

JUKKA LAARI (toim.)

NIETZSCHEN

h ä m ä r ä

SoPhi

PIENI KIRJA
NIETZSCHESTÄ JA
FILOSOFIASTA

NIETZSCHEN
h ä m ä r ä

PIENI KIRJA
NIETZSCHESTÄ JA
FILOSOFIASTA

JUKKA LAARI (toim.)

SoPhi 59

Jyväskylän yliopisto

Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos
Olli-Pekka Moisio
PL 35 (MaB)
40351 Jyväskylä
puh. 014-260 3123, fax 014-260 3101
e-mail olmoisio@cc.jyu.fi
<http://www.jyu.fi/yhtfil/sophi>

Myynti ja kustannus:
Kopijyvä Oy
Viitaniementie 15, 40720 Jyväskylä
puh. 014-3342845, fax 014-618650,
e-mail kustannus@kopijyva.fi

ISBN 951-39-0923-9

ISSN 1238-8025

Copyright © Kirjoittajat ja SoPhi 2001

Paino Kopijyvä Oy, Jyväskylä 2001

Kansi Tuija Tarkiainen
Taitto Olli-Pekka Moisio

SISÄLLYS

Alkusanat

Jukka Laari

5

I. ENSIMMÄINEN FILOSOFIA JA TIEDON ONGELMA

Välttämätön kehitys ja välttämätön perspektivismi.
Hegelinlaisen filosofian kumoaminen Nietzscheillä

Werner Stegmaier

19

Järjen kritiikki ja kritiikin genealogia – Kant ja Nietzsche
tiedon perusteista

Jussi Kotkavirta

45

Spinoza ja Nietzsche olevaisesta

Jukka Laari

69

II. HISTORIAN FILOSOFIA, NIETZSCHEN POLITIIKKA

Aforistinen kommunikaatio

Lauri Siisiäinen

105

Nietzsche, historia ja politiikka

Jari Hoffrén

127

Tarantellaa vai titaanien tanssia. Nietzsche/t, poliittinen
diskurssi ja demokratia

Jari Hoffrén

164

Historiasairaus

Jussi Vähämäki

224

ALKUSANAT

Jukka Laari

Etteivät yksityiset filosofiset käsitteet ole mitään mielivaltaista, mitään itsekseen-kasvavaa, vaan kehkeytyvät suhteessa ja sukulaisuudessa toisiinsa, että ne, miten äkillisesti ja ehdonvaltaisesti ne näyttävätkin tulevan esille ajattelun historiassa, kuitenkin kuuluvat samaan järjestelmään aivan yhtä hyvin kuin jonkin maanosan eläimistön kaikki jäsenet: tämä tulee lopuksi ilmi vielä siinä, miten varmasti mitä erilaisimmat filosofit yhä uudestaan täyttävät mahdollisten filosofian tietyn peruskaavan.

- Friedrich Nietzsche

Friedrich Nietzsche (1844–1900) oli koulutukseltaan klassinen filologi. Häntä pidettiin alallaan siinä määrin lahjakkaana, että 24-vuotiaana hänet nimitettiin Baselin yliopiston professoriksi ennen kuin oli väitellyt. Professuuria hän hoiti kymmenisen vuotta, kunnes lähinnä terveydellisistä syistä erosi vuonna 1878 jättäytyen vapaaksi kirjailijaksi pienen eläkkeen varassa. Enimmäkseen Sveitsissä ja Italiassa eläen hän keskittyi kehittämään omaa filosofista katsomustaan. Kesällä 1899 Nietzsche koki henkisen romahduksen, jonka luonnetta ei ole selvitetty eikä tultane selvittämään. Nietzsche eli viimeiset vuotensa äitinsä ja sisarensa hoivissa, ulkomaailmasta vetäytyneenä, sisäänpäin kääntyneenä. Hän lienee kokenut ajoittaisia, kaiketi hyvinkin rajuja kiihkeyden, ehkä tuskaisuudenkin hetkiä, mutta oli enimmäkseen rauhallinen.

Tämän kirjan, *Nietzschen hämärän* – sillä eikö hämärä ole yhtä lailla ajattelija, joka ilmaisee viimeisimpiä, ei vielä sulateltuja oivalluksiaan aforismein ja sukkeluuksin perinpohjaisen asiaproosan sijasta, kuin Herakleitos, joka meni aikalaisiaan kauemmas ajattelun tiellä –, tarkoitus on hahmottaa Nietzschen sijaa modernissa tai uuden ajan filosofiassa. Se tapahtuu esittelemällä uuden ajan filosofian keskeisimpiä häneen liittyviä yhteyksiä tai ”voimalinjoja”. Kyse on yhtäältä filosofihahmoista, jotka ovat olleet tärkeitä Nietzschen kyp-sälle filosofiselle ajattelulle, ja toisaalta filosofian ongelma-alueista, joille Nietzschen ajattelu on ollut joko erityisen tärkeää tai ongelmallista.

Nietzscheille tärkeistä filosofi-hahmoista, ja Nietzschen ajattelun suhteesta heihin, tulevat esitellyiksi Benedictus de Spinoza (1623–1677), Immanuel Kant (1724–1804) ja Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831). Nietzschen tiedetään painiskelleen heidän filosofioidensa parissa pitkään ja intohimolla. Kirjan toisessa osiossa Nietzschen ajattelua tarkastellaan laajasti ottaen historian- tai sosiaalifilosofisesta perspektiivistä. Nietzschen verbaalinen aristokratismi ja – ainakin näennäinen – kansanvallan kyseenalaistaminen pakottavat kysymään, mitä hän olisikaan sanonut keskeisistä politiikan ongelmista, jos häneltä olisi mielipidettä kysytty.

Jos uuden ajan filosofiaa pitäisi luonnehtia hyvin yleisin ja laajoin vedoin, niin eräs yritys kuvaukseksi olisi, että filosofia on leimannut pyrkimys irrottautua teologisesta siteestä ja kaikista sen johdannaisista. Keskiajan yliopistojen ”aputiede” on renessanssin jälkeen tavoitellut samanlaista autonomiaa, ehkä suoranaista valtaakin (ainakin Euroopassa), joka Kreikan filosofialla kauan sitten näytti olleen. Noin 1500- ja 1600 -lukujen taitteen tienoilta alkaen uusi luonnontiede inspiroi filosofi- ja monet halusivat rakentaa filosofiansa tieteellisten periaatteiden mukaisesti.

Ratkaisevaksi uudistumisalueeksi osoittautui metafysiikka - tarkoitan sillä tässä yhteydessä filosofian his-

torian toisiinsa kietoutuvia, ”perimmäisiä” ongelma-alueita ontologiaa ja teologiaa, joista ensimmäinen käsittelee olevaista ja toinen kaikkein perimmäisintä periaatteita, ”tämän kaiken” käynnistäjää, ylläpitäjää tai takuumiestä, jota on nimitetty myös jumalaksi, osin Aristoteleen ansiosta (kr. ‘nous’, tajunta t. järki, myös järjen osa, joka on lähimpänä jumaluutta, käännetty myös ‘jumalana’). Tarinan voisi tosin panna alkamaan myös Platonista tai esi-sokraatikoista, mutta pitäydyn tässä Aristoteleen muotoiluihin siksi, että juuri ne ovat filosofian historian näkökulmasta hahmottamiini kysymyksiin liittyen ehkä ratkaisevimmat.

Metafysiikan 12. kirjassa Aristoteles muotoilee problematiikkaa muutamalla hyvin vaikealla sivulla seuraavasti: ”Taivaanjärjestys” ja ”luonto” riippuvat periaatteista, ”joka liikuttaa”, vaikka itse on liikkumaton. Lisäksi se on ”aktuaalisesti” ja ”välttämättä oleva”.¹ Muutamaa riviä myöhemmin Aristoteles kirjoittaa, että ”järki ajattelee itseään, koska se osallistuu siihen, mikä on ajateltavaa” ja itse asiassa ”järki ja se, mikä on ajateltavaa, ovat sama.”²

Seuraavassa virkkeessä hän tekee pienen kertauksen, jonka jälkeen hän nostaa esiin uuden kysymyksen:

Se näet, mikä voi vastaanottaa sen, mikä on ajateltavaa, ja substanssin, on järki. Ja se on aktuaalinen, kun se osallistuu sen, mikä on ajateltavaa. Sen vuoksi jälkimmäinen pikemminkin kuin edellinen on se jumalallinen asia, jonka järki näyttää sisältävän.³

Hetkeä myöhemmin Aristoteles ilmoittaa, että

elämä kuuluu myös jumalalle, sillä järjen aktuaalisuus on elämä. Jumala on tämä aktuaalisuus, ja jumalan aktuaalisuus itsessään on paras ja ikuinen elämä. Sen vuoksi me sanomme, että jumala on elävä olento, ikuinen ja paras, joten elämä ja jatkuva, ikuinen olemassaolo kuuluvat jumalalle, sillä tämä on jumala.⁴

Sitten käykin ilmeiseksi, ”että on olemassa jokin ikuisen, liikkumaton ja aistein havaittavista olioista erillinen substanssi.”⁵ Aristoteles oli hahmottanut itsetietoisuuden rakenteen probleemin. Siinä ajatteleva ja järjellinen tunnistaa itsensä olevaista ajattellessaan ja huomaa oman roolinsa olevaisen olemisessa. Tätä tilaa ja toimintoa Aristoteles nimittää myös jumalaksi. Kyseiseen rakenteeseen liittyy tietty, meille moderneille vieras epäpersoonallisuus, jossa esimerkiksi järki ei ole varsinaisesti ’omaa’ järkeämme.

Myöhemmin näihin teemoihin kietoutui uusplatonistisia aihioita sekä Lähi-idän uskonnollisuutta, myös varhaista kristillisyyttä. Keskiajalla tämä tietoisuuden ja järjen filosofia yhtäältä eli ’spiritualistisessa’ muodossa kristinuskossa, toisaalta islamilaisten aristotelismina, joka sekin tuli omaksutuksi kristinuskoon. Lopulta Tuomas Akvinolainen vakiinnutti aristotelismin skolastiikkaan.

Niin kutsutulla uudella ajalla Benedictus de Spinoza lienee ollut ensimmäinen ’suuri aristotelikko’⁶, ainakin eräiden metafysiikan motiivien osalta. Toinen on G.W.F. Hegel. Heidän työnsä ansiosta äsken kuvailemani ajattelun ja järjellisyuden epäpersoonallinen piirre heikkenee. Uuden ajan myötä ajatteluni ja järkeni alkavat näyttää minun ajattelultani ja järjeltäni. Muutoksen varsinaiset tekijät olivat kuitenkin vähemmän perinnetietoisesti filosofoineet René Descartes (1596–1650) ja Immanuel Kant, jotka kehittivät filosofista painotusta, jota voinee nimittää ’tietoisuusfilosofiaksi’. Erityisesti Descartes oli sitoutunut uuden luonnontieteen projektiin (Hegelin mielestä hän ei ehkä ollut edes oikea filosofi⁷). Hän myös aloitti uudenlaisen, subjektiviteetin piiriin istutetun filosofian (minkä huomasi selkeästi myös Hegel, jolla kuitenkin oli vaikeuksia hyväksyä karteesiolaista metodia). Jos Descartesilla oli huomattava vaikutus Spinozan filosofisen ajattelun kehitykselle, niin vastaavasti on vaikea ajatella Hegeliä ilman Kantin filosofiaa. Kan-

tin transsendentaalinen järjen filosofia mahdollisti uuden tietoisuusfilosofian vaiheen. Tarvittiin lisäksi intensiivistä Spinoza-harrastusta, jotta ajattelun, järjen, maailman, minän, ruumiin, tajunnan ja toiminnan yhteyksiä ja suhteita voitiin todenteolla käydä selvittämään.

Tämän vaiheen yksi keskeinen edustaja oli Nietzsche; subjektiviteettiin ehkä liian kauan tuijottanut filosofia joutui todistamaan, ettei 'minästäkään' ollut filosofisen projektin takaajaksi. Takuumiehiä ei yksinkertaisesti ole! olisi Nietzsche saattanut huudahtaa. Metafyysiset järjen, minän, tiedostamisen ja niin muodoin toiminnan käsitteet takaavat rakenteet säröilivät – elleivät suorastaan luhistuneet – Nietzschen iskuista:

Mutta minä tulen toistamaan sata kertaa, että ”välittömään varmuuteen”, samoin kuin ”absoluuttiseen tietoon” ja ”olioon itsessään” sisältyy *contradictio in adjecto*: pitäisi toki vihdoin vapautua sanojen viettelyksestä! Luulkoon kansa, että tieto on loppuun-tuntemista, filosofin täytyy sanoa itselleen: ”kun erittelen tapahtuman, joka on ilmaistu lauseessa, ‘minä ajattelen’, minä saan sarjan uhkarohkeita väittämiä, joiden perustelu on vaikeata, ehkä mahdotontakin, - esimerkiksi, että *minä* olen se, joka ajattelee, että sen, mikä ajattelee, yleensä täytyy olla jokin, että ajattelemisen on toimintaa ja vaikutusta jonkin olennon taholta, joka ajatellaan syyksi, että on olemassa ‘minä’, ja vihdoin, että on jo varmaa, mitä ajattelemisen tulee merkitä, – että minä *tiedän*, mitä ajattelemisen on. Jos näet en olisi itse jo tätä ratkaissut, minä mukaen minun sitten pitäisi määrätä, ettei se, mitä parhaillaan tapahtuu, ehkä olekin ‘tahtomista’ tai ‘tuntemista’? Tuo ‘minä ajattelen’ siis edellyttää, että minä *vertaan* nykyhetken tilaani toisiin tiloihin, jotka itsestäni tunnen, siten määrätäkseni, mitä se on: koska se on tällaisessa taannesuhteessa muuhun tietoon, sillä ei missään tapauksessa ole tarjottavana minulle mitään ”välitöntä varmuutta”. – Tuon ”välittömän varmuuden” si-

jaan, johon kansa saattaa tietyissä tapauksessa uskoa, filosofi saa niinmuodoin käteensä sarjan metafysiikan kysymyksiä, todella varsinaisia älyn omantunnonkysymyksiä, jotka kuuluvat: ”Mistä minä otan ajattelemisen käsitteen? Miksi minä uskon syyhyn ja vaikutukseen? Mikä antaa minulle oikeuden puhua minusta, vieläpä minusta syynä, ja viimein vielä minusta ajatussyynä?”⁸

Mitä tulee loogikkojen taikauskoon: minä tahdon väsymättä yhä uudestaan alleviivata erästä pientä lyhyttä tosiasiaa, jota nämä taikauskoiset eivät mielellään tunnusta, – nimittäin, että ajatus tulee, kun ”se” tahtoo, eikä, kun ”minä” tahdon; niin että on todellisen asianlaidan *väärennystä*, kun sanotaan: subjekti ”minä” on predikaatin ”ajattelen” edellytys. *Jokin* ajattelee: mutta että tämä ”jokin” on juuri tuo vanha kuuluisa ”minä”, on lievästi puhuen vain otaksuma, väite, eikä missään tapauksessa mikään ”välitön varmuus”. Vihdoin menee tuo ”jokin ajattelee” sekin liian pitkälle: jo tämä ”jokin” sisältää tapahtuman *tulkintaa* eikä kuulu itse tapahtumaan. Tässä päätellään kieliopillisen tottumuksen mukaan ”ajatteleva on toimintaa, jokaiseen toimintaan kuulu joku, joka on toiminnassa, siis – ” Suunnilleen samaa kaavaa noudattaen etsi vanhempi atomistiikkasen ”voiman” lisäksi, joka vaikuttaa, vielä tuota ainekkokkareta, jossa voima sijaitsee, josta käsin se vaikuttaa, atomia; tiukemmat päät oppivat viimein tulemaan toimeen ilman tuota ”maanjäännöstä”, ja ehkä kerran vielä totutaan, myös loogikkojen taholla, tulemaan toimeen ilman tuota pientä ”jotakin” (joksi rehellinen vanha minä on riutunut).⁹

Mitä sitten oikeastaan tekee koko uudempi filosofia? Descartesista lähtien – ja ennemmin häneen kohdistuvasta uhmosta kuin hänen esimerkkinsä mukaan – hyökätään kaikkien filosofien taholta vanhan sielu-käsit-

teen kimppuun subjekti- ja objekti-käsitettä koskevan kritiikin varjolla - toisin sanoen: hyökätään kristinopin perusedellytyksen kimppuun. Uudempi filosofia, tietoteoreettisena skepsiksenä, on, salaa tai avoimesti, *antikristillistä*: vaikka ei, hienoimmille korville puhuen, suinkaan uskonnonvastaista. Ennen vanhaan näet uskottiin ”sieluun”, niinkuin uskottiin kielioppiin ja kieliopilliseen subjektiin: sanottiin: ”minä” on ehto, ”ajatelen” on predikaatti ja ehdonalainen – ajattelu on toimintaa, johon *täytyy* ajatella jonkin subjektin kuuluvan. Sitten yritettiin, ihailtavan sitkeästi ja ovelasti, eikö tästä verkosta voitaisi päästä, – eikö ehkä päinvastainen ole totta: ”ajatelen” ehto, ”minä” ehdonalainen; ”minä” siis synteesi, jonka vasta itse ajattelu *tekee*. Kant tahtoi oikeastaan todistaa, ettei subjektia voida todistaa subjektista käsin, – enempää kuin objektiakaan: yksityis-subjektin, siis ”sielun” *näennäisen olemassaolon* mahdollisuus ei kenties ole aina ollut hänelle vieras, tuo ajatus, joka on Vedanta-filosofiana jo kerran ja verrattoman valtavana ollut maan päällä.¹⁰

Vai onko tämä sittenkin liian helppoa kritiikkiä? Liian helppoa kritiikkiä? Se jää aina Nietzschen lukijain ratkaistavaksi.

Nietzschen jälkeinen filosofinen kuohunta 1900-luvun alussa muistuttaa sataa vuotta aiemmasta toimelaisuudesta, jolloin muutama ajatussuuntaus nousi taistelemaan julkisuudesta filosofisella näyttämöllä. Elämänfilosofialle ja eksistenssifilosofialle Nietzscheillä oli paljonkin annettavaa, filosofinen hermeneutiikka lie-nee saanut häneltä virikkeitä, mutta tietoisuusfilosofiset uuskantilaisuus ja fenomenologia ovat ylläpitäneet etäisyyttä hänen ideoihinsa.

Yksi mestarihahmo on kuitenkin joukosta poissa – miksei Arthur Schopenhaueria (1788–1860) ole kelpuutettu? Olihan hän sentään eräs tärkeimpiä filosofi-hahmoja nuoren Nietzschen filosofiselle kehitykselle?

Ainoa joskin kiistanalainen peruste on, että hän yksinkertaisesti ei ole yhtä merkittävä filosofi kuin mainitut Spinoza, Kant ja Hegel. Hieman suurellisesti sanottuna: hänellä ei ole maailmanhistoriallista merkitystä. Perusteesta käynee myös se, että Schopenhauer ei ole merkittävä hahmo kypsän, 1880-luvun Nietzschen kannalta, vaikka olikin tärkeä hahmo Nietzschen filosofisen ajattelun kehitykselle.

Nietzschen sijaa uuden ajan filosofiassa hahmottavan kirjan ulkopuolelle jäävät tällä erää myös sellaiset saksalaisen kulttuurin suuret hahmot kuin Johann Wolfgang von Goethe (1749–1832), Heinrich Heine (1797–1856), Friedrich Hölderlin (1770–1843), Gotthold Ephraim Lessing (1729–1781), Friedrich von Schiller (1759–1805) ja Richard Wagner (1813–1883). Vaihtelevassa määrin he kaikki olivat Nietzscheille tärkeitä, erityisesti nuoremmalle esteetti-Nietzscheille – miten moni saksalaisfilosofi onkaan päätenyt filosofiaan esteetiikan kautta tai estetisoivaan filosofiaan –, mutta eivät lopultakaan omaa Hegelin, Kantin eivätkä Spinozan filosofista merkitystä.

Tuntuu sopivalta aloittaa kirjan I-osa Werner Stegmaierin artikkelilla, jossa tekijä hahmottaa Hegelin ja Nietzschen filosofista ajattelua fluktuanssijatuksen kautta. Siinä Herakleitoksen kaikki virtaa -ajatuksen lailla olevaista ajatellaan fluktuanttina – liikkeessä olevana, aaltoileva. Filosofin temperamenteiltaan niinkin erilaiset ajattelijat kuin systeemiä rakentava Hegel ja systemaattisesti hajottava Nietzsche jakavat Stegmaierin mukaan kuitenkin yhtäläisen vaan ei identtisen perusoivalluksen.

Jussi Kotkavirran selvityksellä Nietzschen suhteesta saksalaisen filosofian suureen tapaukseen, Immanuel Kantin järjen filosofiaan ja kritiikkiin, jota Kant itse tuntee pitäneen perinteisen (substanssi- l.) järjen filosofian metafysiikasta puhdistettuna työn jatkajana. Ei ole

vaikea huomata Kantin kriittisen filosofian innoitusta Nietzsche'n omasta filosofoinnista, vaikka kaksi kirjoittajaa tuskin voivat tyyllisesti ja temperamentiltaan olla kauempana toisistaan.

Tämän kirjoittaja koettaa puolestaan selvittää Benedictus de Spinozan filosofian suhdetta Nietzsche'n ajatteluun. Spinozan monistinen substanssimetafysiikka ja sen johdannainen, tajunnan ja ruumiin suhdetta käsittelevä affektiteoria avasivat 1700-luvun lopulta alkaen saksalaisfilosoifeille mahdollisuuksia, joiden kokeilu uudisti filosofiaa.

Gilles Deleuze¹¹ esitti 1960-luvun alussa tulkinnan, jonka mukaan Nietzsche'n filosofiassa on perinteisten etiikan, metafysiikan ja tieto-opin kritiikin ohella kyse aina myös erityislaatuista teksteistä ja esitystavasta, jossa lukijaan ei pyritä vetoamaan yksin loogisesti, järjen tasolla. Lukijaan ja hänen käsityksiinsä kohdistuu myös tyyllinen vaikutus. Sen kohteena ovat lukijan emootiot. Deleuzeläisessä katsannossa hänen on tämän affektuaalisen vaikutuksen ansiosta mahdollista vapautua kielteisiksi katsotuista tunnesiteistä tai ainakin päästä aloittamaan kyseisen kaltaisen vapautuminen. Tällä on myös poliittista merkitystä. 1990-luvulla kiinnostuttiin englanninkielisessä maailmassa entistä laajemmin Deleuzen Nietzsche-tulkinnasta ja sen poliittisista ulottuvuuksista (italialais-ranskalainen poliittinen teoria on pohtinut deleuzeläisittäin jäsenettyjä kysymyksiä ainakin 1970-luvulta lähtien). 'Uuden Nietzsche'n' nimellä esitettyjä käsityksiä ryhdyttiin suhteuttamaan poliittisen filosofian keskeisiin kysymyksiin. Tämän kirjan II-osan tarkastelut liittyvät – ainakin eräin osin – luonnehtimiini kysymyksiin.

Lauri Siisiäinen kääntää huomion Nietzsche'n aforistiseen ilmaisuun ja sen logiikkaan. Ihmisen aktivoituminen on keskeinen moraalinen kysymys, joten viestinnän keinojen tarkastelulla on huomattava asema ihmistä ja hänen tilaansa pohdittaessa. Siisiäinen hahmottaa Nietzscheä innoittaneen 'suuren tyylin' perusteita ja sen eroa tieteellisen ilmaisun käsitteellisyteen ja yksiselitteisyyteen pyrkimiseen.

Jari Hoffrén tarkastelee kahdessa artikkelissaan Nietzscheä politiikan teoreetikkona, poliittisessa filosofiassa esitettyjä Nietzscheen ajattelun tulkintoja. Jos subjekti on harhaa, niin mitä politiikka silloin on? Mihin se perustuu? Kuka/mikä sitä tekee? Nietzscheen aristokraattisuus, kansan (joukkojen) ja demokratian arvon kyseenalaistaminen herättävät kovia kysymyksiä hänen kannastaan. Miten Nietzsche lopultakin suhtautui politiikan ongelmiin, erityisesti meille niin arvokkaaseen kansanvaltaan? Kielsikö hän demokratian Platonin lailla?

Jussi Vähämäki esittää eräänlaisen nietzscheläisen *credon*. Miten ajatella tänään, jos ei siedä tyranneja? Vähämäki muistuttaa, että historia on kehittynyt suureksi tyranniksi, joka niin helposti kieltää yksilön ainutkertaisuuden ja ainutkertaisen tapahtuman, ja suorastaan korvaa elämän. Sijaiselämän vyöryssä jokainen tapahtuma ikään kuin jäsennetään tutulla kaavalla, jottei tapahtumaa vieraudessaan tarvitsisi kohdata. Nietzsche kuitenkin auttaa meitä tunnistamaan sairauden oireet ja vapautumaan historiasairaudesta oikeaan elämään.

Kiitän sydämellisesti FM Leena Räsästä panoksestaan Werner Stegmaierin artikkelin saattamisessa mahdollisimman hyvälle suomen kielelle. Ammattifilologin uurastus pelasti käänöksen!

Viitteet

1. *Met.* 1072b5–15
2. *Met.* 1072b20. Myös Bonitzin saksannoksessa ‘nous’ on käännetty ‘järkenä’ (Vernunft); ks. Seidlin toimittama *Metaphysik*. Sen sijaan W.D. Rossin englanninnoksessa ‘järjen’ tilalla on ‘thought’, ‘ajatus’ tai ‘ajattelu’; ks. Barnesin toimittama *Complete Works of Aristotle*.
3. *Met.* 1072b20–25
4. *Met.* 1072b25–30

5. *Met.* 1073a5

6. 'Suuri aristotelikko' -tyylisten yleistysten kanssa on yhtäältä oltava varovaisia, toisaalta juuri sen kaltaisilla keinoilla voidaan tehdä ytimekkäitä ja taloudellisia luonnehdintoja.

7. Hegel 1974, 225

8. Nietzsche 1984 § 16

9. emt. § 17

10. emt. § 54

11. Deleuze 1983

Kirjallisuus

Aristoteles: *Metafysiikka*, Helsinki 1990.

—: *Metaphysik*, Zweiter Halbband, Griechisch-Deutsch. 3., verbesserte Auflage, hrsg. von Horst Seidl, Hamburg 1991.

Aristotle: *The Complete Works of Aristotle*, Vol. 2. The revised Oxford translation, ed. by Jonathan Barnes, Princeton 1985.

Deleuze, G.: *Nietzsche and Philosophy*, New York 1983 (alkuteos 1962).

Hegel, G.W.F.: *Lectures on the History of Philosophy*, Vol. 3, Atlantic Highlands, New Jersey 1974.

Nietzsche, F.: *Hyvän ja pahan tuolla puolen*, Helsinki 1984.

I.
ENSIMMÄINEN FILOSOFIA JA
TIEDON ONGELMA

VÄLTTÄMÄTÖN KEHITYS JA VÄLTTÄMÄTÖN PERSPEKTIVISMI. HEGELILÄISEN FILOSOFIAN KUMOAMINEN NIETZSCHELLÄ

Werner Stegmaier

Seuraava teksti on teokseni ”Fluktuanssifilosofia, Dilthey ja Nietzsche” (Göttingen 1992) kolmannen osan loppuluku. En ole julkaissut sitä aiemmin, jotta voisin tarkastella siinä käsitelyjä kysymyksiä edelleen. Tekstin piti osoittaa, missä Diltheyn ja Nietzschen ajattelu poikkeaa Hegelin ajattelusta ja missä se kumoaa Hegelin ajattelua itsessään.

Ilmeisesti ajattelemme nykyään oleellisesti eri tavalla kuin mitä saksalaisen idealismin aikana ajateltiin; meistä tuntuisi kummalliselta, jos joku yrittäisi Hegelin tavoin ”käsittää aikaa ajatuksissa”. Sen sijaan 20. vuosisadalla on yhä selvemmin ajateltu kuten Dilthey ja Nietzsche, jotka ovat sanoutuneet irti ajattelun teologisesta suuntauksesta ja ajanmukaistaneet radikaalisti itse ajattelua. Toistaiseksi tällaisista summittaisista toteamuksista käsin ei kuitenkaan ole onnistuttu sanomaan, missä saksalaisen idealismin ja erityisesti Hegelin filosofian filosofiset standardit ylitettiin 20. vuosisadalle tultaessa. Tätä ei ole onnistuttu sanomaan etenkään Hegelin filosofian standardeja alittamatta. Kokeneet Hegelin tulkitsijat ovat aina voineet osoittaa, että Hegel on itse jo poistanut filosofiansa näennäiset ”virheellisydet”. Niinpä on yhä edelleen selvittämättä, miten käsitämme aikamme ajatuksissa eri tavalla kuin mitä jo Hegel teki, missä niiden uudet plausibiliteettistandardit ovat ja miten ne on ymmärrettävä omassa filosofisessa yhteydessään. ”Hegel-Nietzsche -ongelma” on täten pikemmin sys-

temaattinen kuin historiallinen ongelma. Mielestäni se on ensimmäisen filosofian tasolla yksi merkittävimmistä, mutta myös vaikeimmista ongelmista.

Sitä suuremmalla syyllä minua ilahduttaa, että Jukka Laari on innostanut minua tarttumaan aiheeseen uudelleen. Olin julkaissut lähinnä ohjelmallisen artikkelin Hegel-Nietzsche -ongelmasta otsikolla ”Leib und Leben. Zum Hegel-Nietzsche Problem”¹ ja sen jälkeen kuvauksen ”Nietzsches Hegel-Bild”.² Samaan aikaan yllä mainitun artikkelin kanssa ilmestyi artikkeli Hegel-Nietzsche -ongelman metodirefleksiosta otsikolla ”Hegel, Nietzsche und Heraklit. Zur Methodenreflexion des Hegel-Nietzsche-Problems”.³ Siinä olen yrittänyt erottaa Hegelin ja Nietzschen ajattelun eroavaisuuksia suhteessa Herakleitokseen ja olen käyttänyt työssäni samalla Niklas Luhmannin systeemi-teorian käsitteitä. Lopuksi olen käsitellyt ongelmaa Hegelin hengen käsitteestä lähtien.⁴ Kyseinen artikkeli on ilmestynyt Jussi Kotkavirran toimittamana suomennoksena.⁵

Fluktuanssijatus, jonka kautta olen liittänyt Diltheyn ja Nietzschen filosofian ”fluktuanssifilosofiaan” ja suhteuttanut ne toisiinsa, on saattanut osaltaan vaikuttaa myös Hegel-Nietzsche -ongelman käsittämiseen ja ratkaisemiseen. Siksi noudatan mielelläni Jukka Laarin ja Jussi Kotkavirran ehdotusta esitellä tässä myös tuolloisen työni tuloksia. Ne vaativat varmasti vielä tarkentamista; mutta siitä huolimatta sopinevat jatkokeskustelun pohjaksi. Tekstiä on viimeistelytätä julkaisua varten, mutta sen ajatuskulku on jätetty ennalleen. Koska kyseessä on Nietzscheä käsittelevä nide, on Diltheyä koskevat viitteet jätetty pois.

I.

Hegel ja Nietzsche ajattelevat kaikkea, mikä on, virtana. Tässä suhteessa molemmat ovat yhtä mieltä Herakleitoksen kanssa. He ajattelevat muuta olevaa olevan kokonaisuudesta ja ovat tässä yhtä mieltä Spinozan kanssa.⁶ Kaikki saa kaiken muun kautta tämän jälkeen jatkuvasti uuden merkityksen. Kolmanneksi, Hegel ja Nietzsche ovat lopultakin yhtä mieltä siitä, että ajatte-

lua ei sittenkään voi liittää kokonaisuuteen ja sen virtaan, vaan aina vain yksittäisiin, jollakin tavalla todettavissa oleviin asioihin. He seuraavat näin Kantin lähtökohtaa ajattelun perspektiivisyydestä ja hänen metafysiikan kritiikkiään, jonka mukaan ehdoton kokonaisuus ei voi olla ehdollisen ajattelun kohde. Kokonaisuutta on tämän jälkeen tarkasteltava aina kaiken tiedon *ehtona*, mutta kuitenkin se itse ei voi olla tiedon *kohteena*.

Hegel käyttää tästä kokonaisuudesta käsitettä ”elävä substanssi”, joka on itsensä asettamisen liikettä tai itsessään toiseksi tulemisen välitystä.⁷ Nietzschellä on käsite ”maailma”, joka ”sulkee sisäänsä loputtomia tulkintoja”, ja ”tulkitsevan olemisen”⁸ käsite ”olemisesta”, joka sisältää tämän maailman. Molempien käsitteiden tulee laittaa ”virtaamaan”⁹ se, mikä Kantin tiedon kritiikissä on vielä ”liikkumatonta” sisältäen ”transsendentaalin apperception alkuperäisen synteettisen ykseyden”, minän. Hegel käsittää minän ”elävän substanssin subjektiksi”. Elävässä substanssissa on kumottu kaikki positiviteetti, se on ”puhdas yksinkertainen negatiiviteetti”,¹⁰ ja ajattelu subjektina on ”negatiivisen valtava voima”, joka tekee siitä sellaisena läpinäkyvän.¹¹ Se itse ei kuitenkaan voi olla tällöin mikään ”liikkumaton” piste, vaan muuttuu ajattelun subjektina ajattelun objektin myötä, muuttuu itse sen myötä, mitä ajattelee. Nietzsche muotoilee tämän siten, että ajattelu ”tulkitsee” ja tulkitsee jokaisesta ”lähtökohdasta” eri tavoin.¹²

Hegelin ja Nietzschen filosofioiden ero ilmenee tätä yhteistä taustaa vasten. Se ei vielä ilmene Nietzschen omassa Hegel-kuvassa, sillä Nietzsche omaksuu laajasti aikansa kuvan Hegelistä dogmaattisena hengen filosofina, joka tosin kumoaa kaiken positiviteetin, kuitenkin omasta puolestaan positiiviseen hengen käsitteeseen, ja sitoo siihen rajattoman vaatimuksen siitä, että on vienyt filosofian ikiajoiksi päätökseen.¹³ Hän ei kuitenkaan 1800-luvun suurten Hegel-kriitikoiden, Schellingin,

Schleiermacherin, Trendelenburgin, Schopenhauerin, Feuerbachin, Marxin ja Kierkegaardin tavoin enää yritä asettaa uutta positiivista hegeliläistä negativiteettiä vastaan ja on tätä kautta omassa filosofoinnissaan vapautunut vastakkain asettumisesta suhteessa Hegeliin. Niinpä hän voi kääntyä uudelleen kohti omaa aikaansa ja määritellä filosofian tehtävän siinä kokonaan uudestaan. Hän yrittää sitä samalla kun ajanmukaistaa itse filosofian käsitettä. Hän määrittelee sen siten, että filosofia itse muuttuu oman aikansa kokemuksissa ja juuri tätä kautta se voi kokea ajan itsessään.¹⁴

Tämän voidaan katsoa pätevän myös jo Hegeliin, tosin ei samalla tavalla. Hegelin ja Nietzschen väliin tulee Darwin, ja huolimatta muutamista lausunnoista, joissa Nietzsche erkanee Darwinista, juuri tämän evoluutioajatus auttoi Nietzschen uuteen ajatteluun ajasta ja sen merkityksestä ajattelulle yleensä – uuteen suhteessa Hegeliin.¹⁵ Nietzsche pitää filosofian ulottuvuudella Darwinin evoluutioajatuksia ”ajattelun syntyhistoriana”¹⁶ ja perustaa sen moraalin genealogiana. Kutsun fluktuanssiajatuksiksi tapaa, jolla hän (kuten myös Dilthey) ajattelee itse ajattelun aikaa. Teesini on, että tästä käsin voidaan ymmärtää, missä Nietzschen filosofia nostaa esiin Hegelin filosofiaa ja samalla loittonee siitä, missä se siis kumoaa Hegelin filosofiaa Hegelin mielessä.

Fluktuanssiajatuksella saadaan liikkeelle substanssin käsite, metafysiikan peruskäsite, ja luodaan uudelleen sekä ajanmukaistetaan radikaalisti asioiden todellisuuden kriteerit, kriteerit sille, mikä on (tai mikä ajatellaan tai tunnustetaan olevaksi). Asioiden rakenteen (Konstitution) perusongelmana on Kreikan antiikin ajoista asti ollut tehdä ymmärrettäväksi, että jokin jää samanlaisena tunnistettavaksi myös silloin, kun se muuttuu. Metafysiikka Platonista Hegeliin tekee tämän ymmärrettäväksi siten, että asioiden tietyt tunnusmerkit pysyvät aina, toiset tunnusmerkit sitä vastoin voivat muuttua

yhtä mittaa. Tunnusmerkit jaetaan ajattomiin ja ajallisiin. Pysyviä, ajattomia pidetään siten olennaisina (ousia, substanssi), muuttuvia, ajallisia tarkastellaan epäolennaisina (symbabeakota, aksidenssit). Olennaisen ja epäolennaisen välisen erottelun kautta rakentuu myös Hegelin mukaan metafysiikka.

Jos tästä erottelusta luovutaan, ollaan yhä edelleen tekemisissä jonkin asian tunnusmerkkien kanssa, jotka osin pysyvät, osin vaihtuvat. Tämän Jonkin ja sen rakenteen uudelleen tunnistamiseksi riittää kuitenkin, jos muutamat näistä tunnusmerkeistä säilyvät samalla kun toiset vaihtuvat – määrättyjen tunnusmerkkien ei aina tarvitse säilyä.

Asiat ovat tunnistettavissa uudelleen samoiksi myös silloin, kun niiden kaikki tunnusmerkit muuttuvat, kunhan ne kaikki eivät vaihdu samaan aikaan vaan vähitellen. Asian jatkuvuutta [kontinueettia] ei tarvitse varmistaa aina samojen tunnusmerkkien kautta, vaan se voi tapahtua toistenkin tunnusmerkkien kautta. Näin sen identiteetti siirtyy: sillä on siirretyn pysyvyyden rakenne, se on ”fluktuanssi”. Fluktuansseja eivät modernin käsityksen mukaan ole ainoastaan yksilölliset oliot, vaan myös ne biologiset lajit, jotka olivat ennen kaikkea Aristoteleen ontologian ja epistemologian kiintopisteinä, sekä meidän persoonallinen ja moraalinen identiteettimme¹⁷ ja kaikki sosiaalisten instituutioiden muodot.

Fluktuanssiajatus hyväksyy Darwinin evoluutioajatuksen sikäli kuin se huomioi asioiden (sekä biologisten lajien) rakenteessa ne ehdot, joiden vallitessa ne rakentuvat. Filosofisella ulottuvuudella näiden ehtojen pääsisältönä on se kokonaisuus, joka ei itse ole käsiteltävissä. Mutta kun kaikki, mikä muuttuu, muuttuu tämän kokonaisuuden ehdoilla, joka itse ei ole käsiteltävissä, niin silloin tämä kokonaisuus muuttuu meille lopultakin käsittämättömällä, yhteismitattomilla ehdoilla. Käsitämme siis aina käsittämättömän horisontissa,

käsitteiden määrittely menettää itsensä aina johonkin epämääräiseen, yksittäisen yhteismitallisuuden kaikki kriteerit jäävät tilapäisiksi suhteessa kokonaisuuden yhteismitattomuuteen. Kokonaisuuden yhteismitattomuuden ehto jokaisen yksittäisen tiedostamisessa [Erkenntnis] ilmenee kuitenkin aikana: nimittäin siinä, että mitään ei voida määrittää lopullisesti, vaan kaikki täytyy määrittää yhä uudelleen, aina toisella tavalla.¹⁸

Hegelillä fluktuanssijatusta vastaa käsitteen ”kehityksen” käsite. Kehityksen käsitteen avulla hän yrittää ottaa yhteismitattomien ehtojen virrasta käsittämisen ja käsittää itse käsittämisen ehdottomaksi. Hegelin toistuvasti ilmaiseva intentio on antaa filosofialle kaiken ehdottoman kritiikkinä ehdoton asema käsitteiden suljetussa järjestelmässä. Substanssi ei tämän jälkeen voi olla mikään kohde perinteisessä metafysisessä merkityksessä (olipa se sitten maailma kokonaisuudessaan tai Jumala), vaan käsitejärjestelmä, jonka kautta kohteet konstituoituvat. Spinozan substanssia on ajateltava kantilaisena subjektina ja Kantin subjektia myös spinozistisena substanssina. Hegelin mukaan tämän tulee tapahtua sitä kautta, että käsittämisen subjekti tekee substanssin käsittämisen ehdot ”täysin läpinäkyviksi”¹⁹ ja tulee sitä kautta täysin ”todistetuksi”, itsessään välttämättömäksi ”tieteeksi”, tieteeksi ”järjestelmänä”. Tiedostamisen [Erkennen] kaikkien ehtojen järjestelmällinen yhteenveto on Hegelin mukaan edellytys sille, että ylipäänsä voidaan käsittää, että ylipäänsä voidaan perspektiivisten tulkintojen virrassa sanoa, että jokin on, että jokin ”todella” on.

”Todellista” on jokin Hegelin mukaan silloin, kun sen Olemisen ehdot täyttyvät täydellisesti ja ne täyttyvät vasta, kun Olemisen kokonaisuus huomioidaan. Silloin sillä ei enää ole mitään itselleen ulkoisia, itsensä suhteen sattumanvaraisia ehtoja. Tämä pätee kuitenkin vain silloin, kun sen ehdot eivät esiinny sattumalta yhdessä,

vaan liittyvät yhteen niin, että jokainen ehto on toisen välttämätön ehto. Taho, joka tämän päätelmän tuottaa, on Kantin mukaan järki, ja niin se, mikä todella on, on todella vain järjen päätelmänä: ”Kaikki asiat ovat [...] *päätelmä*; mutta ne eivät ole *kolmesta lauseesta* koostuvia kokonaisuuksia.”²⁰

Hegel vetää tästä (yhtä kuuluisan kuin enimmäkseen väärin ymmärretynkin) johtopäätöksen, että vain järjellinen on todellista, järjellinen, joka on käsittänyt itsensä absoluuttiseksi hengeksi. Hegel esittää todellisuutensa lopultakin²¹ kolmen järjenpäätelmän järjestelmänä, joissa yksi kolmesta termistä kulloinkin on muiden välittäjä. Tämä on Hegelin ”raskain ajatus”, jos Nietzschen raskain ajatus on saman ikuinen paluu: kuten Nietzschen saman ikuisessa paluussa, ei tässäkään ole mitään positiivista edellytystä, josta käsin se olisi tehtävissä ymmärrettäväksi, sillä käsitteen käsite, joka täytyy absoluuttisen hengen käsitteessä, on juuri tätä kautta kumonnut kaikki positiiviset edellytykset. Jos sitä kuitenkin pyritään jostakin positiivisesta edellytyksestä käsin ymmärtämään, tulee siitä – jossa kohteiden kohteellisuuden kriteerit heijastuvat toisiinsa kokonaisuudessaan – itsestään asia muiden joukossa ja samalla tunnistettu. Sitä ei myöskään, eikä nimenomaan enää, saa ajatella ajattelun ”subjektin” ”objektina”; sillä juuri tämä Kantin mukaan kaikkea tietoa ohjaava subjektin ja objektin erottaminen on siinä kumottu. Sen sijaan ajattelua on ajateltava niin, että *kaikki* erottelut ovat *sen* erotteluja ja että se samalla julistautuu ”vapaaksi” asioissa. Näin ja vain näin on ehdoton.

Hegelin mukaan tämä on puolestaan ”todistettavissa” vain siten, että ajattelun ehdot käsitetään ”välttämättömässä”, ”vääjäämättömässä, puhtaassa kulussa, joka ei omaksu mitään ulkopuolelta”.²² Tämän vuoksi kaikki riippuu siitä, miten tämän kulun ”välttämättömyys” toteutuu.²³ Tässä kohteiden kohteellisuuden kriteerien ”järjestelmän” konstituutiossa Hegelin ja Nietzschen tiet

tunnetusti eroavat ja tässä on sen vuoksi oltava myös se kohta, johon Hegel-Nietzsche -ongelma on asetettava. Minun teesini mukaan fluktuanssiajatus tekee näkyviksi ne vaihtoehdot, joihin Hegel ja Nietzsche ovat ajattelun ajattelussa päätyneet ja se tekee ne näkyviksi ratkaisevina. Se tekee selväksi, millä tavalla Hegel rajoittaa fluktuanssin ajattelua ajatellakseen ajattelua (elävänä) substanssina.

II.

Nietzsche näyttää itse, ainakin suurin piirtein, ajatelleen näin. Niin vähän kuin hän hyväksyikin Hegelin ”järjestelmää” ja ”välttämättömyyttä”, jonka mukaan käsitteen kehityksen pitäisi siinä toteutua, niin kuitenkin hän arvosti suuresti Hegelin omaperäistä eloisuutta ja taiteellista vapautta.²⁴ Hän löytää Hegeliltä – aikansa käsitysten vastaisesti – aina yhtä ”vitsikkään, usein nenäkään oivalluksen mitä henkisimmistä asioista, hienon, uskalletun ilmauksen – että jokin tuollainen kuuluu *Ajattelijoiden seuraan*”,²⁵ arvostaa hänen ”taiteilijan mieltään tiedon alueella”, hänen ”taitoaan puhua humalaisen tavoin kaikkein raiteimmista ja kylmimmistä asioista” ja ”taikaa”, joka lienee lähtöisin hänen ilmauksensa ”epävarmuudesta, hämäryydestä, puolipimeästä”. Sanalla sanoen, hän piti Hegelin käsitteen liikettä fluktuanttina.

Tämä näkemys Hegelin dialektiikasta saattoi yllättää ja varmaankin tuntua hegeliläisistä harhaanjohtavalta. Se on kuitenkin täysin Nietzschestä riippumatta saanut uudemmassa Hegel-tutkimuksessa hämmästyttävää vahvistusta. Kaksi profiloitunutta Hegel-tutkijaa, Dieter Henrich ja Hans Friedrich Fulda, ovat todistaneet useissa julkaisuissaan yksityiskohtaisesti, että Hegelin käsitteen liikkeessä on ”paljon vähemmän pakonomaaisuutta kuin Hegel on otaksunut” ja että sitä koko perustansa mu-

kaisesti ”ei missään tapauksessa olisi voitu olettaa deduktiiviseksi muodoksi tarkassa mielessä”.²⁸ Henrich ja Fulda tutkivat Hegelin dialektiikkaa intiimistä tiedosta ja lujasta sympatiasta lähtien ja siitä huolimatta kriittiseltä etäisyydeltä. Minusta tuntuu, että samalla he ovat onnistuneet tunkeutumaan sen työskentelytapaan syvemmälle kuin koskaan aiemmin.

Hegel itse viittaa useasti siihen, että dialektiikka ei ole mikään muodollinen metodi.²⁹ Hän tosin esittää ”tämän” metodin useaan kertaan yleisenä, nimittäen sitä tällöin ”absoluuttiseksi metodiksi” sekä ”absoluuttiseksi dialektiikaksi”³⁰ ja esittää täten vaatimuksen, että on perustellut käsitteen liikkeen täydellisen ja välttämättömän kulun. Kuitenkin hän pitää samalla kiinni siitä, että tämä perustelu on vain kehämäinen, lopusta päin mahdollinen: vasta kulun välttämättömyys osoittaa, milloin se on tullut päätökseensä. Metodi on absoluuttinen, ei siksi, että se olisi muodollinen, vaan koska se itse on kaikkien sisältöjensä liikkeessä oleva käsitteiden käsite.

Ollakseen ylipäänsä metodi, sen täytyy kuitenkin olla erillään näistä sisällöistä. Hegelin mukaan se ei ole niistä kokonaan, globaalisti erotettavissa, vaan jokaisessa yksittäisessä dialektisessa liikkeessä. Se on, kuten Hegel sanoo, ”itse kunkin asian oma metodi”.³¹ määrätystä sisällöstä tulee kulloinkin esiin myös määrätty periaate siirtyäkseen uuteen sisältöön, tällä tavalla sisältö ja metodi muotoutuvat edelleen keskinäisessä vuorottelussa.³² Hegelin dialektisessa metodissa on kyse vain sellaisista yksittäisistä dialektisista liikkeistä, jotka kulloinkin ovat ominaisia, kuten ”välittömän varmuuden dialektinen liike” tai ”siveellisen dialektinen liike”.³³

Käsitteen liikkeinä, jonka itse pitää olla metodi, näillä dialektisilla liikkeillä on yhteistä vain käsitteen rakenne. Tämä rakenne perustuu Hegelin mukaan siihen, että käsitteet jakaantuvat arvostelmiin ja yhdistyvät päätelmissä uusiksi käsitteiksi. Käsitteiden jakaminen ar-

vostelmiin on niiden ”määrätty negaatio”. Sen ”ei tule ottaa mitään ulkopuolelta sisäpuolelle”; uuden käsitteen on ”synnyttävä” vain käsitteistä, jotka jo ovat syntyneet dialektisten liikkeiden kulussa. Tällä tavalla voidaan ajatella, että käsite pysyy samana ja samalla muuttuu. Ja vain näin se voi itse kehittyä ”välttämättömän kulun” saatossa systemaattiseksi kokonaisuudeksi.

Tällöin pelissä mukana olevissa käsitteissä on nyt kyse, kuten (Kantin mukaan) aina filosofiassa, arki-kielisesti *annetuista* käsitteistä (”oleminen”, ”olemus”, ”avaruus”, ”aika”, ”valtio”). Nämä annetut käsitteet tuovat kuitenkin mukanaan merkityksen liikkumatilaa, liikkumatilaa niiden erilaiselle käytölle. Nämä ovat liikkumatiloja, joissa Henrichin ja Fuldan mukaan dialektiset liikkeet tulevat mahdollisiksi. Käsitteen yhteisen nimen alla ne mahdollistavat merkityksestä toiseen liikkumisen ja täten merkityksen siirtämisen. Vain näin kyseisiä käsitteitä voidaan käyttää välikäsitteinä päätelmissä, jotka johtavat *uusiin* käsitteisiin – merkityksen *siirtojen* kautta.

Henrich sanoo, että jokainen dialektinen liike perustuu tällaisille ”merkityksen siirroille”.³⁴ Hegel ei selitä näitä siirtoja yksityiskohtaisesti, vaan täydentää niitä ”reflektioimattomalla taituruudella”.³⁵ Hän pitää saksan kielien etuna sitä, että monilla sanoilla ”ei ole ainoastaan erilaisia vaan myös vastakkaisia merkityksiä”: ”ajattelulle voi tuottaa iloa törmätä sellaisiin sanoihin ja löytää vastakkaisuuksien yhteenliittymiä, minkä spekulatiion lopputulos on ymmärrykselle kuitenkin järjenvastainen, naiivilla tavalla jo leksikaalisesti vastakkaisten merkitysten *yksi* sana.”³⁶ Sellaisiin sanoihin täytyy törmätä, ne täytyy *löytää*, kuten Henrich sanoo, niiden on ”faktisesti ilmentävä”.³⁷ Käsitteen liikkeen ”välttämätön kulku” perustuu siis oivalluksiin, Hegelin yksilöllisiin ja satunnaisiin oivalluksiin. Sellaiset oivallukset ovat Fuldan mukaan onnistuneita, kun välikäsitteillä on ”moninainen, jaettu referenssi” ja ne voivat sitä kautta välittää äärimmäisyyksiä.³⁸

Henrich ja Fulda osoittavat – mitä meidän ei tarvitse esitellä yksityiskohtaisesti – että määrätyllä negaatiolla on Hegelillä useita toisistaan riippumattomia muotoja. Henrich erottaa negatiivisen ilmaisumuodon substantivoitumisen, itesuhteen muodon ”itsessään toiseksi tulemisessa” ja kaksinkertaisen negaation muodon ilman itesuhdetta. Näitäkään muotoja Hegel itse tuskin analysoi ja reflektoi, sen paremmin perusteellisesti kuin yksityiskohtaisestikaan, tai vielä vähemmän johtaa niitä toisistaan erilleen, vaan valitsee niiden välillä tapaus tapaukselta ”yhdistäen” ja ”sekoittaen” niitä Henrichin mukaan siten kuin hänestä asian kulku näyttää edellyttävän. Hegelin merkityksen siirtymät kulkevat myös kokonaisuudessaan eri muodoissa. Henrich erottaa suhteessa muihin käsitteisiin etenevän eksplikaation kautta tapahtuvan siirtymän, aiemmin vastakkain asetetun käsitteen siirtymän subsumptiolla, kuten lepo liikkeesä, vastakkain asetetun käsitteen joukkoon sisällyttämisen kautta tapahtuvan siirtymän, kuten välttämättömyys vapaudessa, sekä lopuksi käsiteltävän kontekstin vaihdon kautta tapahtuvan siirtymän.³⁹

Siten yhä uudet, yllättävät käsitteiden jakautumiset ja sulautumiset, siirtymät ja verkottumiset tulevat mahdollisiksi – kaikki se, mitä Hegel itse kuvaa käsitteillä ”taikavoima” ja ”bakkanttinen hurmio”⁴⁰ ja minkä Nietzsche on havainnut ”hienon, rohkean ilmaisun” ”taiaksi [...] epävarmassa, hämärtyvässä, puolipimeässä”, joka on tullut Hegelin mieleen, hänen ”taiteilijamielekseen tiedon alueella”.⁴¹ Henrichin ja Fuldan analyysit tukevat täten teesiä, että Hegelin käsitteen liike itse on fluktuantti.

Fuldan mukaan on harhaanjohtavaa kutsua tätä käsitteen ”kehitykseksi”, kuten Hegel tekee alistaakseen sen näin elävien organismien analogian mukaisesti immanentille kehityslaille.⁴² Analogia olisi osuva vain, jos organismien kehityksessä päinvastoin otettaisiin huomioon, että ne ”eivät muutu ainoastaan immanentin

kehityslain mukaisesti, vaan niillä on muuntautumistilaa olemassaolonsa ulkoisissa olosuhteissa ja omassa muodostumisessaan – minkä puitteissa niille kulloinkin sopiva riippuu moninaisista ulkoisista olosuhteista.”⁴³ Käsitteen kehitys ei kuitenkaan tällöin muistutaisi orgaanista, vaan evoluutioprosessia Darwinin mielessä.

III.

Tällä ei suinkaan kiistetä, etteikö Hegel olisi antanut filosofialle kiinteää suljettua käsitejärjestelmää. Hänen omalla itseymmärryksellään mitattu vaatimuksensa käy vain rajoitetuksi: tähän järjestelmään johtava ”kulku” on ”välttämätön” vain ehdoilla, jotka se itse tuottaa. *Miten* se nämä ehdot tuottaa, selviää, kun lähdetään liikkeelle fluktuanssiajatuksesta.

Tämän jälkeen käsitteen kehitys kulkee siirretyssä jatkuvuudessa: kerta toisensa jälkeen Hegel hyödyntää annettujen käsitteiden liikkumatiiloja ”tuottaakseen” uuden käsitteen. Kuitenkin samalla uuden käsitteen myötä on luotu uusi ”välttämättömyyden” ”sfääri” ”kyseisen” käsitteen liikkeessä. Kun tämä uusi sfääri on ”syntynyt”, Hegel jättää huomiotta ne liikkumatilat, joista se on lähtöisin. Täsmenään: käsitteiden merkitysten *liikkumatilat*, ei itse käsitteitä; luonnollisesti jokainen ”uusi” käsite syntyy (potentiaalisesti) kaikkien ”aiempien” käsitteiden takaumassa. Hegel jättää ne nyt huomiotta, koska kaikkien aiempien sfäärien välttämättömyyden kriteerit on ”kumottu” uuden sfäärin välttämättömyyden kriteereissä ja ovat siis niistä käsin tulkittavissa. Tämä tarkoittaa: koko kulku uuteen välttämättömyyden sfääriin asti tulkitaan tässä sfäärissä uudelleen ja se ilmaantuu uusien välttämättömyyden kriteerien joukkoon. Tämä puolestaan tarkoittaa: koko kulku ilmenee jokaisessa uudessa sfäärissä *toisella tavalla* vält-

tämättömänä, aina absoluuttisen hengen käsitteen viimeiseen sfääriin asti. Välttämättömyyden *perspektiivi* siirtyy askel askeleelta, kunnes siirtyminen itse käsitteään välttämättömäksi – absoluuttisen hengen sfäärissä. Jälkeenpäin tämä järjestelmä näyttäytyy todella välttämättömänä, kuitenkin välttämättömyyden kriteereillä, jotka fluktuanteina ovat mukautuneet siirretyn jatkuvuuden rakenteisiin.⁴⁴

Nietzsche puhuu tässä ”välttämättömästä perspektivismistä”.⁴⁵ Sen mukaan ”jokainen voimakeskus – eikä vain ihminen – rakentaa itsestään käsin koko muun maailman” ja luo itselleen oman ”erityismuotonsa”. Meidän ”tietoisuus-perspektivismimme” ja sen ”logiikka”, joka antaa maailman tapahtumien näyttäytyä tietyllä tavalla välttämättöminä, olisi siten vain *yksi* sellainen muoto mahdollisesti lukemattomien muiden joukossa, ja siten se välttämättömyyden kriteeriensä ohella saattaisi tuottaa lukemattomia muita. Tämän perspektivismin välttämättömyys on kuitenkin välttämättömyyttä elämään ja eloonjäämiseen, darwinilaisen evoluution välttämättömyyttä. Kulloinenkin perspektiivi, sanoo Nietzsche, ”valitaan arvojen mukaan, ts. tässä tapauksessa tietyn eläinlajin säilymisen ja vallankasvun hyötynäkökohdan mukaan”, se on ”sen määrätty arvottaminen, toimintatapa, vastarintamuoto”.⁴⁶

Vaikka Nietzsche käyttää tässä uuden evoluutiobiologian käsitteitä, niin se ei tarkoita, että hänen argumentaationsa niiden vuoksi rajoittuisi biologiaan. Biologisilla käsitteillä hän muotoilee ne yhteismitattomat ehdot, joihin myös inhimillinen tieto lukeutuu. Suhteessa Hegeliin hän puhuu

[y]rityksestä tuoda järjen lajia kehitykseen: – minä näen vastakkaisissa kohdissa itse logiikassa vielä epäjärkeä ja sattumaa. Näemme vaivaa käsittääksemme, miten suurimmassa järjettömyydessä, nimittäin täysin ilman järkeä, kehitys ihmiseen asti on tapahtunut.⁴⁷

Nietzsche voi nähdä hegeliläisen kehityksen ”järjen lajina”, yhtenä mahdollisesti lukemattomien järjen ja välttämättömyyden lajien joukossa, koska hän ajattelee itse järjen kehityksen fluktuanttina. Siten hän (intention mukaan) palauttaa jälleen ajattelun ajattelulle liikkumatilat, joita Hegel käytti, mutta joista sitten tietoisesti luopui voidakseen esittää itse järjen kehityksen järjen ”välttämättömäksi kuluksi”.

IV.

Hegelin mukaan käsitteen liike ei ole ”virtaamista”, vaan ”välttämätöntä kulkua”, koska ”käsite absoluuttisessa metodissa” on itse oman liikkeensä ”perusta” eikä sen vuoksi ”menetä mitään”:

Yleinen muodostaa perustan; edistymistä ei voi sen vuoksi pitää virtaamisena *toisesta toiseen*. Käsite absoluuttisessa metodissa *säilyy* toisinolemisessaan, yleinen erityisyydessään, arvostelmassa ja realiteetissa; se nostaa edelleenmäärittelyn kaikissa vaiheissa esiin koko aiemman sisältönsä määrän eikä dialektisen etenemisen kautta menetä mitään eikä jätä mitään taakseen, vaan kantaa kaikkea saavutettua mukanaan rikastuen ja tiivistyen itsessään.⁴⁸

Tämä Hegelin käsitteen liike ”jättää” nyt kauttaaltaan koko ajan ”jotakin taakseen”. Ensimmäisestä dialektisestä liikkeestä ”Hengen fenomenologiassa”, aistimellisen varmuuden dialektisestä liikkeestä Hegel sanoo: sitä havaintoa, johon sen välitön Tässä ja Nyt on kumottu, tämä ”ei” nyt ”enää lainkaan koske.”⁴⁹ ”Tietoisuuden kokemuksen tieteessä”, jonka ”Hengen fenomenologia” Hegelin mukaan esittää,⁵⁰ voidaan nyt ja kaikissa myöhemmissä tietoisuuden kokemuksissa jättää huomiotta, että aistimellisen varmuuden välitön

Tässä ja Nyt pysyy aina varmuutena. Siitä on tullut ”epäolennainen”, kuten Hegel tässä ja analogisesti kaikissa myöhemmissä dialektisissa liikkeissä sanoo. Tätä varten hänellä on koko joukko plastisia ilmauksia: siitä, mistä tulee epäolennaista, tulee ”sivusta pelaaja”, ”pinnallinen suhde”, se ”absorboidaan”, ”jätetään”, ”alennetaan arvossa”, ”unohdetaan”, ”tilit” sen kanssa ”päätetään” tai kuten Hegel useimmiten ilmaisee, se ”katoaa”.

Kun Hegel siis sanoo ”käsitteestä absoluuttisessa metodissa”, että se ei menetä mitään dialektisen etenemissensä kautta, niin epäolennainen joka katoaa ei ilmeisesti ole hänelle menetys. Se ei ole hänelle menetys, *koska* se on epäolennainen. Olennaisen ja epäolennaisen metafyyssinen erottaminen jää siis Hegelillä voimaan; se on hänen kauttaaltaan käyttämänsä keino saattaa ajattelun ajattelu ”välttämättömään kulkuun” ja sikäli hän Nietzschen näkökulmasta kuuluu vielä myös metafysiikkaan. Kuitenkin myös hän työskentelee jo vallan käsitteen kanssa: tietoisuuden ”valtaa” on tajuta olemus ja antaa epäolennaisen kadota. Epäolennaisen joukkoon joutuu kuitenkin myös kaikki se, mikä tekee substansseista fluktuansseja: yhteismitattomat elinehdot, joissa ne konstioituvat.

Yhteismitattomat elinehdot, joihin myös ajattelu kuuluu ja jotka saivat Nietzschen ajattelemaan itse ajattelua fluktuanttina, ovat Hegelin mukaan juuri sitä, mistä ajattelu haluaa ja josta sen täytyy päästä eroon. ”Ensyklopedian” luvussa ”Antropologia”, jossa Hegel käsittelee hengen luonnollista ja ruumiillista riippuvuutta, hän tunnistaa kauttaaltaan elinehtojen vallan ajattelun suhteen. Hän osoittaa, miten ”olosuhteet” sekoittuvat ”satunnaisella, erityisellä tavalla yksilöiden sisäisyyteen” ja miten tietoisuus määräytyy tätä kautta ”ylivoimaisella tavalla”,⁵¹ niin suuressa määrin, että se luulee yksilöllisen ”tunnetotaliteetin” olevan se, joka antaa ”viimeisen määrään välitysten, tarkoitusten, perustei-

den valossa, jossa kehittynyt tietoisuus kulkee.”⁵² ”Kokemani yleiset sielun määreet” muodostavat tämän mukaan ”elämäni vallat”,⁵³ ja ”jokin ruumiillisuudessa jää tämän jälkeen puhtaasti orgaaniseksi, siis sielun vallalta pois otetuksi.”⁵⁴

Ruumiillisuus ja tietoisuus ovat tässä Hegelillä kuitenkin Nietzschekin antagonistisissa valtasuhteissa – mutta hänen Antropologiansa selitettynä päämääränä on osoittaa ”sielun voitto ruumiillisuudestaan, ruumiillisuuden arvon alentaminen merkiksi, sielun ilmaisuksi.”⁵⁵ Hegel tematisoi tämän vuoksi sielun siten, että sen ruumiillisuudesta aiheutuva rajoittuneisuus vähitellen katoaa näkyvistä. Ruumiillisuudesta tulee tietoisuudelle ”sen yksi *ulkoinen maailma*”, se muuttuu sielun olemisesta subjektin objektiksi, ja ruumiillisesta tuntemisesta sekä itsessään hämärästä kuvittelusta tulee tietämistä, jolle ruumiillisuus ei voi ”tehdä vastarintaa”.⁵⁶ Juuri sen vuoksi, että sielu voi voittaa ruumiillisuuden vastarinnan, se kokee itsensä vallaksi, ylivoimaiseksi vallaksi: ”Samalla kun sielu tuntee valtansa rajallisuuden, se reflektoi sitä itsessään ja heittää ruumiillisuuden itselleen *vieraana* ulos itsestään.”⁵⁷

Ruumiillisuuden heittämistä ulos sielusta on ”Logiikan tieteessä” valmisteltu elämän *logiikan* kautta. Elämä käsitetään siinä lähinnä ”eläväksi yksilöksi” ja muuttuvissa elinehdoissa muutokselle avoimeksi. Juuri avoimuus on sille ominaista. ”Herkkydessään”, ”vain puhtaasti omassa itsessään olevassa elävyyden värinässään”, elämä ottaa itseensä virtaavan maailman sisäänsä ja virittäytyy ”itsetunnossaan” yhteen sen kanssa.⁵⁸ Tässä itsetunnossa sillä on kuitenkin jo ”luja tuki”,⁵⁹ koska siinä se osaa aina suhtautua maailmaan oikein. Sellaisena se on ”ärtyvä” ”sielu”. ”Ärtyvyydessään” sielu saattaa ”käänteisesti aktiivisessa itsesuojelussa” ”asettaa itsensä alttiiksi” maailmalleen,⁶⁰ se voi itsestään lähtien antaa tautua sen tenhollen ja muuttua siinä itse. Kuitenkin tässä ”tunteen ja vastustuskyvyn” vuorottelussa tulee

Hegelin mukaan aina kyseeseen myös se, että elämä muovaa ”itsensä itsessään” ja säilyy oman itsensä järkkymättömänä ”reproduktiona”.⁶¹ Juuri tätä elämä Hegelin mukaan loogisesti on. Tiedossa maailmansa vallasta yksilö oppii ”elämänprosessissa”, että myöskään tarve ja tuska eivät mahda hänelle mitään. Hän käyttää sellaista ”valtaa objektiin”, ”että vie siltä ominaisuudet, tekee siitä oman välineensä ja antaa sille substanssiksi subjektiviteettinsä”. Näin sillä on ”valtaa” elinehtoihinsa, jotka tulevat kokonaan sen ”läpäisemiksi” ja ”täysin määrättyiksi”.⁶²

Hegel ei lopultakaan ymmärrä elämän ”lajia” abstraktiksi yleiseksi vaan elävien yksilöiden paritteluksi, joista tulee uuden elävän yksilön ”alku”.⁶³ Kuitenkin myös tässä päädytään täydelliseen ”vielä toistensa suhteen erityisten, yksittäisten individualiteettien kumoamiseen”. Samalla kun nämä ”saavat selityksensä lajinsa yleisyydessä”, niistä tulee tämä itsensä kaltainen ”realisoitu lajin identiteetti”,⁶⁴ joka on tiedostamisen ensimmäinen ehto. Niinpä tiedostamista eivät siten enää koske ne erityiset elinehdot, joiden vallitessa se täydentyy.

V.

Nietzsche nimittää ”idealisoinniksi” epäolennaisen katoamaan päästämistä, mikä tekee ajattelun ”välttämättömän kulun” Hegelillä mahdolliseksi. Nietzschen mukaan se ”ei” muodostu, kuten yleisesti luullaan, pienen, sivuasiallisen poistamisesta tai vähentämisestä. Ratkaisevaa on pikemminkin pääpiirteiden perusteellinen *karkotus* niin että muut katoavat. Tällainen idealisointi edellyttäne ”voiman lisäystä ja täyteyttä”, ”kiihkoa”, josta asioille ”luovutettaisiin” eikä niiltä otettaisi mitään.⁶⁵ Myös Hegelin mukaan idealisointi on ”hengen eri puolien muodostumista ja muovautumista”, joka tarvitsee ”elämän voimaa”.⁶⁶ Siinä myös filosofia, ”kaikki

filosofia”, on idealismia.⁶⁷ Sen päämäärän on oltava ajattelun ehtojen läpäiseminen ”ajattelun energialla”, ”valtavalla negatiivisen voimalla” niin että ajattelusta tulee ehdottoman pysyvää.⁶⁸

Tämä päämäärä tekee Hegelistä Nietzsche ”goottilaisen kiihkoilijan”,⁶⁹ ”mahtavan rakentaja-neron, joka onnistuu pystyttämään liikkuvalla perustalle, ikään kuin virtaavaan veteen, loputtoman monimutkaisen käsittekatedraalin”.⁷⁰ Jokaisen ihmisen, jokaisen ajatuksen on Nietzschen mukaan jollakin tavalla rakennettava, idealisoitava; idealisointi ei ole mikään joko-tai -kysymys, vaan astekysymys. Hegelille todisteena suurimmasta ”elämän voimasta” on siinä mahdollisimman pitkälle pääsemistä, Nietzsche siinä mahdollisimman pitkään luopumista ja käsitteiden virtaamiselle avoimena pysymistä. Nietzsche haluaa mennä mukaan monipoimuina kuvioina virtaavaan, arvaamattomasti tulvivaan, vuoroin hedelmöittävään, vuoroin tuhoavaan elämän virtaan ja perustaa sille myös käsitteitä, kun taas Hegelin ihanteena on tyyni elämän virta, joka ”sykkii itsessään, liikuttamatta itseään, vapisee itsessään, olematta levoton”,⁷¹ ”juuri tuo puhtaan liikkeen yksinkertainen, juokseva substanssi itsessään”.⁷² Sillä vain näin käynee selkeä tiedostaminen mahdolliseksi:

Mutta äärellisen läpinäkyvyys, joka sallii vain absoluuttisen katsoa lävitseen, päättyy täydelliseen katoamiseen; sillä äärellisessä ei ole mitään, mikä voisi säilyttää (sille) eron absoluuttiseen; se on meedium, joka absorboidaan siitä, mikä loistaa sen läpi.⁷³

”Välttämätön perspektivismi” on irtautunut tästä ideaalista. Nietzscheillä se tarkoittaa nyt – ja jo myöhäisen Wittgensteinin uskotaan kuulleen – :

Koska jokin on tullut meille läpinäkyväksi, luulemme, että se ei voisi enää tehdä vastarintaa – ja olemme sitten hämmästyneitä, että katsomme läpi emmekä kuitenkaan

pääse läpi! Tämä on samaa hulluutta ja samaa hämmästystä, johon kärpänen joutuu jokaisen lasi-ikkunan edessä.⁷⁴

Meitä pakottavat idealisoimaan ”kaikenlaiset *hätätilat*”. Kuten Nietzsche lopulta ”Ecce homossa” kirjoittaa, ne ovat ”suunnattomassa määrin välttämättömpiä” kuin kaikki ideaalit – juuri ne, eivät ideaalit, muodostavat olemassaolon ”*suuren luonteen*”.⁷⁵

Suom. Leena Räsänen ja Jukka Laari

Viitteet

1. *Hegel-Studien* 20 (1985), 173–198.
2. *Hegel-Studien* 25 (1990), 99–110.
3. M. Djuric u. J. Simon (Hrsg.), *Nietzsche und Hegel*, Würzburg 1992, 110–129.
4. ”Geist. Hegel, Nietzsche und die Gegenwart,” *Nietzsche-Studien* 26 (1997, ersch. 1998), 300–318.
5. *niin & näin* 2.1 (1997), 15–21.
6. Hegelin osalta tätä ei tarvitse todistaa. Nietzschen osalta, vrt. kuuluisa kirje Franz Overbeckille 30.7.1881 ja Lenzer-Heide -katkelma 10.6.1887 (Nachgelassene Fragmente Sommer 1886 – Herbst 1887, *KGW*VIII 5 [7] / *KSA* 12.211–217). – Nietzschen teoksia siteerataan Giorgio Collin ja Mazzino Montinarin toimittaman *Kritische Studienausgaben* (München/Berlin/New York 1980) mukaan.
7. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 3.23 (Hegelin teoksia siteerataan Eva Moldenhauerin ja Karl Markus Michelin toimittaman *Theorie Werkausgabe in 20 Bdn.* mukaan, Frankfurt am Main 1970).
8. Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft*, Nr. 374.
9. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 3.37.
10. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 3.23.
11. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 3.36.

12. Selitykseen Nietzschen filosofiasta tulkinnan filosofiana vrt. Johann Figl, *Interpretation als philosophisches Prinzip. Friedrich Nietzsches universale Theorie der Auslegung in späten Nachlaß*, Berlin/New York 1982 (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 7) ja Günter Abel, *Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*, Berlin/New York 1984 (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 15) ja tekijän *Philosophie der Fluktuanz*, Göttingen 1992, 311–338 (jossa on myös Figlin ja Abelin käsitysten kritiikki, 311–314).
13. Vrt. tekijän ”Nietzsches Hegel-Bild”, ma. [1990, 99–110]
14. Vrt. tekijän ”Nietzsches Neubestimmung der Philosophie”, teoksessa: M. Djuric (Hrsg.), *Nietzsches Begriff der Philosophie*, Würzburg 1990, 21–36.
15. Vrt. tekijän, ”Darwin, Darwinismus, Nietzsche. Zum Problem der Evolution”, teoksessa: *Nietzsche-Studien* 16 (1987), 264–287, ”Die Zeitlichkeit des Lebendigen. Kant, Hegel und die Prinzipien von Darwins Evolutionstheorie”, teoksessa: H. Busche, G. Heffernan u. D. Lohmar (Hrsg.), *Bewußtsein und Zeitlichkeit. Ein Problemschnitt durch die Philosophie der Neuzeit, Festschrift für Gerhart Schmidt zum 65. Geburtstag*, Würzburg 1990, 75–87, ja *Philosophie der Fluktuanz*, 91–110. Toisin kuin Kant, Hegel torjuu vielä ’a limine’ kehitysajatuksen sellaisena kuin Darwin sen myöhemmin vei läpi.
16. Nietzsche, MA I 16. – Tätä ”Ajattelun kehityshistoriaa” ei saa kuitenkaan sekoittaa nykyiseen evolutionääriseen tietoteoriaan, jossa filosofia sisällytetään kehitysbiologiaan ja alistetaan sille. Vrt. *Philosophie der Fluktuanz*, mt., 116–119.
17. Vrt. esim. Derek Parfitin vaikuttava työ *Reasons and Persons* (uusittu laitos 1989).
18. Lähemmin vrt. *Philosophie der Fluktuanz*, erit. 190–210, missä tämä ajatus esitetään Diltheyn filosofian, erityisesti hänen taiteen filosofiansa yhteydessä.
19. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, 6.573.
20. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, 6.359.
21. Hegel, *Enzyklopädie*, § 574–577.
22. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, 5.49.
23. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 3.73
24. Vrt. Nietzsches Hegel-Bild, ma.

25. Nietzsche, *Morgenröthe*, Nr. 193.
26. Nietzsche, Nachgelassene Fragmente Sommer–Herbst 1884, *KGWVII* 26 [393] (KSA 11–254).
27. Nietzsche, Nachgelassene Fragmente April–Juni 1884, *KGWVII* 34 [83] (KSA 11–446).
28. Dieter Henrich, ”Hegels Logik der Reflexion” (1965/71), teoksessa: *Hegel im Kontext*, Frankfurt am Main 1971, 95–156; Hans Friedrich Fulda, ”Unzulängliche Bemerkungen zur Dialektik” (1973), teoksessa: R.-P. Horstmann (Hrsg.) *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, Frankfurt am Main 1978, 33–69; Dieter Henrich, ”Formen der Negation in Hegels Logik” (1974), teoksessa: R.-P. Horstmann, emt. 213–229 (sit. 225); Hans Friedrich Fulda, ”Hegels Dialektik als Begriffsbewegung und Darstellungsweise”, teoksessa: R.-P. Horstmann, mt.124–174 (sit. 173); Hans Friedrich Fulda, ”Zum Theorietypus der Hegelschen Rechtsphilosophie”, teoksessa: D. Henrich u. R.-P. Horstmann (Hrsg.), *Metaphysik nach Kant? Stuttgarter Hegel-Kongreß 1987*, Stuttgart 1988, 44–82.
29. Vrt. esim. hänen kaiken ”formalismiin” kritiikkinsä filosofiassa (*Phänomenologie des Geistes*, 3.49, ja *Enzyklopädie* (1830) § 249, Anm.) sekä hänen kritiikkinsä ”identiteetin ja ei-identiteetin identiteetin” kaavaa kohtaan, jota hän on käyttänyt ”Differenz-Schriftissä” (2.96) (*Phänomenologie des Geistes*, 3.568, ja *Wissenschaft der Logik*, 5.74). Edes dialektisen liikkeen vaiheiden määrää ei ole *Wissenschaft der Logikin*, 6.564, mukaan yleisesti vahvistettu. – Henrichin ”Hegels Logik der Reflexionin”, 149, mukaan ”kenenkään ei ole onnistunut avata mekaniikkaa, alistaa sitä Logiikan tekstille ja päätyä siten selventävään tulkintaan”. Kaikki tämänkaltaiset yritykset ovat johtaneet vain ”äärimmäiseen laimentumiseen” (Henrich, ”Formen der Negation”, 227). Vrt. kokonaisuudessaan Heinz Röttgesin eriytynyttä ja tekstiläheistä tutkimusta *Der Begriff der Methode in der Philosophie Hegels*, Meisenheim am Glan 1976, joka tietoisesti luopuu ”uudesta globaliselyksestä” (346).
30. Vrt. esim. *Phänomenologie des Geistes*, 3.47–62 ja 75–81; *Wissenschaft der Logik*, 5.48–50, 6.550–571; *Enzyklopädie* § 81.
31. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, 6.552.
32. Vrt. Henrich, *Hegels Logik der Reflexion*, 151, ja Röttges, *Der Begriff der Methode in der Philosophie Hegels*, 337:

”käsitteen määrätty itseliike on olemassa vain *yhtenä* määrättyinä käsitteen itseliikkeinä. [...] Toisin sanoen, hegeliläistä metodin käsitettä ei voi määrittellä täydellisesti ilman, että se on välittömästi ristiriidassa itsensä kanssa”.

33. *Phänomenologie des Geistes*, 3.104 ja 513.

34. Henrich, *Hegels Logik der Reflexion*, 136.

35. Henrich, *Hegels Logik der Reflexion*, 114. Vrt. Henrich, ”Andersheit und Absolutheit des Geistes. Sieben Schritte auf dem Wege von Schelling zu Hegel” (1979), teoksessa: *Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie*, Stuttgart 1982, 142–172, tässä 154, 167.

36. *Wissenschaft der Logik*, 5.20 alk.

37. Henrich, *Hegels Logik der Reflexion*, 225.

38. Fulda, *Hegels Dialektik als Begriffsbewegung*, 151.

39. Henrich, *Hegels Logik der Reflexion*, 136–156. Viimeisen tapauksen Henrich yhdistää Kuhniiin ja Feyerabendiiin.

40. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 3.36 ja 46.

41. Steffen Stelzer, *Der Zug der Zeit. Nietzsches Versuch der Philosophie*, Meisenheim am Glan 1979, tulkitsee Hegelin käsitteen liikettä Nietzschestä lähtien, mutta myös Hegelin itsensä aloitetta seuraten (*Phänomenologie des Geistes*, 3.59), vieläpä musikaalisesti. Hän tutkii esimerkiksi ajatuksen ja kielen liikkeen rytmää ”Logiikan tieteen” alussa ja ”Estetiikan luentojen” avulla ja tekee johtopäätöksen: Yhdistäminen ei siis onnistu *ilman muuta*, kumoaminen ei käy ilman jonkinlaista levottomuutta tai liikettä, joka ei ole kumottavissa oleva. Sen *pitää* kuitenkin tapahtua ilman muuta. [...] Yhdistämisellä, kumoamisella on siis jotain, mikä tosin voi päteä dialektiikkaan, mutta ei voi saattaa sitä ei-määrättyyn eikä määrättyyn eroon, jolla ei ole täyttä ääntä.” (25)

42. Vrt. *Enzyklopädie*, § 161 (mit Zusatz) ja § 249.

43. Fulda, *Theorietypus der Hegelschen Rechtsphilosophie*, 423 alk., Huom.

44. Minun tarvitsee tuskin korostaa, että tällä ei pitäisi oikeuttaa John N. Findlayn suurpiirteistä Hegel-tulkintaa (*Hegel: A re-examination*, London/New York 1956, ja ”The Contemporary Relevance of Hegel” [1959], teoksessa: A. MacIntyre [ed.], *Hegel: A Collection of Critical Essays*, New York 1972, 1–20), joka pitää

jo kaikenlaisia liikahduksia dialektisina, Hegelin kategorioiden monia empiirisiä poikkeuksia pätevinä ja tekee filosofiastaan kokonaisuudessaan joviaalia pragmatiikkaa ja fallibilismia. Omien tarkkuuden ja ankaruuden vaatimustensa vuoksi se ei saa lieventää filosofian ‘aktualisointia’.

45. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente Frühjahr 1888*, KGW VIII 14 [186] (KSA 13.373).

46. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente Frühjahr 1888*, KGW VIII 14 [184] (KSA 13.370 f.). – Gerhart Schmidt tekee tutkielmallaan ”Das Spiel der Modalitäten und die Macht der Notwendigkeit. Zur Wissenschaft der Logik” (1963), teoksessa: I. Fetscher, (Hrsg.), *Hegel in der Sicht der neueren Forschung* (Wege der Forschung, Bd. 52), Darmstadt 1973, 188–206, selväksi, miten lähelle nietzscheläistä välttämätöntä perspektivismiä Hegel modaliteettien logiikallaan jo tulee. Tämän jälkeen Hegel kehittää välttämättömyyden käsitettä ”Logiikan tieteessä”, jolla liittyy yhtäältä Spinozaan, toisaalta Kantiin siten, että se on ymmärrettävissä valtana, joka saattaa elävään ”peliin” mahdollisuuden, todellisuuden ja välttämättömyyden modaliteetit. Tämä valta olisi kuitenkin valtaa ”ihmisten päiden yli” (206).

47. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente Sommer–Herbst 1884*, KGWVII 26 [388] (KSA 11.253).

48. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, 6.569.

49. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 3.87.

50. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 3.80.

51. Hegel, *Enzyklopädie*, § 405, Zusatz, 10.132.

52. Hegel, *Enzyklopädie*, § 405, Anm., 10.126.

53. Hegel, *Enzyklopädie*, § 406, Zusatz, 10.144.

54. Hegel, *Enzyklopädie*, § 412, Zusatz, 10.197.

55. Hegel, *Enzyklopädie*, § 387, Zusatz, 10.41.

56. Hegel, *Enzyklopädie*, § 412.

57. Hegel, *Enzyklopädie*, § 412, Zusatz, 10.197.

58. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, 6.478.

59. Hegel, *Enzyklopädie*, § 354.

60. Hegel, *Enzyklopädie*, § 354.

61. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, 6.479 alk.

62. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, 6.483 alk.

63. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, 6.485.
64. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, 6.485.
65. Nietzsche, *Götzen-Dämmerung*, Streifzüge, 8.
66. Hegel, *Ästhetik*, 13.221 ja 162.
67. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, 6.172.
68. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 3.36.
69. Nietzsche, Nachgelassene Fragmente Sommer–Herbst 1884, KGWVII 26 [388] (KSA 11.253).
70. Nietzsche, "Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne", KSA 1.882.
71. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 3.132.
72. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 3.140.
73. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, 6.190.
74. Nietzsche, *Morgenröthe*, Nr. 444.
75. Nietzsche, *Ecce homo*, Warum ich ein Schicksal bin, 4.

Kirjallisuus

- Abel, G.: *Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr* (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 15), Berlin/New York 1984.
- Figl, J.: *Interpretation als philosophisches Prinzip. Friedrich Nietzsches universale Theorie der Auslegung in späten Nachlaß* (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 7), Berlin/New York 1982.
- Findlay, J.N.: *Hegel: A re-examination*, London/New York 1956.
- : "The Contemporary Relevance of Hegel", teoksessa: A. MacIntyre [ed.], *Hegel: A Collection of Critical Essays*, New York 1972, 1–20.
- Fulda, H.F.: "Hegels Dialektik als Begriffsbewegung und Darstellungsweise", teoksessa: R.-P. Horstmann (Hrsg.), *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, Frankfurt am Main 1978, 124–174.
- : "Unzulängliche Bemerkungen zur Dialektik", teoksessa: R.-P. Horstmann (Hrsg.) *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, Frankfurt am Main 1978, 33–69.
- : "Zum Theorietypus der Hegelschen Rechtsphilosophie",

- teoksessa: D. Henrich & R.-P. Horstmann (Hrsg.), *Metaphysik nach Kant? Stuttgarter Hegel-Kongreß 1987*, Stuttgart 1988, 44–82.
- Hegel, G.W.F.: *Theorie Werkausgabe in 20 Bänden*, E. Moldenhauer & K.M. Michel (Hrsg.), Frankfurt am Main 1970.
- Henrich, D.: ”Andersheit und Absolutheit des Geistes. Sieben Schritte auf dem Wege von Schelling zu Hegel”, teoksessa: *Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie*, Stuttgart 1982.
- : ”Formen der Negation in Hegels Logik”, teoksessa: R.-P. Horstmann, *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, Frankfurt am Main 1978, 213–229.
- : ”Hegels Logik der Reflexion”, teoksessa: *Hegel im Kontext*, Frankfurt am Main 1971, 95–156.
- Nietzsche, F.: *Kritische Studienausgabe*, G. Colli & M. Montinari (Hrsg.), München/Berlin/New York 1980
- Parfit, D.: *Reasons and Persons*, Oxford 1989.
- Röttges, H.: *Der Begriff der Methode in der Philosophie Hegels*, Meisenheim am Glan 1976.
- Schmidt, G.: ”Das Spiel der Modalitäten und die Macht der Notwendigkeit. Zur Wissenschaft der Logik” (1963), teoksessa: I. Fetscher (Hrsg.), *Hegel in der Sicht der neueren Forschung* (Wege der Forschung, Bd. 52), Darmstadt 1973, 188–206.
- Stelzer, S.: *Der Zug der Zeit. Nietzsches Versuch der Philosophie*, Meisenheim am Glan 1979.
- Stegmaier, W.: ”Darwin, Darwinismus, Nietzsche. Zum Problem der Evolution”, *Nietzsche-Studien* 16 (1987), 264–287.
- : ”Die Zeitlichkeit des Lebendigen. Kant, Hegel und die Prinzipien von Darwins Evolutionstheorie”, teoksessa: H. Busche, G. Heffernan & D. Lohmar (Hrsg.), *Bewußtsein und Zeitlichkeit. Ein Problemschnitt durch die Philosophie der Neuzeit, Festschrift für Gerhart Schmidt zum 65. Geburtstag*, Würzburg 1990, 75–87.
- : ”Geist. Hegel, Nietzsche und die Gegenwart,” *Nietzsche-Studien* 26 (1997, ilm. 1998), 300–318.
- : ”Hegel, Nietzsche und Heraklit. Zur Methodenreflexion des Hegel-Nietzsche-Problems”, teoksessa: M. Djuric & J. Simon (Hrsg.), *Nietzsche und Hegel*, Würzburg 1992, 110–129.
- : ”Henki. Hegel, Nietzsche ja nykyisyys”, *Niin & Näin* 4 (1997) 2, 15–21.
- : ”Leib und Leben. Zum Hegel-Nietzsche Problem” *Hegel-*

- Studien* 20 (1985), 173–198.
- : "Nietzsches Hegel-Bild." *Hegel-Studien* 25 (1990), 99–110.
- : "Nietzsches Neubestimmung der Philosophie", teoksessa: M. Djuric (Hrsg.), *Nietzsches Begriff der Philosophie*, Würzburg 1990, 21–36.
- : *Philosophie der Fluktuanz*, Göttingen 1992.

JÄRJEN KRITIIKKI JA KRITIIKIN GENEALOGIA – KANT JA NIETZSCHE TIEDON PERUSTEISTA

Jussi Kotkavirta

Kantin filosofia on järjen kritiikkiä: järki arvioi kriittisesti itseään selvittääkseen ja määrittääkseen oman toimintansa mahdollisuuden ehtoja sekä rajoja. Järjen on Kantin mukaan otettava kaikessa toiminnassaan huomioon ihmiselle mahdollisen kokemuksen luonne, johon aina kuuluvat aisti-intuitiot sekä ymmärryksen käsitteelliset arvostelmat. Järki voi kriittisen filosofian muodossa reflektoida kokemuksen muodostumisen ehtoja ja rajoja, mutta se ei voi muodostaa mitään omaa intellektuaalista näkemystä siitä, minkälainen maailma itse asiassa on meidän sitä koskevan kokemuksen ulkopuolella.

Kantin kriittinen filosofia on alusta pitäen ristiriidassa sekä skeptisismillä että dogmatismilla, jotka kiistävät järjen itsekritiikin mahdollisuuden tai tarpeellisuuden. Tutkiessaan mielen aistihavaintoihin ja käsitteellisiin arvostelmiin liittyviä toimintoja järki voi osoittaa, että inhimillinen tieto perustuu universaaliseen ja välttämättömään muotorakenteeseen, joka ei ole olio-maailmassa vaan ihmismielessä. Tämä muotorakenne määrittää, millaisina oliot, tapahtumat ja asiantilat ih-

misen mielelle ilmenevät. Vaikka mieli ei voikaan tietää olioista sinänsä mitään, mielen oman tiedollisen muotorakenteen universaalisuus mahdollistaa kuitenkin sen, että voidaan puhua tiedon objektiivisuudesta sekä totuudesta.

Järjen itsekritiikillä on sekä positiivisia, metafysisiä että käytännöllisiä seurauksia. Se osoittaa positiivisesti ihmismielen ilmiömaailmaa konstituoivan ja säätelevän voiman; se osoittaa metafysisesti mielen perusrakenteen ja sitä koskevan tiedon olevan apriorista, synteettistä, universaalista ja välttämätöntä; lopulta se osoittaa, että vaikka meillä ei voikaan olla tietoa ihmisielun perimmäisestä luonteesta, Jumalasta tai vapaudesta, nämä muodostavat käytännöllisen järjen ideat, joilla on ratkaiseva merkitys toiminnan moraalisuuden kannalta.

Kaikkiaan järjen itsekritiikki osoittaa Kantin mukaan, että vaikka ihmismieli on tietokyvyiltään äärellinen, se omissa rajoissaan on kykenevä toteen ja objektiiviseen tieteelliseen tietoon. Niin ikään se osoittaa, että ihminen on paitsi luonnon kausaalisia tapahtumia tietävä ja niiden piirissä elävä äärellinen olento, myös vapauden kausaalisuutta toiminnassaan toteuttava moraalinen persoona ja sellaisena ääretön

Nietzsche esiintyy läpi koko tuotantonsa Kantin kriittisen filosofian genealogisena ja dekonstruktiivisena kriitikkona, joka pyrkii kyseenalaistamaan sekä järjen että totuuden käsitteet sellaisena kuin Kant niitä käyttää.¹ Nietzschen näkökulmasta Kant ei kyllin radikaalisti kysy, miksi totuus on niin keskeinen arvo filosofiassa ja miksi sitä oikeastaan tavoitellaan. Mitä on totuuden tahto? ”Totuuden tahto tarvitsee kritiikkiä – minkä näin ollen asetamme omaksi tehtäväksemme –, totuuden tahto on koemielessä asetettava kyseenalaiseksi”, Nietzsche kirjoittaa teoksessaan *Moraalin alkuperästä* ja viittaa edelleen teoksiinsa *Iloinen tie* sekä *Morgenröte*.² Hän pyrkii suhteuttamaan totuuden tah-

don elämään ja näkemään sen vallantahdon yhtenä muotona.

Tarkastelen seuraavassa Nietzschen geneologista kritiikkiä Kantin tiedon perusteita ja rajoja koskevia ajatuksia kohtaan. Keskityn kolmeen teemaan: tiedon yleis-pätevyyteen, tiedon subjektiin sekä olioön sinänsä liittyviin kysymyksiin. Tarkoitukseni ei ensisijaisesti ole ottaa kantaa jommankumman puolesta, vaan pyrin tuomaan esiin, missä suhteissa Nietzschen kritiikki Kantin tietoa ja mieltä koskevaa teoriaa kohtaan sisältää yhä pohtimisen arvoisia ajatuksia.

I.

Kantin keskeinen tarkoitus *Kritik der reinen Vernunftis*sa on määrittää luontoa koskevan objektiivisen ja toden tieteellisen tiedon mahdollisuuden ehdot. Taval-laan hän pyrkii osoittamaan, mihin Newtonin fysiikan mahdollisuus ja sen pätevyys oikeastaan perustuu. Miten puhdas luonnontiede on mahdollista, Kant kysyy ensimmäistä kritiikkiään selittävässä *Prolegomenassa*.³ Tarkkaan ottaen tietomme ei voi koskea luontoa itse-ään, vaan ainoastaan sitä, millaisena luonto meille ilmenee kokemuksessa. Puhdas luonnontiede selvittää luontoa koskevan kokemuksen yleisiä periaatteita ja rakenteita. ”Olemme siis halunneet sanoa, että kaikki intuitiomme ei ole muuta kuin ilmiöitä koskevia mielikuvia; että oliot, joista muodostamme intuitioita, eivät sinänsä ole itse sitä millaisina ne intuitiolla hahmotamme, eivätkä niiden suhteet sinänsä ole itse sellaisia kuin ne meille ilmenevät, ja että jos panemme sivuun itsemme subjektina tai edes ylipäätään aistiemme subjektiivisen rakentumisen, silloin katoaisi objektien rakentuminen samoin kun kaikki niiden suhteet ajassa ja avaruudessa, kuten myös aika ja avaruus itse...”⁴

Emme siis Kantin mukaan koskaan voi muodostaa kokemusta ja siten tietää mitään olioista sinänsä. ”Minulla ei ole tosin mitään käsitettä sille, miten oliot sinänsä ovat yhdistyneet keskenään, miten ne ovat olemassa substanssina tai vaikuttavat syynä (...) Kyse ei kuitenkaan ole siitä, miten oliot sinänsä ovat määräytyneitä niiden ajateltujen momenttien suhteen, joita arvostelmilla yleensä on, vaan siitä, miten olioita koskeva kokemustieto on määräytynyt näiden momenttien suhteen.”⁵ Vaikka tieto luonnosta ei koske luonnon olioita ja tapahtumia itsessään, tieto voi Kantin mukaan olla objektiivista, koska se perustuu kokemuksen yleis-pätevään rakenteeseen, ts. aikaan ja avaruuteen aisti-intuition puhtaina muotoina sekä ymmärryksen kategorioihin kuten kausaalisuuteen ja substanssiin. Kantin tarkoitus on osoittaa, miten objektiivisesti pätevä ja tosi luonnontiede on mahdollinen kokemuksen priorisen rakenteen pohjalta. Hän katsoo, että tämä objektiivisen tiedon perustelu on mahdollista viedä läpi käsitteellisestä sangen vahvan transsendentaalisen argumentaation muodossa.

Alusta pitäen Nietzsche hyväksyy Kantin näkemyksen, jonka mukaan meillä ei voi olla kokemukseen perustuvaa tietoa olioista sinänsä, mutta hänen kritiikkinsä kohdistuu tämän teoriaan luontoa koskevasta objektiivisesti pätevästä tiedosta. Nietzschen mukaan tieto luonnosta on läpeensä subjektiivista ja käytännöllistä, silloinkin kun se väittää olevansa tieteellistä ja objektiivista. Tieto palvelee – tavalla tai toisella – elämää, vaikka filosofit Sokrateesta ja Platonista alkaen ovat yrittäneet erottaa tiedon oikeutuksen käytännön elämästä. Kant on Nietzschen mukaan oikeassa esittäessään, että ihmismieli säättää lait tiedon kohteena olevalle luonnolle, mutta hän on väärässä ajatellessaan, että nuo lait olisivat jotakin muuta kuin elämän ja käytännön tarpeiden sanelemia.

Useimmiten tieto luonnosta tähtää luonnon hyväksikäyttöön ja ihmismielen kategoriat ovat ennen muuta tämän mahdollistavia välineitä. ”Kaikkien luontoa koskevien toteamusten yhteydessä laskemme väistämättä joidenkin väärrien suureiden avulla; koska nämä suureet kuitenkin ovat *vakioisia*, kuten esimerkiksi aika- ja tilahavaintomme, tieteen tulosten väliset suhteet muodostuvat ehdottoman ankariksi ja varmoiksi; niiden varaan voidaan rakentaa edelleen...”⁶ Lainausta on peräisin ajatelmasta, joka on otsikoitu ”Luku”. Nietzschen mukaan on tavallaan luonnollista olettaa, että oliot olisivat sillä tavoin samanlaisia kuin luvut antavat ymmärtää, vaikka itse asiassa ”ei ole mitään ’oliota’”. ”Moneuden olettaminen edellyttää jo, että olisi *jotakin*, joka esiintyy toistuvasti; mutta juuri tässä vallitsee jo sekaannus, jo tässä oletamme olemuksen, ykseyden, jota ei ole.” Luvun ohella tässä on puhe ykseydestä sekä substanssista, joilla kummallakin on tärkeä asema Kantin kategorioiden joukossa.⁷

Luonnon olioiden ja tapahtumien jäsentäminen matemaattisesti ja loogisesti edellyttää jotakin sellaista, mikä säilyy numeerisesti ja laadullisesti samana muutosten keskellä, mutta Nietzschen mukaan myös ykseys ja substanssi ovat ajatuskuvioita, jotka ovat viime kädessä elämän tarpeiden sanelemia. Niillä ei ole sellaista yleispätevyyttä ja välttämättömyyttä kuin Kant väittää. ”Mutta juuri voittopuolinen taipumus käsittelemään yhtäläistä heti samana, tämä epälooginen taipumus – sillä sinänsä ei ole mitään samaa – on vasta luonut kaiken pohjan logiikalle. Samoin täytyi, jotta syntyisi substanssin käsite, joka on logiikalle välttämätön, vaikka sitä ei kaikkein ankarimmassa mielessä vastaa mikään todellinen, – sen, mikä olioissa on vaihtuvaa, jäädä pitkäksi aikaa näkemättä ja tuntematta.”⁸ Nietzsche pyrkii omassa ajattelussaan eroon kiinteistä substansseista ja korvaa ne virtaavilla suureilla, ”fluktuansseilla”.⁹

Se, että maailman jäsenys ja järjestys on meidän aikaansaannosta, pätee myös kausaalisuuteen. Tästäkin Kant ja Nietzsche ovat sinänsä yhtä mieltä, mutta Nietzsche puolustaa tavallaan Humen konventionalistista näkemystä ja kyseenalaistaa Kantin teorian, jonka mukaan syysuhde olisi yksi ihmismielen universaalinen ja välttämätön kategoria. ”Syy ja vaikutus: sellaista kaksijakoisuutta ei todennäköisesti ole milloinkaan – todesti on edessämme continuum, josta eristämme pari kappaletta; samoin kuin me havaitsemme liikkeen aina vain erillisinä pisteinä, siis emme oikeastaan näe, vaan päättelemme.”¹⁰ Toisin kuin Kant väittää, syysuhde ei perustu niinkään kokemukseen kuin tottumukseen. Kyse ei Nietzschen mukaan ole – tässä hänen genealoginen näkökulmansa poikkeaa Humesta – niinkään yksilöllisestä tottumuksesta kuin ihmislajille luonteenomaisesta taipumuksesta projisoida ympäröivään todellisuuden piirteitä tai ominaisuuksia, jotka ovat peräisin meistä itsestämme. Niinpä meillä on taipumus ajatella, että kaikella on syynsä, alkuunpanijansa, samaan tapaan kuin ajattelemme omaa toimintaamme aikomustemme ja tahtomme aikaansaannoksena. Vaikuttavat syyt ovat Nietzschen mukaan perimmältään pikemminkin päämääräsyitä, luontoon projisoimiamme maagisia voimia.¹¹

Tämä tarkoittaa myös sitä, että vaikka toisin kuvittelemmekin, syysuhteet eivät itse asiassa selitä juuri mitään. ”Sitä, mikä osoittaa etevämmyyttämme aikaisempiin tiedon ja tieteen asteisiin verraten, me sanomme ”selittämiseksi”: mutta ”kuvailua” se on. Me kuvailemme paremmin – ja selitämme yhtä vähän kuin kaikki aikaisemmat. (...) Me käyttelemme vain sellaisia olioita, joita ei ole, viivoja, pintoja, kappaleita, atomeja, jaettavia aikoja, jaettavia paikkoja –, kuinka voisi selitys käydä edes mahdolliseksi, kun me aina teemme kaiken ensin *kuvaksi*, omaksi kuvaksemme!”¹² Tiede ei Nietzschen mukaan selitä, millainen maailma on tai miksi se on

sellainen kuin se on. Kantin luonnosteleva puhdas luonnontiede ei ole mahdollista, mutta tiede kyllä tekee maailman paremmin ennakoitavaksi ja käytännössä manipuloitavaksi kuvatessaan olioiden ja tapahtumien välisiä riippuvuuksia.

Se, että tiedolliset kategoriat ja skeemat ovat subjektiivisia projektioita, liittyy Nietzschen mukaan pikemminkin kieleen kuin kokemuksen mahdollisuuden yleispäteviin ja välttämättömiin ehtoihin. Kaikki ihmisten ajattelu on kietoutunut erottamattomasti kieleen tavalla joka sulkee pois objektiivisuuden. Käsitteet syntyvät sanoista, joita käyttäen ihmiset yhdessä muodostavat maailmasta kuvaa voidakseen toimia siinä. ”Tämä on tuottanut minulle mitä suurinta vaivaa ja tuottaa minulle yhä mitä suurinta vaivaa: oivaltaa, että on sanomattoman paljon tärkeämpää, *miten olioita nimittäään*, kuin mitä ne ovat. Olion maine, nimi ja ulkomuoto, merkitys, tavanomainen mitta ja paino – mikä on alkujaan enimmältään erhettä ja mielivaltaisuutta, heitetty kuin verkoksi olion ylle, mutta sen olemukselle ja ihollekin aivan vieraana – on siihen kohdistuvan uskon ja sen jatkumisen vuoksi sukupolvesta toiseen vähitellen ikään kuin kasvanut siihen kiinni ja sen sisään sekä muuttunut sen ruumiiksi...”¹³ Tavallaan Nietzsche on tässä lähellä Kantia, jonka mukaan oliot sinänsä eivät ole sellaisia kuin ne intuitiivisesti hahmotamme, mutta tätä paljon radikaalimmin hän haluaa sanoa, että meidän tulisi jättää koko kysymys siitä, millaisia oliot sinänsä ovat.¹⁴

Nietzsche kutsuu kielioppia ”kansanmetafysiikaksi”¹⁵, koska filosofinen metafysiikka on Platonista alkaen koettanut perustella meille luontaista common senseen realismia eli taipumusta pitää kielen avulla muodostettua maailmaa totena maailmana.¹⁶ ”Ennen vanhaan näet uskottiin ”sieluun”, niin kuin uskottiin kielioppiin ja kieliopilliseen subjektiin: sanottiin: ”minä” on ehto, ”ajattelen” on predikaatti ja ehdonalainen – ajattelu on

toimintaa, johon *täytyy* ajatella jonkin subjektin syynä kuuluvan. (...) Kant tahtoi oikeastaan todistaa, ettei subjektia voida todistaa subjektista käsin, – enempää kuin objektiakaan: yksityissubjektin, siis ”sielun” *näennäisen olemassaolon* mahdollisuus ei kenties ole aina ollut vieras ajatus...”¹⁷ Subjekti ja objekti ovat ennen muuta kielen rakenteen pohjalta syntyneitä ajatusmalleja, joiden lävitse Kant ainakin osittain kykeni Nietzschen mukaan näkemään, kun hän esitti että ne ovat mielen kategoriarakenteen arvostelmuotoon kuuluvia jäseniä.

Kant on hänen mukaansa kuitenkin väärässä todistellessaan, että olisimme transsendentaalisen subjektiivisuuden kantajia ja tämän vuoksi kykeneviä muodostamaan periaatteessa objektiivista tietoa. Nietzsche ei kiistä etteikö meillä olisi synteettisiä apriori arvostelmia, jotka edeltävät kokemusta ja ovat kuitenkin informatiivisia, mutta hän kiistää sen, että niiden perustalle olisi mahdollista rakentaa yleispätevää tieteellistä tietoa. Tieto on pätevää ja oikeutettavissa ainoastaan pragmaattisesti, elämän näkökulmasta. ”...on viimeinkin aika korvata Kantin kysymys kuinka ovat synteettiset arvostelmat apriori mahdollisia?” toisella ”miksi usko sellaisiin arvostelmiin on tarpeellinen?” – on nimittäin aika käsitellä, että meidänlaistemme olentojen säilyttämisen tähden täytyy uskoa sellaiset arvostelmat tosiksi, joten ne tietysti voisivat silti olla erheellisiä arvostelmia!”¹⁸ Tieto on totta ja pätevää koska meillä on yhteinen käytännöllinen tarve luottaa sen pätevyyteen ja totuuteen. ”Ihmisen totuudet”, Nietzsche sanoo, ”ovat ihmisen *kumoamattomia* erehdyksiä.”¹⁹

Ihmisten muodostama tieto, myös tieteellinen tieto, on Nietzschen mukaan antropomorfista eli ihmisen muotoista. Ihminen näkee luonnossa itsensä, omat kategoriansa ja käsitteensä, omat kielelliset luomuksensa, eikä niitä kohteita, jotka hän siellä näkee, ole olemassa ilman ihmistä. Kantin tavoin Nietzsche ajattelee, että

aistillinen intuitio ja ymmärrys eivät löydä lainalaisuuksiaan luonnosta vaan säätää ne, mutta heidän käsityksensä tästä säätämisestä poikkeavat toisistaan. Nietzschen mukaan se ei ole läheskään niin arvokasta ja puolueetonta kuin Kant kuvitteli, vaan siihen sekoittuu aina käytännön intressejä, vallantahtoa sekä retorisia figuureita. Tämä pätee hänen mukaansa myös filosofiaan, josta hän huomauttaa esimerkiksi: ”Jos tahtoo saada selkoa siitä, miten jonkun filosofin etäisimmät metafysiset väitteet ovat kehkeytyneet, on todellakin hyvä (ja on viisasta) kysyä itseltään aina ensin: mihin moraaliiin se (*hän*) tähtää? Minä en niinmuodoin usko, että mikään ”tietämisvietti” on filosofian isä, vaan että eräs toinen vietti, tässä kuten muutenkin, on käyttänyt tietoa (ja tiedon harhoja) vain kuin välikappaleensa.”²⁰

II.

Nietzschen mukaan Kantin transsendentaalinen teoria tiedon subjektirakenteesta, joka olisi yleispätevä ja välttämätön ja jonka kantajia yksilösubjektit olisivat, on suuri-suuntainen erehdys. Se kyllä tuo esiin joitakin ihmisille luontaisia kuvitelmia ja käsityksiä tietämisestä, mutta näillä käsityksillä ei ole sellaista pätevyyttä kuin Kant itse kuvitteli ja pyrki deduktioillaan osoittamaan. Omaa itseämme tiedon subjekteina – ja ylipäätään subjekteina – koskevat kuvitelmat ovat Nietzschen mukaan ennen muuta kielenkäytön aikaansaannoksia, mistä seuraa että ihmisten ei aina ole helppo tiedostaa niitä. Mielen rajat ovat Nietzschen mukaan paljolti kielen rajoja.²¹ Kieli toimii yleensä myös yksilöllisten kokemusten kannalta karkeasti, nimeten äärimmäisyyksiä ja kadottaen hienommat erot ja sävyt, jolloin myös subjektin kuva itsestään on alkeellinen ja karkea: ”teemme päätelmiä materiaalista, jossa poikkeukset hallitsevat sääntöjä. Luemme itseämme väärin tästä itseämme koskevasta, näennäisen selkeästä kirjoituksesta.

Omat itseämme koskevat mielipiteet, joihin olemme päätyneet tätä vääriä tietä, niin sanottu ”minä”, vaikuttavat kuitenkin edelleen luonteeseemme ja kohtaloomme.”²²

Nietzschen mukaan emme tavallisesti ole tekojemme itsetietoisia subjekteja, jotka ensin harkitsisivat ja sitten toimisivat harkintansa mukaan. Olemme paljon enemmän vaistonvaraisia ja tiedottomampia ratkaisuisiamme. ”Eikö olekin ’kammottava’ totuus, että se mitä ylipäättään voimme tietää jostakin teosta ei *milloinkaan* riitä teon tekemiseen, että silta tiedosta totuuteen ei yhdessäkään tapauksessa ole ylitettävissä? Toiminnot eivät *milloinkaan* ole sitä miltä ne meistä näyttävät! Olemme nähneet kovasti vaivaa oppiaksemme, että ulkoiset oliot eivät ole kuten ne meille ilmenevät – mutta huomattakoon, että sisäisen maailman suhteen on samoin! Moraaliset toiminnat ovat tosiasiaassa ”jotakin muuta” – enempää emme voi sanoa: kaikki toiminnot ovat olennaisesti tuntemattomia. Päinvastainen on ollut ja on yleinen usko: suhde itseemme on vanhimman realismin mukainen...”²³

Tämä itsetietoisuuden vajavaisuuden ja harhaisuuden korostus ei kohdistu ensisijaisesti Kantiin, koska Kant oli sängen varovainen arvioidessaan tosiasiallisia kykyjämme tiedostaa ja määrittää itseämme. Tunnetusti Kant kyseenalaistaa *Kritik der reinen Vernunftin* paralogioissa metafysisen tai rationalistisen psykologian ajatukset ihmissielun perimmäistä luonnetta koskevasta koskevasta käsitteellisestä tiedosta, samoin kuin kartesiolaisen cogiton itseään koskevan evidentin näkemyksen mahdollisuuden. Nietzsche on kuitenkin selvästi sitä mieltä, että Kantin itsensä esittämät sinänsä melko varovaiset ajatukset subjektin ykseyden ja itsetietoisuuden välttämättömistä ehdoista perustuvat nekin meille ominaiselle itsetietoisuuden harhalle. Kuvitelma todesta tiedosta ja kuvitelma itsetietoisesta ja totuudellisesta subjektista kuuluvat yhteen, ja Nietzschen tarkoitus on tärkeä kummankin itsestään-selvyys sekä kysyä, miksi ne ovat meille niin tärkeitä.

Kantin mukaan transsendentaaliseen subjektiin kuuluu välttämättä myös apperception ykseys, rakenne joka tekee mielen kaikista akteista, joissa ymmärryksen käsitteet liittyvät aistimusten välittämään intuitiiviseen materiaaliin, yhden ja saman subjektin toimintoja. Yksilö ei Kantin mukaan voi tietää tai tiedostaa tästä ykseydestä, tästä ”minä ajattelen”, muuta kuin sen, että se seuraa hänen kaikkia mielentoimintoja ja ikään kuin korvamerkitsee ne. Kyse on välttämättömästä oletuksesta, eikä mistään ajan ja avaruuden piirissä olevasta minän kokemuksellisesta ykseydestä tai empiirisestä identiteetistä.²⁴

Nietzschen mukaan tämäkin kuva subjektista painottaa aivan liikaa ykseyttä, itsetietoisuutta ja rationaalisuutta. Tavalla joka selvästi ennakoii psykoanalyttisiä käsityksiä hän korostaa, että ihmistä kannattelevat ja ohjaavat enemmänkin vaistot kuin tietoisuus. ”Ellei vaistojen säilyttävä liitto olisi niin verrattomasti voimakkaampi, ellei se toimisi yleisesti sääntelijänä: ihmisyksikön täytyisi tuhoutua nurinkurisiin arvostelmiinsa ja valhehaaveisiinsa, pintapuolisuuteensa ja herkkäuskoisuuteensa, sanalla sanoen juuri tietoisuuteensa...”²⁵ Tämän ohella Nietzsche korostaa toistuvasti, miten tietoisuus kietoutuu läheisesti kielenkäyttöön ja on alkupehmittänsä sosiaalista. ”Tietoisuus on oikeastaan vain ihmistä ja ihmistä yhteen liittävä verkko, – vain sellaisena sen on täytynyt kehittyä: erakkomainen ja petoeläimellinen ihminen ei olisi sitä tarvinnut. Että tekemme, ajatuksemme, tunteemme, liikkeemmekin tulevat tietoisuuteen – ainakin osa niistä –, se johtuu pelottavan pitkästä ihmistä vallitsevasta ”täytymisestä”: hän on tarvinnut, uhatuimpana eläimenä, apua suoja, hän on *tarvinnut* kaltaisiaan...”²⁶

Nietzschen mukaan ”minä” ei ole ajattelun eikä myöskään toiminnan subjekti siinä mielessä kuin filosofit Kant mukaan lukien ovat olettaneet: ”Jokin ajattelee, mutta että tämä ”jokin” on juuri tuo vanha kuuluisa

”minä”, on lievästi puhuen vain otaksuma, väite, eikä missään tapauksessa mikään ”välitön varmuus”. Vihdoin menee tuo ”jokin ajattelee” sekin liian pitkälle: jo tämä ”jokin” sisältää tapahtuman tulkintaa eikä kuulu itse tapahtumaan. Tässä päätellään kieliopillisen tottuksen mukaan ”ajattelemisen on toimintaa, jokaiseen toimintaan kuuluu joku, joka on toiminnassa, siis –”²⁷ Locke esitti ensimmäisenä modernin näkemyksen persoonallisesta identiteetistä, joka rakentuu yksilön tietoisuuden ja itsetietoisuuden jatkuvuudelle. Toisin kuin Locken jalanjäljissä ajatteleva Kant, Nietzsche väittää että subjektin ykseys, sikäli kuin se on olemassa, ei perustu tietoisuuden ja itsetietoisuuden ykseydelle, vaan kyse on pikemminkin kieliopillisesta ja kielen käytön synnyttämästä mielikuvasta. Nietzschen mukaan tämä mielikuva on lähinnä illuusio, jonka suhteen ihmisille on taipumus kuvitella aivan liikoja.²⁸

Vielä jyrkemmin kielteisesti Nietzsche suhtautuu rationalistisiin näkemyksiin subjektista sielun kantajana. Hänen mukaansa sielu ei ole mitään itsenäistä, substantiaalisuudesta puhumattakaan, vaan pikemminkin ruumiin funktio.²⁹ Kant rakentaa moraalifilosofiansa idealle ihmisestä rationaalisen persoonuuden kantajana. Persoonina olemme hänen mukaansa kykeneviä muodostamaan toiminnallemme perusteita ja arvioimaan niitä rationaalisesti, ja tällä tavoin luomaan luonnon syysuhteisen tapahtumisen rinnalle ”vapauden kauusaalisuutta”. Vapauden aktualisoituminen toiminnan moraalisuudessa edellyttää Kantin mukaan myös sitä, että oletamme ihmissielun olevan periaatteessa kuolematon – että ajattelemme toiminnan perusteita arvioidessamme voivamme kehittyä moraalisisina persoonina äärettömästi. Nietzsche pitää näitä Kantin rationalistisia tulkintoja kristinuskon opeista erehdyksenä, joiden juuret ovat tämä tietoteoreettisessa agnostisismissa – ”tiedon alan rajoittamisessa tilan tekemiseksi uskolle”, kuten Kantin ilmoittaa ensimmäisen kritiikkinsä johdannos-

sa. Moraalin genealogiassaan hän pyrkii naturalisoimaan Kantin praktisen metafysiikan.

III.

Kantin näkemyksessä ilmiöistä ja niiden taustalla olevista olioista sinänsä yhdistyvät hänen ajattelunsa empiristiset ja rationalistiset motiivit. Yhtäältä hän lähtee siitä, että ihmisen intuitio on aina aistillinen, mutta toisaalta hän sanoutuu irti fenomenalismista ja esittää, että olioilla sinänsä on oma ihmismielestä riippumaton rakenteensa. Ihmismieli ei voi ajatella tai tiedostaa olevaa olevana, vaan ainoastaan olevaa ilmenevänä mielteenä: ”Jos pidämme ulkoisia kohteita olioina sinänsä, niin on täysin mahdotonta käsittää, miten voisimme tietää niiden todellisuuden itsemme ulkopuolella, koska tukeudumme aina itsessämme olevaan mielteeseen. Sillä ei ole mahdollista tuntea itsen ulkopuolella vaan ainoastaan itsessä olevaa, eikä itse-tietoisuus ylipäätään tarjoa meille muuta kuin omia määreitämme.”³⁰ Maailma ilmenee meille mielteinä, eikä meillä ole suoraa pääsyä olioihin, tapahtumiin tai asiantiloihin ohitse sen, miten ne meille ilmenevät.

Tämä modernin mielenfilosofian piirissä hyvin vallitseva ”representationalismi” on lähtökohta myös Kantin tietoa koskeville näkemyksille. Apriorinen eli kokemusta edeltävä tieto koskee pelkästään ihmismielen omia rakenteita, kun taas aposteriorisissa aistimuksissa ulkoinen olio vaikuttaa mieleen. Vaikka aistimuksessa ja siitä muodostuvassa kokemuksessa mieli on suhteessa olioon sinänsä, tämä olio ei kuitenkaan voi ilmetä mielelle muuten kuin sellaisessa muodossa, missä mielen oma spontaani toiminta on jo mukana ja vaikuttaa siihen.³¹ Vaikka olioilla sinänsä on olennainen rooli tiedon rakentumisessa, emme kuitenkaan voi milloinkaan tietää niistä mitään.³²

Nietzsche tunsi Schopenhauerin sekä Kuno Fischerin esittämän näkemyksen, jonka mukaan Kant olisi *Kritik*

der reinen Vernunftin 1787 ilmestyneessä toisessa painoksessa tehnyt merkittävän siirtymän oliota sinänsä koskevasta agnostisismista dogmatismiin.³³ Hän ei kuitenkaan uskonut, että Kant olisi tehnyt muuta kuin tämentänyt aiempaa näkemystään, jota monet aikalaiset pitivät vaikeaselkoisena. Nietzschen tulkinnan mukaan Kant ajatteli, että meille ilmenevän takana täytyy olla jotakin, vaikka emme voikaan tietää muuta kuin sen mikä ilmenee meille kokemuksessa. Tämä ”jokin” on olio sinänsä, joka Kantin wolffilaisessa käsitteistössä on noumenaalinen tai intelliigibili, eli pelkästään ymmärryksellä käsitettävä olio.³⁴ Kantin mukaan tällaisia olioita ei voi tietää kokemuksellisesti, mutta ne ovat ajateltavissa – itse asiassa ne ovat hänen mukaansa ajatusvälttämättömyyksiä. Tällaisia välttämättömiä mutta ainoastaan intelliigibileitä asioita ovat Kantin mukaan paitsi ilmiöiden ”takana” olevat oliot sinänsä, myös aika ja avaruus aistillisen intuition muotoina sekä ymmärryksen kategoriaalinen rakenne, samoin kuin moraalisuuden toteutumisen kannalta välttämättömät käytännöllisen järjen Jumalaa, vapautta ja sielun kuolematto muutta koskevat postulaatit. Intelliigibelit asiat voivat olla äärettömiä, kun taas kaikki kokemuksellinen on äärellistä.³⁵

Nietzschen mukaan teoria pelkästään ajateltavissa olevasta oliosta sinänsä on tarpeeton konstruktio. Schopenhauerin tavoin hän kiinnittää huomiota erityisesti siihen, miten Kant tähän liittyen käyttää substanssin ja kausaalisuuden käsitteitä monimielisesti. Yhtäältä ne ovat ymmärryksen kategorioita, jotka pätevät ainoastaan ilmiöihin. Toisaalta Kant antaa kuitenkin ymmärtää, että myös oliot sinänsä ovat jossakin mielessä substansseja, jotka ovat ilmiöiden syitä. Nietzschen näyttää ajattelevan, että ainoa mahdollinen tie ulos tästä monimielisyydestä on luopua oliota sinänsä koskevista ajatuksista, jotka itse asiassa kuuluvat siihen platonis-kristilliseen perinteeseen, jossa ilmenevää maa-

ilmaa vastaan tai sen taakse on aina asetettu toinen maailma, jonka on väitetty olevan tosi ja varsinainen – ja jonka avulla ihmisiä sitten on orjuutettu tai harhautettu tässä maailmassa.

Nietzsche on ainakin osittain oikeassa väittäessään, että Kantin kausaalisuuden ja substanssin käsitteet ovat monimielisiä ja että hän tavallaan kieltää sen mitä toisaalta väittää: yhtäältä hän rajaa ne ilmiöihin, toisaalta hän jossakin mielessä liittää ne myös olioihin sinänsä. Kant on kuitenkin itse ilmeisen tietoinen tästä monimielisyydestä. Oliot sinänsä ovat hänen mukaansa ainoastaan ilmiöiden ajateltavissa olevia eli intelliigibeleitä syitä, eivät mitään minkä voisimme kategoriaalisesti ja kokemuksellisesti tietää. Kun Kant olioihin sinänsä liittyen puhuu ”intelliigibelistä syystä”,³⁶ ”syy” täytyykin ymmärtää lainausmerkeissä eikä kyse ole ymmärryksen kategoriasta.³⁷ Kant kirjoittaa kokemukselle annettusta mielteestä: ”Tämän mielteen ei-aistillinen syy on meille täysin tuntematon, eikä se näin ollen voi olla intuition kohteena; tällaisia kohteita ei nimittäin olisi mahdollista mieltää sen enempää avaruudessa kuin ajassakaan (aistillisen mielteen ehtoina), joita ehtoja ilman emme ylipäätään voi ajatella mitään intuitiota.”³⁸

Yleisemmin kysymys on siitä, miten Kantin oliot sinänsä tulisi ymmärtää: muodostavatko ne oman, ilmiöistä erillisen ja näiden takana olevan maailman, vai pikemminkin toisen, meille ainoastaan ajateltavissa olevan näkökulman kokemuksen kohteisiin eli ilmiöihin?³⁹ Jos ne muodostavat kaksi aspektia tai perspektiiviä yksiin ja samoihin olioihin, jotka ilmenevät ainoastaan kokemuksessa mutta ovat ajateltavissa myös muuten, silloin esimerkiksi kausaalisuuden kategoria ja intelliigibeli syy merkitsevät näitä kahta eri aspektia eikä suoranaista ristiriitaa synny. Jos kyse on ontologisesti kahdesta eri maailmasta, silloin ongelmat ovat vakavampia tulkinnoille, jotka samalla haluavat pelastaa Kantin epäjohdonmukaisuuksilta. Joka tapauksessa Nietzsche näyttää lukevan Kantia kahden maa-

ilman teoreetikkona, ja jos hyväksytään tämä tulkintalinja yleisemminkin, silloin myös Nietzschen kommentteilla on suurempaa arvoa Kantin näkemyksen ymmärtämisen ja arvioinnin kannalta.⁴⁰

Joka tapauksessa on aiheellista kysyä, onko keskeisten käsitteiden kuten kausaalinen monimielinen käyttö Kantin tapaan korrektia. Vastaus on epäilemättä kielteinen. Koska kausaalisuus on hänelle kategoria, ollakseen johdonmukainen Kantin tulisi olioista sinänsä ja niiden vaikutuksesta puhuessaan käyttää jotakin muuta termiä kuin ”syy”. Toisaalta on huomionarvoista ja oireellista, että myös Nietzsche itse käyttää samoja käsitteitä tietoisesti monimielisesti, esimerkiksi kun hän kirjoittaa: ””Syytä” ja ”vaikutusta” ei pidä virheellisesti *esineellistää*, niin kuin tekevät luonnontutkijat (ja jokainen, joka nykyisin heidän tavallaan ajattelussa naturalisoi –) vallitsevan mekanistisen tomppelimaisuuden mukaan, joka antaa syyn painaa ja sysätä, kunnes se ”vaikuttaa”; pitää näet käyttää ”syytä” ja ”vaikutusta” ainoastaan *puhtaina* käsitteinä, toisin sanoen sovinnaisina fiktioina merkintää, keskinäistä neuvonpitoa, mutta *ei* selitystä varten.”⁴¹ Tässä ”syy” ja ”vaikutus” esiintyvät ainakin kahdessa hyvin erilaisessa merkityksessä.

Nietzschen käsityksen mukaan maailma ei ole mitään kiinteää ja kaksijakoista, ilmiöitä ja olioita sinänsä, vaan se muodostuu kaikkienensa monenlaisista periytyvistä, hitaasti muuttuvista, elämään ja kieleen kietoutuneista mielikuvista. ”Tästä mielikuvamaailmasta ei ankara tiede voi vapauttaa meitä kuin pieneltä osin – eikä ole toivottavaakaan –, sikäli kuin se ei kykene ollenaisesti murtamaan aistimustottumuksiamme. Se voi kuitenkin aivan yleisesti ja asteittain valaista tämän maailma syntyhistoriaa – ja kohottaa meidän ainakin hetkittäin koko tämän tapahtumisen yläpuolelle. Tällöin ehkä oivallamme, että olio sinänsä on homeerisen naurun arvoinen: että se *näytti olevan* niin paljon, oi-

keastaan kaikki, ja että itse asiassa se on tyhjä, nimitäin vailla merkitystä.”⁴² Nietzsche esittää monissa eri muodoissa genealogista kritiikkiä, tuoden esiin niitä psykologisia ja sosiologisia tekijöitä, jotka auttavat ymmärtämään oliota sinänsä koskevien oletusten syntyä ja vakiintumista sekä arkitietoisuudessa että uskonnollisessa ja filosofisessa ajatusperinteessä. Kaikkiaan Nietzschen genealogia tarkoitus on naturalisoida Kantin ja myös muiden dualistien opit kahdesta maailmasta – tai kahdesta täysin erilaisesta aspektista, noumenaalista ja fenomenaalista – eli osoittaa kaiken viime kädessä palautuvan ihmiselle luontaisiin tapoihin hahmottaa maailmaa ja toimia siinä. Mutta onnistuuko Nietzsche sittenkään pääsemään näiden dualismien tuolle puolen ja vapauttamaan meidät olioiden sinänsä takamaailmasta?

IV.

Pyrkiessään irtautumaan ”platonistisesta” perinteestä Nietzsche kysyy: ”Niin, mikä meitä yleensäkin pakottaa otaksumaan, että on olemassa ”toden” ja ”väärän” olemainen vastakohta? Eikö riitä, että oletamme näennäisyyden eri asteita ja ikään kuin sen vaaleampia ja tummempia varjoja ja yleisiä värisävyjä, – erilaisia valöörejä, puhuaksemme maalareiden kieltä? Miksi maailma, *joka jotenkin koskee meitä*, – ei saisi olla fiktio? Ja eikö sille, joka kysyy: ”mutta kuuluuhan fiktion tekijä? – ole lupa suoraan vastata: *Minkätähden?* Eikö tämä ”kuuluu” ehkä sekin kuulu fiktion? (...) Eikö filosofi saisi kohota kielioppiin uskomista korkeammalle?”⁴³ Jos toden ja väärän tai epätoden ero on fiktiota, silloin kaikki, myös väärä tai epätosi on fiktiota. Nietzsche itse johdonmukaisesti myös toteaa tämän *Epäjumalten hämärän* tunnetussa katkelmassa ”Miten ”tosi maailma” viimein muuttui taruksi”: ”Olemme syrjäyttäneet toden maailman: mikä

maailma on jäänyt jäljelle? Ehkä näennäinen... Ei sittenkään? *Toden maailman mukana olemme hävittäneet näennäisenkin!*⁴⁴ Nietzsche näyttää päätyvän väistämättä jonkinlaiseen fenomenalismiin, jonka mukaan ei ole muuta kuin eriasteisesti fiktiivisiä ilmiöitä.

Mutta voiko hän pitää kiinni tästä näkemyksestään täysin johdonmukaisesti? Voiko hän rajoittua pelkästään ilmiöiden piiriin, ilman että hän jollakin tavoin viittaisi myös ilmiön ja olion sinänsä tai jopa näennäisen ja toden väliseen eroon? Jos toden ja harhan välistä eroa ei voi eikä pidä pyrkiä säilyttämään, silloin kaikki on eriasteisesti lumetta, illuusiota (*Schein*) tai näennäistä (*scheinbar*). Nietzschen sanoin: ”Mitä on minulle nyt ”näennäinen”? Totisesti ei minkään olemuksen vastakohta – mitä muuta tiedänkään lausua mistään olemuksesta kuin vain sen näennäisyyden predikaatit! Totisesti ei kuollut naamio, jonka voisi panna jonkin tuntemattoman X:n kasvoille ja kaiketi myös riisua! Näennäinen on minulle vaikuttava ja elävä itse, joka ylen pitkälle menneessä itsensäivailussa antaa minun tuntea, että tässä on silmänlumetta ja virvatulta ja henkien eikä mitään enempää...”⁴⁵ Jos kaikki on eriasteisesti näennäistä, niin missä mielessä voidaan enää puhua ”näennäisestä”, joka ilmeisesti on sellaisen vastakohta, joka ei ole näennäistä, siis toden vastakohta. Voidaan siis kysyä, sitoutuuko myös Nietzsche puhuessaan näennäisestä itse sittenkin jonkinlaiseen toden ja näennäisen väliseen vastakohtaisuuteen?⁴⁶

Näyttää siltä, että analogisesti sen kanssa miten Kant selvittäessään olioiden sinänsä roolia ilmiöiden muodostumisessa ei tarkoita kausaalisuutta sanan varsinaisessa mielessä, joka rajoittuu ainoastaan ilmiöihin, vaikka käyttääkin termiä ”kausalisuus”, Nietzsche itse joutuu käyttämään perinteisiä sanoja kuten ”ilmiötä” tai ”näennäistä” implisiittisine ja eksplisiittisine vastakohtineen, vaikka koettaakin välttää antamasta niille perinteisiä merkityksiä. Hän näyttää haluavan sanoa,

että maailma ylittää meidän kaikki mahdolliset kokemukset ja perspektiivit, että meillä ei ole mitään mahdollisuuksia tavoittaa, eikä myöskään perusteita yrittää tavoittaa maailmaa sinänsä omien siihen kohdistuvien projektioidemme takaa, että on vain ilmiöitä. ”Itsessään” ei ole mitään ”kausaali-yhtymistä”, ”välttämättömyydestä”, ”psykologisesta epävapaudesta”, siinä ei ”vaikutus seuraa syytä”, siinä ei hallitse mikään ”laki”. Syyt, peräkkäisyys, toinen oleminen toista varten, suhteisuus, pakko, lukumäärä, laki, vapaus, peruste, tarkoituksiperä ovat vain *meidän* kuvitelmaamme ja kuvitellessamme ja sekoittaessamme olioihin tämän merkkimaailman ”sinänsä” me menettelemme vielä kerran niin kuin olemme aina menetelleet, nimittäin *mytologisesti*.⁴⁷ Todistelllessaan, että on vain ilmiöitä, Nietzsche kuitenkin viittaa myös – negatiivisesti – olioihin ja niiden olemiseen itsessään.

Toisaalta hän sanoo kuitenkin myös, että kaikki tavat puhua maailmasta ovat meidän kuvitelmaamme ja mytologiaa. Ilmeisesti tämä pätee myös Nietzschen omiin tapoihin puhua maailmasta. Jos Nietzsche on oikeassa, sekin koskee vain ilmiöitä, vaikka se viittaakin myös olioihin. ”Olion maine, nimi, ja ulkomuoto, merkitys, tavanomainen mitta ja paino – mikä on alkujaan enimmältään erhettä ja mielivaltaisuutta, heitetty kuin verkoksi olion ylle, mutta sen olemukselle ja ihollekin täysin vieraana...”⁴⁸ Tässä puhutaan edelleen ”oliosta” samalla kun kielletään, että oliolla olisi mitään merkitystä tiedon muodostumiselle. Jos Kant on ontologinen realisti ja transsendentaalinen idealisti, jonka mukaan oliot sinänsä muodostavat toisen ajateltavissa olevan maailman tai aspektin, vaikka ne sinänsä eivät ilmenekään, niin Nietzsche näyttää häivyttävän eron ilmiön ja olion sinänsä välillä niin pitkälle kuin mahdollista, päätyen lähelle jonkinlaista fenomenalismia. Nietzschen mukaan meillä ei ole muuta kuin ilmiöiden kielellinen, käytännön elämään kietoutunut verkko, joka sekä paljastaa että peittää – olioita!

Kieli peittää ja paljastaa oliota, joista Nietzschekin siis edelleen puhuu. Hänkään ei pääse kokonaan eroon olioista, vaikka hän aivan ilmeisesti tahtookin häivyttää ne ylipäätään. Hän operoi yhä edelleen niiden ja ilmiöiden välisillä eroilla ja vastakohtaisuuksilla. Sama pätee yleisemmin hänen suhteeseensa Kantiin – ja mahdollisesti filosofiseen perinteeseen – ylipäätään: hän pyrkii eroon noumenonin ja fainomenonin välisestä dualismista, mutta ei kuitenkaan voi täysin luopua Kantin dualistisesta terminologiasta. Hän pyrkii eroon kaikista kahden maailman opeista, mutta tavallaan vastustessaan niitä hän reprodusoi niitä. Hän pyrkii tietoteoreettisen skeptisismiin, dogmatismiin ja kantilaisen agnostisismiin tuolle puolen, mutta päätyy sittenkin tavallaan toistamaan skeptisistisiä ajatuskuvioita.⁴⁹

Yksi Nietzschen ilmeisen tietoinen tapa liikkua tässä ”performatiivisessa ristiriidassa” on käyttää lainausmerkkejä. Kun ”olio” tai ”todellisuus” ovat lainausmerkeissä, sanat viittaavat johonkin, mutta niillä ei ole samaa referenssiä kuin arkikielessä tai perinteisessä filosofisessa kielessä, mukaan lukien Kant.⁵⁰ ”Minua ei askarruta tässä, kuten voi arvata, subjektin ja objektin vastakohtaisuus: tämän erotuksen jätän tietoteoreetikoille, jotka ovat kietoutuneet kieliopin (kansanmetafysiikan) pauloihin. Vielä vähemmän ”olion sinänsä” ja ilmiön välinen vastakohta: me näet emme ”tiedä” läheskään riittävästi, jotta meillä olisi edes lupa tehdä tämä *erotus*. Meillä ei kertakaikkiaan ole mitään *tiedon*, ”totuuden” elintä: me ”tiedämme” (tai uskomme tai luulottelemme) juuri niin paljon kuin ihmislauman, lajin edun kannalta saattaa olla *hyödyllistä*: ja sekin, mitä tässä sanotaan ”hyödyllisyydeksi”, on lopulta vain uskoa, luulottelua...”⁵¹ Nietzsche tahtoo siis leikkiä Kantin käsitteillä ja sanoilla, purkaa niiden muodostamia hierarkkisia rakennelmia ja ehdottomia vastakohtaisuuksia, mutta näin tehdessään hän samalla myös toimii Kantin käsitteiden avaamalla kentällä, voimatta päästä kokonaan tämä kentän ulkopuolelle.

Viitteet

1. Kantin ja Nietzschen kriittisten projektien eroista yleisesti ks. esim. Olivier Rebouil, *Nietzsche, critique de Kant*. Puf, Paris 1974; Gilles Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*. The Athlone Press, London 1983, 93–94; Friedrich Kaulbach, *Philosophie des Perspektivismus. 1. Teil*. Tübingen 1990.
2. *Moraalin alkuperästä* III, § 24. Sikäli kuin mahdollista, käytän kirjoituksessani olemassa olevia suomennoksia. Viitataan yleensä teokseen, lukuun sekä tekstifragmentin numeroon.
3. Ks. Kant, *Prolegomena*. Gaudeamus, Helsinki 1997, II osa.
4. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (jatkossa *KrV*), B 59.
5. *Prolegomena*, § 28.
6. *Menschliches, Alzumenschliches I* § 19.
7. Kategorioista ks. *Prolegomena*, § 21.
8. *Iloinen tiede*, 111.
9. Ks. Werner Stegmaier, *Philosophie der Fluktuanz*, Göttingen 1992.
10. *Iloinen tiede*, § 112.
11. Vrt. Rebouil 1974, 22–23; ks. myös *Hyvän ja pahan tuolla puolen*, 9.
12. *Iloinen tiede*, § 112.
13. *Iloinen tiede*, § 58.
14. Vrt. Stephen Houlgate, "Kant, Nietzsche and the 'Thing in itself'", *Nietzsche-Studien* 22 (1993) 118.
15. *Iloinen tiede*, § 354.
16. Ks. *Menschliches, Alzumenschliches I* § 11.
17. *Hyvän ja pahan tuolla puolen*, § 54.
18. *Hyvän ja pahan tuolla puolen*, § 11.
19. *Iloinen tiede*, § 265; ks. myös *Hyvän ja pahan tuolla puolen*, § 1.
20. *Hyvän ja pahan tuolla puolen*, § 6.
21. Nietzsche edustaa Jaakko Hintikan erottelussa selkeästi näkemystä kielestä "universaalina mediumina", johon ei ole mahdollista ottaa etäisyyttä, koska se on läsnä kaikissa mahdollisissa perspektiiveissä. Erottelusta kieli kalkyylinä vs. universaalina mediumina ks. Jaakko Hintikka & Martin Kusch,

Kieli ja mieli, Oulu 1995.

22. *Morgenröte*, § 115.

23. *Morgenröte*, § 116.

24. Ks. *Krv* B129–142.

25. *Iloinen tiede*, § 11; Nietzschen merkityksestä psykoanalyttiselle ajattelulle ks. esim. Niels Egebak, ”Freud og Nietzsche”, teoksessa: L.-H. Schmidt, J.E. Kristensen & J.E. Andersen, *Nietzsche – en tragisk filosof*, Aarhus 1995, 169–179.

26. *Iloinen tiede*, § 354.

27. *Hyvän ja pahan tuolla puolen*, § 17.

28. Ks. esim. *Iloinen tiede*, § 11, *Hyvän ja pahan tuolla puolen*, § 17.

29. Ks. *Näin puhui Zarathusta* § I, *Morgenröte*, § 311.

30. *Kritik der reinen Vernunft*, A 378; vrt. *Prolegomena*, § 9.

31. Kuten John McDowell argumentoi teoksessaan *Mind and World*, Cambridge 1994, Kantin oppi oliosta sinänsä ei merkitse sitoutumista ”annetun myyttiin”.

32. Vrt. Houlgate 1993, 119–120.

33. Ks. Rebouil 1981, 127–128; ks. myös Kurt Mosser, ”Nietzsche, Kant, and the Thing in itself”, *International Studies in Philosophy* XXV/2 (1993), 68–69, jonka mukaan Nietzsche ei itse pyrkinyt tai ehtinyt muodostamaan *KrV*:stä omaa tulkintaa, vaan lähinnä tyytyi hyödyntämään Schopenhauerin ja muiden Kantin kriitikoiden lukutapoja. Uudempien *KrV*:tä koskevien tulkintojen mukaan Kantin kehitys ensimmäisestä toiseen painokseen kulki päinvastoin vähemmän dogmaattiseen suuntaan, joka sopii paremmin yhteen aspekti-tulkinnan kanssa; ks. esim. Mosser 1993.

34. Kant, *Prolegomena*, § 34, viite: ”(...) kohteet ovat intelligiibeleitä, sikäli kuin ne ovat mielletävissä pelkästään ymmärryksellä ilman, että mikään aistimellinen havaintomme liittyyisi niihin.”

35. Ks. kirjoitustani ”The Concept of Infinity in Kant and Hegel” teoksessa: E. Martikainen (ed.), *Infinity, Causality and Determinism*, Dordrecht 2001 (ilmestyy).

36. Esim. *KrV*, B 592.

37. Houlgate 1993, 126.

38. *KrVA* 494/B 522.

39. Kiista kahden maailman ja kahden aspektin tulkintojen välillä on hallinnut *Kritik der reinen Vernunftin* tulkintaa koskevia keskusteluja. Aspekti-tulkintaa on kehitelty vasta 1970-luvulta alkaen, ja Nietzsche lähti aikalaistensa tavoin siitä, että oliot sinänsä muodostavat oman ontologisen maailmaansa meidän kokemuksemme jäsentämien ilmiöiden takana. Samaten useimmat Nietzschen Kant-kritiikkiä käsittelevät tutkimukset (Kaufmann, Grimm, Danto, Schrift) perustuvat kahden maailmaan tulkintaan. Mosser 1993 argumentoi kuitenkin, että mikäli omaksutaan aspekti-tulkinta, silloin myös monilta Nietzschen toista maailmaa koskevilta huomioilta näyttää putoavan pohja. Toisaalta, kuten Steven Weiss, ”Nietzsche and the Thing in itself: Surviving Modern Kant Scholarship”, *International Studies in Philosophy* XXV/2, 81–84, aiheellisesti esittää, aspekti-tulkinnan asema on toistaiseksi kaikkea muuta kuin kiistaton; samoin sen seuraukset esimerkiksi Nietzschen kritiikin arvioimisen kannalta ovat toistaiseksi jokseenkin epäselviä.
40. Tämä on Maudemarie Clarkin lähtökohta hänen kiinnostavassa teoksessaan *Nietzsche on Truth and Philosophy*: Cambridge 1990.
41. *Hyvän ja pahan tuolla puolen*, § 21.
42. *Menschliches, Alzumenschliches*, I § 16.
43. *Hyvän ja pahan tuolla puolen*, § 34.
44. *Epäjumalten hämärä*. Hämeenlinna 1995, 30.
45. *Iloinen tie*, § 54.
46. Vrt. Houlgate 1993, 130–131.
47. *Hyvän ja pahan tuolla puolen*, § 21.
48. *Iloinen tie*, § 58.
49. Vrt. Houlgate 1993, 145–148.
50. Ks. Michel Haar, ”Nietzsche and the Metaphysical Language”, sekä Jacques Derrida, ”The Question of Style”, teoksessa: D. B. Allison (ed.), *The New Nietzsche*, Cambridge, London 1985, 5–36 sekä 176–180. Ks. myös Derrida, *Éperons/Spurs. Styles in Nietzsche*. Chicago 1979.
51. *Iloinen tie*, § 354.

Kirjallisuus

- Clark, M.: *Nietzsche on Truth and Philosophy*, Cambridge 1990.
- Deleuze, G.: *Nietzsche and Philosophy*, London 1983.
- Derrida, J.: "The Question of Style", teoksessa: D. B. Allison (ed.), *The New Nietzsche*. London 1985, 176–189.
- : *Éperons/Spurs. Styles in Nietzsche*, Chicago 1979.
- Egebak, N.: "Freud og Nietzsche", teoksessa: L.-H. Schmidt, J. E. Kristensen & J. E. Andersen, *Nietzsche – en tragisk filosof*, Aarhus 1995, 169–179.
- Haar, M.: "Nietzsche and the Metaphysical Language", teoksessa D. B. Allison (ed.), *The New Nietzsche*, London 1985, 5–36.
- Hintikka, J. & M. Kusch: *Kieli ja mieli*, Oulu 1995.
- Houlgate, S.: "Kant, Nietzsche and the 'Thing in itself'", *Nietzsche-Studien* 22 (1993).
- Kant, I.: *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg 1976.
- Kant, I.: *Prolegomena*. Gaudeamus, Helsinki 1997.
- Kaulbach, F.: *Philosophie des Perspektivismus. 1. Teil*. Tübingen 1990.
- Kotkavirta, J.: "The Concept of Infinity in Kant and Hegel", teoksessa: E. Martikainen (ed.), *Infinity, Causality and Determinism*, Dordrecht 2000 (ilmestyy).
- McDowell, J.: *Mind and World*, Cambridge 1994.
- Mosser, K.: "Nietzsche, Kant, and the Thing in itself", *International Studies in Philosophy* XXV:2 (1993).
- Nietzsche, Fr.: *Epäjumalten hämää*, Hämeenlinna 1995.
- : *Hyvän ja pahan tuolla puolen*, Keuruu 1984.
- : *Iloinen tiede*, Helsinki 1989.
- : *Moraalin alkuperästä*, Helsinki 1969.
- : *Morgenröte. Gedanken über die moralischen Vorurteile*, München 1980.
- : *Menschliches, Alzumenschliches. Ein Buch für freie Geister*, München 1982.
- : *Näin puhui Zarathusta*, Helsinki 1995.
- Reboul, O.: *Nietzsche, critique de Kant*, Paris 1974.
- Stegmaier, W.: *Philosophie der Fluktuanz*, Göttingen 1992.
- Weiss, S.: "Nietzsche and the Thing in itself: Surviving Modern Kant Scholarship", *International Studies in Philosophy* XXV:2 (1993).

SPINOZA JA NIETZSCHE OLEVAISESTA

Jukka Laari

Friedrich Nietzsche tutustui Benedictus de Spinozan filosofiaan hitaasti, useammassa vaiheessa. Hänen kirjoituksissaan on viittauksia Spinozaan läpi 1870-luvun. Lopulta, 8. kesäkuuta 1881 Nietzsche pyysi ystävänsä Franz Overbeckiä lähettämään hänelle filosofian historioitsija Kuno Fischerin Spinozaa käsittelevän kirjan¹. ”Minulla on edeltäjä”, kirjoitti Nietzsche Overbeckille postikortissa 30. heinäkuuta². Hän toteaa, että ”tuskin tunsin Spinozaa”, jonka ”kokonaisuutensa on sama kuin minulla – tietämisen tekeminen mahtavimmaksi affektiksi”³. Nietzsche toteaa heidän käsityksensä yhtyvän viiden keskeisen kysymyksen suhteen: tahdonvapauden, tarkoituksen, siveellisen maailmanjärjestyksen, epäitsekkyuden ja pahan kiellossa. ”Lyhydestään huolimatta tämän postikortin sanoma on laajinta, mitä Nietzsche on Spinozan opista suhteessa omaan ajatteluunsa sanonut”, toteaa Nietzschen Spinoza-suhdetta tutkinut William Wurzer⁴.

Kun edellämainittuun vielä lisätään, että tuon samaisen vuoden elokuussa Nietzsche alkoi kehittää ’saman ikuisen paluun’ ideaa⁵, niin hänen kohdallaan kesän voitaneen olettaa olleen filosofisessa mielessä antoisa, ainakin haasteellinen. Samana kesänä hän myös työskenteli *Aamuruskon* (1881) korjausvedosten parissa.

Seuraavien vuosien aikana Nietzsche kirjoitti ja julkaisi ehkä keskeisimmät filosofiset teoksensa *Iloinen tiede* (1882, 2. p. 1887), *Hyvän ja pahan tuolla puolen* (1886) ja *Moraalin alkuperästä* (1887). Hänen jälkeenjääneiden muistiinpanojensa perusteella voidaan todeta hänen jatkaneen ja jopa tihentäneen 1880-luvulla (erityisesti vuoden 1884 tienoilta alkaen) moderneista filosofeista Spinozan, G.W. Leibnizin, Immanuel Kantin, G.W.F. Hegelin, F.W.J. Schellingin ja Ludwig Feuerbachin tutkimesta.⁶ Näinä vuosina Nietzsche sai jäsenettyä metafysisen idealismin kritiikkensä muotoon, josta hänet tunnetaan.

On nähdäkseni perusteita katsoa, että eräiltä osin juuri Spinozan ajattelun tutkiskelun myötä Nietzsche oma ajattelu kypsyi lopulliseen muotoonsa. Wurzerin mukaan Nietzsche ei ilman Spinozan filosofian tunteamista olisi ehkä koskaan päätenyt ”ajattelun ja rakkauten ykseyden kokemukseen”.⁷ En tässä yhteydessä ryhdy seuraamaan enkä koettelemaan Wurzerin tulkintaa, vaan koetan ainoastaan selventää oletustani Spinozan ja Nietzsche suhteesta osoittamalla keskeisen, ehkä ratkaisevankin, eron heidän filosofisissa käsityksissään.

Eräistä Spinozan ajattelua koskevista Nietzsche kommentteista huomataan, että Nietzsche tunsikin hyvin erot heidän filosofisten käsitystensä välillä, vaikka hänen Spinozan filosofian tuntemuksensa olikin eräiltä osin puutteellinen⁸. Yhtä eroa Nietzsche ei nähdäkseni kuitenkaan tunnistanut: Spinozan käsite ’Amor Dei intellectualis’, ’jumalan älyllinen rakastaminen’, koskee sellaista perusfilosofista problematiikkaa, että filologi-Nietzsche on saattanut ohittaa sen hieman liian kevyesti. Nietzsche’n ’viiden kohdan ohjelman’ yhtäläisyydet Spinozan ajattelun kanssa saattavat olla sattumanvaraisia eivätkä näin ollen kertoisi lainkaan ’syvemmästä’ filosofisesta yhteydestä. On siis syytä tarkastella Nietzsche’n Spinoza-suhdetta ontologisella tasolla.

Spinozan ja Nietzschen kohdalla oli joka tapauksessa eroista huolimatta myös tiettyä käsitysten yhteneväisyyttä. En tarkoita 'tietämisen tekemistä mahtavimmaksi affektiksi', vaan heidän ihmiskäsitystensä läheisyyttä. Molemmat kietoivat affektuaalisen osaksi tajuntaa siten, että läsnä ei ollut enää 'puhdas' järki loogisen piiristön mielessä. Edes Spinozan antropologian 'metafyysisyys' ei lopultakaan peitä yhtäläisyyksiä, jotka ovat Nietzschen toteamien viiden yhtenevyyden taustalla.

I.

Asetuin edellä ikään kuin Spinozaa puolustavalle kannalle, koska katson hänen filosofiansa (erityisesti metafysiikan ja antropologian) tutkiskelun antoisaksi ja opettavaiseksi siinäkin tapauksessa, että hänen käsityksiään ei lopultakaan hyväksyttäisi. Esimerkillistä on Spinozan taito pitää filosofian eri osa-alueet suhteessa toisiinsa, yhtenä kokonaisuutena. En ole kuitenkaan vielä hahmottanut Spinozan metafysiikkaa.

Etiikan rakenne on Spinozan metodin, 'geometrisen' todistamisen, takia sellainen, että hän lähtee kaikkein yleisimmistä (ts. substanssia eli jumalaa koskevista) aksioomista, määritelmistä ja väitteistä edeten erityisempään. II-osa käsittelee tajuntaa. Eli ensin hän esittää käsityksensä ajattelusta yleisyydessään, jumalan attribuuttina, sitten hän selvittää sitä konkreettista, mikä ajattelee tai missä ajattelu tapahtuu. III-osassa hän käsittelee affekteja eli 'mielenliikutuksia' (kuten termi aiemmin käännettiin). *Etiikkaa* voidaan käsitellä joko Spinozan esitystä metodille uskollisesti seuraten tai mennä metodin taakse, hänen filosofisiin käsityksiinsä. Edellinen vaihtoehto on valittava, kun pyritään arvioimaan Spinozan onnistumista loogisissa todistuksissaan. Jälkimmäinen vaihtoehto sen sijaan on sopivampi hahmottaessa selvittää hänen käsitteidensä filosofista mieltä

ja merkitystä. Tästä syystä en tässä esseessä pyri *Etiikan* esityksen orjalliseen seuraamiseen.⁹

Etiikka-teoksen metafysiikka on monistista metafysiikkaa eli yhden substanssin oppia: Se, mikä varsinaisesti on, on substanssi. Tämän yhden substanssin olemusta ylösrakentavat kaksi attribuuttia 'ulottuvuus' ja 'ajattelu'. Attribuutit eivät kuitenkaan ole itsenäisiä, vaan substanssista (ts. ei ole ajattelua eikä ulottuvuutta sellaisenaan, ilman substanssia), mutta substanssin ja attribuuttien suhde on kaksisuuntainen. Tähän viittasin sanomalla, että ne ylösrakentavat substanssin olemusta. Milloin ja miten koetammekin substanssia tarkastella, niin päädyimme hahmottamaan sitä aina jomman kumman attribuutin kautta, joko ulottuvaisena tai ajatuksellisena.

Maailma, jota elämme ja tarkastelemme, koostuu kuitenkin suuresta määrästä yksittäisolioita, joilla ei näyttäisi olevan mitään erityistä yhteisyyttä. Moduksen käsitteellä Spinoza teoretisoi havaintomaailman moninaisuuden mahdollisuutta: modukset ovat 'substanssin tiloja', ikään kuin yleisen substanssin yksittäisiä vaikutuksia itsessään. Keskeistä on, että moduksilla ei ole itsenäisyyttä suhteessa substanssiin, vaan ne käsitetään vain tästä käsin. Näin maailmamme oliot ja kappaleet ovat kaikki substanssista, tai substanssia, sen moduksia tai niiden koosteita ulottuvuuden attribuutin kautta tarkasteltuina – ajattelun attribuutin kautta tarkasteltuina nämä samat modukset ovat edelleenkin substanssista, tai substanssia, mutta ideoina ja käsitteinä. Eletyn ja koetun maailmamme olemus on spinozistiselta kannalta sen ykeys. Näennäisestä moninaisuudesta huolimatta maailma on yksi ja yhtä.

Spinozalle tämä yksi substanssi on jumala. On kiinnostavaa, että yleisesti Spinozan metafysiikkaa luonnehditaan ykeysajatteluksi, jossa substanssi on identtinen jumalan ja luonnon kanssa, mutta *Etiikassa* Spinoza ei käsittele luontoa. Teoksen I-osan metafysisen teorian

esittely käsittelee aluksi substanssia ja attribuutteja. Vasta propositiossa 11 Spinoza siirtyy jumalan käsitteeseen. Siirtymä ei tuo mitään uutta sikäli, että jumala on substanssi. Spinoza vain tarkentaa, että substanssin ajatukseen on päädytty ajattelemalla; substanssin hahmottaminen käy aina ajatuksen tietä ja *ajattelun ajattelemista* on filosofian monissa perinteissä nimetty jumalaksi tai ainakin termi 'jumala' on yleisesti siihen assosioitu. *Etiikan* II-osan ensimmäisissä propositioissa Spinoza esittää käsityksensä ajattelusta ja ulottuvaisuudesta jumalan attribuutteina. Hän ei ulottuvaisuuden yhteydessä puhu luonnosta. Myöhemmin (propositiossa 13) Spinoza aloittaa ns. paralleeliteoriansa esittelyn. Sen mukaan ihmistajunnan muodostaa idea, jonka kohde on ulottuvainen ruumis. Tässäkään yhteydessä luonnon käsite ei nouse esiin. Spinozan *Etiikan* metafyyssisen teorian ydin on "kaiken" ykseydessä jumalan eli substanssin puitteissa. Asian voi sanoa niinkin, että *Etiikan* sisältämän teorian mukaan, ja "sanatarkasti luettuna", Spinoza esittää olevaisen olevan tai tapahtuvan ajattelussa, joka on jumalasta tai jumala.

On toinen asia esimerkiksi kysyä, toiko Spinoza jumalan käsitteen *Etiikan* teoriaan vain siksi, ettei joutuisi kohtaamaan syytöksiä ateismista. Samoin voidaan pohtia, onko *Etiikan* metafyyssinen teoria hänen lopullinen kantansa metafysiikan kysymyksiin tai kääntäen, onko meillä lupa täydentää *Etiikan* teorian mahdollisia aukkopaiikkoja hänen muita kirjoituksiaan hyödyntämällä. Katson, että jumalan käsitteellä on keskeinen asema Spinozan metafysiikassa, joka ei tule *Etiikassa* kokonaan esitetyksi; tällä käsitteellä Spinoza kiinnittyy aristoteliseen perinteeseen, jossa jumala-termi liitetään kiinteästi *ajattelun ajatteluun* (tästä myöhemmin enemmän).¹⁰

Lisäksi voidaan aprikoida, että Spinozan yritys ratkaista vanhaa ykseyden ja moneuden ongelmaa edellytti myös substanssin kahden aspektin (attribuutin)

tematisointia, sillä vasta niissä konkretisoituu ero, joka osaltaan on mahdollistamassa moneutta. Tämä olisi looginen peruste jumalan käsitteen käytölle. Spinoza yksinkertaisesti pitäytyi filosofisessa perinteessä, jonka mukaisesti filosofian lähtökohtana on pidettävä ajattelua. Ajattelun ja luonnon kaksinaisuuden ongelman ratkaisussakaan hän ei seurannut Descartesin dualistista sielun ja ruumiin erosta lähtevää mallia, vaan pitäytyi perinteessä, koska se tarjosi yksinkertaisuudessaan loogisesti kestävämmän vaihtoehdon, metafysisen monismin. Ajattelun ja luonnon kaksinaisuuden ongelman ratkaisussa Spinoza kuitenkin hyödynsi kartesiolaisuutta ja muunsi Descartesin kaksi substanssia attribuuteiksi, jotka kuuluvat yhdelle substanssille. Näin hän pystyi sisällyttämään uuden luonnontieteen edistysaskeleet filosofiaansa. Tämän suuntaisesti uskon Spinozan järkeilleen. Hän olisi muussa tapauksessa päätenyt filosofisesti heikkoon ykseysmystiikkaan. Toiseksi, vaikka 'maailma' olisikin 'olioiden' ykseys, niin tämä oivallus ei kannata kovin kauas huomattua sen olevan myös ajateltua. Vasta ajattelussa voimme ottaa maailman 'haltuumme', joten ajattelu on alusta alkaen tematisoitava teorian ytimeen. Filosofiasa on ajateltava ajattelua.

Spinozan metafysiikan seuraava teoria- ja ongelma-alue on *Etiikan* III-osan affektioppi, sikäli kuin affektioppi on metafysiikkaa. Psykologiaksi en sitä ainakaan nimittäisi, koska Spinoza ei esitä siinä teoriaa ihmisen psyykkisestä prosessista, hänellä ei ole edes minän käsitettä, vaan filosofisia huomioita affekteista (kuten ilo, rakkaus, suru ja viha). *Etiikan* III-osa sisältää joka tapauksessa kaksi keskeistä spinozistista käsitettä, joilla on tiettyä metafysiikanhistoriallista merkitystä, joten esitteen osan sisältöä siinä määrin kuin kyseisten käsitteiden ymmärtämisen kannalta on välttämätöntä.

III-osan alun 1. määritelmässä Spinoza määrittelee adekvaatiksi syyksi syyn, jonka vaikutus havaitaan sen

itsensä kautta, ja epäadekvaatiksi syyn, jonka vaikutusta ei ymmärretä itsensä kautta. Tämän jälkeen hän määrittelee toiminnan tapahtumiseksi, jonka adekvaatti syy tekijä itse on, ja kärsimyksen tapahtumiseksi, jonka syy tekijä on vain osin (2. määr.). 3. määritelmässä hän toteaa tarkoittavansa affektilla ruumiin tilaa, joka joko lisää tai vähentää, auttaa tai estää ruumiin toimintakykyä, lisäksi hän tarkoittaa affektilla myös kyseisten tilojen ideoita. Yhteenvedonomaaisesti Spinoza toteaa mainittujen kolmen määritelmän jälkeen, että affekti on aktio, kun olen (affektuaalisen) tilani adekvaatti syy, muuten se on passio. Propositionissa 6 Spinoza esittää kuuluisan teesin, jonka mukaan jokainen ’olio pyrkii säilymään olemisessaan, sikäli kuin siitä riippuu’ (*unaquaeque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur*). Spinoza muistuttaa tämän proposition todistuksessa, että yksittäiset oliot ovat moduksia, jotka ilmaisevat ’tietyllä ja määrättyllä tavalla’ jumalan attribuutteja ja kykyä olla ja toimia, joten ne eivät pysy kumoamaan itseään. Propositionissa 7 Spinoza toteaa-kin *pyrkimyksen* olevan ’olion itsensä aktuaalista olemusta’.

III-osa jatkuu siten, että Spinoza yhtäältä pyrkii todistamaan yksittäisten olioiden riippuvuutta jumalasta, toisaalta perustelemaan käsitystään tiedostamisen autuudesta (adekvaatit ideat vievät iloon, surua vähentäen, mikä puolestaan vahvistaa itsetuntemuksen kautta lisääntyvää toimintakykyä – vrt. erit. III prop. 53 & tod.). III-osan lopulla Spinoza esittää lähes 50 affektien määritelmää. 1. määritelmässä hän esittää *halun* olevan ”ihmisen olemus itse, sikäli kuin ihmisen olemuksen käsitetään toimivan jonkun ihmisen annetun tilan jollain tavoin määräämänä.” Määritelmän selityksessä hän sanoo koettaneensa määritellä halun siten, että ”se käsittäisi yhdessä kaikki ihmisluonnon pyrkimykset, joita kutsumme pyyteen, tahdon, halun tai vietin nimellä.”

Näin pyrkimyksen (*conatus*) ja halun (*cupiditas*) käsitteet ja niiden asema Spinozan filosofiassa on alustavasti hahmotettu. Juuri nämä käsitteet ovat olleet mielenkiinnon kohteina keskusteluissa, joita voinee luonnehtia filosofiseksi antropologiaksi. Juuri niillä avautuu ihmiseen näkökulma, joka ei ole yksioikoisen rationalistinen eikä spiritualistinen, vaikkei se redusoi-kaan ihmistä pelkkiin irrationaalisiin voimiin. Osin niiden pohjalta Nietzsche kehitti omaa metafysiikkaansa.

Palaan kuitenkin vielä hetkeksi Spinozan ajatteluun. Tarkennan aluksi hänen tajunnan teoriaansa:

Spinozan mukaan ihmisen tajunnan muodostaa idea, jonka kohde on ruumis (E II, prop. 13). Ihminen ”koostuu tajunnasta ja ruumiista” (E II, prop. 13, koroll.). Emme tiedosta itsellemme ulkoisia olioita ja asiaintiloja suoraan, vaan aistinelintemme kautta. Tajuntamme sisältö on kuin ruumiimme tilojen kokonaisuuden ’kuva’. Osa ideoista koskee aistinelinten välittämää informaatiota ulkoisesta maailmasta. Osa ideoista sen sijaan koskee ruumiin tiloja, jotka kertovat meille omasta toimintakyvystämme:

Affektilla ymmärrän ruumiin tiloja, jotka lisäävät tai vähentävät, auttavat tai estävät ruumiin omaa toimintakykyä, ja samaten näiden tilojen ideoita. (E III, määr. 3.)

Spinozan filosofiassa affektuaalinen saa tärkeän sijan, eikä vähiten siksi, että juuri sen kautta itseyttämyksemme kasvu mahdollistuu. Miten? Esimerkiksi sitä tietä, että pyrimme välttämään kärsimystä, joten sitä välttääksemme päädymme positiiviseen toiminnan kierteeseen, ja siihen päästyämme myös itsetuntemuksemme tai -ymmärryksemme vahvistuu. Iloitsemme lisääntyvästä toimintakyvystämme, joka seuraa adekvaateista ideoista. Tällä tiellä päädymme lopulta tilaan, jota Spinoza nimittää jumalan älylliseksi rakkau-

deksi ('amor Dei intellectualis'). *Etiikan* lopulla hän esittää kuulun käsityksensä 'amor Deistä'. Teemani kannalta sen ydin tihtyy seuraaviin propositioihin:

Se, joka ymmärtää itsensä ja omat affektinsa selvästi ja kirkkaasti, rakastaa Jumalaa, ja sitä enemmän, mitä enemmän hän ymmärtää itsensä ja omat affektinsa. (E V, prop. 15)

Mitä enemmän ymmärrämme yksittäisiä olioita, sitä enemmän ymmärrämme Jumalaa (eli meillä on Jumalan ymmärrystä). (E V, prop. 24)

Tajunnan intellektuaalinen rakkaus Jumalaa kohtaan on Jumalan itsensä rakkautta jolla Jumala rakastaa itseään, ei sikäli kuin hän on ääretön, vaan sikäli kuin hänet voidaan ilmaista ihmistajunnan olemuksen kautta ikuisuuden kannalta tarkasteltuna; toisin sanoen, tajunnan intellektuaalinen rakkaus Jumalaan on osa sitä ääretöntä rakkautta jolla Jumala rakastaa itseään. (E V, prop. 36)

Jumalan älyllinen rakkaus osoittautuu aristotelisen perinteen mukaiseksi metafysiikaksi. Siinä Spinoza esittää, nykykielellä sanottuna, itsetietoisuuden rakenteen, jossa yksittäisen kautta tapahtuu ikään kuin 'takaisinheijastus' yleiseen¹¹ – itsen ajattelu osoittautuu jumalan ajatteluksi kahdessa mielessä: sekä 'alhaalta ylöspäin' pohtiessani 'itseäni' olevaisen piirissä ja käsittäessäni 'itsen(i)' rajatuksi määreeksi että 'ylhäältä alaspäin' määreettömän ajattelun asettaessa määreitä sisältöinä ja päätyessään 'itseensä' määrättynä ajatteluna. Näin hän pyrkii perustelemaan rakenteellisesti (a) yksilön 'autonomian' mahdollisuuden, (b) edellä mainitun mahdollisuuden keskeiset tajuiset, toisiinsa kietoutuvat elementit (kuten ajattelun, itsetietoisuuden ja järjen) ja (c) jopa esittämään keinot 'autonomiseksi' pääsemiselle. On

huomattava, että minän käsite ei kuulu Spinozan teoreettiseen välineistöön tällä abstraktiotasolla; edes Spinozan tajunnan teoria ei ole psykologinen vaan filosofinen teoria.

Aristoteles esitti *Metafysiikassa* ei-platonistisen järjen filosofian tai metafysiikan perusteet siten, että hän kietoi järjen (nous), ajattelun, substanssin ja jumalan käsitteet yhdeksi rakenteeksi: On järki, ”joka liikuttaa”, vaikka itse on liikkumaton; se on ”aktuaalisesti” ja ”välttämättä oleva”. (*Met.* 1072b5–15) Tämä järki

ajattelee itseään, koska se osallistuu siihen, mikä on ajateltavaa; sillä olemalla kosketuksissa asioiden kanssa ja niitä ajatteleamalla siitä tulee se, mikä on ajateltavaa, joten järki ja se, mikä on ajateltavaa, ovat sama. Se näet, mikä voi vastaanottaa sen, mikä on ajateltavaa, ja substanssin, on järki. Ja se on aktuaalinen, kun se omistaa sen, mikä on ajateltavaa. Sen vuoksi jälkimmäinen pikemminkin kuin edellinen on se jumalallinen asia, jonka järki näyttää sisältävän (*Met.* 1072b20–25).

Aristoteleen mukaan

elämä kuuluu myös jumalalle, sillä järjen aktuaalisuus on elämä. Jumala on tämä aktuaalisuus, ja jumalan aktuaalisuus itsessään on paras ja ikuinen elämä. Sen vuoksi me sanomme, että jumala on elävä olento, ikui-
nen ja paras, joten elämä ja jatkuva, ikuinen olemassa-
olo kuuluvat jumalalle, sillä tämä on jumala.
(*Met.* 1072b25–30)

Näin onkin

ilmeistä, että on olemassa jokin ikuinen, liikkumaton ja aistein havaittavista olioista erillinen substanssi.
(*Met.* 1073a5)

Spinozan teoria perustuu tälle mallille. Hän kuitenkin pyrkii Aristotelesta vahvemmin esittämään järjen ihmisen järkenä. Näin hän avaa horisontin (järjellisen) ihmisen vapauden teorialle. Juuri tämä järjen käsitys ja teoria – so. toimivan, aktuaalisen järjen teoria – teki spinozismista niin tärkeän saksalaiselle idealismille. Ja juuri tämä teoria on Nietzschen suorien hyökkäysten kohteena kautta 1880-luvun.

II.

Nietzschen ajattelua on vaikea tiivistää muutamaankin filosofiseen periaatteeseen, joista sitten voisi puhua yksinkertaisilla iskusanoilla. Tähän on kolme syytä.

Ensinnäkin, 1880-luvun 'kypsän Nietzschen' intellektuaaliseksi strategiaksi muodostui problematisoiva kriittisyys. Tärkeää ei ollut yksin totuuden esittäminen, vaan myös virheellisten käsitysten nimeäminen ja niiden virheellisyyksien osoittaminen. Hän ei niinkään esittänyt systemaattista 'positiivista teoriaa' kuin 'kiistakirjoituksia'.

Toiseksi, aforismi – ylipäänsä lyhyt, iskevä esitystapa – kehittyi Nietzschen omimmaksi esitystavaksi. Nuorempana, 1870-luvulla hänen tutkielmansa noudattivat ajan akateemisen kirjoittamisen standardeja. Tämä pätee tietenkin erityisesti hänen filologisiin teksteihinsä. Vuosikymmenen vaihteen tienoilla ja sen jälkeen, nyt eläkeläisenä, hän kehitti aforistiikkaansa. Jo *Aamurusko* vuodelta 1881 oli tyylillisesti ja esitystavallisesti 'kypsää Nietzscheä', vaikka hän vielä työskentelikin ankarasti ajattelunsa filosofisten peruskysymysten parissa.

Kolmanneksi, Nietzschen pitkään suunnittelema ja työstämä *Tahto valtaan* ei ilmestynyt Nietzschen itsensä viimeistelemänä. *Tahto valtaan* -projektin ehkä keskeisimmät käsitteet ja filosofiset ongelmat 'tahto valtaan' ja 'saman ikuinen paluu' eivät koskaan tulleet

julkaistuiksi muodossa, jolla olisi ollut Nietzschen lopullinen siunaus; *Zarathustra*-runoelmassa ensimmäisen kerran julkaistut termit eivät olleet sisällöllisesti vielä kovin kaukana Nietzschen varhaisemmasta psykologisesta valta-käsityksestä, joka on esillä myös *Aamurus-kossa* ja *Iloisessa tieteessä*. Meillä on, Nietzschen kirjallisessa jäämistössä, vain satoja sivullisia aforismeja, hahmotelmia, luonnoksia ja valmiita tiheitä kappaleita, jotka Nietzsche kirjoitti *Tahtoon valtaan*. Mutta meillä ei ole Nietzschen ”Tahtoa” kuten meillä on Hegelin ”Logiikka” ja Kantin ”Kritiikit”.

Näistä syistä Nietzschen ontologian tulkinta on hankalaa. On helpompi luetella, mitä ja keiden käsityksiä hän vastustaa. Uskaltaudun vain muutamaaan varovaiseen luonnehdintaan. Otan esiin kolme keskeistä teemaa ’tahtoon valtaan’ -metafysiikasta.¹² Jo niidenkin avulla hahmotuu Nietzschen tarjoama vaihtoehto perinteiselle metafysiikalle. Opin saman ikuisesta paluusta’ ohitan tässä yhteydessä. Nietzsche ei suunnitelmistaan huolimatta saanut jäsenettyä ja luonnosteltua ikuisen paluun oppia niin valmiiseen muotoon, että vakava, kattava siihen viittaaminen olisi perusteltua. Se ei tässä yhteydessä ole tarpeenkaan. Hänen muistiinpanojensa ja suunnitelmiensa pohjalta on kuitenkin mahdollista rekonstruoida ainakin itse tahtoon valtaan -käsitteen mieli ja perusmerkitys.

Iloisessa tieteessä Nietzsche kommentoi Schopenhaueria ja tämän kannattajia ja luonnehtii Schopenhauerin metafysiikkaa tavalla, jossa tahdon käsite ei ole psykologinen vaan ontologinen:

[Schopenhauerin -JL] tarkistamaton oppi *yhdestä tahdosta* (”kaikki syyt ovat vain tällä hetkellä, tässä paikassa tapahtuvan tahdon ilmenemisen tilapäisyyttä”, ”elämän tahto on jokaisessa olennossa, vähäpätöisimmässäkin, kokonaan ja jakamattomana, niin täydellisesti kuin kaikissa, jotka ovat koskaan olleet, ovat ja tulevat olemaan, yhteensä”) (IT 90).

Jo tässä tulee esiin sen 'tahdon valtaan' perusluonne, johon Nietzsche itse tulee päätymään. Mikään oleva ei välttämättä ole olemista 'tahdon valtaan' toiminnan puitteissa. *Iloisen tieteen* toiseen laitokseen (1887) Nietzsche lisäsi vuonna 1886 kirjoittamansa viidennen kirjan ”Me pelottomat”, jossa on kiintoisa Spinoza-kommentti. Siinä Nietzsche osoittaa 'tahdon valtaan' -käsitteensä spinozistisen vastineen:

Itsensä säilyttämisen tahto ilmaisee hätätilaa, rajoitusta varsinaisessa elämän-perusvietissä, joka tähtää *vallan avartamiseen* ja tätä tahtoessaan useinkin tekee kyseenalaiseksi ja uhraa itsensä säilytyksen. On katsottava oireelliseksi, että eräät filosofit, kuten esimerkiksi keuhkotautinen Spinoza, ovat pitäneet ratkaisevana juuri niisanottua itsensä säilytysvaistoa, että heidän on täytynyt pitää sitä sellaisena (...) Olemassaolon taistelu on vain *poikkeus*, se merkitsee elämäntahdon tilapäistä rajoittumista; suuri ja pieni taistelu koskee kaikkialla etevämyyttä, kasvua ja laajentumista, valtaa vallantahdon mukaisesti, joka on juuri elämän tahto. (IT 349)

Hieman aiemmin, talvella 1885–86 Nietzsche kirjoitti, että ”pyrkimykset spesialisoituvat”; ”niiden ykseys on tahto valtaan”.¹³ 'Tahto valtaan' ei ole yksi, vaan koostuu pyrkimysten säikeistä, eivätkä nämä pyrkimykset ole tietoisia. 'Tahdon valtaan' koostumusta voi lähestyä Nietzscheä esittämällä pöydän metaforalla:

Epäluottamus itsetarkkailun suhteen. Ei ole todistettavissa, että ajatus olisi toisen ajatuksen syy. Ajatuksen peräkkäisyys tietoisuutemme pöydällä näyttää siltä, kuin ajatus olisi seuraavan syy. Tosiasiassa emme näe taistelua pöydän alla.¹⁴

'Pöydän alainen', tiedostamaton tapahtuminen on 'tahdon valtaan' liikettä, joka lopulta jäsentyy tietoisiksi aja-

tuksiksi, joiden syntyä ja järjestymistä emme kuitenkaan tajua. *Hyvän ja pahan tuolla puolen* -kirjan alkupuolella on kaksi pitkäkököä, 'tahdon valtaan' kannalta tärkeää kappaletta. Ensimmäisessä Nietzsche antaa aluksi suorastaan olennaisen komplisoituneisuus-määreen 'tahdolle valtaan' ja luonnehtii sitä sen jälkeen kolmella huomiolla:

Filosofien tapana on puhua tahdosta, ikään kuin se olisi maailman tunnetuin asia; antoipa Schopenhauer vielä ymmärtää, että me oikeastaan tunnemme yksin tahdon, tunnemme sen täysin, ilman vähennystä ja lisäystä. Mutta minusta tuntuu yhä uudestaan siltä, että Schopenhauer on tässäkin tapauksessa tehnyt vain juuri sen, mitä filosofien on tapana tehdä: että hän on omaksunut erään *kansan-ennakkoluulon* ja on sitä liioitellut. Tahtominen näyttää minusta ennen kaikkea joltakin *komplisoidulta*, joltakin, mikä on vain sanana ykseys (...) jokaisessa tahtomisessa on ensinnäkin useita tunteita, nimittäin sen tilan tunne, josta tahdotaan *pois*, sen tilan tunne, johon *päin* pyritään, itse tämän "pois" ja "päin" tunne, sitten vielä myötäilevä lihastunne (...) Kuten siis on tunnustettava tunne, vieläpä monenlainen tunne tahdon ainekseksi, samaten toiseksi myös vielä ajattelu: jokaisessa tahtotoimessa on jokin komentava ajatus; – eikä pidä suinkaan luulla, että tämän ajatuksen voi leikata pois "tahdosta" tahdon silti vielä jäädessä jäljelle! Kolmanneksi tahto ei ole vain tunteiden ja ajattelun kompleksi, vaan ennen kaikkea vielä *affekti*: nimittäin tuon komennuksen affekti. (HPTP 19)

Lainaamieni huomioiden jälkeen Nietzsche kääntyy vielä tahdonvapauden kysymyksen puoleen. Me siirrymme toiseen kappaleeseen, jossa Nietzsche tarkastelee muun muassa viettielämää, kausaliteettia ja tahtoa *yhdessä*

Jos otaksomme, ettei ole mitään muuta reaalisesti ”annettua” kuin maailmamme, jonka muodostavat pyyteet ja intohimot, ettemme voi päästä alas tai ylös mihinkään muuhun ”realiteettiin” kuin juuri viettiemme realiteettiin – sillä ajattelu on vain näiden viettien toisiinsa suhtautumista –: eikö ole lupa tehdä koe ja esittää kysymys, eikö tämä ”annettu” *riitä*, niin että sen kaltaisista voidaan ymmärtää myös niinsanottu mekanistinen (ei ”materialistinen”) maailma? En tarkoita harhana, ”näennäisenä”, ”mielteenä” (...), vaan kuuluvana samaan realiteetin asteeseen, joka itse affektillamme on, – affektien maailman alkeellisimpana muotona, jossa vielä lepää mahtavaan ykseyteen sisältyvänä kaikki, mikä sitten elimellisessä tapahtumassa haarautuu ja hahmoutuu (...) viettielämän lajina (...) Kysymys on lopulta, tunnustammeko tahdon todella *vaikuttavaksi*, uskommeko tahdon kausaliteettiin (...) Jos vihdoin edellytämme, että onnistuisi selittää koko meidän viettielämämme tahdon yhden perusmuodon – nimittäin, kuten minun väittämäni kuuluu, vallantahdon – hahmoutumaksi ja haarautumaksi –; jos edellytämme, että voitaisiin johdella kaikki elimelliset toiminnot tästä vallantahdosta ja löytää siitä ratkaisu myös siittämisen ja ravitsemuksen probleemaan (...) olisi siten saavutettu oikeus määritellä *kaikki* vaikuttava voima yksitulkintaisesti: *vallantahdoksi*. Maailma sisästä nähtynä, maailma ”intelligiibelin luonteensa” puolesta määriteltynä ja merkittynä – se olisi juuri ”vallantahtoa” eikä mitään muuta sen lisäksi. (HPTP 36)

Tässä olevaista kannattelee – ei järjen piiristö, vaan – tahto valtaan. Jos edellisen lainauksen huomiot vielä onkin helppo tulkita ’pelkäsi psykologismiksi’, niin jälkimmäiseen on jo lähes pakko suhtautua vakavammin, koska siinä Nietzsche onnistuu kietomaan ’empiiriset oliot’ tai ’asiantilat’ ja psykologis-luonteisen vietti-puheen tahto valtaan -metafyysikkaansa. Näin hänen

teoriansa *ei* operoi niiden tasolla, vaan tähtää ontologian tasolle. (Helppo tapa selvittää 'tahdon valtaan' ongelmas- ta olisikin todeta, että Nietzsche vain nimeää aristote- lisen 'järjen' 'tahdoksi valtaan', mutta tällöin jätettäisiin huomiotta 2000-vuotinen filosofian historia, johon sen- tään mahtuu paljon käsitteellistä muutosta.)

Nietzschelle olevainen on tapahtumista, tulemista, eikä samana pysyvää esimerkiksi jähmettyneiden mal- lien tai rakenteiden mielessä. Samoin ajattelu on poh- jimmiltaan liikettä, eikä kaavamaista säännön seura- amista. Nietzsche virittää kysymyksen ”ikuisesti-samana- pysyvän”¹⁵ arvosta. Hänen mukaansa (esinemäisen, pysyvän) ’olevan’ oletus on välttämätön ajattelulle ja päättelylle, koska logiikka kykenee käsittelemään vain samana pysyvää – näin ’oleva’ kuuluu ”optiikkaamme”, vaikka onkin epätodellista.¹⁶ Samaan ongelmaan kuu- luu myös se, että ”järki” kehittyy ”sensualistiselta pe- rustalta, aistien esioletuksilta, ts. uskoen aisti-arvostel- mien totuuteen”! kuten Nietzsche huudahtaa. Asiaan liittyy sekin metafysiikoiden aikaansaannos, että ”sie- lu”, ”minä” on asetettu ’perimmäisinä tosiasioina’ ja le- vitetty, asetettu kaikkialle, missä on tulemista.¹⁷ Nietz- sche julistaakin suhteessa metafysiikoihin:

Mikä minut pohjimmiltaan erottaa metafysiikoista, on tämä: en anna heille periksi, että ”minä” on se, mikä ajattelee: mieluummin oletan *minän pikemminkin ajat- telun konstruktiksi*, samanarvoiseksi ”aineen”, ”olion”, ”substanssin”, ”yksilön”, ”päämäärän”, ”luvun” kanssa: siis vain *regulatiiviseksi kuvitelmaksi*, jonka avulla tu- lemisen maailmaan tulee istutetuksi, *runoilluksi* pysy- vyyttä, siis ”tunnistettavuutta”. Usko kielioppiin, kie- llliseen subjektiin, objektiin, teonsanoihin on orjuuttanut metafysiikot: opetan tästä uskosta luopu- mista.¹⁸

Nietzsche ajattelee, että 'oleva' yksinkertaisesti ei voi olla dynaamista, tapahtuvaa, vaan tarkoittaa jotain elotonta ja kappalemaista. 'Oleva', 'oleminen' ja 'pysyvyys' kuuluvat hänen ajattelussaan yhteen. Ne ovat epätodellista, kuvitelmaa. Niiden vastakohtaksi asettuu 'tuleminen'. Ja sitä tukahduttaa tai peittää 'minä', 'sielu', 'subjekti'. Jos ontologinen on tulemista, eikä jähmeää ja pysyvää, ja jos 'minä' tai 'subjekti' on jähmeää ja pysyvää, niin se on silloin kuvitelmaa: "sielu' tai subjekti, kuten koulupuheessa nykyään sielun sijasta sanotaan"¹⁹, "on vain kuvitelma, ei ole egoa, josta egoismista puhuttaessa puhutaan"²⁰. Kun tajutaan, ettei subjekti ole se, mikä vaikuttaa, vaan kuvitelma, niin seuraa monenlaista, Nietzsche vakuuttaa.²¹

Yhden subjektin oletus ei ehkä ole välttämätön; on ehkä yhtä luvallista olettaa subjektien moneus, joiden yhteispelejä ja taisto on ajattelumme ja ylipäänsä tietoisuutemme pohjalla?²²

Erityisesti oletukset subjektin moneudesta ja vaikutuksen tiedostamattomuudesta ovat radikaaleja irtiottoja perinteestä. Jos minussa on mitään ykseyden kaltaista, niin se ei ole 'tietoisesta minästä' eikä tuntemisen, tahtomisen, ajattelun, vaan "koko organismini valvovan viisauden" ansiosta, jolle tietoinen minäni on vain "työkalu":

tunteminen, tahtominen ja ajattelu näyttävät vain loppupään ilmiöiltä, joiden syyt ovat minulle täysin tuntemattomia. Syyt saattavat olla yhteenkietoutuneina siten, että niiden vaikutelma on looginen tai psykologinen side. Syiden tosi maailma on meiltä piilossa: se on sanomattoman komplisoitunut. Äly ja aistit ovat ennen kaikkea yksinkertaistava koneisto. *Falski*, pienennetty, logisoitu syiden maailmamme on kuitenkin maailma, jossa voimme elää.²³

Meidän on siis kuviteltava maailma ja itsemme yksinkertaisemmiksi, kuin mitä ne oikeasti ovat. Tietoisen

ajattelumme logiikka on vain karkea ja yksinkertaistettu muoto organismimme, niin, sen yksittäisten elinten välttämättä omaamaa ajattelua²⁴.

Tämänkaltaisilla perusteilla Nietzsche päätyy *Hyvän ja pahan tuolla puolen* -teoksensa alun tietoisuus- ja subjektifilosofian kieltävään epäpersonalismiin. Hänen mukaansa on

julistettava sota (...) myös ”atomistiselle tarpeelle”, joka yhä elää vaarallista jälkielämää, aloilla, joilla kukaan ei sitä aavista, samoin kuin tuo kuuluisampi ”metafyysinen tarve”: – on lähinnä tehtävä loppu myös siitä toisesta ja kohtalokkaammasta atomistiikasta, jota kristinoppi on parhaiten ja kauimmin opettanut, *sieluatomistiikasta*. Tällä sanalla sallittakoon merkitä se usko, jolle sielu on jotakin tuhoamatonta, iäistä, jakamatonta, monadi, atomon: *tämä* usko pitää karkottaa tietees-tä! Meidän kesken puhuen ei silti ole ensinkään tarpeen vapautua itse ”sielusta” (...) Mutta tie sielu-hypoteesin uusiin määrittelyihin ja hienonnuksiin on vapaa: ja sellaiset käsitteet kuin ”kuolevainen sielu” ja sielu ”subjektin-moneutena” ja ”sielu viettien ja affektien yhteiskuntarakenteena” tahtovat tästälähin saada kansalaisoikeuden tietees-sä. (HPTP § 12)

Hänen mukaansa

filosofin täytyy sanoa itselleen: ”kun erittelen tapahtuman, joka on ilmaistu lauseessa, ’minä ajattelen’, minä saan sarjan uhkarohkeita väittämiä, joiden perustelu on vaikeata, ehkä mahdotontakin, – esimerkiksi, että *minä* olen se, joka ajattelee, että sen, mikä ajattelee, yleensä täytyy olla jokin, että ajatteleva on toimintaa ja vai-

kutusta jonkin olennon taholta, joka ajatellaan syyksi, että on olemassa 'minä', ja vihdoin, että on jo varmaa, mitä ajattelemisen tulee merkitä, – että minä *tiedän*, mitä ajatteleminen on. Jos näet en olisi itse jo tätä ratkaisut, minkä mukaan minun sitten pitäisi määrätä, ettei se, mitä parhaillaan tapahtuu, ehkä olekin 'tahtomista' tai 'tuntemista'? Tuo 'minä ajattelen' siis edellyttää, että minä *vertaan* nykyhetken tilaani toisiin tiloihin, jotka itsestäni tunnen, siten määrätökseni, mitä se on: koska se on tällaisessa taannesuhteessa muuhun tietoon, sillä ei missään tapauksessa ole tarjottavana minulle mitään "välittöntä varmuutta". – Tuon "välittömän varmuuden" sijaan (...) filosofi saa niinmuodoin käteensä sarjan metafysiikan kysymyksiä, todella varsinaisia älyn omantunnonkysymyksiä, jotka kuuluvat: "Mistä minä otan ajattelemisen käsitteen? Miksi minä uskon syyhyn ja vaikutukseen? Mikä antaa minulle oikeuden puhua minusta, vieläpä minusta syynä, ja viimein vielä minus-ta ajatus-syynä?" (HPTP § 16)

Ja hänen mukaansa

ajatus tulee, kun "se" tahtoo, eikä, kun "minä" tahdon; niin että on todellisen asianlaidan *väärennystä*, kun sanotaan: subjekti "minä" on predikaatin "ajattelen" edellytys. *Jokin* ajattelee: mutta että tämä "jokin" on juuri tuo vanha kuuluisa "minä", on lievästi puhuen vain otaksuma, väite, eikä missään tapauksessa mikään "välitön varmuus". Vihdoin menee tuo "jokin ajattelee" sekin liian pitkälle: jo tämä "jokin" sisältää tapahtuman *tulkintaa* eikä kuulu itse tapahtumaan. Tässä päätellään kieliopillisen tottumuksen mukaan "ajatteleminen on toimintaa, jokaiseen toimintaan kuulu joku, joka on toiminnassa, siis –" (HPTP § 17)

Nietzsche ei yhtäältä hyväksy perinteistä itsetietoisuuden ideaa, ts. että voisimme olla välittömästi tietoisia

itsestämme tajunnan rakenteen ansiosta. Hän ei myöskään suostu harkitsemaan, että 'minän', 'subjektin', 'sielun' käsitteet eivät olisi identtiset. Hän kritisoi 'idealismia' siitä, että idealistit alistavat todellisen tapahtumisen ideoille tai kategorioille, joihin pyrkivät sen ahtamaan. Ja hän kritisoi 'materialismia' siitä, että materialistit eivät suostu alistamaan 'ainetta' ideaaliselle. Hän vaatii hyväksymään ideansa, että olevaisen järjestävä periaate ei ole yksi eikä eheä (esimerkiksi ajattelu tai järki), vaan lähes kaoottinen 'tahdon valtaan' paine.

III.

Jos Nietzsche kritisoi sekä ajattelua, jota on nimitetty idealismiksi, että ajattelua, jota on nimitetty materialismiksi, niin miten hänen omaa ajatteluaan olisi luonnehdittava? Se on epäilemättä materialismia, mutta siinä on oma erityinen näkökulmansa, joka erottaa Nietzschen meille ehkä tutummasta, erityisesti Ludwig Feuerbachin ja Karl Marxin nimiin liitetystä materialismista. Jälkimmäisten materialismissa on myös vahva tieto-opillinen painotus, jonka mukaan maailman asiat ja oliot tullaan tietämään niihin kohdistuvan aistimellisen ja materiaalisen toiminnan myötä, joten sitä olisi-kin ehkä parempi nimittää realismiksi. Toisaalta, Feuerbachin ja Marxin lailla Nietzschekään ei hyväksynyt varhaisempaa valistus-materialismia, jossa pitäydettiin aineelliseen esinemaailmaan (ilmennyt maailma otettiin sellaisenaan totena; vain 'aineelliset oliot' ulkoisuudessaan käsitettiin 'materiaalisuutena', uskottiin 'maanjäännökseen', 'aine-kokkareeseen', 'kokkare-atomiin'²⁵). Hän ei myöskään pitäytynyt heidän käytäntöteoreettisen filosofiansa läheisyydessä, vaan pikemminkin suunnisti vieläkin kauemmas vanhasta materialismista.

Nietzschen ja (käsitykseni mukaan) osin Spinozankin edustamaa materialismia kannattelee toinen näkökulma: se ei ole kiinnostunut tietämisestä ja sen ehdoista, vaan koko olevaisen olemisen luonteesta. Kyse on toisin sanoen filosofisen materialismin uudesta vaiheesta ja muodosta, jonka mukaan ajatteluna, sen piirissä ilmenevä, oleva on 'perimmäiseltä luonteeltaan' materiaalista. Niin sanotulla uudella ajalla tämäkin filosofinen katsantokanta koki nopeita muutoksia, ensin 1700-luvulla teologista ihmis- ja maailmankuvaa kyseenalaiseksi, sitten 1800-luvulla ihmisen käytännöllistä maailmansuhdetta painottavaksi 'uudeksi' materialismiksi. Spinozan ja Nietzschen materialismissa olevaisen oleminen on aina konkreetille ihmiselle. Tämän ihmisen koko elämänprosessi on horisontti sille, että ja miten olevainen hänelle näyttäytyy. Hänen persoonallisuutensa ja tunnerakenteensa ovat hänen käytännöllisten maailmansuhteidensa ohella jäsentämässä olevaista hänelle. Tänäpäin tätä kantaa voinee pitää lähes itsestäänselvyytenä. Toisin oli Spinozan aikana 1600-luvulla, jolloin yksittäinen metafysisesti alistettiin yleiselle (jolloin viimekädessä ihmisyksilö alistettiin jumalallisille laeille joko suoraan tai esimerkiksi niillä perustellulle itsevaltiaalle). Juuri Spinoza oli ensimmäisten joukossa esittämässä, että ruumiin 'sisäinen koostumus' on tekijä, joka tuo ajatteluun, havaitun tunnistamiseen, tietämiseen oman lisänsä. Tällöin olevainen ei enää jäsenny yksin eikä ensisijaisesti yleisillä, jaetuilla kategorioilla. Tämän käsityksen filosofinen selvittäminen, perustelu ja todistaminen on ollut eräs uuden ajan filosofian keskeisiä ongelmia. Kantin jälkeisessä filosofiassa edettiin tällä tiellä pitkälle ja nopeasti. Yhä useammat filosofian perinteisistä 'ikuisista' kysymyksistä alkoivat näyttäytyä historiallisina, ihmisten elämänprosesseista nousevina. Eräässä mielessä Nietzsche rikkoi viimeisetkin vanhan metafysiikan kahleet.²⁶ Hän yksinkertaisesti kielsi, että olevainen voisi olemises-

saan olla neutraalia ja universaalia tavalla, jolla sen aiemmin katsottiin olevan.

Kun ontologian peruskysymykset asetetaan nietzscheläiselle kokeelle, niin niiden yhteydet antropologisiin ja tieto-opillisiin kysymyksiin paljastuvat selkeämmin: tällöin ei kysytä yksin olevaisen ja sen olemisen luonnetta, vaan myös yhtäältä sen luonnetta ja erityisyyttä, jolle oleva on, ja toisaalta tiedon ja tiedostamisen luonnetta, ehtoja, mahdollisuutta (kuin myös tiedon arvoa ja olosuhteita, joissa arvot taotaan). Walter Kaufmann piti Nietzscheä dialektikkona, tosin vain kosmologiassa. Hänen mukaansa Nietzsche oli 'dialektinen monisti', jolle muun selittävä peruseriaate tai -voima oli 'tahto valtaan'. Kaufmann huomauttaa Hegelin ja Nietzschen hylänneen kaiken monismin, joka ei pystynyt selittämään moninaisuutta esimerkiksi Thaleen 'veden periaatetta' paremmin.²⁷ Toisin sanoen liian yleinen periaate ei lopultakaan selitä mitään, mutta kahteen tai useampaan peruseriaatteeseen vetoaminen ei käy, koska tällöin ongelmaksi jää niiden yhteys. Filosofinen ongelmakenttä 'yhdestä ja monesta', 'samuudesta ja eroavuudesta' suorastaan pakottaa oletukseen dynaamisesta periaatteesta, joka pystyy sekä yhdistämään erilaista että eriytymään. Kyseisiä yhteyksiä ei 'vanhassa metafysiikassa' varsinaisesti kielletty, mutta tahto alistaa yksittäinen yleiselle ja ero samuudelle piti tarkasteluhorisontin sellaisena, että esimerkiksi filosofisen antropologian ja tieto-opin kysymykset oli alistettu ontologiselle; ensin olevaisen yleinen luonne ja ominaispiirteet määrätään, sitten kaikki muu seuraa niistä. Myös tässä mielessä Nietzsche on tietenkin metafysikko.

Saatetaan ihmetellä, että esittämästäni peruserosta huolimatta liitin edellä Spinozan ja Nietzschen ajattelun kuitenkin lähes ongelmattomasti yhteen. Esimerkiksi filosofian historian oppikirjat esittävät Spinozan tyypillisesti eräänä raskaimmista metafysikoista, rationalistisen, kaikenkattavan systeemifilosofian edustaja-

na, joka tahtoo johdatella kaiken yhdestä metafyyysisestä periaatteesta.²⁸ Nietzschen maine lähes anarkistisena antimetafyyisikkona ja filosofisten totuuksien kyseenalaistajana puolestaan lienee yleisesti jaettu. Molemmat ovat kaikesta huolimatta pyrkineet hahmottamaan ajatuksen nousua siitä, mikä ei ole ajattelua. Näin siitähän huolimatta, että heidän ontologioissaan on toisaalta suuri ero. Asia liittyy siihen, että molemmat ovat korostaneet affektiteorian tärkeyttä filosofiassa, mutta tämä ei ole peruste, jonka seuraus olisi pyrkimys hahmottaa 'ajatuksen nousua', vaan tilanne on päinvastoin.

Nietzschen erään huomion tarkastelu keväältä 1888 selvittää toivoakseni asiaa. Hänen mukaansa

mikään ei ole virheellisempää kuin tehdä psyykkisestä ja fyysisestä ilmiöstä yhden ja saman substanssin kaksi kasvoa, kaksi paljastusta. Sillä ei selitetä mitään: haluttaessa selittää on käsite 'substanssi' täysin käyttökelvoton.²⁹

Nietzschen kommentti on itse asiassa kiinnostava useammastakin syystä.

Ensinnäkin hän puhuu selkeästi sielu-ruumis -suhteesta, mutta soveltaa tapaukseen ontologista substanssin käsitettä. Tällä operaatiolla hän ottaa suoraan osaa keskusteluun ontologian varsinaisesta näkökulmasta. Voidaan näet väittää, ainakin heuristisessa tai pedagogisessa mielessä, että ontologiassa tarkoitetaan substanssilla nimenomaisesti elävän ruumiin ja sen tajunnan kokonaisuutta. Tämän näkökulman mukaan kyse ei ole esimerkiksi jonkin ylipersonallisen ajattelun tai tajunnan suhteesta luontoon, luonnon kokonaisuuteen, vaan konkreettisesta ihmisestä. Näin maailmassa olisi itse asiassa juuri niin monta substanssia kuin on ajattelevia ihmisiäkin. Toisaalta voidaan väittää, että ontologiassa (erotukseksi antropologiasta ja psykologiasta) on kyse yleisistä, universaaleista kategorioista, joiden piiriin

kuuluvat myös yksittäiset, todelliset ihmisruumiit ja tajunnat. Tällöin kuitenkin päädytään ongelmaan, joka koskee sanan 'ruumis' käyttöä tässä yhteydessä. Ajattelusta tai tajunnasta voidaan puhua yleisessäkin mielessä (ja näin on tehtykin – vaikka ajatus ylyksilöllisestä ajattelusta tai tajunnasta jää helposti epämääräiseksi), mutta mitä mahdettaisiin tarkoittaa vastaavasti ruumiilla? Näin saattaisi Nietzschenkin kysyä.

Toinen Nietzschen kommenttiin liittyvä tärkeä kysymys koskee metafysiikan ja ontologian käsitteistöjen luonnetta ja asemaa ajattelun puitteissa: onko näillä käsitteillä ylipäänsä tarkoitus selittää? Ongelman luonne selvinnee paremmin kysymällä, ovatko metafysiikan ja ontologian käsitteet 'empiirisiä' (voidaan tietenkin myös kysyä, mitä 'empiirisellä' tarkoitetaan). Niitä käytetään empiirisesti – peruskategoriat (kuten ero, samuus, moneus, ykseys jne.) ovat jatkuvasti käytössä – mutta siitä ei voida päätellä itse ontologisen luonnetta. Voidaan toki sanoa, että Nietzsche tarkoittaa 'selittämisellä' jotain, mitä voitaisiin nimittää vaikkapa 'filosofiseksi selittämiseksi' ja jossa olisi kyse yleisimpään käsitteeseen pyrkimisestä. Katsottaisiin esimerkiksi Platonin ideaopin suuntaisesti, että filosofisen ajattelun ja analyysin asia ei ole niinkään 'empiirisen' ilmiön 'luonnollisten syiden' hakeminen, vaan sen ilmentämän idean käsittely. Nähdäkseni tämä tulkinta kuitenkin sotii Nietzschen ajatusta vastaan. Hänen mielessään oli pikemminkin modernin tieteen mukainen selittäminen, jossa tarkasteltava fyysinen tai psyykinen ilmiö pyritään selittämään syntynsä tai konstituutionsa kautta – tarkemmin: niiden voimien kautta, joiden ansiosta ilmiö on. Tällainen selitys ei vie yhteen perimmäiseen syyhyn, vaan (tarkasteltavan asian luonteesta riippuen) mahdollisesti hyvinkin monien tekijöiden osuuden hahmottamiseen.

Spinoza ei aikonut substanssin käsitettään selittämisen välineeksi nykytieteen mielessä. Pikemminkin hä-

nen substanssimetafysiikassaan oli Nietzschen filosofian lailla kyse toimivan ihmisen keskeisyyden korostamisesta.³⁰ Spinozan substanssin käsite kuuluukin edellä luonnehtimistani substanssikäsityksistä ensimmäisen joukkoon, eikä tämä ajattelutapa ole Nietzschellekään vieras. Hän muokkasi perinteistä substanssifilosofiaa modernin subjektifilosofian suuntaan. 'Substanssi' on tässä yhteydessä parasta käsittää systemaattisen subjektiteorian indeksiksi. Yksinkertaistaen sanottuna: haluttaessa vaikkapa selittää asia x on huomioitava joukko suhteita, joiden muodostaman verkoston puitteissa x vasta tapahtuu. Tämä verkosto ei niinkään selitä x:ää kuin mahdollistaa x:n selittämisen. Se tarjoaa käsitteistön, jolla suhteutan ilmiöt ja maailman asiat omaan kokemukseeni ja omassa kokemuksessani itseeni samoin kuin itseni maailmaan ja maailmassa. 'Verkosto' tässä on tietenkin subjektiviteetti.

Lisäksi, Spinoza puhuu lopultakin huomattavan vähän substanssista *Etiikka*-teoksensa ensimmäisissä (metafysisissä) osissa. Ensin hän pyrkii todistamaan substanssin ainoaksi 'tosiolevaksi', jota ei edes sellaisenaan voi tarkastella, sitten hän koettaa todistaa substanssin attribuutit ajattelun ja ulottuvuuden sellaiseksi substanssiin kuuluvaksi, jonka kautta substanssi tarkastelullemme varsinaisesti on. Lopuksi, pyrittyään todistamaan jumalan ainoaksi substanssiksi, hän rajaa tarkastelunsa keskittyen puhumaan nimenomaan jumalasta.³¹ Hän toisin sanoen kohdistaa huomionsa ajatteluun. Spinozan filosofiaa tarkasteltaessa on aina kysyttävä, puhuuko hän luonnosta vai jumalasta. *Etiikka* alkaa osalla jumalasta, joten se ei ole ainakaan kosmologinen teoria. Jopa *Etiikan* 'raskain' metafysiikka käsittelee vain jumalaa eli substanssia. Itsetietoinen, itsestään tietoiseksi tullut ajatus on *Etiikan* kantava teoreettinen ongelma sikäli kuin onnellisen (hyvän) elämän saavuttaminen on sen praktinen ongelma. Kyseiset ongelmat ovat yhteenkietoutuneet. Häntä eivät tällöin kiinnosta

'luonnolliset esineet', eikä hän pyri maailmankaikkeuden järjestyksen selvittämiseen. Hän pyrki esittämään systemaattisen teorian peruskategorioista ja niiden suhteista, toisin sanoen teorian, jolla minkä tahansa 'asian', 'ilmiön' tai 'olion' ajattelu käy mahdolliseksi. Tämä teoria ei sisällä yksin ulkoisen maailman ajattelun periaatteiden kuvausta, vaan myös käsityksen siitä, mikä ajattelee, ja tämän ajattelevan suhteista 'ulkoiseen maailmaan'. Systemaattisessa filosofiassa on toimittu aina näin. Spinoza ei siis pyri johtamaan 'kaikkeaa' yhdestä metafysisestä periaatteesta, vaan esittämään koherentin teorian, jolla mitä tahansa voidaan ajatella. Tämä Spinozan kattavan systeemifilosofian haaste liittyy olennaisesti Kantin jälkeisen saksalaisen filosofian kehitykseen.³² Liike Kantin subjektifilosofisesta luonnoksesta pidemmälle subjektin käsitteen kehittämisessä on samalla ollut kriittistä asettautumista suhteeseen Spinozan filosofian kanssa.³³

Esitin aikaisemmin, että filosofisen perinteen 'jumala' on tosiasiaa itsetietoisuus. Nietzsche ei näytä tätä hyväksyneen (tai huomioineen). Itse asiassa hän ei ole osoittanut kiinnostusta filosofisen perinteen käyttämään jumalan käsitteeseen, toisin sanoen siihen, mitä 'jumalalla' perinteessä on tarkoitettu. Syy lienee, että häntä kiinnosti enemmän uskonnollisuuden ja sen instituutioiden asema inhimillisyyden kannalta ja niiden vaikutukset ihmisiin: *Moraalin alkuperässä*, kirjan lopun askeettisten ihanteiden analyysissä, kyse on 'papin' levittämän elämänviisauden ja -taidon vaikutuksista ihmisiin, *Antikristuksessa* Nietzsche palasi samoihin teemoihin ja kritisoi useita kristinopin käsitteitä moraali-teorian kannalta – kristinoppi tuo tapainturmelusta – mutta ei puuttunut jumalan käsitteeseen. Hänellä sanan 'jumala' sisältö on avoin ja lienee tarkoitettu viittaamaan samaan mihin juutalais-kristillisen perinteen 'Jumala' länsimaisessa arkiymmärryksessä viittaa, siis johonkin transsendenttiin olentoon.³⁴

Mitä seurauksia tällä on? Ensinnäkin, Nietzscheellä ei ole itsetietoisuuden käsitettä, koska itsetietoisuuden rakenne ja todellisuus on hänelle hämärä. Tällöin jää tietysti myös avoimeksi, onko itsetietoisuus sosiaalista vai ei. Toiseksi järjen käsite jää epämääräiseksi, koska sen asemaa suhteessa ajatteluun, itsetietoisuuteen ja todellisuuteen ei ole esitetty. Jää auki, onko järki esimerkiksi jotain todellisuudesta nousevaa, 'organismien ominaisuus', sosiaalinen kyky vai redusoituuuko se 'tahdon valtaan' efektiksi? Lopulta koko Nietzschen ihmiskäsitys jää pohjimmiltaan ongelmaiseksi mainittujen ongelmien takia. Tahto valtaan -metafysiikka päätyy 'selittämään' liki kaiken.

Nietzschen metafysiikassa ei tapahdu kehitystä eriytymisen mielessä: yksi ei eriydy eikä kehity moneksi, eikä se astu toisen kanssa 'dialektiikkaan', joka voisi viedä molempien kehitykseen. Toisaalta Nietzschen metafysiikassa ei myöskään tapahdu varsinaista monen tai moninaisen asettumista tai järjestymistä. Perustason ontologinen tapahtuminen aiheuttaa tahto valtaan -metafysiikassa vain yksinkertaistavia joskin hyödyllisiä (toisinaan haitallisiakin) fiktioita.

Viitteet

1. Wurzer 1975, 68.
2. "Minulla on edeltäjä – ja millainen!" *Kritische Studienausgabe*, Bd. 15, "Chronik zu Nietzsches Leben" (KSA 15, 117 – viittaaan jatkossa lyhenteellä "KSA" Giorgio Collin ja Mazzino Montinarin toimittamaan *Kritische Studienausgabe*en siten, että ensimmäinen numero viittaa osaan ja jälkimmäinen sivuun). Wurzer (mt. 69) toisintaa koko tunnustuksen, Walter Kaufmann (1978, 140) sen englanninnoksen.
3. Wurzer mt. 69.
4. Sama. – Wurzerin väitöskirja lienee ensimmäinen täysimittainen monografia, joka käsittelee Spinozan ja Nietzschen filosofioita. Saksassa Spinoza-Nietzsche -suhdetta tutkittiin ennen kansallissosialistien valtaannousua – Wurzer (emt. 1–4) mainitsee

kaksi saksalaista väitöstä ja viisi artikkelia Saksasta ja muualta maailmasta 1900-luvun alkuvuosikymmeniltä (mutta toisen maailmansodan jälkeen saksalainen Spinoza-tutkimus ei kuitenkaan virinnyt kovin nopeasti). Wurzerin käytössä ei ole ollut Collin ja Montinarin toimittamasta Nietzsche teosten laitoksesta kuin muutama osa. Erityisesti jäämistön hyödyntämisessä Wurzer on joutunut nojaamaan vanhoihin Nietzsche teosten laitoksiin. Tästä on seurannut ongelmia joidenkin muistiinmerkkien ja luonnosten ajallisessa paikantamisessa. Wurzerin teos on näiltä osin vanhentunut, kohdin epäluotettavakin.

5. KSA 15, 117.

6. Stegmaierin (1994, 33) mukaan Nietzsche jatkoi Spinozan, Leibnizin, Kantin ja Feuerbachin tutkimista aina *Moraalin alkuperän* kirjoittamiseen asti.

7. Wurzer mt. 6.

8. Vrt. emt. 146: "Nietzschen koko myöhempiä Spinoza-kuvaa ehdollisti Spinozan psykologista, metafysiista ja tietoteoreettista ajattelua koskeva riittävän tiedon puute". Keskiössä on kysymys metafysiikasta ja sen kritiikistä. Nietzsche käsitti Spinozan teologiseksi, käsitteiden 'deus' ja 'ratio' käyttö teki Spinozasta epäilyttävän. Tarkoitan metafysiikalla tässä yhteydessä samaa kuin Rolf-Peter Horstmann (1993, 287): metafysiikkaa ovat kaikki ne välineet, joilla filosofinen perinne on pyrkinyt käsitteellistämään "maailman kaikissa aspekteissaan", joten metafysiikkaa on ontologian ja teologian ohella myös kategoriaoppi oppina yleisimmistä käsitteistä ja niiden kohteista. Kaikki nämä disiplinaarit kurkottavat olevan taakse, tuolle puolen ('meta ta physika') selvittääkseen mitä tai mistä ne oikeasti ovat. Näin myös kieliteoreettiset käsitykset ovat metafysisiä sikäli kuin ne väittävät olevaisen joko jäsenyvän lopulliseen hahmoonsa kielessä, saavan ainakin lopullisen mielensä kielessä tai suorastaan redusoituvan kieleen.

9. Viitaan *Etiikkaan* lyhenteellä E silloin kun viitattava teos ei käy yhteydestä ilmi, sen osaan roomalaisella numerolla, ja yksittäisiin aksioomiin, määritelmiin, propositioihin ja niiden todistuksiin, huomautuksiin sekä korollareihin lyhenteillä (aks., määr., prop., tod., huom., kor.) ja arabialaisilla numeroilla seuraavasti: E III, prop. 9, tod. viittaa *Etiikan* kolmannen osan yhdeksännen proposition todistukseen. (Suomessa Spinozan metafysiikkaa on käsitelty laajemmin Koistinen 1991, mutta ks.

myös Oittinen 1994. Spinozan metafysiikan eri puolia painottavia klassikkotulkintoja eri ajoilta on teoksissa W. Cramer 1966, Deleuze 1998, Gueroult 1968, Joachim 1964 ja Pollock 1880. Dunin-Borkovskin 1936 ja Richterin 1913 työt avaavat Spinozan ajatteluun historiallisesti kiintoisia näkökulmia metafysiikan ja teologian yhteyksiin. Myös Wolfson 1983 avaa Spinozan ajatteluun historiallisen näkökulman hahmottamalla keskiajan filosofiasta niitä loogisia muotoja, joilla Spinozakin operoi. Hyviä johdantotekstejä, jotka esittelevät taloudellisesti Spinozan metafysiikan, ovat mm. Hampshire 1987, Hubbeling 1978 ja Moreau 1978, jonka saksalainen kustantaja nimesi harhaanjohtavasti. Suomessa vastaavasti Pietarinen 1993 omistaa yhden luvun metafysiikalle. Heckerin 1978 kirjallisuuskatsaus osoittaa jotain olennaista Spinozan metafysiikan monisyisyydestä ja voi toimia informatiivisena lähteenä samoin kuin Yovelin 1992 keskustelua herättänyt Spinozan filosofian paikannusyritys, jossa Yovel aatehistoriallisesti redusoi Spinozan filosofisen ajattelun espanjanjuutalaiseen sosiaalihistoriaan.)

10. Vrt. kuitenkin Pietarinen (1993, 140–141), joka kysyy: ”Mihin Spinoza sitten tarvitsi Jumalaa?” Hän vastaa: ”Ensisijaisesti purkaakseen rationalistin suurta intohimoa tehdä kaikki asiat ihmisjärjellä käsitettäväksi.” Pietarisen mukaan jumalasta puhuminen ei lisää ”mitään maailman ja ihmiselämän selitykseen”, vaikka Spinoza sillä koettikin perustella ääretöntä ymmärrystä ”maailman selittämisen” lähtökohtana sekä korkeimpana eettisenä ihanteena.

11. Vrt. esimerkiksi Kisser (1995), joka muistuttaa itse-suhteen ongelman keskeisyydestä Spinozan jumalan intellektuaalisen rakkauden käsitteessä. Sen kautta aukeaa tie sekä substanssin että moduksen itse-suhteen rakenteen ongelmaan ja kysymykseen niiden välisestä suhteesta. Ks. myös W. Cramer (1966, erit. 96–102). Kisser (1993) myös kritisoi (*Spinozan kannaksi tulkitsemaansa!*) käsitystä, jonka mukaan yhtäältä tajunta on ruumiin idea (esittävässä mielessä) ja toisaalta yksittäiset ideat ja niiden suhteet esittävät todellisia tiloja ja niiden suhteita, jolloin aukeaa mahdollisuus käsittää itse-suhteinen ajattelu todellisuudeksi eikä todellisuutta esittäväksi.

12. Viittaan Nietzschin julkaistuihin teoksiin seuraavilla lyhenteillä: HPTP – *Hyvän ja pahan tuolla puolen*, IT – *Iloinen tiede*. Roomalainen numero kertoo osan (sikäli kuin tarpeen), arabialainen numero kappaleen järjestysnumeron. Luotettavia, sopivasti erilaisia tulkintoja tarjoavia yleisesityksiä ovat

Kaufmann 1978, Schacht 1985; ks. myös Deleuze 1983 ja Heidegger 1991.

13. KSA 12, 17

14. KSA 12, 112

15. KSA 12, 348

16. KSA 12, 382

17. KSA 12, 369

18. KSA 11, 526

19. KSA 11, 565

20. KSA 12, 398

21. KSA 12, 383

22. KSA 11, 650

23. KSA 11, 434

24. KSA 11, 462

25. IT 57; HPTP § 12, § 17, ks. myös § 21.

26. Toisaalta, esimerkiksi Schacht (1985, 271–272) katsoo, että Nietzsche pyrki kehittämään tarkemmin spesifioimatonta naturalismia: Nietzsche operoi esimerkiksi termeillä 'ruumis' ja 'sielu' vain väliaikaisina käsitteinä, jotka hylätään kun adekvaatimmat käsitteet on kehitetty. Tämän naturalismin ydin näyttäisi Schachtin mukaan olevan, että Nietzscheille ihminen on (vain) yksi elämänmuoto.

27. Kaufmann 1978, 235 ja 239.

28. Ks. esim. Aspelin 1995, 306–312; Nordin 1999, 255–257; Saarinen 1985, 142–146; Salomaa 1989, 57–61.

29. KSA 13, 329.

30. Eri filosofisten suuntausten piirissä ei ole selkeää ryhmitäytymistä tämän kysymyksen suhteen. Poikkeuksen ovat tehneet marxilaiset, jotka ovat aika selkeästi hylänneet esittämäni kaltaisen Spinoza-tulkinnan. Esimerkiksi Moreau (1978, 85–97) tulkitsee Spinozan antropologiaa psykoanalyttistä teoriaa lähentyväksi. Oittinen (1994, 14–15) kamppailee ajoittain pikemminkin ääriivasemmistolaisuutta ja voluntarismia vastaan kuin analysoi Spinozan ajattelua, mutta tulee joka tapauksessa sitoutuneeksi hieman epäfilosofisesti 'luonnondialektiikkaan'. Negrin (1982) Spinoza-tutkielma on vieläkin poliittisemmin motivoitunut. Toisaalta Suomessa, ei-marxilaisella puolella, Pietarinen (mt. 23 alk.) huomioi vaivatta Spinozan filosofian perustendenssin.

31. En käsittele *Etiikan* alun vaikeita, attribuuttiopin luonnetta (erit. E I, määr. 4; prop. 2; prop. 4–5; prop. 9–12) ja ontologista jumala-todistusta (erit. E I, määr. 6; prop. 7–11 todistuksineen; prop. 14–20 todistuksineen) koskevia ongelmia. Spinozan attribuuttioppia voidaan tulkita subjektivistisesti (linjan merkittävänä edustajana on pidetty Wolfsonia 1983) ja realistisesti (Gueroult 1968 & 1974 on huomattava realistinen tulkinta). 'Subjektivistisen' tulkinnan mukaan Spinoza tarkoittaa attribuutin olevan jotain, minkä substanssissa havaitsemme "sen olemusta muodostavana" (E I, määr. 4), vaikka todellisuudessa attribuutti olisi vain oma subjektiivinen projektioimme. Sen sijaan 'realistisen' tulkinnan mukaan attribuutti todellakin kuuluu substanssiin.

32. Olen toisaalla pyrkinyt luonnehtimaan ko. tilannetta joiltain osin: Laari 1998. (Itse asiassa on keskusteltu myös siitä, oliko Spinozan filosofialla merkitystä jo varhaiselle valistukselle. Wollgastin 1993 mukaan Spinozalla oli huomattavaa vaikutusta jo varhaiseen valistukseen. Sen sijaan Schröder 1993 katsoo, ettei Spinozan käytännöllisellä filosofialla ollut erityistä vaikutusta varhaiseen ranskalaiseen eikä saksalaiseen valistukseen. Spinozan etiikka ja politiikka (sekä oikeusfilosofia) eivät tämän kannan mukaan antaneet valistusfilosofeille argumentteja – päinvastoin, monet valistusajatelijat katsoivat Spinozan filosofian yhteensopimattomaksi omien intressiensä kanssa.)

33. Asiaan liittyy sekin, että spinozismiin tutustuminen saattoi ensin aiheuttaa vahvan 'ihastumisen'. Schelling esimerkiksi paljasti vuonna 1795 Hegelille tullessaan spinozistiksi (Düsing 1983, 170–171). Yleisesti ottaen spinozismi kuitenkin tulkittiin deterministiseksi filosofiaksi, joka itse asiassa kieltäisi yksilön autonomian ja ajatuksen vapauden. Tulkinta huipentui Hegelin (1974, 252–289, erit. 280 alk.) tuomioon spinozismista pelkkänä substanssifilosofiana kun se Hegelin ja muiden nuorten saksalaisten mielestä piti kohottaa subjektiiviseksi filosofiaksi, itsetietoisuuden periaatteen ylistykseksi. Aiemmin Hegel (1986, 20–22 ja 191–192) oli kerennyt todeta, ettei Spinoza lopultakaan yllä filosofiassaan toiminnallisen subjektin käsitteeseen, vaan jää liikkumattomaan, jäykkään substanssi-käsitteeseen. (Spinoza-Hegel –suhteesta ks. myös esim. Braun 1982; K. Cramer 1977a; 1977b; 1978; Düsing 1983, 170–195; 1992; Lucas 1982.) Sittenmin useampikin sukupolvi on toistanut Hegelin tulkintaa välittämättä siitä, mitä Spinoza on filosofiassaan sanonut.

34. Ks. kuitenkin esim. KSA 11, 90: Nietzschen mukaan osa filosofeista on pyrkinyt samaistamaan 'sielun' ja 'jumalan'.

Kirjallisuus

- Aristoteles: *Metafysiikka*, Helsinki 1990.
- Aspelin, Gunnar: *Ajatuksen tiet. Yleinen filosofian historia*, Porvoo & Helsinki & Juva 1995 (alkuteos 1958).
- Braun, Hermann: ”Spinozismus in Hegels Wissenschaft der Logik.” *Hegel-Studien* 17 (1982), 53–74.
- Cramer, Konrad: ”Kritische Betrachtungen über einige Formen der Spinozainterpretation.” *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 31:4 (1977a), 527–544.
- : ”Über die Voraussetzungen von Spinozas Beweis für die Einzigkeit der Substanz.” *Neue Hefte für Philosophie* 12 (1977b), 1–8.
- : ”Eine kritische Bemerkung zu Hegels Spinoza-Interpretation.” *Lo spinozismo ieri e oggi*, Padova 1978.
- Cramer, Wolfgang: *Spinozas Philosophie des Absoluten. Die absolute Reflexion, Bd. 1*, Frankfurt am Main 1966.
- Deleuze, Gilles: *Nietzsche and philosophy*, London 1983 (alkuteos 1962).
- : *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris 1998 (alkuteos 1968).
- Dunin-Borkovski, Stanislaus von: *Spinoza. Band IV: Aus den Tagen Spinozas. Geschehnisse, Gestalten, Gedankenwelt. III. Teil: Das Lebenswerk*, Münster i. W. 1936.
- Düsing, Klaus: *Hegel und die Geschichte der Philosophie. Ontologie und Dialektik in Antike und Neuzeit*, Darmstadt 1983.
- : ”Von der Substanz zum Subjekt: Hegels spekulative Spinoza-Deutung”. *Spinoza und der deutsche Idealismus*, hrsg. von Manfred Walther (Schriftenreihe der Spinoza-Gesellschaft, Band 1), Würzburg 1992.
- Gueroult, Martial: *Spinoza I: Dieu (Ethique, I)*, Hildesheim 1968.
- : *Spinoza II: L'âme (Ethique, II)*, Hildesheim 1974.
- Hampshire, Stuart: *Spinoza. An introduction to his philosophical thought*, Harmondsworth, Middlesex 1987 (1. laitos 1951).
- Hecker, Konrad: *Spinozas allgemeine Ontologie*, Darmstadt 1978.
- Hegel, G.W.Fr.: *Lectures on the History of Philosophy, Vol. 3*, Atlantic Highlands 1974.
- : *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die objektive Logik. Erstes Buch. das Sein (1812)*, hrsg. von Hans-Jürgen Gawoll, Hamburg 1986.

- Heidegger, Martin: *Nietzsche 1–4*, San Francisco 1991.
- Horstmann, Rolf-Peter: "Metaphysikkritik bei Hegel und Nietzsche." *Hegel-Studien* 28 (1993), 285–301.
- Hubbeling, H.G.: *Spinoza*, Freiburg/München 1978.
- Joachim, Harold H.: *A Study of the Ethics of Spinoza*, New York 1964 (alkuteos 1901).
- Kaufmann, Walter: *Nietzsche – Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Fourth Edition, Princeton 1978.
- Kisser, Thomas: "Wirklichkeit als Selbstreferenz. Überlegungen zum Verhältnis von Begriff und Sein in Spinozas Theorie." *Studia Spinozana* 9 (1993), 19–48.
- : "Vermittlungsprobleme? Zwei Interpretationen der 'Ethica' Spinozas." *Philosophische Rundschau* 42:3 (1995), 234–241.
- Koistinen, Olli: *On the Metaphysics of Spinoza's Ethics*, Turku 1991.
- Laari, Jukka: "Neoromantiikasta – Manfred Frank ja postkanttilainen subjektiteoria." Teoksessa: Petri Kuhmonen & Seppo Sillman (toim.): *Jaettu jana, ääretön raja. Pellervo Oksalan juhlakirja* (Filosofian julkaisuja no.65), 213–238, Jyväskylä 1998.
- Lucas, Hans-Christian: *Spinoza in Hegels Logik* (Mededelingen XLV vanwege het Spinozahuis), Leiden 1982.
- Moreau, Pierre-François: *Marx und Spinoza*, Hamburg 1978 (alkuteos 1975).
- Negri, Antonio: *Die wilde Anomalie. Spinozas Entwurf einer freien Gesellschaft*, Berlin 1982 (alkuteos 1981).
- Nietzsche, Friedrich: *Antikristus*, Helsinki 1908.
- : *Iloinen tiede*, Helsinki 1963.
- : *Moraalin alkuperästä*, Helsinki 1969.
- : *Hyvän ja pahan tuolle puolen*, Helsinki 1984.
- : *Kritische Studienausgabe 1–15*, 2. durchgesehene Auflage, hrsg. von Giorgio Colli & Mazzino Montinari, München & Berlin 1988.
- Nordin, Svante: *Filosofian historia. Länsimaisen järjen seikkailut Thaleesta postmodernisiin*, Oulu 1999.
- Oittinen, Vesa: *Spinozistische Dialektik. Die Spinoza-Lektüre des französischen Strukturalismus und Poststrukturalismus* (Philosophie und Geschichte der Wissenschaften. Studien und Quellen, Band 6), Frankfurt am Main 1994.
- Pietarinen, Juhani: *Ilon filosofia. Spinozan käsitys aktiivisesta ihmisestä*, Helsinki 1993.
- Pollock, Frederick: *Spinoza. His life and philosophy*, London 1880.

- Richter, Gustav Theodor: *Spinozas philosophische Terminologie – historisch und immanent kritisch untersucht. Erste Abteilung. Grundbegriffe der Metaphysik*, Leipzig 1913.
- Saarinen, Esa: *Länsimaisen filosofian historia huipulta huipulle Sokrateesta Marxiin*, Porvoo & Helsinki & Juva 1985.
- Salomaa, J.E.: *Filosofian historia II: Uuden ajan filosofia*, Jyväskylä 1989 (alkuteos 1936).
- Schacht, Richard: *Nietzsche*, London 1985.
- Schröder, Winfried: "Spinozas Einfluss auf die praktische Philosophie der französischen und deutschen Aufklärung." *Studia Spinozana* 9 (1993), 133–162.
- Spinoza, Benedictus de: *Die Ethik*, Lateinisch/Deutsch, Stuttgart 1980.
- : *Etiikka*, Helsinki 1994.
- Stegmaier, Werner: *Nietzsches 'Genealogie der Moral'*, Darmstadt 1994.
- Wolfson, Harry Austryn: *Spinoza. Unfolding the latent processes of his reasoning* (Two volumes in one), Cambridge, Mass. & London 1983 (alkuteos 1934).
- Wollgast, Siegfried: "Spinoza und die deutsche Frühaufklärung: Eine Entgegnung." *Studia Spinozana* 9 (1993), 163–179.
- Wurzer, William S.: *Nietzsche und Spinoza* (Monographien zur philosophischen Forschung, Bd. 141), Meisenheim am Glan 1975.
- Yovel, Yirmiyahu: *Spinoza and Other Heretics I–II*, Princeton 1992.

II.
HISTORIAN FILOSOFIA,
NIETZSCHEN POLITIIKKA

AFORISTINEN KOMMUNIKAATIO

Lauri Siisiäinen

Ruumiin aktivointi

Nietzsche kutsuu kirjoittamistaan sotaisaksi. Hän etsii mahtavia vastustajia ryhtyäkseen niiden kanssa kaksintaisteluun. Kirjoitusta aseenaan käyttävä hyökkäys asettuu nimenomaan voittajia vastaan.¹ Juuri tällainen voittoa vastustaja on Nietzschen oma sairaus. Nietzsche tunnustaa olleensa sairas, mutta kiittää omaa ”tahtoaan terveyteen”, joka on tehnyt mahdolliseksi oikean lääkkeen ja ase- ja aforismin, vaistonvaraisen löytämisen ja käytön. Aforismin kirjoittaminen on ollut mahdollista, koska Nietzsche on ollut samanaikaisesti dekadentti ja terve.² Juuri tämän lähtökohdan takia Nietzsche katsookin kirjoittamisen olevan hänelle ”henkilökohtainen dieetti”. Sen käynnistää vietti, joka pyrkii kohti ilmaa, hyvää säätä ja korkeuksia. Kirjoittaessaan Nietzsche etsii intellektuaalisen kiertotien kautta – oman päänsä läpi kulkiessaan – juuri itselleen luonteenomaista terveyttä. Samalla hän on epävarma tämän kuurin sopivuudesta toisille, aforismiensa lukijoille.³

Nietzsche ilmoittaa toisaalta häpeävänsä omaa pakkoaan kirjoittaa, koska kirjoittaminen yleensä on heikko ja vulgaari ilmaisumuoto. Hänen on kuitenkin kirjoitettava, koska kirjoittaminen on ainoa käsillä oleva väline, jonka avulla voi riistäytyä irti omista ajatuksistaan.⁴ Kirjoittaminen on ainoa ase ja lääke, joka voi parantaa Nietzschen omasta dekadenssistaan irrottamalla hänet

omista jähmettyneistä ajatuksistaan. Juuri tätä tarkoitusta varten Nietzsche ottaa aforistisen tyylin käyttöönsä ylittääkseen samalla saksan kieltä vaivaavan heikkouden.

Aforismi ei ole pelkästään Nietzschen henkilökohtainen ”minä-tekniikka”. Epäilyistään huolimatta hän toivoo, että aforismilla olisi parantava ja aktiivisuuden mahdollisuuksia avaava vaikutus myös niiden lukijoille. On kuitenkin syytä huomata, että Nietzschellä on mielessään kaksi eri tyyppistä yleisöä, joihin aforismin on tarkoitus vaikuttaa eri tavoin. Vahvoille ja jaloille, mutta harvoille lukijoille aforismi avaa toiminnan mahdollisuuksia, parantaen heidän terveyttä ja kasvattaen heidän rohkeutta. Näin aforismi vahvistaa näin heitä entisestään. Heikoille lukijoille (lukijoiden enemmistö) sama aforismi on myrkkyä, joka murtaa ja lannistaa. Aforismi on toisin sanoen sekä esoteerista, että eksoteerista kirjallisuutta.⁵

Aforismi toimii esoteerisesti lääkkeenä avatessaan luovan purkautumisen mahdollisuuksia aktiivisille voimille, jotka moraali on kesyttänyt.⁶ Fiktio tuottaminen on tämän moraalisen kesyttämisen ensisijainen menetelmä. Fiktiossa voima jakautuu kahtia. Voiman purkautuminen eli manifestaatio esitetään tekona, josta ”itse voima” erotetaan tekijänä ja teon kausaalisenä syynä. Samalla teon mahdollisuudet asetetaan ajallisesti itse teon edelle. Nämä fiktiiviset mahdollisuudet ovat sekä neutraaleja, että toisensa pois sulkevia vaihtoehtoja. Ne ovat neutraaleja, koska kuvitteellisella tekijällä on vapaus valita voiman ilmaisun ja kätkemisen, toiminnan ja toiminnasta pidättäytymisen, vahvuuden ja heikkouden välillä. Kuvitteelliset mahdollisuudet ovat pois sulkevia, koska vaihtoehtoisen teon valinta on peruuttamaton ja määrää teon kokonaisuudessaan ennalta antamalla sille ulkoisen päämäärän.⁷

Tällaisen fiktion keinoin toimii ”papillinen” valta, joka onnistuessaan erottamaan aktiiviset voimat niiden

toimintakyvystä johtaa reaktiivisten voimien voittoon. Papillinen valta estää toiminnan, mutta se ei tee tätä yksinomaan rajoituksin vaan ennen kaikkea vapauden nimissä. Kuvitelma, joka sekä liioittelee, että rajoittaa mahdollisuuksia estää toiminnan. Subjekti-substraatin-kuvitelma vastuullistaa aktiiviset ja johtaa huonon omantunnon syntymiseen. Juuri huono omatunto syyllisyytenä, joka kääntää aktiiviset voimat itseään vastaan, merkitsee reaktiivisten voimien voittoon ja aktiivisen ihmisen sairastumista. Askeettisen papin valta on ”biovaltaa”, joka suojelee heikkoja ja auttaa heitä säilymään hengissä tekemällä vahvoista sairaita ja samalla ”puuduttamalla” kärsimystä.⁸

Aforismi voidaan nähdä vastavoimana papilliselle vallalle, koska sen tarkoituksena on avata aktiivisten voimien purkautumiselle mahdollisuudet. Aktiivisten voimien luovan purkautumisen mahdollisuudet on avattava aforismin lukijan ruumiissa sen kanssa kommunikoiden. Ruumiin tilaa, joka on luovan, esteettisen toiminnan mahdollisuus, Nietzsche kutsuu kiihkoksi tai juopumukseksi (Rausch). Se on lihasten ja aistien ”suggestion” tila sekä voimakkuuden ja yltäkylläisyyden tunne. Tämä tila tekee mahdolliseksi aktiivisten voimien purkautumisen ulos maailmaan uusia muotoja luoden. Dionyysisen juopumuksen tilassa kaikki affektit kiihtyvät ja näin avautuvat mahdollisuudet kaikille erilaisille voiman ilmaisuille. Aktiivinen voima on sekä luova että käskevä ja sen purkautuminen organisoii ristiriitaisten voimien moninaisuutta. Tämän vuoksi aforismi avaa mahdollisuuden myös hallitsemiseen.⁹

Aforismin avaamat mahdollisuudet eivät ole voimaa kahtia jakavia ja toisensa poissulkevia kuvitteellisia mahdollisuuksia, vaan itse aktin kanssa samanaikaisia ja suunnan vaihdoksille tilaa jättäviä. Kiihkon mahdollisuudet eivät myöskään ole neutraaleja itse toiminnan suhteen. Kiihko pikemminkin hävittää illuusion toiminnan ja pidättäytymisen vaihtoehtoisuudesta. Kiihko

pakottaa luovaan toimintaan, mutta avaa samalla ovia itse toiminnan ”sisälle”.

Juopumus kiihdyttää affektit ja avaa luomisen mahdollisuuden tekemällä aistimusten virran – joka jää kielen välittämän kokemuksen ulkopuolelle – välittömästi koettavaksi. Juopumuksen tilassa valtavat etäisyydet, suuret moninaisuudet, äärimmäisen nopea ja äärimmäisen hidas liike tulevat koettaviksi ja niiden lävitse voidaan liikkua luomalla yleiskatse. Aistit toisin sanoen herkistyvät eroille.¹⁰ Juopumus avaa mahdollisuuden aistimusten virran kohtaamiselle, tulemiselle, abstrakteimmillaan ja konkreettisimmillaan. Sekä äärimmäisen yksinkertainen että äärimmäinen yksityiskohtien moninaisuus avautuvat kokemukselle. Käsitteellinen välitys sen sijaan sulkee pois molemmat äärimmäisyydet tehden kokemuksen keskinkertaiseksi. Maailman avautuminen loputtomana tulemisena, ristiriitana ilman sovitusta, avaa jokaisen muodon konstellaationa, joka ei koskaan ole lopullinen eikä suljettu ja joka näin ollen voidaan tuhota ja transfiguroida. Harvoille esoteerisille lukijoille tämä aforismin avaama kokemus on antipesimistinen kutsu, joka rohkaisee toimintaan, koska muodot avautuvat muutokselle. Aforismin tarkoituksena onkin juuri kommunikoida tämä tunne välittömästi esoteerisen lukijan ruumiiseen. Sitä vastoin eksoteerisille lukijoille, jotka ovat riippuvaisia pysyvän ja harmonisen olemisen illuusiosta, merkityksettömän tulemisen kokemus on kestävätkö. Heille aforismilla on lamaannuttava vaikutus.¹¹

Nietzschen oman ajan eurooppalaiset lukivat hänen tekstejään varsin vähän. Nietzsche katsoikin, että hänen aikalaisensa Euroopassa eivät olleet niitä ”hyviä lukijoita”, jotka lukisivat hänen aforismejaan ääneen ja näin onnistuisivat ottamaan ruumiillaan vastaan aforismien kommunikoiman tunteen. Nietzsche oli erityisesti tyytymätön siihen, että hänen tekstinsä näyttivät ainoastaan tuottavan lukijoille fantasioita. Fantasia ei kuvana

nimittäin kykene kommunikoimaan affektiivista tilaa. Fantasian avulla aikalaislukijat eivät kyenneet tavoittamaan itselle asetettuihin vaatimuksiin kuuluvaa uhrauksen ja kidutuksen kokemusta, jotka aforismin on tarkoitus kommunikoida. Nämä elämykset (Erlebnis) kuuluvat olennaisesti itsensä luomiseen ja tuhoamiseen, transfiguraatioon, jonka mahdollisuus aforismin on tarkoitus avata. Nämä elämykset kuuluvat erottamattomasti tilaan, jossa stabiilisuuden ja harmonian illuusio murenee aktiivisen ja käskevän voiman alkaessa järjestää ”hyvän” lukijan muita voimia uudella tavalla. Ainoastaan näiden elämysten avulla Nietzsche katsoo onnistuneensa ”kertomaan” lukijoille jotakin tärkeää itsestään. Jos kuitenkin lukijat ottavat aforismeista vastaan pelkän fantasian, he voivat ainoastaan puhua Nietzschestä suurin lausein, siteerata hänen kirjoituksiaan ja mahdollisesti kirjoittaa niitä koskevia kommentteja. Aikalaislukijoiden katse, jolle fantasiakuva näyttäytyy, on kutistanut Nietzschen.¹²

Tässä tapauksessa lukija ei kuitenkaan onnistu ottamaan aforismista vastaan mahdollisuuksia avaavaa ruumiin affektien tilaa. Onnistuakseen siirtämään tämän tilan harvoille ja tuleville esoteerisille lukijoilleen Nietzsche katsoi joutuvansa ei enempää eikä vähempää kuin keksimään saksan kielen uudelleen.

Kieli ja kuva eli kuinka kokemuksesta tulee vulgaari

Kuten sanottu, Nietzschen suhtautuminen kirjoittamiseen ja kieleen ylipäänsä on ristitiitainen. Hän epäilee erityisesti oman aikansa saksan kielen kyvyttömyyttä kommunikoida luomisen mahdollisuuksia avaavaa aktiivista ruumiillista tilaa ja tunnetta. Toisaalta hän kuitenkin näkee kielessä ja kirjoittamisessa mahdollisuuksia, joita on vain osattava käyttää hyväksi.

Nietzschen epäilykset kohdistuvat kielen lisäksi myös kuvaan. Kuva ja näkyvä ilmiö eivät hänen mukaansa ole välittömiä kokemuksia, vaan synteessin tuotteita. Tämä synteessi antaa muodon aistimusten virralle luovan voiman järjestäessä aistimuksia sulkien joitakin niistä pois, kooten niitä yhteen, tehden niistä samankaltaisia eroja häivyttäen sekä ajallista virtaa jähmettämällä ja stabilisoiden.¹³

Kuva on metafora, jonka syntyminen on esteettinen ja luova akti tai ”käännös”. Käsité puolestaan syntyy kun sana (ääni) ei enää muistuta yksittäisestä kokemuksesta, vaan sulkee sisäänsä lukemattomia keskenään erilaisia yksittäistapauksia, toisin sanoen yksittäisiä kuvia tai ilmiöitä, jotka käsité kerää yhteen. Käsité syntyy metaforisessa käännöksessä, joka samankaltaistaa kuva-metaforia luokitellen ne yleisen lajin tai tyyppin edustajiksi ja pyyhkien edelleen pois niiden eroja. Näin myös ainutkertainen kokemus häviää entistä täydellisemmin näkyvistä. Samalla kuva ja käsité hävittävät tulemisen näkyvistä. Kieli tekee kuolemattomia asioista ja muodoista, jotka ovat heikkoja, väsyneitä ja valmiita kuolemaan. Käsitteestä ja kuvasta tulee asioiden pysyvän ja muuttumattoman luonteen illuusio, kun niiden oma esteettinen ja metaforinen synty unohtuu.¹⁴

Nietzschen mukaan kielen sairaus on tärkeä osa modernia dekadenssia. Kieli sairastuu menettäessään kykynsä kommunikoida tunteita ja impulsseja. Kielen sairautteen kuuluu myös sanojen ja käsitteiden saama tyrannimainen valta, jonka avulla ne hallitsevat ihmiskuntaa työntäen sitä suuntiin, joihin se ei itse tahdo kulkea.¹⁵ Niistä tulee aistimusten automaattisia ja itsensänselviä välittäjiä, jotka samalla kanavoivat ja ohjaavat voimien purkautumista ”annettuun” ja läsnäolevaan objektiin. Elämän aktiiviset impulssit eivät enää ole itsenäisiä ja välittömiä, vaan käsitteistä tulee niiden ohjaajia.¹⁶

Jähmettyneiden käsitteellisten skeemojen ohjaama ymmärrys kieltää elämän aistimellisen tulemisen. Tämä ymmärrys, joka hävittää tulemisen näkyvistä, suojelee heikkoja muutoksen ja ristiriidan aiheuttamalta kärsimykseltä ja jopa pelastaa heidät siltä. Juuri jähmettyneiden muotojen välittämänä syntyy näkyvien hahmojen ja pysyvien, muuttumattomien tyyppien maailma, jota Nietzsche kutsuu ”olemisen maailmaksi”. Koska ristiriita ja muutos, kaikki vieras ja ennen kokematon on suljettu tämän maailman ulkopuolelle, se on turvallinen ja rauhoittava heikoille, jotka eivät kestä merkityksettömän tulemisen aiheuttamaa kärsimystä. Käsitteelliset skeemat suojelevat aistimuksilta, joihin heikot muuten kadottaisivat itsensä täysin. Käsitteellisen ymmärryksen maailmassa kaikki on tuttua, tarkoituksenmukaista ja ihminen kaiken mitta.¹⁷ On kuitenkin huomattava, ettei muuttuvan, uuden, ennekokemattoman ja vieraan hävittäminenkaan pelasta kärsimykseltä, sillä unohtamiskyvyn vaurioituminen ja muistijälkien jatkuva tunkeutuminen tietoisuuteen uuden kokemuksen tilalle tekee itse muistoistakin kivuliaita.¹⁸ Sen sijaan aktiiviset ja vahvat eivät tarvitse näitä yhteisiä ja ”luonnollisia” merkityksiä – kyky luopua merkityksistä ja elää merkityksettömässä maailmassa on eräänlainen voiman mitta – vaan kykenevät sen sijaan kohtaamaan tulemisen ja luomaan siihen itse merkityksen sitä järjestäen ja muotoillen.¹⁹

Koska kuva ja käsite sulkevat pois aistimellisen moninaisuuden, ne toimivat aforismiin verrattuna päinvastaisella tavalla. Varsinkin sanallinen kommunikaatio, kokemusten kielellinen jakaminen ”laimentaa” ja ”tylsistyyttää” aistimukset ja affektit. Kielellinen jakaminen hävittää kokemuksesta sen, mikä siinä on persoonallista, ainutkertaista ja jaloa. Kieli muuttaa harvinaisen tavanomaiseksi ja alhaiseksi. Tämä on kielellisen jakamisen heikkous musikaaliseen verrattuna.²⁰ Kun ilmiöiden muodoista ja käsitteellisistä muodoista tulee

”luonnollisia” ja ”todellisia”, jokaisella kokemuksella on aina jo valmiiksi annettu muoto, joka voidaan ottaa vastaan ja johon voidaan reagoida, mutta joka ei jätä mahdollisuuksia luovalle transfiguraatiolle. Näin jähmettynyt kieli estää toimintaa.

Aktiiviset voimat, joiden luova metaforinen vietti on terve, eivät tarvitse jähmettyneiden kuvien ja käsitteiden ”tukirakennelmaa”. Sen sijaan aktiiviset voimat kykenevät leikittelemään abstraktioilla siirtämällä niiden rajoja, kääntämällä ne ylösalaisin, erottamalla yhteen kuuluvan ja läheisen toisistaan ja kiinnittämällä yhteen vieraimman ja etäisimmän.²¹ Tämä on kuitenkin mahdollista juuri kiihkon tai juopumuksen ruumiillisessa tilassa, jossa kokemus ja affektit ovat päässeet eroon käsitteiden luonnollisuuden illuusiosta sekä ohjaavasta, automaattisesta välityksestä. Juuri tämän takia jähmettynyt kieli on aforismia aseenaan käyttävän kamppailun vihollinen.

Kielen opettaminen, jossa käsitteitä levitetään ja vakiinnutetaan, on kautta historian käyttänyt ruumiillisia menetelmiä – kuten kidutusta – tehdäkseen käsitteistä todella unohtumattomia. Juuri näiden ruumiillisten muisti-tekniikoiden avulla saksalaisista oli Nietzschen mukaan onnistuttu kasvattamaan ”ajattelijoiden kansakunta”, jolle on ominaista luotettavuus, selväpäisyys, mauttomuus; kaikki ”eurooppalaisen mandariinin” ominaisuuksia.²² On tärkeää huomata, ettei käsitteitä muuta yksilöiden tietoinen intentionaalinen toiminta, vaan ruumiin aktiiviset affektit ja impulssit, eikä käsitteiden leviäminen ja voitokkuus ole ensisijaisesti argumenttien ansiota. Nietzscheä tuskin voidaan pitää nykyisen käsittehistoriallisen menetelmän edelläkävijänä.²³

Nietzschen näkemys kielellisen kommunikaation heikkouksista tekee ymmärrettäväksi hänen ristiriitaisen suhteensa kirjoittamiseen. Kielen laimentava ja tylsistyttävä luonne saa Nietzschen epäilemään, että hä-

nen omat ajatuksensa ovat menettäneet nuoruutensa, pahuutensa ja vaarallisuutensa juuri koska hän on ”maalannut” ja kirjoittanut nämä ajatukset. Tämä epäily johtuu käsitteiden, sanojen ja kuvien kyvystä ilmaista ja jakaa ainoastaan tyypillinen, tavanomainen ja pitkästyttävä. Ne sulkevat pois kommunikaatiosta kaiken äärimmäisen eli abstrakteimman ja singulaarisen.²⁴ Ne eivät kykene jakamaan aktiivista ja samalla vaarallista ja moraalitonta ruumiin affektien tilaa, jota Nietzsche kuitenkin haluaisi aforismein ilmaista. Kieli keskinkertaistaa tämän ”poikkeustilan” ja tekee sen harmittomaksi. Puhuja tai kirjoittaja, joka ilmaisee itseään sanoin, näyttäytyy siis väistämättä vulgaarina.²⁵ Onnistukseen horjuttamaan käsitteiden ja jähmettyneiden kuvien ylivaltaa aforismin on onnistuttava ”puhumaan” affekteille, ja tämä tehtävä puolestaan edellyttää mainittujen kielellisen kommunikaation heikkouksien ylitämistä.

Suuri tyyli ja retoriikan tyylittömyys

Seuraavaksi on tarkasteltava lähemmin itse aforistista tyyliä, jonka on tarkoitus antaa aforismille sanan, käsitteen ja kuvan ylittävän kommunikaatiokyvyn. Nuorelle Nietzschelle esimerkin tarjosi Richard Wagner, jonka musiikki-draamalla Nietzschen mukaan – kuten hän välirikon jo tapahduttua sanoo – on kyky kommunikoida intohimon sisäistä tapahtumaa, tahdon liikettä, heikentämättä sen intensiteettiä. Käsitteiden ja sanojen käyttöön rajoittuva retoriikka ja puhedraama eivät tähän kykene, sillä intohimo ei puhu lausein.²⁶

Wagnerin musiikkidraaman ylivertaisuus retoriikkaan verrattuna perustuu siihen, että se ilmaisee ja tekee jaettavaksi saman sisäisen tapahtuman, siis luonnon, samanaikaisesti kolmessa eri muodossa. Musiikki siirtää sisäisen impulssin eli tahdon liikkeen välittömästi

kuulijan sieluun. Tässä Nietzsche ei puhu affekteista ja impulsseista ruumiin voimina. Näyttelijän ele on saman impulssin visuaalinen muoto, joka on jo musiikkia välittyneempi tahdon ilmaisu. Kolmas tahdon ilmaisu, joka on välittynein, täydellisimmin tietoinen ja samalla ”kalpein” on sana. Näiden kolmen muodon samanaikainen kommunikaatio – erityisesti musiikin ansiosta – pakottaa draaman yleisön empatiaan esiintyjien kanssa. Musiikkidraaman kommunikaatio on kiistämätöntä ja moniselitteisyyden pois sulkevaa toisin kuin retorinen suostuttelu, jota vaivaa ”sisällön” laimeuden lisäksi tulkinnanvaraisuudesta johtuva epävarmuus.²⁷

Wagnerin draaman poliittisuuden Nietzsche näkee sen kyvyssä sovittaa rikkaiden ja köyhien välinen ristiriita liittäen yhteen yksilölliset intohimot ja ohjaten niitä kohti yhteistä päämäärää. Musiikkidraama on tässä suhteessa todellista kansan taidetta.²⁸

Parannuttuaan Wagnerista Nietzsche jatkaa sellaisten kommunikaation välineiden etsimistä, joiden avulla tunteen tai intohimon välitön kommunikointi on mahdollista. Nietzsche etsii edelleen tämän kommunikaation mahdollisuuksia erityisesti musiikista. Kysymys kommunikaation kyvystä saa muodokseen tyyliä koskevan kysymyksen.

Vahvin voima ja intensiivisen vallan tunne saavat Nietzschen mukaan ilmaisunsa suuressa ja klassisessa tyyliässä. Taideteoksessa suuri tyyli tarkoittaa tyyneyttä, yksinkertaisuutta ja supistamista. Tyyliltään suuri taideteos on kokonaisuus, jossa luova voima on järjestänyt keskenään ristiriitaisten voimien moninaisuuden koherentiksi ja harmoniseksi kokonaisuudeksi erityisesti geometrisen ja loogisen yksinkertaistamisen avulla.²⁹

Nietzschen käsitykseen tyylistä voidaan katsoa kuuluvan myös viattomuuden, joka hänen mukaansa voi täydellisesti toteutua ainoastaan musiikissa. Aforistisen kommunikaation esimerkkiä onkin etsittävä juuri mu-

siikista eikä niinkään kirjallisuudesta. Toisin kuin sana, sävellys voi saavuttaa täydellisen viattomuuden, jolloin se kontemploi ja heijastelee ainoastaan itseään unohtaan täysin maailman. Se on suljettu kuten aforismikin ja suljettuna se ”puhuu” ainoastaan itsestään ja itselleen, vastaa kaikkuna omaan ”puheeseensa” yksinäisyyden ympäröimänä.³⁰ Juuri musiikkiin verrattuna sanan laimeus korostuu.³¹ Saman suuntaisia näkemyksiä musiikista voisi etsiä 1900-luvun säveltäjiltä, kuten Schönbergiltä ja Stravinskilta (1947), joista jälkimmäinen uskonnollisuudestaan huolimatta kritisoi Wagneria samoista syistä kuin Nietzsche.

Tyyli on samalla ainutkertainen, mikä tarkoittaa, ettei teos viittaa itsensä ulkopuolelle, eikä sen sisäinen järjestys representoi mitään ulkoista. Suuri tyyli ei siis ole mikään yhdenmukaistava säännöstö, vaan merkitsee teoksen suljettua ainutkertaisuutta. Suuri tyyli syntyy kiihkon ja juopumuksen tilassa, joka on vapaa kielen välityksestä, ja toisaalta ainutkertaisuus vapauttaa tyylin sanojen viittaavuudesta. Tästä huolimatta suuri tyyli itse kykenee kommunikoidaan kiihkon ja juopumuksen tilan, josta se syntyy. Itse järjestyksen yksinkertaisuuden havaitseminen johtaa vallantunteen kohoamiseen. Juuri suuren tyylin yksinkertaisella, geometrisella järjestyksellä on kyky kommunikoida ruumiin kanssa sen vietteihin vedoten, kyky jakaa liikkeitä ja näin kiihottaa ruumiin lihaksia luovaan ja vaaralliseen tilaan.³² Suuri tyyli stimuloi ja viettelee elämään antaen sille vastaansanomattoman sysäyksen.³³

Vallantunteen voi tosin sanoen kommunikoida ainoastaan voimaa välittömästi ilmaiseva tyyli, eikä välittynyt ja laimentava sanan ”sisältö”. Myös kirjallisuudessa todellinen kommunikaation kyky on löydettävissä itse ”materiaalisesta” tyylin järjestyksestä, eikä kielellisistä merkityksistä. Onnistuakseen kommunikoidaan ruumiin aktiivista tilaa, aforismin on onnistuttava tuomaa suuri tyyli kirjallisuuteen. Tämän tunteen voi tehdä jaetuksi ainoas-

taan muoto, joka syntyy välittömästi luovasta tunteesta, eikä ulkoisesta ja jälkikäteisestä representaatiosta. Kommunikaatiokyvyn rappio onkin sisällön alistamista vieraalle muodolle.³⁴

Viattoman sävellyksen tavoin myös aforismin tulisi olla suljettu, ilman jollekin ulkoiselle sitä edeltävälle subjektille tai objektille avaavaa viittaussuhdetta. Viaton musiikki ja aforismi eivät ole mitään ”puhelimia tuonpuoleiseen”, ne eivät heijasta asioiden yliaistimellista luonnetta – tehtävä, jonka Schopenhauer oli musiikille antanut³⁵ – vaan ne kommunikoivat aistimellisella tasolla olematta kuitenkaan kuvailevia.³⁶

Ei ainoastaan metafysiikka, vaan myös retoriikka, jossa ilmaisu alistetaan yleisön reaktioille, merkitsee tyylin rappiota ja viattomuuden kadottamista. Nyt Nietzsche nimittää juuri Wagnerin musiikkidraamaa – jonka aiemmin katsoi voittaneen retoriikan heikkouden – ”teatteriretoriikaksi”, jossa ilmaisusta on tullut lavastettu ja näytelty speaktaakkeli. Musiikista on tullut pelkkä eleen vaikutusta vahvistava tehokeino ja ilmaisun ”työkalu” tai ilmaisutekniikka, jota käytetään vieraan sisällön välittämiseen. Tämän johdosta musiikkidraaman speaktaakkeli hävittää ilmaisusta välittömyyden ja ainutkertaisuuden, tinkii sisäisestä harmoniasta ja yksinkertaisuudesta yleisön reaktioita myötäillessään, eikä tämän vuoksi voi herättää yleisöään aktiivisuuteen.³⁷ Musiikissa, mutta myös aforismin tyyliissä, ”epäretorisen” viattomuuden säilyttäminen on kommunikaatiokyvyn edellytys. Jo ennen Wagneria arvostelevia kirjoituksiin³⁸ Nietzsche katsoi kirjoittajan ”tyylikkyyden” edellyttävän sitä, että kirjoittaa ”itselleen ja itseään varten”, eikä lukijoiden reseptiota ennakoiden.

Vaikka draama ja teatteriretoriikka eivät onnistukaan kommunikoimaan vallantunnetta tai stimuloimaan elämän aktiivista impulssia, voi niiden vaikutus yleisönsä olla suuri. Wagnerin draama kykenee tyyllittömyydessäänkin liikuttamaan massoja, viettelemään väkijoukot

puolelleen, ja tätä kykyä Nietzsche samanaikaisesti inhoaa ja ihailee. Dramaattinen spektaakkeli on kuin hypnoosia, joka saa heikot ja hysteeriset vaipumaan ”unissakävelijän ekstaasiin”.³⁹ Kysymyksessä on horrosta muistuttava ruumiin tila, jossa aistit sulkeutuvat, ja joka näin puuduttaa pelastaen kärsimykseltä, vaikkakin ainoastaan hetkeksi. Onnistuessaan tuottamaan tämän tilan Wagner toimii askeettisena pappina osoittaen poikkeuksellista kyvykkyyttä tällä alalla.⁴⁰

Wagnerilainen draama on toisin sanoen biovallan taidonnäyte, joka suojelee väsyneitä ja hysteerisiä kannustaen ja kutsuen puolikuolleita palaamaan takaisin elämään.⁴¹ Wagnerin draama kuten Nietzschen aforismikin hallitsee välittömien aistimusten avulla eikä niinkään ideologisesti, mutta niiden päämäärät ovat vastakkaiset. Wagner puhuu nihilistisen elämän kiellon ja transsendenssin puolesta, mutta on liian älykäs käyttäkkeen teoreettisia ”kaavoja”. Sen sijaan hän naamioi nihilismin ja kristillisyyden musiikkiin. Wagnerin draama puhuu nihilismin puolesta juuri ”vakuuttamalla” aistien ja ruumiin tasolla. Se samalla sekä suojelee monia että tartuttaa nihilismin harvoin estäen heitä toimimasta.⁴² Näin ollen ollakseen tehokas aforistisin aseinen käydyn vastahyökkäyksen on taisteltava nimenomaan ruumiista.

Rytmi, tempo ja roomalainen tyyli

Nietzschen mukaan runouden synnyn ymmärtämisen kannalta on ensisijaisen tärkeää kiinnittää huomio runomittaan, runon rytmiseen muotoon. Muusat ovat tunnetusti Zeuksen ja Mnemosyenen tyttäriä ja juuri rytmi antaa runolle kyvyn painaa asioita muistiin. Rytmii suosuttelee vastustamattomasti ja niinpä runouden ”alkumuotona” on loitsu, jolla uskottiin hallittavan tulevaisuutta. Kun puhutaan puhetyylistä, on kiinnitettävä

huomiota ennen kaikkea rytmiin, joka voi antaa puheelle pakottavan voiman, jollaista sanoilla ei ole. Juuri rytmi, eivätkä sanat kykenevät viettelemään minkä tahansa totuuden tai valheen puolelle. Tämä ei tapahdu argumentein, vaan laittamalla sekä sielun, että jalat liikkuamaan tahdissaan. Rytmien avulla affektit voidaan kiihdyttää ja niitä voidaan ohjata toisin kuin sanoin. Rytmien avulla synnytetään yleisössä vastustamaton halu ”yhtyä kuoroon”.⁴³ Rytmii puhuu lihaksille ja vaikka taiteiden erikoistuessaa musiikki on toisinaan pyritty eristämään ”lihasten aistista”⁴⁴, se hilpeä, rohkea ja itsevarma rytmi kiihdyttää kaikkia ruumiin animaalisia toimintoja”.⁴⁵ Rytmii näyttää näin nousevan keskeiseen asemaan etsittäessä aforistisen tyylin tunnusmerkkejä.

Nietzsche on runon voiman suhteen samalla kannalla Platonin kanssa. Platonin tavoin myös Nietzsche suhtautuu runon mimeettisyyteen epäluuloisesti haluten karkottaa jo etukäteen pois luotaan jäljittelevät opetuslapset. Rytmii tulisi käyttää aforismissa toimintaa mahdollistavalla tavalla, eikä synnyttämään lukijoissa halua jäljitellä jotakin ihanteellisena esitettyä mallia. Rytmii tarkoittaa Nietzschele ajan ja voiman asteiden tai yksiköiden tasapainoista jakautumista, toisin sanoen ”tahdin”, sykkeen ja intensiteettien tasapainoisuutta. Rytmii saa ruumiin tanssimaan, synnyttää aktiivisen tunteen, jossa kohtaavat viileä etäisyys tai maltillisuus ja välitön haltioituneisuus. Sen sijaan musiikki, jossa ”loputtoman melodian” ehdoin on luovuttava täysin rytmisestä sopusointuisuudesta – Wagner edustaa tätä ”tyyliä” kärjistetyimmillään – vallitsee kaaos, ja sen synnyttämä liike on ”uimisen” tai ”leijumisen” passiivinen tila.⁴⁶

Tämä käsitys rytmien tärkeydestä aktiivisen kommunikaation tyylikeinona viittaa Nietzschele myös sekä puheen että kirjoituksen tyyliin. Rytmisen sopusointuisuuden lisäksi puhujan ja kirjoittajan tyyliin on tärkeää sen ”tempo”, joka ilmaisee välittömästi ruumiin

aineenvaihdunnan hitautta ja nopeutta. Machiavellin ”Il Principeä” ei voi ymmärtää ilman sen tyylin allegrissimoa ja laukkaa, joka yhdistää vaaralliset ajatukset ja vallattoman huumorin puhaltaen lukijan kasvoille Firenzen kuivaa ilmaa. Juuri hilpeä tempo saa lukijan juoksemaan mukanaan, juuri se voi parantaa hänet. Tässä suhteessa on toki eroja myös eri kielillä. Saksankielessä allegrissimo ja presto, vapaan ajattelun tempo, on lähes mahdoton saavuttaa. Saksan kielelle ominainen hitaus tekee puheesta mahtipontista ja pitkästyttävää ja Aristofaneen ja Machiavellin kääntämisestä saksankielelle mahdotonta. Tyylin tempo kyllä ylittää sanan vulgaariuden, mutta samalla jokainen käännös altistuu tahattoman vulgarisoinnin vaaralle.⁴⁷

Nietzsche katsoo tyyllille asettamiensa vaatimusten ja kirjallisen kunnianhimonsa täyttyvän ”roomalaisessa tyyliässä”. Roomalainen tyyli on mosaiikkityyli, jossa jokainen sana sisältää voiman, joka purkautuu saaden sanan liikkumaan suuntaan ja toiseen, yli sanojen mosaiikin kokonaisuuden. Voiman purkautuminen synnyttää virran, jossa sekä ääni että käsite asettuvat takaisin aistimelliseen tulemiseen, jota ne jähmettyessään stabilisoivat ja yhdenmukaistavat. Itse merkkien määrä ja ekstensio sen sijaan on minimaalinen. Tähän perustuu jokaisen merkin maksimaalinen energia – aforismin kyky sanoa kymmenellä lauseella enemmän kuin toiset kykenevät sanomaan kokonaisessa kirjassa.⁴⁸ Roomalaisen tyylin kommunikaatiokyky perustuu juuri merkkien virtaan, eikä kiinnitettyyn sanan merkitykseen. Aforistinen kommunikaatio on taitoa valjastaa ja vapauttaa käsitteiden ja äänteiden virtoja aikaan saava voima, eikä pyri tämän voiman tukahduttamiseen ja virran jähmettämiseen.

Roomalainen tyyli ottaa käyttöönsä ja vapauttaa sanojen kyvyn virrata suuntaansa vaihtaen ja liittyä yhteen minkä tahansa toisen sanan kanssa, tulla miksi tahansa toiseksi sanaksi mosaiikkimaisessa moneudessa. Mosaiikin järjestys ei ole lineaarinen koodi eikä poissulkevien vaih-

toehtojen referenssijärjestys. Tämä tarkoittaa myös, ettei kommunikaatiolla ole subjektiä, joka sisältönä määräisi merkkien järjestyksen ja liikkeen mahdollisuudet etukäteen.

Näiden piirteiden tärkeyttä aforistisessa tyyliässä on korostanut erityisesti Gilles Deleuze, joka kutsuu aforismia ”nomadiseksi” kommunikaatioksi. Nomadiseksi aforismin tekee juuri sanojen intensiteetti, kyky nomadiseen matkustamiseen, jossa ei vaihdeta lineaarisesti paikkaa, vaan joka on koordinaateista lakkaamatta poikkeava pyörre.⁴⁹

Aforismin nomadisuus tarkoittaa myös, ettei sanojen virtaa käynnistä eikä motivoi puute tai epätäydellisyys. Aforismi ei siis ole fantasiaketju. Sanat ovat itseriittoisia koneita, niiden tuotantovoimat nimenomaan positiivisia, niiden virta ”nautinnollista” ilman poissaolevan täyttymyksen päämäärää. Näin ollen aforismin tyyliä luonnehtii ulkoisuus⁵⁰ siinä mielessä, että merkit ovat de-territorialisoituja, ilman despoottisen keskussignifioijan ympärillä pyörivää kehämäisyyttä ja toisaalta ilman ”sisällön” määräämää suuntaa ja päämäärää.⁵¹ Toisaalta aforismi on myös sisäinen juuri säilyttäessään voimiansa itseriittoisuuden ja koska sen ”merkitystä” ei voi löytää sanan representoimasta ulkoisesta kohteesta, vaan itse sanojen itseriittoisesta liikkeestä ja tämän liikkeen rytmistä.

Aforismin mosaiikki on kuitenkin de-territotialisaa-tiostaan huolimatta myös koherentti kokonaisuus sisäisine järjestyksineen, eikä kaaoksen tilassa virtaava loputon melodia. Tyyli on myös laki, joka organisoii sanojen virtaa. Tätä lainmukaisuutta onkin etsittävä juuri liikkeen rytmistä ja temposta, jotka säätelevät virtoja antaen niille sopusointuisuuden ja tasapainon. Aforismissa toteutuessaan suuri tyyli onkin juuri ”suuren rytmin” tyyliä. Nietzschen lauseen ominaispiirteet ovatkin löydettävissä juuri sanojen liikkeen nopeudesta ja rytmistä, joiden avulla aforismi kommunikoi lukijan ruumiille.⁵²

Näin Nietzsche pyrkii aforismissa toteuttamaan suuren tyylin kirjallisessa muodossa. Vapauttaessaan sanojen ja käsitteiden virran kiinnitetyistä paikoista, aforistinen tyyli samalla palauttaa lukijansa kokemukseen merkityksettömän tulemisen, jonka kieli yleensä sulkee pois. Näin aforismi pakottaa harvat ja voimiltaan aktiiviset esoteeriset lukijat luomiseen kommunikoiden heille kiihkon tunteen ja toisaalta hävittää kielestä eksoteerisia, heikkoja lukijoita suojelevan stabiilin järjestyksen.

Lukutaidottomuus ja märehminen

Aforistisen kommunikaation onnistuminen edellyttää myös lukutaitoisia lukijoita. Näitä Nietzsche ei uskonut aikalaistensa joukosta löytävänsä, sillä moderni dekadenssi on myös lukutaidon rappeutumista. Jo ”Epäajanmukaisten mietiskelyjen” aikaan Nietzsche suhtautuu epäillen saksalaisissa yliopistoissa opetettavaan hermeneuttiseen lukemisen menetelmään, jossa tekstejä – ja romanttisen ihanteen mukaisesti tietenkin erityisesti saksankielistä runoutta – tulkitaan etsien tekstin takaa sen alkuperäistä subjektiivista merkitystä. Tätä merkityksen etsintää palveli lukemismenetelmä, jossa merkitystä etsittiin kirjailijan biografiasta, kääntäen näin huomio pois itse tekstin sisäisestä tyylistä.⁵³ Tämä menetelmän Nietzsche filologina tietenkin tunsi hyvin.

Sen sijaan että lukisi kärsivällisesti jokaisen sanan – jokaisesta tavusta puhumattakaan – moderni lukija valikoi mielivaltaisesti ”viisi kahdestakymmenestä sanasta” arvaten tämän jälkeen, mikä teksti ”todennäköisesti” merkitsee.⁵⁴ Nietzsche pilkkaa näin romanttisen ihanteen mukaista runon tulkintaa, jossa mielikuvitus ja fantasian tavoittaminen on syrjäyttänyt kärsivällisen ja pikkutarkan lukemisen, joka ainoastaan voi tavoittaa tyylin kuuluvan ”fysikaalisen” liikkeen ja rytmin.

Tämä huolimaton ja itse tekstin sivuuttava lukeminen voi tarjota lukijalle ainoastaan fantasian, ja osana akateemista instituutiota se tuottaa päättymättömän kommenttien ketjun. Sen sijaan historiallis-hermeneuttinen samoin kuin pelkkään mielikuvitukseen turvautuva lukeminen estävät tekstiä vaikuttamasta aktiivisella tavalla lukijan elämään ja toimintaan.⁵⁵

Nietzsche siis suosittelee aforismiensa lukijoille varovaisuutta, hienovaraisuutta ja ennen kaikkea kiireetöntä hitautta. Ainoastaan tarkka lukija, joka pysyttelee aforismin sisällä, kykenee löytämään tyylin eli sanojen voimat ja niiden liikkeen mosaiikin kokonaisuudessa. Oman aikansa eurooppalaisia Nietzsche piti aivan liian kiireisinä ja uppoutuneina työhön kyetäkseen lukemaan aforismeja näin.⁵⁶ Moderneilta lukijoilta puuttuu lukemiseen tarvittava tärkein taito, nimittäin lehmän taito märehtiä hitaasti ja huolellisesti.⁵⁷ ”Täydelliset lukijat”, ”lenton ystävät” ovat epämääräisen tulevaisuuden lukijoita.

Lukija tarvitsee märehtimisen taitoa tavoittaakseen tyyliin kuuluvat nyanssit ja erot sekä muodon lainmukaisuuden. Tyyli on ”itse asia”, ilman mitään ulkoista referenssiä. Juuri tyyli ”muistuttaa” lukijaa – tarkemmin sanottuna hänen ruumistaan – voimien kasvusta ja siirtää häneen luovan juopumuksen tunteen.⁵⁸ Lukija märehtii tekstiä suussa. Ääneen lukeminen on myös osa täydellisen lukijan lukutaitoa, joka kykenee ottamaan vastaan aforismin kommunikoidun voiman. Ääneen lukeminen ja korvat, jotka kuulevat rytmin, ovat edellytyksiä kommunikation onnistumiselle.⁵⁹ Vaikka aforismin lukutaito vaatiikin lukijaltaan paljon, on tyyli vapaa sanan monimerkityksisyydestä. Aforistinen tyyli, toisin kuin Nietzschen sanat, eivät ole alttiita ”Zarathustran apinan” re-aktiiviselle väärinkäytölle. Deleuzen⁶⁰ mukaan aforismin lukemisen ongelmassa ei ole niinkään kysymys siitä, kuinka lukija aforismia tulkitsee. Kysymys on siitä, kuinka hän masinoi ruumiinsa aforismin siirtämän voiman virtaan.

Entä miten on oman aikamme yhteiskuntatieteilijöiden lukutaidon laita? Juuri heidän keskuudessaan Nietzsche näyttää olevan suuressa suosiossa. Nietzsche piti keskiverto-oppinutta tai tieteellistä ”tyyppiä” ihmisenä lähes ”minättömän” pehmeänä olentona, joka kaipaa muotoa ja odottaa sisältöä, joka hänet täyttäisi. Miten lukee aforismeja tämä hermoheikko ihminen, joka tarvitsee jatkuvaa vakuuttelua omasta hyödyllisyydestään tieteelle ja jolle kunniallinen maine kollegoiden keskuudessa on kaikki kaikessa?⁶¹

Thomas Mann mainitsee vuonna 1940 julkaistussa esseessään, että ”kymmenentuhatta irrationalismin dosenttia, jotka ovat kasvaneet hänen (Nietzschen) varjostaan esiin Saksassa kuin sienet”⁶². Tilanne, jossa Nietzsche-sitaatit ovat käypää akateemista valuuttaa ei siis ole uusi. Keskiverto-oppinut lukee Nietzscheä tavalla, joka tyydyttää hänen tarpeitaan. Hän lukee aforismeja löytääkseen niistä ”käsitteistön” tai joukon argumentteja, joita nimittää ”nietzscheläisiksi”. Hän kenties näkee vaivaa jopa opetellakseen itse puhumaan kuin ”nietzscheläinen”. Jos kaikki onnistuu, keskiverto-oppinut saa itselleen ”nietzscheläisen” muodon ja sisällön. Parhaassa tapauksessa hän saa haltuunsa irrationalismin oppituolin ja voi aloittaa opetuslastensa kasvatuksen.

Viitteet

1. *Ecce Homo*, „Warum ich so Weise bin, § 7.
2. *Ecce Homo*, „Warum ich so Weise bin § 1, 2.
3. *Morgenröte*, § 553.
4. *Iloinen tie*, § 93.
5. *Hyvän ja pahan tuolla puolen*, §30; *Wille zur Macht*, § 862.
6. *Hyvän ja pahan tuolla puolen*, §30; *Wille zur Macht*, §1053–1062.
7. *Moraalin alkuperästä*, I §13; ks. Deleuze 1983, 61, 122–127.

8. *Moraalin alkuperästä*, II § 16, III §11, 15; ks. Deleuze 1983, 127–145.
9. *Epäjumalten hämärä*, X § 8–10; *Wille zur Macht*, § 800, 809.
10. *Wille zur Macht*, § 800.
11. *Wille zur Macht*, § 852, 853.
12. Nachgelassene Fragmente Frühjahr bis Herbst 1884, KGW VII2, 25 (285).
13. Nachgelassene Fargmente Frühjahr bis Herbst 1884, KGW VII2, 25 (116, 308, 313, 314).
14. ”Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne,” § 1; *Hyvän ja pahan tuolla puolen*, § 296.
15. ”Richard Wagner in Bayreuth,” § 5.
16. ”Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinn,” § 2.
17. *Wille zur Macht*, §585; ”Nietzsche contra Wagner, ‘Wir Antipoden’”; ”Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinn,” § 2.
18. ks. Deleuze 1983, 111–116.
19. *Wille zur Macht*, § 585.
20. *Wille zur Macht*, § 810.
21. *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinn*, § 2.
22. *Moraalin alkuperästä*, II § 3.
23. Toisin kuin Quentin Skinner (1999, 60–73) väittää.
24. *Hyvän ja pahan tuolla puolen*, § 296.
25. *Epäjumalten hämärä*, X § 26.
26. ”Richard Wagner in Bayreuth,” § 9.
27. ”Richard Wagner in Bayreuth,” § 9.
28. ”Richard Wagner in Bayreuth,” § 9,10.
29. *Wille zur Macht*, § 799, 800.
30. *Morgenröte*, § 255.
31. *Wille zur Macht*, § 810.
32. *Wille zur Macht*, § 809, 836.
33. *Wille zur Macht*, § 842, 853.
34. *Historian hyödyistä ja haitoista elämälle*, § 4.
35. *Moraalin alkuperästä*, III § 5.
36. *Wille zur Macht*, § 836.

37. *Der Fall Wagner*, § 8,9.
38. ”Schopenhauer als Erzieher,” § 2.
39. *Wille zur Macht*, § 839.
40. *Moraalin alkuperästä*, III §17, 18.
41. *Der Fall Wagner*, § 5.
42. *Der Fall Wagner*, Nachschrift.
43. *Iloinen tiede*, § 84.
44. *Epäjumalten hämärä*, X §10.
45. *Nietzsche contra Wagner*, ”Wo ich Einwände mache”.
46. *Nietzsche contra Wagner*, ”Wagner als Gefahr” § 1.
47. *Hyvän ja pahan tuolla puolen*, § 28.
48. *Epäjumalten hämärä*, X § 51, XI §1).
49. Deleuze 1992, Deleuze-Guattari 1987, 371, 381.
50. Deleuze 1992.
51. ks. Deleuze-Guattari 1983, 22–28, 52–68.
52. *Ecce Homo*, ”Warum ich so Gute Bücher Schreibe” § 4.
53. *Historian hyödyistä ja haitoista elämälle*, § 5.
54. *Hyvän ja pahan tuolla puolen*, §192.
55. *Historian hyödyistä ja haitoista elämälle*, § 5.
56. *Morgenröte*, Vorrede § 5.
57. *Moraalin alkuperästä*, Esipuhe § 8.
58. *Wille zur Macht*, § 812, 818.
59. *Ecce Homo*, ”Warum ich so gute Bücher schreibe?” § 5.
60. Deleuze 1992.
61. *Hyvän ja pahan tuolla puolen*, § 206, 207; *Wille zur Macht*, § 801.
62. Mann 1987, 202.

Kirjallisuus

- Deleuze, G.: *Nietzsche and Philosophy*, London 1983.
- : ”Nomadinen ajattelu.” Teoksessa: Kotkavirta-Rahkonen-Vähämäki (toim.), *Autiomaan Kirjoituksia vuosilta 1967–1986*, Helsinki 1992.

- Deleuze, G. & F. Guattari: *Anti-Oedipus. Capitalism and Schizophrenia*, Minneapolis 1983.
- : *A Thousand Plateaus*, London 1987.
- Mann, T.: ”Nietzschen filosofia kokemuksemme valossa.” Teoksessa: Oittinen, Vesa (toim. ja suom.), *Totuudesta ja kauneudesta. Esseitä kirjallisuudesta ja filosofiasta*, Keuruu 1987.
- Nietzsche, F.: *Historian hyödystä ja haitasta elämälle*, Jyväskylä 1999.
- : ”Schopenhauer als Erzieher” (Unzeitgemässe Betrachtungen III). *Werke, Kritische Gesamtausgabe, III Abteilung, 1. Band*, hrsg. G. Colli & M. Montinari, Berlin & New York 1967–. (KGW)
- : ”Richard Wagner in Bayreuth” (Unzeitgemässe Betrachtungen IV) KGW, IV Abteilung, 1. Band.
- : *Morgenröthe. Gendanken über die moralischen Vorurtheile*. KGW, V Abteilung, 1. Band.
- : *Iloinen tiede*, Helsinki 1969.
- : *Nachgelassene Fragmente, Frühjahr bis Herbst 1884*. KGW, VII Abteilung, 2. Band.
- : *Hyvän ja pahan tuolla puolen*, Keuruu 1984.
- : *Moraalin alkuperästä*, Helsinki 1969.
- : *Der Fall Wagner*. KGW, VI Abteilung, 3. Band.
- : *Epäjumalten hämärä eli miten vasaralla filosofoidaan*, Helsinki 1995.
- : *Nietzsche contra Wagner*. KGW, VI Abteilung, 3. Band.
- : *Ecce Homo*. KGW, VI Abteilung, 3. Band.
- : *Der Wille zur Macht*. Kröners Taschenausgabe, Band 78, Stuttgart 1996.
- Skinner, Q.: ”Rhetoric and Conceptual Change.” Teoksessa: Haikala & Kotkavirta & Palonen (toim.), *Finnish Yearbook of Political Thought*, Vol. 3, Jyväskylä 1999.
- Stravinsky, I.: *The Poetics of Music*, London 1947.

NIETZSCHE, HISTORIA JA POLITIikka

Jari Hoffrén

”Tulee olla tottunut vuorilla elämään – näkemään viheliäisen loruilun politiikasta ja kansojen itsekkäisyydestä allaan. Täytyy olla tullut välinpitämättömäksi...” (A, Alkusanat).

”Ja hallitseville minä käänsin selkäni, kun näin mitä he sanovat hallitsemiseksi: kaupan hierontaa vallasta ja tinkimistä – roskaväen kanssa!” (Z II 6).

Yksilö, sivilisaation kriisi ja politiikan pienuus

Friedrich Nietzscheä ei juuri ole pidetty erityisesti poliittisena ajattelijana. Kiinnostus hänen tuotantonsa on kuitenkin lisääntynyt viime vuosina myös demokratiakeskeisen politiikan teorian ja poliittisen filosofian piirissä. Eräänlaisessa käytännöllisen filosofian standardiluennassa Nietzsche kuitenkin sijoittuu poliittisesti jonnekin epämääräisen aristokraattisen välinpitämättömyyden ja epäilyttävän antiliberalistisen aristokratian rajamaastoon. Poliitikalta demokraattisuutta edellyttävien kannalta asiat näyttävät vain mutkistuvan. Nietzschele nämä

tasavertaisuuden saarnaajat, tarantelloja te minulle olette ja kostoja salaa himoitsevia...sillä näin puhuu minulle

oikeudellisuus: 'ihmiset eivät ole tasavertaisia'. Eikä heidän pidä sellaisiksi tullaakaan! (Z II, 7).

Sikäli kuin myös poliittisen filosofian diskurssissa on ryhdytty problematisoimaan itse länsimaisen ajattelun perusmotiiveja ja monimielisyyttä – modernisuuden itseymmärrystä – myös Nietzschen ajattelu on löytänyt tiensä sen itsensä ilmiäsuudesta näkökulmasta vieraammalle alueelle, politiikka- ja eritoten demokratiateoretisointiin.

Modernissa poliittisessa ajattelussa ja sanastossa vakiintunein jäsenyksin Nietzsche on kuitenkin ongelmallinen vieras. Hänen ajatteluaan on hyödynnetty niin vasemmistoradikalismiin, reformismiin kuin aristokraattisen konservatisminkin nimissä. Näitä yrityksiä luonnehtii usein tarkoituksenmukaisuus: Nietzschen ajattelua sekä tulkitaan että systematisoidaan varsin läpinäkyvästi tulkitsijoiden omista poliittisista tarkoituksesta käsin. Mutta millaisia tarkoituksenmukaisuusnäkökohdat ylittäviä avauksia – jos minkäänlaisia – nietzscheläisen ajattelun katsotaan tarjoavan erityisesti demokratiateorioille, demokratiateoreetikoille ja meillemodernin länsimaisen demokraattisen järjestyksen kansalaisille, aikamme tarantelloille? Eikö "nietzscheläinen demokratia" ole vain *oxymoroninen väärinkäsitys*?

Ainakin Legenda-Nietzschelle, eräänlaiselle oppi- ja aatehistorioiden karkeasti normalisoimalle tulkinnalle Nietzschestä, filosofian ja ajattelun keskeisimmät kysymykset eivät olleet luonteeltaan poliittisia, vaan historiallisia ja kulttuurisia. Toisaalta, jos jonkun niin Nietzschen yhteydessä kaiken tekstitulkinna sekä naiivi peruskysymys että kiinnostava ikuisuuskyseminen 'mitä Nietzsche todella sanoi' osoittautuu erityisen pulmalliseksi lähestyä. Kun jatkossa tarkastelun kohteena on lähinnä valikoima viimeaikaista angloamerikkalaista poliittista filosofiaa demokratia-ajattelun yhtey-

dessä, on lähtökohdaksi otettu po. poliittisten ajattelijoiden itsensä käyttämä metodi lähestyä monikasvoista Nietzscheä: 'jostakin on aloitettava – tässä *minun* Nietzscheni'. Siksi johtopäätösten – jotka Nietzschen nimesä tulkitaan – 'kirjoittaja' on eräänlainen skitsofreenikko, joka pyrkii houkuttelemaan lukijaa näkemään asioita epätavanomaisessa valossa. 'Minun metodini on', näyttää skitso-Nietzsche sanovan, 'ettei metodia ole'. Tässä mielessä *Legenda-Nietzsche* on työväline tarkastelun aloittamiseksi, löyhä joukko oppikirjamaisia kontekstisidonnaisia tulkintoja poliittisesti käytetyissä yhteyksissä. Tekstin myötä esiin nousevat ja oppikirja-Nietzscheä ehdollistavat hahmot ovat Uusi Nietzsche, Filosofi-Nietzsche ja Poliitikko-Nietzsche, jotka edustavat erilaisista konteksteista nousevia Nietzsche -tulkintoja poliittisen ajattelun yhteydessä. Sikäli kuin 'poliittinen ajattelu' metaforana voi olla myös joukko edes jonkinlaisissa puheväleissä olevia ajattelijointa, 'minun Nietzscheni' ei ole ystävä eikä vihollinen, vaan *ongelmallinen vieras jolla voi olla asiaa*.

Nietzsche tavoittelee omista lähtökohdistaan käsin sekä historian että kulttuurin perusdynamikkaa eräänlaisina radikalisoituina kvasihegeliläisinä kehkeytymisperiaatteina. Tämä vyyhti muodostaa kontekstin myös politiikalle ja marginaalisemmin demokratialle. Sellaisena se tarjoaa myös harvinaisempia näkökulmia politiikan ja demokratian arviointiin. Historian ja kulttuurin tarkastelijana Nietzsche on nimittäin erityislaatuinen juuri lähestymistapansa vuoksi. Hän kyseenalaistaa voimakkaasti vakiintuneet tavat ymmärtää historian ja kulttuurin 'perusvoimia' ja ihmisen paikkaa ja merkitystä suhteessa niihin. Poliittikkaa ja demokratiaa koskevat huomiot on ymmärrettävä tätä ehdollistavaa taustaa vasten.

Nietzschen aikalaiskulttuurin ja historian arviointia virittää erityinen modernisuuden (kriisi)kokemus, jota ilmaisevat tunnetut Jumalan kuoleman ja nihilismin

metaforat. Nämä määreet johdattavat samalla kriisistä ”ongelmallisen” humanismiin kritiikkiin. Humanismilla Nietzsche viittaa erityisesti uskontoon ja metafysiikkaan sekä kaikkiin vastaaviin ajattelutapoihin ja filosofioihin, jotka projisoivat ja seisauttavat maailmaa ihmisen määrätystä keskeisyyksistä, ongelmista ja tarkoituksista käsin. Historia määrätyn ihmisen kirjoittamana ja tarkoitettuna tarinana ja sivilisoitua kulttuuri juuri hänen saavutuksenaan näyttäytyvät eräänlaisina äärimmäisinä tukipisteinä sellaiselle epäilyttävälle ajattelulle, joka ei voi olla muuta kuin tyhjän päällä seiso(tta)vaa metafysiikkaa. Kuitenkin, vaatii Nietzsche, ihmisellä on tarinansa ja ihminen on *kulttuuri*-ihminen – ja hänen *tulisi* edelleenkin olla sitä!

Nietzschelle ilmenevä historia¹ ja rakentunut kulttuuri ovat dimensioita elämäntapahtumisessa, joka puolestaan aina pakenee ihmisen pyrkimyksiä tavoittaa siitä jotakin keskeistä, olennaista, tarkoituksellista tai määräävää. Siksi myös tämä ristiriitainen havainto itse – eräänlainen löydös tai murtuma – voidaan ilmaista oikeastaan vain erilaisin metaforin. Näin pysyy auki olennainen jännite sen mitä nimetään ja se millä se nimitetään, välillä. Muutoin myös sen itsensä ilmaiseminen vajoaisi välittömästi sellaiseen ”totuuden haluun” – elämän dynamiikan metafysiseen stabilisointiin – josta Nietzsche yrittää päästä eroon jännitteisiä etäisyyksiä luomalla².

Millaisia näkökulmia tämä eräänlainen metakonteksti tarjoaa sitten politiikan ja demokratian arviointiin? Keskeiseksi jäsentyy kysymys siitä, miten ja millaisena nietzscheläiseksi eri tavoin tulkittu murtuma- ja kriisietoisuus – eräänlainen radikalisoitu ja kärjistetty luonnehdinta modernisuudesta – voisi olla osana poliittista ajattelua, poliittisia käytäntöjä ja poliittista eetosta. Ainakin Legenda-Nietzschen oman käsityksen mukaisesti politiikka sekä distribuutio- eli oikeudenmukaisuuskysymyksinä että nationalistisena resurssien turvaamis-

projektina on ”joutavaa loruilua ja kansojen itsekkyyttä”, ”pientä politiikkaa”. Demokratiaa sekä politiikan menettelytapana että yleisempänä kulttuurisena eetosena nuo määreet koskevat kaksin verroin. Vaikeaksi kysymykseksi siis muodostuukin, millaista antia nietscheläinen nihilismiä haastava eetos voisi tarjota erilaisille politisoiville näkökulmille, ja erityisesti demokratian tai demokraattisuuden perspektiiville.

Järjestyksen ja Sanan kuolemasta Elämän käytäntöihin?

Mitä tarkoittavat intellektuaalinen ja kulttuurinen kriisi? Mihin viittaavat Jumalan kuolema ja nihilismi? Legendanietzschen mukaan modernisuutta luonnehtivat – kaiken muun ohella – sekä metafyyssisen ajattelun perusteiden horjuminen että kasvava käsitys tieteen rajallisista mahdollisuuksista täyttää uskonnollis-metafyyssisten maailmankuvien jättämää tyhjiötä. Liikkeeseen ja virtoihin tempautuneen elämän ja sen voimien edessä usein uutena uskontona pidetty positiivinen tiedekin on ongelmallinen reaktiotapa, joka ilmaisee myöhäistä askeesin muotoa. Tiede ja teoreettinen elämäntapa edustaa siis omanlaistaan ’intellektuaalista stoalaisuutta’ pyrkimättä erityisesti tavoittelemaan sen enempää kuin kiistämäänkään, vaan ensisijaisesti järjestämään/järjestelmään ja hallitsemaan/hallinnoimaan³. Mistä siis elämälle myönteisen määrätyn asenteen perusta nihilismin vastineeksi? Kuinka suhtautua elämään kun metafyyssikan ja uskonnon ’valheet’ ja ’fiktiot’ on paitsi torjuttava, myös jollakin tavalla ’korvattava’? Tämä kysymys orientoi Nietzscheä hänen tulkittessaan yleensä elämisen ja erityisesti filosofian harjoittamisen mahdollisuuksia maailman ja elämän uudelleentulkintana ’murtuman’ havaitsemisen jälkeen.

Filosofian harjoittamisen, sen yhteiskunnallisten edellytysten ja siten kulttuurisesti mielekkään elämän edellytyksiä pohtiessaan Nietzsche analysoi 'lähtökohtatilannetta' tunnettujen metaforiensa avulla. Näitä ovat Jumalan kuoleman lisäksi tahto valtaan, perspektivismi ja ikuinen paluu. Hullun ihmisen julistamassa Jumalan kuolemassa näyttää olevan kyse ensinnäkin kulttuurisesta tapahtumasta eli kristillis-moraalisen elämän- ja maailmantulkinnan pettämisestä. Toiseksi kyse on filosofisesta kehityksestä tai 'löydöksestä' Jumala -hypoteesin ja erilaisten 'absoluuttien' romahtamisena:

Ettekö ole kuulleet siitä hullusta ihmisestä, joka syytti lyhdyn kirkkaana aamupäivänä, juoksi torille ja huusi huutamistaan: 'Minä etsin Jumalaa! Minä etsin Jumalaa!' [...] 'Minne Jumala on joutunut' hän huusi, 'minä sanon sen teille! *Me olemme tappaneet hänet* – te ja minä' (IT 125).

Tästä nousee esiin uudelleen arvioimisen vaatimus 'kaikkeaa' koskien – arvoa, moraalialia, tietoa, ihmisen olemassaoloa, maailmaa ja elämää. Uudelleenarvioinnissa on kyse ei-jumalallistamisesta, ihmisen 'tämänmaailmalisesta' käänteestä, moraalien syntyhistorioiden jäljittämistä (genealogia) ja tähän perustuen arvostamisen/arvottomamisen dynamiikan selventämisestä.

Jumalan kuolema on myös vaatimus erilaisten metafyyssisten korvikkeiden hylkäämiseksi. Siksi on luovuttava Minästä ja Maailmasta, 'subtantiaalisten' sie-lujen ja itseriittoisten asioiden/olioiden postulaateista näiden edustaessa – yleisemminkin perinteisinä ontologisina kategorioina ja tulkintoina – elämänprosessien vaihtelevasti tarkoituksenmukaisia tiivistymiä tai kertymiä. Jumalan kuolemaan kytkeytyykin perinteisten metafyyssisten käsitteiden vastakäsitteenä esittäytyvä tahto valtaan, maailma tulkittuna voimien keskinäis-pelinä, ilman sisäistä rakennetta tai lopullista päämäärää.

Tahto valtaan on siten eräänlainen radikalisoitu liike- ja katkosmetafora, 'tapahtumisen postulaatti', joka lakkaamalla organisoi ja reorganisoii itseään. Se on myös provokatiivinen metafora, vain tapa sanoa elämä. "Elämässä" on tällöin kyse vuorovaikutuksellisesta voimakentästä jota luonnehtivat suhde vahvan ja heikon välillä ja elollisen tahto itsensä voittamiseen⁴.

Ja tämän salaisuuden puhui minulle elämä itse: 'katso', se puhui, 'minä olen se, jonka täytyy aina voittaa itsensä [...] Että minun täytyy olla taistelua ja sukeutumista ja tarkoitusperä ja tarkoitusperien ristiriita: oi, ken arvaa tahtoni, arvaa kaiketi myös, millaisia *mutkittlevia* teitä sen täytyy kulkea [...] vain siinä, missä on elämä, on myös tahtoa: mutta ei elämäntahtoa, vaan – näin minä sen sinulle opetan – vallantahtoa!' (Z II, 12)

Kaikki tapahtuminen elimellisessä maailmassa on *valtaamista, valtaanpääsyä* ja että taas kaikki valtaaminen ja valtaanpääsy on uudesti-tulkintaa, järjestelyä jossa aikaisemman 'merkityksen' ja 'tarkoituksen' täytyy välttämättä himmentyä tai kerrassaan sammua (Ma II, 12)

Jokainen eläin, siis myös la b'te philosophe pyrkii vaittomaisesti optimaalisiin suotuisiin olosuhteisiin, joiden vallitessa se voi purkaa kaiken voimansa ja saavuttaa vallantunteensa suurimman määrän (Ma III, 7).

Elämä itse on *olennaisesti* vieraan ja heikomman omaksumista, loukkaamista, valtaamista, sortoa, kovuutta, omiin muotoihin pakottamista, itseensä-liittämistä ja vähintään, lievimmältään riistoa [...] sen täytyy olla ilmettyä vallantahtoa, se tahtoo kasvaa, laajentua, vetää puoleensa, päästä vallitsemaan, – ei minkään moraliiteetin tai immoraliteetin perusteella, vaan koska se *elää* ja koska elämä on juuri vallantahtoa (Hptp 259).

Pidän elämää kasvavuuden, itsensäilytyksen, voiman-

kokoamisen, vallan vaistona: missä tahtoa valtaan puutuu, siellä alkaa alentuminen (A 6).

Missä tahto valtaan jossakin muodossa alenee, siellä alkaa myös joka kerta fysiologinen taantumus, dekadensi. Dekadensin jumaluudesta, jonka miehekäimmät hyveet ja halut ovat ympärileikatut, tulee nyt välttämättömästi fysiologisesti taantuneiden, heikkojen jumala [...] Niin hyvä jumala kuin perkelekin: molemmat dekadensin sikiöitä (A 17).

Elämä itse ei tunne mitään solidaarisuutta, ei 'tasa-arvoa' organismin terveiden ja rappeutuneiden osien välillä: viimemainitut on *leikattava* pois – tai kokonaisuus tuhoutuu (Ehä IX 36b).

Merkille pantavaa on – myös poliittisen luennan kannalta – ero tahdon valtaan ja Nietzschele eritoten ajankohtaisen uutuuden, darwinilaisen itsesäilyttämispyrkimyksen välillä:

Itsensä säilyttämisen tahto ilmaisee hätätilaa, rajoitusta varsinaisessa elämän-perusvietissä, joka tähtää *vallan avartamiseen* ja tätä tahtoessaan useinkin tekee kyseenalaiseksi ja uhraa itsesäilytyksen. On katsottava oireelliseksi, että eräät filosofit, kuten keuhkotautinen Spinoza, ovat pitäneet ratkaisevana juuri niin sanottua itsesäilytysvaistoa, että heidän on täytynyt pitää sitä sellaisena: – he olivat juuri hätätilassa olevia ihmisiä. Että nykyaikaiset luonnontieteemme ovat siinä määrin kietoutuneet spinozalaiseen dogmiin (viimeksi vielä ja kaikkein karkeimmin darvinismissä, joka käsittämättömän yksipuolisesti opettaa 'olemassaolon taistelua' –), se johtuu todennäköisesti useimpien luonnontutkijain syntyperästä: he kuuluvat tässä katsannossa 'kansaan' [...] Mutta ihmisen pitäisi luonnontutkijana tulla ulos inhimillisestä loukostaan: luonnossa ei *vallitse* hätätila, vaan yltäkylläisyys, aina mielettömyyteen saakka. Ole-

massaolon taistelu on vain *poikkeus*, se merkitsee elämäntahdon tilapäistä rajoittumista, suuri ja pieni taistelu koskee kaikkialla etevämmyyttä, kasvua ja laajentumista, valtaa vallantahdon mukaisesti, joka on juuri elämäntahto (IT 349).

Mitä tulee kuuluisaan 'elämäntaisteluun', se näyttää minusta toistaiseksi enemmän väittämältä kuin tosiasialta. Sitä esiintyy, mutta poikkeuksena, elämän kokonaisaspekti ei ole hädän ja nälän tila, vaan rikkaus, uhkeus, jopa mieletön tuhlaavaisuus, – siellä, missä taistellaan, taistellaan *vallasta*... Malthusta ei pidä sekoittaa luontoon. – Jos tällaista kamppailua kuitenkin on – ja sitä todella esiintyy –, sen tulos on valitettavasti päinvastainen kuin Darwinin koulukunta toivoo, kuin ehkä *olisi lupa* toivoa: nimittäin voimakkaiden, etuoikeutettujen, onnellisten poikkeuksien tappio. Lajit eivät kehity kohden täydellisyyttä: heikoista tulee yhä uudelleen väkevien valtiaita, – sen saa aikaan heidän monilukuisuutensa ja myös *nokkeluutensa*... (Ehä IX, 14).

Legenda-Nietzschen monimielinen kielenkäyttö on johdanut muutoinkin lukuisiin erilaisiin tulkintoihin tahdosta valtaan. Tulkintoja erotteleva perusongelma koskee sitä, missä määrin moni-ilmeinen tahdon valtaan postulaatti on – paradoksaalisesti ja vastoin tarkoitustaan – luonteeltaan metafyyssinen tai kosmologinen.

Nietzschen tavassa määritellä omaa kantaansa luonnehtii eri tavoin ilmenevä metafysiikan kritiikki. Eriytyisen kiinnostava on lyhyt 'Erään erehdyksen historia' (Ehä IV 4, 1–6), jossa Nietzsche purkaa intellektuaalisten pyrkimysten eri versioiden suhdetta näiden ideaaliin kohteeseen, 'tosi maailmaan' ja samalla sen muuttumiseen – sivilisatorisen kehityksen myötä – 'viimein taruksi'. Platonin narsistista totuuskonseptiä ja katu-
van syntisen kristillisen hurskastelua seuraa Kantin im-

peratiivinen velvoittava lohtu jossa ”tosi maailma” ja idea siitä on ”käynyt vaikeammin tavoitettavaksi, kalvakaaksi, pohjoiseksi, königsbergiläiseksi”. Tämän kritiikinä positivismi riisuu tuntemattoman maailman lohdullisuudesta, vapahduttavuudesta ja velvoittavuudesta. Tätä uusplatonisen metafyyssisen realismin ”harmaata aamua” seuraa ”kirkas päivä” jolloin tosi maailma on heitettävä pois, ja lopulta ”keskipäivä” jolloin ”*toden maailman mukana olemme hävittäneet näennäisenkin!*”. Nietzscheä siis selvästi ärsyttää tapa sijoittaa perusta milloin mihinkin, platonilaisittain ideoihin, juutalais-kristillisesti Jumalaan, kantilaisittain *Ding-an-sichii*n tai positivistisesti tieteelliseen diskurssiin⁵.

Nietzschele tyypillinen tapa käyttää ’epäsovinnaisesti’ erilaisten vakiintuneiden diskurssien kielipelejä – tilanteessa jossa ’oikeaa diskurssia’ tai ’oikeaa diskursiivisuutta’ ei siis hänen mukaansa ole – on johtanut mm. erilaisiin reduktionistisiin päätelmiin ääriesimerkkinään metafyyssinen biologismi, fysikalismi ja psykologismi. Poliittisen näkökulman kannalta kiinnostavia ovat kuitenkin sellaiset Nietzschen postmetafyyssiset tulkinnat, joissa tahto valtaan pyritään rajaamaan postulaatiksi, joka koskee kosmoksen sijaan inhimillistä maailmaa ja inhimillisiä suhteita⁶. Nietzschele lähtökohta näyttää aluksi sangen metafyyssiseltä tai kosmologiselta:

Jos vihdoin edellytämme, että onnistuisi selittää koko meidän viettielämämme tahdon yhden perusmuodon – nimittäin, kuten minun väittämäni kuuluu, vallantahdon – hahmottumaksi ja haarautumaksi –; jos edellytämme, että voitaisiin johdella kaikki elimelliset toiminnot tästä vallantahdosta ja löytää siitä ratkaisu myös siittämisen ja ravitsemuksen probleemaan – se on yksi ongelma – olisi siten saavutettu oikeus määritellä *kaikki* vaikuttava voima yksitulkintaisesti: *vallantahdoksi* (Hptp 36).

Mutta Nietzschen voidaan tulkita jatkavan pseudo-kantilaisittain ja mahdollistavan näin siirtymisen kosmologisesta tulkinnasta postmetafyysiseen, inhimilliseen kontekstiin:

Maailma sisästä nähtynä, maailma 'intelligiibelin luonteensa' puolesta määriteltynä ja merkittynä – se olisi juuri 'vallantahtoa' eikä mitään muuta sen lisäksi (mt.).

Tahto valtaan pyrkii ilmaisemaan muotoutumisen – tulemisen, kasvamisen, asettautumisen – dynamiikkaa ja samalla ristiriitaistamaan kaikkinaiset pyrkimykset vakiinnuttaa tuota muotoutumista. Se on siis kuvausta liikkeessä olevasta voimakentästä palautumatta stabiiliiteetin ja jatkuvan muutoksen kaksinapaiseen vaihtoehtoisuuteen⁷. Vastaavasti Jumalan kuolema ilmaisee sekä 'keveyden' – alkuperän, jatkuvuuden, päämäärän ja tarkoituksen määreiden radikaalin kyseenalaistumisen, että 'raskauden' – mahdottomuuden tulla kokonaan toimeen ilman mainitunkaltaisia määreitä. Kun perspektiivinä on inhimillinen toimintatilanne (*human condition*), tahto valtaan ja Jumalan kuolema ovat myös metaforia, joiden tarkoituksena ei ole yksinkertaisesti tai kirjaimellisesti ilmaista esimerkiksi 'voluntarismia' ja 'pakanallisuutta'. Pikemminkin kyse on kaksoismetaforisuudesta, joka pyrkii samaan aikaan sanomaan tai ilmaisemaan jotakin – antamaan 'muotoa' – ja samaan aikaan osoittamaan tuon 'muodollisuuden' ehdollisuuden ja ristiriitaisuuden.

Tällaisena metaforapari näyttää esiintyvän jälleen 'murtuman ja eron metafysiikkana'. Nietzschen ilmaissullinen tyyli mahdollistaa tulkinnan jonka mukaisesti tätä reduktionismia ehkäisee jatkuva tietoisuus siitä, ettei tahto valtaan (eikä Jumalan kuolema) ole 'varsinaisesti ilmaistavissa'. Tähän viittaa myös Legendan-Nietzschen tapa tai 'epämetodi' operoida yleisemminkin metaforien, katkelmien, huomioiden, havainnoiden, merkin-

töjen, olettamuksien ja ehdotuksien kautta – ei rakentamalla selkeitä, analyttisiä ja systemaattisia periaatteita. Tämä puolestaan näyttäisi mahdollistavan kriittisen kannan koko nietzscheläistä projektia kohtaan: jos halutaan – kuten Nietzsche näyttää haluavan – ettei filosofia liukene uskonnon ja metafysiikan tapaisiin ajattelu-orientaatioihin, hänen on jollakin tapaa esitettävä ja myös perusteltava kantansa tai pitäydyttävä subjektivismisyytosten nujertaman paarian asemassa filosofiassa diskurssissa.

Mikäli se, mitä inhimillinen käytäntö uskomuksien järjestelminä tuottaa, muodostuu vain fiktioista ja tarkoituksenmukaisista, joissakin tapauksissa luovista tarpeiden ja halujen subjektiivisista ilmauksista, seurauksena näyttää olevan vahvasti subjektivistinen 'esteettinen projekti'. Sellaisena sen pyrkimyksenä olisi ilmaista joitakin inhimillisiä mahdollisuuksia suhteessa elämäntapahtumisen mahdollisuuksiin ja 'vain niihin'. Tällaisena leikin ja pelinkaltaisuutena se olisi irrallaan tai välinpitämätön totuusvaatimuksista ja epistemologisista kysymyksistä. Mutta Nietzsche katsoo olevansa erillään pelkästä subjektiivisuudesta ja sen todennäköisestä seuralaisesta, nihilismistä. Tämän hän tekee yksinkertaisesti katsomalla, ettei lopultakaan ole mitään 'objektiivista' lähtökohtaa – kyseessä on fiktio.

Siten Nietzsche onkin 'avaaja', joka korostaa jatkuvasti inhimillisten asettautumisten tulkinnallisuutta ja perspektivistisyyttä. Tällöin ei ole olemassa absoluuttisia perspektiivejä ylittävää tietoa eikä asioita ja arvoja absoluuttisessa olemassaolossa itsessään, siis ilman niitä suhteita joissa niiden todellisuus vasta muodostuu. Kuitenkin on mahdollista ajatella, että katsottaessa asioita tai arvoja useista perspektiiveistä voidaan saavuttaa asioita koskevia käsityksiä ja ymmärrystä jossakin yhtä perspektiiviä kattavammassa merkityksessä. Perspektivismi on siis mahdollisesti tulkittavissa jonkinlaisena relatiivisena epistemologiana. Relatiivisen

epistemologian mukaan ei ole olemassa 'Totuutta' mikäli sillä tarkoitetaan korrespondenssia suhteessa 'olevaan' ja erityisesti 'todelliseen olemisen maailmaan' totuusvertailun kriteerinä. Vastaavasti ei ole olemassa tietoa mikäli sillä tarkoitetaan uskomuksia totuuden ja todellisuuden suhteutumina. Tietoa ei myöskään ole ylipäättään absoluuttisessa muodossa, ei-perspektivistisenä eikä varmana. Johdonmukaista on siis myös ettei 'vahvaa' tietoa ole edes 'meistä itsestämme' eikä maailmasta jonka osa olemme. Toisaalta on kuitenkin mahdollista tunnistaa ajattelutapoja suhteessa vaihteleviin intresseihin ja käytäntöihin sekä sosiaalisen että ympäröivän ei-sosiaalisen maailman konteksteissa. Tämä ristiriitainen tai pikemminkin 'sanomaton' lähtökohta luonnehtii 'naturalistista' maailmasuhdetta ja tulkinnan keskeisyyttä.

Nihilismin keskeisyyden korostaminen johtaa joka tapauksessa arvioinnin ja arvojen ongelmaan. Nietzsche on erityisen kiinnostunut siitä, kuinka ja miksi arvot operoivat siten kuin ne operoivat 'tahdon valtaan' dynamiikan konteksteissa. Arvojen ja arvojärjestelmien muodostuminen onkin erityisen kiinnostava ongelma pohdittaessa sitä Jumalan kuolema -hypoteesia vasten. Nietzschen ikuisen paluun metafora toimii tässä yhteydessä ajatuskokeena ja samalla eräänlaisena testinä kamppailussa nihilismia vastaan ja uuden eetoksen löytämiseksi. Tällaisena testinä ikuinen paluu johdattaa arvotamaan sekä omaa elämää että elämän yleensä luonnetta, ja mittaamaan kykyä ymmärtää radikaalisti elämän maailmallinen, ei-lineaarinen tapahtumien luonne. Kysymys on riittävästä vahvuudesta elämään ja sen 'affirmointiin' siitäkin huolimatta, että elämä on vain ja ikään kuin ikuisesti toistuvaa tapahtumien samaa sarjaa. Orientaatiota ei helpota se, että tahdon valtaan kontekstissa myös ihminen on 'vallantahdon tuotetta', hybridiä dynamiikkaa verrattuna esimerkiksi naiiviin aineeton (ikuinen) sielu/aineellinen (ajallinen) ruumis -jaotteluun⁸.

Mutta inhimillisyyden muodostuminen vallantahdon prosesseissa on edellyttänyt myös vuorovaikutellisuutta ja siis sosiaalisuutta. Kvasiaristotelilaisittain *Legenda-Nietzsche* näkee tällaisella monimutkaisissa dynaamisissa konteksteissa operoivalla⁹ yhteisöllisyydellä välttämättömän merkityksensä tietoisuuden ja toiminnallisuuden inhimillisten muotojen kehittymiselle. Ratkaisevaa kuitenkin on, ettei inhimillisyyden kehittyminen voi palautua määräävästi joko yhteisöllisiin tai yksilöllisiin määreisiin. Kehityksen, 'elämän edistymisen' näkökulma yhtä kaikki ensisijaistaa yksilöllistä puolta korostamalla riippumattomien ja luovien poikkeusihmisten merkitystä keskimääreisiin nähden. Näin muodostuva erottelu korkeampien ihmisten ja laumaihmissen välille osoittaa samalla, kuinka nietzscheläinen naturalisointipyrkimys ei redusoidu mihinkään ihmisen eläimenkaltaistamiseen, vaan päin vastoin 'kysyy ihmistä' uudella ja epätavanomaisen vaativalla tavalla.

Tällainen tapa kysyä ihmistä on läheisesti kietoutunut tahdon valtaan dynamiikkaan. Kun ihminen tulkitsee maailmaa ja elämää tahdon valtaan -periaatteen kautta, mahdollistaa vain maailman 'ei-fundamentaalisesta fundamentaaliseen' luonteen affirmaatio ja tunnustaminen nihilismin vastaisen asenteen. Kaikkien arvojen uudelleenarvottamisen vaatimuksen näkökulmasta ja sen ensimmäisenä siirtona tämä merkitsee, että arvo on korkeimmillaan juuri silloin kun tahto valtaan maksimoi elämän saavuttamista ja ylläpitämistä. Näin tahto valtaan inhimillisen olemassaolon luovana muutostekijänä kohoa korkeimpaan mahdolliseen intensiteettiinsä ja ilmaukseensa. Elämän itsensä 'korottaminen' ja 'luovuus' – elämän perspektiivi – muodostavat nietzscheläisen arvoteorian ytimen ja uudelleen-arvottamisen mitan. Sen kohteena ovat tahtoa valtaan ehdollistavat ja sille kontekstin muodostavat vallitsevat arvojärjestelmät ja moraalit.

Historiallisesti vakiintuneet moraliteetit ja arvottamisen tavat ovat elämän perspektiivistä arvioiden usein elämänvastaisia heijastellen vain ”aivan-liian-inhimillisiä” tarpeita, heikkouksia ja pelkoja. Elämän perspektiivi mahdollistaa näin ideaalityyppisten herra/orja-moraalikategorioiden määrittämisen, joista jälkimmäinen näyttää muotoutuneen hallitsevaksi sivilisoituneessa, modernissa maailmassa.

[H]avaitsin eräiden piirteiden säännöllisesti toistuvan toistensa kanssa ja toisiinsa liittyvinä: kunnes minulle viimein selvisi kaksi perustyyppiä ja tuli ilmi eräs peruseroavaisuus. On *herra-moraalia* ja *orja-moraalia*; – minä lisään heti, että kaikissa korkeammassa ja sekalaisemmissa kulttuureissa ilmenee myös molempien moraalien välitysyhteyksiä, vielä useammin niiden sekoitusta ja keskinäistä väärinymmärrystä, vieläpä toisinaan niiden kovaa rinnakkaisuuttakin – samassa ihmisessä, yhdessä sielussakin. Moraaliset arvoerotukset ovat syntyneet joko hallitsevan lajin keskuudessa, joka on mielihyvin tullut tietoiseksi siitä, mikä erottaa sitä hallitusta, – tai kaikenasteisten hallittujen, orjien ja riippuvaisuudessa elävien joukossa (Hptp 260).

Laumaeläinmoraali kiertyy keskinkertaisuuksien vaatimuksien ja vaistojen ympärille toimien esteinä elämän tarvitsemille poikkeuksille. Tätä elämän perspektiivin edellyttämää poikkeuksellisuuden näkökulmaa tulkitsemalla moraliteettien arviointi merkitsee sen arvioimista, kuinka tällainen moraliteetti syntyy ja operoi herra/orja -dialektiikasta, elämän perspektiivistä arvioituna vahvan/heikon jännitteistä käsin.

Orjamoraalista pieneen politiikkaan

Herra/orjamoraalien (psyko)dynamiikka kuvaa ideaalityyppisesti ja polarisoidusti kahta erilaista tahdon valtaan käytäntöä. Herramoraalien arvot muodostuvat ”itse elämästä”, spontaanista, välittömästä ja aktiivisesta. Herramoraalissa arvoja arvioidaan tätä affirmaation lähtökohtaa vasten hyviin ja *huonoihin* arvoihin. Orjamoraalien lähtökohtana ei puolestaan ole elämä, vaan herramoraali. Siksi orjamoraali on reaktiivista. Siinä arvot jakautuvat hyviin ja *pahoihin* siten, että herraravojen perusteella huono on orjamoraalille hyvää, kun taas herramoraalille hyvä on orjamoraalille paha. Paha on sellaista, joka on hyvän tähden torjuttava.¹⁰

Huomattakoon heti, että [...] ’hyvän’ ja ’huonon’ vastakohta merkitsee samaa kuin ’ylhäisen’ ja ’halveksuttavan’ – ’hyvän’ ja ’pahan’ vastakohta juontuu toisesta juuresta. Halveksuminen kohdistuu arkaan, pelokkaaseen, pikkumaiseen, ahdasta hyödyllisyyttä ajattelevaan; samoin luihukatsaiseen, epäluuloiseen, itseänsä-halventavaan, koiramaiseen ihmislajiin, joka antautuu pahoinpideltäväksi, kerjäävään imartelijaan, ennen kaikkea valehtelijaan (mt.).

Jos otaksumme, että väkivallan alaisiksi joutuneet, masennetut, kärsivät, epävapaat, itsestään-epätietoiset ja väsyneet moralisoivat: mitä yhtäläisyyttä heidän moraalisisä arvioinneissaan onkaan? Todennäköisesti niissä ilmenee ihmisen koko olotilaan kohdistuva pessimistinen epäluulo, kenties ihmisen ja hänen olotilansa tuomitseminen [...] vedetään esille ja valaistaan kirkkaasti niitä ominaisuuksia, jotka ovat omansa helpottamaan kärsivien olemassaoloa: tässä saavat osakseen kunniaa sääli, suojele avulias käsi, lämmin sydän, kärsivällisyys, ahkeruus, nöyryys, ystävällisyys [...] – pahaan sijoitetaan tunteen avulla valta ja vaarallisuus, eräänlainen

peljättävyys, hienous ja väkevyys, joka ehkäisee halveksumisen synnyn. Orja-moraalin mukaan 'paha' siis virittää pelkoa [...] kaikkialla missä orja-moraali pääsee vallitsevaksi, kieli osoittaa taipumusta sanojen 'hyvä' ja 'tyhmä' toisiinsa lähentämiseen (mt.).

Tällaisten moraalisten käytäntöjen sisältämät arvot eivät koskaan voi olla 'absoluutteja', vaan ne määrittyvät aina tahdon valtaan kontekstissa tai voimakentässä. Siksi myöskään orjamoraalin tapa tulkita herramoraalin hyvä pahaksi ei ole mihinkään absoluuttiin – esimerkiksi tasaveroisuuteen Jumalan edessä – nojaava ongelmaton moraalinen akti, vaan itsekin partikulaarista ja tulkinnallista moralisointia, strateginen siirto itsetavoittelun (ja -suojelun) pelissä. Sellaisena se perustuu affirmaatiosijasta kaunaan (ressentimenttiin), vaarallisen ja pelottavan kieltämisenä arvottamiseen kieltämisen kautta. Kun orjamoraalin nimissä esiintyvien *äänessä* on Nietzschen mukaan kosta, siinä todellakin on eräänlaista moraal*-sointia*:

'Kosta me tahdomme harjoittaa ja häväistystä kaikkia kohtaan, jotka eivät ole tasavertaisiamme' – tämän lupaaavaksi itselleen pyhästi tarantella -sydämet" (Z II, 7).

Moraaleissa on siis kyse strategisesti muotoutuneesta puolustautumisesta aktuaalisesti tai potentiaalisesti poikkeuksista, vahvempia vastaan. Moraliteetit toimivat näin välineenä ja sosiaalisen kontrollin mekanismeina. Ne eivät siis ole missään ongelmattomassa merkityksessä 'yhteisön' olemassaolon, selviämisen tai hyvinvoinnin itsestään selviä tai välttämättömiä takeita. Laumamoraliteettien keskittyessä eksistentiaaliseen hyvinvointiin tai -mukavuuteen, elämänmyönteiset arvot kytkeytyvät 'korkeampana ihmisyytenä ja moraalisuutena' (laajasti ymmärrettynä) 'taiteeseen' ja luoviin käytäntöihin. Taide on luovaa – pikemmin kuin kognitiivista tieteen

tapaan – ja Nietzschen mukaan sellaisena jatkuvaa maailman luovaa muuttamista. Siksi sillä on välitön yhteys myös potentiaalisesti poliittiseen.

Nietzschen moraalii- tai arvoteoria muodostaa keskeisen linkin politiikan ja demokratian konteksteihin. Arveteorian kuvaama moraalien konfliktuaalinen dynamiikka toimii kehyksenä jonka avulla Nietzsche kommentoi myös politiikan, modernin valtion ja poliittisten käytäntöjen muodostumista ja dynamiikkaa. Hänen moraalihypoteesistaan seuraa, että poliittisen (esi)-historia ei voi kiteytyä esimerkiksi yhteiskuntasopimus-teorioiden kaltaisten ajatuskokeiden esittämiin järjely- tai perustamisakteihin tai teleologisiin selitysmalleihin.

Teleologisena ääriesimerkkinä on Hegel. Hegelin ajattelu antaa selkeimmän muodon Jumalan kuolemaa ‘edeltäneelle’ (ja itse asiassa myös selvät juuret sen ‘jälkeiselle’) ajattelutavalle ja sen esittämislle kokonaisfilosofian hahmossa. Hegeliläinen tapa nähdä kulttuurisesti muotoutuvan ja jäsentyvän vapauden projektissa uskonnollisten ideoiden toteutumista pitää sisällään myös teleologisen poliittisen veljeyden toteutumisen idean. Se on maallinen muunnelma kaikkien tasaveroisuudesta Jumalan edessä, ja tuottaa sellaisena eräänlaista yleisen tason ‘demokraattista’ välttämättömyyttä (joka ilmenee ‘eri asteisena’ politiikan filosofian poliittisen vallan oikeuttamista koskettelevissa selitysmalleissa mm. kultaisen säännön periaatteena)¹¹.

Vastoin tällaisia transsendentaalisia takeita, joiden tuottaman luottamuksen varassa yhteiskunnallinen stabiilitetti ideoiden tasoilla nojaa, Nietzsche poliittisissä järjestelyissä on aina kyse olemassaolevien inhimillisten eroavaisuuksien tuottamista valtasuhteista. Tämä valtasuhteiden ei-teologinen, naturalistinen dynamiikka tarjoaa vaihtoehtoisen perspektiivin poliittisten järjestelyiden ja instituutioiden selittämiseksi. Koska kyse on dynamiikasta erilaisten moraalien alueella,

sulkeutuu jo lähtökohtaisesti pois mahdollisuus millään varsinaisella moraalisella tavalla perusteltuun poliittiseen järjestelmään. Moraalien ollessa vain elämändynamiikan historiallisesti muotoutuneita ekonomioita ei ole mahdollista käyttää moraalisen 'puhtauden' tai oikeellisuuden periaatetta myöskään poliittisen yhteydessä.

Ekskurssi poliittiseen filosofiaan

Moderni politiikka perustuu hyvinvoinnin ylläpitämisenä emansipaation, yhtenäisyyden, yhteisymmärryksen, julkisen turvallisuuden, nationalismin, oikeudenmukaisuuden, ihmisoikeuksien ja onnellisuuden 'arvoihin'. Nämä henkistyneet orjamoraaliset arvot ja tendenssit – 'poliittiset opit' – ovat sangen ongelmallisia Nietzscheen huoleen kulttuurisesta kehityksestä, sen dynamiikasta ja muodosta. Valtio on Nietzscheelle "uusi epäjumala" ja "kaikista kylmistä hirviöistä kylmin" (Z I, 11) ja "kulttuuri ja valtio ovat toisilleen vastakkaisia ilmiöitä" joten "'kulttuurivaltio' on vain moderni ajatus" (Ehä VIII, 4). Luovuudeksi elämän kohottamisen määrittämänä ymmärretyn ('suuren') politiikan tulisi senkin keskittyä kulttuurin saavutusten ja kulttuurin kannalta merkittävien yksilöiden kehittämiseen ja mahdollisuuksien edistämiseen. Mutta modernin maailman tosiasialliset politiikan arvot ja käyttövoima näyttävät kumpuavan kerrostuneen orjamoraalin lähteistä ja suosivan kulttuurin ja ihmisen mahdollisuuksien kannalta ongelmallisia käytännöllisiä eetoksia, 'demokratiaa', 'kaupan hierontaa vallasta' ja 'viheliäistä loruilua politiikasta' – siis pientä 'tarantellojen' politiikkaa.

Tätä taustaa vasten Nietzscheen ajautuminen poliittisen ajattelun piiriin on kiinnostavaa ja ongelmallista siksi, että sen seurauksena ainakin länsimaisessa modernissa poliittisessä ajattelussa konsensualisoitunut

käsitys politiikan filosofiasta, sen alasta ja perusteista on itse kyseenalaistunut. Mutta miten poliittisen ajattelun ja filosofian standardiluennat ja Nietzsche ajattelu oikeastaan kohtaavat? Poliittinen filosofia ymmärretään tässä eräänlaiseksi sateenvarjonimitykseksi joukolle historiallisesti vaihtelevia ajattelutapoja tai tendenssejä. Tässä vaiheessa on myös tehtävä välttämätön, joskaan ei välttämättä tyydyttävä rajausta: kyseessä on ns. 'läntinen' poliittinen ajattelu, joka eräänlaisessa standardiluennassa jäsentyy ensimmäisen kerran antiikin Kreikkassa.

Poliittinen filosofian traditionaalinen käsitys, jonka mukaisesti poliittinen järjestys on joko jumalallisesti asetettu tai luonnollisesti perusteltavissa oleva asiointi, kysyy 'mikä poliittisen yhdistymisen malli toteuttaa parhaimmalla tavalla ihmisten hyvää elämää'¹². 'Hyvä elämä' toimii tällöin arviointikriteerinä, jonka mukaisesti poliittisia instituutioita arvioidaan suhteessa hyvän elämän todellistumiseen eli esimerkiksi tarpeiden tyydyttämiseen tai rationaalisten kapasiteettien 'luonnonmukaiseen' realisoitumiseen. 1600-luvulta lähtien tämä klassisen tai traditionaalisen poliittisen ajattelun 'kysymys hyvästä' saa seurakseen 'kysymyksen oikeasta' keskittyen poliittisen hallinnan oikeuttamiseen. Keskiöön nousevat poliittiset oikeudet, lain luonne, oikeudenmukaisuus, paras hallintomuoto, yksilöiden oikeudet ja velvollisuudet ja yhteiskunnan distributiivinen organisoituminen.

Nietzsche ajattelua ennakoiden huomio kannattaa jo tässä yhteydessä kiinnittää poliittisen filosofian standarditendenssien 'humanistiseen' perusviritykseen. Poliittiseen ajatteluun rakentuu – tosin eri tavoin – hyvän, oikean ja toden kolmiyhteyteen perustuva vire poliittisesta ajattelusta maailmaan puuttumisena sen muuttamiseksi ja parantamiseksi. Hyvän ja oikean ympärille rakentuvat teoriat edellyttävät eroa 'huonosta ja väärästä' ja vaativat näin politiikkaa laajempien kontekstien huomioonottamista. Siksi poliittinen ajattelu on usein kytketty osaksi laajem-

pia filosofisia järjestelmiä ja siten etiikkaa, teologiaa, epistemologiaa, metafysiikkaa jne. Poliittisen doktriinin on katsottu olevan perusteltu vain suhteessa todellisuuden luonteeseen.

Modernien tieteiden asettuessa ihanteellisen tiedon kärkeen viime vuosisadan kuluessa, kysymys muuttuikin jälleen kerran: politiikan teoria poliittisen vallan oikeuttamista koskevana erilaisia filosofisia kannottoja edellyttävänä kysymyksenä julistetaan kuolleeksi¹⁴ ja politiikan teoria kytketään likeisesti empiirisen tieteen ideaaleihin.¹⁵ Irtiottoa filosofiasta harjoittavat tiukimmin (loogiset) positivistit, joille verifikaatioperiaatteen testaamasta nimien, objektien (jotka positivistille ovat aineellisia objekteja tai suoria aistihavaintoja) ja maailman yhteydestä seuraa, ettei esimerkiksi etiikasta voi puhua sen viitatessa ekspressiivisenä ‘ei-mihinkään’ ja ollessa siis ei-kognitiivista metafysiikkaa. Poliittisen filosofian tulkitaan ilmaisevan ekspressiivisesti ja subjektivistisesti filosofin asenteita, eikä mitään objektiivista totuutta. Poliittisen ajattelun politiikan teoriana tulisi kuitenkin olla objektiivista, ainoastaan deskriptiivistä, ei siis deskriptiivistä politiikan filosofiaa ‘mitä tulisi tehdä’ -tyyppisin ‘hyvän ja oikean’ kysymyksiin.¹⁶

Poliittinen filosofia kuitenkin teki paluun – eikä vähiten positivismin keskeisen työkalun, verifikaatioperiaatteen itsensä jouduttua vaikeuksiin. Rawlsin vannedessä traditionaaliset kysymykset palasivat poliittisen filosofian keskiöön myöhäismodernein painotuksin¹⁷.

Millaisiin kysymyksiin poliittisen filosofian kentällä sen eri versioissa nykyisin keskitytään? Parin viime vuosikymmenen tuottamassa standardiluennassa erotellaan usein moderniin yksilöllistymiskehitykseen viittaavan individualismin ja yhteisöllisiin, yksilöiden keskinäissidoksiin painottuvan kommunitarismin välillä. Edellisiä luonnehtii yksilöitä eri tavoin ensisijaistaen

määrittelevä perustallisuus, ‘foundationalismi’, kun taas jälkimmäiset etsivät tämän yksilöllisyyden määritelmällisiä ja käsitteellisiä rajoja, eräänlaisia ‘pienimpiä yhteisiä nimittäjiä’. Näin keskeinen poliittisen filosofian jännite näyttäisi olevan perustallisuuden ja kontekstualismin välinen¹⁸. Tässä varsinainen poliittisen filosofian ydinkysymys, kysymys poliittisesta vallasta ja sen rajoista, säilyy ennallaan. Toiset hakevat vallan oikeuttamisen periaatteita ‘yksilöllisistä’ tekijöistä, toiset ‘yhteisöllisistä’. Tällä tasolla liikuttaessa vaihtelevat poliittisen ajattelun tendenssit, määritellessään omia keskeisiä lähtökohtiaan, eivät eroa toisistaan. Tämä koskee niin inhimilliseen luontoon keskittyvää naturalismia, oikeuteen ja oikeudenmukaisuuteen nojaavaa liberalismia, hyödyn maksimointiin tähtäävää utilitarismia kuin tarpeisiin ja intresseihinkin keskittyvää poliittista ajattelua¹⁹.

Toisinmuotoiltuna kummankin takana näyttäisi olevan yhdistävä kysymys: mikä olisi se tieteellisesti perusteltavissa oleva kiintopiste, jonka kautta poliittinen valta ja kysymys sen (legitiimeistä) rajoista olisi määriteltävissä? Kysymys on lopulta siitä, miten poliittisen ajattelun, sen tutkimuksen ja tieteen ymmärretyn inhimillisen toiminnan välisiä suhteita määritellään. Samalla juuri tämä on se ongelmakohta, jonka yhteydessä Nietzsche on väitetty työntävän jalkaansa poliittisen ajattelun diskurssiin. Karkeistaen ja johdannoksi voisi sanoa, että politisoitu Nietzsche ajattelu on herättänyt huomiota ainakin seuraavilla tavoilla: ensinnäkin on väitetty, että Nietzsche tavalla tai toisella rikkoo joko perustallisuuden tai pienempien yhteisten nimittäjien tavoittelemaa lähtökohtaa myös niissä latentisti olevien eettis-moraalisten lähtökohtien osalta; kyse on siitä, ettei Nietzsche joko vulgaarina vahvemman politiikan oikeuttajana tai sofistikoituneempuna aristokraattina mahdu länsimaisen demokratisoituneen poliittisen ajattelun rajoihin. Toiseksi on esitetty, että Nietzsche

ajattelussa joko on tai nimenomaisesti ei ole lähtökohtaisia perusteluja yksilölliselle ja poliittiselle toiminnalle ja elämälle. Toisen väitteen mukaan maailmaa koskevista filosofin johtopäätöksistä seuraa perustava epäpoliittisuus, toisen päinvastaisen väitteen mukaan maailmaa ja inhimillisyyttä koskevat johtopäätökset politisoivat – siis sanan laajassa merkityksessä asettavat kysymyksen alle, kyseenalaistavat – paitsi inhimillisen toiminnallisen maailman, myös itse inhimillisyyden historian ja sen teoreettisen tarkastelun. Yhteistä näille väitteille joka tapauksessa on, että ne tuntuvat ponnistavan niin filosofian kuin tieteenkin kiintopistettä – olipa niistä (vielä) yksimielisyyttä tai ei – horjuttavien päätelmien aikaansaamista vaikutuksista. Mutta mitä tämä nietzscheläinen ‘horjuttavuus’ politiikan filosofian kannalta oikein on?

Sikäli kuin politiikan filosofian standardisoitunut jännite tiivistyy yleisen poliittisen arvostelman mahdollistavan perustan etsimiseksi toisaalta, ja yhteisöllisen arvoymmärryksen löytämiseksi toisaalta, nietzscheläinen ajattelu näyttää pitävän kumpaakin versiota muunnelmana samasta – ja ongelmallisesta – perustallisuuden teemasta. Hyvin yleisellä tasolla kyse on siitä, että itse perustallisuuden ajatus ongelmallistuu, siis historiallistuu ja politisoituu. Silloin poliittisen filosofian kysymykseksi näyttäisi asettuvan se, ‘kuinka poliittinen filosofia on itsekin osa (laajempaa tiedon) politiikkaa’. Tällöin voitaisiin lukea toisaalta ‘kontekstualismia’ tai ‘yhteisöllisyyttä’, toisaalta ”liberalismia” tai ”yksilöllisyyttä” niminä pelissä, jota voisi kutsua ”*etäisyyden ja näkökulman l. perspektiivin politiikaksi*”. Kun politiikan filosofian standardimalleissa oletetaan, että poliittisuuden, esimerkiksi poliittisen vallan ja sen rajojen, perusta on tavalla tai toisella määriteltävissä²⁰, perspektiivin politiikassa itse tästä perustallisuudesta tulee ongelma: ehkä onkin niin, ettei ratkaisua löydy sen enempää yksilöllisen toimijuuden kuin kontekstuaalisten

pienimpien yhteisten nimittäjien muodossa, vaan kyse on historiallisesti jähmettyneistä asetelmista singulariteetin ja totaliteetin jännitteissä. Tällöin poliittisen filosofian ydin ongelmallistuu: perustallisuus, jota pidetään eräänlaisena ‘puolueettomana välimiehenä’²¹, on pikemminkin osa asetelmaa muodostavaa valtaa ja siten pikemminkin eräänlainen ‘teoriakuningas’. Teoria tai filosofia ei siis tarjoa vallan ulkopuolista näkökulmaa, vaan on pikemminkin keskeinen osa sen historiallis-käytännöllisesti artikuloitunutta ydintä. Tätä perspektiivin politiikan mahdollisuutta jäsennetään seuraavassa tarkemmin politiikan teoriakirjallisuudessa esiintyvien Nietzsche-reseptioiden analyysin yhteydessä, jolloin havaitaan kuinka Nietzschen ajattelun vaikutus ulottuu poliittisen filosofian ytimen edellytyksiin sekä epistemologian että normatiivisten kysymysten metatason pohdintoina, jotka kajoavat poliittisen filosofian lähes aksiomaattisina pidettyihin perusolettamuksiin.

Tämä saattaa selittää sen, miksi politiikan filosofian standardiparadigma on toistuvasti pyrkinyt sekä epistemologisiin perustein nauramaan että normatiivisiin perusteluihin paheksumaan Nietzschen ulos vakavasti otettavana itseään pitämästä poliittisesta diskurssista ja sen keskeisistä ongelmista. Kiinnostavampi tapa lähestyä tätä jännitettä on kuitenkin ajatella Nietzschen efektejä ”perusteluja vaativana” tavalla, joka ”pakottaa” pohtimaan poliittisessa ja demokratia-ajattelussa operoivia perusolettamuksia sitoutumatta jo lähtökohtaisesti sellaisiin periaatteisiin, joista ei tarvitse, voi tai saa keskustella.

Tämän tarkastelun yleisempi näkökulma onkin siinä, kuinka eteneminen ’epistemologisten optioiden’ tai ’teorian’ perusteluista spesifimpään politiikan ja demokratian teoretisointiin oikein tapahtuu. Tällöin ollaan sensitiivisiä teorianmuodostuksen ja paradigmojen kontekstuaalisille ehdollistumisille: tulkinnat – myös

akateemiset – syntyvät ja kehittyvät tietyissä konteksteissa, tiettyjä tarpeita ja tarkoituksia varten. Tässä hyvin löyhässä kvasikuuhnilaisessa mielessä ote on aina ’nietzscheläinen’: mahdollisuus tarkastella reseptioita politologisesta, tieteellisestä tai filosofisesta puhtaasti tarkkailijan näkökulmasta on poissuljettu. Tuo näkökulma on sekin yksi ongelmista, ei itsestään selvä lähtökohta niiden mahdolliselle ratkaisemiselle. Tässä mielessä reseptioita luetaan nietzscheläisittäin ”efekteinä” ja myös ”oireina”. Sellaisina ne kuitenkin mahdollistavat politiikan ja demokratian jäsentämistä eräänlaisella meta- tai edellytysten tasolla nostaen esiin selvemmin itse politiikan teorianmuodostukseen liittyviä, itsestäänselvyiksiä purkavia jännitteitä. Tästä lähtökohdasta onkin päädytty varsin erilaisiin tuloksiin, joita on mahdollista tarkastella erilaisten Nietzsche-hahmojen avulla.

Legenda-Nietzsche ja myöhäismoderni poliittinen ajattelu²

Nietzschen filosofille erityisesti poliittisissa yhteyksissä epätyypillisen laaja maine on monimielinen ja kiinnostava myös vulgaarien ylilyöntiensä ja hyödyntämisensä takia. On vaikeaa kuvitella toista modernin ajan filosofiaa, jonka yhteydessä vakavasti kysyttäisiin ”aiheuttiko tämä sodan”. Nietzschen tapauksessa kyse on kaiken lisäksi sekä ensimmäisestä (johon edellinen kysymys viittaa) että välillisesti myös toisesta maailmansodasta: ”Kun tänään [1937] näemme saksalaisen nuorison marsivan hakaristitunnusten alla, mielemme palaa Nietzschen *Epäajanmukaisiin tarkasteluihin*, joissa tätä nuorisoa kutsuttiin ensimmäisen kerran...ja kun huumamme tälle nuorisolle ’Heil Hitler’, tervehdimme samaan hengenvetoon Friedrich Nietzscheä!”²³ Onkin syytä yhtyä erääseen lakoniseen toteamukseen, jonka

mukaan ”Nietzsche kyllä tunnetaan paremmin kuin hänen tekstinsä”²⁴. Omassa ajassaan vaikuttaneen ”Legenda-Nietzschen” palauttaminen anakronistiseksi ”Vulgaari-Nietzscheksi” ei ole ollut filosofisesti eikä poliitikanteoreettisesti antoisa lähtökohta, mutta Vulgaari-Nietzschen eettisesti arveluttavaan hahmoon voi päätyä myös hienovaraisempien akateemisten erittelyjen kautta.

Akateemisessa poliittis-filosofisessa diskurssissa maailmansotien jälkeisinä vuosikymmeninä esiintyneet lukuisat Nietzsche -orientaatiot ovat kuitenkin keskenään sangen ristiriitaisia. Vulgaarinietzscheläisen proto-natsiluennan eli rotukeskeisen voimapolitiikan jälkimainingeissa terävöityi sellainen vasemmistolainen näkökulma, jolle Nietzschen ajattelu edusti imperialistista porvarillisuutta häikäilemättömimmillään²⁵. Nietzscheä ensimmäisten joukossa englanniksi toimittaneen Walter Kaufmannin luenta esitti natsien vulgaaritulkinnan oikaisemiseksi Nietzschen angloamerikkalaiselle lukijayhteisölle emansipatorisena, liberalistisiin puitteisiin sopivana ”hyväntahtoisena” yksilöllisyyden korostajana²⁶. Tätä lukutapaa vastaan protestoi puolestaan Jacques Derridan ja Michel Foucaultin tulkitsema uusi Nietzsche auktoriteetteja loputtomasti purkavan perspektivismiin ohjelman kautta²⁷. Osittain tätä Uuden (tai myös ”postmodernin”) Nietzschen tulkintaa seuraten angloamerikkalaisessa keskustelussa Nietzscheä ovat poliittisesti hyödyntäneet mm. William E. Connolly, Lawrence J. Hatab ja Tracy B. Strong, pragmatistisemmin ja liberalistisemmassa sävyssä Richard Rorty ja Mark Warren²⁸. ”Ironisen radikalismiin” kritiikkiä ovat taas harjoittaneet ainakin Allan Bloom, Alasdair McIntyre ja Charles Taylor²⁹. ”Aristokraattina” Nietzscheä lukevat Fredrick Appel, Bruce Detwiler ja Mark Redhead³⁰, joiden näkökulmaa hyödyntäen Poliitikko-Nietzsche konstruoituu. ”Antipoliittista filosofista” lukutapaa korostavat puolestaan Ted Sadler ja Richard Schacht³¹, jotka perustelevat Filosofi-Nietzschen keskeisyyttä.

Politiikan filosofian kannalta käytetyin ja keskusteluin on ollut ehkä Uusi Nietzsche postmoderniksi poliittiseksi ajatteluksi kutsuttavan löyhän politiikan teoretisoinnin piirissä. Sen avulla Legenda- tai Vulgaari-Nietzsche nivoutuvat osaksi politiikan ja demokratian pohdintaa.

*Uusi Nietzsche ja perspektivismi*³²

Uusi Nietzsche on nimitys lähinnä ranskalaisten, poststrukturalistisin ja dekonstruktivistisin lähestymistavoin operoineiden ajattelijoiden yleiselle orientaatiolle. Tämän orientaation kontekstia ja tarkastelun kohdetta on usein luonnehdittu erilaisten diskurssien ‘postmodernisoitumisena’. Kyse on vasemmisto-orientoituneen kritiikin itseymmärryksestä ja mahdollisuudesta tilanteessa, jossa politiikka ja politiikan teoreettisempi tarkastelu koetaan konventionalisoituneeksi. Kyse on samalla kritiikin radikalisoitumisesta, sillä myös marxilainen tapa ajatella politiikkaa on sekin konventionalisoitunut. Postmoderni tai pluralistinen Uusi Nietzsche esittäytyy tämän konventionaalisen politiikan anti-autoritaarisena vastineena. Sen mukaan poliittisen diskurssin keskeiset piirteet ovat pluralismi ja kvasianarkismi. Ranskalaisen Gilles Deleuzen, Derridan ja Foucaultin monelle jo kovin tuttu kädenjälki näkyy vahvasti tässä tulkinnassa³³.

Perspektivismi ja moninaisuus perustelevat auktoriteettikritiikkiään muunnelmana Nietzschen hullun ihmisen Jumalan kuolema -teemasta: kun Sana, Jumala ja Totuus ovat kuolleet, seurauksena on vapautuminen totuuden singulaarisista määreistä sekä intellektuaalisesti että poliittis-ideologisesti. Tämä vastaa käsitystä ‘teoriakuninkaan’ kuolemasta. Sitä ilmentävät dogmaatit ja hegemoniset diskurssit ovat menettäneet perustelunsa ja metafysiikkakin tullut tiensä päähän. Diskur-

siiviset sulkeutumat ja avautumiset ovat vapautuneet radikaalidemokraattiseksi ymmärrettyyn peliin. *Perspectivism in action – anything goes!*

Uuden Nietzschen tehtävänä tämän antiautoritaarisen pyrkimyksen yhteydessä on moninaisuuden ja sen erilaisten radikalisoitumiskyymien filosofinen legitimoiminen. Tämä merkitsee vaatimusta totuuden moninaisuuden perusteleminen, joka puolestaan perustelisi kulttuurisen ja poliittisen moninaisuuden. Filosofinen diskurssi palautuisi tällöin erilaisiin perspektiiveihin, jotka olisivat palvelemissa (kontekstuaalisiin ja historiallisesti suhteellisiin) tarkoituksiin nähden enemmän tai vähemmän käyttökelpoisia tulkinnan ja arvioinnin aktiviteetteja³⁴.

Tällöin myös historia osoittautuu – osan tulkinnoista ja käytännöistä vakiinnuttua – ’vain historioiksi’ käsitteen Historiasta luodessa ’harhaista vaikutelmaa’ absoluuttisuudestaan. Siksi genealogia ja dekonstruktio – alkuperättömyyteen ja perustattomuuteen johtavana ’epämetodina’³⁵ – paljastaa historiallisten kiintopisteiden alkuperäisyyden hajoamisen kerroksiin, toisiin ja edeltäviin tapahtumiin ja kiintopisteisiin. Filosofisena yleisasenteena perspektivismi edustaa eksperimentalismin ja pluralismin niin teoriassa kuin käytännössäkin. Kumpikin asenne on sinänsä ollut politiikan ja demokratiateorian vakiovieras jo pidemmän aikaa; Uusi Nietzsche pyrkii orientaation radikalisointiin.

Sikäli kuin filosofia kykenee moninaisuuden perustelemaan, ovat poliittiset johtopäätökset ilmeisiä: historiassa ja nykyisyydessä on kysymys periaatteesta aina poliittisista valtakamppailuista (*agonhypoteesi*)³⁶, ja noita valtakamppailuja luonnehtii kiistattoman auktoriteettiperustan puuttumisesta seuraava tulkitsevien ja vaikuttavien voimien karkea ”tasavertaisuus” (*egalitaarisuushypoteesi*)³⁷.

Agon -hypoteesi on löyhä oletus sosiaalisen järjestyksen itseasiallisesta illusorisuudesta. Ensinnäkin

perspektiivillä ymmärretään tällöin erilaisten intressien yhdistelmää. Intressit puolestaan nähdään vallan keinoina ja edellytyksinä aineellisessa, kulttuurisessa ja sosiaalisessa maailmassa subjektiviteetiksi organisoituneelle vallalle. Poliittista toimijuutta konstituovalla organisoituneella subjektiviteetilla on tarve tai intressi kasvattaa vallan tunnettaan, mikä taas määrittää tietoa (tästä tiedon perspektivismi) ja subjektiviteettivallan suhdetta toisiin vastaaviin valtoihin. Tätä Uuden Nietzschen näkemystä pohditaan lisää Foucault'n ajattelun yhteydessä.

Egalitaarisuushypoteesi pitää sisällään määritelmällisesti ongelmaksi ymmärretyn kysymyksen vallan kasvattamisen mahdollisuuksista ja rajoista: mitkä ovat agonian ja vakauden jatkuvan jännitteenvaihtelun rajat? Näiden kysyminen ei ole perusteetonta asetelmasa, jossa ovat ikään kuin annettuina kaikkien perspektiivien tasaveroiset oikeudet, ja samalla myös tasaveroiset oikeudet kaikille intressiyhdistelmille. Näyttääkin siltä, että modernisuuden yhteydessä monin tavoin havaittu ja pohdittu auktoriteettien itsestäänselvytyden heikkeneminen, auktoriteetin ongelma sinänsä³⁸ yhdessä vaihtoehtoisten perspektiivien moninaisuuden kanssa, ymmärrettäisiin Uuden Nietzschen perustelemana suoraan jonkinlaiseksi yleiseksi demokratisoitumistendenssin merkiksi. Tämä on toisinmuotoiltuna ikään kuin poliittisen pluralismin yleinen periaate: 'koska ei ole (metafyysisesti) perusteltua teoriaa maailmasta, ei ole myöskään metafyysistä tai perspektivismiä ylittävää auktoriteetin lähdettä millekään erityiselle valtarakenteelle tai sosiaalisen eksistenssin muodolle'.

Uuden Nietzschen 'ohjelma' ponnistaa omastaan ajastaan ja kiinnittyy omiin erityisiin ehtoihinsa: toisen maailmansodan jälkeisinä ensimmäisinä vuosikymmeninä ja empiirisemmissä poliittisissa käytännöissä vaihtoehtoina näyttivät olevan joko elämää läpikapitalisoiva länsimainen liberalistinen demokratia tai sitten autori-

taarinen yksipuoluejärjestelmä erilaisina itäisinä versioina. Kumpaankin vaihtoehtoon tyytymättömän yhteiskuntafilosofian tasolla strategia muotoutui löyhässä merkityksessä negatiiviseksi. Foucault'n ja Derridan uusinietscheläisyyttä pidetään esimerkkitapauksina tästä taipumuksesta. Erityisesti Foucault näyttää kuolemansa jälkeen säilyttäneen kiistellyn asemansa poliittisen filosofian keskusteluissa³⁹.

Viitteet

1. Nietzsche suhteesta historiaan ks. Hhhe.
2. 'Nietzschen ajattelu' on jotakin, joka ankarasti ottaen ei ole ilmaista (ks. III.3); sen lukeminen teksteinä on merkkien ja viitteiden lukemista, asioiden nimeämistä ja suhteiden asettamista. Siksi artikkelissa esiintyy runsaasti sitaatteja: Nietzsche itsensä harjoittama asioiden merkitsemis- ja suhteuttamistapa on useimmissa tapauksissa syytä esittää aluksi sellaisenaan.
3. Tällainen kysymyksenasettelu mahdollistaa yhteyden weberiläiseen länsimaisen rationaalisuuden tarkasteluun. Sille on sukua myös kriittisen teorian varhaisemman sukupolven 'järjen dialektiikkaa' koskeva pohdinta (Horkheimer, Adorno) sekä ranskalainen, aluksi kielifilosofisesti painottunut tietomuotojen analyysi (Foucault).
4. Tahdon valtaan luentatavoista ks. Hatab 1995, Warren 1988, Appel 1999, Schacht 1983; suom. Vähämäki 1998.
5. Vrt. Hptp 21 jonka kausaliteettia pohtivien näkemysten mukaisesti "pitää näet käyttää 'syytä' ja 'vaikutusta' ainoastaan puhtaina *käsitteinä*, toisin sanoen sovinnaisina fiktioina merkintää, keskinäistä neuvonpitoa, mutta *ei* selitystä varten". Suhteessa uskonnolliseen metafysiikkaan ks.m. A 49. Yhtä kaikki, Nietzsche on kuitenkin hyvin kiinnostunut totuudesta, muttei siis esimerkiksi positivismin 'objektiivisen katseen' määrittämässä mielessä; ks. Ma III 12 jossa (tieteen) katse määrittyy eräänlaisena 'tietojen ja intressien' yhteen kietoutumisena.
6. Klassisiksi Legenda-Nietzsche -tulkinnoiksi muodostuneissa Heideggerin (1979–1987) ja Jaspersin (1965) versioissa tahto valtaan ymmärretään kosmologisesti. Osa Nietzsche teksteistä

tukee arvoneutraalia, kuvailevaa tulkintaa enemmän inhimillisissä suhteissa (Hptp 259). Joka tapauksessa poliittisen lukutavan kannalta hedelmällisin vaihtoehto, tahdon valtaan sijoittaminen inhimillisiin konteksteihin on puolustettavissa (Hptp 39); ks.m. Appel 1999, 30–31.

7. Tämä mahdollistaa 'kolmannen tien' "pelkän tulemisen virran" ja "pelkän olemisen stabiliteetin" totuuteen viittaavien vaihtoehtoisten tapahtumaperustojen välillä. Maailmaa-avaava, avoin ja ei-reduktiivinen totuuskäsitys operoi taiteen (IT 58), perspektivismiin (Hptp 43), eksperimentalismiin (Hptp 42, IT 319) ja kritisismiin (IT 2; 191) kautta. Ks. Hatab 1995, 145–.

8. Nietzschen ruumiin ja kehon lukuisten metaforien kautta on mahdollista protestoida filosofisia pinttyymiä vastaan ja huokailla, kuinka 'liha on hengen vankina'. Vrt. Esim. Foucault'n tapa jäljittää erilaisia askeesin muotoja; Foucault 1998a.

9. Tässä kosketuspinta Hegelin *Geistiin* on selkeimmillään; vrt. Stegmaier 1997.

10. Eron ja murtuman metafysiikkaa seuraten 'paha' on siis jotakin, joka vastustaa, valloittaa, tuhoaa, ja rikkoo, kuten tekee 'filosofi' kysyessään, 'taiteilija' luodessaan – ja 'politiikko' toimiessaan.

11. Ks. Tuori ja Matikainen 1990 kultaisen säännön asemasta poliittisen (oikeus)filosofian tavoittelemien keskeisten pelisääntöjen ytimessä.

12. Flathman teoksessa Audi 1995, 630. Ks. Plant 1991, 1–22.

13. Sterba teoksessa Audi 1995, 628. Ks.m. Plant, mt.

14. Tunnettu ja positivismiin valtakautta julistanut toteamus, ks. Laslett 1956.

15. Tämä rajanveto 'filosofian' ja 'empiirisen tieteen' välille on luonnollisesti kaikkea muuta kuin selkeä. Loogista positivismia miedommalla empiirisellä lähestymistavalla operoivat mm. Aristoteles, Montesquieu, Marx ja huomattava joukko utilitaristeja. Lisäksi on mahdollista lukea mm. Sokrates (!), Machiavelli, Rousseua ja jopa Rawls sellaisiksi 'empiirikoiksi', joille kysymys heidän omien 'yhteiskuntiensä toimivuudesta' on keskeinen, vaikka käsitykset hyvän ja/tai oikean sisällöistä ja suhteesta totuuteen vaihtelevatkin dramaattisesti. Näin Flathman, emt.

16. Esimerkkinä hyvän ja oikean suhteuttamisesta ks. Ricoeur 1992. Ks.m. Laitinen 1998, 97–117 teoksessa Laitinen (toim.) 1998, jonka Ricoeur-tulkinnassa "kysymys on siitä, miten

yhtäältä yksilöiden hyvä elämä ja toisaalta se, mikä on puolueettomasta ja yleisestä näkökulmasta oikeudenmukaista tai moraalisesti oikein, liittyvät toisiinsa”.

17. Rawlsin kantilaisittain virittynyt systematisoitu oikeudenmukaisuuden teoria (Rawls 1972), jota tekijä on parin vuosikymmenen keskustelun myötä kontekstualisoimalla päivittänyt (ks.m. Rawls 1993), sai seurakseen poliittisen individualistisen liberalismiin vahvan puolustuspuheen (Nozick 1974) ja oikeudenmukaisuuden piirejä moraalisiin ankkuroivan kommunitaristisemmän avauksen (Walzer 1983); ks.m. Dworkin 1977 ja 1986 sekä oikeudenmukaisuutta vahvasti kognitioiva Habermas 1981–II, josta oikeusvaltiota hahmotteleva päivitys Habermas 1992.

18. (Tieteen)filosofisesti täsmällisemmin perustallisuus I. *foundationalismi* määrittäyty käsitteeksi, jonka mukaan 'tiedolla ja episteemisellä oikeuttamisella on kaksinainen rakenne: tiedon ja oikeuttamisen jotkut asteet (instanssit) ovat päättelystä riippumattomia (ei-inferentiaalisia) ja siis perustallisia, jolloin kaikki muut (tiedon) asteet ovat pääteltävissä olevia (inferentiaalisia) ja ei-perustallisia; jälkimmäiset johtuvat viime kädessä perustallisesta tiedosta tai oikeuttamisesta' (Moser 1995, 277–278 teoksessa Audi, mt.). Vastaavasti *kontekstualismi* määrittäyty käsitteeksi, jonka mukaan tiedon 'päteltävissä oleva justifikaatio tapahtuu sellaisten uskomusten taustaa vasten, joita ei voi ehdottoman varmasti (evidentisti) tukea' – perustallisuus puolestaan edellyttää juuri tätä (Williams 1995, 156 teoksessa Audi, mt.). Kun *universalismi* puolestaan viittaa yleiseen ja yleistettävään (vrt. *objektivismi*), kritisoi *partikularismi* näitä kysyessään tiedon kriteeriä ja laajuutta (Steup 1995, 651–653 teoksessa Audi, mt.).

19. Poliittisen ajattelun kirjo on näissä puitteissa sangen runsas ja osin myös päällekkäinen. Esimerkiksi niin Aristoteles, Hobbes, Hume, Fromm, Marcuse kuin Habermasin ovat periaatteessa kaikki naturalisteja. Hobbes siirtää selvästi painopisteen moraalista tieteseen fysiikan avulla, kun taas esimerkiksi Marcuse ja Fromm tekevät saman psykoanalyysin avulla. Habermas on 'interdisiplinaarinen': hän pyrkii 'rekonstruktivistien tieteiden' avulla empiriisiä, mm. kehityspsykologisia ja moraalista oppimista koskevia tutkimuksia hyödyntäen, kognitiovisomaan oikeudenmukaisuudelle keskeistä moraalista järkea osana laajempaa, subjektien välisiä suhteita ja niiden muodostumista kuvaavaa kommunikatiivisen toiminnan teoriaansa. Laajemmassa katsannossa on myös pitkälle kehiteltyä politiikan teoriaa, joka mm. peliteorian erilaisina sovellutuksina sitoutuu irti poliittisesta filosofiasta. Sen ongelmana

näyttäisi kuitenkin olevan se, että 'jotakin' poliittiselle elämälle hyvin 'olennaista' jää helposti sen tiukasti rajattujen alkuehtojen saavuttamattomiin. Lisäksi on olemassa sofistikoitunutta poliittisten käsitteiden historiaan keskittyvää tutkimusta, joka sekun tulee mahdollisesti palauttaneeksi politiikkaan kuuluvia erityisiä piirteitä kapeuttavasti käsitteiden käyttöä koskevien analyysien piiriin. Tämä piilevä reduktionismi ei ole ongelma, jos asiaa lähestyy politiikan tutkimusta moninaistavan spesifioitumisen, ei eksklusiivisen tieteenharjoittamisen näkökulmasta.

20. Kyseessä on pyrkimys tavoittaa jonkinlainen perustallinen horisontti historiallisuuden virrassa; 'postmetafysisesti' tähän pyrkii mm. Habermas 1992a.

21. Ajatus 'puolueettomasta välimiehestä' (*neutral arbiter*), joka on selvästi sukua Platonin ajatukselle filosofikuninkaan näkökulmasta, löytyy teoksesta Simons 1995, 51–.

22. Myöhäismoderni poliittinen ajattelu viittaa tässä mainittuja poikkeuksia lukuun ottamatta toisen maailmansodan aikana tai sen jälkeen ilmaantuneisiin, pääosin angloamerikkalaisiin Nietzsche - tulkintoihin.

23. Hollingdale 1996, 72

24. Ibid., 86.

25. Lukács 1980, 309–

26. Kaufmann 1974

27. Foucault 1998 [1971]; Derrida 1979; ks.m. Deleuze 1962. Edellä mainituille keskeinen ”Uusi Nietzsche” -niminen artikkelikokoelma ks. Allison (ed.) 1977.

28. Connolly 1991, 1993a, 1993b, 1995, 1997; Hatab 1995; Strong 1988, 1996; Rorty 1989; Warren 1988.

29. Bloom 1988; McIntyre 1984; Taylor 1984, 1985, 1989.

30. Appel 1999, Detwiler 1990, Redhead 1997.

31. Sadler 1993, 1995; Schacht 1983, 1995, 1996.

32. Uuden Nietzschen perspektiiviä hahmotetaan tässä Sadlerin ja Schachtin, mt., kautta.

33. Tieteenfilosofisen ja metodologisen diskurssin tasolla ks. Hoy&McCarthy 1994 (suhteessa kriittiseen teoriaan) ja Kelly (ed.)1994 sekä Ingram 1994, 215–262 (suhteessa Habermasin ajatteluun).

34. Tulkinnan ja arvioinnin kaksoisvalotuksessa muodostuu sekä erilaisten 'diskurssien' kautta totuusarvoisia tulkintoja (joiden

kriteerinä on plausibiliteetti ja perusteltavuus) että 'elämänarvoisia' tulkintoja, joiden kriteerinä on Nietzschen arvoa elämälle sen tahdon valtaan merkityksessä tulkitsevat näkemykset. Edelliset eivät hierarkisoidu tai palaudu mihinkään yhteen näkökulmaan, esimerkiksi kirjallisuuteen esteettisen diskurssin tai evolutionistiseen ja biologiseen tieteellisen diskurssin tapauksina. Vrt. Schacht 1996. Diskurssialueita voi ajatella myös estetiikan (kauniin), etiikan (hyvän), logiikan ja epistemologian (tosi), ekonomian (käyttökelpoisuus) ja politiikan (passiot) avulla; ks. Waite 1996, 130.

35. Genealogian ja dekonstruktion 'ohjelmallistaminen' voidaan tulkita itseasiassa mahdottomaksi. Siitä, onko kyseessä sitten 'vain' erilaisten tulkintatapojen korvaaminen toisilla edellisiä purkamalla, kuten myös tuon 'vain' -määreen merkityksestä, keskustellaan tuonnempana Foucault'iin kohdistetun kritiikin yhteydessä.

36. Agon, kreikkalaisten kamppailua (ja myös kuolinkamppailua) merkitsevä termi viittaa siis perustallisuuden puuttumiseen. On vain tulkintoja ja niiden kerrostumia, mutta mikään ei ole asemoitunut 'luonnollisesti' tai 'systemisesti' 'omalle paikalleen', koska omaa paikkaa ei ole. Ajatusta on kuvattu Nietzschen yhteydessä myös 'kodittomuuden' tai 'koti-ikävän' määrein, joiden välistä jännitettä agon yleisimmillään kuvaa; ks. Connolly 1993a. Näitä olemassaoloa koskevia asenteita voidaan nietzscheläisittäin tulkita puolestaan 'keveyden' ja 'raskauden' toisiinsa viittaavin määrein. Edellisen viitatessa helposti juhliittavaan 'rajattomuuteen', toimii jälkimmäinen sen 'raja-arvona' kysyen kuitenkin elämän (muodoksi ymmärrettynä) perään – ja päinvastoin. Vrt. Stegmaier mt.; ks.m. Connolly 1991 ja Foucault'n yhteydessä Simons mt. Näitä modaaliteetteja voidaan ajatella myös hyvin yleisessä mielessä politiikan (toiminnaksi ymmärrettynä) inhimillisinä reunaehtoina.

37. Egalitaarisuus ponnistaa (teoria)kuninkaan kuoleman ajatuksesta. Erilaisia dikotomia-asetelmia kyseenalaistaen se pyrkii samalla osoittamaan, ettei kuninkaan kuoleman välttämätön seuraus ole kaaos tai anarkia; pikemminkin jälkimmäisillä uhkaaminen on osa agoniaan osallistuvan 'kuninkaallisen ajattelun' itselegitimaatiota. Kysymys voisi kuuluu: tarvitaanko poliittisessa filosofiassa esimerkiksi suvereenin, järjestyksen ja stabiliteetin käsitteitä siten kuin 'teoriakuninkaallinen', siis perustallinen ajattelu vaatii? Kuolleen kuninkaan jättämästä tyhjistä valtaistuimesta ks. Gérard 1997, Lefort 1988; vrt.m. Habermas 1994.

38. Auktoriteetin katoamisesta ks. Connolly 1987.

39. Ks. erit. Simons 1995.

Lähteet ja kirjallisuus

Nietzsche

Koska tarkastelun kohteena on ollut erityisesti anglosaksinen Nietzsche -reseptio, viitataan tekstissä englanninkielisiin käännöksiin, jotka olen tarpeen mukaan tarkistanut alkukielisistä editioista. Suomentoksia olen käyttänyt, mikäli niitä on ollut saatavilla, erityisesti siksi, että huomattava osa niistä on tehty lähes 'tekstien omassa ajassa', jonka tyyli on Nietzschen tapauksessa myös osa 'argumenttia'. Muutoin olen tehnyt käännökset itse. E viittaa lyhenteiden yhteydessä esipuheeseen, engl. P(reface). Yksittäisten viittausten numeroinnit koskevat lukuja ja numeroituja jaksoja, eivät sivuja.

- A** - *Antikristus*, Hämeenlinna 1991/1908.
D - *Daybreak. Thoughts on the Prejudices of Morality*, Cambridge 1982.
EH - *Ecce Homo*, Harmondsworth 1992.
Ehā - *Epäjumalten hämärä eli miten vasaralla filosofoidaan*, Helsinki 1995.
HAH - *Human, All Too Human. A Book For Free Spirits*, Cambridge 1986.
HC - "Homer's Contest." Teoksessa: W. Kaufmann (ed.), *The Portable Nietzsche*, Harmondsworth 1982.
Hhhe - *Historian hyödyistä ja haitasta elämälle*, Jyväskylä 1999.
Hptp - *Hyvän ja pahan tuolla puolen*, Keuruu 1984.
IT - *Iloinen tiede*, Helsinki 1989.
Ma - *Moraalin alkuperästä*, Helsinki 1969.
WP - *The Will To Power*, ed. W. Kaufmann, New York 1968.
WS - "The Wanderer And His Shadow." Teoksessa HAH.
Z - *Näin puhui Zarathustra*, Helsinki 1995.

Muut

- Allison, D.B. (ed.): *The New Nietzsche*, Cambridge, Mass. 1977.
 Appel, F.: *Nietzsche Contra Democracy*, New York 1999.
 Audi, R. (ed.): *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge 1995.
 Bloom, A.: *The Closing of the American Mind. How Higher Education Has Failed Democracy and Impoverished the Souls of Today's Students*, New York 1988.
 Connolly, William E.: *Politics and Ambiguity*, Wisconsin 1987.
 —: *Identity/Difference. Democratic Negotiations of Political Paradox*, New York 1991.

- : *Political Theory & Modernity*, New York 1993a.
- : *The Augustinian Imperative. A Reflection on the Politics of Modernity*, Newbury Park 1993b.
- : *The Ethos of Pluralization*, Minneapolis 1995.
- : "Debate. Reworking the Democratic Imagination." *The Journal of Political Philosophy* (1997) 5:2.
- Deleuze, G.: *Nietzsche and Philosophy*, London 1983.
- Derrida, J.: *Spurs. Nietzsche's Styles*, Chicago 1979.
- Detwiler, B.: *Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism*, Chicago 1990.
- Dworkin, R.: *Taking Rights Seriously*, London 1977.
- : *Laws Empire*, London 1983.
- Foucault, M.: *Seksuaalisuuden historia*. Helsinki 1998a.
- : "Nietzsche, genealogia, historia." Teoksessa: *Foucault/Nietzsche*, Helsinki 1998b [1971].
- Gérard, P.: "Democracy and the Legitimacy of Law." Teoksessa: K. Tuori & al (eds.) *Law and Power. Critical and Socio-Legal Essays*, Chippenham 1997.
- Habermas, J.: *Theorie des kommunikativen Handelns I–II*, Frankfurt/M 1981.
- : *Faktizität und Geltung*, Frankfurt/M 1992.
- Hatab, L. J.: *A Nietzschean Defence of Democracy*, Peru 1995.
- Heidegger, M.: *Nietzsche I–4*, New York 1979–1987.
- Hollingdale, R.J.: The Hero as Outsider. Teoksessa: B. Magnus & K. M. Higgins (eds.), *The Cambridge Companion to Nietzsche*, Cambridge 1996.
- Hoy, D. C. & T. McCarthy (Eds.): *Critical Theory*, Cambridge, Mass. 1994.
- Ingram, D.: "Foucault and Habermas on the subject of reason." Teoksessa: G. Gutting (ed.), *The Cambridge Companion to Foucault*, Cambridge 1994.
- Jaspers, K.: *Nietzsche. An Introduction to the Understanding of his Philosophical Activity*, South Bend 1965.
- Kaufmann, W.: *Nietzsche. Philosopher, Psychologist, AntiChrist*, Princeton 1974.
- Kelly, M. (Ed.): *Critique and Power. Recasting the Foucault/Habermas Debate*, Cambridge 1994.
- Laitinen, A. (toim.): *Normatiivisuuden lähteet. Filosofisia kirjoituksia kritiikin mahdollisuudesta*. Filosofian julkaisuja 64, Jyväskylän yliopisto 1998.
- : "Hyvän ja oikean suhteesta." Teoksessa: Laitinen 1998.
- Laslett, P.: "Introduction." Teoksessa: *Philosophy, Politics and Society*, Oxford 1956.

- Lefort, C.: *Democracy and Political Theory*, Cambridge 1988.
- Lukács, G.: *The Destruction of Reason*, London 1980.
- McIntyre, A.: *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Notre Dame 1984.
- Nozick, R.: *Anarchy, State and Utopia*, Oxford 1974.
- Rawls, J.: *A Theory of Justice*, Oxford 1972.
- : *Political Liberalism*, New York 1993.
- Ricoeur, P.: *Oneself as Another*, Chicago & London 1992.
- Rorty, R.: *Contingency, Irony, Solidarity*, New York 1989.
- Sadler, T.: *The postmodern politization of Nietzsche*. Teoksessa: Patton (ed.), *Nietzsche, Feminism & Political Theory*, London 1993.
- Schacht, R.: *Nietzsche*, London 1983.
- : "Nietzsche's kind of philosophy." Teoksessa: B. Magnus & K. M. Higgins (eds.), *ibid.* 1996.
- Simons, J.: *Foucault & the Political*, London 1995.
- Stegmaier, W.: "Henki. Hegel, Nietzsche ja nykyisyys." *Niin & Näin* 2/1997, 15–21.
- Strong, T. B.: *Friedrich Nietzsche and the Politics of Transfiguration*, Berkeley 1988.
- : 1996. Nietzsche's political misappropriation. Teoksessa: B. Magnus & K.M. Higgins (eds.), *ibid.*
- Taylor, C.: "Foucault on Freedom and Truth." *Political Theory* (1984) 12:2, 152–83.
- : "Connolly, Foucault, and Truth." *Political Theory* (1985) 13:3, 377–85.
- : *Sources of the Self. the making of the modern identity*, Cambridge 1989.
- Tuori, K. & J. Matikainen (toim.): *Yhteiskuntasopimuksesta yhteisöön*. Helsingin yliopiston julkisoikeuden laitoksen julkaisuja D.10, Helsinki 1990.
- Waite, G.: *Nietzsche's corps/e. Aesthetics, Politics, Prophecy, or, The Spectacular Technoculture of Everyday Life*, Durham & London 1996.
- Walzer, M.: *Spheres of Justice*, Oxford 1983.
- : *Nietzsche and Political Thought*, Cambridge 1988.
- Warren, M.: "Political Readings of Nietzsche." *Political Theory* (1998) 26:1, 90–111.
- Vähämäki, J.: "Tragedian synty ja ajan kristalli." Teoksessa: T. Parvikko, K. Palonen & L. Eräsaari (toim.), *Politiikka pois paikoiltaan. Juhlakirja Sakari Hänniselle*. Valtio-opin julkaisuja 73, Jyväskylän yliopisto 1998.

TARANTELLAA VAI TITAANIEN TANSSIA¹?

Nietzsche, poliittinen diskurssi ja demokratia

Jari Hoffrén

”Se on viheliäinen ja sairas laji, alhaiso-laji: he katselevat karsaasti tätä elämää, heillä on paha silmä tälle Maalle. Karttakaa kaikkia sellaisia ehdottomia! Heillä on raskaat jalat ja helteiset sydämet: – he eivät osaa tanssia [...] he ovat kaikki sairaita ja yleisten mielipiteiden tartuttamia” (Z IV 16, Z III 7)

”Yksin elämiseen tarvitaan eläin tai jumala – sanoo Aristoteles. Kolmas tapaus puuttuu: pitää olla molempia – filosofi” (Ehä II 3)

”Te tämän päivän yksinäiset, te erottuvat, teidän pitää kerran olla kansa: teistä, jotka olette itse itsenne valinneet, pitää kasvaa valittu kansa: – ja siitä yli-ihminen” (Z I 22, 2)

Politiikan filosofiassa Nietzsche -tulkinnot ovat hajonneet erilaisiksi Nietzsche -tyypeiksi, jotka tuntuvat vastaavan politiikan filosofien omia pyrkimyksiä, tai ainakin näiden asemaa politiikan filosofian kirjavalla kentällä (ks. artikkeli *Nietzsche, historia ja politiikka* tässä julkaisussa). Keskeisin kysymys voi yhtä hyvin kuulua: onko Nietzsche lainkaan *poliittinen* filosofi vai nimenomaan epäpoliittinen *filosofi*? Seuraavassa tätä jännitettä pohditaan Nietzschen epäpoliittiseksi filosofiksi jäsentävän tulkinnan ja toisaalta antidemokraattiseksi poliitikoksi hahmottavan tulkinnan kautta.

I Yksinäistä totuutta vai aristokraattista veljeyttä?

Filosofi-Nietzsche ja totuus²

Filosofi-Nietzsche on orientaationa poliittisesti orientoituvan Uuden Nietzsche'n periaatteellinen vastine ja samalla oma muunnelmansa jännitteestä yksilöllistävän filosofian harjoittamisen ja sille tyystin vastakkaisen yleisen, yhteisen ja sellaisena tavanomaisen, alhaisen politiikan välillä. Tätä jännitettä on mahdollista lukea niin, että halveksitun 'yhteispolitiikan' arviointia pidetään vain tietynlaisen politiikan, ei politiikan sinänsä kritiikkinä (mikä pitää ovela avoinna mm. poliittisen aristokratian ja siten Poliitikko-Nietzsche'n suuntaan). Lisäksi on mahdollista nähdä Filosofi-Nietzsche'n ajattelussa poliittisia implikaatioita, joita tämä ei itse kuitenkaan kehittä edelleen. Tässä Filosofi-Nietzsche hahmottuu kuitenkin yksilöllisen ja epäpoliittisen eettisen hedonismien kannattajana (jolle tosin henkilökohtainen on nykytermein poliittista).

Uuden Nietzsche'n 'antiautoritaarinen yleisohjelma' on Filosofi-Nietzscheille joka tapauksessa hämmäntävä, jopa triviaali sekaannus. Tämä ei ole sellainen 'moninaisuuden filosofi' jota voitaisiin hyödyntää antiautoritaarisiin tarkoituksiin. Päinvastoin: moninaisuus on vain jotakin lähtökohtaista, jotakin joka on alisteista inhimilliselle rankijärjestykselle, joka puolestaan edellyttää perspektiivejä ylittävää totuutta. Siksi myös agoniaan perustuva "kamppailufilosofia" on ongelmallista. Ensinnäkin se näyttää johtavan filosofi(a)n loppumiseen ja korvautumiseen 'vain' tietoisesti perspektiivistä käsin toimivalla (kirjoittavalla) intellektuaalilla tai tulkit-sijalla. 'Suuntia vailla' olevassa maailmassa perspektivismien filosofia olisi hämärä ilmaisu, mutta se voisi vain olla sitä. Silloin filosofi operoisi ja voisi operoida vain tietoisesti perspektiivistä käsin.

Mukaillen Nietzschen maailmaan heitetyn toimijan metaforaa: jos kirjoittamisella – ja (poliittisella) toiminnalla – voidaan tarkoittaa vaeltamista perspektiivien välillä, mistä siinä on itse asiassa kyse? Mikäli olemattoman totuuden sijaan on vain perspektiivejä, silloin perspektiivien vaihtelu on tarpeetonta muun kuin valtakamppailun näkökulmasta – totuuttahan 'laajennettu perspektiivien taju' ei lähene (kukin perspektiivi muodostaa radikaalimoninaisessa luennassa oman 'kokonaisuutensa'). Epäselväksi kuitenkin jää miksi liikehdintä perspektiivien välillä voisi osoittautua hyödylliseksi valtakamppailuissakaan – ainakaan se ei ilman lisäoletuksia näyttäisi³ tuottavan toimijoille puskureita mielivaltaisia tai äärimmäisiä valtakamppailun piirteitä vastaan (rajoittaen näin tavoitteiden saavuttamista) ja näyttäisi siten häilyvän jossain hobbesilaisen luonnontilamaisuuden ja sen historiassa tilapäisesti 'rauhoituneiden' jaksojen välimaastoissa⁴. Poliittista agoniaa luonnehtii vain itse- ja ryhmäintressisyys, eikä yleisen intressin ajatus voi kuulua sen perustekijöihin⁵.

Paljon keskusteltu lisäongelma koskee ns. performatiivista ristiriitaa: kuinka perspektivistit ovat tietoisia erilaisten perspektiivien olemassaolosta? Saavutetaanko tämä tieto perspektiivistä jolloin kyse voi olla vain oman kannan puolustamisesta⁶? Vai onko tieto perspektiivien moninaisuudesta perspektiivejä ylittävää ja siten performatiivisessa ristiriidassa oman väitteensä sisällön kanssa?

Filosofi-Nietzschen mukaan moninainen Uusi Nietzsche ei vastaa näihin kysymyksiin. Orientaatio muistuttaa sitä tapaa, jolla moninaisessa yhteiskunnassa suositetaan epäselvin perustein käytännöllisten kysymysten ja vaikeuksien käsittelemistä aina tilanteen tullen. Onko moninaisuus siis löyhän, päättämättömän ja itseään perustelemaan kykenemättömän liberaalin toleranttiuden kääntöpuoli?

Uuteen Nietzscheen kohdistuva kritiikki tiivistyy siihen, että ykseyden ja moneuden jännitteinen ongelma on yksinkertaisesti olemassa. Se ei 'katoa' tai menetä merkitystään harjoittamalla jonkinlaista yleistä anti-patiiaa ykseyttä kohtaan – ykseyttä, joka tulkitaan samalla synonyymiksi 'kauhistuttavan' teoriakuninkuuden dogmatismien kanssa. Filosofi-Nietzscheelle syy on ilmeinen ja selvä: ei ole mitään syytä epäillä ykseyden välttämättömyyttä eikä siis totuutta filosofisessa merkityksessä. Silloin perspektivismi on toisen asteen periaate, se alistuu filosofisen totuuden käsitteelle, mikä taas johtaa arvojen keskinäiseen arvojärjestykseen. Tähän käsitykseen myös Poliitikko-Nietzsche yhtyy.

Ykseydestä ja totuudesta

Filosofi(a)n näkökulmasta *anything does not go at all* – päinvastoin, *filosofi(se)n* distanssin luominen tarantellojen aikakaudella osoittautuu erittäin vaikeaksi ja epäajanmukaiseksi. Uuden Nietzscheen perustelemaa radikaalidemokraattista entusiasmiä ja sen kellokkaita vastaan Filosofi-Nietzscheen kritiikin kohteena ovat erityisesti ”vapaahenkiset” ”tarantelat”, jotka

demokraattisen makulaadun ja sen 'nykykaikaisten aatteiden' kerkeäkielisinä ja kirjoitussormisina orjina [yrittävät] kaikin voimin saavuttamaan lauman yleistä vihreän-laitumen-onnea, joka takaa jokaiselle turvallisuuden, vaarattomuuden, mukavuuden, elämän huojennuksen; heidän ahkerimmin laulamansa kahden laulun ja opin nimet ovat 'oikeuksien yhtäläisyys' ja 'myötätunto kaikkea kärsivää kohtaan' [jolloin] totuus pääsee onnellisesti seisomaan päällään (Htp, 44).

Edellinen Filosofi-Nietzscheen provokaatio on luettavissa ankarana kysymyksenä myös yhteiskuntafilosofian – tai

mitä siitä jää jäljelle – määrittymisestä tavalla tai toisella emansipatorisena, vapauttavana kritiikkinä. Sellaisena se näyttää koskevan myös Foucault’a, Derridaa ja Deleuzea.

Filosofi-Nietzsche pitää itsepintaisesti arvojen perspektivismiä ylittävää järjestystä perustavana etäisyyden säilyttämiseksi yksilön tai singulariteetin ja laumaisuuden välillä. Korkeammat tähtäävät koko ajan todelliseen riippumattomuuteen – etäisyyteen – laumasta. On toki mahdollista kysyä, eikö näin voisi olla myös pluralismia ensisijaistavan tulkinnan sisällä⁷. Tällöin kuitenkin oletettaisiin että yksilöllisyys ja riippumattomuus olisivat jotakin, joka on määriteltävissä vain suhteessa toisiin ja laumaan, vaikka ne ovat saavutettavissa vain suhteessa johonkin yleiseen arvoon ja arvojärjestyksen peruseriaatteeseen – totuuteen⁸.

Tässä on monen epäselvyyden ja tulkinnallisen ongelman avainkohta. Kuinka tehdä eroa ”Nietzschen totuuden” ja ”perspektivistisen totuuden” välillä? Uuden Nietzschen keskeisen ennakkoluulon mukaisesti totuus voi viitata ainoastaan johonkin ”doktrinaalis-teoreettiseen” tai ”vähintään kielelliseen”. Ajateltaessa näin on melko vaivatonta liputtaa esiin vaatimus kaiken teorian ja kielen perspektiivisyydestä ja kuvata puhe ei-perspektivistisestä totuudesta näennäiseksi ja ironiseksi. Mutta Filosofi-Nietzschen mukaan ”doktrinaalis-teoreettinen” tai ”vähintään kielellinen” on itsessään ongelma, jota on lähestyttävä riittävän radikaalista suunnasta: ”Tietoisuuden (oikeammin: itsestään-tietoiseksi-tulemisen) ongelma astuu eteemme vasta sitten, kun alamme käsittää, missä määrin voimme tulla toimeen ilman sitä [...] *Mitä varten* ylimalkaan tietoisuutta, kun se on enimmäkseen *tarpeeton?*” (IT, 354). Edelleen:

Tämä on varsinainen fenomenalismi ja perspektivismi sellaisena kuin minä sen ymmärrän: eläimellisen tietoisuuden luonnosta johtuu, että maailma, josta me voim-

me tulla tietoiseksi, on vain pinta- ja merkkimaailma, yleistetty, yhteistetty maailma, – että kaikki, mikä tulee tietoiseksi, samalla tulee latteaksi, ohueksi, suhteellisen typeräksi, yleisluontoiseksi, pelkäksi merkiksi, laumamerkiksi, että tietoiseksi tulemiseen liittyy aina suuri perinpohjainen tarveltyminen, väärennys, pintapuolistus ja yleistys (ibid.).

Tässä latistuva ”pinta- ja merkkimaailma” on Uuden Nietzschen ristiriitaisesti sekä kammoksumaa että juhlimaa perspektiivien maailmaa, johon nähden Filosofi-Nietzsche ajattelee jotakin muuta ”perustavana” kuin perspektivismiin ’perustavuutta’. Perspektiivejä tuottava tietoisuus ’korruptoi’ ja ’falsifioi’ – mutta mitä?

Ajatukseni on, kuten näkyy: ettei tietoisuus oikeastaan kuulu ihmisen yksilö-olomassaoloon, vaan siihen, mikä hänessä on yhteisö- ja laumaluontoa, että se niinmuodoin on myös vain yhteisö- ja lauma-hyödyllisyyden puolesta hienosti kehittynyt [...] tietoisuuden luonne – sinä vallitseva ’lajin genius’ – lakkaamatta tavallaan voittaa äänestyksessä ajatuksemme ja kääntää sen takaisin lauma-perspektiiviin. Kaikki meidän tekemme ovat pohjaltaan verrattomalla tavalla persoonallisia, ainoalaatuksia, rajattomasti-yksilöllisiä, siitä ei ole epäilystäkään; mutta niin pian kuin käännämme ne tietoisuuteen, ne eivät enää näytä sellaisilta (IT 354).

Filosofisesti keskeinen kysymys toki on, onko mahdollista ’ajatella’ ilman ajatusten ”kääntämistä” laumaperspektiivien tietoisuuden kielelle, voidaanko siis ihmisen eläinluonne ylittää siinä määrin? Filosofi-Nietzsche vastaa ”kyllä” molemmissa tapauksissa; jotakin on tietoisuutta edeltävän mielessä oltava jotta voitaisiin puhua falsifikaatioista. Mutta Nietzsche tietää että kirjoittaessaan – merkitessään – hän on kosketuksissa johonkin perspektiiviin tai toiseen, mutta toisaalta se ’jokin’ mitä

hän ilmaisee ei tyhjene niihin sanoihin ja merkkeihin joita hän tällöin käyttää. Siksi mikään filosofi ei voi tulla ymmärretyksi 'laajalti' koska lauma ei jaa hänen peruskokemuksiaan. Filosofille – ja vain filosofille – on jossakin määrin mahdollista ylittää 'eläinluonto' ja katsoa samalla laumaintressien ja hyödyn piirien (alhaisen yhteispolitiikan) tuolle puolen. Vain näin on mahdollista kokea olemisen itsensä perusta tai mahdollisesti sen tyhjä syvyys, yksinkertaisesti – ja äärimmäisen vaativasti – voidakseen olla mitä on, yksilöllinen ihminen, eikä *vain* eläin.

Tällä tavoin tulkittuna rankijärjestys ei siis lainkaan viittaa perspektiivien hierarkiaan vaan siihen, missä määrin perspektiivinen oleminen ja perspektiivinen ajattelu ylipäättään tulee 'ylitetyksi'. Sekaannusta onkin ehkä aiheuttanut se, että *myös* perspektivismi on tärkeää – Filosofi-Nietzschehän *pyrkii* kiistämään totuuden samastamisen filosofisessa merkityksessä minkäänlaisen maailmaa koskevan opin tai teorian kanssa. Kuten nojaaminen kaikkien doktriinien ja teorioiden perspektivistiseen (suhteelliseen) luonteeseen, myöskään filosofinen (absoluuttinen) totuus ei voi olla teoreettis-doktrinaalista.

Uusi Nietzsche – modernin kriittinen radikalisoija – ei oivalla *tätä* Filosofi-Nietzschen radikalismia. Pelätessään 'yhden totuuden' kummitusta Uusi Nietzsche pyrkii vapauttamaan teorian, doktriinin, tiedon, kirjoittamisen jne. 'lopullisen perspektiivin' normatiivisista rajoituksista. Premissistä muodostuu konklusio. Filosofi-Nietzsche ei nimittäin ainoastaan kritisoi vain jotakin kapeaa rationaalisuuskonseptiota joka alistaisi diskurssin autoritaariseen 'sulkeutumaan', vaan menee tämän tuolle puolen torjuen diskurssin ja totuuden assimilaation sinänsä. Perspektiivien ja diskurssien pluralismi on keskeistä niiden suhteellisuuden tavoittamiseksi, mutta se ei siis ole päämäärä itsessään. Siihen "jääminen" onkin ei-filosofiaa ja 'politiikkana' (sekä teoriana

että käytäntönä) perspektivistisesti ehdollistuneiden intressien eläimenkaltaista tavoittelua. Filosofi-Nietzscheille ratkaisevaa on yksinomaisesti se, missä määrin ihminen yksinkertaisesti on filosofi:

... mutta että ihminen seisoo tämän olemassaolon koko ihmeellisen epävarmuuden ja monitulkintaisuuden keskellä *eikä kysy*, ei vapise kysymisen himosta ja ilosta, ei edes vihaa kysyvää, vaan kenties vielä raukeasti huvittelee hänen kustannuksellaan – se minusta tuntuu *halveksittavalta* (IT 2).

Filosofialla on absoluuttinen arvo, muun arvo on vain suhteellista. Siksi relatiivisten arvojen kohtelevinen absoluuttisina on Filosofi-Nietzscheille perverssiä, ja siksi myös Uuden Nietzschen harjoittama absoluuttisen arvon kieltäminen ja siitä seuraava suhteellisuuden juhlinta on perverssiä. Jos esimerkiksi yhden absoluuttinen arvo on 'pyhässä perheessä' (yksityinen) tai 'kansakunnassa' (julkinen) ja toisen 'iloisessa nihilismissä' (*anything goes*), ei asetelmilla ole olennaista eroa – *kumpaakin* pikemminkin yhdistää eläimenkaltaisuus. Filosofi-Nietzsche näyttääkin edellyttävän teoriakuninkaan korvaamista jonkinlaisella kvasideidisellä 'luojakuninkaalla', joka muodostaa oman valtakuntansa. Kun tämä autoklooninen itseriittoisuus horjuu, eikö lisäksi taustalta nousekin esiin asemastaan ja valtakunnastaan huolehtiva, liittolaisiaan etsivä Poliitikko-Nietzsche?

Joka tapauksessa, se mitä Filosofi-Nietzsche vastustaa yhteispolitiikassa onkin sen absolutisointi arvona, kykenemättömyys arvostaa kaikkien poliittisten arvojen suhteellisuutta suhteessa filosofiaan ja totuuteen. Sattumaa ei ole, että tämä taipumus on erityisen vahvaa demokraattis-sosialistisissa liikkeissä moottorinaan moraalinen usko 'tasaveroisten oikeuksien' absoluuttiseen arvoon. Filosofi-Nietzscheille kysymys on kuitenkin vain reaktiivisen orjamoraalin strategiasta, joka yh-

distää historiallis-sivilisatorisina laumavaiston ilmen-
tyminä niin sosialismia, liberalismia, demokratiaa, femi-
nismisiä kuin anarkismiakin⁹.

Reaktionääristä politiikkaa?

Erityisesti ns. moderni/postmoderni -keskustelun yhteiskuntafilosofisissa versioissa on tavanomaista törmätä Uuden Nietzschen kritiikkiin, jossa tämän filosofiaa moititaan eskapistisesti värityksestä negatiivisen vapau-
den¹⁰ ensisijaistamisesta. Tästä negativismista käy esi-
merkiksi Uuden Nietzschen harjoittama itse-identifioin-
ti. Tämä itseään papinkaltaisesti¹¹ kysymään jäävä ”me-
tafyysinen” hahmo korostaa yksipuolisesti ja totuutta
poissulkevasti itseyden alkuperättömyyttä, ytimet-
tömyyttä ja loputonta kerrostuneisuutta sekä itseyttä
määräävästi erilaisten tahdon valtaan operaatioiden ka-
sautumana ja tuotteena:

... tie sieluhypoteesin uusiin määrittelyihin on vapaa: ja
sellaiset käsitteet kuin ’kuolevainen sielu’ ja ’sielu’ sub-
jektin-moneutena’ ja ’sielu viettien ja affektien yhteis-
kuntarakenteena’ tahtovat tästä lähin saada kansalais-
oikeuden tieteessä (Hptp 12; vrt. Ma 1).

Filosofi-Nietzschen mukaan tämä kuitenkin tarkoittaa,
että sodanjulistus ja itsensä tuntemattomaksi ymmär-
täminen viittaavat määrättyihin ja vääriin totuuksiin –
eivät totuuteen sinänsä.

Solitaarin suhdetta itseensä on kuvattu myös avoi-
men ”postmetafyysisesti”, jolloin tahto valtaan tulkitaan
itesuhteen peruseräiteeksi radikalisoimalla Nietz-
schen kvasikantilaista analyysia. Tällöin metafyyssisen
fundamentaalisena selityspärusteen – Uuden Nietzschen
kavahtaman auktoriteetin – korvaa inhimillisen toimi-
juuden kantilaisessa mielessä kriittinen, ts. toimijuuden

välttämättömiä ehtoja määrittelevä luonnehdinta. Silloin tahdon valtaan rooli on suhteessa metafysiikkaan sama kuin kantalaisilla järjen kyvyillä.

Toimijuus tahtona valtaan määrittyy itsetietoisesta ja itseään tarkastelemaan kykenevästä ”varmuudesta” ehdollisena ja suhteellisena entiteettinä. Sellaisena se eroaa myös Uudelle Nietzschele ongelmallisesta sielusubstanssin metafysisestä varmuudesta. Mutta Kantin newtonilaista orientaatiota ilmentävien havainnonmuotojen, ymmärryksen kategorioiden ja järjen ideoiden sekä kristillistä moraalialueen tiivistävän kategorisen imperatiivin sijaan (jotka Nietzsche tulkitsee historialliseen tilanteeseen vastaamisen reduktiivisiksi strategioiksi) toimijapositio on postmetafyysisen tulkinnan mukaan kuvattavissa myös historiallisena tahdon valtaan fenomenologiana¹².

Filosofi-Nietzscheille vapaus onkin juuri *positiivisena* mahdollista filosofian, keskeisen yleisen arvon seuraamisena. Älyllinen omatunto (IT 2) mahdollistaa perspektivististen suuntautumisten ylittämisen. Siksi Uuden Nietzscheen puitteissa vapaus on vulgaaria negatiivisuudessaan, vapautena *kaikenlaisesta* auktoriteetista. *Sitä* onkin mahdollista lukea keskeisenä uudehkona esimerkkinä filosofisesti ”holtittomasta” taipumuksesta valjastaa Nietzsche vaihtelevasti erilaisten ”vapautusliikkeiden” palvelukseen niin teoriassa kuin käytännössäkin.

Reaktionarisella poliittisella luennalla ei ole juuriakaan tekemistä Filosofin ajattelun kanssa siksi, että edellisen tavoittelemassa kvasi-anarkistisessa autonomiassa näyttäisi olevan kyse erityisesti orjamooralille tyypillisestä negatiivisesta vapauskäsitelmästä. Vapauden idea on negatiivisena vulgaari yksinkertaisesti siksi, että se on pyrkimyksenä reaktiivista. Se ponnistaa koetusta repressiosta, poissulkemisesta ja haavoitetusta arvokkuudesta sekä etsien näiden kokemusten alkuperiä ja syitä että vaatii niistä vapautu-

mista. Sille on ominaista myös orjamoraalille tyypillinen kaikkalainen epäluottamus.

Filosofi-Nietzsche ei tarjoa perusteluja syrjäytyneiden emansipatorisille kertomuksille, ei myöskään ironisovassa merkityksessä. Hänen käsityksensä vapaudesta ei ole reaktiivista; Poliitikko-Nietzschen tapaan filosofi ei koe alistuneisuutta, poissulkeutuneisuutta tai arvokkuuden menettämistä edes ”surkeimmissa” olosuhteissa, hän ei mittaa itseään suhteessa maailmaan, sillä maailmalla ’ei ole mittaa’:

varokaamme ajattelemaista, että maailma on elävä olento [...] kokonaisuonteeltaan maailma sitä vastoin on ikuisesti kaaos, ei siinä mielessä, että siitä puuttuisi välttämättömyys, vaan niin, ettei siinä ole järjestystä, jäsenystä, muotoa, kauneutta, viisautta [...] varokaamme sanomasta sitä sydämettömäksi tai järjettömäksi tai päinvastaiseksi: se ei ole täydellinen, ei kaunis eikä jalo eikä tahdo sellaiseksi tulla, se ei pyri ensinkään jäljittelemään ihmistä! [...] varokaamme ajattelemaista, että maailma luo ikuisesti uutta. Ei ole mitään iäti kestäviä substansseja; (IT 109)

Filosofi-Nietzsche on tavallaan jo kohdannut maailman mitattomuuden koko kirjon ikuisen paluun testin kautta, joka pakottaa näkemään tämän maailman ’ainoana pelinä kaupungissa’. Filosofin Nietzsche mukaan kyseessä on liian kova pala useimmille – ”on täytynyt taistellen voittaa itselleen jokainen askeleen leveys totuutta [...]: totuuden palvelus on kovinta palvelusta” (A 50) – jolloin

olla tosi – siihen *kykenevät* vain harvat! Ja joka siihen kykenee, se ei sitä vielä tahdo! Mutta vähimmän siihen kykenevät hyvät” (Z III 12 7) – [ja näin siksi, että] ”te tahdotte saada maksunkin, te hyveiset! Tahdotteko saada palkan hyveestä ja taivaan maasta ja iäisen tästä tuo-

kiostanne? Ja oletteko nyt vihoissanne minulle, kun opetan, ettei ole mitään palkanmaksajaa eikä rahastonhoitajaa? (Z II 5).

Uuden Nietzschen kaiken-hyväksyvän moninaisuuden metafysiikkaa torjuen

tämä merkitköön teille tahtoa totuuteen, että kaikki muuttuu ihmis-ajateltavaksi, ihmis-nähtäväksi, ihmistunnettavaksi! Omat aistinne teidän pitää ajatella loppuun asti! (Z II 2; vrt. Ma A 2)

Siten 'elämä totuudellisesti' on olennaisesti amoraalista ja sellaisena pelottava näkymä (ks. Z IV, 15). Kuitenkin siinä missä filosofian avaama ”*rehellisyys*” johtaisi inhoon ja itsemurhaan esteettisenä ilmiönä olemassaolo on yhä vielä *siedettävä*” (IT 107). Ne monet, joille tämä ei ole käytännöllisesti mahdollista, turvautuvat ulkoisesti perusteltuun olemassaolon tulkintaan ja siis huonon tieteen ja uskonnon tarjoamiin maailmankuviin – valheeseen. Siksi ”Erehdys (– uskona ideaaliin –) ei ole sokeutta, erehdys on *pelkuruutta*” (EH I, 3).

Koska filosofilla on kuitenkin omatunto, hänen vapautensa ei perustu negaatioon ja valheeseen, vaan totuuteen joka on positiivista: ”omantunnon ihmisenä” filosofi vastaa kvasi-kantilaisen myönteisesti positiiviseen käskyyn:

Ei ole epäilystäkään että 'sinun pitää' puhuttelee yhä myös meitä, että me silti tottelemme ankaraa lakia ylämme – ja tämä on viimeinen moraalilaki joka voi tehdä itsensä kuultavaksi jopa meille, laki jonka kautta jopa me tiedämme kuinka *elää*, tässä jos missään myös me olemme omantunnon ihmisiä (D, 4).

Tarantellojen maailmassa tapahtuville vapautumisille Filosofi-Nietzsche ei siis anna arvoa siksi, että, hänen

vakavuutensa on toisaalla. Uusi Nietzsche ei voi tätä ymmärtää ja hyväksyä: kaikki ”totteleminen”, myös totuuden myöntäminen, kietoutuu aina repressioon. Sellittävä ero on ehkä ”tottelemisen” tai ”seuraamisen” kohteessa ja tavassa. Toisaalta voidaan tarantellamaisesti totella pelosta ja heikkoudesta – ja juuri sen saattavatkin tehdä postmodernistit itse *solidaarisuutensa* kautta. Totuuden kieltäminen ja kiertäminen on negatiivinen strategia joka yhdistää löyhään moninaisuuteen vannovia toisiinsa. Filosofinen totteleminen totuuden hyväksymisenä perustuu puolestaan rohkeuteen ja itsemäärämiseen, siis *solitaarisuuteen*, kykyyn ylittää lauma-itse ja absoluuttiseen käskyyn tulla siksi mitä on: ”Mitä sanoo omatuntosi? – Sinun pitää tulla siksi, joka olet” (IT 270; vrt. Ma 1).

Uudelle Nietzscheelle tarantellismi on hankalasti lähestyttävä ajatus myös siksi, että yksi sen negatiivisen strategian keskeisistä kohteista ollut juuri toimijuuden hajottaminen, itseyden sirpaloiminen kerrostumien, perspektiivien, diskurssien jne. kasautumiksi – näin siksi, että ”subjektissa” (”toimija”, ”tekijä”) nähdään potentiaalisesti mukana aina myös sen toinen semanttinen elementti (”alamainen”). Juutalais-kristillisen dogman sielu, erilaiset filosofisesti perustellut universaalit järjen kyvyt, eettiset mallit, elämäntapa-ihanteet, sukupuolisuus jne. nähdään tällöin esimerkillisyydessään ’taustalla’ oleviin tarkoituksiin sopeuttavina, siis aina yhteydessä vallan tunnistaviin, paikantaviin, järjestäviin ja nimeäviin käytäntöihin¹³.

Filosofi-Nietzschen mukaan tässä asetelmassa hukataan ero ’laumaitseyden’ ja ’filosofisen itseyden’ välillä. Jälkimmäinen on tavoitettavissa vain totuudessa ja totuutena, joka voi koskea vain harvoja: ”...matkakirjojani ei ole kirjoitettu yksinomaisesti minulle itselleni...” (HAH, P; ks. III.5). Ne on kirjoitettu kenelle tahansa tai kuten Zarathustran alaotsikko toteaa, ”kaikille eikä kenellekään”. Siis jokaiselle joka ”vapisee kysymisen

himosta ja ilosta”, eräänlaiselle totuuteen avoimelle ‘syvälle itselle’, sosiaalisten määräytyneisyyksien ja representaatioiden tuolle puolen – tai pikemminkin rajoille, niiden luomiseen ja tekemiseen. Niin luonnosmaista tai määritelmiä pakenevaa kuin tuo totuusprojekti määritelmällisesti onkin, sen näkökulmasta kaikki asemistaan ja tunnustuksistaan kamppailevat, itseään poliittisesti keskeistävät (ilmiö- ja merkki)maailmalliset toimijat jäävät nihilismiin, alemman tason perspektivistiseen totuuteen. Poliittisena se on ymmärrettävissä kvasianarkistisena toimintatilanteesta ponnistamisena vaihtelevia tavoitteita ja pyrintöjä varten.

Kaunan, ressentimentin juuret alkavat kietoutua esiin. Kaiken politisoinnin pyrkimyksissään Uusi Nietzsche kavaltaa pelollaan Filosofi-Nietzschen vaatiman yksinäisyyden ja luottamuksen itseensä. Juuri siksi ”totuus pääsee onnellisesti seisomaan päällään”, siis siksi että radikaalisti kaikkea politisoivat kaunaiset – maailmaa vaihteleviin tarkoituksiinsa parantamaan pyrkivät – ovat hekin

epävapaita ja naurettavan pintapuolisia, ennen kaikkea perustaipumuksessaan pitää tähänastisen vanhan yhteiskunnan muotoja suunnilleen *kaiken* inhimillisen kurjuuden ja epäonnistumisen syynä (Hptp, 44).

Jos Filosofi-Nietzscheltä kysytään ”kurjuuden ja epäonnistumisen syitä”, ne eivät löydy yhteiskunnasta oli pa tämän ’muoto’ millainen tahansa. Ongelmat viittaavat itse inhimillisyyden syvästi ristiriitaiseen luonteeseen, jonka kohtaamisen vaikeus johtaa ’todellisen itsen’ uhraamiseen ’laumaitseyden’ ohikiitäville intresseille.

Silloin jää huomaamatta, että filosofien on kerta kaikkiaan oltava

yhä uudestaan karanneita niistä ummehtuneista meluisista loukoista, joihin erityinen rakkaus ja erityinen viha, nuoruus, syntyperä, ihmisten ja kirjojen taholta tulleet sattumat tai pelkät väsymyskohtaukset vaelluksemme varrella ovat näyttäneet meidät vangitsevan; täynnä pahuutta niitä riippuvaisuuden houkutuskeinoja kohtaan, jotka piilevät kunnianosoituksissa, tai rahassa, tai viroissa¹⁴, tai aistien haltioitumisissa [...] kiitollisia meissä itessämme olevalle jumalalle, paholaiselle, lampaalle ja madolle, uteliaita paheeseen saakka, tutkijoita sääli-mättömyyteen saakka, sormet alttiina arvelematta tavoittamaan tavoittamatonta, hampaat ja vatsa alttiina ottaman vastaan kaikista sulamattominta, valmiina jokaiseen käsityöhön, joka vaatii terävää järkeä ja teräviä aisteja, valmiina jokaiseen uhkayritykseen (ibid.).

Siksi myös laumatodellisuuden 'yhteishorisontti' osoitetaan vain fiktioksi:

kuinka sitten voisikaan olla 'yhteishyvää'! Tuo sana sotii itseänsä vastaan: sillä, mikä on yhteistä, on aina vain vähän arvoa. Loppujen lopuksi täytyy olla niin kuin on ja on aina ollut: suuret asiat jäävät suuria varten, pohjattomat syvänteet syviä varten, herkkyydet ja väristykset hienoja varten ja, sanalla sanoen, kaikki harvinainen harvinaisia varten (Hptp, 43).

Sikäli kuin negatiivinen vapaus on sulautettavissa jonkinlaisen poliittisen demokraattis-emansipatorisen utopian ja sen esittämän elämän mallin kanssa, tuo utopiakin on siis vain reaktiivista:

nykyisin haaveillaan kaikkialla, jopa tieteellistenkin valheverhojen alla, tulevista yhteiskunnan tiloista, jotka eivät saa olla 'luonteeltaan riistäviä': se kaikuu minun korvissani, ikään kuin luvattaisiin keksiä elämä, joka pidättäytyisi kaikista elimellisistä toiminnoista [...]

'riistäminen' kuuluu kaiken elävän *olemukseen* (Hptp 259).

Tällaisessa tilanteessa filosofi-nietzscheläiset, ”me”,

[e]mme pyri säilyttämään mitään 'vanhoillaan', emme liioin tahdo palata mihinkään menneisyyteen, emme ole ensinkään 'liberaaleja', emme työskentele 'edistykseen' hyväksi, meidän ei tarvitse laisinkaan sulkea korviamme markkinain tulevaisuuden-seireeneiltä – mitä ne huutavat, 'yhtäläiset oikeudet', 'vapaa yhteiskunta', 'ei enää herroja eikä renkejä', se ei houkuttele meitä! – me emme katso millään muotoa toivottavaksi, että maan päälle perustetaan oikeamielisyyden ja soun valtakunta (koska se olisi joka tapauksessa mitä syvimmän keskinkertaistumisen ja kiinalaistumisen valtakunta)... (IT 377).

Utopioiden ongelma on siis siinä, että muunnelmana paratiisiin teemasta ne omistautuvat

onnelle sellaisena kuin sen käsittävät voimattomien, sorrettujen asteella elävät, myrkyllisten ja vihamielisten tunteiden märkäpaiseita potevat, joille onni on ennen muuta narkoosia, huumausta, lepoa, rauhaa, 'sapattia', mielen rentoutumista ja jäsenten oikomista, lyhyesti *passiivista onnea*” (Ma I, 10) [jolloin – lisäys JH] ”hedonismi ja pessimismi, utilitarismi ja eudaimonismi: kaikki nämä ajattelutavat, jotka mittaavat olioiden arvoa *mielihyvän* ja *mielipahan*, toisinsanoen seuraustilojen ja sivuasioiden mukaan, ovat etualan ajattelutapoja ja naiivisuuksia (Hptp, 225)¹⁵.

Filosofi-Nietzsche, yksinäinen ja omalakinen solitaari on itsensä-ylittäjä ja luova instanssi. Elämä tahtona valtaan on silloin hänen solitaaria elämäänsä ja joka tapauksessa epäpoliittista elämää. Eräänlaisena radikaliso-

tuna kummajaisversiona ”elämänpolitiikasta”¹⁶ politiikka ei siten aktualisoidu distribuutio- ja oikeudenmukaisuuskysymyksien kautta. Sen edellytykset tai seuraukset eivät nouse, eikä niiden oikeastaan pidäkään nousta keskeiseksi teemaksi esimerkiksi pohdittaessa missä määrin elämänpolitiikalla on tekemistä demokraattisen politiikan kanssa. Tahto valtaan määrittäytyy *itsensä*toteuttamisen projektina, jonka tärkeimmät rajankäynnit tapahtuvat sellaisen yksilön omassa maailmassa, joka eksentrismistään huolimatta tuntuu löyhästi sopeutuvan myös myöhäismodernin länsimaisen liberaalis-demokraattisen eetoksen yksilökuvausten vaatimusten kanssa.

Filosofi-Nietzschen ja Poliitikko-Nietzschen suhde avautuu kun edellisen toiminnallinen positio politisoituu jälkimmäisen hahmoksi. Kun politiikka on hämähäkin pureman aiheuttama tauti, näyttää se tarttuvan myös Filosofiiin itseensä:

olen minäkin...alkanut ajatella asioita, jotka eivät ensinkään minuun koske: ensimmäinen poliittisen tartunnan merkki (Hptp 251)¹⁷.

Filosofi-Nietzsche on siis luettavissa osatotuutena, jonka takaa kurkistaa mitä poliittisin tarkoitusperä, Poliitikko-Nietzsche todellisena maailmojen alkuunpanijana ja lainsäätäjänä:

[k]ysymys siitä, mikä ihmisen vapauttaisi olennoiden järjestysjaksosta, ei ole se problemi, jonka tässä esitän (– ihminen on lopputulos –): vaan mitä ihmistyyppiä tulee kasvattaa, tulee tahtoa korkeampiarvoisena, elämän-ansaitsevampana, tulevaisuudesta tietoisampana tyyppinä (A 3).

Ellei kyseessä ole vain solitaarin Filosofii-Nietzschen sekava päiväuni kaltaistensa tulevaisuudesta, määrittäytyy

Filosofi-Nietzschen filosofia myös käytännöllisten kysymysten ja ongelmien, mm. filosofian harjoittamisen ja totuudellisen elämisen *käytännöllisten edellytysten*, pohtimisena. Sivilisaatiokritiikin lopputulema ei silloin olisikaan vetäytyminen solitaariin elämään, vaan poliittinen projekti: yli-ihmisen ansaitseman, liberaalidemokraattista eetosta vahvasti kyseenalaistavan vaihtoehdon hahmottelu.

Poliitikko-Nietzsche¹⁸: Legendan paluu?

Poliittisen filosofian kannalta Nietzsche on vulgaari-luennassa tuomittu erityisesti epädemokraattisten korostustensa takia. Samalla tämä on merkinnyt, että Nietzsche on kuin onkin sanan laajassa merkityksessä omanlaiseensa 'hyvään ja oikeaan' tähtäävä 'maailmanparantaja', mutta ilmeisin aristokraattisin orientaatioin. Siksi Nietzschen moraalien genealogia määrittyy tässä yhteydessä totuuden (elämän tahtona valtaan) ymmärtämisen ja tavoittamiskyvyn etiologiana: sivilisoinnituksen, tapojen ja normien alkuperätutkimus osoittautuu todelliseksi sairauskertomukseksi. Näin yhteys diagnoosin ja toiminnan, tilannearvion ja politiikan välillä tulee näkyviin.

Diagnoosista seuraavan toimintaulottuvuuden avautumisen eräänä seurauksena on solitaarin – Nietzschen toisaalla hahmottelevan alhaista politiikkaa kammoavan yksinäisen hahmon – itseriittoisuuden suhteellistuminen ja horjumisen, toisten merkityksen avautuminen. Tahto valtaan ei olekaan vain (taiteilijan/luovan) elämän purkautumista maailmaan/maailmassa, vaan maailmaan joka on suhteessa toisiin ihmisiin ja ennen kaikkea eri tavoin arvottuviin toisiin ihmisiin. Näin "autarkisen solitaarin" näkökulma (ks. alaluku 5.) suhteellistuu noiden toisten noustessa esiin harvoina ja monina. Solitaarin ideaalityyppinä esiintyvän Filosofii-

Nietzschen/Zarathustran lukija tai yleisö, määrätty ”kuka tahansa” eli ”kaikki eikä kukaan” saa kuuntelijan, vastineen, liittolaisen ja ystävän hahmoja tai määreitä. Nämä ’harvat’ dynamisoituvat poliittisesti historillisena kritiikin mittapuuna, projektina ja tulevaisuutena.

Kritiikin mittapuuna totuudellinen Filosofi on luonnollinen ja autenttinen. Se *on* luonnollinen – mutta *ei* jonakin kulttuurisen vastakohtana kantilaisessa mielessä ja luonnollisena uusromanttisessa merkityksessä. Sen erikoislaatu on juuri *keinotekoisuudessa luonnollisuutena*, kyvyssä ’sanoa elämälle kyllä’ ymmärtämällä sen itseään-ylittävä luonne: erottelevuus, koettelevuus ja luovuus¹⁹. Tämä kolminaisuus on havaittavissa poliittiseksi sikäli kuin Filosofi todella on määreidensä mukainen ja siten myös kiinnostunut elämisensä edellytyksistä.

Kun elämää tahtona valtaan tarkastellaan itsen suhteessa toisiin, ’yhteismaailmallisuuden’ kontekstissa, on löydettävissä herra/orjamoraalia seuraava jaottelu²⁰ sekä kaltaisiin tai vertaisiin toisiin että alempiin toisiin. Tällaisen jaottelun olemassaolo on ankarasti ajatellen jo sellaisenaan merkki Filosofi-Nietzschen eksistentiaalisen itseriittoisuuden suhteellisuudesta. Tärkeintä on kuitenkin se, missä määrin tuo suhteellisuus merkitsee riippuvaisuutta, siis suhteellisuuden muuttumista vuorovaikutussuhteiksi, ja siten etiikan ja politiikan aktivoitumista yksilöperspektiiviä laajentavissa tahdon valtaan konteksteissa. Metakertomuksena operoiva harvojen ja monien analyyttinen jako terävöittää harvoja jonakin muunakin kuin epämääräisenä, Filosofi-Nietzschen vaikeasti paikannettavana ’epäyhteisönä’. Lopulta saattaa olla niinkin, että harvat tarvitsevat toisiaan toimintansa ensisijaisena edellytyksenä, ollen siten riippuvaisia monista ajatuksellisen ja toiminnallisen situaationsa ylläpitämiseksi. Siten elämä, tahto valtaan eksistentiaalisena ”eläimen ja jumalan hybridinä” (Ehä II 3) ehdollistuu vuorovaikutuskonteksteina määrittyvän tahdon valtaan kanssa.

Itsestä, toisista ja ystävydestä

Itsen suhdetta toisiin määrittävät siis (vertaisten) ystävyys ja keskinäissuhteet sekä – vaihtelevin asentein – harvojen suhde moniin. Nietzschen määritelmissä rajautuu näkyviin ’asianosaisuus’ ja sen laatu:

[K]aikkein vierain ja kiusallisin on hallitsevien moraalilla nykyiselle maille sen ankaran periaatteen vuoksi, että ihmisellä on velvollisuuksia ainoastaan vertaisiaan kohtaan; että alemman arvoluokan olentoja, kaikkea vierasta saa kohdella mielin määrin eli ’niin kuin sydän tahtoo’ ja joka tapauksessa ’hyvän ja pahan tuolla puolen’ – tähän kuulunee sääli ja muu semmoinen’ (Hptp 260).

Asianosaisuuden määrittymiselle on omat, agonistiseen suhteeseen viittaavat piirteensä sillä ”tiedon ihmisen ei täydy vain voida rakastaa vihollisiansa, vaan myös vihata ystäviänsä” (Z I 22 3; vrt. IT 279). Tämän ”tähtiyöstävyyden” ulkopuolelle ei muodostu muita varsinaisia suhteita:

– korkeamman ei pidä alentua alemman välineeksi, distanssin paatoksen *pitää* iankaikkisesti erottaa myös tehtävät toisistaan [...] Ja sen vuoksi hyvää seuraa, *meidän* seuraamme! Tai yksinäisyyttä, jos niin täytyy! (Ma III 14; vrt. Hptp 26).

Filosofi-Nietzschen ja hänen kaltaistensa koskemattoman identiteetin hauraus on suoraa seurausta selän kääntämisestä ”yhteiselle merkkimaailmalle”:

Kun elää ihmisten joukossa, unohtaa, mitä on ihmisistä oppinut: liian paljon on kaikissa ihmisissä etualaa, – [...] Myrkkykärpästen pistelemänä ja kovertuneena kuin kivi, monista häijyyden pisaroista, niin minä istuin hei-

dän joukossaan ja vakuuttelin vielä itselleni: 'syytön on kaikki pieni pienuuteensa!' (Z III 9).

Yhteinen on aivan-liian-tavanomaista ja moraalisuudessaan degeneroivaa ja ehdollistavaa, mutta radikaali yksinäisyys voi puolestaan johtaa patologioihin ja siten tavoiteltavan erikoislaadun vaarantumiseen. Jonkinlainen 'seurallisuus' näyttää siis eettis-henkisen kehityksen välttämättömältä edellytykseltä²¹.

Tämän(kin) kieltävä nihilismi, eräänlainen käytännöllisen elämän 'ei-eikä' ilmenee tuomiopäivän profetaan hahmossa, Zarathustralle "vaahtosuu-houkkana" (Z III 7). Siksi Nietzsche 'käy läpi' ikuisen paluun käytännöllisen elämän kokeen. Se mikä on tullut, on tehnyt kustakin sen mitä tämä on, ja tämän ymmärtäminen edellyttää sen hyväksymistä sen *haluamisena*, että kaikki – kaikkine sairauksineen, kärsimyksineen, typeryyksineen – palaisi kerran, ja vielä kerran²². Ikuisen paluun testi (ks. Z IV 19, 11) kertoo kuinka harva on haavoittumaton niihin metafyyisiin tarkoituksiin nähden, jotka 'roskaväki' kokee elämäänsä vaikuttavina voimina (jumalat tai muut arvoitukselliset, tuntemattomat voimat) joiden armoilla on elettävä. Ikuinen paluu siis radikalisoi stoalaisen ajatuksen siitä, että 'hyvän' ihmisen on psykologisesti irrottauduttava onnen satunnaisuudesta: terveydestä, poliittisista vapauksista, ystävyuden ja yhteisön 'ulkoisista hyvistä' jne. Tämä näyttäisi vahvistavan solitaarin eksistentiaalista etiikkaa ja autarkkista riippumattomuutta kenestäkään ja mistään vastakohtana yhteisöetiikoille ja eetoksille "naapurinrakkauden" erilaisina ilmentyminä²³.

Nietzschen halveksiva asenne ei sinänsä kohdistu joidenkin ilmeisten, "sosiologisten" asema- tai statusmääreiden perusteella. Mutta se kohdistuu joka tapauksessa alempiin ja moniin. Toisaalta Nietzschen vertaisista ja harvoista esittävät täsmennykset ovat luonteeltaan autarkkista hahmoa jopa vahvasti ehdollistavia. Vertaiset

esiintyvät ensinnäkin vetoamuksen kohteena ja lääkkeenä vääran kritiikin kohteeksi joutuneelle Filosofille (HAH P 1). Toiseksi ajatus vertaisuudesta täsmentyy tarpeena puhua ja päästä puhumaan sen lisäksi, ettei patologinen nihilismi ottaisi valtaa kaiken kieltämisenä, myös siksi, ettei ainoana vaihtoehtona olisi paluu keskinkertaisuuteen (Z II 6, Z I 17, Z III 1), siis jotta eläminen totuudellisesti mahdollistuisi. Radikaali solitaari näyttää jo horjahtavan, ainakin viitatessaan sellaiseen yhdistävään tekijään kuin kieli (ja sen 'oikein ymmärtämiseen!')

Kuinka suloista onkaan, että on sanoja ja ääniä: eivätkö sanat ja äänet ole sateenkaaria ja kangastus-siltoja iäksi-erotetun välillä? [...] Eikö olevaisille ole lahjoitettu nimiä ja ääniä, että ihminen saisi olevaisista itselleen virvoitusta? Somaa hupsutusta on puhuminen: sillä ihminen tanssii kaikkien olevaisien ylitse (Z III 3).

Tämä vertaisten ja harvojen ilmaantuminen selkeyttää Nietzschen hämärää epäyhteisöllisyyttä tavalla, joka yllättäen muistuttaa monissa kohdin antiikin (Aristoteles) ystävyyskäsitteitä. Erilaisista ystävyysperusteista (mielihyvä ja nautinto, hyöty ja etu, hyvä luonne) korostuu myös Nietzschen tapauksessa juuri luonteeseen kohdistuva, keskustelujen ja ajattelun keskinäinen maailma (Z I 14, Hptp 265), jonka kautta korkein ihminen myös löytää itseään²⁴.

Mutta ystävyys ei ole mitä tahansa ystävyyttä. Tunustuksellisuuden, yleisöön-vetoamisen, toisille-tekemisen ja toisten-kautta-elämisen ytimenä on jälleen parjattu lähimmäisenrakkaus. Tuon (kristinopissa muotoillun) yleistetyn myötätunnon etiikan vastineeksi Filosofi hahmottaa rakkautta toisin, eräänlaisena suhteellisena, vaistoja ylläpitävänä tunteiden taloutena, joka maksimoi autenttisen ja luonnollisen Filosofin, yli-ihmisen korkeinta potentiaalia ja totuudellisuutta, luovuutta:

Mutta huomatkkaa myös tämä sana: suuri rakkaus on aina kaiken myötäkärsimyksensä yläpuolella: sillä se tahtoo rakastettunsa ensin – luoda! 'Oman itseni minä uhraan rakkaudelleni, ja *lähimmäiseni niin kuin itseni*' – näin kuuluu kaikkien luovien puhe. Mutta kaikki luovat ovat kovia (Z II 3; vrt. Ehä V 3)²⁵.

Korkeinta on ystävyys (ja hienointa on rakkaus) silloin, kun se ylläpitää jännitteitä kaltaisten kesken, ystävyys-suhteessa vihan ja rakkauden talouselämänä. Vaistoja koulivat jännitteet edesauttavat herramoraalin edellyttämien arvojen aktualisoitumista maksimaalisesti käytännössä. Tämä on ystävyys-suhteita ehdollistava ja niiden etiikkaa määrittävä periaate, ytimeltään kamppailu, *agon*. Kaltaisten harvinaisuuden tähden ystävyys ja sen etiikka on selkeästi valikoivaa:

Maan päällä pitäisi olla ylin näkökohta etteivät sairaat saa tehdä terveitä sairiksi [...] mutta näkökohtaan kuuluu ennen kaikkea että terveet pysyvät erillään sairaista, ettei heidän tarvitse edes nähdä näitä, etteivät he luule olevansa sairaita [...] korkeamman ei pidä alentua alemman välineeksi, distanssin päätöksen *pitää* iankaikkisesti erottaa myös tehtävät toisistaan! [...] Onhan heidän [harvojen – JH] olemassaolon oikeutensa [...] tuhat kertaa suurempi: he yksin ovat tulevaisuuden *takaajia*, vain he ovat *vastuussa* ihmisen tulevaisuudesta (Ma III 14).²⁶

Vihan ja rakkauden dynamiikan tärkeys *vertaisten* kesken on todellakin ratkaisevaa: lähimmäisenrakkauden 'kuka-tahaisuus' edellyttäisi, että kuka tahansa voi olla potentiaalinen vertainen, mutta Filosofi-Nietzschelle tämä ei siis ole mahdollista. Kamppaileva, agonistinen ystävyys on mahdollista vain harvojen ja vertaisten kesken.

Naiseudesta

Agonistisen ystävyyskäsityksen seuraukset ovat diskriminoivuudessaan monin tavoin yllättäviä (erityisesti näin on Uuden Nietzschen konkreettisempien ohjelmien tarjoamien esimerkkien valossa, ks. luku 4). Ongelmallisimmin on kenties feminismin erityisesti ajateltaessa vertaisuutta sukupuolten välisenä tasaveroisuutena Uusi Nietzsche pyrkii esittämään, kuinka kaikkien itseyksien ja identiteettien pohjattomuus johtaisi myös sukupuolen alueella antiessentialismiin ja vapauttaisi siten naiset alistetuista rooleistaan ja niiden erilaisista perusteista²⁷. On totta, että myös Poliitikko-Nietzsche kritisoi aikalaisasetelmaa sukupuolikysymyksessä (Hptp 232; EH III 5) mutta lähes päinvastaisin perustein kuin Uusi Nietzsche: kyse ei ole kritiikistä joka tähtäisi naisen vapauttamiseen 'essentialistisista' ja alistaviksi tulkituista määreistään, vaan nimenomaisesti kritiikki sellaisia pyrkimyksiä vastaan, jotka vääristävät naisen asemaa ja tehtävää hierarkkisessa järjestyksessä, niin tunteiden kartalla kuin yhteiskunnallisena funktiona:

En koskaan myönnä siihen, että puhutaan miehen ja naisen *yhtäläisistä* oikeuksista rakkaudessa: niitä ei ole [...] Mies, joka rakastaa naisen tavalla, tulee [...] orjaksi; mutta nainen, joka rakastaa naisen tavalla, tulee [...] *täydellisemmäksi* naiseksi... (IT 363; Hptp 232, 237, 238).

Hän [nainen – JH] oppii olemaan *pelkäämättä* miestä: mutta *nainen*, joka 'oppiii olemaan pelkäämättä', luopuu naisellisimmista vaistoistaan. Että nainen uskaltuu esille, kun sitä, mikä mieheessä on pelkoa herättävää, sanokaamme selvemmin, kun sitä, mikä mieheessä on *miestä*, ei enää tahdota eikä kasvateta, se tosin on kohtuullista ja käsitettävääkin; mutta vaikeampi on käsittää, että juuri siten – nainen huonontuu lajistaan. Niin

käy nykyisin: älkäämme pettäkö itseämme siinä suhteessa! [...] Miespuolisten oppineiden aasien joukossa tosin on kyllin paljon tylsämielisiä naisten-ystäviä ja naisten-turmelijoita, jotka neuvovat naista siten luopumaan naisellisuudestaan ja jäljittelemään kaikkia type-ryyksiä, joita 'mies' Euroopassa, eurooppalainen 'miehisyy's' potee, – sellaisia, jotka tahtoisivat alentaa naisen 'yleissivistyksen' jopa sanomalehtien lukemiseen ja politikoimiseenkin saakka [...näin – JH] tehdään hänet päivä päivältä hysterisemmäksi sekä kykenemättömämmäksi ensimmäiseen ja viimeiseen tehtäväänsä, synnyttämään voimakkaita lapsia (Hptp 239).

Käsitys naisesta ja tämän roolista ja paikasta kohdentuu metaforana uuden luomisesta siis näin:

Naisessa on kaikki arvoitusta, ja kaikkeen, mitä naisessa on, kuuluu yksi ratkaisu: sen nimi on raskaus. Mies on naiselle väline: tarkoituksena on aina lapsi. Mutta mitä on nainen miehelle? Kahta tahtoo aina mies: vaaraa ja leikkiä. Sentähden hän tahtoo naisen vaarallisimmaksi leluksi [...] Aito miehessä piilee lapsi: se tahtoo leikkiä. Hoi, naiset, löytäkää lapsi miehestä! (Z I 18).

Kasvatuksesta ja jalostamisesta

Filosofin 'naiskäsityksen' takana on tässäkin ajatus suuremmasta kokonaisuudesta ja visiosta. Tämä 'miehisen' kulttuurin projekti – autokraattisen solitaarin tilanteen politisoituminen – tihkuu esiin biologisen uusintamisen tason lisäksi myös kasvatusta ja koulutusta koskeissa huomioissa. Filosofi-Nietzschen ystävyys- ja vertaisuuspohdinnat dynamisoituvat, historiallistuvat ja täsmen-tyvät erityisesti siinä jännitteessä, jonka hän luo toisaalta orjamoraalisen koulutuksen ja kasvatuksen (*Bildung*,

Erziehung; education, culture) ja toisaalta sekä biologisia että kulttuurisia sävyjä sisältävän jalostamisen (*Zühhnung; Breeding*) välille.

Kyse on monitasoisesta, solitaarin luovuusvaatimukseen liittyvästä ongelmasta. Usein jalostaminen/jalostuminen esiintyy (solitaarin) luovuuden yhteydessä ”hedelmällisyytenä” ja vastaavina metaforina (Ma III 8, Hptp 206, IT 369, 376). Mutta lisäksi kysymys on koulutuksesta tarkoituksenmukaisen uusintamisen keskeisenä välineenä:

Kaikki kysymykset politiikasta, yhteiskunnallisista järjestelyistä ja koulutuksesta [*Erziehung/education*] ovat vääristyneet perusteitaan myöten, koska kaikkein haitallisimpia miehiä pidetään kaikkein suurimpina (EH II 10).

Kyseessä on huoli sellaisesta koulutuksesta, joka palauttaisi näkyviin kysymyksen filosofien kaltaisten ja harvojen uudelleensyntymisen/uusintamisen perustavasta ongelmasta, tulemisesta sellaiseksi ja siksi joka itse asiassa on (Z IV 1) – ja siis yli-ihmisen ’yhteiskunnallisista’ edellytyksistä:

Minä kosketan jo *vakavaa* kysymystäni, ’Euroopan ongelmaa’, sellaisena kuin sen ymmärrän, uuden Eurooppaa hallitsevan kastin kasvattamista (Hptp 251; ks. m. 208; A 3)

Pohdinnat liikkuvat silloin synnyttämisen jälkeisen lastenkasvatuksen, perintötekijöiden (syntymälahjat, ’veri’) ja perinnöllisyysongelmien yleisemminkin sekä perinnöllisyyden ja ansioitumisen keskinäisjännitteen ongelmien parissa²⁸. Poliitikko-Nietzschen tarkoittama ’harvojen’ merkitys viittaa siihen, ettei kyse ole mistään aristokraattisesta verenperinnöllisestä puhtaudesta, joka turhana koreiluna [*Höflichkeit*] edustaa vain rappeutu-

neita 'sekalaisen rahaylimystön' merkantilistisia arvoja²⁹. Filosofin haikailema hienojen vaistojen ja oikean veren yhdistelmä *ei* palaudu rotuun, etniseen ryhmään *eikä* siis myöskään tavanomaiseen aristokratiaan, vaan filosofisemmin typologisoituvaan 'kosmopoliittiseen' erityislaatuun, joka kuvaa Filosofin harvoja vertaisia ja joille viesti on välitettävä, siis

teille ennaltamäärätyille ja voitokkaille miehille, teille aikanne ylitsekäyville, teille terveimmille ja vahvimmille miehille, teille *hyville eurooppalaisille!*– (HAH II P 6; vrt. IT 377).

Abstrakti – tai ainakin yksilöllisen luovan elämän näkökulmaan pitäytyvä – autarkkinen solitaari on täsmen-
tymässä uusintumisestaan ja täydellistymisestään myös näiden edellytysten suhteen kiinnostuneeksi Poliitikko-Nietzscheksi:

meillä, jotka emme ole jesuiittoja, emme demokraatteja emmekä edes riittävästi saksalaisia, meillä *hyvillä eurooppalaisilla* ja vapailla, *erittäin* vapailla hengillä – meillä se vielä on, hengen koko hätä ja hengen jousen koko jännitys! Ja ehkä myös nuoli, tehtävä, kuka tietää? *Päämaali...* (Hptp, E).

Tässä vaiheessa huomio kiinnittyy Nietzschen epäpoliittisuuden rajoihin. Jos onkin niin, että pieni politiikka – enemmistön tarpeiden ja intressien demokraattinen keräileminen ja meluisa kaupankäynti niiden parissa – ahdistaa solitaaria filosofia likaisuudellaan ja epäolennaisuudellaan, niin se ei kuitenkaan sulje pois politiikkaa sinänsä; kuinka muuten olisi ymmärrettävä Filosofi-Nietzschen itsensä tilannearvio jonka lopussa häämöttää ”suuren politiikan *pakollisuus*” (Hptp 208)? Mutta mitä tämä suuri politiikka voisi olla? Millaiselta se näyttäisi erilaisten siihen kykenevien kesken – selvää-

hän on, että asianosaisia ovat siinä vain harvat ja vertaiset? Mitä se merkitsee monille, ”demokraattisen maku-laadun saastuttamalle” enemmistölle?

Poliitikosta arkkitehtina ja politiikasta taiteena

Sille Filosofi-Nietzschen käsitykselle, jonka mukaan luovuus tai taide myös sanojen suppeassa merkityksessä rajaavat politiikan ulos inhimillisestä elämästä³⁰, Poliitikko-Nietzsche huomauttaa kuinka esteettisissä arvioissa on mukana aina myös *käytännöllinen* ulottuvuutensa:

Jos taiteesta on suljettu pois moraalin saarnaamisen ja ihmisten parantamisen tarkoitus, ei siitä vielä suinkaan seuraa, että taide olisi ylipäätään päämäärätöntä, vailla mieltä, lyhyesti sanoen *l'art pour l'art* – häntäänsä pureva mato [...] mitä kaikkinaisen taide *tekee*? Eikö se ylistä? Eikö se kaunistele? Eikö se valikoi? Eikö se korosta? Tämän kaiken myötä se *vahvistaa tai heikentää* eräitä arvostuksia (Ehä IX 24).

Estetiikan, etiikan ja elämän tahtona valtaan suhteet purkautuvat – ja ovat purkautuneet – myös poliittisesti ymmärrettynä toimintaorientoituneena luovuutena³¹:

Oi te ihmiset, kivessä uinuu minulle kuva, minun kuvieni kuva! Oi, että sen täytyy uinua kaikkein kovimmassa, kaikkein rumimmassa kivessä! Nyt minun vasarani raivoaa julmasti vankilaansa vastaan. Kivestä sinkoilee kappaleita: mitä se minuun koskee? (Z II 2; vrt. Ma II, 17).

Nämä (menneiden aikojen) suuren politiikan arkkitehdit

tulevat kuin kohtalo ilman perustetta, järkeä, huomaa-
vaisuutta, tekosyytä, he ovat läsnä niin kuin salama on
läsnä, niin pelottavina, niin äkillisinä, niin vakuuttavina,
niin 'toisenlaisina' ettei heitä voitu edes vihata! Heidän
työnsä on vaistomaista muodon luomista, muotoon
pakottamista, ei ole toisia taiteilijoita jotka toimisivat
niin tahtomattaan, tietämättään kuin he: mihin he il-
maantuvat, siinä on äkkiä jotakin uutta [...] [h]e eivät
tiedä mitä on syyllisyys, mitä vastuullisuus, mitä
huomioonotto, nämä synnynnäiset organisaattorit; heis-
sä vallitsee tuo hirmuinen taiteilijan itsekkyy³² (Ibid.)

Filosofi-Nietzschen esteettiset huomiot osoittautuvat
näin soveltuviksi myös politiikkaan – suureen politiikkaan (WP 960, 795). Suuri poliitikko, herra ja lainsää-
täjä on ”arkkitehti” enemmistön ja sen eetoksen
sortuessa vain ”näyttelemiseen” (IT 356). Arkkitehdin
keskeinen tehtävä on taata olosuhteet ja järjestelyt jois-
sa ihminen, harva ja vertainen ihminen, voisi toteuttaa
itseään – sikäli kuin tuo organisointi ei tuota toteut-
tamistarvetta tyhjennä³³.

Kun Poliitikko-Nietzsche toteaa historiallisista ark-
kitechdeista, etteivät nämä tiedä ”mitä on vastuullisuus”,
tarkoittaa hän myötätunnon etiikan määrittelemää vas-
tuuta kenestä-tahansa-toisesta ja keistä-tahansa-toisis-
ta. Arkkitehtien – myös mahdollisten nykyisten, ja tu-
levien – vastuu on taas ”korkeinta” ja ”suurinta” vas-
tuuta, sillä harvojen omantunnon kysymyksenä on vas-
tuu itse lajikokonaisuudesta:

Filosofi sellaisena kuin *me* hänet ymmärrämme, me
vapaat henget, avarimman vastuullisuuden ihmisenä,
jolla on omatunto ihmisen kokonaiskehitykselle: tämä
filosofi tulee käyttämään uskontoja omaan jalostus- ja
kasvatustyöhönsä, niin kuin hän tulee siihen käyttämään
kulloinkin vallitsevia poliittisia ja taloudellisia olosuh-
teita (Hptp 61).

Poliitikko-Nietzsche ottaa näin kantaa myös moniin ja enemmistöön. Suhde heihin ei ole siis olematon tai täysin yhdentekevä; monilla on tarkoituksenmukainen paikkansa ja tehtävänsä harvojen projektia silmällä pitäen, jolloin on huomattava

ettei yhteiskunta saa olla olemassa vain yhteiskuntaa varten, vaan ainoastaan perustus ja teline, jonka varassa valio-oliot voivat kohota korkeampaan tehtäväänsä ja yleensä korkeampaan olemiseen (Hptp 258).

Progressus ilmenee aina tahtona ja tienä *suurempaan valtaan* ja se toteutetaan aina lukuisien pienempien valtojen kustannuksella. 'Edistyksen' suuruuden *mittana* on kaiken sille välttämättä uhrattavan määrä; ihmissuvun suuri joukko uhrattuna nykyisen *väkevämmän* lajin menestykselle – se *olisi* edistystä... (Ma II 12; Hptp 126; WP 997).

Nietzscheläinen diagnoosi paljastaa, demokraattisen kulttuurin aikaansaama erojen miedontumisen ja siitä seuraavan auktoriteettien heikkenemisen yhteydessä, myös johtamisen – käskemisen ja tottelemisen – periaatteellisen ongelman. Silloisesta nykypoliitikasta käskemisen taito puuttuu, eikä vähiten siksi että laumaa johtavat hybridimäiset todellisen vastuun pakoilijat. Näiden arkkityyppeinä esiintyvät demokraattiset poliittiset johtajat ja papit, jotka omien käsitystensä mukaan eivät käske, vaan tottelevat ja palvelevat Jumalaa tai kansaa (Z II 12, Z III5,2; Hptp 199, 203, 213; A 38).

Koska laumalla ei ole kykyä käskeä (Z II 12; WP 984; Ma II 12), sulautuu totteleminen laumavaistoksi ja tottelemisen tarpeeksi, joka säikähtää milloin mitäkin ja saa samalla tyhjälle muodolleen sisällön, olipa tämän lähteenä sitten

vanhemmat, opettajat, lait, säätyennakkoluulot, julki-
set mielipiteet³⁴ (Hptp 199; WP 279).

Tuloksena on pikkumaisen ja reaktionäärisen tottelemisen noidankehä, joka samalla hävittää näkyvistä merkitsevät, suuret eroavaisuudet. Demokraattinen eetos tuottaa harhaisen käsityksen jonka mukaan 'käytännöllisesti katsoen kaikki pystyvät kaikkeen', minkä edesauttaminen demokraattisella politiikalla on ehdottomasti virheellistä – 'joka saattaa ramman kävelemään, tekee hänelle suurimman vahingon' (Z II 20).

Tässä tendenssissä on Poliitikko-Nietzschen mukaan kuitenkin myös tulevaisuuden mahdollisuus. Tunnettua poliittisen filosofian valtiomuotokiertoa (Machiavelli) mukailleen demokratisoituminen on kaksoisprosessi: se sekä heikentää enemmistöä että sitä kautta ruokkii ja jaloistaa poikkeusihmisten mahdollisuuksia:

Samat uudet edellytykset, joiden vallitessa tulee keskimääräisesti tapahtumaan ihmisen tasoittuminen ja keskinkertaistuminen – syntymään hyödyllinen, työteliäs, monella muotoa käyttökelpoinen ja altis laumaeläin ihminen – ovat mitä suurimmassa määrässä oman-
sa luomaan laadultaan mitä vaarallisimpia ja viehättävimpiä poikkeus-ihmisiä (Hptp 242).

Autarkkisen solitaarin koskemattomuutta rikkoo siis paitsi ystävyys, myös solitaarisuuden edellytysten ylläpitämisen ja turvaamisen kannalta välttämätön 'hallitseminen'. Mutta onko kysymys siitä, että eristyksissä arvojaan luovat harvat ovat 'likaantuneet' laumayhteydessä ja operoivat sittenkin samojen arvojen puitteissa? Poliitikko-Nietzsche ei edellytä tällaista arvojen universalismia eikä sellaista 'läpinäkyvyyttä' ja/tai 'samanaikaisuutta' jota 'yhteiskunnallisuus' lauman käsityksissä ('yhteinen') edellyttää. Jos nimittäin 'yhteiskunta' on hierarkkinen, voivat sen eri kerrokset operoida erilaisin arvoin. Harvoilla on siten omat

arvonsa ja velvollisuutensa niiden suhteen, kun taas lauma tarvitsee ”pieniä hyveitä” (Z III 5 2). Tämä koskee varsinkin uskontoa, joka erityisesti kristinuskon eetoksena edistäessään palvelijamaisuutta, tottelevaisuutta ja ankaraa itsehillintää – on hallitsijalle oivallinen strateginen väline (WP 132, 216; HAH 472) edellyttäen, että se sellaisenaan pysyy, sillä

tulee aina kalliiksi ja on pelottavaa, kun uskonnot *eivät* ole filosofin käyttelemiä jalostus- ja kasvatusvälineitä, vaan toimivat itsenäisesti ja *suvereenisesti*, kun ne itse tahtovat olla viimeisiä tarkoituksiperiä eivätkä vain välineitä toisten välineiden ohella [...] vaistojen nujertamisen epävarmuudeksi, omantunnon-hädäksi, itsensä tuhoamiseksi [...] *tämän* kirkko otti tehtäväkseen ja sen täytyi niin tehdä, kunnes ’maailmasta luopuminen’, ’aistillisuuden karkoittaminen’ ja ’korkeampi ihminen’ kirkon arvioinnissa viimein sulautuivat yhteen yhdeksi tunteeksi [...] eikö näytäkinkin siltä, että Eurooppaa on kahdeksantoista vuosisadan ajan hallinnut tahto tehdä ihmisestä *subliimi epäsikiö*? (Hptp 62).

Kyse on siis myös siitä, että Jumalan kuolema ja sen käytännölliset seuraukset eivät ole erityisesti yleistä, ’yhteiskunnallista’ eetosta, vaan edelleenkin – oliapa sitten kyse todellisista yksityisistä uskonkokemuksista tai ulkoistuneesta uskonnosta, kvasiweberiläisittäin jäykistyneistä toimintakäytännöistä – harvojen *toiminta-*tilanteen tekijä³⁵.

Harvojen kovuudesta ja ’yhteiskunnasta’

Tämä erilaisten arvojen aktualisoituminen hierarkian eri tasoilla mahdollistaa myös politiikan – suuren politiikan – eriyttämisen. Poliitikko-Nietzsche on kiinnostunut harvoista, eräänlaisesta ’sisäpiiristä’, jolle määritty

oma politiikkansa; kaikkien hallitseminen tai johtaminen ei ole ensisijaista vaan merkityksellistyy sisäpiirin politiikan edellytyksenä:

jos [sisäpiiriin kuuluvat – JH] yksilöt taipuvat korkean henkisyyden vuoksi abstraktisempaan ja mietiskelevämpään elämään ja pidättävät itsellään vain hallitsemisen hienoimman laadun (valikoitujen oppilaiden tai veljeskunnan jäsenten ohjaajina), voidaan uskontoa käyttää vielä välineenä, joka takaa rauhan *karkeamman* hallitsemisen melulta ja vaivalta sekä puhtauden vapaana kaiken politikoimisen *välttämättömästä* likaisuudesta (Hptp 61).

Harvojen keskinäinen politiikka on siis selvästi jotakin muuta kuin politiikka suhteessa moniin tai monien itsensä harjoittama politiikka³⁶. Jälkimmäisen keskeiseksi foorumiksi ja välineeksi osoittautuu oikeus. Eräs moraalinen genealogian keskeisiä pyrkimyksiä on myös oikeusinstituution historian ’jäljittäminen’. Keskeisintä oikeus on ollut ei suinkaan kaunan tai koston yhteydessä, ’oikeuden hakemisena’, vaan nimenomaisesti vahvojen välineenä

liiallisuuksiin menevän reaktiivisen päätöksen pysäyttämiseen ja rajoittamiseen sekä sovintoon pakottamiseen. Kaikkialla missä oikeamielisyyttä harjoitetaan, oikeudellisuutta pidetään voimassa nähdään jonkin väkevemmän vallan suhteessa alaisiinsa heikompiin (olkoot nämä sitten ryhmiä tai yksityisiä) etsivän keinoja saadakseen kaunan mielettömän raivon näiden keskuudessa loppumaan (Ma II 11).

Nämä keinot ovat oikeutta aikaansaavina moraliteetteina oiva välineistö arkkitehdin luovalle tahdolle, mikäli tällä vain on ”valta käsissään” ja ”kyky luovan tahtonsa ylläpitämiseen pysyväisluonteisesti oikeuksien, uskontojen ja tapojen muodossa” (WP 957). Siksi kaikkien tasa-

puolinen alistaminen oikeusyhteisön jäseniksi, oikeussubjekteiksi, ei Poliitikko-Nietzschele ole mahdollista. Egalitarismin – varsinkin kun sitä perustellaan kristillisperäisesti luovuttamattomien oikeuksien tunnustamisen kautta – vihamielisyys elämää kohtaan on vain muunnelma tutusta teemasta, heikkojen yrityksestä kontrolloida harvinaisten ja vahvojen elämää (WP 80, 86; WS 39; D 112; HAH 93). Tälle toimintansa perustavien demokraattisten johtajien harjoittama

hajottava politiikka voi välttämättömyyden mukaan olla vain välinäytös-politiikkaa (Hptp 256).

Tätä kautta avautuu (Uuden Nietzschen paradoksaalisesti demokratisoima) agonistinen politiikka. Poliitikko-Nietzschele se on nimenomaisesti vain niiden 'harvojen huvia' jotka sen ansaitsevat, jotka siihen pystyvät – ne jotka ovat hyvän ja pahan tuolla puolen, ovat oikeuden tuolla puolen. Agonistinen politiikka ei tunne oikeuden asettamia keinotekoisia rajoituksia – vain ansiot ratkaisevat (Hptp 265, Ma II 10). Samalla agonia on – vallan janon toimiessa moottorina – jatkuvaa:

Kuka osaa käskeä, kenen täytyy totella – *se koetetaan silloin!* Oi kuinka pitkällä etsinnällä ja arvaamisella ja erehtymisellä ja oppimisella ja uudestaan-koettamisella! Ihmis-yhteiskunta: se on koe, niin minä opetan, – pitkä etsintä: mutta se etsii käskijää! Koe, oi minun veljeni! *Eikä* mikään 'sopimus' (Z III 12 25; vrt. Z III 12 21).

Sikäli kuin kyvykkäiden ja harvojen sisäpiiri ilmentää stabiili-teettä, kyse on voiman ja harvojen hyveellisyyden suhteellisesta tasapainosta, korkeampien tyyppien itserajoituksesta, 'hyvistä ja jaloista tavoista', ei enemmästä (Hptp 265, 259). Rauha 'yhteiskunnallisena vakautena' eri muodoissaan on aina suhteellista ja väliaikaista.

Sisäpiirin itseään säätelevä politiikka asettaa sääntönsä siis itse klassisen lainsäätäjän tapaan, mutta vain vertaisten agoniassa eikä yleisesti:

käskeminen on vaikeampaa kuin kuuliaisuus. Eikä vain niin, että käskevä kantaa kaikkien kuuliaistensa taakan, ja että tämä taakka helposti hänet musertaa: – Yritys ja uhkayritys ilmeni minulle kaikessa käskemisessä; ja käskiessään elävä aina uskaltautuu itse alttiiksi. Niin vielä silloin, kun se käskää itseänsä: vielä silloinkin sen täytyy hyvittää käskemisensä. Oman lakinsa tuomariksi ja kostajaksi ja uhriksi sen täytyy tulla (Z II 12).

Koska oikeudenmukaisuutta voi toivoa vain vertaisten kesken (WP 943, Ma I 11), eivät nämä lait kuitenkaan sano mitään siitä, kuinka enemmistölle käy harvojen välineiksi osoittautuneiden oikeuksien ja oikeusperiaatteen säätelemässä 'yhteispolitiikan' maailmassa. Mikä on siis sisäpiirin suhde ulkokehään? Millaiseksi muodostuvat hierarkkisen järjestyksen erilaisten arvokehien suhteet? Poliitikko-Nietzsche kuvaa 'modernia' yksilöllisyyttä lähtökohtaisesti tavanomaisessa keskinäissidonnaisuuden merkityksessä edellytyksistään irtipääsevänä:

missä yhteisö ja sen tavan siveellisyys vihdoin tuo ilmi *minkä* pelkkä väline se on ollut, niin me löydämme [...] *suvereenisen yksilön*, vain itsensä kaltaisen, tavan siveellisyydestä jälleen irti päässeän, autonomisen ylisiveellisen yksilön ('autonominen' ja 'siveellinen' sulkevat nimittäin toisensa pois) [...] katsahtaessaan itsestään käsin toisiin hän joko kunnioittaa tai halveksii (Ma II 2).

Harvojen moniin kohdistaman halveksunnan eettis-poliittiset muodot eivät ole selviä. Ajoittain Poliitikko-Nietzsche viittaa kreikkalaiseen jalojen hyväntahtoisuuteen ja erityisesti suoranaisen julmuuden ja väkivaltaisuuden halveksittavuuteen:

[Y]lhäinenkin ihminen auttaa onnetonta, mutta ei tai tuskin ensinkään säälistä, vaan ennemmin vallan ylenpalttisuuden luomasta tarpeesta (Hptp 260)³⁷.

Kyseessä on aristokraattiselle eetokselle tyypillinen tapa säästää itseään vertaisilleen, arvokkaille vastuksille³⁸; kyse on siis valistuneesta itseintressistä. Legendanietzscheen joskus liitetyt vulgaarit käsitykset suorasta ja pahantahtoisesta julmuudesta osoittautuvat sangen vieraaksi Poliitikko-Nietzschele. Mutta kuinka on harvojen toiminnan epäsuorien seurausten suhteen? Miten käy tilanteessa jossa harvojen 'kokonaisvastuu' törmää monien myötätunnon etiikkaan ja sen käsitykseen vastuusta? Poliitikko-Nietzschele kysymys on ehkä mieleton, mutta tarantellan perspektiivistä enemmän kuin kiinnostava.

Vaikka harvojen agon onkin monin tavoin säädeltyä toimintaa, on muistettava, että tahdon valtaan dynamiikassa on aina mukana myös sen julma maailmallisuus, ihmistymisen ja kulttuurin välttämätön mutta vaikeasti tunnustettava yöpuoli:

Kaikissa näissä ylhäisissä roduissa astuu perimmäisistä uumenista selvästikin esiin peto, komea, saalista ja voittoa himokkaasti jahtaava *vaalea raateleva eläin*, nämä kätkeytyvät syvimmit sopukat vaativat aika ajoin purkauksia, eläimen täytyy tulla taas ulos, sen täytyy päästä takaisin erämaahan *pedon-omantunnon viattomuuteen* (Ma I 11).

Omantunnon viattomuus kuvaa yksinkertaisemmillaan ja lisämääreittä elämää itseään, sen pyrkimystä itsensä voittamiseen. On historiallis-tulkinnallinen jähmettymä projisoida tämä dynamiikka esimerkiksi alhaiseen luontoon, eroon ihmisestä, ja alhaiseen maahan, eroon Jumalasta³⁹. Mutta vaalea peto ei ole jotakin, jonka paluuta Poliitikko-Nietzsche sellaisenaan edellyttäisi; sivilisatorista

'kehitystä' ei voi sinänsä peruuttaa, sillä samalla tärkein kaikista, luova yksilö itse, purisi omaa häntäänsä.

Toisaalta herra- ja orjamoraalin eräänä erottavana tekijänä ovat juuri uskonnollispohjaiset huonon omantunnon ja syyllisyyden määreet⁴⁰, joiden merkitys itserajoittavan myötätunnon moraliteettien kehitykselle on moraalien genealogian mukaan keskeinen. Poliitikko-Nietzschen harvojen merkittävin eroavaisuus moniin onkin heidän kyvyssään ymmärtää myötätunnon etiikan elämänvastaisuus ja harjoittaa elämänmyönteisyyttä löytämällä pedon-omantunnon viattomuuden aikalaiskelpoinen versio; toiveikkaan aikalaisarvion sävyin

voitaneen kristilliseen jumalaan kohdistuvan uskon auttamattomasta taantumisesta sangen todennäköisesti päätellä että myös ihmisen syyllisydentunne on jo huomattavasti vähenemässä; ei sovi torjua sitäkään mahdollisuutta että ateismin täydellinen ja lopullinen voitto voi tapahtua ihmissuvun koko tästä tunteesta, veloista alkuperälleen, *causa primalleen*. Ateismi ja eräänlainen *toinen viattomuus* kuuluvat yhteen" (Ma II 20).

'Harvat' toimivat lopultakin kuten he toimivat, arkkitehteina ja kuvanveistäjinä, koska he *ovat* totuudellisia, koska he *ovat* viattomia, koska he *eivät voi* muuta. Paradoksaalinen kokonaisvastuu on heidän 'toisen luontonsa' kova ydin:

Kukaan ei ole vastuussa siitä, että yleensä on olemassa, että on tietynlainen, että elää näissä oloissa ja tässä ympäristössä...hän *ei* ole seurausta mistään tarkoituksesta, tahdosta, päämäärästä, hänessä *ei* yritetä saavuttaa 'ihmisihannetta' tai 'onnen ihannetta' tai 'moraalinen ihannetta', – on mieletöntä, jos tahdotaan *säilyttää* hänen olemuksensa jonkin tarkoituksen niskoille. *Me* olemme keksineet käsitteen 'tarkoitus': todellisuudessa tarkoitusta ei ole olemassakaan...me olemme välttämättömiä, me olemme kappale kohtaloa, me kuulumme

kokonaisuuteen, me *olemme* kokonaisuudessa” (Ehä VI 8, V 6).

Kokonaisvastuu on eri asia kuin hetkellinen, mielivaltainen, reaktiivinen, myötätuntoon tässä-ja-nyt takerutuva vastuullisuus. Arkkitehdin työskennellessä pedon-omantunnon viattomasti sinne tänne sinkoilevat kivenkappaleet eivät siis häneen koske, siksi

heikkojen ja epäonnistuneiden tulee käydä perikatoon: meidän ihmisrakkautemme ensimmäinen käsky. Ja heitä on siihen vielä autettavakin. Mikä on vahingollisempaa kuin jokainen pahe? Teon sääli epäonnistuneita ja heikkoja kohtaan (A 2)⁴¹.

Epäsuora julmuus monia kohtaan on harvojen näkökulmasta ainoastaan luovan toiminnan usein välttämättömyyden sivuvaikutusta. Sääli on sairautta koska se viittaa yhteiseen ihmisyyteen ja siten myötätunnon juuriin; 'loputtomassa ymmärtäväisyydessään' se siis loukkaa todellista ystävää ja virittää orjamoraalia. Poliitikko-Nietzsche edellyttää tavanomaisen – ja välttämättä vääristyneen⁴² – hyvän/pahan -moraalin lävitse näkemistä. Elämä edellyttää pahan ja väkivallan kohtaamista itsessään. Mutta paha on samalla myös lähde, resurssi:

ihminen tarvitsee pahintansa parhaimpaansa, että kaikki pahin on hänen paras *voimansa* ja kovin kivi korkeimmalle luovalle; ja että ihmisen täytyy tulla paremmaksi *ja* pahemmaksi (Z III 13 2).

Paremmaksi kasvaminen on siten pahemmaksi kasvamista, kun paha edustavat esimerkiksi yritteliäisyys, uhkarohkeus, kostonhimo, oveluus, vallanhimo (Hptp 201). Laajemmin kasvamisen ja pahuuden yhteys käy ilmi vertauksesta, josta puuttuvat moraaliset tai oikeudelliset, siis keinotekoiset rajoitukset:

Tutkikaa parhaiden ja hedelmällisimpien ihmisten ja kansojen elämää ja kysykää itseltänne, voiko puu, jonka pitää kasvaa ylpeästi 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 19).

Poliitikko-Nietzsche visioi näin kulttuurista järjestystä, joka perustuessaan määritellyille avoimuuden ja omantunnon viattomuuden periaatteille mahdollistavat tarantellojen perspektiivistä ylempien taholta vain vaihtelevien aggressioiden – välinpitämättömyyden ja välineellistämisen – ja keskinäissuhteissaan reagoimisen, epävarmuuden ja loputtomien distribuutiokysymysten käytännöllisen maailman. Filosofi-Nietzschen solitaari asenne kääntyy tässä hierarkkiseksi epämääräiseksi poliittiseksi näkemykseksi, jota Uusi Nietzsche voi yhdessä demokraattien kanssa vain kauhistella. Poliitikko-Nietzschele tämä on kuitenkin vain vahvistusta⁴³ siitä että historialliset tapahtumat etenevät toivotulla tavalla, sillä

kukapa ei sata kertaa mieluummin pelkäisi saadessaan samalla ihailuun kuin olisi *pelkäämättä* eikä kuitenkaan voisi enää päästä näkemästä tärveltyä, pienentyä, surkastunutta, myrkyttyä (Ma I 11).

Poliitikko-Nietzschen luonnosmaisesta vision ajatus hierarkkisesta ’kasti yhteiskunnasta’⁴⁴, uutta järjestystä vakiinnuttavasta poliittisesta toiminnasta kyseenalaistaa joka tapauksessa ajatuksen distribuutiokysymyksiin tukehtuvasta (ja julkisen mielipiteen normatiiviseen

ideaan perustuvasta) politiikasta. Poliitikko-Nietzsche ja jokainen totuudellinen näkee sen vain vaarallisena strategiana ihmiskunnan suurten poikkeusten sitomiseksi ja latistamiseksi keskinkertaisten massojen arvopiiriin. Rehellisyys elämän edessä ja sitä vastaava toisen viattomuuden leimaama suuri politiikka ovat harvojen agoniaa, jonka seurannaisvaikutukset massojen kannalta ovat yksinkertaisesti epäolennaisia ja jolle avoimeksi jäävä kysymys vähimmästä yhteiskunnallisesta stabiliteetista ei ratkea ainakaan demokraattisen politiikan avulla. Poliitikko-Nietzsche onkin eräänlaisen poliittisen eettisen hedonistin historiallisen mahdollisuuden karikatyyri.

II. Nietzsche\l: vaikutuksia ja tulkintoja

Uusi Nietzsche: solitarismista solidaristiseen perspektivismiin

William E. Connollyn demokratia-ajattelu⁴⁵ on esimerkiksi Uudesta Nietzschestä perustuessaan sekä (valikoi-vaan) Nietzsche-luentaan että Foucaultin hyödyntämiseen. Foucaultin tuottavan vallan jännitteisyyden tapaan Connollyn lähtökohtana on ”ristiriitaisuuden ontologia” (*ontology of discordance*) jonka puitteissa hän keskittyy erityisesti identifioitumisen politiikkaan. Ristiriitojen maailmassa ei ole identiteettejä ’luonnollistavaa’ tai ’autentisoivaa’ fundamentaalista sovitettavaa logiikkaa tai periaatetta, vaan tahdon valtaan luonnehtima identifioitumisen periaate ilman varsinaista perustetta. Foucaultin ”rahvaan” vastakäsitteen tapaan identiteettiä ehdollistaa ero siten, että kyseessä on itse asiassa identiteetin ja eron jatkuva keskinäispeli (*identity\difference*). Connollyn väite kuuluu, että poliittisena tämä keskinäispeli on kytkettävissä demokratiaan, ts. sellaiseen eetokseen joka työstää identiteetin

ja eron jännitteitä tavoittelematta lopullisia ratkaisuja hegemonisoivien identiteettien muodossa. Tätä demokraattista agonistista eetosta Connolly luonnehtii tahdon valtaan tulkintansa kautta.

Connollyn tulkinnassa ”pohjattomat elämän energiat” ilmenevät ”energioiden moninaisuudessa tahdossa valtaan”. Egalitaarisuus -hypoteesin kannalta keskeistä on, ettei tahto valtaan edusta tahtoa herruuteen (olipa sen ilmenemismuoto millainen tahansa); se antaa muotoa ja kiinteyttä pyrkien omaan muotoonsa, siis identiteettiin, erilaisista vastuksista huolimatta. Koska ristiriitaisuuden ontologian mukaisesti elämä ei voi asettua mihinkään määrättyyn muotoon (ontologiset identiteetit), on tahto valtaan eräänlaisessa symbioottisessa suhteessa ”vastarinnan” (eron) kanssa muodostaen tilanteen, jossa kumpikaan ei toimi ellei ”toinen kutsu sitä olemaan”. Agonistinen jännite on siksi, että identiteetti on määritelmällisesti sekä eron ulospelaamista että ymmärrettävissä vain erojen kautta.

Tämän identiteetti\ero -pelin politiikassa Filosofi-Nietzschen ”distanssin paatos” luetaan siten, että sen avulla kyetään kunnioittamaan identiteettien moninaisuutta ja samalla yleensä toimijoiden ja maailman epätäydellisyyttä. Kyse on siis myös ikuisen paluun kannalta keskeisistä aineksista: ilman distanssin paatosta identiteetin ja eron peli on jatkuvassa vaarassa keskeytyä hegemonisen identifioitumisen, ’koti-ikävän’, väkivaltaan. Tässä yhteydessä ”vihamielisuuden henkistyminen”, sekin Filosofi-Nietzschen ajatus, mahdollistaa politiikkaa luonnehtivan rajoitetun kilpailun (agon -hypoteesi) vastavuoroisen kunnioituksen ja itserajoittamisen puitteissa (egalitaarisuus -hypoteesi). Tämän eetoksen institutionalisoituminen demokraattisia poliittisia käytäntöjä luonnehtivaksi dynamiikaksi pitää yllä tarvittavaa ja jatkuvaa jännitettä erilaisten normalisatioiden ja niiden/niitä tuottamien/tuottavien erojen välillä. Näin se – Uuden Nietzschen määreiden mukaises-

ti – operoi moninaisessa, antiautoritaarisessa dynamiikassa ja myös dynamiikkana.

Lawrence Hatabin demokratiateoria⁴⁶ on sekin lähtökohtaisesti Uuteen Nietzscheen perustuvaa. Totuutta ei myöskään Hatabin mukaan ole, vaan ainoastaan perspektiivejä, jolloin käsillä on jatkuva voimien kamppailu ilman pohjaavasti organisoivia periaatteita. Siinä missä Connolly keskittyy demokraattiseen eetokseen identifiointumisen ja eron dynamiikan kautta, Hatab pohtii jatkuvan demokraattisen agonian 'yleisiä' ja 'löyhiä' edellytyksiä.

Uusi Nietzsche näyttää tarjoavan juuri sitä mitä antiautoritaarisen demokraatti tarvitsee. Agonia luetaan kamppailuna joka on sinänsä minkä tahansa politiikan keskeinen piirre. Perspektivismi merkitsee moninaisuutta ja johtaa samalla kolmanteen demokraattisen politiikan edellytykseen, epäilyn eetokseen perustavien tai perustallisten järjestysten katteettomuuden osoittamisena. Demokratiassa on Hatabin mukaan kyse yhden totuuden kyseenalaistumisesta ja sen mahdollistaman epäilyn tuottamasta moniäänisyydestä, joka edellyttää puolestaan useiden perspektiivien testaamista. Testauskriteerinä Hatabilla ei ole mikään varsinainen yhteistä tahtoa substantiaalisesti tavoitteleva 'kansan perspektiivi', vaan yksinkertaisesti äänestystulos.

Poliitikko-Nietzschen kannalta kummassakin tapauksessa keskeinen on kuitenkin ongelmallinen suhde totuuteen ja tuon suhteen 'eetoksellistaminen' kaikkia koskevaksi elämän ja toiminnan ehdoksi. Tällöin moninaisuus käytännöllistyy demokraattisena eetoksena ja latistaa samalla Filosofi-Nietzschen solitaarisuuspyrkimyksiä.

***Poliitikko-Nietzsche: solitaarisuudesta
epäyhteisölliseen oligarkiaan?***

Poliitikko-Nietzschen näkökulma ongelmallistaa Filosofi-Nietzschen kritisoiamaa Uuden Nietzschen orientaatioin varustettua politiikan- ja demokratia-ajattelua monin kriittisin kohdin. Egalitaarisuus- ja agon -hypoteeseja vasten on ensinnäkin kyse siitä, kuinka solitaarin yli-ihmisen hahmo on istutettavissa demokraattiseen eetokseen, ja toisaalta siitä, onko agon -hypoteesi kaikkia autoritaarisiksi tulkittuja järjestysperiaatteita paetessaan lopultakin omaa oksaansa sahaava.

Sekä Connollyn että Hatabin tapauksessa egalitaarisuuden perusta on siinä, että agonia koskee 'erityisesti kaikkia'⁴⁷. Edelliselle kyse on Foucault'n subjektiviteettigeneologioita seuraten identiteetti-ero -dynamiikan 'yleistämisestä', jälkimmäiselle agoniasta dynamiikkana jota voidaan hahmottaa postmodernina fenomenologiana. Kummassakin tapauksessa keskeistä on se, että yli-ihmyisyys tulkitaan identiteetin sisäisenä dimensiona ja yhteisöllisenä eettis-poliittisena dimensiona⁴⁸. Solitaarisuus on siten solitaarisuus-yhteisöllisyys/solidaarisuus -jännitteiden toinen ja egalitaarisuushypoteesin harmonisoima osapuoli, ei sen enempää Filosofi-Nietzschen edellyttämää apoliittista yksinäisyyttä ja itseriittoisuutta kuin Poliitikko-Nietzschen edellyttämää harvojen itseään-ylittävää 'estetiikkaakaan'.

Tällainen agonian yleistäminen johtaa jännitteeseen Poliitikko-Nietzschen tahdon valtaan -luennan kanssa⁴⁹. Jälkimmäisessä kyse on siitä, että vaikka 'kaikki' harjoitavatkin tahtoa valtaan, ratkaisevaa on millaisiin arvoihin kiinnittyen sitä harjoitetaan. Poliitikko-Nietzschele määritelmällisesti vain harvat kykenevät sellaiseen elämään joka sanan erityisessä merkityksessä – itsensä-voittamisessa – on 'autenttista'. Agonia on vain heidän asian-asa. Siten demokraattisen eetoksen edellyttämiä valtasymetrioita on vaikea sijoittaa hierarkisoivaan yhteyteen.

Identiteetti (tahto valtaan) ei ole sellaisessa reaktiivisessa tai defensiivisessä suhteessa eroon (toinen tahto valtaan) kuin esimerkiksi Connolly näyttää edellyttävän.

Tahdon valtaan latentin aggression miedontaminen latistaa vastaavasti distanssin paatos -tulkintaa. Kun tahto valtaan on Connollylle vain ”energioita jotka propelloivat muotoja olevaan ja pitävät ne siellä” mutta ei myös energioita jotka ajavat muotoja myös pakottamaan toisia muotoja, latistuu distanssin paatos ”kiinnitykseksi ja taipumukseksi siihen mikä eroaa sinusta” häivyttään näin hierarkkisen järjestyksen kokonaan näkyvistä ja kadottaen mahdollisuuden joko apoliittiseen elämään valtiohirviön ulkopuolella (Filosofi-Nietzsche) tai visioon luovien yli-ihmisten kastiyhteiskunnasta (Poliitikko-Nietzsche). Connollylaiselle demokraattiselle eetokselle olennainen agonia, joka kuvataan sensitiiviseksi ”erojen oikeuksille hallinnan ja normaaliuden painoa vastaan” ja sen edellyttämä vihamielisyyden henkistäminen koskevat Poliitikko-Nietzschen mukaan vain harvoja, eivät ’erityisesti kaikkia’. Lisäksi eetos toimii hallintaa ja herruutta ehdollistaen⁵⁰ ja kääntyy elämän, tahdon valtaan keskeistä periaatetta, elämän itsensä ylittämistä, vastaan. Tämän se tekee myös miedolla ja epäsubstantiaalisella tasa-arvon käsitteellään viitaten näin takaisin kristilliseen tasaveroisuuden Jumalan edessä -perustaan⁵¹.

Filosofi-Nietzsche: politiikasta distanssin paatokseen

Yhteiskuntafilosofian tai yleisemmän ’teorian’ tasolla Uuteen Nietzscheen kohdistuvaa kritiikkiä voi lyhyesti testata esimerkiksi Foucaultin kautta. Kuinka solidaarisuuden ja solitaarisuuden jännitteelle perustuva ressentimentin virittämän ’kritiikin kritiikki’ osuu maaliinsa? Osoittautuuko Foucault solitaariselle filosofille vain antiautoritaariseksi ”kaunagenealogiksi”⁵²?

Lähtökohdaksi on syytä muistaa, että siinä missä Filo-
sofi-Nietzsche korostaa yksilön erityisyyttä laumaan näh-
den – viime kädessä elämän muodostaessa esteen sille,
ettei Filosofin filosofia ole systematisoitavissa – menee
Foucault –hahmoinen⁵³ Uusi Nietzsche 'pidemmälle' tai
'taaemmas' nähdessään tämän vastakkainasettelun itsensä
kysymyksenä normalisoivasta vallasta ja osana sen mo-
dernia logiikkaa. Biovalta on tuottavaa ja elämää luovaa
valtaa, lauman ja yksilön, jopa *erityisesti* yksilön tuotta-
va edellytys. Näin näkökulma vaihtuu yksilöä korosta-
van ja sille merkityksellisen 'asettautumattoman' "elämän"
keskeistämisenestä "kattavampaan" vastaperiaatteen logii-
kan hahmottamiseen. Tuottavuus ja valtasuhteet
koskettelevat "kaikkea", ja siksi sille vastakkainen peri-
aate määrittyy eräänlaisena rajankäyntinä vallan tuotta-
vuuden ja valtaa pakenemisen välissä. Tämä jäsentymätön
murtuma on myös jotakin jota valta tavoittelee sitä kos-
kaan tavoittamatta. Siksi murtuma vastaperiaatteena on
– ja voi 'vain' olla – keino vallan operoinnin määrittelemi-
seksi, ei siitä eroon pääsemiseksi.

Filosofi-Nietzschen turhautumisen saattaa selittää pel-
kästään jo sekin, että vallan analyysi operoi sekä
tutkimuskohteidensa että retoriikkansa suhteen tavalla,
joka on tulkittavissa poliittisesti virittyneeksi. Ensinnäkin
kuvatulla vastaperiaatteella on myös nimi "rahvas". Samalla
abstraktien teorioiden kritiikki ohjelmoituu "alistettujen
tietomuotojen kapinana", joka pyrkii tuottamaan askel
askeleelta "strategista tietoa paikallisiin taisteluihin" tar-
koituksenaan paljastaa jopa "oikeusjärjestelmiin kiinni
kuivunut veri". Näin on tarkoitus löytää pisteitä, joiden
kautta tutkia vallan tuottavuutta "konkreettisen alistamisen
teknologioina". Yhteiskuntafilosofisesti huomion kohtee-
na ei silloin ole mikään suvereeni eikä sen moderni
liberaalidemokraattinen vastine lain ja oikeuden muodos-
sa, vaan itse "kurinpidolliset operaatiot".

Filosofi-Nietzschen yksilökeskeisen laumaperspek-
tiivien tuonpuoleisuuden tilalla on edellisen näkökulmas-

ta arveluttava genealoginen strategia. Sen tehtävänä on avata ja paljastaa tuottavan vallan efektejä missä tahansa – myös yksilössä ja yksilönä. Tällaisena strategiana – *kvasikriittisenä* yhteiskuntatieteellisenä analyysinä – se sopii erilaisten auktoriteettien vastaoperaatioksi ja soveltuu yhteiskunnallisiin muutoksiin pyrkivien ja huolehtivien tarkoituksiperiin. Asetelma on Filosofi-Nietzschelle ongelmallinen siksi, että auktoriteeteista eroon pääseminen korostuu usein myös omien tavoitteiden ja päämäärien asettamisen, ’oman auktoriteetin’, kustannuksella.

Spesifimmin demokrateoriaan moninaisuuden ja antiautoritaarisuuden teemat kulkeutuvat samaan tapaan kuin yhteiskuntafilosofiaankin. Siinä missä valta-analyysin tasolla huomio kiinnittyy vallan logiikkaan suvereeniin ja oikeuden kustannuksella, demokratian tasolla kyse on tuon vallan logiikan yhteydestä sitä ehdollistavaan utooppiseen, agonistiseen egalitarismiin. Näin lähestymistapa on erilainen kuin esimerkiksi sellaisessa oppikirjamaisessa vasemmisto-orientoituneessa demokratia-ajattelussa, joka keskittyy jo olemassa olevaan suvereeniin (kansan valta) ja sen keskeiseen välineeseen, demokraattisen lainsäädäntöön poliittisena tahdonmuodostuksena.

Sekä Filosofi- että Uusi Nietzsche korostavat erilaisuutta, eriytymistä ja moninaisuutta, mutta Filosofi-Nietzschelle kysymys on oman luovuuden ja itsensä-ylittämisen ’eksistentiaalisesta’ etiikasta, kun taas Foucault’lla korostuu jatkuva vastarinnan etiikka tunnistettavasti poliittisena eetoksena – olkoonkin että myös hänelle ihmisyydessä on kysymys esteettisestä, taiteellisesta luomuksesta. Tahdon valtaan luennassa, joka korostaa juuri vallan tuottavuutta ja pyrkimystä erilaisiin normalisointeihin, tavoitteeksi asetuu erilaisten strategiusten suhteiden (vrt. agonihypoteesi) hegemonisoitumisen (ts. herruuden tiloiksi muodostumisen) estäminen. Kysymys on siten tämän vastarinnan etiikan hahmottelemisesta myös demokraattisena eetoksena.

Viitteet

1. Tarantella on sekä kolmijakoinen tanssi että eteläeurooppalainen hämähäkki. Sanakirjamääritelmien titaani on sekä 'hengen jätitiläinen' että 'uhmamielinen ja väkivaltainen olento'. Nietzschen teksteissä tarantellat ovat laumaihmissiä, jotka eivät osaa tanssia, ts. elämään 'totuudellisesti'. Tähän pystyy vain titaaninkaltainen hybridi, filosofi. Tämä epämääräinen kahtalaisuus näkyy erityisen selvästi Uuden Nietzschen ja Poliitikko-Nietzschen hahmojen ristiriitana (Uusi Nietzsche, ks. artikkeli *Nietzsche, historia ja politiikka* toisaalla tässä teoksessa).
2. Filosofi-Nietzschen tyyppittely tapahtuu tässä Sadler 1993 taustoittamana.
3. Lisäoletukset viittaavat sellaisiin eettis-poliittisiin symmetrioihin, jotka eksplikoituvat erityisen vahvasti tunnustussuhteiden kautta. Ks. Honneth 1995.
4. Yrityksestä verrata Nietzscheä ja Hobbesia tahdon valtaan määrittämän yksilöllisyyden ja poliittisen yhteisön välisen jännitteen kautta ks. Patton 1993.
5. Poliitikko-Nietzschen hahmo edustaakin juuri tätä vaihtoehtoa: egalitaarisuushypoteesi kumoutuu yleisenä periaatteena, ja agoniahypoteesi jää kahtalaisena, aktiivisena vertaisten kesken ja distanssin paatoksena suhteessa moniin.
6. Mm. Hatab 1995 näyttää lukevan Nietzscheä näin viittaamalla Zarathustraan: 'tämä on minun tieni'. Ajatuksena näyttää olevan, että asetelmasta seuraa eräänlaisen 'tarjouksen' idea (ehkä rortylaisittain) siihen mahdollisesti reagoimisen merkityksessä. Tätä suostuttelevuutta pohtii mm. Rorty 1988, 1989; vrt .m. Foucaultin tapa käyttää Nietzscheä olematta kiinnostunut siitä, 'mitä Nietzsche todella sanoi' (1998).
7. Tällaista kantaa esittää mm. Warren 1988, Connolly 1991, Hatab 1995 ja Honig 1993.
8. Totuus määrittäminen, kuten Poliitikko-Nietzschen tapauksessakin, eräänlaisena 'elämäntunne-totuutena'. Kysymys on nyt tämän totuuden suhteesta poliittiseen ymmärrettynä yhteismaailman poliittisena, siis 'yhteiskunnallisena järjestyksenä', 'pelisääntöinä' jne. kolmannen muotoiluina, ja siten mahdollisesti jännitteisenä suhteessa politiikkaan 'yhteismaailmaa' agonisoivana 'passiona'; jälkimmäisestä vrt. Waite 1996.
9. Yhdistävänä tekijänä näille kaikille on siis ressentimentti, kauna elämää ja 'luonnostaan' vahvoja kohtaan: "kristitty ja

anarkisti: molemmat dekadentteja, molemmat kykenemättömiä toimimaan toisin kuin hajottavasti, myrkyttävästi, huonontavasti, vertaimevästi, molemmat verisen vihan vaistoa kaikkea kohtaan, mikä on pystyssä, suuresti pystyssä, millä on pysyväisyyttä, mikä lupaa elämälle tulevaisuutta...” (A 58) jolloin keskeinen kysymys kuuluu: ”kuka takaa meille ettei nykyaikainen demokratia, vielä nykyaikaisempi anarkismi ja varsinkin kaikille Euroopan sosialisteille yhteinen taipumus ’kommunismiin’, kaikkein primitiivisimpään yhteiskuntamuotoon merkitse pohjimmitaan valtavaa *takaiskua* [...]?” (Ma I, 5). Ks.m. IT 370, D P 3.

10. Tyypillinen negatiivisen Nietzsche’n luenta ks. McGowan 1991, 70–88; I.Berlinin nimeen liitetyn vapauden negatiivisuuden ja positiivisuuden dualismin ongelmallisuudesta ks. Lagerspetz 1998.

11. ’Pappi’ on kristillisen ja anarkistisen orientaation henkilöitymä *par excellence*; hänen käytännössään kiteytyy elämäntavastainen itsensä-tukahduttaminen (WP 373); samalla tukahtuu myös kauna ja kateus, jolloin uskonnolla on oma hyödyllisyytensä, kuten Poliitikko-Nietzsche havaitsi. Toimijatasolla Nietzsche kokeekin myös viileää sympatiaa ’pappia’ kohtaan siinä, että tämä askeesinsa kautta tavoittelee sekä harvinaisuutta että totuutta. Mutta vaikka ’pappi’ kysyykin periaatteessa oikeita kysymyksiä ihmisen ja ihmistymisen arvoitukseisuudesta (vrt. Ma II, 16), jää pyrkimys kuitenkin vajavaiseksi (”usko merkitsee, että ei tahdo tietää, mikä on totta”; A 52), jolloin ’pappi’ on lopulta ”tahdon valtaan ja sairauden hirvittävä sekamuoto” (WP 179; EH F 4).

12. Poliitiikan teoreetikoista tahtoa valtaan lukevat fenomenologisesti ainakin Hatab 1995 ja Warren 1988.

13. Tästä ajattelutavasta sukupuolisuuden yhteydessä ks. sofistikoitunut kokonaisesitys Pulkkinen 1998.

14. Näin Nietzsche siis kylmenee porvarillisille arksille tunnustussuhteille ja niille perustuvalla arvokkuudelle, joka siis lopulta tekee elämästä pientä ja säälittävää. Ressentimentin keskeinen käänköpuoli onkin turhamaisuus, joka ilmenee toisille esiintymisenä ja elämänä ikään kuin aina ’katseiden alla’ tuottaen näin omanlaistaan perustavaa riippuvuutta. Zarathustra toteaaakin, kuinka itseensä nähden ”on tosin toisia laulajia, jotka saavat *vasta täydessä talossa* kurkkunsa pehmeäksi, kätensä puheliaaksi, silmänsä ilmeikkääksi, sydämensä hereille” (Z III 11 1; kursiv.–JH). Ks.m. Z II, 15, 22, IT 359; Ehä I 19.

15. Filosofi-Nietzsche kuvaa tätä pinnallisen ajattelutavan logiikkaa täsmentämällä, että ”[s]e, että voi johdattaa jonkin tuntemattoman johonkin tuttuun, helpottaa, rauhoittaa, tyydyttää ja suo sitä paitsi vallantunteen. Tuntematon tuo muassaan vaaran, rauhattomuuden, murheen, – alkeellisin vaisto pyrkii *poistamaan* nämä piinalliset olotilat. Ensimmäinen lauselmä: jokin selitys on parempi kuin ei mikään. Koska pohjimmaltaan kyseessä on vain halu päästä eroon painostavista mielteistä, ei irtipääsyn keinojen suhteen olla turhan tarkkoja: ensimmäinen mielle, joka selittää tuntemattoman tutuksi, tuntuu niin hyvältä, että ’sitä pidetään totena’. Todistus *mielihyvistä* (’voimasta’) totuuden kriteerinä” (Ehä VI, 5).

16. Myöhäismodernia individualismia myötäilevä ”pöytälaatikopolitiikka”, siis ”henkilökohtainen politiikka” näyttää rajoittuvan demokraattisten länsimaisten yhteiskuntien elämäntapakysymyksiin. Sellaisina ne ovat tulkittavissa kuitenkin edelleen riippuvaisiksi solitaarille samantekevistä kansatoimijuudesta sikäli, että ratkaisut operoivat riippuvuussuhteessa yleisöihin tapahtuvien ’eron tekemisten’ kautta *samalla* tuota yleisöä silmällä pitäen, ’vertaillen’. Ks. Giddens 1990; Roos ja Hoikkala 1998.

17. Niille, joille Nietzsche esiintyy sitkeästi esimerkiksi natsi-ideologian yksiaänisenä lipunkantajana, on huomautettava perusteellisin lainauksin, missä yhteydessä Nietzsche poliittista tartuntaansa pohtii ja millaisessa sävyssä. Filosofin tässä suosittelema ostrakismi yllättää varmasti monet vulgarisoijat: ”En ole vielä tavannut ainoatakaan saksalaista, joka olisi ollut suopea juutalaisille: ja jos varsinainen antisemitismi torjutaankin ehdottomasti kaikkien varovaisten ja poliittisten taholta, ei tämä varovaisuus ja politiikkakaan silti kohdistu itse tunteen laatuun, vaan ainoastaan sen vaaralliseen kohtuuttomuuteen, varsinkin tämän kohtuuttoman tunteen mauttomaan ja häpeälliseen ilmaukseen – siinä suhteessa emme saa erehtyä. [...] ’Älköön päästettäkö maahan enää lisää juutalaisia! [...] näin käskee sellaisen kansan vaisto, jonka laatu on vielä niin heikko ja epämääräinen, että sen voisi helposti himmentää, helposti hävittää jokin voimakkaampi rotu [...] varmaa on, etteivät he [juutalaiset – JH] työskentele ja tee suunnitelmia siihen tähdäten. Toistaiseksi he päinvastoin tahtovat ja toivovat, hiukan tungettelevastikin, että Eurooppa sulattaisi ja imisi heidät itseensä, he haluavat olla vihdoinkin jossakin varmallalla pohjalla, suvaittuina, kunnioitettuina ja päästä maankiertäjälämästään,

'ikuisesta juutalaisesta'; ja tämä veto ja pyrkimys [...] olisi otettava hyvin huomioon ja siihen olisi suhtauduttava *myötämielisesti*: minkä vuoksi ehkä olisi hyödyllistä ja kohtuullista karkottaa maasta antisemiittiset kirkujat" (mt.).

18. Poliitikko-Nietzscheä rakentavat tässä erityisesti Appel 1999 ja Detwiler 1990; ks.m. Abbey and Appel 1999.

19. Nietzsche korostaa, että "kun puhutaan inhimillisyydestä [*Humanität*], perustavana on idea, että kyseessä on jokin, joka erottaa ihmisen luonnosta. Todellisuudessa tällaista erottelua ei kuitenkaan ole: 'luonnolliset' ja varsinaisesti 'inhimilliksi' kutsutut ominaisuudet ovat kasvaneet erottamattomasti toisiinsa. Ihminen on korkeimmissa ja jaloimmissaankin kyvyissään kokonaan luontoa ja ilmentää sen outoa kaksoisluonnetta" (HC). Appel (1999, 33) viittaa tässä myös Aristoteleeseen (NE 1103a25): "Siis hyveet eivät meissä synny luonnostaan, mutta ne eivät myöskään synny vastoin luontoa". Kysymys siitä, onko Poliitikko-Nietzsche siis moderni aristotelinen hahmo, jää toisaalla pohdittavaksi.

20. Historiallisesti vakiintuneet moraliteetit ja arvottamisen tavat ovat elämän perspektiivistä arvioiden usein elämänvastaisia heijastellen vain "aivan-liian-inhimillisiä" tarpeita, heikkouksia ja pelkoja. Elämän perspektiivi mahdollistaa näin ideaalityyppisten herra/orja -moraalikategorioiden määrittämisen, joista jälkimmäinen näyttää muotoutuneen hallitsevaksi sivilisoituneessa, modernissa maailmassa. Laumaeläinmoraali kiertyy siis 'keskinkertaisuuksien' vaatimuksien ja vaistojen ympärille toimien esteinä elämän tarvitsemille poikkeuksille.

21. Voidaan sanoa, että vallan tahto toimii vastakäsittenä jokaiselle moraalille ('moraaliontologialle'), siis yrityksille ensisijaistaa määrättyjen moraalisten normien ja periaatteiden kautta jokin kaikille samalla tavalla pätevä yleinen. Filosofinietzsche kaltaisineen, 'vapaat henget', hahmottavat (keskinäis)suhteitaan ilman sitovaa, "yliyksilölliseen yleiseen" viittaavaa "kolmatta". Näin Stegmaier 1997, 20. Kolmannesta ks. Kotkavirta 1998. Vrt. Hptp 207: "[k]uinka kiitollisin mielin me lähestymmekin *objektiivista* henkeä, – ja kukapa ei olisi jo joskus ollut kuolemaan saakka kyllästynyt kaikkeen subjektiiviseen ja omaan kirottuun ipsissimositeettiinsä! – lopulta täytyy kuitenkin oppia suhtautumaan varovaisesti myös omaan kiitollisuuteensa ja ehkäistä liioittelua, joka tulee näkyviin siinä, että nykyaikana juhlietaan hengen itseystä ja persoonallisuudesta irtautumista ikään kuin tämä olisi päämäärä sinänsä,

vapahdus ja kirkastus [...] Objektiivinen ihminen, joka ei enää kiroa ja parjaa, pessimistin tavalla, *ideaalinen* oppinut, jossa tieteellinen vaisto tuhatkertaisen täydellisen ja puolittaisen epäonnistumisen jälkeen kerran puhkee kukkimaan, on varmaan eräs kaikkein kallisarvoisimmista olemassaolevista työvälaineistä: mutta hänen sijansa on mahtavamman kädessä. Hän on vain työväline, sanomme, hän on *kuvastin*, – hän ei ole mikään ’itsetarkoitus’”. Vrt. A 57.

22. Ajatuskokeen tarkoituksena on siis leikkautua irti transsendenssista, mistä tahansa pidäkkeestä joka viittaa yhtenäiseen, ajattomaan yleiseen, tuonpuoleiseen, ja varmistaa näin omistautuminen yksittäiselle. Stegmaier mt.

23. Kuvaavaksi esimerkiksi naapurirakkauden etiikan soveltajasta käy myös ’tiedeyhteisö’, joka mainitaan myös esimerkkinä harvojen elämälle hyödyllisestä orjamoraalisesta ”ammattitoimeikkaisuudesta” (A 57). Jos lukija sattuu identifioimaan itsensä tällaisen ’yhteisön’ jäseneksi, hänen kannattaa kokeilla kuinka omakohtaiselta seuraava kuvaus mahdollisesti tuntuu: ”[k]atsokaamme tarkemmin: mikä on tieteellinen ihminen? Ensinnäkin laadultaan epäylhäinen ihminen, jolla on epäylhäinen, toisin sanoen ei hallitsevan, ei määräävän eikä myöskään itselleen riittävän ihmislaadun hyveet: hän on työteliäs, sovittautuu kärsivällisesti paikalleen riviin, on tasainen ja kohtuullinen siinä, mihin kykenee ja mihin tarvitsee, hänessä on vaistoa kaltaiselleen ja sille, mitä hänen kaltaisensa tarvitsee [...]: oikeuden kunniaan ja hänen osakseen tulevaan tunnustukseen (joka lähinnä ja ennen muuta edellyttää tuntemista, tunnettavuutta –), sitä hyvän nimen päivänpaistetta, sitä oman arvon ja hyödyllisyyden alinomaista vahvistusta, jolla sisäinen *epäluuloisuus*, kaikkien riippuvuussuhteessa elävien ihmisten ja laumaeläinten sydämen pohjimmainen muoto, on yhä uudestaan voitettava [...] hänessä on runsaasti pikkumaista kateutta ja hänellä on ilveksensilmä havaitsemaan niihin olentoihin sisältyvää alhaista, joiden korkeuksiin hän ei kykene kohoamaan” (Hptp 206). Vrt. Hptp 207 ja alaviite 21.

24. Hptp 265, Z I 14; Aristoteles NE 1157a30–b22 (ystävyyden perusteista), 1169b28–1170a4 (onnellisuuden ja vahvan ystävyuden sidoksesta), 1170b12–14 (ystävyydestä ajattelun jakamisena, ei ’saman laitumen jakamisena’); P 1287b32 (korkeimmasta ystävydestä suhteessa samankaltaisuuteen ja tasaverisuuteen).

25. Vrt. ”Suurta ihmisessä on se, että hän on silta eikä mikään

tarkoitus: rakastaa voidaan ihmistä siksi, että hän on *ylimeno* ja *maillenmeno*” (Z E 4; Z IV 13, 3); ”Tiedon ihmisen ei täydy vain voida rakastaa vihollisiansa, vaan myös vihata ystäviänsä” (Z I 22 3).

26. Appel 1999, 90 siteeraa tässä yhteydessä Goethea, jonka pelkona oli, että ”maailmasta on tulossa suuri sairaala jossa jokainen on toisensa sairaanhoitaja”. Stoaista viileyttä Ma III 14 maalaa armottomalla retoriikallaan näin: ”Heidän [heikot, parantumattomat ja sairaalloiset] joukossaan on runsaasti tuomarin valhepukuun verhoutuneita kostonhimoisia joilla on aina suussaan sana ’oikeamielisyys’ kuin myrkynekainen sylki [...] Heidän joukostaan ei puutu myöskään omahyväisten kaikkein inhottavinta lajia, valheellisia epäsiikioita jotka tahtovat esittää ’kauniita sieluja’ ja tuovat markkinoille tärveltyneen aistillisuutensa, säkeisiin ja muihin kapaloihin käärittyinä, ’sydämen puhtautena’: se on moraalisten onanistien ja itsetyydyttäjien laji”.

27. Nietzschen naiseutta koskevien tekstien yhteydessä on mm. huomautettu, että tärkeintä olisi nähdä teksteissä sekä metaforinen että erilaisilla tasoilla liikkumisen ulottuvuus. Tässä mielessä vaikeimmaksi tehtäväksi näyttää asettuvan toisaalta itsestään selvän, lattean ja helpon kritiikin (’sovinistil, misogyyini!’) ja toisaalta ongelmattoman ’filosofisemman’ (’identiteetin purkaja!’) reduktionismin välttäminen. Nainen ja naisellisuus – kuten sukupuolisuuskin – ymmärretään joka tapauksessa tässä yhteydessä metaforisesti ja karikatyyrisesti; ks. Patton (ed.) 1993; Ansell-Pearson 1994, 180–199; Nehamas 1996. Tätä metaforistisuutta ja karikatyyrisyyttä ei juuri löydä suhteessa mieheen ja miehisyteen, vaikka aineistoa olisikin runsaasti; huomata kannattaa myös Nietzschen tapa käyttää erittäin runsaasti eläinmetaforia.

28. Lasten kasvatuksesta Z I 9, Z III 12 24; perinnöllisyyksistä Htp 213, WP 942.

29. Koreilusta Z IV 3 2; merkantilismista Z III 12 12.

30. Tällainen ajatus nojaa käsitykseen tieteen, moraalin ja taiteen itsenäistyneistä arvopiireistä. Hierarkisoiduinta politiikkaa aluksi ’moraalin’, nyttemmin eritellymmmin moraalin, etiikan ja tarkoituksenmukaisuuden alueille asemoivaa ajattelua edustaa Jürgen Habermas. Hänen mukaansa Nietzschen yleinen ongelma on siinä, ettei hän näe Habermasille modernille ominaista arvopiirien jakoa määräävänä ja palauttaa näin rationaalisuuden

tietoiseen paluuseen 'myyttisyyteen', habermasilaisittain siis esteettiseen jolla on arkaainen perusta (Habermas 1987, 96; 126). Ks. Nehamas 1996, 228–9 joka vakuuttavantuntuisesti torjuu tällaisen palauttavan luennan ja puolustaa Nietzscheä 'modernina' joka näkee kaikenlaisen yksioikoisen paluun mahdollottomana ja 'barbaarisena'.

31. Ansell-Pearson (1994, 43–44) näkee Nietzschen ja Hannah Arendtin välillä tässä suhteessa samankaltaisuuksia. Poliitiikka tapahtuu "heroisessa julkisen alueen kontekstissa, hyvän ja pahan tuolla puolen" ja ylittää taloudellisten ja itesäilytysintressien ahtaat näkökulmat itse luovan toiminnan poikkeuksellisuutena ja erikoislaatuisuutena. Mutta sikäli kun "uuden aloittaminen" politisoidaan osaksi esimerkiksi demokraattisesti sensitiivistä eetosta, kuten Arendtin voidaan sanoa antitotalitaristisen orientaationsa kautta tekevän, luenta taipuu Uuden Nietzschen orientaatioihin päin. Filosofi-Nietzsche sanoutuu tällaisesta ei-dionyysisestä, ressentimenttiin viittaavasta "sukeutumisen kaipuusta" selvästi irti: "Onko luovan työn syynä pyrkimys jäykistämään, ikuistamaan, *olemisen* kaipuu, vai hävityksen, vaihtelun, uuden, tulevaisuuden, *sukeutumisen* kaipuu [...] *Hävityksen*, vaihtelun, sukeutumisen kaipuu voi olla ylenpalttisen, tulevaisuudesta raskaan voiman ilmaus (minä käytän, kuten tiedetään, sitä merkitsemään sanaa 'dionysolainen'), mutta se voi olla myös sellaisen epäonnistuneen, jotakin vaille jääneen, huonosti suoriutuneen vihaa, joka hävittää, jonka *täytyy* hävittää, koska häntä vihastuttaa ja kuohuttaa olemassa oleva, niin, kaikki säilyminen, kaikki oleminen – jos haluaa ymmärtää tämän affektin, katseltakoon läheltä anarkistejamme" (IT 370).

32. Tästäkin syystä "kristityistä ei ole ihmiskunnan taiteelliseen uudelleenmuotoiluun" (Hptp 62). Eräs olennainen syy voi olla se, ettei kristitty suvaitse luomisen keskeistä edellytystä, 'huumaantumista', jota edustavat mm. "seksuaalisen kiihotuksen huuma, tämä huumaantumisen vanhin ja alkuperäisin laji [...] juhlan, kilpailun, bravuurisuorituksen, voiton, kaiken äärimmäisen liikkeen huuma; julmuuden huuma; tuhoamisen huuma; eräiden meteorologisten syiden aiheuttama huumaus, esimerkiksi keväthuumaa; tai huumeista johtuva tila" (Ehä IX 8).

33. Historiallisesti keskeinen foorumi ja jatkumo arkkitehtuurin ja näyttölemisen kamppailuille on edelleen keskeneräinen Rooman ja kristinuskon mittelö (Ma I 16).

34. Uusi Nietzsche on tässä samaa mieltä Poliitikko-Nietzschen kanssa, kun julkisesta mielipiteestä tehdään poliittisesti olennainen, 'kriittinen' julkisuus: "kun kommunikaation filosofia on muka restauroivinaan ystävien, ellei peräti viisaidenkin, yhteiskunnan muodostamalla 'konsensuksena' esiintyvän yleisen mielipiteen, joka sitten voisi toimia kansakuntien, valtioiden ja markkinoiden moraalisenä tuomarina, se tarvitsee tässä tosiaan melkoista viattomuutta – tai viekkautta [...] Meiltä ei suinkaan puutu kommunikaatiota, sitä meillä päinvastoin on liikaa; meiltä puuttuu luovuutta. *Meiltä puuttuu vastarintaa nykyisyydelle.*" (Deleuze & Guattari 1993, 112).

35. Connollyn (1991) luennassa Jumalan kuolema on jo osa *yleistä* (siis ainakin pohjoisamerikkalaista) eetosta, mikä voi kuitenkin käydä yksin Poliitikko-Nietzschen käsitysten kanssa. Vrt. kuitenkin Ma II 20. Kysymys on tärkeä kun uskonnollisuutta tarkastellaan Nietzschen harvinaislaatuisuuden, 'huuman' ja 'kysymisen himon' (IT 2) yhteydessä: monet arkiset agnostikot ovat agnostikkoja välinpitämättömyyttään, ts. frigidejä/impotentteja kysymisen himon suhteen ja siksin 'eläimenkaltaisia'. Tälle Nietzschen ajatukselle löytyy esikuva Herakleitokselta, jonka mukaan enemmistö ihmisistä on yleensä 'unessa'.

36. Appel 1999, 137–138 pohtii Poliitikko-Nietzschen suhdetta Aristoteleen poliittiseen hallintaan. Ks. Aristoteles P I 7, 1255b16–17, 1253a20–24, 1160a10–b32, 1295b18–22, 1324b31–35 mm. 'vapaista miehistä'.

37. Vrt. "Jos poikkeusihminen kohtelee juuri keskinkertaisia lempeämmin kuin itseään ja vertaisiaan, niin se ei ole ainoastaan sydämen säädyllisyyttä – se on yksinkertaisesti hänen velvollisuutensa" (A 57); "On vain heikkojen pahuutta tahtoa vahingoittaa toisia ja katsoa aiheuttamaansa vahinkoa" (D 371); "meidän on pidettävä julmia ihmisiä varhaisempien kulttuurien tasoina, jälkeenjääneinä: ihmiskunnan vuoren syvemmät muodostumat, jotka muutoin pysyvät kiinni ovat jääneet auki" (HAH 43).

38. Nikomakhoksen etiikassaan Aristoteles toteaa, kuinka "[s]uurisieluiselle on myös tyypillistä, että hän juurikaan pyydä mitään; sen sijaan hän mielellään tarjoaa apuaan. Vallanpitäjiä ja menestyneitä kohtaan hän käyttäytyy ylpeästi, mutta tavallisia ihmisiä kohtaan vaatimattomasti, sillä on vaikeaa ja arvokasta olla edellisten yläpuolella, mutta helppoa tehdä niin suhteessa tavalliseen

kansaan. Ylpeä käytös edellisiä kohtaan ei ole huonotapaista, mutta tavallisen kansan keskuudessa se olisi samalla tavoin halpahintaista kuin käyttää väkivaltaa heikompiin” (NE 1124b22–23). Vrt. Ma II 10; A 57.

39. Totuudelliselle tarkastelijalle paratiisin käärmeikin on vain Jumala itse, joka on kyllästynyt elämän- ja luomisenvastaiseen täydellisyyteen (EH X 2).

40. Uuden Nietzsche’n hengessä Connolly 1993b tulkitsee esimerkiksi Jobin keskustelua Jumalan kanssa esimerkkeinä tarkoituksettoman kärsimyksen merkityksellistämistä tavalla, joka poikkeaa pedon-omantunnon viattomasta viileydestä kaikkea kärsimystä kohtaan; tässä Poliitikko-Nietzsche löytää Filosofinietzsche’n. Stjepan G. Mestrovic (1993) hahmottaa, osittain Poliitikko-Nietzscheä myötäilevän radikaalin (moraali)genealogian kautta, inhimillistä tilannetta ’barbaarisen temperamentin’ luonnehdinnallaan, joka poikkeaa sekä kvasiuskonnollisista että (valistus)rationalistisista lähestymistavoista kysyen provokatorisesti, ”kuinka pitkään yhteiskuntatieteilijät oikein voivat teeskennellä, että ihmiskunta on tulossa vähemmän barbaariseksi?” (mt., xi).

41. Vrt. Uuden Nietzsche’n kannalta vähintäänkin hankalat muotoilut ”on opittava uhraamaan monia ja ottamaan asiansa riittävän vakavasti ihmisiä säästämättä” (WP 982); ”suurella enemmistöllä ihmisiä ei ole olemassaolon oikeutta” (WP 872); ”[k]aikkialle, missä on pientä ja sairasta ja rupista, he [alustumisen opettajat] ryömivät, kuin täit; ja vain minun inhoni estää minua niitä nitistämästä” (Z III 5 3); ”minulle he ovat ihmiskunnan kielto, sairauden ja kostovaistojen tuhoavia jälkeläisiä” (EH II, 10). Se että ”heikkoja on autettavakin” tuhoutumaan antaa pontta jopa proto-natsi-luennan kaltaisille tulkinnoille.

42. Ks. Z I 22 1: ”vertauksia ovat kaikki hyvän ja pahan nimet: ne eivät puhu, viittoivat vain. Hullu on se, joka niiltä tahtoo tietoa!” Tämä koskettaa varmasti sellaisia teoriakuninkaita, jotka perustavat lähtökohtiaan erilaisille moraalisisille koordinaatioille.

43. Ja sellaisena käänteinen vastine esimerkiksi Kantin ”historian merkille”

44. A 57; Intian kastijärjestelmästä Hptp 61, Ehä VII 3.

45. Connolly 1991; 1993; 1995.

46. Hatab 1995.

47. Connolly lukee paljastavasti Nietzsche’n huomion (Ehä IX 48) ”[s]amanarvoisille samanlaista, eriarvoisille erilaista’ – se olisi

todellista oikeudenmukaisuuden puhetta: sekä se mitä siitä seuraa: 'Eriarvoisesta ei koskaan saa tehdä samanlaista'. Connolly ymmärtää tämän koskevan erityisyydessään ketä tahansa, ts. ilman yksilöiden välistä rankijärjestystä ja siten kenen tahansa yksilön ainutlaatuisuutta ja tämän arvioita kunnioittaen. Mutta eikö tämä kunnioitus ole lopultakin jotakin, joka edellyttää toisten tunnustamista näiden ainutlaatuisuudessa? Ks. Connolly 1997, 197–198. Myös Hatab näyttää operoivan tällaista löyhää suvaitsevaisuutta edellyttäen, sillä ”jokainen perspektiivi tarvitsee toista agonistisena korrelaattina, sillä oppositio on osa perspektiivin konstituutiota” jolloin ”itsen affirmointi edellyttää konfliktin affirmointia”; Hatab 1995, 48–49. Tämä näyttää vastaavan Nietzschen rakkaus-sitaattia (Ehä V 3) *yleistetyssä* muodossa.

48. Connollyn etiikassa värähtelee toisaalta aristotelinen käytännössä operoiva eettinen sensibiliateetti ja toisaalta nietzscheläinen herkkyys nähdä elämä kaikkia moraalisia ekonomioita 'suurempana' ja siten palautumattomana luonnontarkoituksiin tai jumalallisiin saneluihin. Tätä herkkyyttä vastaa Hatabin eiteoreettinen, käytännöllinen fenomenologia. Poliitikko-Nietzschele kumpikin eettisen tanssin versio näyttää kuitenkin edustavan lauman tarantellaa. Connolly 1993a, 191–194. Hatab 1995, 4–6.

49. Näin erityisesti Redhead 1997; ks.m. Ansell-Pearson 1994, 172–180; McCarthy 1993, 76–83. Tahto valtaan on tällöin kavsiliberalistinen individualistinen projekti, josta seuraa että tahto valtaan tahtona toisen yli (herruus) tai tahtona valtaan 'toisista välittämättä' miedontuu tavalla joka häivyttää näkyvistä Poliitikko-Nietzschen johdonmukaisuuden asiassa.

50. Vrt. Foucaultin ”rahvas” tuottavan vallan vastakäsitteenä.

51. Kun vielä huomioi Connollyn esittämän 'karkean tasaveroisuuden' ilmenevän konkreettisesti 'korkeintaan kolminkertaisina tuloeroina' (Connolly 1993a), luonnehdinta Connollysta ”työläiskristittynä” voi hyvinkin kuvata kohdettaan. Kiitän työtoveriani YTT Tuija Parvikkoa tästä pienestä mutta valaisevasta huomiosta.

52. Foucault on erittäin kiistelty hahmo erityisesti filosofina eräänlaisen 'kameleonttimaisuutensa' vuoksi, ja häntä onkin yritetty lukea 'takaisin sisään' filosofian normaaliksi diskurssiksi itsensä ymmärtävään ajatteluun (ks. esim. Habermas 1985, 126–131; suom. Habermas 1995, 261–268; Foucault 1995 [1984],

248–260; Hoy and McCarthy 1994; Kelly 1994, erit. 365–400). Kiinnostavin lähtökohta on kuitenkin se, että todettuaan olevansa ”yksinkertaisesti nietzscheläinen” Foucault jatkaa: ”Omasta puolestani mieluummin hyödynnän ihmisiä, joista pidän. Ainoa todellinen kunnianosoitus sellaiselle kuin Nietzscheen ajattelulle on nimenomaan siinä, että sitä käytetään, muotoillaan, että se saadaan valittamaan ja kirkumaan. *Sillä ei ole ehdottomasti mitään merkitystä, jos kommentaattorit sitten sanovat, että olen ollut uskollinen tai uskoton Nietzscheä kohtaan*” (Foucault 1998 [1971], 13; kursiv. – JH). Tässä kohdin hyödyntäminen ja kysymys uskollisuudesta kohdistuu vuorostaan Foucaultiin – myös tarkoituksena saada tämä kirkumaan.

53. Katsaus perustuu seuraaville teksteille: Gutting (ed.) 1994; Kelly (ed.) 1994; Hoy and McCarthy 1994; Simons 1995; Rabinow (ed.) 1991; suom. Helén 1995; Ojakangas 1998; Hänninen & Karjalainen (toim.) 1997.

Lähteet ja kirjallisuus

Nietzsche

Koska tarkastelun kohteena on ollut erityisesti anglosaksinen Nietzsche -reseptio, viittaan tekstissä englanninkielisiin käännöksiin, jotka olen tarpeen mukaan tarkistanut alkukielisistä editioista. Suomennoksia olen käyttänyt, mikäli niitä on ollut saatavilla, erityisesti siksi, että huomattava osa niistä on tehty 'tekstien omassa ajassa', jonka tyyli on Nietzscheen tapauksessa myös osa 'argumenttia'. Muutoin olen tehnyt käännökset itse. E viittaa lyhenteiden yhteydessä esipuheeseen, engl. P(reface). Yksittäisten viittausten numeroinnit koskevat lukuja ja numeroituja jaksoja, eivät sivuja.

A - *Antikristus*, Hämeenlinna 1908/1991.

D - *Daybreak. Thoughts on the Prejudices of Morality*, Cambridge 1982.

EH - *Ecce Homo*, Harmondsworth 1992.

Ehä - *Epäjumalten hämärä eli miten vasaralla filosofoidaan*, Helsinki 1995.

HAH - *Human, All Too Human. A Book For Free Spirits*, Cambirdge 1986.

HC - ”Homer’s Contest.” Teoksessa: W. Kaufmann (ed.), *The Portable Nietzsche*, Harmondsworth 1982.

Hhhe - *Historian hyödyistä ja haitasta elämälle*, Jyväskylä 1999.

- Hptp** - *Hyvän ja pahan tuolla puolen*, Keuruu 1984.
IT - *Iloinen tiede*, Helsinki 1989.
Ma - *Moraalin alkuperästä*, Helsinki 1969.
WP - *The Will To Power*, New York 1968.
WS - "The Wanderer And His Shadow." Teoksessa *HAH*.
Z - *Näin puhui Zarathustra*, Helsinki 1995.

Muut

- Abbey, R. & F. Appel: "Domesticating Nietzsche. A Response to Mark Warren." *Political Theory* (1999) 27:1, 121–125.
 Allison, D.B. (ed.): *The New Nietzsche*, Cambridge, Mass. 1977.
 Ansell-Pearson, K.: *An Introduction To Nietzsche As Political Thinker*, Cambridge 1994.
 Appel, F.: *Nietzsche Contra Democracy*, New York 1999.
 Aristoteles: *Nikomakhoksen etiikka*, Helsinki 1989. (NE)
 —: *Politiikka*, Helsinki 1991. (P)
 Bloom, A.: *The Closing of the American Mind: How Higher Education Has Failed Democracy and Impoverished the Souls of Today's Students*, New York 1988.
 Connolly, W.E.: *Politics and Ambiguity*, Wisconsin 1987.
 —: *Identity\Difference. Democratic Negotiations of Political Paradox*, New York 1991.
 —: *Political Theory & Modernity*, New York 1993a.
 —: *The Augustinian Imperative. A Reflection on the Politics of Modernity*, Newbury Park 1993b.
 —: *The Ethos of Pluralization*, Minneapolis 1995.
 —: "Debate: Reworking the Democratic Imagination." *The Journal of Political Philosophy* (1997) 5:2.
 Deleuze, G.: *Nietzsche and Philosophy*, London 1983.
 —: *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, Minneapolis 1985.
 Deleuze, G. & F. Guattari: *Mitä filosofia on?* Helsinki 1993.
 Detwiler, B.: *Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism*, Chicago 1990.
 Dunn, J. (ed.): *Democracy. The Unfinished Journey 508 BC to AD 1993*, Oxford 1992.
 Foucault, M.: "Kant ja moderni filosofia nykyisyyden ontologiana." Teoksessa: J. Koivisto & al (toim.): *Mitä on valistus?* Tampere 1995 [1984].
 —: *Seksuaalisuuden historia*, Helsinki 1998a.

- : "Nietzsche, genealogia, historia." Teoksessa: *Foucault/Nietzsche*, Helsinki 1998b [1971].
- Giddens, A.: *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Latemodern Age*. Polity, Cambridge 1991.
- Gutting, G. (ed.): *The Cambridge Companion to Foucault*, Cambridge 1994.
- Habermas, J.: *Die Neue Unübersichtlichkeit*, Frankfurt/M 1985.
- : *The Philosophical Discourse of Modernity*, Cambridge 1987.
- : *Faktizität und Geltung*, Frankfurt/M 1992.
- Hatab, L.J.: *A Nietzschean Defence of Democracy*, Peru 1995.
- Helén, I.: "Michel Foucault'n valta-analytiikka." Teoksessa: R. Heiskala (toim.), *Sosiologisen teorian nykysuuntauksia*, Helsinki 1995.
- Honneth, A.: *The Struggle for Recognition*. Polity, Cambridge Mass. 1995.
- Honig, B.: *Political Theory and the Displacement of Politics*, Ithaca 1993.
- Hoy, D.C. & T. McCarthy (eds.): *Critical Theory*, Cambridge, Mass. 1994.
- Hänninen, S. (toim.): *Biovallan kysymyksiä. Kirjoituksia köyhyyden ja sosiaalisten uhkien hallinnoimisesta*, Helsinki 1997.
- Jay, M.: "The Debate over Performative Contradiction: Habermas vs. Post-Structuralists." Teoksessa: Axel Honneth & al (eds.), *Philosophical Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment*, Cambridge 1992.
- Kaumann, W.: *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, AntiChrist*, Princeton 1974.
- Kelly, M. (ed.): *Critique and Power. Recasting the Foucault/Habermas Debate*, Cambridge 1994.
- Kotkavirta, J.: "Ensimmäinen, toinen – ja kolmas. Missä on vieras?" Teoksessa: T. Parvikko, K. Palonen & L. Eräsaari (toim.), *Politiikka pois paikoiltaan. Juhlakirja Sakari Hänniselle*. Valtio-opin julkaisuja 73, Jyväskylän yliopisto 1998.
- Kusch, M.: *Tiedon kentät ja kerrostumat – Michel Foucault'n tieteen tutkimuksen lähtökohdat*, Oulu 1993.
- Lagerspetz, E.: "Isaiah Berlinin 'positiivisen' ja 'negatiivisen' vapauden kritiikki." *Politiikka* 2/1998, 87–104.
- Lukács, G.: *The Destruction of Reason*, London 1980.
- Magnus, B. & K.M. Higgins (eds.): *The Cambridge Companion to Nietzsche*, Cambridge 1996.
- McCarthy, T.: *Ideals and Illusions. On Reconstruction and*

- Deconstruction in Contemporary Critical Theory*, Cambridge 1993.
- McIntyre, A.: *After Virtue: A Study in Moral Theory*, Notre Dame 1984.
- Mestrovic, S.G.: *The Barbarian Temperament. Toward a Postmodern Critical Theory*, London 1993.
- Nehamas, A.: "Nietzsche, modernity, aestheticism." Teoksessa: Magnus & Higgins 1996.
- Ojakangas, M.: "Michel Foucault, yksinkertaisesti nietzscheläinen." Teoksessa: M. Foucault, *Foucault/Nietzsche*, Helsinki 1998.
- Patton, Paul (ed.): *Nietzsche, Feminism & Political Theory*, London 1993.
- : "Politics and the concept of power in Hobbes and Nietzsche." Teoksessa: Patton (ed.) 1993.
- Pulkkinen, T.: *Postmoderni politiikan filosofia*, Tampere 1998.
- Rabinow, P. (ed.): *The Foucault Reader. An Introduction to Foucault's Thought*, London 1984.
- Redhead, M.: "Debate: Nietzsche and Liberal Democracy: A Relationship of Antagonistic Indebtedness?" *The Journal of Political Philosophy* (1997) 5:2, 183–193.
- Roos, J.-P. & T. Hoikkala: *Elämänpolitiikka*, Tampere 1997.
- Rorty, R.: "The Priority of Democracy to Philosophy." Teoksessa M.D. Peterson & R.C. Vaughan (eds.), *The Virginia Statute for Religious Freedom. Its Evolution and Consequences in American History*, New York 1988.
- Rorty, R.: *Contingency, Irony, Solidarity*, New York 1989.
- Sadler, T.: "The postmodern politization of Nietzsche." Teoksessa: Patton (ed.) 1993.
- Schacht, R.: *Nietzsche*, London 1983.
- : "Nietzsche's kind of philosophy." Teoksessa Magnus & Higgins 1996.
- Simons, J.: *Foucault & the Political*, London 1995.
- Stegmaier, W.: "Henki. Hegel, Nietzsche ja nykyisyys." *Niin & Näin* 2/1997.
- Strong, Tracy B.: *Friedrich Nietzsche and the Politics of Transfiguration*, Berkeley 1988.
- Waite, G.: *Nietzsche's corps/e. Aesthetics, Politics, Prophecy, or, The Spectacular Technoculture of Everyday Life*, Durham & London 1996.

HISTORIASAIRAUS

Jussi Vähämäki

Oireet

Nietzsche on tärkeä sille, joka ei tiedon ja elämän-alueilla voi sietää tyranneja. Ja modernin ihmiselämän suurin tyranni on historia, tietoisuus siitä, että tämä on jo tehty, jo eletty ja jo tapahtunut, ja minä olen vain kaiku, värähtely ja aalto vailla tahtoa. Nietzsche on näyttänyt meille mallin ihmiselämästä, joka ei taivu historian, moraalin ja maailman edessä. Eikä sillä vastasiko ihminen tuota mallia ole mitään merkitystä.

Nietzschen tärkein havainto: on mahdollista, että historia korvaa elämän, jo eletty ja jo tapahtunut kokemisen. Historiatietoisuus on sairaus, joka oirehtii reaktiivisena nihilisminä. Sairaus lamaannuttaa kokemuksen, aktiivisen tekemisen ja korvaa sen elämyksellä, jo eletyllä ja valmiilla, johon emme voi osallistua ja jota voimme vain katsella. Historia johtaa meidät pois elämästä ja toiminnasta. Silti ”me tarvitsemme historiaa, mutta aivan eri syistä kuin tiedon puutarhoissa maleksivat joutilaat (...) me tarvitsemme sitä elämää ja toimintaa varten emme mukavana pakotienä elämästä ja toiminnasta”.¹

Mutta eikö historia juuri näytä, että me olemme erilaisia, yksilöllisiä ja kullakin aikakaudella on omat kokemisen muotonsa, omat yhteiset tapansa? Eikö se anna mahdollisuuden erottautua ja ottaa etäisyyttä?

Näin olisi, jos me modernit eurooppalaiset olisimme joko barbaareja tai sivistyneitä. Sen sijaan me olemme vähän kumpaakin, olemme puolibarbaareja ja seka-ihmisiä. Sekaihminen on opportunisti. Hän voi kommunikoida kaikkien kanssa, olla ja elää kaikkien muiden aikakausien kanssa: ”yhä uudestaan koetellaan jotakin uutta entisyyden ja ulkomaan vaatekappaletta, se puetaan ylle, riisutaan, pannaan säilöön, ja ennen kaikkea sitä *tutkitaan*: me olemme ensimmäinen oppinut aikakausi, mitä tulee ’kostyymeihin’, minä tarkoitan moraaleihin, uskonkappaleisiin, taidemakuihin ja uskontoihin”.² Sekaihminen kykenee tähän, koska hän on ”sangen ruma plebeiji”, joka tarvitsee ehdottomasti naamiaispuvun. Hän ei kuitenkaan koskaan löydä sopivaa ja siksi hän kokeilee yhä uudelleen vanhoja, toisien aikakausien käytettyjä pukuja. Historia on hänelle naamiaispuvujen varasto.³ Elämän ja toiminnan sijaan hänen ”historia-aistinsa” tekee tästä etovasta plebeijistä tapojen, uskontojen, taidemakujen ja moraalien keräilijän, joka ilahtuu aina saadessaan uuden naamiaisasun kokoelmiinsa. Elämisen sijaan hän eläytyy, ja toiminnan sijaan hän valitsee aina jo tehdyn, elämän, joka on jonkun muun elämä.

Nietzschemme asia oli selvä: ”moderni eurooppalainen” sairastaa historiasairautta. Se pakottaa hänet kokemaan kaiken jo elettyinä ja jo tehtyinä, johon voidaan vain sopeutua, mutta jota ei voida muuttaa. Siksi ”me puolibarbaarit”, jotka otamme nurkumatta vastaan kaiken mitä kohtaamme, olemme jättäneet ohjaketset valtoimiksi äärettömyyden edessä, emmekä kykene enää tekemään elämäämme. Historia on meille sairaus, josta on parannuttava löytämällä kokonaan uusi suhtautuminen menneeseen: ”ihminen tulee takaisin... sellaisesta vaikeasta sairaudesta... *uudestisyntyneenä*, nahkansa luoneena, arkaihoisempana, ilkeämpänä, hänellä on hienempi maku ilolle, herkempi kieli kaikelle hyvältä maistuvalle, hilpeämmät aistit, uusi vaarallisempi viattomuus ilos-

sa, hän on sekä lapsenomaisempi että sadoin verroin raffinoidumpi kuin hän on ollut koskaan ennen. Oi kuinka hänelle onkaan nyttemmin vastenmielinen tuo nautinto, tuo karkea tunkkainen surkea nautinto sellaisena kuin sen muuten ymmärtävät nauttijat, meidän 'sivistyneemme' ja hallitsevamme! Kuinka ivallisesti me nyttemmin kuuntelemmekaan tuota suurta markkina-
rummutusta, jonka 'sivistynyt ihminen' ja suurkaupunkilainen nykyisin sallii taiteen, kirjan ja musiikin avulla väkisin laahata itseään 'henkisiin nautintoihin' niiden juomien myötävaikutuksella, joita saksan kieli sanoo henkisiksi!"⁴

Mutta eikö historian kieltäminen ole muutoksen kieltämistä ja ikuisen tai saman löytämistä jokaisen historiallisen tapahtuman takaa?⁵

Gilles Deleuze tunnustaa: "Olen tullut herkemmäksi historian ja muutoksen mahdollista eroa kohtaan. Nietzsche sanoo, että mitään tärkeää ei tehdä ilman 'ei-historiallista ydintä'. Kyse ei ole historiallisen ja ikuisen eikä kontemplaation ja toiminnan vastakohtaisuudesta: Nietzsche puhuu siitä mikä tekee, tapahtumasta itsestään tai muutoksesta. Se, mitä historia tietää tapahtumasta, on tapahtuman vaikutus asioiden tiloissa, mutta tapahtuma muutoksessaan pakenee historiaa. Historia ei ole kokeilua, se on yksinomaan jonkin historiaa pakenevan kokeilun mahdolliseksi tekevien lähes negatiivisten ehtojen kokoelma. Ilman historiaa kokeilu jää epämääräiseksi, ehdottomaksi, mutta kokeilu ei ole historiallista... Muutos ei ole historiasta; historia osoittaa yksinomaan kokoelman ehtoja, olkoot ne kuinka tahansa äskeisiä, joita kohden käännytään 'muutoksen' vuoksi, siis jotta luotaisiin jotakin uutta".⁶

Historia ja uuden luominen, historia ja toiminta ovat menneisyyden kautta läheisissä suhteissa toisiinsa. Niiden eri tavoista kohdata mennyt muodostuu kaksi eri kokemuksen muotoa, kaksi eri nihilismiä: reaktiivinen, menneelle historian kautta alistuva, ja aktiivinen, men-

neeseen osallistumalla uutta luova nihilismi. Miten siis erottaa toisistaan historia ja muutos, reaktiivinen ja aktiivinen nihilismi? Entä miten menneisyys ja millainen menneisyys voivat auttaa elämää, toimintaa ja ajattelua?

Jo nähty

déjà-vu-ilmio, *etenkin väsymystiloissa ilmenevä vaikutelma siitä, että juuri parhaillaan koettava tapahtuma tai kohtaaminen sellaisenaan koettu jo aiemmin.* **Uusi sivistyssanakirja**

Historiasairaus on nykyihmisen kokemuksen muoto. Sen kohdalla on ehkä väärin puhua kokemuksesta tai kokemisesta, koska se on täysin reaktiivista tai passiivista kokemista, jossa ”kokija” vastaanottaa ”jo eletyn” tai eläytyy toiseen elämään ja unohtaa omansa. Elämys nykykielen termi tälle passiiviselle tai reaktiiviselle kokemisen muodolle. On tarpeen tarkastella tarkemmin elämyksen, reaktiivisen kokemuksen rakennetta, ja erityisesti historian asemaan siinä, jotta se pystyttäisiin erottamaan varsinaisesta kokemuksesta ja sen suhteesta menneeseen. Erinomainen apuväline tähän on niin sanottu *déjà-vu-ilmio*.⁷ Sen avulla voidaan täsmentää kokemuksen nykyisen keräilijä- tai kokoelmamuodon rakennetta.

Ensimmäiseksi on oikaistava yleinen väärinkäsitys. Déjà vu ei tarkoita tietyn menneessä jo tapahtuneen asian uutta kohtaamista. Se ei ole toistoa tai toistumista, tai: toisto on siinä vain näennäistä. Siinä ei siis kerrata tai toisteta mitään, eikä siinä torjuttu tai unohdettu mennyt palaudu tietoisuuteen. Kyse on *vaikutelmasta*, ”että juuri parhaillaan koettava tapahtuma tai kohtaaminen sellaisenaan koettu jo aikaisemmin”. Toisin sanoen kuvitellaan, että eletään uudestaan jokin (jo nähty, jo

kuultu, jo tehty), joka kuitenkin *tapahtuu* vasta *nyt* ensimmäistä kertaa. *Nyt* syntyy vaikutelma siitä, että ”tämän olen jo nähnyt, kokenut ja elänyt”.

Vaikutelma on täydellinen kopio tapahtumasta – tai myös aistimuksesta – joka vaatisi kokemista ja kokeilua, siis osallistumista ja mukaan menemistä, jotta siitä voisi muodostua kokemus ja tunne. Mutta vaikutelma ”jo nähdystä” ja ”jo eletystä” astuu nyt kokemisen ja tuntemisen väliin korvaten tai vaihtaen tapahtuman sen täydellisellä kopiolla, jolla ei kuitenkaan koskaan ole ollut olemassa originaalia. Hieman kompleksista, mutta ei käsittämätöntä. Tapahtumaa ei siis ole koettu, läpikäyty tai eletty eikä sitä tunneta, mutta silti se *vastaanotetaan ikään kuin jo tunnettuna ja tiedettynä*.

Yksinkertaisesti kyse on siis siitä, että kokemisen ja elämän mahdollisuuden edessä ilmaantuu korvaava kokemus tai elämä, joka ei ole ollut, mutta esiintyy ”jo nähtynä”, jo elettyinä, alusta loppuun läpikäytyinä. Mitä tämä sijaiskokemus tai sijaiselämä tekee?

Se vapauttaa kokemisesta ja elämästä: koska olen asian jo kokenut ja tiedän siitä kaiken, se ei tarjoa minulle mitään uutta. ”Tämän olen jo nähnyt”, ”tämän olen jo läpikäynyt”, ja siksi uskon tunnistavani (uudelleen) sen, minkä itse asiassa havaitsen vasta nyt. Näen jonkin asian tai tapahtumakulun jo loppuneena, jo matkansa päässä, vaikka todellisuudessa törmään vain sen alkuun enkä tiedä hitustakaan siitä, mitä siitä voi tulla. ”Jo nähty” auttaa minua kuitenkin, luodessaan asialle kuvitteellisen kohtalon, irrottautumaan tapahtumasta, aistimuksesta, ihmisestä ja tarkastelemaan sitä tai häntä välinpitämättömästi ja ikään kuin objektiivisesti, koska tapahtuma, aistimus tai toinen ihminen on täysin minun toiminnastani riippumaton objektiivinen ”tosiasia”, jonka jo tunnen, jo tiedän, jo olen nähnyt.

Jonkin asian, kehityskulun, poliittisen toiminnan tai ihmissuhteen näkeminen objektiivisesti ja vaihtoehdottomasti jo valmiina, sen tarkastelu (näennäisen) kyynisesti

jo elettynä lamauttaa toiminnan, siis asiantilan, oman elämäntilanteen, poliittisen kysymyksen, muuttamisen siihen osallistumalla ja sen mahdollisuuksia tutkimalla. Déjà vu siis lamaanuttaa kapinan ja vaihtoehtoisen elämän impulssin. Se olisi hyvin käyttökelpoinen yksiulotteisen hallinnon väline. Toisin sanoen, jos hallintojärjestelmä onnistuisi tuottamaan jo elettyä kokemusta, jota ei ole enää mahdollista muuttaa ja joka toiminnan ja osallistumisen sijaan houkuttelee passivisuuteen ja pelkästään vastaanottamiseen. Siis vallan jo valmiina ja jo tehtynä valtiona (*Staat, Stato, Etat, State*), joka voidaan vain vastaanottaa tai valloittaa, mutta johon ei koskaan voida osallistua ja jota ei voida kokea.

Onko ”déjà vu” siis jonkinlaista ideologiaa, harhaa, joka rajoittaa muistia tai pakottaa meidät unohtamaan sen, että tätä en ole elänyt eikä siksi tiedä siitä varmasti juuri mitään? Kokemuksessa ”jo nähdystä” tai ”jo eletystä” – siis elämyksessä – ei, kun sitä tarkastellaan suhteessa muistikykkyyn, ole kuitenkaan kyse muistin rajoittumisesta tai muistamisen estämisestä. Tämä on seikka, joka erottaa sen esimerkiksi hallinnon välineenä tämän vuosisadan totalitarismeista tutusta muistin rajoittamisesta, tyhjentämisestä ja paloittelusta, jota esimerkiksi Josef H. Jerushalmi kuvaa seuraavin sanoin: ”Maailmassa, jossa elämme ongelmana ei ole enää pelkästään kollektiivisen muistin rappio ja alati vähenevä tietoisuus omasta menneisyydestä. Ongelma on brutaali väkivalta muistin vielä säilyttämää kohtaan, tarkoituksellinen historiallisen todistusaineiston tuhoaminen, myyttisen menneisyyden keksiminen palvelemaan pimeyden valtoja. Vain historioitsija, intohimoisessa suhteessaan tosiasioihin, todisteisiin ja todistuksiin, voi todella pystyttää vartion unohduksen agentteja vastaan, niitä vastaan, jotka silppuavat dokumentteja, muistin salamurhaajia ja ensyklopedioiden uudistajia ja hiljaisuuden konspiraattoreita vastaan”.⁸

Mutta ”jo eletty” ei rajoita muistia, päinvastoin se lisää sitä. Jo nähdyssä, jo eletyssä on kyse muistin voi-

man ja muistamisen alueen *rajattomasta* kasvusta. Muistaminen ei kohdistu menneisiin tapahtumiin, vaan nykyhetkeen, joka ottaa muiston tai jo koetun hahmon. Nyt voidaan muistaa asioita, joita ei ole koskaan nähty tai joissa ei ole koskaan oltu mukana ja jotka tapahtuvat vasta nyt (tietenkin voidaan myös muistaa tapahtuneeksi sellaista, mikä ei koskaan ole tapahtunut). Näin avautuu se, mitä Nietzsche nimittää *äärettömän horisontiksi*: kaikki voi saada muiston, jo tapahtuneen muodon, kaikki voi olla historiaa. Tämä muistikyvyn rajaton laajentuminen kaikkeen sitä, mitä Nietzsche eri yhteyksissä nimitti ”historiasairaudeksi” tai ”historia-aistiksi”. Se on modernin eurooppalaisen ihmisen sairaus, hänen kykynsä ”nopeasti arvata niiden arvostusten arvojärjestys, joiden mukaisesti jokin kansa, jokin yhteiskunta, joku ihminen on elänyt, ’divinatorinen vaisto’ näiden arvojen keskinäisten yhteyksien, arvojen auktoriteetin ja vaikuttavien voimien auktoriteetin välisen suhteen tajuamiseksi”...vasta yhdeksästoista vuosisata tuntee tämän aistin kuudentena aistinaan...’historia-aisti’ merkitsee melkein aistia ja vaistoa kaikkea varten, makua ja kieltä kaikkea varten...”⁹

”Historia-aisti” on siis turvonnutta muistikykyä, jota ei enää sovelleta pelkästään menneisyyteen ja sen muistijälkiin, vaan muistaminen kohdistuu siinä nykyhetkeen, kun hämärä ”nyt”, tai ”tässä”, jolle kielessä ei ole ollut täsmällistä merkitystä ja sijaa, ottaa muiston hahmon ja esittäytyy jo nähtynä ja jo elettyinä. Siinä aistimus vaihdetaan joksikin jo aistituksi, osallistuminen ja sanominen jo vaihdetaan sitaatiksi, jota siteeraamalla luulen ajatelleeni.

”Dejä vu” – mutta myös ”tämän olen jo nähnyt”, ”joo, mä tunnen sen”, ”mä tiedän mitä se ajattelee” ja kaikki ne muut mukana olemisen muodot, joita arkipäiväisessä olemassaolossamme melkein huomaamattamme noudatamme – tuo tapahtumaan, jota välittömästi elämme etäisyyttä tai etäisyyden tuntua. Tapahtumien ja

aistimusten virta näyttää jäsentyvän, se saa rakenteen ja muuttuu erilliseksi ja tunnistettavaksi juuri sillä hetkellä kun kohtaamme tapahtuman. Tunnemme asian tai tyyppin jo ennen kuin olemme siihen tai häneen tutustuneet. Aivan kuin yrittäisimme välttää ajan kulu- minen, menneisyyden muodostumisen, joka tapahtuu vääjäämättä tapahtuman ja ajan jäsentämisessä osallis- tumisen ja mukaan menemisen kautta. Historia-aisti turvonneena – ja siis sairaan – muistikykynä on men- neisyyden torjuntaa ja nykyhetken muuntamista välit- tömästi historiaksi.

Aistimus ja muisto

Mutta mitä muuta tapahtuu, kun muistan sen, mitä on nyt, kun muistan nykyisyyden, kun nykyisyys tarjou- tuu minulle muistona ja jo elettyinä?

Tässä tai nyt jakautuu selvästi kahtia. Sitä tulee nyt ja (kuvitteellinen) *silloin*. *Silloin* on toinen kuin se, mikä tapahtuu tässä tai nyt, mutta se, mitä tässä nyt tapah- tuu on pelkkä kopio tai replikantti,¹⁰ siitä mikä oli sil- loin, mikä silloin tapahtui. Pelkäksi kopioksi ajateltu varsinainen tapahtuma ja kuvitteellinen ”silloin” ovat täysin samoja. On mahdotonta erottaa nykyisyyttä ja näennäistä menneisyyttä toisistaan, niiden aistimus- ja tunnesisältö ovat identtisiä. Tämä on turvonneen ”his- toria-aistin” aikaan saamaa erottelukyvyn puutetta, sen luoma vaikutelma tai harha: jokainen sana, jonka ”nyt” lausun, jokainen teko, jonka ”nyt” teen näyttää olevan tuomittu käymään askel askeleelta läpi sen saman tien, jonka se oli ”jo silloin” kulkenut, enkä kykene muutta- maan tai poistamaan siitä mitään. Tapahtumat, jo eletty elämä ryntää minua päin ja pakottaa minut vääjäämät- tä omaan muotiinsa. Ikään kuin jokaisen asian, olion tai ihmisen kohtalo piirtyisi selkeänä eteeni juuri sillä hetkellä, kun kosketan sitä.

Näin syntyy tilanne, jossa tunnen, että valitsen ja tahdon, mutta valitsen jotain, mikä on pakko valita ja tahdon jotain, mikä on väistämätöntä. Valinnallani ja tahdollani, joissa säilyy vielä valitsemisen ja tahtomisen impulssi, ei ole mitään muuta mahdollisuutta kuin valita jo valittua ja tahtoa jo tahdottua. Näin tahto ja valitseminen muuttuvat lähes erottamattomiksi alistumisesta. Mikä olisikaan tärkeämpää kuin taloudellisesti ja poliittisesti luoda tämä mekanismi – löytää keino, jolla ihminen tahtoo elää elämänsä jo elettyinä, tahtoo itse alistua – ja tuottaa siis ”dejä vu” julkisen alueella poliittisena ja taloudellisena hallinnon välineenä.

Mielentila, joka vastaa ”jo nähtyä” tai ”dejä vu:ta” on se, missä katsotaan itseä ja omia tekoja ikään kuin matkan päästä, udun läpi, kuin unessa. Sitä luonnehtii apatia, fatalismi, välinpitämättömyys muutosta ja tulevaisuutta kohtaan, tulevaisuutta, joka näyttää jo yksityiskohtiaan myöten sovitulta, koska nykyisyys on puettu jo tapahtuneeseen, jo elettyyn. Koska kaikki on jo sovittu, kaikki on jo tapahtunut, nykyisyyttä on vaikea mennä muuttamaan ja tuohon muuttamiseen on vaikea löytää intoa. Ei ole mitään syytä kokeilla tai toimia, koska kokeilu ja toiminta eivät näytä ratkaisuilta, vaan hahmottuvat joko järjettömyytenä tai pelkkänä kieltäytymisenä näkemästä kaikkia ”tosiasioita”. Lopputulos: lopetetaan toiminta ja aletaan katsella omaa elämää matkan päästä. Ikään kuin oma elämä ja omat teot olisivat vain jo tiedetyn ja jo tunnetun kopioita ja ihminen itse olisi muuttunut oman itsensä kaiuksi. Hänen silmissään historiallisten tapahtumien ketju on halvaantunut, koska mitään mikä ei olisi jo ollut ei tapahdu, ja turhalta tai naurettavalta näyttää myös erottelu sen välillä mikä oli ”ennen” ja mikä ”sitten”, koska syyllä ja seurauksella ei omasta elämästään etääntyneen näkökulmasta ole varsinaisesti merkitystä.

Mutta mikä loppujen lopuksi on jo nähdyn ja jo eletyn suhde aistimiseen ja aistimukseen? Miten voisimme edes

alustavasti kuvata elämyksen ja alistumisen rakennetta, elämyksen, josta jo eletyssä eittämättä on kysymys?

Henri Bergson käsittelee ”jo nähtyä” pienessä kirjoituksessaan ”Nykyisyyden muisto ja väärä tunnistaminen”.¹¹ Siinä hän sanoo, että muisto ei ole jotain, joka tulee aistimuksen jälkeen. Muisto on välittömän aistimuksen *kanssa* syntyvä kokemuksen osa, joka on vain luonnoltaan erilainen kuin aistimus, mutta silti yhtä voimakas. Toisin sanoen, kun meille tapahtuu jotain, jakautuu tämä tapahtuma yhtäältä aistimukseksi ja toisaalta muistoksi. Tapahtumassa meille annettu muisto tai mennyt on vain erilainen tapa ymmärtää sama tapahtuma. Mutta minkälainen tapa on kyseessä?

Jos kaikki se, minkä näemme, kuulemme ja ylipäättään aistimme jakautuu joka hetki aistimukseksi ja muistoksi ja nykyisyytemme näyttäytyy samanaikaisesti sekä aistimuksena että muistona, niin miksi ihmeessä ”dejà vu”, tai kaiken kokeminen jo elettyinä muodostaa kokemuksen poikkeuksen tai patologian? Mitä järkeä on puhua turvonneesta historia-aistista tai historia-sairaudesta? Miksi emme eläisi jatkuvassa ”dejà vu:ssa” ja miksi emme käyttäisi ylen määrin paisunutta muistiamme kaikkeen? Miksi näin ei tapahdu meille kaikille ja joka hetki, jos kyse on vain sen mieleen palauttamisesta mikä tapahtuu nyt? Mutta asia voidaan kysyä myös toisin päin: voidaanko nykyisyys muistaa jollain muulla tavoin kuin ”dejà vu:na” ja onko nykyisyyden muistamisella vain tämä patologinen muoto?

Bergsonin mukaan niistä kahdesta muodosta, joissa nykyisyys ymmärretään, siis aistimus ja muisto, taipumuksemme toimintaan asettaa aina etusijalle aistimusmuodon muistomuodon kustannuksella. Tulevaisuuteen suuntautunut käytännöllinen impulssi ja huomiota kiinnittäminen elämään käyttää muistia vain apuvälineenä aistimuksen asettamien tehtävien ratkaisemiseen. Ja mikäpä olisi toiminnalle hyödyttömämpää kuin nykyisyyden muistaminen. Se ei voi auttaa tai opastaa

toimintaa, koska se ei ole mitään muuta kuin aistimuksen kopio, jokaantunut toinen tapa ymmärtää sama asia. Siksi huomiokykyimme irrottautuu siitä kaikkein päättäväisimmin. Toisin sanoen, emme huomaa, että muistamme sen mikä tapahtuu silloin kun se tapahtuu. Tämä muiston luonteenpiirre nousee kuitenkin esiin, kun emme enää jaksa kiinnittää huomiota elämään, kun meillä on tylsää ja ikävää emmekä jaksa tehdä mitään. Siis tilanteessa, jossa ”horisonttimme” on suljettu ja havaitsemme kaiken toiminnan turhuuden, koemme kaiken jo nähtynä ja jo elettyinä. Kuten Paolo Virno huomauttaa, Bergsonilla tautologia on ilmiselvä: yhtäältä kokemus jo nähdystä, jo eletystä lamaannuttaa toiminnan, toisaalta, toiminnan lamaantumisen, ”elämän impulssin heikentyminen” tuottaa kokemuksen jo nähdystä, jo eletystä.

Myös Nietzscheä näyttäisi vainoavan sama tautologia. Historia-aisti ja sille ominainen muistin ”liikakäyttö”, kuten hän nuoruudenkirjoituksistaan lähtien korostaa, lamaannuttaa toimintaa. Sen tuottama historiasairaus on peräisin kristillisen ja metafyyssisen kulttuurin heikentämästä elämän impulssista ja sen seurauksena syntyneestä kyvyttömyydestä nauttia ”hienoa mielihyvää äkillisessä hillinnässä ja kivettymisessä”. Historiasairaus, joka lamaannuttaa toiminnan ja erottelukyvyn vois syntyä siis vain siellä, missä toimintakyky on jo lamaantunut ja ihmisestä on tullut heikko ja keskinertainen. Onko tästä kehästä mahdollista irtautua?

Todellinen ja mahdollinen

On palattava tapahtumaan. Se siis jakautuu yhtäältä aistittuun nykyisyyteen ja toisaalta muistettuun nykyisyyteen. Ne ovat samanaikaisia ja viittaavat samaan asiaan, jonka suhteen ne ovat kuitenkin erilaisia. Kysymys siis kuuluu: millä tavalla ne ovat erilaisia?

Bergson: ”jokainen elämämme hetki näyttää kaksi puolta: ne ovat aktuaalinen ja virtuaalinen, yhtäältä aistimus ja toisaalta muisto”. Jokainen elämämme hetki, jokainen aistimus saa seurakseen tai varjokseen muiston, jokaista toteutunutta aistimusta ja kenties jokaista tekoa saattaa sen muiston muotoon kirjoitettu ”jäljenne”. Aistimus on aktuaalinen elämämme hetki ja muisto on sen virtuaalinen muoto, siis muoto, joka on todellinen, vaikkakaan ei toteutunut, elävä, vaikkakaan ei eletty, tai (jollain tavoin) näkyvä, vaikkakaan ei nähty.

Mutta millä tavoin jokin asia voi näkyä, vaikka sitä ei ole nähty tai vielä huomattu. On selvää, että kyse on todellisesta asiasta siitakin huolimatta, että emme ole vielä nähneet sitä. Siksi, Bergsonia muotoille, voidaan sanoa, että aistimus on nykyisyyttä todellisena, päättyneenä ja paikoilleen asettuneena, faktana, kun taas muisto varastoi nykyisyyden pikemminkin potentiaaliseksi ja epämääräiseksi jättäen sen vaille selkeitä rajoja. Jo nähdyssä ja jo eletyssä nämä kaksi eri tapaa kokea sama asia ovat täysin yhdessä ja erottamattomia. Vain jo nähty on näkyvää, vain jo eletty on elämää. Eli *todellinen ja mahdollinen ovat yksi ja sama asia*. Tapahtuma näyttää samanaikaisesti sekä toteutuneelta (aktuaaliselta) että mahdolliselta (potentiaaliselta). Tai toisin sanoin: samalla hetkellä se sekä on että voi olla. Tässä tilanteessa jokainen kohtaamamme ihminen, asia tai tapahtuma on samanaikaisesti sekä todella että mahdollisesti. Mikä on seuraus? Kokemus jo eletystä muuttuu hämmentäväksi: siinä aistimus, todellinen tapahtuma, käsin kosketeltava tässä ja nyt, verhoutuu mahdolliseen ”ehkä”, ja jokainen ”ehkä”, jokainen mahdollisuus aistitaan ikään kuin todellisena ja toteutuneena. Tämä yhden ja saman tapahtuman näyttäytyminen samanaikaisesti sekä todellisena että mahdollisena lamaannuttaa varmasti toiminnan.

Mutta eikö ole outoa väittää, että jo eletty, jo nähty, ylipäättään mennyt on mahdollisen aluetta. Kuinka ihmeessä ”voi olla” tai ”ehkä” voisi asua muistossa ja siellä mikä on jo ollut ja tapahtunut? Toisin sanoen millä tavoin muisto ja mennyt voisivat olla ”mahdollisuuden” ja vaihtoehtoisen elämän ajallinen ulottuvuus? Eikö se, mikä ei vielä ole ja joka voi olla, ole pikemminkin peräisin tulevaisuudesta? Olisi siis ymmärrettävä, miten mahdollinen voi ottaa mennessä muodon.

Tässä vaiheessa on hyvä muistuttaa mieleen, miten Bergson määrittelee mahdollisen. Mahdollinen ei ole todellisen esiaste, sen siemen, josta todellisuus kasvaa eikä se ole jotain, joka on todellista vähäisempää tai heikompaakaan ja jolta, vaikka se muistuttaa todellista, puuttuu varsinainen olemassaolo. Nämä ovat kaksi mahdollista koskevaa väärinkäsitystä. On pidettävä mielessä, että tapahtuma tulee mahdolliseksi vasta sillä hetkellä, kun se toteutuu. Samalla tavoin kuin aistimus ja muisto, niin todellinen ja mahdollinen ovat samanaikaisia. Kahdentamalla todellisen mahdollinen levittäytyy menneeseen, käsi kädessä todellisuuden luomisen kanssa sen kuva heijastuu taaksepäin eräänlaiseen epämääräiseen menneeseen. Mahdollinen on aina jo ollut mahdollinen, mutta se alkaa olla ”jo aina ollut” vain sinä erityisenä hetkenä, kun tapahtuma toteutuu.

Mistä on kyse? Eräs vastaus on sanoa, että aina kun meille tapahtuu jotain, annetaan meille samalla tuon tapahtuman mahdollisuuksien järjestelmä. Annetaan siis tapahtuneen tosiasian mahdollisuus, joka on tekemisissä nykyisyyden kanssa, peräisin nykyisyydestä, mutta sitä ei voida vastaanottaa nykyisyyden muodossa ja siksi se on otettava vastaan menneisyyden hahmossa, jonakin joka näyttää olleen mahdollinen. Mahdollisuus ottaa siis vääjäämättä muiston muodon.

Kuten muisto ja aistimus, niin myös mahdollinen ja todellinen ovat saman tapahtuman luonnoltaan erilaisia ”kokemisen” tapoja, jotka vasta yhdessä muodostavat ko-

kemuksen. Aistimus ei yllä kokemukseen ilman muistoa eikä todellinen saa aikaan tapahtumaa ilman mahdollista.

Jo nähty, jo eletty ovat ”kokemuksina” (on muistettava, että kyse on elämyksistä) jollain tavoin tekemisissä mahdollisen erityisen (patologisen) kokemuksen kanssa. Niissä on kyse mahdollisen aistimisesta välittömästi todellisena.

Toisin sanoen, tavanomaisessa kokemuksessa mahdollinen astuu menneen hahmossa toteutuneen rinnalle ja tekee tapahtuman näyttävän samalla toteutuneen vain yhtenä ja sikäli kiistettävissä olevana mahdollisuutena. Sen sijaan kokemus jo eletystä, jo nähdyistä, tekee mahdollisesta jotakin joka on jo ollut todellista ja estää näin kiistämisen. Siinä jakaantuneen tapahtuman muistosisältö korvaa tai ottaa haltuunsa sen aistimusmuodon ja ihminen aistii vain jo ollutta ja jo elettyä. Seurauksena on historiasairaus ja historia-aistin turpoaminen ja soveltaminen kaikkeen.

Hieman yksinkertaisemmin ilmaisten historiasairaudessa on kyse siitä, että mahdollinen nykyisyys vaihdetaan todelliseen tai toteutuneeseen menneeseen. Mahdollisen horisontti sulkeutuu ja seurauksena on, että ihminen kokee kaiken jo tapahtuneena ja jo koettuna eikä minkäänlaista ulospääsyä tai kiistämisen mahdollisuutta löydy.

Edessä epämääräinen menneisyys

”Elämys” ja kokemus jo eletystä on siis määriteltävä tapahtumaksi, jossa mennyt sisältö kerrataan uskollisesti nykyisyydessä eikä sille löydetä minkäänlaisia vaihtoehtoja. Se on käskyyn ja ilmoitukseen alistumista – kiistattomaan ilmoitukseen tai käskyyn alistumisen pakko on syy siihen, miksi ”historiasairaus” oli Nietzscheille kristinuskon leviämisen tulos. Kokemus tavanomaisessa tai perinteisessä merkityksessään muodostuu sen sijaan

tapahtumasta, jossa nykyisyys muistetaan menneisyyden muodossa, ja tämän menneen muodon kautta nykyisyys saa rinnalleen mahdollisuuden, joka näyttää toteutuneen asiantilan vain yhtenä vaihtoehtona epämääräisten monien joukosta. Vasta tämän nykyisyyden menneen muodon kautta avautuu ihmiselle oman elämän mahdollisuus. Niin kauan kuin hän kohtaa elämänsä jo elettyinä, kohtalonsa etukäteen kirjoitettuna, hänellä ei ole mahdollisuutta elää toisin.

Mutta minkälaisessa menneessä mahdollinen sitten asuu, jos se ei asu toteutuneessa jo eletyssä. Bergsonia seuraten voidaan sanoa, että mahdollisella, kuten joillakin ihmisillä, menneisyys on epämääräinen. Mahdollisuuden koti on epämääräinen ja vailla paikkaa oleva mennyt. Se on menneisyys, joka on jokainen kunnan kasvattajan, poliisin ja historioitsijan kauhistus, koska siitä ei löydy todisteita tai lähteitä. Se on mennyt vailla historiaa, menneisyys yleensä, pelkkä ”ennen” vailla päämääriä. Siellä asuu mahdollisuus ja vain se voi tehdä tulevaisuuden.

Törmäämme – jälleen kerran – epämääräiseen olentoon, joka voi olla mitä tahansa, olentoon, joka näyttää jakavan kaikki Nietzschen ”eurooppalaisen sekaihmissen” ja ”puolibarbaarin” luonteenpiirteet, mutta on silti jotakin muuta kuin ne. Historiasairauden lamaannuttama ”eurooppalainen sekaihminen” turvautuu aina jo eletyn, jo nähdyn sisältöön ja lamaantuu. Hän on oman itsensä kaiku, joka aistii vain mennyttä, tyyppi, joka ”on nähnyt asiaa käsittelevän televisio-ohjelman ja tietää siitä kaiken”. Se sijaan epämääräisen menneisyyteen katsova kurkottaa tulevaisuuteen. Miten?

Epämääräinen mennyt, joka ei koskaan toteudu, säestää ja varjostaa kaikkea sitä, mikä tapahtuu. Se on sen mikä edeltää, sen mikä oli ennen pelkkä muoto, koska se ei ole mikään erityinen mennyt. Puhdas muoto, jolle jokainen kokemus, niin tapahtunut, nyt tapahtuva kuin tulevakin joutuvat alistumaan. Kun puhumme jostain

toteutuneesta asiasta, epämääräinen mennyt pysyttelee taustalla, mutta heti kun käännämme katseemme tulevaisuutta kohti sen läsnäolo muuttuu käsin kosketeltavaksi ja alamme antaa tulevaisuuteen suuntautuneille mahdollisuuksillemme ja valinnoillemme menneen muodon. Ajattelemme asiat etukäteen tulevaisuudessa jo tehdyiksi. Mutta nyt, koska ajattelemamme asiat ovat pelkästään muodoltaan ”jo elettyä”, siis koska niitä saattaa epämääräinen mennyt mahdollisuuden tapaluokkana, ne lisäävät vaihtoehtoja ja toiminnan mahdollisuuksia. Toisin tapahtuu sille, joka sairastuu ”historiasairauteen” ja korvaa epämääräisen menneisyyden muodon toteutuneilla menneillä tapahtumilla ja esineillä.

Oman elämänsä keräilijä

”Historian hyödyssä ja haitassa elämälle” Nietzsche kirjoittaa, että meidän aikamme sokea raivo keräilyyn ymmärtää nykyhetken kuin universaaliksi maailmannäyttelyksi. Näyttelyksi, johon ihminen, keräilijä itse osallistuu sekä näyttelijänä, monien roolien kantajana että innokkaana ja iloisena näyttelyssä vaeltavana katsojana. Tämä tarkoittaa, että ”historiasairauteen” sairastuneesta on tullut oman elämänsä katselija tai, että hän keräilee omaa elämänsä samalla kun se tapahtuu, samalla kun hän elää sitä. Hän elää elämänsä jo elettyinä, hänen elämänsä tapahtumat, niihin osallistuneet ihmiset ja esineet ovat jo hänen kohdatessaan ne museotavaraa, antiikkia ja keräilykohteita.¹²

Siksi – kuten Paolo Virno huomauttaa – muoto, jonka ”dejä vu”, jo nähty ottaa, kun se muuttuu ulkoiseksi ja julkiseksi ilmiöksi on se, mitä Gyu Debord nimitti sanalla ”spektaakkeli”, ”kuvien välittämä ihmisten välinen yhteiskunnallinen suhde. ”Spektaakkeliyhteiskunta” tarjoaa meille näyttelyn omista kyvyistämme tehdä, sanoa ja olla jo tehtynä, jo sanottuna ja jo oltuna. Se antaa meille men-

neen sisällön nykyisyytenä, ja noita sisältöjä, tekoja ja sanottuja voimme vain keräillä.¹³

Ja jos joskus kuulette filosofin, historioitsijan tai muun nykyaikaisen tieteen harjoittajan nauravan käytettyjen puhelinkorttien keräilijälle tai kotivideoiden tekijälle, niin siinä ei ole hitustakaan pahantahtoisuutta, luultavasti hän nauraa vain itselleen. Sillä nykyiset filosofimme, historioitsijamme tai muut tieteilijämme ovat kaikki oman elämänsä keräilijöitä, oman elämänsä näyttelijöitä. Parantumattomasti ”historiasairauden” turmelelmiä.

Viitteet

1. Nietzsche 1999, 9.
2. Nietzsche 1984, § 223. Ks. myös § 224: kappaleisiin § 223–224 sisältyy tiivistetysti Nietzschen kritiikki modernia historiatietoisuutta kohtaan.
3. sama
4. Nietzsche 1989, Toisen painoksen alkulause, § 4.
5. On tunnettua, että vielä historian hyötyä ja haittaa käsittelevän kirjoituksen aikoihin ”nuori Nietzsche” uskoi, että ”historiasairaudesta” voisi parantua uskonnon ja taiteen, ja erityisesti wagnerilaisen musiikin ”ylihistoriallisten” ja ikuiseksi tekevien voimien avulla. Tästä uskosta Nietzsche luopuu ”Inhimillistä liian inhimillistä”-teoksessa ja alkaa korostaa moderniteetin konsituoivien voimien radikalisoimista ainoana keinona voittaa ”historiasairaus”. Aiheesta on kirjoittanut paljon Gianni Vattimo, esim. *La fine della modernità* (1985), erityisesti viimeinen luku ”Nichilismo e postmoderno in filosofia”.
6. Keskustelu Toni Negrin kanssa, joka on julkaistu otsikolla ”Cöntrole et devenir”, *Future antérieur*, no. 1, 1990.
7. Seuraan olennaisilta osin Paolo Virnon tulkintaa kirjassa *Il ricordo del presente. Saggio sul tempo storico*, Torino 1999, erityisesti sen ensimmäisen osan tulkintaa déjà vu:sta, ”Il fenomeno del ’déjà vu’ e la fine della Storia”.
8. ”Riflessioni sull’oblio”, teoksessa *Usi dell’oblio*, Parma 1990, 23–24. Muistamisen ja unohtamisen ristiriidasta, muistitek-

niikoista ja erityisesti muistamisen patologioista, ks. Paolo Rossi, *Il passato, la memoria e l'oblio*, Bologna 1991.

9. Nietzsche 1984, 127.

10. Ridley Scottin elokuva *Blade Runner* on tämän teema läpitunkema, ks. esim Paolo Rossin emt teosta.

11. Henri Bergson, "Le souvenir du présent et la fausse reconnaissance", teoksessa *L'énergie spirituelle*, PUF, Paris 1919. Käytän tässä yhteydessä Virnon mt. teosta Bergson -viittausten lähteenä.

12. Nietzsche kuvaa tämän "oppineen filistealaisen" tyyppin kiistakirjoituksessaan David Straussista, "David Strauss der Bekenner und der Schriftsteller". Kritiikki tietäntyyppistä historiaa kohtaan kulminoitui Nietzschellä filologian kritiikiksi: tylsämielinen ja pinnallinen suhtautuminen menneisyyteen vailla mitään todellista kiinnostusta antiikkiin, täysin merkityksettömien kysymysten kanssa puuhastelu, antiikin balsamointi ja retorisointi. "Oppinut filistealainen" ja filologi ovat todellisia "negatiivisia olioita", jotka käyttävät historiaa, eivät ravitsemaan nykyisyyttä, vaan päinvastoin latistamaan ja halvaannuttamaan kaiken, mikä voisi häiritä sen "mukavuutta". Siksi siirtymä filologiasta filosofiaan merkitsi Nietzschelle myös siirtymistä historiasta toisenlaiseen menneisyyden kokemisen muotoon, josta syntyy myös historioitsija-filologille ja tämän mukavuudenhaluiselle tyhjänpäiväisyydelle vastakkainen filosofi-taistelija/toimija, siis tyyppi, jossa ajattelu ja toiminta yhdistyvät ja sekoittuvat toisiinsa.

13. Nietzsche näki nykyaikaisen sanomalehdistön ja sen kanssa syntyneen modernin julkisuuden yhdeksi tärkeäksi historia-sairauden syyksi erityisesti nuoruuden töissään.

Kirjallisuus

Deleuze, G. & T. Negri: "Cōntrole et devenir", *Future antérieur* (1990) 1, 229–239.

Jerushalmi, J.H.: *Usi dell oblio*, Parma 1990.

Nietzsche, Fr.: *Hyvän ja pahan tuolla puolen*, Keuruu 1984.

—: *Iloinen tie*, Keuruu 1989.

—: *Historian hyödystä ja haitasta elämälle*, Jyväskylä 1999.

Rossi, P.: *Il passato, la memoria e l'oblio*, Bologna 1991.

Vattimo, G.: *La fine della modernità*, Milano 1985.

Virno, P.: *Il ricordo del presente. Saggio sul tempo storico*, Torino 1999.