille asetettua tarinallista kehystä, vaan hän juuri korostaa sitä, miten tärkeää ihmisen on löytää uusia merkityksiä kokemuksilleen ja luoda uusia päämääriä elämälleen. Tämä ajatus jatkuvasta uudistautumisesta onkin Nietzschen ajattelun kannalta varsin keskeinen, ja käsittelemmekin sitä vielä tarkemmin tutkielman loppupuolella.

Olen edellä puhunut nimenomaan onnettomuuksista ja vastoinkäymisistä. Tämä ei kuitenkaan suinkaan tarkoita sitä, että vasta tällaiset traumaattiset kokemukset synnyttäisivät tarpeen kokemusten tarinalliselle jäsentämiselle ja tulkinnalle. Kuten Carr huomauttaa, pyrimme jatkuvasti muokkaamaan elämäntarinaamme omaan elämäntilanteeseemme sopivaksi, vaikkamme kohtaisikaan elämämme yhtenäisyyden rikki repiviä onnettomuuksia tai kriisejä²⁰³. Tapahtumien tulkitseminen itselle suotuisimmalla tavalla ei myöskään koske ainoastaan kielteisiä kokemuksia. Myös tieteellisessä tutkimuksessa on havaittu, että ihmiset pyrkivät yleensä näkemään omalle kohdalleen sattuneet myönteiset tapahtumat omien tekojensa seurauksiksi²⁰⁴. Nietzsche on kiteyttänyt tämän saman ajatuksen varsin ytimekkäästi toteamukseen: "Kein Sieger glaubt an den Zufall."²⁰⁵

Meidän on kuitenkin syytä muistaa, että vaikka Nietzsche tekeekin jatkuvasti kokemusten tulkintaa ja elämän tarinallistamista koskevia yleistyksiä, on kyky tulkita kokemukset myönteisessä valossa kuitenkin ominaisuus, joka riippuu hyvin pitkälti yksilön luonteesta ja henkilökohtaisista ominaisuuksista tai – kuten Nietzsche asian ilmaisisi – yksilön elinvoimasta ja terveydestä. Vasta vahvan ihmisen kohdalla kaiken "täytyy" tapahtua hänen omaksi parhaakseen²⁰⁶. Teoksessaan *Menschliches, Allzumenschliches* Nietzsche kirjoittaa:

Sieht man zu, wie Einzelne mit ihren Erlebnissen – ihren unbedeutenden alltäglichen Erlebnissen – umzugehen wissen, so dass diese zu einem Ackerland werden, das dreimal des Jahres Frucht trägt; während Andere – und wie Viele! – durch den Wogenschlag der aufregendsten Schicksale, der mannigfaltigsten Zeit- und Volksströmungen hindurchgetrieben werden und doch immer leicht, immer obenauf, wie Kork, bleiben: so ist man endlich versucht, die Menschheit in eine Minorität (Minimalität) Solcher einzuteilen, welche aus Wenigem Viel zu machen verstehen: und in eine Majorität Derer, welche aus Vielem Wenig zu machen verstehen; ja man trifft auf jene umgekehrten Hexenmeister, welche, anstatt die Welt aus Nichts, aus der Welt ein Nichts schaffen.²⁰⁷

203 Carr 1991, 76.

204 Hewstone 1989, 57–59.

205 *Die fröhliche Wissenschaft*, [KSA 3], 517.

Kukaan voittaja ei usko sattumaan. (IT, 145.)

206 *Ecce homo* [KSA 6], 267.

207 *Menschliches, Allzumenschliches*, [KSA 2], 353.

Jos katsoo, kuinka jotkut osaavat suhtautua kokemuksiinsa – merkityksettömiin jokapäiväisiin kokemuksiinsa – siten, että nämä muuttuvat viljelysmaaksi, joka kolme kertaa vuodessa kantaa hedelmää: kun taas toiset – ja kuinka monet! – ajelehtivat läpi mitä kuohuttavimman kohtalon aallonlyöntien, mitä monipuolisimpien ajan ja kansan virtausten ja tästä huolimatta pysyvät aina kevyinä, aina pinnalla, kuin korkki: niin lopulta herää kiusaus jakaa

Juuri uusien merkitysten luominen on Nietzscheen mukaan osoitus yksilön henkisestä voimasta ja kyvystä muokata todellisuutta oman itsensä heijastukseksi. Se, että ihminen pystyy näkemään arkiset kokemukset täynnä syvää merkitystä, edustaa Nietzscheelle tietynlaisia luovuuden ideaalia. Nietzsche selvästikin piti tätä ajatusta varsin tärkeänä, sillä hän asetti *Die fröhliche Wissenschaft* -teoksensa alkuperäispainoksen motoksi Ralph Waldo Emersonin sitaatin: ”*Dem Dichter und Weisen sind alle Dinge befreundet und geweiht, alle Erlebnisse nützlich. alle Tage heilig, alle Menschen göttlich.*”²⁰⁸”

ihmiskunta vähemmistöön (minimaliteettiin), jotka osaavat luoda paljon vähästä: ja niiden enemmistöön, jotka osaavat tehdä paljon vähäksi; todellakin, sitä törmää näihin käänteisiin velhoihin, jotka sen sijaan, että loisivat maailman olemattomuudesta, muuntavat maailman olemattomuudeksi.

208 *Die fröhliche Wissenschaft*, [KSA 3], 343.

”Runoilijalle ja viisaalle ovat kaikki asiat mieluisia ja pyhitettyjä, kaikki kokemukset hyödyllisiä, kaikki päivät pyhiä, kaikki ihmiset jumalaisia.”

5. Syyllisyys

Seuraavaksi nostan esiin syyllisyyden ongelman. Nietzsche analysoi teoksissaan lukemattomia eri emootioita, mutta syyllisyyden ja katumuksen tunteet saavat hänen tuotannossaan aivan erityisen aseman. Koko hänen kirjallista tuotantoaan määrittää eräänlainen taistelu syyllisyyttä vastaan. Nietzschen ajattelun peruslähtökohta on vitaalisuuden edistäminen ja suojeleminen, ja näin ollen hän suhtautuu kaikenlaiseen syyllisyyden lietsontaan äärimmäisen kielteisesti. Teoksessaan *Götzen-Dämmerung* Nietzsche kirjoittaaakin, että kaikki syyllisyys ja rangaistus tulisi poistaa maailmasta²⁰⁹. Nietzschen mukaan ihmistä piinaava kohtuuton syyllisyys on itse elämän ja elinvoiman vihollinen. Teoksessaan *Zur Genealogie der Moral* hän kuvaa syyllisyyttä kauheimmaksi sairaudeksi, mikä on koskaan piinannut ihmiskuntaa²¹⁰. Nietzschen mukaan erityisesti juutalais-kristillinen perinne on ruokkinut tätä ihmisen taipumusta syyllisyyteen.

Se syyllisyys, jota Nietzsche teoksissaan tarkastelee, yhdistyy varsin selvästi kristinuskoon. Nietzschen mukaan kristinuskko on vaarallisella tavalla lietsonut ihmisten syyllisyydentunteita. Tästä syystä Nietzschen kritiikki ihmisen liiallista syyllisyydentunnetta kohtaan voidaan ymmärtää osittain myös kristinuskon kritiikkinä. Mutta kaikki syyllisyys ei suinkaan kumpua juutalais-kristillisestä maailmankuvasta. Universaali, olemassaolon perustana koettu syyllisyydentunne, jota nimitämme jatkossa eksistentiaaliseksi syyllisyydeksi, on suhteellisen tiiviisti sidoksissa kristinuskoon. On kuitenkin olemassa myös sellaista syyllisyyttä, joka on luonteeltaan paikallista ja spesifiä eikä ole sidottu minkäänlaisiin metafysiisiin taustaoletuksiin. Tätä syyllisyyden lajia nimitämme jatkossa paikalliseksi syyllisyydeksi.²¹¹

Tarkastelen Nietzschen käsityksiä syyllisyydestä suhteellisen perusteellisesti. Syynä tähän on se, että syyllisyyden ongelma kietoutuu Nietzschen ajattelussa varsin tiukasti juuri elämän tarinallistamisen ajatukseen. Kysymys syyllisyydestä liittyy olennaisesti myös ajatukseen ikuisesta paluusta, jota tarkastelemme myöhemmin. Mutta ennen kuin tarkastelemme syyllisyyden yhteyttä narratiivisuuteen tai ikuisen paluun ajatukseen, on mielestäni tärkeää tarkastella laajemmin Nietzschen käsityksiä syyllisyydestä ja sen alkuperästä.

209 *Götzen-Dämmerung*, [KSA 6], 95–96.

210 *Zur Genealogie der Moral*, [KSA 5], 333.

211 Artikkelissaan "On God and Guilt" tekee Mathias Risse erottelun eksistentiaalisen syyllisyyden ja paikallisen syyllisyyden välillä. Tässä tutkielmassa tekemäni erottelu syyllisyyden eri tasojen välillä on tehty juuri Rissen tekemään kuvaaman erottelun mukaisesti ja se onkin sisällöllisesti varsin samankaltainen, joskaan ei täysin identtinen, Rissen antaman mallin kanssa. (Risse 2005, 46).

5.1 Syyllisyyden eri muodot

Teoksen *Zur Genealogie der Moral* toinen essee käsittelee yksinomaan syyllisyyden ja huonon omantunnon ongelmaa. Nietzsche aloittaa tarkastelunsa historiallis-fiktiivisellä kertomuksella. Hän esittää, että syyllisyys (*Schuld*) ymmärrettiin alun perin velallisuutena tai velvoitteena ja että kyseinen ilmiö perustui ostajan ja myyjän – velallisen ja velkojan – väliseen suhteeseen²¹². Nietzschen mukaan rangaistus ymmärrettiin aiemmin yksinkertaisesti tapana tuottaa velkojalle nautintoa ja keinona ”tasata tilit”. Kärsimyksen aiheuttamista pidettiin nautinnollisena toimituksena ja tämän nautinnon katsottiin hyvittävän rikkomuksen aiheuttaman vahingon – vaikkakin täysin ei-moraalisessa mielessä²¹³. Nietzsche uskoo, että tämä kuvaus määrittää syyllisyyden ja rangaistuksen todellisen psykologisen alkuperän.

Nietzschen mukaan rangaistusten puolustajat usein painottavat rangaistusten ”parantavia vaikutuksia”. He perustelevat rangaistusta sillä, että rangaistus herättää syyllisessä syyllisyyden tunteen. Nietzsche on kuitenkin sitä mieltä, ettei rangaistus saa rikkojassa aikaan minkäänlaista omantunnon heräämistä. Hänen mukaansa rangaistus tekee sitä vastoin kylmäksi ja kovaksi.²¹⁴ Nietzsche ivaakin vallitsevaa tekopyhyyttä, joka ei myönnä rangaistuksen todellista luonnetta. Teoksessaan *Die fröhliche Wissenschaft* hän kirjoittaa: ”– Die Strafe hat den Zweck, Den zu bessern, welcher straft, – das ist die letzte Zuflucht für die Vertheidiger der Strafe²¹⁵.” Nietzsche ei siis näe rangaistusta huonon omantunnon alkuperänä. Hänen mukaansa rangaistukset ovat sitä vastoin juuri ehkäisseet syyllisyyden tunteiden muodostumista suhteellisen tehokkaasti²¹⁶. Mutta jos rangaistus ei synnytä syyllisyydentunnetta, niin miten syyllisyys sitten oikein muodostuu?

Nietzsche jatkaa historiallis-fiktiivistä kertomustaan ja kirjoittaa, että kun yhteiskunta muodostettiin ensimmäistä kertaa, tuli ihmisen tästä lähin hallita ja passivoida aggressiiviset vaistonsa. Mutta koska kaikki vietit, jotka eivät pääse purkautumaan ulos, kääntyvät sisäänpäin, kääntyi myös ihmisen julmuus häneen itseensä synnyttäen näin huonon omantunnon ilmiön. Nietzsche nimittää tätä prosessia ihmisen sisäistymiseksi (*die Verinnerlichung des Menschen*).²¹⁷ Aaron Ridleyyn mukaan syyllisyydentunne muuttui tämän ihmisen sisäistymisen seurauksena oleellisesti. Aikaisemmin syyllisyys ymmärrettiin vain epämoraalisessa ja pragmaattisessa

212 *Zur Genealogie der Moral*, [KSA 5], 298, 305-306.

213 *Zur Genealogie der Moral*, [KSA 5], 300.

214 *Zur Genealogie der Moral*, [KSA 5], 318-319.

215 *Die fröhliche Wissenschaft*, [KSA 3], 509.

”Rangaistuksen tarkoituksena on parantaa sitä, joka rankaisee” – tämä on rangaistuksen puolustajien viimeinen turvapaikka (IT, 139).”

216 *Zur Genealogie der Moral*, [KSA 5], 319-320.

217 *Zur Genealogie der Moral*, [KSA 5], 321-323.

merkityksessä, mutta sisäistymisen tuloksena ihminen alkaakin katua tekemäänsä rikkomusta *sinänsä* ja hän alkaa uskoa, että hän on tämän seurauksena jotenkin muuttunut *huonommaksi*. Ihminen kokee olevansa vastuussa teoistaan, ja tällä ajatuksella hän piinaa itseään. Tällä kertaa syyllisyydentunteeseen liittyy moraalinen ulottuvuus.²¹⁸

Nietzsche pitää moraalisisessä mielessä ymmärretyn syyllisyyden kehittymistä yhtenä surullisimmista ihmistä kohdanneista tragedioista. Elämä oli hänen mukaansa iloisempaa ja kevyempää silloin kun ihminen ei vielä hävennyt julmuuttaan ja aggressiivisia vaistojaan²¹⁹. Teoksessaan *Zur Genealogie der Moral* Nietzsche kuvaa huonon omantunnon heräämisen tuhoisia seurauksia yksilön kannalta:

Mit [der Erfindung von schlechten Gewissen] aber war die grösste und unheimlichste Erkrankung eingeleitet, von welcher die Menschheit bis heute nicht genesen ist, das Leiden des Menschen *am Menschen, an sich*: als die Folge einer gewaltsamen Abtrennung von der thierischen Vergangenheit, eines Sprunges und Sturzes gleichsam in neue Lagen und Daseins-Bedingungen, einer Kriegserklärung gegen die alten Instinkte, auf denen bis dahin seine Kraft, Lust und Furchtbarkeit beruhte.²²⁰

Ihmisen lankeaminen syyllisyyteen on jo *sinänsä* traagista, mutta tällä kehityksellä oli myös kauaskantoisia seurauksia, jotka muuttivat ihmisen olemassaolon luonnetta perusteellisesti. Nietzschen mukaan viettien ja vaistojen sisäistymisen johti lopulta metafyyssisiin olettamuksiin ja tilanteeseen, jossa ihminen ymmärtää syyllisyyden olemassaolonsa perustana. Tätä syyllisyyden muotoa, jota nimitämme eksistentiaaliseksi syyllisyydeksi, analysoimme seuraavaksi. Tämän jälkeen nostan vielä esiin syyllisyyden toisen ilmenemismuodon, jota nimitämme paikalliseksi syyllisyydeksi.

5.1.1 Eksistentiaalinen syyllisyys

Nietzschen mukaan ihmisen sisäistymisen johtaa lopulta siihen, että yksilö pyrkii aktiivisesti löytämään itsensä syylliseksi aina siihen pisteeseen asti, että tekojen sovittaminen näyttäytyy mahdottomana. Tämä julmuuden vaisto synnytti Nietzschen mukaan Jumalan käsitteen. Ihminen konstruoi Jumalan ideaalin voidakseen tuntea itsensä täysin arvottomaksi tämän edessä. Juuri tämän uskonnollisen olettamuksen hyväksymisen myötä ihmisen itsekidutus saavutti

²¹⁸ Ridley 2005, 35-37.

²¹⁹ *Zur Genealogie der Moral*, [KSA 5], 302.

²²⁰ *Zur Genealogie der Moral*, [KSA 5], 323.

[Huonon omantunnon keksimisen myötä] oli saanut alkunsa kaikkein suurin ja kammottavin sairaus josta ihmissuku ei ole vieläkään toipunut, ihmisten kärsiminen *ihmisestä, itsestään*, seurauksena siitä että oli väkivaltaisesti irrotettu eläimellisestä menneisyydestään, ikään kuin hypännyt ja syöksynyt uusiin tiloihin ja olemassaolon ehtoihin, julistanut sodan vanhoille vaistoille joihin hänen voimansa, ilonsa ja pelottavuutensa oli siihen saakka perustunut. (MA, 78.)

kulminaatiopisteensä.²²¹ Mutta miten Jumalan käsite Nietzschen mukaan oikeastaan muodostui?

Nietzsche palaa jälleen historiallis-fiktiiviseen kertomukseensa. Hänen mukaansa meitä edeltäneet ihmiset tunsivat olevansa velkaa (*schuldenbelastet*) heimon esi-isille ja he ajattelivat, että heidän tulisi palvonnalla ja uhreilla maksaa takaisin esi-isien uhraukset, joita ilman koko heimoa ei olisi olemassa. Tämä velka kuitenkin kasvoi jatkuvasti, ja tietoisuus tästä velasta kasvoi sitä mukaa mitä voimakkaammaksi ja suuremmaksi heimo kehittyi. Näin ollen velallisuuden tunne kaikkein mahtavimpien heimojen esi-isiä kohtaan kasvoi ajan myötä niin suureksi, että heimon esi-isät muuntuivat ihmisten mielissä lopulta Jumalaksi.²²² Näin syntyi Nietzschen mukaan kristillisen Jumalan ideaali maailmaan.

Tämä kristinuskon maksimaalisen Jumalan ilmaantuminen toi mukanaan myös maksimaalisen syyllisyyden²²³. Uskonnon metafysiset ennako-oletukset osoittivat yksilölle väylän purkaa sisäsyntyistä tarvettaan vahingoittaa ja tuottaa kipua tilanteessa, jossa yhteiskunnan normit olivat tukkineet näiden vaistojen luonnolliset ulospääsykanavat. Syyllisyydestä Jumalan edessä muodostui näin ”kidutusväline” (*Folterwerkzeug*), jolla ihminen saattoi kiusata itseään ennenkuulumattomalla tavalla.²²⁴ Tämä uusi maailmankatsomus määritteli ihmisen syntisenä ja ruokki syyllisyyden tunnetta entisestään. Lopulta syyllisyys alettiin nähdä itse olemassaolon perustana. Näin muodostui se syyllisyyden muoto, jota voimme kutsua eksistentiaalisesti syyllisyydeksi. Mathias Rissen mukaan Nietzsche pyrki teoksessaan *Zur Genealogie der Moral* kuvaamaan juuri tätä eksistentiaalisen syyllisyyden ilmiötä²²⁵.

Nietzsche kuitenkin huomauttaa, ettei Jumalan käsite välttämättä johda syyllisyyden tunteen kärjistymiseen. Hän vertaa kristinuskon Jumalaa antiikin jumaliin ja huomauttaa, että antiikin jumalat eivät suinkaan olleet huonon omantunnon lähde, vaan ihmiset saattoivat sitä vastoin vierittää syyllisyyden omista teoistaan juuri jumalten niskoille. Kreikkalaiset ajattelivat, että juuri jumalat olivat viekoitelleet tai sokaisseet ihmisen, jos tämä oli sortunut johonkin rikkomukseen tai kauheuteen. Antiikin jumalat eivät siis lisänneet syyllisyyden taakkaa vaan päinvastoin ottivat sen kantaakseen.²²⁶

Vaikka Nietzsche selittääkin kristinuskon tai sen esimuodon esiinnousun ihmisen

221 *Zur Genealogie der Moral*, [KSA 5], 332.

222 *Zur Genealogie der Moral*, [KSA 5], 327-328.

223 *Zur Genealogie der Moral*, [KSA 5], 330.

224 *Zur Genealogie der Moral*, [KSA 5], 332.

Aaron Ridley kuitenkin huomauttaa, ettei Nietzsche suinkaan halunnut rinnastaa Jumalan käsitettä ja tietoisuutta syyllisyydestä. Nietzschen mukaan kristinuskon tai sen esimuoto rakentui siis jo olemassa olevan moraalisen syyllisyydentunteen varaan, joten Jumalan käsite ei suinkaan ole mikään edellytys moraalisesti ymmärretylle syyllisyydentunteelle vaan sitä vastoin moraalisesti ymmärretty syyllisyys on juuri alullepaneva voima sille metafysisen spekulatioiden kehitykselle, joka johtaa Jumalan käsitteen muodostumiseen. (Ridley 1998, 36-37 & Ridley 2005, 38.)

225 Risse 2005, 47.

226 *Zur Genealogie der Moral*, [KSA 5], 333-335.

sisäsyntyisellä julmuudella ja ihmisen luonnollisten vaistojen ja viettien häiriintymisellä, katsoo hän tämän maailmankatsomuksen metafyyssisten perusolettamusten kuitenkin täyttäneen tietyn selkeän tarpeen. Tätä hyvin mielenkiintoista tilannetta Nietzsche kuvaa teoksessaan *Zur Genealogie der Moral*:

Die "Sünde" – denn so lautet die priesterliche Umdeutung des thierischen "schlechten Gewissens" (der rückwärts gewendeten Grausamkeit) – ist bisher das grösste Ereigniss in der Geschichte der kranken Seele gewesen: in ihr haben wir das gefährlichste und verhängnissvollste Kunststück der religiösen Interpretation. Der Mensch, an sich selbst leidend, irgendwie, jedenfalls physiologisch, etwa wie ein Thier, das in den Käfig gesprerrt ist, unklar, warum, wozu? begehrllich nach Gründen – Gründe erleichtern –, begehrllich auch nach Mitteln und Narkosen, beräth sich endlich mit Einem, der auch das Verborgene weiss – und siehe da! er bekommt einen Wink, er bekommt von seinem Zauberer, dem asketischen Priester, den *ersten* Wink über die "Ursache" seines Leidens: er soll sie in *sich* suchen, in einer *Schuld*, in einem Stück Vergangenheit, er soll sein Leiden selbst als einen *Strafzustand* verstehn ... [...] Und nun wird man den Aspekt dieses neuen Kranken, "des Sünders", für ein paar Jahrtausende nicht los, – wird man ihn je wieder los? – wohin man nur sieht, überall der hypnotische Blick des Sünders, der sich immer in der Einen Richtung bewegt (in der Richtung auf "Schuld", als der *einzig*en Leidens-Causalität); überall das böse Gewissen, dies "grewliche thier", mit Luther zu reden; überall die Vergangenheit zurückgekäut, die That verdreht, das "grüne Auge" für alles Thun; überall das zum Lebensinhalt gemachte Missverstehen-*Wollen* des Leidens, dessen Umdeutung in Schuld-, Furcht- und Strafgefühle [...] ²²⁷

Vaikka juutalais-kristillinen perinne nimenomaan muunsi ihmiselle kehittyneen huonon omantunnon koko olemassaolon peruskokemukseksi ja avasi portit vuosituhansia kestäväälle itseruoskinnalle, Nietzsche kuitenkin korostaa, että tämä syyllisyyden henkistyminen tarjosi samalla ihmisen huonolle omalletunnolle selityksen määrittämällä sen rangaistukseksi ihmisen syntisyydestä. Antamalla merkityksen ihmisen kärsimykselle ja sijoittamalla sen osaksi ylimaallista näytelmää tämä uskonnollis-metafyyssinen tulkintamalli pelasti ihmisen kaikkein surkeimmalta kohtalolta eli kärsimykseltä ilman syytä tai selitystä. Nietzschen mukaan ihmisen on nimenomaan mahdotonta sietää kärsimystä vailla mieltä²²⁸. Vain muutama aukeama myöhemmin samassa teoksessa Nietzsche jatkaa:

Sieht man vom asketischen Ideale ab: so hatte der Mensch, das *Thier* Mensch bisher keinen Sinn. Sein Dasein auf Erden enthielt kein Ziel; "wozu Mensch überhaupt?" – war eine Frage ohne Antwort; der

²²⁷ *Zur Genealogie der Moral*, [KSA 5], 389–390.

"Synti" – tämän nimen saa nimittäin eläimellisen "huonon omantunnon" (taaksepäin kääntyneen julmuuden) papillinen toisintulkinta – on toistaiseksi ollut suurin tapahtuma sairaan sielun historiassa: siinä meillä on uskonnollisen selityksen vaarallisin ja kohtalokkain taitotemppu. Ihminen kärsimässä itsestään jollakin tavalla ainakin fysiologisesti, suunnilleen samoin kuin häkkiin suljettu eläin tietämättä miksi, mitä varten kaivaten syytä – syyt helpottavat – kaivaten myös keinoja ja narkooseja, kysyy viimein neuvoa erältä joka tietää senkin mikä on salattu – ja katso! Hän saa taikuriltaan askeettiselta papilta ensimmäisen vihjeen kärsimyksensä "syytä": hänen pitää etsiä sitä *itsestään*, jostakin mihin hän on tehnyt itsensä *syypääksi*, jostakin menneisyyteen kuuluvasta asiasta, hänen pitää ymmärtää itse kärsimyksensä *rangaistustilaksi*... [...] Ja nyt ei päästä pariin vuosituhanteen näkemästä tätä uutta sairasta, "syntistä" – päästäneenkö enää milloinkaan? – minne silmänneekin, kaikkialla syntisen hypnoottinen katse joka liikkuu aina vain yhteen suuntaan (kohti "syyllisyyttä", ainoaa kärsimyksen syytä); kaikkialla paha omatunto, tuo "grewliche thier" kuten sanoo Luther; kaikkialla menneisyys takaisin märehdittyinä, teko vääristeltynä, "vihreä silmä" kaikelle tekemiselle; kaikkialla elämänsisällykseksi tehty kärsimyksen väärinymmärtämisen *tahto*, kärsimyksen tulkinta syyllisyyden, pelon, rangaistuksen tunteiksi[...] (MA,139–140.)

²²⁸ Ks. Kain 2007.

Wille für Mensch und Erde fehlte; hinter jedem grossen Menschen-Schicksale klang als Refrain ein noch grösseres "Umsonst!" *Das* eben bedeutet das asketische Ideal: dass Etwas *fehlte*, dass eine ungeheure *Lücke* den Menschen umstand, – er wusste sich selbst nicht zu rechtfertigen, zu erklären, zu bejahen, er *litt* am Probleme seines Sinns. Er litt auch sonst, er war in der Hauptsache ein *krankhaftes* Thier: aber *nicht* das Leiden selbst war sein Problem, sondern dass die Antwort fehlte für den Schrei der Frage "wozu leiden?" Der Mensch, das tapferste und leidgewohnteste Thier, verneint an sich *nicht* das Leiden: er *will* es, er sucht es selbst auf, vorausgesetzt, dass man ihm einen *Sinn* dafür aufzeigt, ein *Dazu* des Leidens. Die Sinnlosigkeit des Leidens, *nicht* das Leiden, war der Fluch, der bisher über der Menschheit ausgebreitet lag, – *und das asketische Ideal bot ihr einen Sinn!* Es war bisher der einzige Sinn, irgend ein Sinn ist besser als gar kein Sinn; das asketische Ideal war in jedem Betracht das "*faute de mieux*" par excellence, das es bisher gab. In ihm war das Leiden *ausgelegt*; die ungeheure Leere schien ausgefüllt; die Thür schloss sich vor allem selbstmörderischen Nihilismus zu. Die Auslegung – es ist kein Zweifel – brachte neues Leiden mit sich, tieferes, innerlicheres, giftigeres, am Leben nagenderes: sie brachte alles Leiden unter die Perspektive der *Schuld*... Aber trotzdem – der Mensch war damit *gerettet*, er hatte einen *Sinn*, er war fürderhin nicht mehr wie ein Blatt im Winde, ein Spielball des Unsinn [...]²²⁹

Edeltävässä katkelmassa yhteys tarinallisuuteen on jälleen kerran voimakkaasti läsnä. Nietzsche kuvaa sitä, miten tärkeää ihmisen on nähdä kokemuksensa osana tarinallista kokonaisuutta ja löytää niille tällä tavoin jokin merkitys. Hän myöntää, että askeettinen ideaali – kuten hän tätä kristinuskon taustalla vaikuttavaa vaistoa nimittää – vastasi tähän inhimilliseen perustarpeeseen ja antoi ihmisen huonolle omalletunnolle selityksen, vaikkakin tavalla, joka paisutti tämän sisäänpäin kääntyneen julmuuden ennennäkemättömiin mittasuhteisiin. Nietzsche pyrkii kuitenkin omassa ajattelussaan juuri purkamaan tämän ihmisen "syntisyyteen" nojaavan maailmanselityksen ja rakentamaan inhimillinen kokemusmaailma mielekkääksi tavalla, joka suojelisi ihmisen elinvoimaa eikä kääntyisi sitä vastaan.

Nietzsche kuitenkin huomioi myös sen, että vaikka eksistentiaalinen syyllisyys saavuttikin maksiminsa kristinuskon myötä, ei tämä tunne syyllisyydestä kuitenkaan katoa, vaikka yksilö luopuisikin uskostaan Jumalaan. Huono omatunto on juurtunut olemassaolomme perustaan niin tiukasti, ettemme me niin vain voi irrottautua sen otteesta²³⁰. Ateismin esiinnousun myötä ovat kristinuskon metafysiset rakenteet laajalti menettäneet merkityksensä, mutta syyllisyys säilyy tästä

229 *Zur Genealogie der Moral*, [KSA 5], 411–412.

Jos jätetään lukuun ottamatta askeettinen ihanne niin ihmisellä, *ihmiselämellä* ei ole tähän asti ollut mitään tarkoitusta. Hänen olemassaolonsa maan päällä ei sisältänyt mitään päämäärää; "miksi yleensä ihminen?" oli kysymys johon ei löytynyt vastausta; ei *tahdottu* ihmistä ja Maata; jokaisen suuren ihmiskohtalon jäljessä kaikui kertosaakkeenä "Turhaan!" Juuri *sitä* merkitsee askeettinen ihanne: että puuttui jotakin, että ihmistä ympäröi suunnaton *aukko*, – hän ei osannut oikeuttaa, selittää, myöntää itseään, hän *kärsi* tarkoituksensa ongelmasta. Hän kärsi muutenkin, hän oli ennen kaikkea *sairaalloinen* eläin: mutta hänen ongelmanaan *ei* ollut itse kärsiminen vaan se että puuttui vastaus huutoon joka kysyi: "miksi kärsiä?" Ihminen, urhein ja kärsimään tottunein eläin *ei* kiellä kärsimystä itsessään: hän *tahtoo* sitä, hän itse etsii sen, edellyttäen että hänelle osoitetaan sitä varten tarkoitus, kärsimisen "*siksi*". Ei kärsimys vaan kärsimyksen tarkoituksettomuus on tähän asti levännyt kirouksena ihmissuvun yllä – *ja askeettinen ihanne tarjosi sille tarkoituksen!* Se on tähän asti ainoa tarkoitus; jokin tarkoitus on parempi kuin ei mikään; askeettinen ihanne on joka suhteessa toistaiseksi kelvannut paremman puutteessa, "*faute de mieux*" par excellence. Siinä oli kärsimys *tuotu esille*; suunnaton tyhjiys näytti täytyneen; ovi sulkeutui kaikelta itsemurhaiselta nihilismilta. Esilletuominen veti – aivan varmasti – mukanaan uutta kärsimystä, syvempää, sisäisempää, myrkyllisempää, elämää kalvavampaa: se saattoi kaiken kärsimisen *syyllisyyden* perspektiiviin.... Mutta kaikesta huolimatta – ihminen oli siten *pelastettu*, hänellä oli *tarkoitus*, hän ei ollut tästä lähtien enää kuin lehti tuulessa, mielettömyyden, tarkotuksettomuuden leikkipallo[...] (MA, 160–161.)

230 *Zur Genealogie der Moral*, [KSA 5], 335.

huolimatta yhä avoinna²³¹. Mathias Risse on sitä mieltä, että tämä syyllisyyden itsepintaisuus selittyy kulttuurillisella vaikutuksella. Hän uskoo, että myös ateistit voivat ilmentää kristinuskoon liittyvää eksistentiaalista syyllisyyttä, sillä he ovat kasvaneet kristinuskon vaikutuspiirissä ja he ovat näin ollen omaksuneet syyllisyyskeskeisen maailmankatsomuksen.²³² Juuri tällaista jumalallista jälkivaikutusta Nietzsche tuntuisi kuvaavan teoksessaan *Die fröhliche Wissenschaft* kirjoittaessaan Jumalan varjosta:

Nachdem Buddha todt war, zeigte man noch Jahrhunderte lang seinen Schatten in einer Höhle, – einen ungeheuren schauerlichen Schatten. Gott ist todt: aber so wie die Art der Menschen ist, wird es vielleicht noch Jahrtausende lang Höhlen geben, in denen man seinen Schatten zeigt. – Und wir – wir müssen auch noch seinen Schatten besiegen!²³³

Nietzsche myös huomauttaa myöhemmin samassa teoksessa, ettei kristinuskon maailmankuvasta luopuminen tarkoita vain sitä, ettei enää uskota jonkin ylimaallisen olennon olemassaoloon, vaan mikäli tämän maailmankatsomuksellisen muutoksen täysi merkitys ymmärretään, tulee tämän vaikuttaa perinpohjaisesti myös kaikkiin niihin arvorakennelmiin ja moraalikäsitelmiin, jotka tähän maailmankuvaan olennaisesti liittyvät. Hän kirjoittaa: ”... und was Alles, nachdem dieser Glaube [an den christlichen Gott] untergraben ist, nunmehr einfallen muss, weil es auf ihm gebaut, an ihn gelehnt, in ihn hineingewachsen war: zum Beispiel unsre ganze europäische Moral.”²³⁴ Vaikka Nietzsche tiedostaakin syyllisyyden itsepintaisen luonteen, on hän kuitenkin sitä mieltä, että me voimme ohjata syyllisyyden tunteen uuteen suuntaan. Nietzsche on sitä mieltä, että meidän ei tulisi tuntea syyllisyyttä Jumalan edessä vaan juuri niiden degeneroituneiden ja ”luonnottomien” viettien ja vaistojen *vuoksi*, jotka ovat johtaneet jumalan ideaalin muodostumiseen²³⁵. Jos yksilö ohjaa syyllisyydentunteensa kohti mieltymystään ylimaallisiin selitysmalleihin ja voimiin, on hänen Nietzschen mukaan mahdollista ajan myötä vapautua syyllisyydestä.

Syyllisyyden ote yksilöstä on vahva, eikä valistuneinkaan nykyihminen voi purkaa vuosituhansien aikana tapahtunutta kulttuuris-historiallista kehitystä. Nietzsche on kuitenkin sitä mieltä, että kristinuskon metafyyssisten rakenteiden romahtamisen myötä myös syyllisyyden tunne

231 Ridley 2005, 43.

232 Risse 2005, 48.

233 *Die fröhliche Wissenschaft*, [KSA 3], 467.

Buddhan kuoltua näytettiin vielä vuosisatojen kuluessa hänen varjoaan eräissä luolassa – suunnatonta kaameata varjoa. Jumala on kuollut: mutta koska ihmiset ovat sellaisia kuin he ovat, voi olla vielä vuosituhansien aikana luolia, joissa näytetään hänen varjoansa. – Ja me – meidän täytyy voittaa vielä hänen varjonsakin! (IT, 105.)

234 *Die fröhliche Wissenschaft*, [KSA 3], 573.

”... ja minkä kaiken täytyy tuon uskon [kristilliseen Jumalaan] järkyttyä luhistua, koska se on ollut sen varaan rakennettua, siihen nojaavaa, siihen kiinni kasvanutta: esimerkiksi koko eurooppalaisen moraalimme (IT, 189).”

235 *Zur Genealogie der Moral*, [KSA 5], 335; ks. myös Ridley 2005, 38.

voi hellittää otettaan²³⁶. Tällä tavoin ateismin totaalinen hyväksyminen voi ajan myötä johtaa ihmiskunnan Nietzschen visioimaan uuteen viattomuuteen²³⁷.

5.1.2 Paikallinen syyllisyys

Yllä olemme kuvanneet eksistentiaalista syyllisyyden tunnetta, mutta tarvitsemme myös toisen käsitteen, jotta voimme tarkastella syyllisyyden ilmiötä kattavasti. Tämä käsite on paikallinen syyllisyys. Teoksessa *Zur Genealogie der Moral* Nietzsche käsittelee pääasiallisesti eksistentiaalista syyllisyyttä, joka voidaan ymmärtää yksilön olemassaoloa pysyvästi määrittävänä olotilana. On kuitenkin myös syyllisyydentunteita, jotka ovat spesifimpejä ja rajatumpia. Näitä tunteita voimme kutsua paikalliseksi syyllisyydeksi. Siinä missä eksistentiaalinen syyllisyys on enemmän tai vähemmän abstraktio, liittyy paikallinen syyllisyys aina konkreettisiin tapahtumiin ja syyllisyyden aiheuttaja on helppo paikallistaa. Paikallinen syyllisyys koskee aina jotain mennyttä virhettä tai muuta tekoa, jonka yksilö haluaisi saada tekemättömäksi. Koska ajan suuntaa ei voi kääntää, on ihminen täysin voimaton menneisyytensä edessä. Tämä jatkuva halu muuttaa jotain sellaista, mitä ei voi muuttaa, katkeroittaa ihmisen ja nostaa esiin kaunan koko olemassaoloa kohtaan. *Zarathustrassaan* Nietzsche kirjoittaa:

"Es war": also heisst des Willens Zähneknirschen und einsamste Trübsal. Ohnmächtig gegen Das, was gethan ist – ist er allem Vergangenen ein böser Zuschauer.

Nicht zurück kann der Wille wollen; dass er die Zeit nicht brechen kann und der Zeit Begierde, – das ist des Willens einsamste Trübsal.

Wollen befreit: was ersinnt sich das Wollen selber, dass es los seiner Trübsal werde und seines Kerkers spotte?

Ach, ein Narr wird jeder Gefangene! Närrisch erlöst sich auch der gefangene Wille.

Dass die Zeit nicht zurückläuft, das ist sein Ingrim; "Das, was war" – so heisst der Stein, den er nicht wälzen kann.

Und so wälzt er Steine aus Ingrim und Unmuth und übt Rache an dem, was nicht gleich ihm Grimm und Unmuth fühlt.

Also wurde der Wille, der Befreier, ein Wehethäter: und an Allem, was leiden kann, nimmt er Rache dafür, dass er nicht zurück kann.

Diess, ja diess allein ist *Rache* selber: des Willens Widerwille gegen die Zeit und ihr "Es war."

Wahrlich, eine grosse Narrheit wohnt in userm Willen; und zum Fluche wurde es allem Menschlichen, dass diese Narrheit Geist lernte! [...]

Und weil im Wollenden selber Leid ist, darob dass es nicht zurück wollen kann, – also sollte Wollen selber und alles Leben – Strafe sein!²³⁸

²³⁶ Ridley 2005, 43.

²³⁷ *Zur Genealogie der Moral*, [KSA 5], 330.

²³⁸ *Also sprach Zarathustra*, [KSA 4], 179-180.

"Oli": tämä on tahdon hammastenkiristyksen ja yksinäisimmän murheen nimi. Voimatonna sitä vastaan, mikä on tehty, tahto on kaiken menneen karsas katselija.

Takaisin ei tahto voi tahtoa; ettei se kykene murtamaan aikaa eikä ajan pyydetä, – se on tahdon yksinäisin murhe. Tahtominen vapauttaa: mitä keksiikään tahto itselleen, että se pääsisi irti murheestaan ja pilkkaisi vankilaansa?

Kun yksittäiset syyllisyyden tunteet kasaantuvat ja vaikuttavat yhdessä, kehittyvät ne lopulta eksistentiaalisiksi syyllisyydeksi. Yksittäiset syyllisyydentunteet ikään kuin abstrahoituvat yleistyukseksi, joka alkaa määrittää itse ihmisen olemassaoloa. Yksittäiset teot menettävät merkityksensä ja sulautuvat yhteen eksistentiaalisen syyllisyyden perustunteeksi, josta tällä tavoin muotoutuu inhimillisen olemassaolon pohjavire. Näin saavat alkunsa syyllisyyspohjaisen maailmankatsomuksen uskonnollis-metafyysiset spekulatiot. Juuri tähän Nietzsche viittaa puhuessaan siitä, kuinka kaunamme mennyttä kohtaan ”oppi henkeä”.

Paikallisen ja eksistentiaalisen syyllisyyden erottaminen toisistaan on usein vaikeaa, sillä nämä kaksi syyllisyyden ilmiötä ovat tiiviisti sidoksissa toisiinsa ja kokemamme syyllisyydentunteet ovat yleensä sekoitus näitä syyllisyyden kahta muotoa. Rissen mukaan eksistentiaalinen syyllisyys nouseekin usein esiin juuri paikallisen syyllisyyden yhteydessä²³⁹. Myös Nietzschen teksteissä nämä syyllisyyden tasot limittyvät varsin selvästi. Tämä ei kuitenkaan tarkoita sitä, että tämä kahden tason erottelu olisi millään tavalla triviaali tai merkityksetön. On tärkeää huomata, että Nietzsche analysoi ja erittelee syyllisyyden ilmiötä näillä molemmilla tasoilla. Nietzsche kuvaa syyllisyyden kehittymistä yksittäistapauksesta yleistykseen, joka lopulta muuntaa koko ihmisen olemassaolon syyllisyyskeskeiseksi ja määrittää ihmisen kristinuskon tavoin syntisenä. Tästä syystä me tarvitsemme molempia näitä syyllisyyden käsitteitä voidaksemme kuvata tämän prosessin eri vaiheita.

Kuten jo aiemmin kävi ilmi, Nietzsche keskittyy teoksessaan *Zur Genealogie der Moral* pääasiassa eksistentiaalisen syyllisyyden kuvaamiseen ja tämä syyllisyyden muoto on vahvasti sidottu juuri kristinuskon perusteisiin²⁴⁰. Olen kuitenkin Mathias Rissen kanssa eri mieltä, kun hän väittää, ettei Nietzsche ole erityisen kiinnostunut paikallisten syyllisyydentunteiden tarkastelusta²⁴¹. Oma näkemykseni on, että vaikka Nietzsche kehritteleekin havaintonsa yleistyksiin ja abstraktioihin saakka, hän analysoi myös yksittäistapauksia ja tekee monia juuri konkreettisia tilanteita koskevia

Voi, houkaksi muuttuu jokainen vanki! Houkkamaisesti lunastaa itsensä myös vangittu tahto.

Ettei aika juokse takaisin, se on tahdon vimma; ”se, mikä on ollut” – tämä on sen kiven nimi, jota tahto ei kykene vierittämään.

Ja niin se vierittää kiviä vimmoissaan ja harmistuneena ja kostaa sille, joka ei voi tuntea vimmaa ja harmia niinkuin se.

Näin on tahdosta, vapauttajasta, tullut tuskantuottaja: ja kaikelle, mikä voi kärsiä, se kostaa sen, ettei se kykene kääntymään takaisin.

Tämä, niin, tämä on *kosto* itse: tahdon vastenmielisyys aikaa ja sen ”ollutta” kohtaan.

Totisesti, suuri houkkamaisuus asuu meidän tahdossamme; ja kaiken inhimillisen kiroukseksi on tullut, että tämä houkkamaisuus on oppinut hengen! [...]

Ja koska tahtovassa itsessään on kärsimystä siitä, ettei hän voi tahtoa taaksepäin, – siksi pitäisi itse tahtomisen ja kaiken elämän – olla rangaistusta! (Z, 120–121.)

239 Risse 2005, 46.

240 Risse 2005, 46.

241 Risse 2005, 46.

havaintoja. Nietzsche näkee eksistentiaalisen syyllisyyden tavoin myös paikallisen syyllisyyden ihmisen elämää rajoittavana ongelmana.

5.2 Syyllisyyden voittaminen

Kuten on jo käynyt ilmi, Nietzsche korostaa jatkuvasti elinvoiman ja terveyden merkitystä. Kenties suurimpana uhkana ihmisen elinvoimalle Nietzsche näkee juuri syyllisyydentunteet. Eräässä mielessä koko Nietzschen tuotanto voidaan ymmärtää pyrkimyksensä kumota ihmisen elämää hallitseva syyllisyys. Nietzsche syyllisyys ei ole vain ongelma muiden joukossa, vaan hän selvästikin uskoo, että ihmisen kykenemättömyys käsitellä syyllisyyden tunteita voi johtaa koko yksilön elämäkatsomuksen vääristymiseen. Nietzsche uskoo, että mikäli ihminen ei pysty hallitsemaan syyllisyydentunteitaan, menettää tämä hyvin helposti uskonsa elämän mielekkyyteen. Tällöin elämä itsessään muuttuu vastenmieliseksi ja näyttäytyy ihmiselle pelkkänä kärsimyksen lähteenä. Nietzschen mukaan näin on jo hyvin pitkälti tapahtunut, sillä ihmisen kokema syyllisyys on henkistynyt ja kietoutunut itse elämän perusrakenteisiin.

Vaikka Nietzsche puhuukin syyllisyyden henkistymisestä ja syyllisyydentunteen synnyttämistä metafysisistä oletuksista ikään kuin nämä elämäkatsomukselliset muutokset koskettaisivat koko ihmiskuntaa yhteisesti, ymmärtää hän syyllisyyden ilmiön kuitenkin nimenomaan suhteessa yksilöön. Syyllisyydentunteet ovat aina sidoksissa ihmisen yksilöllisiin ominaisuuksiin ja tämän tapaan kokea maailma. Nietzsche kuvaa juuri tätä syyllisyyden kokemuksen yksilöllisyyttä teoksessa *Unzeitgemäße Betrachtungen*. Hän käyttää esimerkkinä ihmistä, joka epäoikeudenmukaisuudestaan ja virheistään huolimatta säilyttää elinvoimansa ja terveytensä, kun taas hänen tunnollisempi ja oikeamielisempi naapurinsa kärsii syyllisyydentunteiden kourissa vain jokin merkityksettömän virheen takia ja on tällä tavoin sairastunut syyllisyytensä vuoksi²⁴². Kristillisen lähestymistavan vastaisesti Nietzsche tuntuu ihannoivan ja puoltavan juuri ensimmäisenä mainitun yksilön suhtautumistapaa elämään. Nietzsche ei moralisoi tämänkaltaista toimintaa, ja hänen lähestymistapansa onkin radikaalilla tavalla amoraalinen; hän puoltaa varsin voimakkaasti kaikkia niitä ajattelutapoja ja toimintamalleja, jotka edistävät itse elämää.

Jos ihminen ei onnistu sivuuttamaan menneitä virheitä ja onnettomuuksia, ei hän voi vapautua menneisyyden otteesta. Tällöin ihminen pysyy menneisyytensä vankina ja hänen täytyy yhä

²⁴² *Unzeitgemäße Betrachtungen* [KSA 1], 252.

uudestaan elää kaikkein kivuliaimmat kokemuksensa.²⁴³ Hän ei myöskään kykene antamaan elämälleen selkeää muotoa tai suuntaa, sillä hän ei usko, että hänen menneisyytensä voitaisiin sovittaa mielekkääseen tulevaisuuteen²⁴⁴. Syyllisyys näin ollen estää ihmistä muodostamasta elämälleen tarinallista rakennetta, jonka tämä voisi hyväksyä.

Seuraavaksi tarkastelemmekin Nietzschen esiin nostamia keinoja syyllisyyden tukahduttamiseksi. Pääasiallisesti tarkastelemme niin kutsutun paikallisen syyllisyyden taltuttamista, mutta kuten edellä jo esitimme, yksittäisillä syyllisyyden tunteilla on taipumus johtaa kohti eksistentiaalista syyllisyyttä. Näin ollen yksittäisten syyllisyyden tunteiden voittaminenkin voidaan nähdä taisteluvoittona sodassa eksistentiaalisen tason syyllisyyttä vastaan.

5.2.1 Unohtaminen

A: War ich krank? Bin ich genesen?
Und wer ist mein Arzt gewesen?
Wie vergass ich alles Das!
B: Jetzt erst glaub ich dich genesen:
Denn gesund ist, wer vergass.²⁴⁵

Tässä runossa käy hyvin ilmi Nietzschen myönteinen suhtautuminen unohtamisen ilmiöön. Hän kirjoittaa teoksissaan unohtamisesta varsin paljon ja hän tuntuu liittävänsä siihen monia positiivisia merkityksiä. Nietzsche hahmottaa unohtamisen eräänlaisena ihmisen henkisenä puolustuskeinona, joka asettaa rajat tietoisuudellemme. Teoksessaan *Zur genealogie der Moral* Nietzsche kirjoittaa:

Vergesslichkeit ist keine blosse vis inertiae, wie die Oberflächlichen glauben, sie ist vielmehr ein aktives, im strengsten Sinne positives Hemmungsvermögen, dem es zuzuschreiben ist, dass was nur von uns erlebt, erfahren, in uns hineingenommen wird, uns im Zustande der Verdauung (man dürfte ihn "Einverseelung" nennen) ebenso wenig in's Bewusstsein tritt, als der ganze tausendfältige Prozess, mit dem sich unsre leibliche Ernährung, die sogenannte "Einverleibung" abspielt.²⁴⁶

243 *re-sentire* tarkoittaa kirjaimellisesti juuri 'uudelleen kokemista' latinaksi (Risse 2003, 155.)

244 Risse 2003, 155.

245 *Die fröhliche Wissenschaft*, [KSA 3], 354.

A: Olinko sairas? Paraninko?

Ja kuka oli lääkäriini?

Kuinka unohdin kaiken tämän!

B: Vasta nyt uskon sinun parantuneen:

Sillä se on terve, joka unohti.

246 *Zur Genealogie der Moral*, [KSA 5], 291.

Unohtavaisuus ei ole mikään pelkkä vis inertiae, kuten pintapuoliset luulevat, vaan päinvastoin aktiivinen, ankarimmassa mielessä positiivinen estävä kyky josta johtuvaksi on katsottava että kaikki mitä ikinä me eläessämme koemme, mitä meihin virtaa ei sulatustilassa (sitä sopisi sanoa "sielutukseksi") tule tietoisuuteemme enempää kuin koko tuhatkertainen prosessikaan jonka varassa ruumiimme ravitseminen, niin sanottu "ruumiistaminen" tapahtuu. (MA, 48.)

Unohtaminen on Nietzscheen mukaan positiivinen ilmiö, joka suojelee yksilön elinvoimaa ja terveyttä²⁴⁷. Hän näkee kyvyn unohtaa suoranaisena elinehtona. *Epäajanmukaisissa mietelmissä* hän kirjoittaa, että ihminen voi kyllä elää vailla lähes minkäänlaista kykyä muistaa, mutta elämä ilman unohtamista ei ylipäättään ole mahdollista²⁴⁸. Vähän myöhemmin samassa teoksessa hän kirjoittaa, että ihmisen elinvoiman säilymisen kannalta on äärimmäisen tärkeää, "daß man ebenso gut zur rechten Zeit zu vergessen weiß, als man sich zur rechten Zeit erinnert"²⁴⁹. Nietzsche ymmärtää kyvyn unohtaa vahvan ja terveen ihmisen merkinä²⁵⁰ ja kuvaa kykyä "unohtaa tehokkaasti" nimenomaan "hyvinluonnistuneen" ihmisen ominaisuudeksi²⁵¹. Mutta mitä Nietzsche tällä oikein tarkoittaa?

Näyttää siltä, että Nietzsche näkee unohtamisen nimenomaan ratkaisuna syyllisyyden ongelmaan. *Epäajanmukaisissa mietelmissä* Nietzsche kirjoittaa, että joissain tilanteissa menneisyys on unohtettava, jottei se "zum Todengäber des Gegenwärtigen werden soll"²⁵². Mielestäni meidän tulee ymmärtää tämä unohtamiskyvyn korostaminen suhteessa paikallisiin syyllisyyden tunteisiin. Syyllisyyden ja katumuksen tunteet imevät ihmisen elinvoiman varsin tehokkaasti ja huonontavat näin hänen elämänlaatuaan. Nietzsche kuvaakin tätä menneisyyden painolastia ilmaisulla "eine unsichtbare und dunkle Bürde"²⁵³. Nietzsche näkee kuitenkin unohtamisen voimana, joka voi vapauttaa ihmisen tästä menneisyyden taakasta, kuten Ricoeur huomauttaa²⁵⁴.

Nietzsche näkee lapsen, joka ei ole vielä sairastunut syyllisyyden ja katumuksen vuoksi, ikään kuin kadotettuna paratiisina. Hänen mukaansa tämä paratiisi kuitenkin menetetään, kun lapsi kasvaa ja saavuttaa suuremman tietoisuuden omasta menneisyydestään. Samalla kun lapsen silmät aukeavat menneisyydelle, avautuvat ne myös syyllisyydelle ja katumukselle.²⁵⁵ Kun kerran Nietzsche hahmottaa ihmisen laajentuneen tietoisuuden kaiken syyllisyyden ja katumuksen lähteenä, on täysin loogista, että juuri unohtaminen näyttäytyy hänelle pakotienä syyllisyydestä.

Kuten Nietzsche huomauttaa, on monia sellaisia tilanteita, joissa ihmisen olisi paras yksinkertaisesti unohtaa ahdistavat ja painostavat tunteen ja jatkaa elämäänsä. Tämä ei kuitenkaan

247 *Zur Genealogie der Moral*, [KSA 5], 291-292.

248 *Unzeitgemäße Betrachtungen* [KSA 1], 250.

249 *Unzeitgemäße Betrachtungen* [KSA 1], 252.

"että ihminen osaa yhtä hyvin oikealla hetkellä unohtaa kuin oikealla hetkellä muistaa"

250 *Zur Genealogie der Moral*, [KSA 5], 292.

251 *Ecce homo*, [KSA 6], 267.

252 *Unzeitgemäße Betrachtungen* [KSA 1], 251.

"ettei siitä tuli nykyisyyden haudankaivajaa (HHHE, 13)"

253 *Unzeitgemäße Betrachtungen* [KSA 1], 249.

"synkkä, näkymätön taakka (HHHE, 11)"

254 Ks. Ricoeur 1985/1988, 236.

255 *Unzeitgemäße Betrachtungen* [KSA 1], 249.

ole niin yksinkertaisia, sillä ihminen ei tietoisesti hallitse kykyään muistaa ja unohtaa. Hän on tiettyssä mielessä oman muistinsa armoilla. Nietzsche kuvaakin tätä ihmisluonnon ristiriitaista olemusta *Epäajanmukaisissa mietelmissä* seuraavasti:

[Der Mensch] wundert sich aber auch über sich selbst, das Vergessen nicht lernen zu können und immerfort am Vergangenen zu hängen: mag er noch so weit, noch so schnell laufen, die Kette läuft mit. Es ist ein Wunder: der Augenblick, im Husch da, im Husch vorüber, vorher ein Nichts, nachher ein Nichts, kommt doch noch als Gespenst wieder und stört die Ruhe eines späteren Augenblicks. Fortwährend löst sich ein Blatt aus der Rolle der Zeit, fällt heraus, flattert fort – und flattert plötzlich wieder zurück, dem Menschen in den Schooss. Dann sagt der Mensch "Ich erinnere mich" und beneidet das Thier, welches sofort vergisst und jeden Augenblick wirklich sterben, in Nebel und Nacht zurücksinken und auf immer erlöschen sieht.²⁵⁶

Tästä katkelmasta käy hyvin ilmi se, miten irrationaalisen ja mielivaltaisen Nietzsche näkee ihmisen suhteen menneisyyteensä. Tekstissä korostuu tietty pelonsekainen ahdistus menneisyyden taakan edessä. Tämä uhriasetelma vaihtuu kuitenkin hänen myöhäisemmässä tuotannossaan hyvin selkeästi uhmakkuuteen ja pyrkimykseen saavuttaa voitto kaikesta menneestä. Meidän tulee kuitenkin huomata, että myös näiden myöhäisempien ajatustapojen takaa löytyy sama tietoisuus menneisyyden ihmisen harteille asettamasta taakasta.

5.2.2 Sisäisen tarinan uudelleenrakentaminen

Edellä määritimme unohtamisen yhtenä keinona irtautua elinvoimaa verottavista syyllisyyden tunteista. Toisen pakotien syyllisyydestä tarjoaa Nietzschen mukaan menneisyyden uudelleentulkinta. Tulkitsemalla menneitä tapahtumia uudessa tarinallisessa kehyksessä muuttuu niiden merkitys yksilön kannalta olennaisesti. Voimme nimittää tätä prosessia narratiivisten ihmistieteiden mallin mukaisesti sisäisen tarinan uudelleenrakentamiseksi. Tällaista kokemuksen tarinallisuuteen nojaavaa lähestymistapaa syyllisyyteen Nietzsche hahmottelee erityisesti myöhäisemmässä tuotannossaan.

Kuten jo edellä kävi ilmi, Nietzsche hahmottaa ihmiselämän eräänlaisena tarinallisena rakenteena. Tähän lähestymistapaan liittyy olennaisesti ajatus, että menneitten tapahtumien merkitys riippuu täysin siitä tarinallisesta kehyksestä, jolla nämä tapahtumat on koottu yhteen, ja

²⁵⁶ *Unzeitgemäße Betrachtungen* [KSA 1], 248–249.

Mutta ihminen ihmettelee myös itseään, sitä, ettei opi unohtamaan vaan takertuu menneeseen. Kuinka kauas tai kuinka nopeasti tahansa hän juokseekaan, tuo lieka raahautuu hänen perässään. Sitä sopiikin ihmetellä: hetki on ensin tässä ja sitten se on jo poissa, ei mikään mikä oli ennen sitä tai tuli sen jälkeen, mutta se hetki joka tapauksessa palaa kuin haamu ja häiritsee myöhemmän hetken rauhaa. Ajan puusta putoaa lehti, leijailee pois, mutta yhtäkkiä se lennähtää takaisin ja putoaakin ihmisen syliin. Silloin hän sanoo: ”Nyt muistan...”, ja on kateellinen eläimelle, joka hetkessä unohtaa, ja jolle jokainen hetki todella kuolee, katoaa yöhön ja usvaan, sammuu ikiajoiksi. (HHHE, 11.)

että samatkin tapahtumat voidaan tulkinta lukemattomilla eri tavoilla. Kun tarinallisia kehyksiä muokataan, muuttuvat samalla myös menneisiin tapahtumiin liittyvät merkitykset ja näin meille avautuu mahdollisuus päästä eroon katumuksen ja syyllisyyden tunteista sekä muusta menneisyyden painolastista. Myös Nietzsche ymmärsi tämän. Tähän ainakin viittaa *Also sprach Zarathustran* kohta, jossa hän käsittelee menneisyyden lunastamista.

”Kann es Erlösung geben, wenn es ein ewiges Recht giebt? Ach, unwälzbar ist der Stein "Es war": ewig müssen auch alle Strafen sein!" Also predigte der Wahnsinn.

"Keine That kann vernichtet werden: wie könnte sie durch die Strafe ungethan werden! Diess, diess ist das Ewige an der Strafe "Dasein", dass das Dasein auch ewig wieder That und Schuld sein muss!["] [...]

Weg führte ich euch von diesen Fabelliedern, als ich euch lehrte: "der Wille ist ein Schaffender".²⁵⁷

Nietzsche tuntuisi esittävän, että mikäli menneisyyden tapahtumat hyväksytään sellaisenaan, ei syyllisyyden ja katumuksen tunteista ole mitään ulospääsyä. Mutta jos menneisyytemme tapahtumat tulkitaan uudelleen ja niille luodaan uusia merkityksiä, on näiden kielteisten emootioiden otteesta vapautuminen sittenkin mahdollista. Juuri tätä Nietzsche tarkoittaa puhuessaan ”lunastuksesta”. Vaikka ajan suuntaa ei kukaan pystykään kääntämään, voi sisäisen tarinan uudelleenrakentaminen tai muokkaaminen merkittäväällä tavalla auttaa yksilön elinvoiman palautumisessa. Tässä luovassa prosessissa ihminen määrittää uudelleen menneiden tapahtumien merkityksiä ja pyrkii muodostamaan niistä kokonaisuuden, joka mahdollisimman hyvin tukisi hänen nykyistä tilannettaan. Menneisyyden palasten uudelleenjäsentäminen vaatii kykyä kytkeä menneitä tapahtumia toisiinsa lukemattomilla eri tavoilla ja luoda samalla suunnaton määrä merkityksiä, jotka sitovat nämä palaset yhteen. Kyseessä on siis äärimmäisen monimutkainen prosessi, josta olemme – kaikkien muiden luovien prosessien tavoin – vain osittain tietoisia.

Kun Nietzsche korostaa ihmisen tarvetta käyttää menneisyyttä hyväkseen ja kääntää kohtaamansa onnettomuudet omaksi voitokseen, hän ei tarkoita vain ihmisen eteen tulevia ikäviä sattumia vaan erityisesti juuri niitä virheitä ja epäoikeudenmukaisia tekoja, joihin yksilö itse aktiivisesti syyllistyy, kuten edeltävästä *Zarathustran* katkelmastakin kävi ilmi. Juuri nämä yksilön tekemät virheet ja epäoikeudenmukaiset teot johtavat syyllisyyden kokemukseen, joka rankasti verottaa yksilön elinvoimaa ja luottamusta elämään ja josta ihmisen tulee siis kaikin tavoin pyrkiä eroon. Sisäisen tarina uudelleenmuotoilu tarjoaa yksilölle mahdollisuuden muuntaa nämä syyllisyyden ja katumuksen tunteet joksikin positiiviseksi. Ihminen voi löytää omista virheistään aiemmin piiloon jääneitä merkityksiä, jotka vapauttavat hänet syyllisyyden taakasta. Tällöin yksilö

²⁵⁷ *Also sprach Zarathustra*, [KSA 4], 181

Voiko olla lunastusta, jos on iäinen oikeus? Oi, vierittämätön on tuo kivi 'Oli': iäisiä täytyy myös kaikkien rangaistusten olla!" Näin saarnasi hulluus.

"Mitään tekoa ei voida hävittää: kuinka voisikaan rangaistus tehdä sen tekemättömäksi! Tämä, tämä on iäistä 'olemassaolon' rangaistuksessa, että myös olemassaolon täytyy olla jälleen tekoa ja syyllisyyttä!["] [...]

Minä vein teidät pois näiden valhevirsien kuuluvilta, kun teille opetin: ”tahto on luova.” (Z, 121.)

ei enää hyökkää itseään vastaan, vaan hän muuntaa kaikkein vakavimmat virheensäkin joksikin sellaiseksi, joka vahvistaa hänen luottamustaan elämän mielekkyyteen ja arvoon.

Tätä Nietzscheä esille nostamaa ilmiötä on tutkittu narratiivisten ihmistieteiden parissa varsin paljon. Esimerkiksi Hänninen näyttää suhtautuvan syyllisyyden ongelmaan samalla tavalla kuin Nietzsche. Hän määrittää katumuksen ja syyllisyyden menneisyyteen suuntautuviksi emootioiksi, joista voidaan vapautua muuttamalla sisäistä tarinaa, joka jäsentää tapahtumat merkitykselliseksi kertomukseksi²⁵⁸. Näkemykseni on, että Nietzsche puhuu juuri tästä sisäisen tarinan uudelleenrakentamisesta, kun hän viittaa menneisyyden luovaan uudelleentulkintaan. Tällainen ajattelutapa sopii täysin Nietzscheä ajatukseen siitä, että ihmisellä on luontainen tarve kokea hallitsevansa ympäristöään²⁵⁹, sillä onhan luonnollista, että ihminen haluaa hallita myös suhdettaan menneisyyteen ja olla niin sanotusti menneisyytensä herra.

Nietzscheä tavasta käsitellä syyllisyyden ongelmaa käy selvästi ilmi, että hän mieltää sisäisen tarinan muokkauksen ja menneisyyden uudelleentulkinnan parhaana mahdollisena keinona voittaa syyllisyydentunteet. Mutta silloin kun tällainen menneisyyden uudelleenrakentaminen ei syystä tai toisesta onnistu, tulee meidän Nietzscheä mukaan yksinkertaisesti unohtaa ne menneet tapahtumat, jotka meitä vaivaavat. Hän kirjoittaa *Epäajanmukaisissa mietelmissä*, että mitä vahva ihminen "nicht bezwingt, weiss [er] zu vergessen"²⁶⁰. Usein vasta unohtamisen kautta ihmiselle avautuu mahdollisuus rakentaa uudelleen elämänsä tarina ja luoda uusia merkityksiä kokemuksilleen ja menneille tapahtumille. Tällä tavoin unohtaminen voidaan nähdä tietyissä tapahtumissa myös edellytyksenä edellä kuvatulle elämän tarinalliselle uudelleen jäsentämiselle.

Nietzscheä mukaan uudelleentulkinnan prosessi kyllä edistää ihmisen elinvoimaa, mutta hän ei suhtaudu tähän prosessiin minään itsestänselvyytenä. Yksilön valmius omaksua menneisyys osaksi itseään ja kyky hyödyntää menneitä kokemuksia riippuu Nietzscheä mukaan siitä, miten vahva yksilön sisäinen luonto on. Mitä elinvoimaisempi ja terveempi ihminen on, sitä paremmin hän onnistuu muuntamaan menneisyyttään ”vereksi”, kuten Nietzsche asian ilmaisee.²⁶¹ Tämän ajatuksen Nietzsche muotoilee teoksessaan *Zur Genealogie der Moral* seuraavasti:

Seine Feinde, seine Unfälle, seine *Unthaten* selbst nicht lange ernst nehmen können – das ist das Zeichen starker voller Naturen, in denen ein Überschuss plastischer, nachbildender, ausheilender, auch vergessen

258 Hänninen 2000, 69.

259 *Jenseits von Gut und Böse*, [KSA 5], 167.

260 *Unzeitgemäße Betrachtungen* [KSA 1], 251.

”Ja sen, mitä tuo [vahva] luonto ei voi lannistaa, sen se osaa unohtaa [...]” (HHHE, 13.)

261 *Unzeitgemäße Betrachtungen* [KSA 1], 251.

machender Kraft ist [...].^{262 263}

Nietzschen lähestymistapaa määrittää olennaisesti hänen tapansa suhtautua ihmisen korkeampiin toimintoihin – kuten esimerkiksi menneisyyden tarinalliseen jäsentämiseen – vain perimmäisten viettiemme ja vaistojemme ilmentymänä. Hän hylkää valistuksen ajan ihanteen ihmisestä, joka ohjaa elämäänsä järkensä avulla, ja kääntää tämän asetelman pääläelleen. Nietzscheille kaikki yksilön toiminnot palautuvat sellaisiin käsitteisiin kuten elinvoima, vitaalisuus ja ihmisen sisin luonto. Tämä huomio on varsin olennainen ja palaammekin myöhemmin tähän kysymykseen ihmisen toiminnan motivaatioista ja perusteista.

Vaikka olemmekin tässä kappaleessa kuvanneet tapoja voittaa syyllisyys käytännössä vain suhteessa paikallisiin syyllisyydentunteisiin ja yksittäisiin tapahtumiin, on yhteys eksistentiaaliseen syyllisyyteen ilmeinen. Aina kun onnistumme pääsemään eroon yhdestäkin meitä ahdistavasta syyllisyydentunteesta, hellittää eksistentiaalisen syyllisyyden ote hieman. Samalla raivaamme tilaa elämänmyönteisyydelle ja tervehtyttävälle ajatuksille.

262 *Zur Genealogie der Moral*, [KSA 5], 273.

Voimakkaille täysille luonteille on ominaista etteivät he voi suhtautua pitkiä aikoja vakavasti vihollisiinsa, onnettomuuksiinsa, *rikkomuksiinsa*; heissä on niin runsaasti plastillista, mukailevaa, parantavaa, myös [unohtamaan saavaa] voimaa [...]. (MA, 30.) (käännöstä muutettu)

263 Kuten huomaamme, myös edeltävästä katkelmassa Nietzsche viittaa kykyyn unohtaa ihmisen sisäisen voiman merkinä ja samalla eksplisiittisesti rinnastaa sen myös menneisyyden tarinalliseen uudelleentulkintaan.

6. Ikuinen paluu

Wie, wenn dir eines Tages oder Nachts, ein Dämon in deine einsamste Einsamkeit nachschliche und dir sagte: "Dieses Leben, wie du es jetzt lebst und gelebt hast, wirst du noch einmal und noch unzählige Male leben müssen; und es wird nichts Neues daran sein, sondern jeder Schmerz und jede Lust und jeder Gedanke und Seufzer und alles unsäglich Kleine und Grosse deines Lebens muss dir wiederkommen, und Alles in der selben Reihe und Folge – und ebenso diese Spinne und dieses Mondlicht zwischen den Bäumen, und ebenso dieser Augenblick und ich selber. Die ewige Sanduhr des Daseins wird immer wieder umgedreht – und du mit ihr, Stäubchen vom Staube!" – Würdest du dich nicht niederwerfen und mit den Zähnen knirschen und den Dämon verfluchen, der so redete? Oder hast du einmal einen ungeheuren Augenblick erlebt, wo du ihm antworten würdest: "du bist ein Gott und nie hörte ich Göttlicheres!" Wenn jener Gedanke über dich Gewalt bekäme, er würde dich, wie du bist, verwandeln und vielleicht zermalmen; die Frage bei Allem und Jedem "willst du dies noch einmal und noch unzählige Male?" würde als das grösste Schwergewicht auf deinem Handeln liegen! Oder wie müsstest du dir selber und dem Leben gut werden, um nach Nichts *mehr zu verlangen*, als nach dieser letzten ewigen Bestätigung und Besiegelung? ²⁶⁴

Tämä katkelma teoksesta *Die fröhliche Wissenschaft* viittaa Nietzscheen ikuisen paluun oppiin eli ajatukseen siitä, että äärellisessä universumissa äärettömän ajan kuluessa kaikki tapahtumat vääjäämättä toistavat itseään ikuisena ketjuna. Tätä ajatusta ei kuitenkaan tule käsittää minään kosmologisena mallina maailmankaikkeuden olemuksesta, vaan kyse on pikemminkin vain ajatuskokeesta²⁶⁵. Narratiivisten ihmistieteiden näkökulmasta katsottuna ikuisen paluun ajatus voidaan ymmärtää eräänlaisena testinä, joka paljastaa ihmisen perimmäisen suhteen itseensä ja elämäänsä. Mikäli ajatus elämän syklisestä toistumisesta herättää ahdistusta ja pelkoa, syynä ovat mitä ilmeisimmin menneet vaikeudet ja kielteiset kokemukset, joihin liittyy syyllisyyden ja katumuksen tunteita. Mikäli ihminen kuitenkin kykenee suhtautumaan ikuisen paluun ajatukseen iloiten, osoittaa tämä kyseisen henkilön onnistuneen luomaan vahvan sisäisen tarinan ja integroimaan myös kielteiset kokemukset osaksi merkityksellistä ja mielekästä kokonaisuutta. Hyvin samalla tavoin ikuisen paluun ajatusta tulkitsee Walter Kaufmann, jonka mukaan kyseisen

²⁶⁴ *Die fröhliche Wissenschaft*, [KSA 3], 570.

Mitä, jos jonakin päivänä tai yönä joku demoni hiipisi jäljessäsi yksinäisimpään yksinäisyyteesi ja sanoisi sinulle: "Tämä elämä, sellaisena kuin sitä nyt elät ja olet elänyt, sinun täytyy elää vielä kerta ja vielä lukemattomia kertoja; eikä siinä ole oleva mitään uutta, vaan jokaisen tuskan ja jokaisen ilon ja jokaisen ajatuksen ja huokauksen ja sen sanomattoman pienen ja suuren, mitä elämäsi kuuluu, täytyy tulla sinulle takaisin, ja kaiken samassa järjestyksessä – niin myös tämän hämähäkin ja tuon puiden välistä kuumottavan kuun valon, ja samaten tämän silmänräpäyksen ja minun itseni. Olemassaolon ikuinen hiekkakello kääntyy yhä uudestaan – ja sinä sen kanssa, sinä tomun hiukkanen!" – Etkö heittäytyisi maahan ja kiristäisi hampaitasi ja kiroaisi demonia, joka puhuu sillä tavalla? Vai oletko elänyt kerran valtavan silmänräpäyksen, jolloin vastasit hänelle: "sinä olet jumala, enkä minä ole koskaan kuullut mitään jumalallisempaa!" Jos tuo ajatus ottaisi sinut valtoihinsa, se muuttaisi sinut toisenlaiseksi ja voisi murskata sinut; aina kaikkialla eteesi nouseva kysymys "tahdotko tämän vielä kerran ja vielä lukemattomia kertoja?" lepäisi toimintasi yllä kaikkein suurimpana painona! Tai miten sinun täytyisikään suostua itseesi ja elämään, jotta et enää *kaipaisi mitään muuta* kuin tätä viimeistä ikuista vahvistusta ja sinetöimistä? – (IT, 187–188.)

²⁶⁵ Ks. Nehamas 1985, 6, 150 & Shapiro 1989, 84.

Vaikka Nietzsche näyttääkin kehitelleen ikuisen paluun ajatusta tieteellisenä mallina omissa muistiinpanoissaan, tulee meidän kuitenkin huomata, että teoksissaan hän esittää sen ainoastaan hypoteesina (ks. Kaufmann 1974, 326–327.)

ajatuksen hyväksymisen on osoitus siitä voimantunteen synnyttämästä ilosta, jonka voi kokea vain ihminen, joka on luonut elämälleen ylimaallisista voimista riippumattoman merkityksen ja joka tuntee hallitsevansa omaa elämäänsä²⁶⁶.

Ikuisen paluun ajatus nostaa jälleen kerran esiin syyllisyyden ja katumuksen ongelman. Ajatus elämän loputtomasta toistumisesta on kauhistuttava juuri sen vuoksi, ettei ihminen kykene muuttamaan menneisyytensä tapahtumia tai korjaamaan virheitään. Syyllisyyden veitsi kääntyisi haavassa yhä uudestaan ja uudestaan, jos ihminen olisi pakotettu kokemaan kaikki virheensä ja kaikki kärsimyksen hetket lukemattomia kertoja. Kyseessä on se sama voimattomuuden tunne menneisyyden edessä, joka nousi esiin tarkastellessamme syyllisyyden ilmiötä. Ikuisen paluun ajatus nostaa tämän saman ongelman esiin kuitenkin ikään kuin tiivistettynä ja äärimmilleen kärjistettynä. Ihmisen tahto näyttää tällöin olevan voimaton aikaa ja menneisyyttä vastaan – vastaan kaikkea ”mikä oli” – ja tämä voimattomuuden tunne synnyttää syvän vastenmielisyyden tunteen itse elämää kohtaan²⁶⁷. Ihminen kärsii menneisyytensä vuoksi ja täyttää elämänsä huonolla omallatunnolla, syyllisyydellä ja kaunan tunteilla²⁶⁸. Uskon kuitenkin, että Nietzsche näki elämän tarinallisessa uudelleen jäsentämisessä mahdollisuuden irtautua näistä kielteisistä tunteista ja saavuttaa juuri se myönteinen suhtautuminen elämään, johon hän edeltävässä *Iloisen tieteen* katkelmassakin viittaa.

Seuraavaksi käyn läpi ikuisen paluun ajatuksesta esitettyjä tulkintoja ja nostan esiin näiden näkemysten ongelmakohtia. Tämän jälkeen pyrin esittämään oman tulkintani tästä Nietzschen ajattelulle varsin keskeisestä ajatuksesta, joka monella tavalla linkittyy niihin elämän tarinalliseen jäsentämiseen liittyviin ilmiöihin, joita me olemme tässä tutkielmassa tarkastelleet. Ikuisen paluun kysymys nostaa syyllisyyden ongelman ja olemassaolon temporaalisesta rakenteen varsin voimakkaasti esiin ja yhteys edeltäviin lukuihin on mielestäni varsin selkeä.

6.1 Ikuisen paluun opista esitettyjä risteäviä tulkintoja

Alexander Nehamaksen mukaan ajatus ikuisesta paluusta nostaa esiin kysymyksen siitä, miten ihmisen tulisi asennoitua itseensä ja elämäänsä, jotta hän voisi suhtautua ilolla ajatukseen elämänsä loputtomasta toistumisesta. Nehamaksen mukaan Nietzschen vastaus oli, että ihmisen tulisi muokata elämästään koherentti kokonaisuus samaan tapaan kuin kirjailija rakentaa romaanihenkilöidensä tarinan. Tämä ykseys saavutetaan hänen mukaansa johdonmukaisen

266 Kaufmann 1974, 324.

267 Dier 2001, 148.

268 Dier 2001, 148.

toiminnan ja jatkuvan menneisyyden tulkinnan yhteistuloksena. Nehamaksen näkemys on, että elämän loputon toistuminen voidaan hyväksyä vain silloin, jos olemme valmiit hyväksymään elämämme sellaisena kuin se on.²⁶⁹ Nehamaksen lähestymistapaa määrittää olennaisesti tietty ehdottomuus. Hänen mukaansa ikuisen paluun ajatukseen myöntyvän henkilön tulee hyväksyä koko elämänsä joka ikistä tekoa ja pienintä yksityiskohtaa myöten. Tätä varsin jyrkkää kantaa Nehamas perustelee sillä, että Nietzsche ymmärsi yksilön minuuden vain ja ainoastaan tämän ominaisuuksien ja tekojen summana, joten tällöin ihminen ei voisi irtisanoutua yhdestäkään teostaan kieltämättä samalla koko elämäänsä ja minuuttaan.²⁷⁰

Nehamaksen esittämä tulkinta on saanut paljon vastakaikua, mutta myös kritiikkiä. Esimerkiksi Gary Shapiro pitää tarinallisten konventioiden soveltamista ihmiselämään epänietschemäisenä. Hän vetoaa muun muassa Derridan ja Deleuzen dekonstruktivistisiin ja hajaannusta korostaviin Nietzsche-tulkintoihin ja syyttää Nehamasta sortumisesta hegeliläiseen ajattelutapaan. Shapiroon tulkinnan mukaan ikuisen paluun ajatus ei suinkaan johda itseyden kokemuksen vahvistumiseen vaan päinvastoin sen hajoamiseen ja murtumiseen. Hänen mukaansa juuri tämä minuuden hajoaminen vapauttaa ihmisen kaikesta vastuusta, syyllisyydestä ja katumuksesta, ja näin elämä voidaan hyväksyä kaikessa sattumanvaraisuudessaan.²⁷¹ Shapiro siis kääntää Nehamaksen tulkinnan täysin pääläelleen.

Shapiro yhtyy kyllä Nehamaksen ajatukseen siitä, että elämä tulee hyväksyä tai hylätä kokonaisuudessaan, mutta kritisoi tämän väitettä, että tämä hyväksyminen vaatisi kokemuksen elämän yhtenäisenä tarinallisena rakenteena. Shapiro vetoaa Nietzschen jatkuviin huomautuksiin unohtamisen tärkeydestä, jotka hänen mukaansa osoittavat, ettei Nietzsche suhtautunut elämään tarinallisena jatkumona vaan irrallisten kokemusten kimppuna.²⁷²

Shapiro kritisoi Nehamasta myös siitä, että tämän tulkinta käsittää ikuisen paluun ajatuksen jonkinlaiseksi regulatiiviseksi elämänohjeeksi. Hänen mukaansa Nehamaksen tavoin ikuisen paluun ajatukseen suhtautuva joutuisi jatkuvasti murehtimaan sitä, muodostaako hänen elämänsä yhtenäisen kokonaisuuden vai ei, sillä vaikka ihminen pystyisikin hyväksymään menneisyytensä ja näkisi sen mielekkäänä kokonaisuutena, muodostaisi tulevaisuus aina uhan tälle saavutetulle harmonialle. Shapiroon mukaan Nehamaksen tulkinta johtaa näin vääjäämättä ajatukseen, että ihminen voi arvioida elämänsä merkitystä ja arvoa vasta sitten, kun se on kokonaisuudessaan eletty, kun Nietzsche sitä vastoin korostaa teoksissaan, että ikuisen paluun ajatuksen hyväksymiseen riittää yksi ainoa hetki.²⁷³ Nietzscheille ikuisen paluun hyväksyminen ei tarkoita mitään kuolinvuoteella

269 Nehamas 1985, 7, 151, 159–162, 165–166, 168.

270 Nehamas 1985, 154–156, 159–160.

271 Shapiro 1989, 86–91.

272 Shapiro 1989, 90–91.

273 Shapiro 1989, 87–89.

tapahtuvaa eletyn elämän puntarointia, vaan kyse on ”valtavasta silmänräpäyksestä”, joka ei edellytä minkäänlaista lopullista näkökulmaa omaan elämäänsä.

Edellä esiteltyt tulkinnat näyttäisivät olevan auttamattomasti toisensa poissulkevia eikä niiden yhteensovittaminen tunnu lainkaan mahdolliselta. Pysin seuraavaksi kuitenkin osoittamaan, että ikuisen paluun ajatusta voidaan lähestyä tarinallisuuden näkökulmasta myös siten, että Shapiron esiin nostamilta ristiriitaisuuksilta vältytään.

6.2 *Ikuisen paluun ajatus sisäisen tarinan koetinkivenä*

Nehamaksen tapa lähestyä ikuisen paluun ajatusta korostaa Nietzschen ajatusten suhdetta elämän tarinallistamisen ilmiöön. Mielestäni tämä lähtökohta on hedelmällinen, sillä uskon, että juuri tarinallisuuden kautta ikuisen paluun ajatuksen syvällisin psykologinen merkitys nousee esiin. Olen kuitenkin myös sitä mieltä, että monet Shapiron tekemät kriittiset huomiot ovat täysin aiheellisia. Nehamaksen tulkinnassa on monia sellaisia aspekteja, jotka eivät mielestäni tavoita ikuisen paluun ajatuksen syvintä olemusta vaan päinvastoin suotta monimutkaistavat tätä ajatusta ja tekevät siitä vaikeammin lähestyttävän. Pysin kuitenkin osoittamaan, etteivät nämä epä johdonmukaisuudet estä lähestymästä ikuisen paluun ajatusta narratiivisuuden näkökulmasta.

Aluksi haluaisin todeta, että mielestäni Shapiro on oikeassa esittäessään, ettei ikuisen paluun ajatusta tule tulkita minään elämänohjeena sillä tavoin kuin Nehamas selvästikin tekee. Nehamas kokee, että Nietzsche velvoitti yksilön yhtenäistämään toimintamallejaan, jotta hänen elämästään muodostuisi selkeämmin tarinallinen kokonaisuus, mutta nähdäkseni Nietzsche nimenomaan vierasti ajatusta kaikenlaisista toimintaa negatiivisessa mielessä rajoittavista periaatteista. *Ecce homo*ssa Nietzsche kirjoittaa: ”Man muß [das Bewußtsein] rein erhalten von irgendeinem der großen Imperative²⁷⁴.” Nietzsche vastustaa ajatusta, että ihmisten tulisi pyrkiä kontrolloimaan elämäänsä soveltamalla jotain tietoisuuden pintaan tarttunutta kaavaa, sillä hänen mukaansa ihmisen toimintaa ohjaa nimenomaan juuri vietit ja vaistot. Nehamaksen tulkinta tuntuisi kuitenkin johtavan juuri ankaraan itsesäätelyyn ja elämän tietoiseen ohjailuun ja rajoittamiseen. Elämän tarinallista jäsentämistä ei kuitenkaan tarvitse nähdä minään narratiivisena pakkopaitana, jollaisena Nehamas sen kuvaa. Nähdäkseni elämän tarinallistaminen ei edellytä mitään tällaista orjallista toimintatapojen yhtenäistämistä, vaan kyse on nimenomaan kokemusten *tulkinnasta*. Elämän tarinallisuuden näkökulmasta ei ole välttämätöntä, että tapahtumat ja ihmisen kokemukset itsessään

Tällainen hetken korostaminen nousee esiin esimerkiksi kappaleen alun *Iloisen tieteen* katkelmassa.

274 *Ecce homo*, [KSA 6], 294.

”[Tietoisuus] on pidettävä puhtaana kaikenlaisista suurista imperatiiveista (EH, 53).”

noudattaisivat jotain ennalta määrättyä kaavaa, sillä elämän tarinallinen yhtenäisyys syntyy vasta tulkinnan kautta.

En myöskään suhtaudu täysin varauksetta Nehamaksen näkemykseen, että hyväksyäkseen ikuisen paluun ajatuksen ihmisen tulisi tiedostaa, hyväksyä ja kantaa vastuu joka ainoasta teostaan ja mitä pienimmistä kokemuksestaan. Tämä tulkinta tuo liiaksi mieleen ajatuksen hegeliläisestä kaikenkattavasta kertomuksesta. Kuten Shapiro huomauttaa ja kuten jo aiemmin tässä työssä on tullut ilmi, Nietzsche jatkuvasti korostaa unohtamisen tärkeyttä tuotannossaan, mikä selvästi sotii Nehamaksen ajatusta vastaan. Nietzsche näkee kyvyn unohtaa välttämättömänä edellytyksenä yksilön terveydelle ja tasapainolle. Nähdäkseni Nietzschen ajattelun lähtökohtana on se, että yksilön tulisi ensisijaisesti muokata menneet kokemuksensa osaksi elämänsä kokonaisuutta, mutta mikäli menneisyyden tapahtumien integroiminen osaksi sisäistä tarinaa osoittautuisi mahdottomaksi, tietyt tapahtumat ja kokemukset olisi vain kylmästi pyrittävä unohtamaan. Mikäli ihminen jää liiaksi kiinni menneisyyteensä, hän lamaantuu ja jumiutuu syyllisyyden ja katumuksen tunteisiinsa. Kuten jo aiemmin tuli ilmi, Nietzschen mukaan vahvan ihmisen tunnistaa juuri siitä, että tämä osaa unohtaa sen, mitä hänen luontonsa ei voi lannistaa²⁷⁵. Tämä näkökulma poikkeaa kuitenkin selvästi Nehamaksen esittämästä tulkinnasta, jossa ydinajatuksena oli nimenomaan menneisyyden totaalinen hyväksyminen kaikkein pienintä kokemusta myöten. Näkisin Nehamaksen tulkinnan ongelmana juuri sen jyrkkyyden ja ehdottomuuden, joka jättää huomiotta tietyt Nietzschen ajattelun varsin olennaiset aspektit. Kysymystä unohtamisesta ei tule laiminlyödä, sillä se on Nietzschen ajattelussa jatkuvasti ilmenevä teema.

Mielestäni kuitenkin myös Shapiro sortuu puolestaan liian jyrkkään tulkintaan esittäessään, että Nietzschen tapa korostaa unohtamisen merkitystä osoittaisi Nietzschen hylänneen ajatuksen elämän tarinallisuudesta. Vaikka Nehamas korostaakin sitä, kuinka kaikkien ihmisen kokemusten tulee muodostaa yksi tarinallinen kokonaisuus, ei tarinallisuus sinänsä aseta mitään täydellisyyden vaatimusta. Ei ole mitenkään ristiriitainen ajatus, että yksilö muodostaa kokemuksistaan tarinallisen konstruktion, mutta sulkee tästä kokonaisuudesta kuitenkin pois jonkin traumaattisen muiston tai kokemuksen. Tarinallinen konstruktio säilyisi silti tarinallisena konstruktiona. Itse asiassa juuri tämä poissulkeminen ja valikoiminen voidaan aivan hyvin nähdä osana koko tarinallistamisen prosessia.

Shapiron tavoin pidän Nehamaksen tulkinnan yhtenä ongelma myös sitä, että hän lähestyy – tai ainakin hänen tulkintansa väistämättä pakottaa lähestymään – ihmisen elämää sen lopusta käsin. Ikään kuin elämän tarinallinen yhtenäisyys saavutettaisiin vasta kuolemassa ja vasta tällöin elämä ”tulisi valmiiksi”. Tämä näkemys on siinä mielessä ongelmallinen, että yksilö ei edes teoriassa voi

275 *Unzeitgemäße Betrachtungen* [KSA 1], 251.

saavuttaa tällaista lopullista näkökulmaa elämäänsä, sillä elämmehän me aina, kuten Heideggerin huomauttaa, syntymän ja kuoleman välillä²⁷⁶. Kun inhimillinen olemassaolo saavuttaa kokonaisuutensa saapuessaan päätepisteeseensä, menettää se samalla oman olemiskykynsä, minkä vuoksi yksilön elämä ei ikinä tule olemaan kokonainen tässä merkityksessä²⁷⁷. Mutta meidän ei tule ajatella, että kuolemassa ihmisen olemassaolo täytyisi tai jollain tavoin tulisi valmiiksi saati että se kuoleman myötä tulisi kokonaisuudessaan käsillä olevaksi²⁷⁸. Me emme voi suhtautua elämään ikään kuin maalaukseen, jonka viimeiset siveltimen vedot maalataan viimeisten hengenvetojen myötä.

Vaikuttaisi siltä, että ihmisen elämä ei ikinä voi saavuttaa sitä tarinallista yhtenäisyyttä, jota Nehamas ajaa takaa. Mutta mikäli omaksumme narratiivisten ihmistieteiden näkemyksen, jonka mukaan jokainen nykyhetki voidaan ymmärtää menneiden tapahtumien ja tulevaisuuden odotusten yhteensulautumaksi²⁷⁹, ei tarinallisuus enää viittaakaan alusta loppuun eletyn elämän sisäiseen koherenssiin – niin kuin sekä Nehamas että Shapiro tuntuvat olettaavan – vaan narratiiviset rakenteet voidaan nähdä jokaisen olemassaolomme hetken perustana. Puhuessamme elämästä tarinallisena konstruktiona me emme suinkaan viittaa mihinkään ihmisen elämän aika-avaruuteen piirtämään makkaramaiseen pötköön, jota voimme tarkastella jumalperspektiivistä niin kuin tralfamadorelaiset Kurt Vonnegutin romaanissa *Slaughterhouse five* ikään²⁸⁰. Sitä vastoin me puhumme tällöin mielensisäisistä mentaalisisistä prosesseista, jotka on aina sidottu tiettyyn hetkeen ja tiettyyn elämäntilanteeseen. Elämän tarinallistaminen ei näin ollen vaadi mitään lopullista näkökulmaa elämään, vaan se on jatkuvasti käynnissä oleva prosessi, joka sitoo yhteen yksilön menneisyyden, nykyisyyden ja tulevaisuuden.

Myös David Carr on huomauttanut, ettei elämän tarinallistamisessa suinkaan ole kyse siitä, että me ensin eläisimme läpi elämämme vaiheet ja sitten vanhana keinutuolissa reflektoisimme elämämme kokonaisuutta. Tarinallistamisen prosessi on sitä vastoin jatkuvasti käynnissä ja jokainen kokemuksemme avautuu meille vain ja ainoastaan tämän sekä menneisyyteen että tulevaisuuteen kurottavan tarinallistamisen kautta.²⁸¹ Koska tulevaisuuden odotukset ovat tarinallistamisen kannalta aivan yhtä tärkeitä kuin menneisyyden muistot, meidän ei tarvitse odottaa elämämme

276 Heidegger 2006, 233–234.

277 Heidegger 1979, 426–427.

278 Heidegger 2006, 245.

279 Ks. Hänninen 2000, 58 & Polkinghorne 1988, 16.

Kuten Ricoeur huomauttaa tarkastellessaan Augustinuksen näkemyksiä ajasta, tulevaisuus ja menneisyys eivät sinänsä ole olemassa nykyisyydessä, mutta sellaiset temporaaliset ominaisuudet, jotka voivat olla olemassa nykyisyydessä, ovat. Ennakoiminen ja narraatio ovat juuri nämä ajallisuuden muodot, joiden kautta menneisyys ja tulevaisuus ovat läsnä nykyhetkessä. (Ricoeur 1983/1984, 10–11.)

280 Vonnegut kuvaa romaanissaan Tralfamadore-planeetan asukkaita, jotka näkevät neljään ulottuvuuteen ja voivat näin ollen tarkastella esimerkiksi ihmisen elämää maiseman kaltaisena kokonaisuutena kaiken ajallisuuden ulkopuolella. (Vonnegut 1969/1980, 23.)

281 Carr 1991, 61.

viimeisiin hetkiin ennen kuin voimme tulkita elämäämme tarinallisena kokonaisuutena.

Vaikka Heidegger vastusti ajatusta, että kuolemassa elämä tulisi jotenkin täydeksi, myös hänen mukaansa me voimme kuitenkin ymmärtää inhimillisen olemassaolon tietyssä mielessä kokonaisena, sillä fenomenalisessa mielessä kuolema on jatkuvasti läsnä ja se tällä tavoin rajaa ihmisen elämää sen alusta asti.²⁸² Huolehtivassa itsensä-edellä-olemisessa ihminen on ”jo oma loppunsa” ja tässä mielessä olemassaolo on aina kokonainen²⁸³. Ihminen siis hahmottaa elämäänsä suhteessa omaan kuolemaansa, ja tällä tavoin elämän tarinallinen kaari on aina suljettu.

Elämän tarinallistaminen on siis jatkuvasti käynnissä oleva prosessi, jolle syntymä ja kuolema piirtävät äärirajat. Ihmisen sisäinen tarina on kuitenkin tarinana erikoislaatuinen, sillä sen alku ja loppu ovat hankalasti määritettävissä ja sen rakenne on muutenkin häilyvä ja monilta osin täysin avoin²⁸⁴. Tästä huolimatta myös sisäiseen tarinaan voidaan tietysin varauksin soveltaa Aristoteleen ajatusta kertomuksesta alun, keskikohdan ja lopun muodostamana kokonaisuutena, sillä onhan sisäisen tarinan tarkoitus juuri vastata kysymykseen, miten tietystä alkuasetelmasta päädytään tiettyyn lopputilanteeseen²⁸⁵. Kyse on kuitenkin vain lukemattomista tarinallisista luonnoksista eikä mistään lopullisesta selvityksestä. Tämä makrotason tarinallinen kehys ei myöskään kykene tavoittamaan kaikkia niitä lukemattomia tarinallisia säikeitä, jotka yhdessä muodostavat ihmiselämän kudoksen.

Ihmisen sisäinen tarina siis väistää kaikkia lopullisia ja totaalisia määritelmiä. Elämän ja narratiivin metaforisen rinnastamisen vastustajat ovatkin usein puuttuneet siihen, että me emme hallitse elämämme tapahtumia samalla tavalla kuin kirjailija, jolla on täysi valta teoksessa kuvatuista tapahtumista ja niiden seuraamuksista²⁸⁶. Tämä pitää täysin paikkansa, mutta tämä ei kuitenkaan ole mikään vasta-argumentti elämän tarinallisuuden ajatusta kohtaan. Edellä ilmaistu kritiikki on kohdistettu naiivia narratiivista lähestymistapaa kohtaan, johon saattaa törmätä erilaisissa elämänhallintaoppaissa tai romantisoivassa kielenkäytössä, mutta itse narratiivisten ihmistieteiden kanssa tällä lähestymistavalla ei ole mitään tekemistä. Elämän tarinallistamisella ei tarkoiteta sitä, että yksilön elämän tulisi noudattaa jotain tiettyä suunnitelmaa tai rakennetta. Kyse on ainoastaan siitä, että ihminen ymmärtää oman tilanteensa tarinallisten rakenteiden kautta ja tämän ymmärryksen pohjalta hän tekee valintansa ja päätöksensä.

Mikäli tulkitsemme nykyhetken menneisyyteen ja tulevaisuuteen ulottuvien tarinallisten struktuurien kohtaupaikkana, voimme käsittää Nietzschen kuvaaman "valtavan silmänräpäyksen", jossa ikuisen paluun ajatus hyväksytään, hetkenä, jolloin ihminen kokee menneisyytensä

282 Heidegger 1979, 426–427; 431–432.

283 Heidegger 1979, 433.

284 Gonçalves 1995, 196.

285 Aristoteles 1997/2009, 166.

286 Crossley 2000a, 53.

tapahtumien kytkeytyvän saumattomasti tulevaisuuden odotuksiin. Elämä näyttäytyy tuolloin mielekkäänä ja yksilö on valmis affirmoimaan oman olemassaolonsa. Tätä hetkeä voisi luonnehtia myös ihmisen sisäisen tarinan hetkelliseksi täydellisyydeksi. Koko elämä näyttäytyy tuona hetkenä merkityksellisenä – niin sanotusti vaivan arvoisena – ja tämän kokemuksen mukanaan tuoma vallantunne ilmenee syvänä ilon tunteena. Vaikka syntymä ja kuolema ovatkin yksilölle aina suljetut eikä hän voi niitä omakohtaisesti kokea, ei tämä kuitenkaan estä lähestymästä elämää tällä tavoin kokonaisuutena, sillä kaikkea toimintaa ja kokemusta määrittää kuitenkin ymmärrys ja huoli elämän muodostamasta kokonaisuudesta.²⁸⁷ Näin ollen yksi ainoa hetki riittää koko elämän hyväksymiseen.

Edellä kuvattu elämän totaalinen hyväksyminen on Nietzschen teoksissa jatkuvasti esiin nouseva teema. Hän hyökkää teoksissaan kaikenlaista nihilismia ja pessimismia vastaan ja puolustaa kaikkea, mikä edistää elämäniloa ja luottamusta elämään. Teoksessaan *Ecce homo* Nietzsche asettaa omaksi tehtäväkseen olla "*jasagend bis zur Rechtfertigung, bis zur Erlösung auch alles Vergangenen*"²⁸⁸. Nietzschen tavoite on vapautua elämää kohtaan suuntautuvista kaunan ja katkeruuden tunteista, joita esimerkiksi katumus ja syyllisyys ihmisessä synnyttävät. Esitänkin, että tässä tutkielmassa esiteltyjen narratiivisten strategioiden soveltaminen liittyy monella tapaa juuri tähän elämän affirmaation tavoitteluun.

Elämän hyväksyminen ei tapahdu itsestään, vaan se onnistuu vain mittavan psykologisen prosessin tuloksena. Ihmisen täytyy työstää elämänsä ja jäsentää siitä sellainen kokonaisuus, jonka hän voi hyväksyä. Se, miten ihminen suhtautuu ikuisen paluun ajatukseen, kertoo sen, miten hyvin hän on tässä prosessissa onnistunut. Nietzschen *Iloisessa tieteessä* kuvaama pelonsekainen suhtautuminen ikuisen paluun ajatukseen perustuu juuri siihen, että menneet tapahtumat ymmärretään vielä tällöin taakkana, jonka uudelleen kokeminen synnyttäisi vain uutta kärsimystä. Syyllisyys, katumus ja muut menneeseen kohdistuvat kielteiset tunteet täytyy voittaa, ennen kuin ikuisen paluun ajatus voidaan hyväksyä. Ikuisen paluun ajatus on siis eräänlainen testi, joka osoittaa sen, olemmeko me onnistuneet voittamaan menneisyyteemme liittyvät syyllisyyden ja katumuksen tunteet. Mikäli ajatus elämän syklisestä toistumisesta tuntuu ahdistavalta, on tähän mitä todennäköisimmin syynä juuri ihmisen kokema syyllisyys ja katumus. Mutta jos ajatus ikuisesta paluusta tuntuukin suotavalta tai jopa toivottavalta, on hän tällöin voittanut nämä kielteiset tunteet ja onnistunut luomaan kokemuksistaan mielekkään ja merkityksellisen kokonaisuuden. Juuri tämä elämän myöntäminen on edellytys ikuisen paluun ajatuksen hyväksymiselle, ja näin siis ikuisen paluun ajatuksen hyväksyminen on samalla absoluuttinen osoitus Nietzschen peräänkuuluttamasta

²⁸⁷ Carr 1991, 78, 95-96.

²⁸⁸ *Ecce homo*, [KSA 6], 348.

”kyllä-sanova aina kaiken menneen oikeuttamiseen ja lunastamiseen asti (EH, 105).”

elämän myöntämisestä. Tämä käy hyvin ilmi myös seuraavassa katkelmassa teoksesta *Jenseits von Gut und Böse*:

Wer, gleich mir, mit irgend einer rätselhaften Begierde sich lange darum bemüht hat, den Pessimismus in die Tiefe zu denken [...], der hat vielleicht ebendamit, ohne dass er es eigentlich wollte, sich die Augen für das umgekehrte Ideal aufgemacht: für das Ideal des übermüthigsten lebendigsten und weltbejahendsten Menschen, der sich nicht nur mit dem, was war und ist, abgefunden und vertragen gelernt hat, sondern es, *so wie es war und ist*, wieder haben will, in alle Ewigkeit hinaus, unersättlich *da capo*²⁸⁹ rufend [...]"²⁹⁰

Nietzschen mukaan elämästä ei tule pyrkiä vain selviämään vaan sitä tulee myös oppia rakastamaan. Hänelle elämän hyväksyminen on elämän yksilölle esittämä haaste ja vain elämänsä tarinallisen jäsentämisen ja uudelleentulkinnan kautta ihminen voi tähän haasteeseen vastata. Ikuisen paluu ajatus pakottaa meidät tarkastelemaan sitä, miten hyvin me olemme onnistuneet luomaan vahvan sisäisen tarinan ja integroimaan kielteiset kokemukset osaksi tätä kokonaisuutta. Nietzsche tekee hyvin selväksi sen, että elämän myöntäminen on mahdollista vasta silloin, kun ihminen hyväksyy virheensä ja erehdyksensä. Ja miten muuten tämä menneisyyden hyväksyminen voisikaan tapahtua kuin juuri sisäisen tarinan uudelleenrakentamisen kautta. Teoksessaan *Die fröhliche Wissenschaft* Nietzsche kirjoittaa: "Leben – das heisst für uns Alles, was wir sind, beständig in Licht und Flamme verwandeln, auch Alles, was uns trifft, wir *können* gar nicht anders."²⁹¹ Mielestäni tämä Nietzschen kuvaama prosessi, jossa ihminen muuntaa kaiken kohtaamansa merkitykselliseksi ja elinvoimaa edistäväksi, voidaan ymmärtää juuri elämän tarinallisena jäsentämisenä. Elämän tarinallistamisen kautta löydämme uusia merkityksiä kaikesta, mitä meille tapahtuu, ja näin me voimme myös muuntaa ikävät sattumat ja onnettomuudet kokemuksiksi, jotka lopulta palvelevat omaa elinvoimaamme. Sisäisen tarinan uudelleenrakentaminen auttaa meitä pääsemään eroon syyllisyyden ja katumuksen tunteista ja näin elämän myöntäminen ja ikuisen paluun ajatuksen hyväksyminen tulee mahdolliseksi.

Nietzsche ei niinkään ohjeista ihmistä tavoittelemaan koherenttia ja selkeälinjaista elämää, jota määrittäisi ulkokohtainen yhtenäisyys, kuten Nehamas tuntuisi olettavan²⁹², vaan hän puhuu

289 Musiikkiterminä tunnetun ilmaisun '*da capo*' ('uudestaan') voi nähdä selvänä viittauksena ikuisen paluun ajatukseen.

290 *Jenseits von Gut und Böse*, [KSA 5], 74-75.

Joka on, kuten minä, jonkinlaisella arvoituksellisella kiihkolla pyrkinyt ajattelemaan pessimismin pohjia myöten [...], se on ehkä juuri siten, tätä oikeastaan tahtomattaan, avannut silmänsä päinvastaiselle ihanteelle: ylimielisimmän, elävimmän ja maailmaan myönteisimmin suhtautuvan ihmisen ihanteelle, hänen, joka ei ainoastaan ole mukautunut siihen, mitä on ollut, ja on sekä oppinut sitä sietämään, vaan tahtoo saada sen, *sellaisena kuin se on ollut ja on*, jälleen, iäisesti, kyltymättään huutaen *da capo* [...] (Nietzsche 1966, *Hyvän ja pahan tuolla puolen* [HPTP], 56.)

291 *Die fröhliche Wissenschaft*, [KSA 3], 349-350.

Elämä – se merkitsee meille, että muunnamme alati kaiken, mitä olemme, valoksi ja liekiksi, myös kaiken, mikä meitä kohtaa, me emme voi tehdä toisin. (IT, 10.)

292 Nehamas 1985, 165–169.

nimenomaan ihmisen *suhtautumistavasta* elämänsä tapahtumiin ja näiden tapahtumien *tarinallisen jäsentämisen* tärkeydestä. Kuten David Carr on huomauttanut, ajatus ihmisestä oman elämänsä arkkitehtina asettaisi ihmisen erheellisesti kaikkivoivan jumalan asemaan²⁹³. Me emme voi säädellä elämämme suuntaa tai suojella sen yhtenäisyyttä tekojamme keinotekoisesti säätelemällä, eikä Nietzsche tähän nähdäkseni kehotakaan. Sitä vastoin Nietzsche kyllä pyrkii kuvaamaan sitä, miten terve ja elinvoimainen yksilö suhtautuu tekoihinsa ja kokemuksiinsa niiden jo tapahduttua ja miten hän saa koottua nämä yhtenäiseksi kokonaisuudeksi.

Nietzsche tuntuisi ajattelevan, että henkisesti vahva yksilö ikään kuin automaattisesti ja tiedostamattaan muodostaa kokemuksistaan yhtenäisen rakennelman. Joskus tämä alitajuinen tulkinta synnyttää niin täydellisen harmonisen kokonaisuuden, ettei ihminen voi väistää ajatusta jonkinlaisesta henkilökohtaisesta kaitselmuksesta. Nietzsche kuvaa tällaista tilannetta teoksessaan *Die fröhliche Wissenschaft* vain hieman ennen kuin hän nostaa esiin ikuisen paluun ajatuksen:

Es giebt einen gewissen hohen Punct des Lebens: haben wir den erreicht, so sind wir mit all unserer Freiheit, und so sehr wir dem schönen Chaos des Daseins alle fürsorgende Vernunft und Güte abgestritten haben, noch einmal in der grössten Gefahr der geistigen Unfreiheit und haben unsere schwerste Probe abzulegen. Jetzt nämlich stellt sich erst der Gedanke an eine persönliche Providenz mit der eindringlichsten Gewalt vor uns hin und hat den besten Fürsprecher, den Augenschein, für sich, jetzt wo wir mit Händen greifen, dass uns alle, alle Dinge, die uns treffen, fortwährend *zum Besten gereichen*. Das Leben jedes Tages und jeder Stunde scheint Nichts mehr zu wollen, als immer nur diesen Satz neu beweisen; sei es was es sei, böses wie gutes Wetter, der Verlust eines Freundes, eine Krankheit, eine Verleumdung, das Ausbleiben eines Briefes, die Verstauchung eines Fusses, ein Blick in einen Verkaufsladen, ein Gegenargument, das Aufschlagen eines Buches, ein Traum, ein Betrug: es erweist sich sofort oder sehr bald nachher als ein Ding, das "nicht fehlen durfte", – es ist voll tiefen Sinnes und Nutzens gerade *für uns!* Giebt es eine gefährlichere Verführung, den Göttern Epikur's, jenen sorglosen Unbekannten, den Glauben zu kündigen und an irgend eine sorgenvolle und kleinliche Gottheit zu glauben, welche selbst jedes Härchen auf unserem Kopfe persönlich kennt und keinen Ekel in der erbärmlichsten Dienstleistung findet? Nun – ich meine trotzdem! wir wollen die Götter in Ruhe lassen und die dienstfertigen Genien ebenfalls und uns mit der Annahme begnügen, dass unsere eigene practische und theoretische Geschicklichkeit im Auslegen und Zurechtlegen der Ereignisse jetzt auf ihren Höhepunct gelangt sei. Wir wollen auch nicht zu hoch von dieser Fingerfertigkeit unserer Weisheit denken, wenn uns mitunter die wunderbare Harmonie allzusehr überrascht, welche beim Spiel auf unserem Instrumente entsteht: eine Harmonie, welche zu gut klingt, als dass wir es wagten, sie uns selber zuzurechnen. In der That, hier und da spielt Einer *mit* uns – der liebe Zufall: er führt uns gelegentlich die Hand, und die allerweiseste Providenz könnte keine schönere Musik erdenken, als dann dieser unserer thörichten Hand gelingt.²⁹⁴

293 Carr 1991, 84.

294 *Die fröhliche Wissenschaft*, [KSA 3], 521–522.

On eräs elämän korkea kohta: kun olemme saavuttaneet sen, joudumme, me ja koko vapautemme, miten lienemmekin väittäneet, ettei olamassaolon kauniissa kaaoksessa ole mitään huoltapitävää järkeä ja hyvyyttä, vielä kerran mitä suurimpaan henkisen epävapauden vaaraan, ja meidän täytyy suoriutua kaikkein vaikeimmasta kokeestamme. Vasta nyt näet nousee eteemme persoonallisen kaitselmuksen ajatus mitä tuntuvimmalla voimalla, tukeaan kaikkein paras puoltaja, se, miltä näyttää, nyt, kun on ilmeistä, että kaikki, kaikki, mitä meille tapahtuu, koituu aina *meidän* parhaaksemme. Elämä näyttää tahtovan päivä päivältä ja tunti tunnilta todistaa yhä uudestaan päteväksi tämän väitteen: sattukoon mitä sattuu, huono tai hyvä sää, ystävän menestys, sairaus, parjaus, kirjeen viipyminen, jalan nyrjähdys, silmäys johonkin myymälään, vastaväite, kirjan aukeama, unennäkö, petos: kaikki osoittautuu heti tai aivan pian sellaiseksi, "mikä ei saanut jäädä tapahtumatta", – se on täynnä syvää tarkoitusta ja hyötyä juuri meille! Onko vaarallisempaa houkutusta kuin lakata uskomasta Epikuroksen jumaliin, noihin huolettomiin tuntemattomiin, ja alkaa uskoa huolestuneeseen ja pikkumaiseen jumaluuteen, joka tuntee persoonallisesti jokaisen hiuskarvammekin ja jota tämä surkeista surkein palvelu ei inhota? Niin – minä ajattelen

Nietzsche hieman leikittelevään sävyyn kuvaa sitä, miten tunne siitä, että kaikki tapahtumat muodostavat yhtenäisen kokonaisuuden ja että kaikki kokemuksemme ovat kokonaisuuden kanalta merkityksellisiä ja suorastaan hyödyllisiä, voi muodostua niin voimakkaaksi, että syntyy kokemus ylimaallisesta kaitsemuksesta tai muusta vastaavasta voimasta, joka on tästä harmoniasta vastuussa. Aivan kuin koko elämämme olisi osa jotain suurta kosmista suunnitelmaa. Nietzsche kuitenkin varoittaa sortumasta tähän ajatukseen ihmisen elämää kaitsevasta jumaluudesta²⁹⁵ ja toteaa, että tämän harmonian takaa löytyy ainoastaan ”oma käytännöllinen ja teoreettinen tapahtumien tulkitsemis- ja järjestämistaitomme”. Selvempää viittausta elämän tarinallistamisen ajatukseen on vaikea kuvitella.

Edeltävä katkelma paljastaa varsin selvästi sen, että Nietzschen mukaan kokemus elämästämme mielekkäänä ja yhtenäisen kokonaisuutena perustuu juuri elämän tarinalliseen jäsentämiseen. Nietzschen kuvaama ”eräs elämän korkea hetki” on helppo ymmärtää juuri tiettyinä ajanhetkenä, jolloin kokemukset sulautuvat saumattomasti yhdeksi merkitykselliseksi ja mielekkääksi kokonaisuudeksi. Tämä ”elämän korkea hetki” rinnastuu myös selvästi siihen ”valtavaan silmänräpäykseen”, jota Nietzsche ikuisen paluun ajatuksen yhteydessä kuvasi. Molemmat tapahtumat kuvaavat kokemusta elämän tarinallisen yhtenäisyyden täydellisyydestä. Mielestäni nämä katkelmat hienosti täydentävät toisiaan ja muodostavat yhdessä selkeän kuvan siitä, miten ihminen voi tarinallistamisen kautta saavuttaa myönteisen näkökulman elämäänsä ja kokemuksiinsa ja lopulta affirmoida oman olemassaolonsa.

Juuri tämä elämän myöntäminen on äärimmäisen tärkeä osa Nietzschen ajattelua. Nietzsche varsin usein viittaakin pyrkimyksensä päästä eroon schopenhauerilaisesta buddhalaisävytteisestä pessimismistä, joka suuresti määritteli Nietzschen varhaista ajattelua. Oma näkemykseni on, että Nietzsche näkee menneisyyden uudelleentulkinnan ja sisäisen tarinan jatkuvan uudelleenrakentamisen välttämättöminä edellytyksinä tälle elämän myöntämiselle. Tältä osin Nietzschen näkemykset olisivat siis yhtenevät narratiivisten ihmistieteiden näkemysten kanssa. Molemmat diskurssit tuntuvat käsittelevän samaa ilmiötä – tosin varsin eri tavoin ja kovin erilaisista lähtökohdista käsin.

kaikesta huolimatta! Olevan parasta jättää jumalat samoin kuin palvelushaluiset haltijatkin rauhaan ja tyytyä otaksumaan, että oma käytännöllinen ja teoreettinen tapahtumien tulkitsemis- ja järjestämistaitomme on nyt kehittänyt huippuunsa. Älkäämme myöskään luulko liikoja tästä viisautemme sorminäppäryydestä, kun meitä toisinaan hämmästyttää liiaksi se ihmeellinen harmonia, joka soitintamme käytettäessä syntyy: harmonia, joka kaikuu niin kauniilta, ettemme uskalla pitää sitä omana aikaansaannokseksamme. Silloin tällöin soittaa todella joku meidän kanssamme – rakas sattuma: se ohjaa toisinaan kättämme, eikä kaikkein viisainkaan katselmus voisi keksiä mitään kauniimpaa musiikkia kun se, jonka tämä meidän typerä kätemme saa silloin heläjämaan. (IT, 148–149.)

²⁹⁵ Mainitessaan Epikuroksen jumalat Nietzsche viittaa Epikuroksen esittämään näkemykseen, jonka mukaan jumalat eivät rankaise eivätkä palkitse ihmisiä heidän tekojensa perusteella eivätkä muutenkaan sekaannu ihmisten elämään. Epikuroksen mukaan jumalat eivät yksinkertaisesti ole kiinnostuneita ihmiskohtaloista.

7. Elämän tarinallistaminen – tietoinen vai tiedostamaton prosessi?

Kun puhumme Nietzschen kohdalla elämän tarinallistamisesta tai minuuden rakentamisesta, emme voi suhtautua näihin prosesseihin täysin tietoisina toimintoina. Nietzschen mukaan kaikki toimintamme riippuu meitä ohjaavista vaistoista ja vieteistä. Kun Nietzsche kuvaa teoksissaan elämän tarinallistamista tai menneisyyden uudelleentulkintaa, ei hän suinkaan pyri määrittelemään mitään metodia, jota soveltamalla jokainen voisi varmistaa henkisen tasapainon ja kokemuksen yhtenäisestä minuudesta. Kokemusten tarinallista jäsentämistä ei tule ymmärtää minään tietoisena valintana tai suorituksena. Kyse on sitä vastoin hyvin pitkälti automaattisista ja tiedostamattomista prosesseista.

Nietzschen tekstejä lukiessa voi kuitenkin muodostua se vaikutelma, että hän nimenomaan velvoittaa lukijaansa tietynlaiseen toimintaan tai tiettyihin tekoihin, joilla ihminen voisi taata elämän tarinallisen yhtenäisyyden muodostumisen. Näin Nietzschen tekstejä on tulkinut esimerkiksi Alexander Nehamas, kuten edellä kävi ilmi. Tällaisiin tulkintoihin on helppo päätyä, sillä Nietzschen retoriikka on monin paikoin häilyvää sen suhteen, mitä hän pitää ihmisen tahdonalaisena toimintana ja mitä ei. Kun Nietzsche esimerkiksi paheksuu jotain tiettyä toimintamallia tai menettelytapaa, voi hänen kommenttinsa helposti ymmärtää itse toimijan moralisointina, vaikka hänen kritiikkinsä todellinen kohde olisikin itse ihmisen toimintaa ohjaava degeneroitunut vietti tai jokin kulttuuris-psykologinen kehityskulku. Aivan samoin hänen kuvatessaan jonkin tietyn toimintamallin suotuisaa vaikutusta yksilölle voi hänen ylistävän sävynsä helposti nähdä juuri vaatimuksena toimia tämän esimerkin mukaisesti, vaikka hänen lähestymistapansa olisikin puhtaan deskriptiivinen. Vaikka Nietzschen käyttämät ilmaisut ja kieli saavat lukijan varsin helposti näkemään hänen teoksissaan normatiivisia sävyjä, olen kuitenkin sitä mieltä, että nämä kielelliset valinnat ovat vain osa Nietzschen retoriikkaa, eikä niitä tule ymmärtää osoituksena minkäänlaisista moraalisisista tai muutoin toimintaa koskevista vaateista. Huomaamme helposti tällaisen lähestymistavan ongelmallisuuden, jos tarkastelemme Nietzschen käsityksiä ihmisen tietoisuudesta ja sen roolista.

Nietzsche suhtautui ihmisen tietoisuuteen varsin epäluuloisesti. Teoksessaan *Die fröhliche Wissenschaft* hän kirjoittaakin: ”Gedanken sind die Schatten unserer Empfindungen, – immer dunkler, leerer, einfacher, als diese²⁹⁶.” Nietzsche suhtautuu kaikenlaiseen käsitteelliseen ajatteluun äärimmäisen varauksellisesti. Hänelle tietoisuus on vain jonkinlainen heikko ja pinnallinen voima –

²⁹⁶ *Die fröhliche Wissenschaft*, [KSA 3], 502.

”Ajatukset ovat tuntojemme varjoja – aina hämäämpiä, tyhjempiä ja yksinkertaisempia kuin viimeksimainitut (IT, 133).”

jonkinlaista henkistä ylijäämää²⁹⁷. Nietzsche ihmissen olemus ei suinkaan kumpua tietoisuuden ylimmiltä pinnoilta vaan jostain paljon syvemältä viettien ja voimien moninaisuudesta. Nietzsche painottaa, että vaistot ovat yksilön kaikkien toimintojen perusta. Hän pitää viettejä ja vaistoja tekojemme, arvojemme ja uskomustemme todellisina motiiveina²⁹⁸.

Monessa mielessä juuri tietoisuus muodostaa yhden niistä ongelmista, joihin Nietzsche hakee teoksissaan ratkaisua. Nietzsche pitää tietoisuutta eräänlaisena sairautena, jossa piilee suuri vaara²⁹⁹. Nietzsche mukaan tietoisuus on kypsymättömin ja heikoin orgaanisen elämän kehitysvaiheista ja tästä syystä siitä kumpuaa monia virhearvioita ja pinnallisia arvostelmia, jotka usein koituvat ihmisen kohtaloksi³⁰⁰. Juuri liialliset syyllisyyden ja katumuksen tunteet sekä niistä syntyneet maailmankatsomukselliset näkemykset voidaan nähdä esimerkkeinä siitä, miten ihmisen tietoisuus kääntyy ihmisen elinvoimaa ja terveyttä vastaan.

Nietzschen varauksellinen suhtautuminen tietoisuuteen käy erittäin hyvin ilmi hänen tarkastellessaan menneisyyden uudelleentulkintaa ja sattumien sovittamista osaksi sisäistä tarinaa. Hän ei lähesty näitä ilmiöitä tietoisesti suoritettavina tekoina vaan pikemminkin fysiologisina prosesseina. Nietzsche mukaan kyky arvioida menneisyyttä positiivisessa valossa ja muodostaa kokemuksista mielekäs kokonaisuus ei ole seurausta yksilön laajentuneesta tietoisuudesta tai yksilön henkisistä kyvyistä vaan se kytkeytyy pikemminkin sellaisiin käsitteisiin kuin terveys ja elinvoima. Yksilön kyky muokata sisäistä tarinaansa näyttäytyykin Nietzsche teoksissa eräänlaisena immuunijärjestelmän jatkeena. Tämä ruumiillisuuden korostaminen käy hyvin ilmi Nietzsche sanavalinnoista. Hän puhuu esimerkiksi ”haavojen parantamisesta” ja siitä, miten kaikki vieras ja etäisinkin on mahdollista ”muuttaa vereksi”. Myös syyllisyyden valtaan joutumisen Nietzsche määrittää täysin fysiologisena prosessina. Teoksessaan *Zur Genealogie der Moral* hän rinnastaa syyllisyyden tunteet ruuansulatusvaivoihin:

Wenn Jemand mit einem ”seelischen Schmerz” nicht fertig wird, so liegt das, grob geredet, *nicht* an seiner ”Seele”; wahrscheinlicher noch an seinem Bauche (grob geredet, wie gesagt: womit noch keineswegs der Wunsch ausgedrückt ist, auch grob gehört, grob verstanden zu werden...) Ein starker und wohlgerathener Mensch verdaut seine Erlebnisse (Thaten, Unthaten eingerechnet) wie er seine Mahlzeiten verdaut, selbst wenn er harte Bissen zu verschlucken hat. Wird er mit einem Erlebnisse ”nicht fertig”, so ist diese Art Indigestion so gut physiologisch wie jene andere – und vielfach in der That nur eine der Folgen jener anderen.³⁰¹

297 Gemes 2001, 344.

298 Mitcheson 2004, 42.

299 *Die fröhliche Wissenschaft*, [KSA 3], 593.

300 *Die fröhliche Wissenschaft*, [KSA 3], 382.

301 *Zur Genealogie der Moral*, [KSA 5], 376–377.

Ellei joku selviydy ”sieluntuskistaan” se ei johdu karkeasti puhuen hänen ”sielustaan” vaan todennäköisesti hänen vatsastaan (karkeasti puhuttu kuten sanottu: mikä ei suinkaan merkitse että toivoisin sen myös karkeasti kuultavaksi, karkeasti ymmärrettäväksi...). Voimakas ja hyvinluontunut ihminen sulattaa elämyksensä (teot, pahat teotkin niihin luettuina) niin kuin hän sulattaa ateriansa silloinkin kun hän saa kovia paloja nieltäväkseen. Ellei hän ”suoriudu” jostakin elämyksestä, niin tämä sulatushäiriö on yhtä fysiologinen kuin tuo toinen – ja usein todella vain tuon toisen

Me helposti miellämme syyllisyyden ilmiöksi, joka on täysin riippumaton olemassaolomme fysiologisesta perustasta. Tämä perustuu ajatukseen inhimillisen olemassaolon henkisestä ja fyysisestä puolesta – eli toisin sanoen erotteluun sielun ja ruumiin välillä. Rinnastamalla syyllisyyden ruansulatusvaivoihin Nietzsche kuitenkin varsin havainnollisesti purkaa tämän jaottelun ja määrittää myös syyllisyyden kaltaiset ”korkeamman” tason ilmiöt osana viettien ja vaistojen hallitsemaa psykofyysistä kokonaisuutta.

Koska Nietzsche selvästikin näkee ihmisen tietoisuuden vain yhtenä osana viettien ja vaistojen mekaniikkaa, olisi ristiriitaista olettaa, että Nietzsche jakelisi ohjeita, joita noudattamalla yksilö voisi tietoisesti hallita näitä viettien ja vaistojen ohjaamia prosesseja. Mielestäni meidän tulisi nähdä Nietzschen huomiot elämän tarinallistamisesta ja kokemusten tulkinnasta tiettyjen toimintatapojen ja niiden seurausten kuvauksina eikä suinkaan minään hyvän elämän ohjenuorana, jota seuraamalla jokainen voi saavuttaa harmonisen ja mielekkään kokemuksen elämästään ja minuudestaan.

Vaikkei Nietzsche missään nimessä pyri kirjoittamaan mitään elämönhallintaopasta, kuvaa hän kuitenkin useaan otteeseen tiettyä elämänilon ja elinvoiman ideaalia, jonka hän asettaa omaksi tavoitteekseen. Esimerkiksi *Die fröhliche Wissenschaft* -teoksen neljännen kirjan alussa hän kirjoittaa:

Ich will immer mehr lernen, das Nothwendige an den Dingen als das Schöne sehen: — so werde ich Einer von Denen sein, welche die Dinge schön machen. Amor fati: das sei von nun an meine Liebe! Ich will keinen Krieg gegen das Hässliche führen. Ich will nicht anklagen, ich will nicht einmal die Ankläger anklagen. *Wegsehen* sei meine einzige Verneinung! Und, Alles in Allem und Grossen: ich will irgendwann einmal nur noch ein Ja-sagender sein!³⁰²

Meidän on syytä huomata, että vaikka Nietzsche asettaakin edellä tavoitteekseen oppia tulkitsemaan kokemuksiaan myönteisemmässä valossa, ei hän kuitenkaan tarjoa mitään valmiita vastauksia siitä, miten tämä tavoite saavutetaan. Positiivinen suhtautuminen elämään ei ole mikään temppu, jonka voi noin vain oppia saati sitten opettaa toiselle. Nietzsche kuitenkin antaa ymmärtää, että juuri halu affirmoida elämänsä ja kokemuksensa on äärimmäisen tärkeä osa tätä prosessia.

Nietzschen mukaan me emme voi tietoisesti luoda elämämme kaaokseen järjestystä tai mieltä, ikään kuin ratkoisimme ristisanatehtävää. Me emme voi kirjoittaa menneisyyttä uudestaan vain

seuraus. (MA, 127.)

302 *Die fröhliche Wissenschaft*, [KSA 3], 521.

Tahdon oppia yhä enemmän katsomaan kauniiksi sitä, mikä on välttämätöntä oloissa: – niin minusta tulee yksi niistä, jotka tekevät oliota kauniiksi. Amor fati: se olkoon tästedes rakkauteni! Minä en tahdo sotia rumaa vastaan. En tahdo syyttää, en tahdo syyttää edes syyttäjiä. *Toisaalle katsominen* olkoon ainoa kieltoni! Ja kaiken kaikkiaan ja suurin piirtein: minä tahdon olla joskus vain myöntäjä! (IT, 148.)

voidaksemme tuntea olomme paremmaksi. Me emme myöskään voi irrottautua syyllisyyden tunteista ainoastaan järkeilemällä, vaan syyllisyyden voittaminen on pikemmin rinnastettava sairaudesta paranemiseen. Kyseessä on holistinen prosessi, jota me emme suoranaisesti hallitse³⁰³. Tämä lähestymistapa näyttäisi olevan sopusoinnussa myös narratiivisten ihmistieteiden näkemysten kanssa. Esimerkiksi Hänninen on korostanut sitä, kuinka syvälinen ja pitkällinen prosessi sisäisen tarinan muokkautuminen on ja kuinka muutokset eivät synny vain tietoisien uudelleenkirjoittamisen seurauksena. Kuten Hänninen asian ilmaisee, muutoksen tulee tapahtua "sydämessä" eikä vain "päässä".³⁰⁴

303 Tämä koskee erityisesti myös unohtamista. Olemme varmasti itse kukin huomanneet, että on yksinkertaisesti mahdotonta unohtaa jotain vain ajatuksen voimalla. Itse asiassa tämä on myös loogisesti ristiriitainen ajatus. Me emme voi vain päättää unohtaa jotain, sillä tällöin meidän tulisi päättää unohtaa myös se, että teimme päätöksen unohtaa sen, minkä halusimme unohtaa. Tällöin päädyttäisiin loputtomaan regressioon. (ks. Mitcheson 2004, 44.)

304 Hänninen 2000, 71.

8. Totuus ja valhe suhteessa elämän tarinallistamiseen

Kuten olemme edellä huomanneet, samoille kokemuksille voidaan antaa lukemattomia eri merkityksiä tarinallistamisen prosessissa. Näin ollen herääkin helposti kysymys siitä, missä määrin nämä kokemuksistamme rakentuvat tarinat vastaavat todellisuutta. Tulkinnallinen vapaus näyttäisi avaavan portit monenlaisille vääristymille. Tarkastelenkin seuraavaksi Nietzsche'n näkemyksiä totuudesta ja sen arvosta suhteessa elämän tarinallistamisen prosessiin ja vertaan näitä narratiivisten ihmistieteiden piirissä esitettyihin näkemyksiin. Tarkastelen myös näkemystä, jonka mukaan tarinallistaminen jo itsessään väistämättä vääristää ”aitoja” kokemuksia pakottamalla ne ahtaaseen muottiin. Vaikka tämä näkemys tarinallisuudesta keinotekoisena ja irrallisena elementtinä, joka ei varsinaisesti ole osa alkuperäistä kokemusta, on varsin yleinen, näkee Nietzsche kuitenkin tulkinnan ja tarinallistamisen inhimillisen todellisuuden välttämättöminä osatekijöinä eikä suinkaan minään alkuperäisen kokemuksen päälle liimattuina kaavoina. Lopuksi tarkastelen vielä erikseen todellisuuden ja tulkinnan yhteenkietoutumista Nietzsche'n ajattelussa.

8.1 Kokemusten tarinallistaminen ja totuuden arvo

Mark Freeman, joka on perehtynyt erityisesti autobiografisen kirjallisuuden perusteisiin, määrittää omaelämäkerrallisen pohdinnan sudenkuopiksi valheellisen koherenssin ohella toiveajattelun, erilaiset defenssit, illuusiot ja suoranaiset harhaluulot³⁰⁵. Varsin usein kertomamme tarinat menneistä kokemuksistamme alkavat elää omaa elämäänsä. Ne yksinkertaistuvat, vääristyvät, muuttavat muotoaan ja irtaantuvat alkuperäisistä asiayhteyksistään. Ihmisellä on luontainen taipumus taivuttaa totuutta, jotta se paremmin sopisi hänen kuvitelmiin ja käsityksiin itsestään. Usein autobiografiset kertomukset toimivat myös eräänlaisina defensesseinä elämän epäyhtenäisyyttä vastaan; niiden avulla ihminen voi peittää elämänsä päämäärättömyyden ja väistää sen mahdollisuuden, ettei elämällä sittenkään olisi mitään merkitystä tai mieltä³⁰⁶. Vaikkei kokemusten tarinallisessa jäsentämisessä varsinaista vääristymistä tapahtuisikaan, tulee meidän joka tapauksessa ikään kuin täydentää kokemustemme aukot, jotta niistä muodostuisi merkityksellinen ja mielekäs kokonaisuus. Kuten Paul Ricoeur asian ilmaisee, tulee elämämme tarinallinen ykseys nähdä aina aidon kokemuksen ja sepittämisen yhteisenä tuloksena. Kokemuksemme ovat luonteeltaan häilyviä, ja tämän vuoksi me tarvitsemme fiktion apua järjestäessämme kokemuksemme koherentiksi

305 Freeman 2003, 116.

306 Freeman 2003, 117.

kokonaisuudeksi.³⁰⁷ Aivan kuten samoista tapahtumista voidaan muodostaa monenlaisia erilaisia juonia, voi yksilö Ricoeurin mukaan rakentaa elämästään useita erilaisia – jopa täysin vastakkaisia – tarinallisia kokonaisuuksia. Elämäntarinan historiallinen elementti asettaa yksilön sisäiselle tarinalle totuudellisuuden ja todistettavuuden vaatimuksen, kun taas elämäntarinan fiktiivinen ulottuvuus avaa tulkinnan mielikuvituksellisille variaatioille. Näiden kahden voiman yhteisvaikutuksesta narratiivinen identiteetti rakentaa ja purkaa itseään jatkuvasti.³⁰⁸

Vaikka tarinallistamisen prosessi tuntuisikin antavan meille runsaasti tulkinnallista pelivaraa, sitoo menneisyys meitä kaikesta huolimatta tiettyihin realiteetteihin. Tätä mieltä on ainakin David Carr. Hän kirjoittaa, että me emme voi paeta menneisyytemme tapahtumia tai valintoja vain sepittämällä itsellemme mieluisan menneisyyden. Me voimme toki tulkita menneisyyttämme uudelleen, mutta itse tapahtumia me emme voi muuttaa. Carrin mukaan me emme voi väistää menneisyyttämme, sillä totuus nousee aina tavalla tai toisella esiin.³⁰⁹

Carr ei millään tavalla kyseenalaista totuuteen sitoutumisen arvoa. Hän tuntuu vankasti luottavan totuudessa pitäytymisen positiivisiin seurauksiin. Donald Polkinghorne kutsuu tätä itekin omaksumaansa suhtautumistapaa terapeutiseksi sitoutumiseksi totuuteen. Mikäli yksilö kieltäytyy hyväksymästä jonkin menneen tapahtuman, rikkoo hän Polkinghornen mukaan vasten tätä sitoumusta totuuden arvoon.³¹⁰ Myös Michele L. Crossley korostaa sitä, että kokemuksista muotoutuvien tarinoiden tulisi olla koherentteja ja uskottavia, mutta myös uskollisia todellisille tapahtumille.³¹¹ Kyse on siis yksilön omaksumista arvoista. Kuten Freeman asian ilmaisee, totuuden taakka on siis sekä kognitiivinen että moraalinen^{312, 313}.

Edellä kuvattu suhtautumistapa kokemusten tarinallistamiseen on mielestäni varsin konservatiivinen. Siinä totuuden arvoa ei millään tasolla kyseenalaisteta, vaikka juuri tarinallisuutta tarkasteltaessa tämä olisi luontevaa. Nietzschen suhtautuminen totuuteen ja valheeseen on kuitenkin esiteltyjä näkemyksiä paljon radikaalimpi, kuten käy hyvin ilmi esimerkiksi teoksesta *Jenseits von Gut und Böse*:

Bei allem Werthe, der dem Wahren, dem Wahrhaftigen, dem Selbstlosen zukommen mag: es wäre möglich, dass dem Scheine, dem Willen zur Täuschung, dem Eigennutz und der Begierde ein für alles

307 Ricoeur 1992, 162.

308 Ricoeur 1985/1988, 248–249.

309 Carr 1991, 96–99.

310 Polkinghorne 1988, 181.

311 Crossley 2000a, 175.

312 Freeman 2003, 127.

313 Tällainen totuudellisuutta ja yksilön henkilökohtaista vastuuta korostava suhtautumistapa menneisyyteen on varsin yleinen. Myös Heidegger korostaa ihmisen velvollisuutta hyväksyä menneisyytensä (ks. Kusch 1986, 86). Vaikka Heidegger eksplisiittisesti sanoutui irti kaikesta moralismista, kaikuu myös hänen ajattelunsa taustalla usko totuudellisuuden kiistämättömään arvoon.

Leben höherer und grundsätzlicherer Werth zugeschrieben werden müsste.³¹⁴

Nietzscheelle arvostelman erheellisyys ei ole mikään vastaväite arvostelmaa kohtaan eikä näkemyksen totuudenmukaisuus mikään itseisarvo. Hän arvioi jonkin uskomuksen tai käsityksen arvon yksinomaan sen perusteella, missä määrin se edistää terveyttä ja elämää.³¹⁵ Nietzsche ei näe ihmisen harhakuvitelmia minään varsinaisena ongelmana. Ratkaisevaa on vain se, johtavatko yksilön harhakuvitelmat todella täydempään ja voimallisempaan elämään. Nietzsche suorastaan hellii ajatusta elinvoimaa palvelevista illuusioista, jotka tekevät elämästä mielekkäämpää ja helpommin hallittavaa³¹⁶. Nietzsche siteeraakin tekstissään *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben* Hans Sachs'ia *Mestari laulajista*, jonka mukaan mitkään suuret asiat "nie ohn' ein'gen Wahn gelingen"³¹⁷. Sitä vastoin jotkut totuudet voivat Nietzschen mukaan olla elämälle haitallisia tai suorastaan tuhoisia³¹⁸.

Valheella ja harhalla on Nietzschen mukaan keskeinen rooli juuri elämän tarinallisessa tulkinnassa. Hän tuntuu ajattelevan, että ihmisen tulee yksinkertaisesti muokata todellisuuttaan niin, että se paremmin sopii hänen omaan tarinaansa. Se tarina, jonka ihminen elämästään muodostaa, on hyvin pitkälti puhdasta fiktiota, mutta ilman tätä tarinallista kehystä yksilön elämä murenisi pelkäksi irrallisten aistihavaintojen kaaokseksi. Nietzschen mukaan ihminen vaistomaisesti pyrkii kohti tilaa, jossa hänen elämänsä näyttäytyisi merkityksellisenä ja mielekkäänä. Hänen mukaansa jokainen meistä turvautuu harhaan ja valheelliseen yksinkertaistukseen, jotta voisimme kokea elämämme olevan hallittavissa. Tätä taipumusta Nietzsche nimittää "hengen perustahdoksi" teoksessaan *Jenseits von Gut und Böse*:

Das befehlerische Etwas, das vom Volke "der Geist" genannt wird, will in sich und um sich herum Herr sein und sich als Herrn fühlen: es hat den Willen aus der Vielheit zur Einfachheit, einen zusammenschnürenden, bändigenden, herrschsüchtigen und wirklich herrschaftlichen Willen. Seine Bedürfnisse und Vermögen sind hierin die selben, wie sie die Physiologen für Alles, was lebt, wächst und sich vermehrt, aufstellen.³¹⁹

314 *Jenseits von Gut und Böse*, [KSA 5], 16–17.

Huolimatta kaikesta siitä arvosta, joka saattaa kuulua todelle, totuudelliselle, epäitsekkäälle: olisi mahdollista, että näennäiselle, harhantahdolle, itsekkyydelle ja pyyteelle täytyisi tunnustaa korkeampi ja perinteellisempi arvo kaikkea elämää varten. [HPTP, 8.]

315 *Jenseits von Gut und Böse*, [KSA 5], 18.

Paul Ricoeur huomauttaakin, että Nietzscheelle todellinen oikeudenmukaisuus ei suinkaan tarkoita objektiivisuutta (Ricoeur 1985/1988, 238–239).

316 Tiettyssä mielessä Nietzschen voidaan katsoa suhtautuneen myös ihmisen minuuteen juuri tällaisena elinvoimaa palvelevana illusiona, joka on ihmisen elämän kannalta välttämätön (Miller 1981, 249). Se, että Nietzsche osoittaa minuuden ihmisen omaksi luomukseksi ja konstruktioksi, ei kuitenkaan tarkoita sitä, että hän haluaisi eroon minuuden ajatuksesta sinänsä. Gemesin mukaan tällainen pyrkimys kaiken harhan ja valheen välttämiseen olisi vain Nietzschen vastustaman askeettisen ideaalin ilmentymää (Gemes 2001, 341).

317 *Unzeitgemäße Betrachtungen* [KSA 1], S. 298.

"eivät milloinkaan menesty ilman jotain harhakuvitelmia."

318 *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne I*, [KSA 1], 878.

319 *Jenseits von Gut und Böse*, [KSA 5], 167.

Se käskevä jokin, jota kansa sanoo "hengeksi", tahtoo olla herra itsessään ja ympäristössään ja tahtoo tuntea

Mikäli elämän jäsentäminen ja yhteen kokoaminen onnistuu, ihmisen valtaa tunne lisääntyneestä vallasta. Nietzscheen mukaan ihminen kokee tällaisen kasvun- ja vallantunteen juuri silloin, kun hän onnistuu yksinkertaistamaan ja muokkaamaan jotain vierasta niin, että se sopii vanhoihin malleihin ja kehyksiin. Tätä samaa tunnetta pyrkii suojelemaan tietty puolustusasenne kaikkea vierasta ja uhkaavaa kohtaan, joka torjuu ja sulkee pois kaiken, mikä liiaksi horjuttaa ihmisen sisäistä tasapainoa.³²⁰ Monella tapaa ihmisen soveltamien narratiivisten strategioiden tarkoitus on juuri näiden kahden päämäärän palvelu; pyrkimyksenä on sulauttaa menneet tapahtumat ja kokemukset osaksi suurta harmonista kokonaisuutta, mutta kuten jo aiemmin totesimme, tarvittaessa tätä tasapainoa on suojeltava ja jotkut kokemukset on yksinkertaisesti suljettava pois ja unohdettava.

Nietzsche on varsin tietoinen kaikkien inhimillisten tavoitteiden illuusioluonteesta. Hän myös näyttäisi suhtautuvan moniin omiin ajatusrakennelmiinsa eräänlaisina ylevinä, elinvoimaa suojelevina valheina. Teoksessaan *Also sprach Zarathustra* hän kirjoittaa:

Aber gesetzt, dass Jemand allen Ernstes sagte, die Dichter lügen zuviel: so hat er Recht, – wir lügen zuviel. [...]

Ach, es giebt so viel Dinge zwischen Himmel und Erden, von denen sich nur die Dichter Etwas haben träumen lassen!

Und zumal *über* dem Himmel: denn alle Götter sind Dichter-Gleichniss, Dichter-Erschleichniss!

Wahrlich, immer zieht es uns hinan – nämlich zum Reich der Wolken: auf diese setzen wir unsre bunten Bälge und heissen sie dann Götter und Übermenschen: –

Sind sie doch gerade leicht genug für diese Stühle! – alle diese Götter und Übermenschen.³²¹

Vaikka puhummekin turvautumisesta illuusioihin tai valheeseen, meidän tulee kuitenkin muistaa, että kokemusten tulkintaan tai elämän tarinallistamiseen ei voida suhtautua minään täysin tietoisena prosessina. Me emme tietoisesti valitse niitä uskomuksia, joita meillä on omasta henkilöhistoriastamme, tai niitä tarinoita, joiden mukaan me elämäämme elämme. Kysymys ei ole siitä, tulisiko meidän turvautua harhakuvitelmiin tai vääristelyyn, vaan siitä, ohjaavatko meidän vaistomme ja viettimme meitä niitä kohti. On hyvin ristiriitaista moralisoida tällaista käytöstä, sillä

olevansa herra: se tahtoo moneudesta yksinkertaisuuteen, sillä on yhteennitova, lannistava, hallitsemishaluinen ja todella herramainen tahto. Sen tarpeet ja kyvyt ovat tässä samat, joita fysiologit toteavat kaikessa, mikä elää, kasvaa ja lisääntyy. (HPTP, 135.)

320 *Jenseits von Gut und Böse*, [KSA 5], 167–168.

321 *Also sprach Zarathustra*, [KSA 4], 164.

Mutta jos otaksumme jonkun aivan tosissaan sanovan, että runoilijat valhettelevat liian paljon: niin hän on oikeassa, – me valhettelemme liian paljon. [...]

Oi, taivaan ja maan välillä on ylen paljon sellaisia seikkoja, joista vain runoilijat ovat tulleet jotakin uneksineeksi! Ja varsinkin taivaan *yläpuolella*: sillä kaikki jumalat ovat runoilijan-vertausta, runoilijanvilppiä!

Totisesti, me tunnemme aina vetoa ylös – nimittäin pilvien valtakuntaan: pilvien päälle me sijoitamme kirjavat nukkemme ja sanomme niitä sitten jumaliksi ja yli-ihmisiksi: –

Ovathan ne juuri kyllin kevyitä näille istuimille! – kaikki nämä jumalat ja yli-ihmiset. – (Z, 109-110.)

se ei yksinkertaisesti ole yksilön tietoisesti hallittavissa. Juuri tämä väistämätön tosiasia sivuutetaan edellä esitetyissä näkemyksissä, joissa korostetaan totuuteen sitoutumisen tärkeyttä. Nietzsche sitä vastoin tuntuu olevan hyvin tietoinen tästä kaiken tulkinnan alisteisuudesta viettien ja vaistojen todellisuudelle.

Kuten jo kävi ilmi, Nietzsche ei hyväksynyt ajatusta, että meillä olisi moraalinen velvoite totuuteen tulkitessamme omaa elämäämme. Hänen mukaansa on olemassa lukuisia sellaisia tilanteita, joissa ihmisen olisi paras turvautua illuusioihin tai yksinkertaisesti sulkea pois tietty muisto, mikäli tämä vain on mahdollista. Tällainen ajattelu ei ole vierasta myöskään sosiaalipsykologian alalla. Shelley E. Taylor on korostanut harhakuvitelmien psykologista hyötyä vakavista sairauksista toipumisessa. Potilaalle voi olla varsin hyödyllistä kuvitella, että hän tietää sairastumiseensa johtaneet syyt tai että hän voi itse hallita sairautensa kehittymistä tai uusiutumista. Taylorin mukaan olisi irtauduttava ajatuksesta, että itsepetos on jotenkin vaarallista ja turmiollista. Kuvitelmien psykologinen hyöty voi olla varsin merkittävä, eikä tällaisten illuusioiden murtuminenkaan vaikuttaisi olevan mitenkään kohtalokasta potilaan kannalta.³²² Sitä vastoin yksilön kykenemättömyys unohtaa tai turvautua harhakuvitelmiin voi johtaa masennukseen, terveyden romahtamiseen ja muihin vakaviin seurauksiin.

Valhe ja harha eivät kuitenkaan ole Nietzschelle vain keino väistää karua totuutta, vaan hänen mukaansa ne kuuluvat kaiken elämän välttämättömään perustaan. Teoksessaan *Jenseits von Gut und Böse* hän kirjoittaa: "[...] Verzichtleisten auf falsche Urteile [wäre] ein Verzichtleisten auf Leben, eine Verneinung des Lebens [...]"³²³. Tarkasti ottaen meidän ei edes tulisi puhua tässä yhteydessä arvostelmien valheellisuudesta ja jatkuvasti viitata johonkin absoluuttiseen totuuden mittapuuhun, sillä Nietzschen mukaan koko maailma avautuu meille ainoastaan tulkinnan kautta. Hän ei näe tulkintaa ja uudelleentulkintaa minään todellisuuden vääristämisenä vaan ainoana keinonamme kokea maailma³²⁴. Tällä tavoin jyrkkä erottelu valheen ja toden välillä tulee kyseenalaiseksi.

Nietzsche näkee näennäisen ja harhan välttämättömänä osana inhimillistä todellisuutta ja olemassaolon suoranaista edellytyksenä. Hän on hyvin tietoinen siitä, miten huonosti tämä ajatus on sovitettavissa yleiseen käsitykseen todellisuuden luonteesta. Nietzsche kuitenkin katsoo, että nimenomaan taide on ikään kuin valmistanut ihmistä kohtaamaan tämän ajatuksen. Teoksessaan *Die fröhliche Wissenschaft* Nietzsche kirjoittaa:

322 Taylor 1983, 1161–1164; 1167–1170.

323 *Jenseits von Gut und Böse*, [KSA 5], 18.

[...] luopuminen erheellisistä arvostelmista olisi luopumista elämästä, elämän kieltämisestä (HPTP, 9).

324 Nehamas 1994, 275.

Hätten wir nicht die Künste gut geheissen und diese Art von Cultus des Unwahren erfunden: so wäre die Einsicht in die allgemeine Unwahrheit und Verlogenheit, die uns jetzt durch die Wissenschaft gegeben wird – die Einsicht in den Wahn und Irrthum als in eine Bedingung des erkennenden und empfindenden Daseins –, gar nicht auszuhalten.³²⁵

Muistiinpanoissaan talvelta 1882/1883 Nietzsche kuvaa osuvasti tätä paradoksaalista tilannetta, että harha ja näennäisyys osoittautuikin olemassaolon perimmäiseksi ”totuudeksi”.

Als ich die *Lust an der Wahrheit* haben wollte, *erfand ich die Lüge und den Schein* — das Nahe und Ferne, Vergangene und Künftige, das Perspektivische. Da legte ich in mich selber die Dunkelheit und den Trug und machte mich zu einer Täuschung vor mir selber.³²⁶

Mielestäni tämä aforismi hienosti kuvaa sitä, miten tarve selvittää todellisuuden perimmäinen luonne lopulta pakottaa ihmisen kohtaamaan sen, miten pitkälti todellisuus on yksilön omaa luomusta. Aforismissa Nietzsche tuntuisi myös viittaavan siihen, miten ihmisen ymmärrys menneisyydestään ja tulevaisuudestaan rakentuu juuri tulkinnan varaan. Nietzsche myös viittaa yksilön minuuteen eräänlaisena ihmisen omana luomuksena. Näissä muutamassa lauseessa siis monella tapaa kiteytyvät ne ajatukset, joita tässä työssä olen pyrkinyt tuomaan esiin.

8.2 *Tarinallisuus ja tulkinta välttämättömänä osana kokemusta*

Viime vuosikymmeninä keskustelua eletyn elämän tarinallisuudesta on voimakkaasti ohjannut ajatus, että kokemusten tarinallistaminen jollain tavoin vääristäisi ja turmelisi aidot kokemukset ja pakottaisi ne jonkinlaiseen ahtaaseen muottiin. Usein kokemusten tarinallinen jäsentäminen onkin nähty juuri todellisen kokemuksen vääristelynä ja tästä syystä jo lähtökohtaisesti valheellisena. Yksi hyvin tunnettu esimerkki tästä kielteisestä suhtautumisesta kokemusten tarinalliseen tulkintaan löytyy Jean-Paul Sartren romaanista *La Nausée*, jossa romaanin päähenkilö Roquentin tekee jyrkän erottelun elämisen ja kertomisen välillä³²⁷. Samanlaista vieroksuntaa elämän tarinallista jäsentämistä kohtaan ilmaisee myös Nuuskamuikkunen Tove Janssonin novellissa ”Kevätlaulu”, kun pieni

325 *Die fröhliche Wissenschaft*, [KSA 3], 464.

Ellemme olisi hyväksyneet taiteita ja keksineet tällaista epätoden palvontatapaa: niin se yleisen epätotuuden ja valheellisuuden oivallus, jonka meille nyt antaa tiede – se oivallus, että harha ja erhe on eräs tietävän ja tuntevan olemassaolon edellytys –, olisi aivan sietämätön. (IT, 103.)

326 *Nachlaß 1882–1884*, [KSA 10], 216.

Kun halusin tuntea intohimoa totuutta kohtaan, löysin valheen ja näennäisen – läheisyyden ja kaukaisuuden, menneen ja tulevan, perspektiivisen. Tuolloin asetin itseäni hämäryyden ja petoksen ja tein itsestäni harhan itseni edessä.

327 Sartre 1981, 61–63.

Meretoja viittaa tähän samaiseen katkelmaan Jean-Paul Sartren teoksesta. Meretojan mukaan kyseisessä teoksessa kuvataan varsin selkeästi näkökantaa, jonka mukaan eletyn elämän tarinallistamiseen liittyy jotain valheellista ja epäsuotavaa. (Meretoja 2009, 211.)

mönkijä nimeltä Ti-ti-uu pyytää häntä kertomaan retkistään:

Miksi ne eivät koskaan voi antaa minun olla rauhassa retkistäni?! Eivätkö ne käsitä, että jos minun on pakko ruveta niistä kertomaan, niin löpöttelen kaiken säpäleiksi. Sitten se on mennyttä, kuulen vain oman kertomukseni, kun yritän muistella millaista oli.³²⁸

Tästä katkelmasta käy hyvin ilmi se epäluuloisuus, jolla elämän tarinalliseen tulkintaan usein suhtaudutaan. Roquentin ja Nuuskamuikkunen eivät kuitenkaan ota huomioon, että edes alkuperäinen kokemuksemme ei ole vapaa tarinallisuudesta ja tulkinnasta. On harhaanjohtavaa puhua puhtaasta kokemuksesta ikään kuin meidän arkinen kokemuksemme tapahtuisi kaikkien tarinallisten kehysten ulkopuolella. Me emme saa nähdä kokemusten tarinallistamista minään normaalista arkikokemuksestamme erillisenä elämänkaaremmen esteettisenä sommitteluna, sillä tarinalliset rakenteet jäsentävät kaikkea kokemustamme ja antavat sille sen yhtenäisyyden ja rakenteen; me emme voi ajatella minkäänlaista kokemusta irrallaan näistä tarinallisista rakenteista³²⁹. Meidän ei siis tule samastaa tarinallisuutta fiktiivisyyteen, sillä sekä historialliset että fiktiiviset narratiivit syntyvät väistämättä saman juonellistamisen prosessin kautta³³⁰.

Ajatus kaikesta tulkinnasta vapaasta, nyt-hetkessä tapahtuvasta kokemuksesta tuntuu nurinkuriselta, jos sen suhteuttaa edellä esittelemäämme näkemykseen ihmiselämästä ajallisena kokonaisuutena, jossa menneisyys, nykyisyys ja tulevaisuus kietoutuvat yhteen³³¹. Ajatusta välittömästä kokemuksesta jollain tapaa vapaana tulkinnasta on ristiriitainen myös siitä syystä, että kaikki kokemuksemme, joiden merkityksen me jollain tavalla hahmotamme, ovat aina yhteydessä kielellisiin rakenteisiin ja näin ollen alisteisia tulkinnalle³³². Tarinallistamisen prosessia on näin ollen hankala nähdä eettisesti epäilyttävänä, mikäli inhimillistä merkityksenannon prosessia ei sinänsä pidä valheellisena³³³.

Kielteinen suhtautuminen kokemusten tarinallistamiseen perustuu usein siihen ennako-oletukseen, että inhimillinen merkityksenanto tapahtumille tarinallistamisen kautta on jotenkin toisarvoista suhteessa itse todellisuuteen³³⁴. Mutta jos todellisuus määritellään vain ja ainoastaan välittömänä kokemuksena, niin tällöinhän kaikki autobiografinen muistelu tulee ymmärtää menneisyyden väärentämisenä ja pelkkänä fiktiona, kuten Freeman on huomauttanut. Tällöin me olisimme synnynnäisiä valehtelijoita, sillä tuottaahan oma tietoisuutemme jatkuvasti menneisyyteen

328 Jansson 1962/2003, 15.

329 Carr 1991, 65.

330 Ricoeur 1984/1985, 157.

331 Ks. Meretoja 2009, 220.

332 Freeman 1993/1995, 53

Juuri tämä ajatus, että tieto ei määräydy logiikan tai rationaalisuuden perusteella vaan kielen rakenteiden mukaisesti, liittyy erityisesti postmodernistisiin suuntauksiin käsityksiin todellisuuden luonteesta (Crossley 2000a, 26).

333 Meretoja 2009, 223.

334 Meretoja 2009, 213–214.

suuntautuvia kertomuksellisia luomuksia.³³⁵ Kokemusten tarinallistamista ei tule ymmärtää minään valheellisen tai vääristävän kaavan soveltamisena puhtaisiin ja viattomiin tapahtumiin, vaan se voidaan ymmärtää ihmisen luonnollisena – ja samalla välttämättömänä – tapana hahmottaa todellisuutta^{336 337}.

Usein ajatellaan, että meidän tulisi tavoittaa uudelleen mennyt kokemus sellaisena kuin sen alunperin koimme, mikäli haluamme välttää menneisyyden vääristymisen ja merkitysten muuttumisen. Tällainen menneisyyden tarkastelun vertaaminen välittömään kokemukseen on kuitenkin ongelmallista. Meidän tulee ymmärtää, että menneet kokemukset ovat täysin eri asia kuin kokemukset menneestä, kuten Freeman asian ilmaisee. Me emme saa sekoittaa menneitä nykyisyyksiä nykyiseen menneisyyteen. Toisin sanoen muistin kautta tapahtuva menneisyyden kokeminen on jo lähtökohtaisesti täysin eri asia kuin menneisyydessä koettu kokemus.³³⁸ On siis täysin turhaa haikailla alkuperäisten kokemusten perään. Me emme kuitenkaan normaalisti edes tavoittele mennyttä kokemusta, kun ajatuksemme kääntyvät kohti menneitä tapahtumia, vaan me nimenomaan pyrimme tulkitsemaan mennyttä suhteessa nykyisyyteen ja hahmottamaan sitä, miten menneet tapahtumat ovat johtaneet nykyiseen tilanteeseemme, kuten Freeman huomauttaa³³⁹. Kyse ei siis ole menneisyyden kokemusten palauttamisesta tai uudelleenkokemisesta sellaisenaan.

8.3 Tulkinta ja todellisuus

Pohdinta kokemuksen ja tarinallisen tulkinnan suhteesta johtaa meidät erään hyvin mielenkiintoisen kysymyksen pariin. Meidän on nimittäin syytä pohtia sitä, ovatko kertomukselliset rakenteet osa inhimillistä todellisuutta ja näin ollen todellisuuden ontologinen määre vai ovatko ne vain tiedollinen tapa jäsentää todellisuutta ja projisoida muotoja ja rakenteita aitoon kokemustodellisuuteen, joka sinänsä on kaottinen ja jäsentymätön. Tulisiko meidän siis suhtautua

335 Freeman 2003, 124.

336 Ks. Meretoja 2009, 216.

Meretojan mukaan tällainen käsitys kertomuksesta alkoi yleistyä ranskalaisten romaanikirjailijoiden parissa 1960-luvun lopusta lähtien

337 Tarinallisten rakenteiden yhteys ihmisen tapaan hahmottaa todellisuutta, nousee esiin myös tarkasteltaessa sitä inhimillistä esiymmärrystä, joka tekee tarinallisten rakenteiden muodostamisen ja ymmärtämisen mahdolliseksi. Ricoeurin mukaan jokainen tarinallinen rakenne viittaa väistämättä inhimillisen toiminnan periaatteisiin. Ei ole olemassa tarinaa, jossa kukaan ei tee mitään. Tarinan ymmärtäminen tai kertominen edellyttää tuttuuden sellaisten käsitteiden kanssa kuin agentti, päämäärä, keinot, olosuhteet, apu, vihamielisyys, yhteistyö, konflikti, menestys, epäonnistuminen jne. Tämä tuttuutemme inhimillisen toiminnan käsitteiden kanssa on perusta sille, että pystymme ymmärtämään tarinallisia rakenteita. Tässä mielessä toiminnan ja tarinoiden ymmärtäminen perustuu samaan esiymmärrykseen. (Ricoeur 1983/1984, 55–56 & Ricoeur 1991a, 28.) Tämä Ricoeurin esiin nostama huomio tukee siis ajatusta, että kykymme ymmärtää ja muodostaa tarinoita ja kykymme ymmärtää inhimillistä toimintaa ovatkin itse asiassa yksi ja sama kyky.

338 Freeman 1993/1995, 52–53.

339 Freeman 2003, 123.

kysymykseen elämän tarinallisuudesta ontologisena vai epistemologisena kysymyksenä?

Kertomus on yleensä ymmärretty joko kognitiivisena välineenä, jolla ihmiset jäsentävät havaintojaan, tai sitten itse inhimillisen todellisuuden ontologisena määritteenä. Hanna Meretojan mukaan väittely siitä, kumpi näkökanta on oikea, on kuitenkin monella tavoin turhaa. Hänen mukaansa abstraktilla tasolla käyty teoreettinen keskustelu sortuu usein yleistyksiin ja vääristymiin, mikä vuorostaan johtaa siihen, että alkuperäinen tutkimuskysymys helposti unohtuu. Meretoja kannattaakin näkemystä, jonka mukaan elämän kertomuksellisuus käsittää sekä epistemologisen että ontologisen ulottuvuuden eikä näitä tasoja voi yksiselitteisesti erottaa toisistaan.³⁴⁰

Meretojan mukaan ajatus tarinallisuudesta pelkkänä kognitiivisena välineenä, joka auttaa meitä jäsentämään havaintojamme ymmärrettäviksi kokonaisuuksiksi, sisältää automaattisesti oletuksen, että todellisuus olisi perimmiltään epäjatkua ja ei-narratiivinen³⁴¹. Tällä tavoin kertomuksen rajaaminen epistemologisen tason ilmiöksi väistämättä pakottaa ottamaan kantaa myös ontologisen tason kysymyksiin. Epistemologinen lähestymistapa elämän tarinallisuuteen johtaa samalla myös selvään vastakkainasetteluun inhimillisen kokemuksen ja todellisuuden välillä, sillä mikäli tarinallisuus nähdään vain epistemologisen tason ilmiönä, niin tällöin inhimilliset merkitykset sivuutetaan ikään kuin toisen asteen ilmiönä ja puhtaaseen olemassaoloon lisätynä ulottuvuutena, kuten Meretoja huomauttaa³⁴². Tämä lähestymistapa on näin ollen selkeästi ristiriidassa Nietzschen näkemysten kanssa, sillä Nietzschele inhimillinen kokemukenttä ja se, mitä meille näyttäytyy, ovat juuri se todellinen maailma, jonka kanssa me olemme tekemisissä. Teoksessaan *Die fröhliche Wissenschaft* hän kirjoittaa:

Was ist mir jetzt "Schein"! Wahrlich nicht der Gegensatz irgend eines Wesens, – was weiss ich von irgend welchem Wesen auszusagen, als eben nur die Prädicate seines Scheines! [...] Schein ist für mich das Wirkende und Lebende selber, das soweit in seiner Selbstverspottung geht, mich fühlen zu lassen, dass hier Schein und Irrlicht und Geistertanz und nicht Mehr ist [...]³⁴³

Nietzsche tiedostaa hyvin kaiken kokemuksen suhteellisuuden ja subjektiivisuuden, mutta samalla hän kieltää minkään muun todellisuuden olemassaolon ihmiselle. Teoksessaan *Götzen-Dämmerung* hän kirjoittaa: "Die 'scheinbare' Welt ist die einzige: die 'wahre Welt' ist nur

³⁴⁰ Meretoja 2009, 208–209.

Ontologisen ja epistemologisen tason tiukan erottelun mahdottomuus on noussut esiin myös konstruktivistisen psykologian piirissä (Gonçalves 1995, 204–205).

³⁴¹ Meretoja 2009, 209–210.

³⁴² Meretoja 2009, 214.

³⁴³ *Die fröhliche Wissenschaft*, [KSA 3], 417.

Mitä on minulle nyt "näennäinen"! Totisesti ei minkään olemuksen vastakohta – mitä muuta tiedänpökin lausua mistään olemuksesta kuin vain sen näennäisyyden predikaatit! [...] Näennäinen on minulle vaikuttava ja elävä itse, joka ylen pitkälle mennessä itsensäivailussa antaa minun tuntea, että tässä on silmänlumetta ja virvatulta ja henkien tanssia eikä mitään enempää [...] (IT, 66–67.)

*hinzugelogen...*³⁴⁴”. Nietzsche siis selvästi vastustaa erottelua inhimillisen todellisuuden ja ”todellisuuden sinänsä” välillä.

Kuten edellä huomasimme, ajatus tarinallisuudesta kognitiivisena mallina on monella tavoin ongelmallinen. Mutta aivan yhtä lailla on ongelmallista lähestyä tarinallisuutta inhimillisen todellisuuden ontologisena ominaisuutena, sillä myös tällöin oletetaan mahdolliseksi erottelu olemassaolon ja olemassaolon tulkinnan välillä, kuten Meretoja huomauttaa. Tällainen suhtautumistapa asettuu selkeästi poikkiteloin suhteessa fenomenologis-hermeneuttiseen perinteeseen, jonka piirissä ajatus puhtaasta, tulkinnoista vapaasta elämästä on hylätty ja tulkinnan prosessit ja inhimilliset merkitykset nähdään ihmiselämään konstituivina rakenteina.³⁴⁵

Mielestäni tämä Meretojan kannattama lähestymistapa vastaa hyvin myös Nietzschen tapaa lähestyä tulkinnan ja todellisuuden suhdetta. Myöskään Nietzschen kohdalla selkeä todellisuuden ja tulkinnan erottelu ei tule kysymykseen. Tulkinta on hänen mukaansa erottamaton osa inhimillistä todellisuutta eikä inhimillistä olemassaoloa yksinkertaisesti voida ymmärtää siitä erillään. Teoksessaan *Die fröhliche Wissenschaft* hän kirjoittaa:

[...] ob nicht ein Dasein ohne Auslegung, ohne ”Sinn” eben zum ”Unsinn” wird, ob, andererseits, nicht alles Dasein essentiell ein *auslegendes* Dasein ist [...]³⁴⁶

Kuten edeltävästä katkelmasta käy ilmi, Nietzschen mukaan todellisuus ilmiselvästi rakentuu juuri inhimillisen tulkinnan ja merkityksenannon varaan. Hän kuitenkin huomauttaa, että ihmiset eivät tätä kovin hyvin tiedosta, ja vaikka tiedostaisivatkin, he varsin helposti unohtavat tämän. Hieman aiemmin samassa teoksessa hän kirjoittaa:

Wir erst haben die Welt, *die den Menschen Etwas angeht*, geschaffen! – Gerade dieses Wissen aber fehlt uns, und wenn wir es einen Augenblick einmal erhaschen, so haben wir es im nächsten wieder vergessen [...]³⁴⁷

Mielestäni nämä edeltävät katkelmat selvästi osoittavat sen, miten hyvin Nietzschen ajatukset kokemusten tulkinnasta on sovitettavissa fenomenologis-hermeneuttiseen lähestymistapaan, johon edellä viittasin. Nietzsche on selvästi sitä mieltä, että vasta tulkinnan kautta muodostuu se maailma,

344 *Götzen-Dämmerung*, [KSA 6], 75.

”Näennäinen’ maailma on ainoa: ’tosi’ maailma on vain *valehdeltu* sen oheen... (Nietzsche 2008, *Epäjumalten hämärä*, 23).”

345 Meretoja 2009, 215.

346 *Die fröhliche Wissenschaft*, [KSA 3], 626.

”[...] eikö olemassaolo ilman tulkintaa, ilman ”mieltä” juuri siten tule ”mielettömyydeksi”, eikö, toisaalta, kaikki olemassaolo ole olennaisesti *tulkitsevaa* olemassaoloa [...]” (IT, 232,)

347 *Die fröhliche Wissenschaft*, [KSA 3], 540.

Vasta me olemme luoneet maailman, joka *jollakin tavalla ihmistä liikuttaa!* – Mutta juuri tämä tieto meiltä puuttuu, ja jos me sieppaamme sen kiinni jonakin hetkenä, me unohdamme sen taas jo seuraavana [...] (IT, 164.)

jonka kanssa ihminen on tekemisissä ja joka on inhimillisen kokemuksen kannalta merkityksellinen³⁴⁸. Myös hän siis omalta osaltaan hylkää erottelun epistemologisen ja ontologisen tason välillä. Tulkinta ja todellisuus sulautuvat näin yhdeksi erottamattomaksi kokonaisuudeksi.

348 Ks. Figal 2000, 5-6.

9. Elämän tarinallistaminen syklisenä prosessina

Nietzschen mukaan ihminen pyrkii luonnostaan kohti järjestystä ja yhtenäisyyttä. Elämän tarinallistaminen voidaan ymmärtää juuri pyrkimyksenä täyttää tämä tarve. Nietzsche kuitenkin tiedostaa myös toisen, täysin päinvastaisen voiman olemassaolon. Hän kuvaa teoksissaan viettiä, joka pakottaa ihmisen purkamaan elämää koossapitävät kehykset ja luopumaan lohdullisista kuvitelmista. Tätä vaistoa Nietzsche kuvaa teoksessaan *Jenseits von Gut und Böse*:

[...] selbst der Erkennende, indem er seinen Geist zwingt, *wider* den Hang des Geistes und oft genug auch wider die Wünsche seines Herzens zu erkennen – nämlich Nein zu sagen, wo er bejahen, lieben, anbeten möchte –, als Künstler und Verklärer der Grausamkeit waltet; schon jedes Tief- und Gründlich-Nehmen ist eine Vergewaltigung, ein Wehe-thun-wollen am Grundwillen des Geistes, welcher unablässig zum Scheine und zu den Oberflächen hin will, – schon in jedem Erkennen-Wollen ist ein Tropfen Grausamkeit. [...] das mag eine seltsame und tolle Aufgabe sein, aber es ist eine *Aufgabe* – wer wollte das leugnen! Warum wir sie wählten, diese tolle Aufgabe? Oder anders gefragt: "warum überhaupt Erkenntnis?" – Jedermann wird uns darnach fragen. Und wir, solchermaassen gedrängt, wir, die wir uns hunderte Male selbst schon ebenso gefragt haben, wir fanden und finden keine bessere Antwort....³⁴⁹

Nietzsche kuvaa edellä tarvetta paljastaa, kyseenalaistaa ja purkaa se, minkä ihminen luontaisesti pyrkii pitämään pimennossa. Tämä vaisto estää ihmistä tuudittautumista tuttuun ja turvalliseen ja pakottaa ihmisen kääntymään itseään vastaan ja kyseenalaistamaan omat käsityksensä ja hyväksymänsä "totuudet". Nietzsche ei näe tätä vaistoa minään jalona tai kunniakkaana pyrkimyksenä kohti lopullista totuutta, vaan kyse on pikemminkin eräänlaisesta pakkomielleestä, joka uhkaa ihmisen henkistä tasapainoa ja elinvoimaa.

Nietzschen mukaan tämä tiedonjanona ilmenevä sisäänpäin kääntynyt julmuus voi kääntyä kohti ihmisen elämän perustaa. Tällöin ihminen kyseenalaistaa koko sen kertomuksen, jolla hän on luonut järjestyksen elämänsä kaaokseen. Väkivallan kohteeksi joutuu henkilön sisäinen tarina, jonka juuri tulisi taata elämämme merkitys ja pysyvyys. Tällaisena ihmisen sisäsyntyisen julmuuden kollektiivisena ilmentymänä Nietzsche pitää länsimaisen jumalakäsityksen murenemistä. Teoksessaan *Jenseits von Gut und Böse* Nietzsche kirjoittaa:

349 *Jenseits von Gut und Böse*, [KSA 5], 167–170.

[T]ietäväkin, kun hän pakottaa henkensä tietämään *vastoin* henkensä taipumusta ja sangen usein myös sydämensä toiveita – nimittäin sanomaan "ei" siinä, missä hänen tekisi mieli myöntää, rakastaa, palvoa –, toimii julmuuden taiteilijana ja kirkastajana; jo kaikki syvästi- ja perusteellisesti-ottaminen on väkivaltaa, siinä tahdotaan tuottaa kipua hengen perustahdolle, joka pyrkii lakkaamatta näennäiseen ja päällyspintoihin – jo jokaisessa tietämisen tahdossa on pisara julmuutta. [...] – mutta *tehtävä* se on – kuka tahtoisikaan sen kieltää! Miksi olemme valinneet sen, tämän hullun tehtävän? Tai toisin kysyen: "miksi yleensä tietoa?" – Tätä jokainen varmaan meiltä kysyy. Ja me, sitten ahdistettuina, me, jotka olemme itse jo satoja kertoja kysyneet itseltämme samoin, emme ole löytäneet emmekä löydä parempaa vastausta – (HPTP, 135–137.)

Musste man nicht endlich einmal alles Tröstliche, Heilige, Heilende, alle Hoffnung, allen Glauben an verborgene Harmonie, an zukünftige Seligkeiten und Gerechtigkeiten opfern? musste man nicht Gott selber opfern und, aus Grausamkeit gegen sich, den Stein, die Dummheit, die Schwere, das Schicksal, das Nichts anbeten? Für das Nichts Gott opfern – dieses paradoxe Mysterium der letzten Grausamkeit blieb dem Geschlechte, welches jetzt eben herauf kommt, aufgespart: wir Alle kennen schon etwas davon. – ³⁵⁰

Kuten edeltävästä katkelmasta käy selkeästi ilmi, Nietzschen suhtautuminen niin kutsuttuun Jumalan kuolemaan ei suinkaan ole niin yksiselitteisen myönteinen kuin mitä usein annetaan ymmärtää. Nietzsche ymmärtää hyvin sen, että luopuminen uskosta kristinuskon Jumalaan johtaa väistämättä ihmisen elämän perusteita ravistuttavaan kriisiin, sillä Jumalan myötä poistuvat myös ne tarinalliset tukirakenteet, joiden varaan rakentuivat yksilön elämän merkitys, päämäärä ja mieli.

Nietzschen kuvaama tarinallisten rakenteiden kyseenalaistaminen ja purkaminen ei kuitenkaan ole ainoastaan tuhoava voima, vaan siinä piilee myös uuden toivon siemen. Vasta luovuttuaan vanhasta tavastaan jäsentää elämänsä, voi ihminen luoda uusia merkityksiä ja uusia päämääriä elämälleen. Uusien arvojen ja merkitysten luominen vaatii kuitenkin tiettyä kovuutta itseä kohtaan, sillä vanhoista totuuksista luopuminen on vastoin ihmislunnon pohjimmaista pyrkimystä kohti merkitystä ja järjestystä – vaikka tämä järjestys olisikin ollut vain näennäistä. *Zarathustrassa* Nietzsche kirjoittaa:

Schaffen – das ist die grosse Erlösung vom Leiden, und des Lebens Leichtwerden. Aber dass der Schaffende sei, dazu selber thut Leid noth und viel Verwandlung. [...]

Dass der Schaffende selber das Kind sei, das neu geboren werde, dazu muss er auch die Gebärerin sein wollen und der Schmerz der Gebärerin.

Wahrlich, durch hundert Seelen gieng ich meinen Weg und durch hundert Wiegen und Geburtswehen. Manchen Abschied nahm ich schon, ich kenne die herzbrechenden letzten Stunden.

Aber so will's mein schaffender Wille, mein Schicksal. Oder, dass ich's euch redlicher sage: solches Schicksal gerade – will mein Wille.³⁵¹

Nietzsche näyttäisi ajattelevan, että kun yksilö luo olemassaololleen uusia merkityksiä ja tavoitteita, ihmisen sisäinen energia pääsee tällöin kaikkein parhaiten purkautumaan. Luomalla uusia arvoja ja päämääriä ihminen saavuttaa tunteen henkisestä kasvusta ja elinvoiman äkillisestä lisääntymisestä. Ihminen kokee tällöin hallitsevansa omaa elämänsä ja ympäristöään. Voimmekin kuvata tätä tapahtumaa juuri vallantunteen kasvuna, josta Nietzsche niin monesti puhuu.

³⁵⁰ *Jenseits von Gut und Böse*, [KSA 5], 74.

Eikö täytynt vihdoon viimein uhrata kaikki lohdullinen, pyhä, parantava, kaikki toivo, kaikki usko salattuun sopusointuun, tulevaisiin autuuksiin ja vanhurskauksiin? eikö täytynt uhrata itse jumala ja, julmuudesta itseänsä kohtaan, palvoa kiveä, tyhmyyttä, painavuutta, kohtaloa, olemattomuutta? Uhrata jumala olemattomalle – tämä äärimmäisen julmuuden paradoksinen mysteeri on säästynyt juuri nyt nousevaa sukupolvea varten: me kaikki tunnemme siitä jo jotakin. (HPTP, 55–56.)

³⁵¹ *Also sprach Zarathustra*, [KSA 4], 110–111.

Luominen – se on suuri vapahdus kärsimyksestä ja elämän kevennys. Mutta että luova olisi, siihen juuri tarvitaan kärsimystä ja paljon muuntumusta. [...] Ollakseen itse se lapsi, joka uudesti syntyy, luovan täytyy itse tahtoa olla myös synnyttävä ja synnyttäjän kipu. Totisesti, satojen sielujen kautta minä kuljin tietäni ja satojen kehtojen ja synnytystuskien kautta. Monet jäähyväiset minä jo lausuin, minä tunnen sydäntäsärkevät viimeiset hetket. Mutta niin tahtoo minun luova tahtoni, minun kohtaloni. Tai, sanoakseni sen teille rehellisimmin: juuri sellaisen kohtalon tahtoo – minun tahtoni. (Z, 72.)

Jos ihminen ei milloinkaan kyseenalaista tapaansa hahmottaa elämänsä perusta, on vaarana, että ne rakenteet, joiden on tarkoitus tuoda elämään järjestys ja merkitys, muuttuvatkin kahleiksi ja rasiiteiksi. Nietzschen mukaan juuri jatkuva luomisen ja tuhoamisen kiertokulku kaikkein parhaiten palvelee ihmisen elinvoimaa ja terveyttä. Vaikka tämä kahden vastakkaisen vietin aaltomainen vuorottelu edellyttääkin tiettyä ankaruutta itseä kohtaan ja tuo mukanaan henkistä kärsimystä, kuvaa Nietzsche sen kuitenkin ainoana tapana toteuttaa yksilön sisintä tarvetta kokea yhä uudestaan vallantunteen kasvu. Tällaista raskasta mutta elintärkeää vanhoista arvoista irrottautumista ja uusien arvojen luomista Nietzsche kuvaa Zarathustran suulla seuraavasti:

Ach, ihr Brüder, dieser Gott, den ich schuf, war Menschen-Werk und -Wahnsinn, gleich allen Göttern! Mensch war er, und nur ein armes Stück Mensch und Ich: aus der eigenen Asche und Gluth kam es mir, dieses Gespenst, und wahrlich! Nicht kam es mir von Jenseits!
 Was geschah, meine Brüder? Ich überwand mich, den Leidenden, ich trug meine eigne Asche zu Berge, eine hellere Flamme erfand ich mir. Und siehe! Da *wich* das Gespenst von mir!
 Leiden wäre es mir jetzt und Qual dem Genesenen, solche Gespenster zu glauben: Leiden wäre es mir jetzt und Erniedrigung. Also rede ich zu den Hinterweltlern.³⁵²

Vaikka Nietzschen ja narratiivisten ihmistieteiden näkemykset inhimillisten kokemusten tarinallisuudesta lankeavatkin varsin usein yksiin, on mielestäni syytä kiinnittää huomiota yhteen varsin olennaiseen eroavaisuuteen näiden lähestymistapojen välillä. Narratiivisten ihmistieteiden peruslähtökohtana on se, että ihmiset pyrkivät tarinallisten rakenteiden kautta luomaan järjestystä omiin kokemuksiinsa ja muodostamaan niistä mielekkään kokonaisuuden³⁵³. Juuri tulkinnan koherenssi nähdään kaiken tarinallisen jäsentämisen perimmäisenä tavoitteena. Mutta jos tulkinta jää tälle tasolle ja kokemuksiaan tarinallistavan ihmisen ainoana pyrkimyksenä nähdään yhtenevyyden saavuttaminen, sivuutetaan olennainen narratiivisiin rakenteisiin liittyvä ulottuvuus.

Ne tulkinnat, joiden mukaan ihminen pyrkii ainoastaan kohti koherenssia muotoillessaan elämänsä tarinaa, eivät onnistu kuvaamaan elämän tarinallistamisen kaikkia ulottuvuuksia. Tämä johtuu siitä, että elämän tarinallistaminen ei koske ainoastaan sitä, mitä tapahtui ja miten nämä tapahtumat voidaan koota yhteen yhtenäiseksi kokonaisuudeksi, vaan kyse on myös siitä, oliko eletty elämä hyvä ja miten yksilön tulisi jatkossa pyrkiä elämänsä elämään, kuten Freeman on esittänyt³⁵⁴. Tarinallistamisen kautta yksilölle avautuu mahdollisuus arvioida elämänsä suuntaa ja

352 *Also sprach Zarathustra*, [KSA 4], 35–36.

Oi te veljet, tämä jumala, jonka minä loin, oli ihmistyötä ja -mielettömyyttä, niinkuin kaikki jumalat! Ihminen hän oli ja vain vaivainen osa ihmistä ja minua: omasta tuhkasta ja hehkusta hän minulle tuli, tämä aave, ja totisesti! ei hän tullut minulle tuolta puolen!

Mitä tapahtui, minun veljeni? Minä voitin itseni, kärsivän, minä kannoin oman tuhkan ylös vuorelle, keksin itselleni kirkkaamman liekin. Ja katso! Silloin aave *väistyi* minusta!

Kärsimystä olisi minulle nyt ja tuskaa toipuneelle uskoa sellaisiin aaveisiin: kärsimystä se olisi minulle nyt ja alennusta. Näin minä puhun takamaailmaisille. (Z, 25–26.)

353 Neymeyer, R. & Tschudi 2003, 167-168.

354 Freeman 2003, 127.

sen merkitystä. Tarinallistamisen prosessi tähtääkin monella tapaa juuri hallinnantunteeseen elämästä; tarkoitus on saavuttaa vallantunne ympäristöstä ja elämän tapahtumista ja vakuuttua kerta toisensa jälkeen elämän merkityksellisyydestä ja mielekkyydestä. Mikäli kokemusten tarinallinen muokkaus onnistuu, voi ihmisen elinvoima palautua kaikkein traumaattisempien kokemusten jälkeenkin. Mikäli tämä taistelu merkityksestä hävittää ja tarinallista uudelleen muokkausta ei tapahdu, voi tämä johtaa tyhjyyden tunteeseen, elämän positiivisen merkityksen ja arvon menetykseen ja masennukseen³⁵⁵. Juuri tämän vuoksi onkin niin tärkeää, että ihminen kykenee suojelemaan itseään kaikilta elinvoimaa verottavilta ja elämän mielekkyyttä uhkaavilta tunteilta, kuten esimerkiksi liialliselta syyllisyydeltä ja katumukselta.

Tarinallistaminen ei missään nimessä ole vain keino jäsentää elämää helpommin hahmotettavaan muotoon, vaan kyse on jatkuvasta taistelusta kohti tunnetta, ettei kaikki vaiva ja kärsimys ole valunut hukkaan. Aivan kuten Nietzsche kritisoi Schopenhaueria huomauttamalla, että kaikkea olevaa ohjaa pyrkimys kasvaa ja lisääntyä eikä suinkaan mikään sokea elossasäilymisen tahto, voimme mekin kritisoida monia narratiivisten ihmistieteiden piirissä esitettyjä malleja siitä, ettei niissä oteta huomioon ihmisen tarvetta löytää purkautumiskanava omalle elinvoimalleen. Juuri tarinallisten rakenteiden kautta ihminen nimittäin löytää ne tavoitteet ja päämäärät, joiden vuoksi hän uhraa elinvoimansa ja energiansa. Vaikka Nietzsche kirjoittaakin ihmisen tavoittelevan pysyvyyttä ja selkeitä raameja elämälleen, näkee hän ihmisen kuitenkin pohjimmiltaan juuri tietynä määränä voimaa ja energiaa, joka pyrkii purkautumaan. Juuri tämän ajatuksen Nietzsche oivallisesti kiteyttää teoksessaan *Die fröhliche Wissenschaft*:

Wie gierig kommt diese Welle heran, als ob es Etwas zu erreichen gälte! Wie kriecht sie mit furchterregender Hast in die innersten Winkel des felsigen Geklüftes hinein! Es scheint, sie will Jemandem zuvorkommen; es scheint, dass dort Etwas versteckt ist, das Werth, hohen Werth hat. – Und nun kommt sie zurück, etwas langsamer, immer noch ganz weiss vor Erregung, – ist sie enttäuscht? Hat sie gefunden, was sie suchte? Stellt sie sich enttäuscht? – Aber schon naht eine andere Welle, gieriger und wilder noch als die erste, und auch ihre Seele scheint voll von Geheimnissen und dem Gelüste der Schatzgräberei zu sein. So leben die Wellen, – so leber wir, die Wollenden! – mehr sage ich nicht.³⁵⁶

Tietyissä mielessä myös tämän katkelman voi nähdä viittauksena elämän tarinallistamisen sykliseen luonteeseen. Tällöin jokainen aalto rinnastuu ihmisen kulloiseenkin tarinalliseen projektiin.

³⁵⁵ Crossley 2000a, 149-153.

³⁵⁶ *Die fröhliche Wissenschaft*, [KSA 3], 546.

Kuinka ahnaasti tuo aalto tuleekaan luo, aivan kuin olisi saavutettava jotakin! Kuinka pelottavan kiireesti se virtaa louhikon sisimpiin loukkoihin! Näyttää siltä, kuin se tahtois ennättää jonkun edelle; näyttää siltä, kuin tuonne olisi kätketty jotakin arvokasta, hyvin arvokasta. – Ja nyt se tulee takaisin, hiukan hitaammin, yhä vielä aivan valkoisena kiihtymyksestä – onko se pettynyt? Onko se löytänyt etsimänsä? Onko se olevinaan pettynyt? – Mutta jo lähestyy toinen aalto, vielä ahnaammin ja villimmin kuin ensimmäinen, ja senkin sielu näyttää olevan täynnä salaisuuksia ja aartenkaivannan himoja. Niin elävät aallot – niin elämme me, tahtovat! – enempää en sano. (IT, 168.)

10. Yhteenveto

”Müsste ich nicht ein Fass sein von Gedächtniss, wenn ich auch meine Gründe bei mir haben wollte? Schon zuviel ist mir's, meine Meinungen selber zu behalten[...]”³⁵⁷ Näin vastaa Zarathustra, kun häneltä vaaditaan perusteita näkemyksilleen. Tietyissä mielessä tämä Zarathustran lausahdus voisi aivan yhtä hyvin olla suoraan Nietzschen suusta, sillä Nietzschen teokset ovat täynnä väitteitä ja ajatuksia, joiden varsinaisia perusteita Nietzsche ei kuitenkaan esitä. Nietzschen tyyli on pikemminkin julistava kuin argumentoiva. Lukijan täytyy itse yhdistää pisteet ja löytää perusteet Nietzschen esittämille näkemyksille. Juuri tällaisesta kirjallisesta salapoliisityöstä on tässäkin tutkielmassa ollut kyse.

Tutkielman alussa asetin tavoitteekseni tutkia sitä, miten elämän tarinallistamisen ajatus ilmenee neljässä Friedrich Nietzschen teoksessa. Toinen keskeinen tavoitteeni oli tuoda esiin yhteys Nietzschen näkemysten ja narratiivisten ihmistieteiden välillä, minkä vuoksi tarkastelinkin esiin nousseita Nietzschen ajatuksia aina nykytutkimuksen valossa. Tutkielman pääpaino oli kuitenkin juuri Nietzschen teosten analysoinnissa.

Tutkimuksessa kävi ilmi, että ihmisen kokemusten tarinallisuus nousee varsin monella tavalla esiin Nietzschen ajattelussa. Nähdäkseni ajatus kokemusten tarinallisuudesta käy selkeimmin ilmi Nietzschen tavassa kuvata olemassaolon ajallisuutta. Nietzsche hahmottaa sekä menneisyyden että tulevaisuuden tarinallisina rakenteina, joiden varaan kaikki inhimilliset merkitykset, päämäärät ja tavoitteet rakentuvat. Näiltä osin Nietzschen lähestymistapa vastaa täysin narratiivisten ihmistieteiden piirissä vallitsevia näkemyksiä. Nietzschen tekstit tukevat myös ajatusta, että yksilön minuus voidaan määrittää eräänlaisena tarinallisena konstruktiona. Tällaista suhtautumistapaa minuuden kysymykseen voidaan pitää yhtenä narratiivisten ihmistieteiden perusajatuksena.

Työn keskeiseksi teemaksi muodostui se, miten Nietzsche kuvaa ihmisen kykyä integroida virheensä ja kohtaamansa onnettomuudet osaksi elämänsä tarinallista kokonaisuutta. Tämän kysymyksen myötä esiin nousi syyllisyyden ilmiö. Esitin työssäni, että Nietzsche ymmärtää kokemusten uudelleentulkinnan nimenomaan keinona hallita syyllisyyden ja katumuksen tunteita. Tämä huomio on varsin tärkeä, sillä syyllisyys on yksi Nietzschen tuotannon keskeisimpiä teemoja. Tarkastelin myös Nietzschen ikuisen paluun ajatusta syyllisyyden näkökulmasta. Määritin ikuisen paluun ajatuksen eräänlaisena ajatuskokeena, joka paljastaa sen, miten hyvin ihminen on onnistunut

³⁵⁷ *Also sprach Zarathustra*, [KSA 4], 163.

”Eikö minun täytyisi olla muistitynnyri, jos tahtoisin pitää perusteenikin tykönäni? Liian paljon tekemistä on minulla jo pitäessäni käsityksiäni hallussani[...]” (Z, 109.)

irrottautumaan syyllisyyden ja katumuksen kaltaisista kielteisistä tunteista menneisyyttään kohtaan. Korostin sitä, miten merkittävä rooli kokemusten tarinallisella jäsentämisellä on tässä syyllisyyden otteesta irrottautumisessa.

Tutkimuksesta käy selvästi ilmi yhteys Nietzschen ajatusten ja narratiivisten ihmistieteiden näkemysten välillä. Työni tarkoitus ei kuitenkaan ollut pohtia ainoastaan sitä, miten nykytutkimuksen vallitsevat käsitykset elämän tarinallisuudesta ilmenevät Nietzschen teoksissa, vaan myös sitä, millaisena juuri Nietzsche elämän tarinallistamisen prosessin hahmottaa. Kiinnitin huomiota siihen, ettei ajatus kokemusten tarinallistamisesta tietoisena prosessina ole sovitettavissa Nietzschen näkemyksiin. Nietzsche näkee elämän tarinallistamisen pikemminkin viettien ja vaistojen ohjaamana, suurelta osin tiedostamattomana tapahtumana. Korostin myös sitä, miten Nietzschen tapa hahmottaa kokemukset tarinallisina rakenteina osaltaan purkaa selkeän erottelun totuuden ja valheen välillä. Päinvastoin kuin narratiivisten ihmistieteiden piirissä on tapana, Nietzsche ei alista ihmisen luomia tarinallisia konstruktioita millekään totuuden vaateelle, vaan hänen ainoa kriteerinsä on se, miten hyvin nämä tarinalliset rakenteet palvelevat yksilön elämää ja henkistä hyvinvointia. Toin esiin myös näkemykseni, ettei elämän tarinallistaminen ole Nietzscheelle vain keino muodostaa yhtenäinen kuva todellisuudesta, kuten narratiivisten ihmistieteiden piirissä usein ajatellaan, vaan nimenomaan keino löytää purkautumisväylä ihmisen sisäiselle energialle.

Lähestyin tutkielmassani Nietzschen teoksia postmodernistisen tulkintaperinteen vastaisesti. Sen sijaan, että olisin suhtautunut Nietzscheen kaikkien kokoavien kertomusten vastustajana, esitin, että Nietzsche näkee tarinalliset struktuurit välttämättömänä osana ihmisen elämää. Tämä lähestymistapa väistämättä sivuutti tietyt Nietzsche-tutkimuksen suunnat, mutta osoittautui mielestäni varsin hedelmälliseksi. Yhtenä valitsemani narratiivisen lähestymistavan etuna näen sen, että siinä Nietzschen ajatukset yhdistyvät toiseen täysin erilliseen ja täysin itsenäiseen tieteelliseen diskurssiin. Narratiiviset ihmistieteet ovat kasvava ja kehittyvä tutkimusala, ja tässä mielessä kyseinen tutkimussuunta onkin omiaan puhaltamaan uutta elämää Nietzsche-tutkimukseen, joka on monella tapaa pyörinyt samojen tutkimuskysymysten ympärillä jo useiden vuosikymmenten ajan. Nähdäkseni tämä tutkimuskenttien kohtaaminen ei kuitenkaan hyödyttäisi vain Nietzsche-tutkimusta, vaan monet Nietzschen esittämät ajatukset tarjoavat mielenkiintoisia tutkimusasetelmia myös narratiivisille ihmistieteille.

Lähteet

Primäärilähteet:

Nietzsche, Friedrich, 1999. *Die fröhliche Wissenschaft*, Toimittanut Giorgio Colli und Mazzino Montinari, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, Band 3* [KSA 3], Berlin & New York.

Nietzsche, Friedrich 1999. *Also sprach Zarathustra*, [KSA 4]

Nietzsche, Friedrich 1999. *Jenseits von Gut und Böse*, [KSA 5]

Nietzsche, Friedrich 1999. *Zur Genealogie der Moral*, [KSA 5]

Muut lähteenä käytetyt Nietzschen teokset:

Nietzsche, Friedrich 1999. *Unzeitgemäße Betrachtungen I–IV*, [KSA 1]

Nietzsche, Friedrich 1999. *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne I*, [KSA 1]

Nietzsche, Friedrich 1999. *Menschliches, Allzumenschliches*, [KSA 2]

Nietzsche, Friedrich 1999. *Morgenröthe*, [KSA 3]

Nietzsche, Friedrich 1999. *Götzen-Dämmerung*, [KSA 6]

Nietzsche, Friedrich 1999. *Nietzsche contra Wagner*, [KSA 6]

Nietzsche, Friedrich 1999. *Ecce homo*, [KSA 6]

Nietzsche, Friedrich 1999. *Nachlaß 1880–1882*, [KSA 9]

Nietzsche, Friedrich 1999. *Nachlaß 1882–1884*, [KSA 10]

Nietzsche, Friedrich 1999. *Kommentar zu Band 1–13*, [KSA 14]

Nietzschen teosten suomennokset:

Nietzsche, Friedrich 2008. *Epäjumalten hämärä*. Suom. Markku Saarinen. Helsinki: Delfiini Kirjat.

Nietzsche, Friedrich 1962/2004. *Iloinen tie*. Suom. J. A. Hollo. Helsinki: Otava.

Nietzsche, Friedrich 1966. *Hyvän ja pahan tuolla puolen*. Suom. J. A. Hollo. Helsinki: Otava.

Nietzsche, Friedrich 1969. *Moraalin alkuperästä*. Suom. J. A. Hollo. Helsinki: Otava.

Nietzsche, Friedrich 1981. *Näin puhui Zarathustra*. Suom. J. A. Hollo. Helsinki: Otava.

Nietzsche, Friedrich 1999. *Historian hyödyistä ja haitasta elämälle*. Suom. Anssi Halmesvirta.

Jyväskylä: Jyväskylän yliopiston kirjaston julkaisuyksikkö JULPU.

Nietzsche, Friedrich 2002. *Ecce homo*. Suom. Antti Kuparinen. Helsinki: Summa.

Muu kaunokirjallisuus:

Cicero, Marcus Tullius 1876/2010. *De Finibus Bonorum et Malorum. Libri Quinque. Volume 1*. Toim. Johan Nicolai Madvig. New York: Cambridge University Press.

Jansson, Tove 1962/2003. *Näkymätön lapsi ja muita kertomuksia*. Suom. Laila Järvinen. Helsinki: WSOY.

Vonnegut, Kurt 1969/1980. *Slaughterhouse-Five or the Children's Crusade*. New York: Dell Publishing co., Inc.

Sartre, Jean-Paul 1981. *Inho*. Suom. Juha Mannerkorpi. 5. painos. Helsinki: Tammi.

Tutkimuskirjallisuus ja muut lähteet:

Aristoteles 1997/2009. *Runousoppi*. Teoksessa *Aristoteles IX*. Suom. Paavo Hohti. Selitykset laatinut Juha Sihvola. Helsinki: Gaudeamus.

Barthes, Roland 2002. The Death of the Author. Teoksessa William Irwin (toim.) *The Death and Resurrection of the Author?* Artikkelin käänt. Stephen Heath 1977. Westport, Connecticut & London: Greenwood Press, 3–7.

Burke, Séan 2006. Kirjallisuudentutkimus ja tekijyyden kokemus. Teoksessa Kaisa Kurikka & Veli-Matti Pynttari (toim.) *Tekijyyden tekstit*. Artikkelin Suom. Elsi Hyttinen. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 38–58.

Calhoun, Lawrence G. & Tedeschi, Richard G. 2006. The foundations of Posttraumatic Growth: An Expanded Framework. Teoksessa Lawrence G. Calhoun & Richard G. Tedeschi (toim.) *Handbook of Posttraumatic Growth: Research and Practice*. Mahwah, New Jersey & London: Lawrence Erlbaum Associates, Publishers, 3–23.

Carr, David 1991. *Time, Narrative, and History*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.

Carroll, Noël 2001a. Anglo-American Aesthetics and Contemporary Criticism: Intention and the Hermeneutics of Suspicion. Teoksessa Noël Carroll *Beyond Aesthetics: Philosophical Essays*, New York: Cambridge University Press, 180-190.

Carroll, Noël 2001b. Art, intention, and Conversation. Teoksessa Noël Carroll *Beyond Aesthetics: Philosophical Essays*, New York: Cambridge University Press, 157-180.

Carroll, Noël 2001c. Interpretation and Intention: The Debate between Hypothetical and Actual Intentionalism. Teoksessa Noël Carroll *Beyond Aesthetics: Philosophical Essays*, New York: Cambridge University Press, 197-213.

Crites, Stephen. 1986. Storytime: Recollecting the Past and Projecting the Future. Teoksessa

Theodore R. Sarbin (toim.) *Narrative Psychology: The Storied Nature of Human Conduct..* New York: Praeger Publisher, 152–173.

Crossley, Michele L. 2000a. *Introducing Narrative Psychology: self, trauma and the construction of meaning.* Buckingham & Philadelphia: Open University Press.

Crossley, Michele L. 2000b. Trauma and the Study of Self/Identity. *Theory & Psychology*, 10.2., 527–546.

Crossley, Michele L. 2002. Introducing Narrative Psychology. Teoksessa Christine Horrocks, Kate Milnes, Brian Roberts & Dave Robinson (toim.) *Narrative, Memory & Life Transitions.* Huddersfield: University of Huddersfield, 1–13.

Deleuze, Gilles 1962/2005. *Nietzsche ja filosofia.* Suom. Tapani Kilpeläinen. Helsinki: Summa.

Dier, Oliver 2001. Die Verwandlung der Wiederkunft. *Nietzsche-Studien 30 (2001)*, 133–174.

Figal, Günter 2000. Nietzsches Philosophie der Interpretation. *Nietzsche-Studien 29 (2000)*, 1–11.

Fireman, Gary D., McVay, Ted E. Jr., Flanagan, Owen J. 2003. Introduction. Teoksessa Gary D. Fireman, Ted E. McVay Jr., Owen J. Flanagan (toim.) *Narrative and Consciousness: Literature, Psychology and the Brain.* New York: Oxford University Press, 3–13.

Frank, Arthur W. 1995. *The wounded Storyteller.* Chicago & London: The University of Chicago Press.

Freeman, Mark 1993/1995. *Rewriting the Self: History, Memory, Narrative.* London & New York: Routledge.

Freeman, Mark 2003. Rethinking the Fictive, Reclaiming the Real: Autobiography, Narrative Time, and the Burden of Truth. Teoksessa Gary D. Fireman, Ted E. McVay Jr., Owen J. Flanagan (toim.) *Narrative and Consciousness: Literature, Psychology and the Brain.* New York: Oxford University Press, 115–128.

Gadamer, Hans-Georg 1960/1972. *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik.* 3. laajennettu painos. Tübingen: J.C. B. Mohr (Paul Siebeck).

Gadamer, Hans-Georg 1984. Text und Interpretation. Teoksessa Philippe Forget (toim.) *Text und Interpretation.* München: Wilhelm Fink Verlag.

Gemes, Ken 2001. Postmodernism's Use and Abuse of Nietzsche. *Philosophy & Phenomenological Research 62-2 (2001)*, 337–360.

Geniušas, Salius 2008. Nietzsche's Critique of the Subject. *Man and the Word (žmogus ir žodis)*, 10.4., 15–21.

Gonçalves, Óscar F. 1995. Hermeneutics, constructivism, and Cognitive-Behavioral Therapies: From the Object to the Project. Teoksessa Robert A. Neimeyer & Michael J. Mahoney (toim.) *Constructivism in Psychotherapy.* Washington, DC: American Psychological Association, 195–230.

- Habermas, Jürgen 1985/1987. *The Philosophical Discourse of Modernity*. 2. painos. Kään. Frederick Lawrence. Massachusetts: The MIT Press Cambridge.
- Heidegger, Martin 1979. *Prolegomena zur geschichte des Zeitbegriffs. Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen 1923–1944. Band 20*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin 2000. *Oleminen ja aika*. Suom. Reijo Kupiainen. Tampere: Vastapaino.
- Heidegger, Martin 2006. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Hewstone, Miles 1989. *Causal Attribution. From Cognitive Processes to Collective Beliefs*. Oxford, England & Cambridge, Massachusetts: Basil Blackwell.
- Husserl, Edmund 1928. *Edmund Husserls Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*. Toim. Martin Heidegger. Halle a. d. S.: Max Niemeyer Verlag.
- Hyvärinen, Matti 2004. Narratologia ja kerronnallinen käänne. *Kirjallisuudentutkimuksen aikakauslehti AVAIN 1/2004*, 53–59.
- Hyvärinen, Matti 2010. Eletty kertomus ja luonnollinen narratologia. Teoksessa Mari Hatavara, Markku Lehtimäki & Pekka Tammi (toim.) *Luonnolliset ja luonnottomat kertomukset*. Helsinki: Gaudeamus, 131–157.
- Hägg, Samuli; Lehtimäki, Markku & Steinby, Liisa 2009. Esipuhe. Teoksessa Samuli Hägg, Markku Lehtimäki & Liisa Steinby (toim.) *Näkökulmia kertomuksen tutkimukseen*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 7–25.
- Hänninen, Vilma 2000. *Sisäinen tarina, elämä ja muutos*. Tampere: Tampereen yliopisto.
- Kain, Philip J. 2007. Nietzsche, Eternal Recurrence, and the Horror of Existence. *The Journal of Nietzsche Studies* 33, 49–63.
- Kaufmann, Walter 1974. *Nietzsche – Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Princeton: Princeton University Press.
- Kusch, Martin 1986. *Ymmärtämisen haaste*. Oulu: Kustannusosakeyhtiö Pohjalainen.
- Langer, Lawrence L. 2003. The Pursuit of Death in Holocaust. Teoksessa Gary D. Fireman, Ted E. McVay Jr., Owen J. Flanagan (toim.) *Narrative and Consciousness: Literature, Psychology and the Brain*. New York: Oxford University Press, 149–165.
- Lepore, Stephen J. & Revenson, Tracey A. 2006. Resilience and Posttraumatic Growth: Recovery, Resistance, and Reconfiguration. Teoksessa Lawrence G. Calhoun & Richard G. Tedeschi (toim.) *Handbook of Posttraumatic Growth: Research and Practice*. Mahwah, New Jersey & London: Lawrence Erlbaum Associates, Publishers, 24–46.
- Lyddon, William J. 1995. Forms and Facets of Constructivist Psychology. Teoksessa Robert A. Neimeyer & Michael J. Mahoney (toim.) *Constructivism in Psychotherapy*. Washington, DC: American Psychological Association, 69–92.

- Lyotard, Jean-François 1985. *Tieto postmodernissa yhteiskunnassa*. Suom. Leevi Lehto. Tampere: Vastapaino.
- Meichenbaum, Donald 2006. Resilience and Posttraumatic Growth: A Constructive Narrative Perspective. Teoksessa Lawrence G. Calhoun & Richard G. Tedeschi (toim.) *Handbook of Posttraumatic Growth: Research and Practice*. Mahwah, New Jersey & London: Lawrence Erlbaum Associates, Publishers, 355–367.
- Meretoja, Hanna 2009. Inhimillisen todellisuuden narratiivisuus ontologisena ja epistemologisena kysymyksenä. Teoksessa Samuli Hägg, Markku Lehtimäki & Liisa Steinby (toim.) *Näkökulmia kertomuksen tutkimukseen*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 207–237.
- Milam, Joel 2006. Positive Changes Attributed to the Challenge of HIV/AIDS. Teoksessa Lawrence G. Calhoun & Richard G. Tedeschi (toim.) *Handbook of Posttraumatic Growth: Research and Practice*. Mahwah, New Jersey & London: Lawrence Erlbaum Associates, Publishers, 214–224.
- Miller, J. Hillis 1981. The Disarticulation of the Self in Nietzsche. *The Monist* 64.2., 247–261.
- Mitcheson, Katrina 2004. The Role of the Unconscious in Nietzsche and Freud. *Studies in Social and Political Thought* 9 (2004), 40–52.
- Nehamas, Alexander 1981. The Postulated Author: Critical Monism as a Regulative Ideal. *Critical Inquiry* 8.1., 133–149.
- Nehamas, Alexander 1985. *Nietzsche: life as literature*. Cambridge, Massachusetts & London: Harvard University Press.
- Nehamas, Alexander 1994. The Genealogy of Genealogy: Interpretation in Nietzsche's Second *Untimely Meditation* and in *On the Genealogy of Morals*. Teoksessa Richard Schacht (toim.) *Nietzsche, Genealogy, Morality*. Berkeley: University of California Press, 269–283.
- Nehamas, Alexander 2002. Writer, Text, work, Author. Teoksessa William Irwin (toim.) *The Death and Resurrection of the Author?* Westport, Connecticut & London: Greenwood Press.
- Neimeyer, Greg J. 1995. The Challenge of Change. Teoksessa Robert A. Neimeyer & Michael J. Mahoney (toim.) *Constructivism in Psychotherapy*. Washington, DC: American Psychological Association, 111–126.
- Neimeyer, Robert A. 1995a. An Invitation to Constructivist Psychotherapies. Teoksessa Robert A. Neimeyer & Michael J. Mahoney (toim.) *Constructivism in Psychotherapy*. Washington, DC: American Psychological Association, 1–8.
- Neimeyer, Robert A. 1995b. Constructivist Psychotherapies: Features, Foundations, and Future Directions. Teoksessa Robert A. Neimeyer & Michael J. Mahoney (toim.) *Constructivism in Psychotherapy*. Washington, DC: American Psychological Association, 11–38.
- Neimeyer, Robert A. & Tschudi, Finn 2003. Community and coherence: Narrative Contributions to the Psychology of Conflict and Loss. Teoksessa Gary D. Fireman, Ted E. McVay Jr., Owen J. Flanagan (toim.) *Narrative and Consciousness: Literature, Psychology and the Brain*. New York: Oxford University Press, 166–191.

- Neimeyer, Robert A. 2006. Re-Storying loss: Fostering Growth in the Posttraumatic Narrative. Teoksessa Lawrence G. Calhoun & Richard G. Tedeschi (toim.) *Handbook of Posttraumatic Growth: Research and Practice*. Mahwah, New Jersey & London: Lawrence Erlbaum Associates, Publishers, 68–80.
- Phillips, James 2003. Psychopathology and the Narrative Self. *Philosophy, Psychiatry, & Psychology* 10.4., 313–328.
- Polkinghorne, Donald 1988. *Narrative Knowing and the Human Sciences*. Albany: State University of New York Press.
- Ricoeur, Paul 1974. *The Conflict of Interpretations*. Toim. Don Ihde. Evanston: North Western University Press.
- Ricoeur, Paul 1981. *Hermeneutics & the Human Sciences*. Toim. ja käänt. John B. Thompson. Paris: Cambridge University Press.
- Ricoeur, Paul 1983/1984. *Time and Narrative, Volume I*. Käänt. Kathleen McLaughlin & David Pellauer. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Ricoeur, Paul 1984/1985. *Time and Narrative, Volume II*. Käänt. Kathleen McLaughlin & David Pellauer. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Ricoeur, Paul 1985/1988. *Time and Narrative, Volume III*. Käänt. Kathleen Blamey & David Pellauer. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Ricoeur, Paul 1991a. Life in Quest of Narrative. Teoksessa David Wood *On Paul Ricoeur: Narrative and Interpretation*, London & New York: Routledge, 20–34.
- Ricoeur, Paul 1991b. Narrative Identity. *Philosophy Today* 31.1. (1991: Spring), 73–81.
- Ricoeur, Paul 1992. *Oneself as Another*. Käänt. Kathleen Blamey. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Ridley, Aaron 1998. *Nietzsche's conscience: six character studies from the Genealogy*. Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Ridley, Aaron 2005. Guilt before God, or God before Guilt? The second Essay of Nietzsche's *Genealogy*. *Nietzsche-Studien* 29 (2005), 35–45.
- Risse, Mathias 2003. Origins of *Ressentiment* and Sources of Normativity. *Nietzsche-Studien* 32 (2003), 142–170.
- Risse, Mathias 2005. On God and Guilt: A Reply to Aaron Ridley. *Journal of Nietzsche Studies* 29 (2005), 46–53.
- Sarbin, Theodore R. 1986. The Narrative as a Root Metaphor for Psychology. Teoksessa Sarbin, Theodore R. (toim.) *Narrative Psychology: The Storied Nature of Human Conduct*, New York, Praeger Publisher, 3–21.

Shapiro, Gary 1989. *Nietzschean Narratives*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.

Skordili, Beatrice 2001. Grand narrative. Teoksessa Victor E. Taylor & Charles E. Winquist (toim.) *Encyclopedia of postmodernism*. Toim. New York: Routledge, 164–166.

Stanton, Anette L.; Bower, Julianne E. & Low, Carissa A. 2006. Posttraumatic Growth After Cancer. Teoksessa Lawrence G. Calhoun & Richard G. Tedeschi (toim.) *Handbook of Posttraumatic Growth: Research and Practice*. Mahwah, New Jersey & London: Lawrence Erlbaum Associates, Publishers, 138–175.

Tammi, Pekka 2009. Kertomusta vastaan ("Ikävä tarina"). Teoksessa Samuli Hägg, Markku Lehtimäki & Liisa Steinby (toim.) *Näkökulmia kertomuksen tutkimukseen*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 140–166.

Tammi, Pekka 2010. Kertomusta vastaan ja ei-vastaan. Teoksessa Mari Hatavara, Markku Lehtimäki & Pekka Tammi (toim.) *Luonnolliset ja luonnottomat kerotukset*. Helsinki: Gaudeamus, 65–88.

Taylor, Shelley E. 1983. Adjustment to Threatening Events. A Theory of Cognitive Adaptation. *American Psychologist*, 38.11., 1161–1173.

Tontti, Jarkko 2005. Olemisen haaste – 1900-luvun hermeneutiikan päälinjat. Teoksessa Jarkko Tontti (toim.) *Tulkinnasta toiseen: Esseitä hermeneutiikasta*. Tampere: Vastapaino, 50–81.

Weberman, David 1999. Reconciling Gadamer's Non-intentionalism with Standard Conversational Goals. *The Philosophical Forum XXX, No. 4 (1999)*, 317–328.

Weberman, David 2002. Gadamer's Hermeneutics and the Question of Authorial Intention. Teoksessa William Irwin (toim.) *The Death and Resurrection of the Author?* Westport, Connecticut & London: Greenwood Press, 45–64.

Wimsatt, William K. & Beardsley, Monroe C. 1971. Intentioniharha. Teoksessa Irma Rantavaara (toim.) *Nykyestetiikan ongelmia*. Helsinki: Otava, 53–67. Alkuperäinen teksti ilmestyi vuonna 1954.

Sähköiset lähteet:

Herman, David 2011. Cognitive Narratology. *The living handbook of narratology*. Viitattu 24.9.2011. http://hup.sub.uni-hamburg.de/lhn/index.php/Cognitive_Narratology

Hyvärinen, Matti 2006. Kerronnallinen tutkimus. Viitattu 13.11.2011. http://www.hyvarinen.info/material/Hyvarinen-Kerronnallinen_tutkimus.pdf

Mikkonen, Jukka 2009. Intentions and interpretations: Philosophical Fiction as Conversation. *Contemporary Aesthetics*. Viitattu 23.9.2011. <http://www.contempaesthetics.org/newvolume/pages/article.php?articleID=526>

Woodward, Ashley 2005. Jean-François Lyotard (1924–1998). *Internet Encyclopedia of Philosophy*. Viitattu 12.6.2011. <http://www.iep.utm.edu/lyotard/#SH4b>