

Valtaantahto ontologisena periaatteena

Pro gradu -tutkielma

Jari Kaukua

Syyskuu 2001

Jyväskylän yliopisto

Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos

Sisältö

Johdanto	3
1. Oleminen	9
<i>Voimat. Merkitys. Oleminen</i> 9 <i>Aktiivinen ja reaktiivinen</i> 13 <i>Ekskursio: kvantiteetin ja kvaliteetin dialektiikka Hegelillä</i> 17 <i>Kvanttifysiikan ontologia</i> 21	
2. Tuleminen	25
<i>Tahto valtaan</i> 26 <i>Myöntäminen ja kieltäminen</i> 30 <i>Elämä. Arvo</i> 32 <i>Tuleminen</i> 35 <i>Arvioiminen</i> 38	
3. Ihminen	43
<i>Reaktiivisten voimien voitto</i> 43 <i>Ruumis</i> 49 <i>Tietoisuus</i> 51 <i>Tietoisuus ruumiin ja kulttuurin elimenä</i> 54 <i>Nietzsche, Hegel ja Kant itsetietoisuudesta ja moraalista</i> 61 <i>Ekskursio: itsetietoisuus Hegelin subjektiivisen hengen filosofiassa</i> 64 <i>Oleminen käänteisenä kuvana tulemisesta</i> 72	
4. Ikuinen paluu	76
<i>Itsereflektiivisyyden ongelma</i> 76 <i>Ikuisen paluun ajatuksen ajattelevinen</i> 80 <i>Ikuisen paluun ajattelevinen</i> 83	
Lopuksi	87
Kirjallisuus	89
<i>Primäärilähteet</i> 89 <i>Sekundäärilähteet</i> 89	

Die schlechtesten Leser sind die, welche wie plündernde Soldaten verfahren: sie nehmen sich Einiges, was sie brauchen können, heraus, beschmutzen und verwirren das Uebrige und lästern auf das Ganze. [MA II 137 (KSA 2/436)]
[...] man log sich Gründe vor, um derenthalben jene Gesetze bestehen sollten, blos um sich nicht einzugestehen, dass man sich an die Herrschaft dieser Gesetze gewöhnt habe und es nicht mehr anders haben wolle. [...] [D]ie Gründe und die Absichten hinter der Gewohnheit werden immer zu ihr erst hinzugelogen, wenn Einige anfangen, die Gewohnheit zu bestreiten und nach Gründen und Absichten zu fragen. Hier steckt die große Unehrlichkeit der Conservativen aller Zeiten – es sind die Hinzulügner. [FW I 29 (KSA 3/401)]

Johdanto

Työlläni on kaksi päämäärää. Se pyrkii toisaalta olemaan Nietzsche-tutkimusta eksegeettisessä mielessä, siis yksinkertaisesti selvittämään, mitä Nietzsche ”todella” sanoi eli mitkä ovat Nietzschen usein keskenään ristiriitaisiltakin vaikuttavien fragmenttien ja aforismien varsinaiset yhteydet. Selvityksen tyyli on systematisointi, mikä johtaa työni toiseen päämäärään: koherentin ontologisen systeemin luomiseen. Näiden kahden päämäärän välinen suhde saattaa johtaa siihen, että molemmat jäävät tyystin saavuttamatta, ovathan ne joidenkin Nietzsche-tulkintojen – siis niiden, joiden mukaan Nietzschen kritiikki eurooppalaisen filosofian perinnettä kohtaan lähtee luopumalla systemaattisuuden ja koherenssin vaatimuksista – mukaan jo periaatteessa keskenään sovittamattomia.

Ensimmäinen päämäärä varmasti jää saavuttamatta. En usko, että kokoamani järjestelmä voisi ilman mitään muutoksia ongelmitta kohdata kaikki ne sen kanssa enemmän tai vähemmän ilmeisesti yhteensopimattomat fragmentit tai aforismit, joita toisenlaisten Nietzsche-tulkintojen puolesta argumentoivat lukijat tulevat esittämään. Toisaalta on hyvin vaikea rakentaa ontologista järjestelmää jo olemassaolevien tekstifragmenttien pohjalta joutumatta tekemään kestäättömiä myönnytyksiä, sortumatta ehkä aika ajoin jopa jonkinlaiseen älylliseen epärehellisyteen. Tiedän, että olen paikoin ollut huono lukija ja lisäksi-valehtelija.

Uskon ja väitän kuitenkin myös, että molempien ongelmien puolustukseksi on lupa myöntää työni keskeneräisyys: se on vasta systematisoivan tulkinnan ensimmäisen vaiheen tulos. Samalla se on kuitenkin koherentin tulkinnan välttämätön edellytys, sillä vasta kun on jotakin, johon suhteessa ongelmallisia tekstikohtia voidaan lukea, on yli-

päättään lupa puhua jonkin ajattelijan tekstikorpuksen tulkinnasta millään mielekkäällä tasolla. Tämän jonkin kokoaminen, tietoisena siitä, että sen on vielä koettava tuntemattomia muodonmuutoksia, riittääköön työni eksegeettiseksi päämääräksi. Mitä tulee sellaisen koherentin ontologisen teorian luomiseen, joka on juuri siinä määrin itsenäinen kuin se on eksegeettisen erehdyksen tulos, on se minun kokemukseni mukaan kaikkein hedeelmällisintä suhteessa sellaiseen ajatteluun, joka alun perin vaikuttaa kestävämmältä tai käsittämättömältä. Tätä Nietzschen ajattelu on minulle ollut siksi, että samalla kun Nietzsche kenties ensimmäisenä ja kaikkein kirkkaimmin ymmärtää kaikkien ontologisten teorioiden lähtökohdan ja päämäärän, olemisen, peruuttamattoman historiallisuuden ja riippuvaisuuden sellaisista tekijöistä ja rajoituksista, joita teoria itse ei voi käsittää – jos se nimittäin samalla tahtoo käyttää sitä historiallista ja muuttuvaa käsitystä olemisesta, jonka se ottaa yleispätevänä selvitettäväkseen –, hän lopulta esittää oman teorian perustaksi jotakin niin räikeästi tähän samaiseen ongelmaan lankeavaa kuin tahto valtaan. Teorianrakennukseni johtolankana toiminut kysymys on siis: jos ajattelemme, että myös Nietzschen tarkoituksena on vastata kysymykseen, kuinka ontologinen teoria voi käsittää omien peruskäsitteidensä suhteellisuuden suhteessa siihen yleispätevyyden vaatimukseen, joka sen on tarkoitus täyttää, niin miten meidän on ymmärrettävä valtaantahdon käsite, jos haluamme ottaa Nietzschen vakavasti?

Missä mielessä nyt siis toisen päämääräni saavuttamisen epäonnistumisen oikeutuksena voidaan pitää työn keskeneräisyyttä? – Siinä, että tähänastinen työ on vasta tuonut minut pisteeseen, jossa ylipäätään on mahdollista arvioida, onko Nietzschen teoriasta vastaamaan mainitsemaani koetinkysymykseen. Vasta kun olen esittänyt koherentin ontologisen teorian muotoon tähtäävän tulkintani, voidaan huonoon lukemiseen ja lisäksi-valehtelemiseen sortumatta kysyä, onko näitä kahta päämäärää enää lupa tavoitella yhdessä. Toisin sanoen: onko mielekästä tulkita Nietzscheä koherentin ontologisen teorian luojana ja onko mielekästä pyrkiä luomaan koherenttia ontologista teoriaa Nietzschen jäljillä? Minulle riittää, jos tähän kysymykseen voidaan lopulta ylipäätään vastata, myöntävästi tai kieltävästi.

Työni etenee ikään kuin argumentatiivisen kertomuksen juonta seuraten. Ehkäpä se myös tässä osoittaa epäfilosofisuutensa. Myönnän, että useammassa kohdassa kuin olen ymmärtänyt olisi varmasti ollut tarpeen pysähtyä analysoimaan esitettyjen ajatusten tai niiden seurausten ongelmia. Jossakin taas yhteydet Nietzschen tekstiin ovat liian etäisiä tai hataria. Nämä ongelmat johtuvat pitkälti samasta syystä kuin edellä mainitut.

* * *

Tarkoitukseni on siis rakentaa ontologinen teoria Nietzschen myöhäisfilosofiaa hallinneen valtaantahdon käsitteen tai periaatteen ympärille. Koska Nietzsche, kuten myös me, ajattelee ontologisesti tilanteessa, jossa hän ymmärtää sekä ajattelunsa ehtojen rajallisuuden että kyvyttömyytensä ylittää niitä, on hänen teoriansa pystyttävä myös jollakin tavalla selittämään suhteensa näihin ehtoihin. Ja jos se pyrkii yleispätevyyteen, on sen lopuksi pystyttävä vastaamaan kysymykseen, kuinka on mahdollista ajatella ontologiselle teorialle asetettujen yleispätevyyden vaatimusten mukaisesti ottaen huomioon näiden vaatimusten täyttämisen mahdottomuuden niiden mahdollisuuksien rajoissa, jotka ontologisia teorioita luovalla ajattelulla ylipäätään on.

Ensimmäisessä luvussa esitän, miten Nietzsche käsittää olevan olemisen. Keskeinen käsite tässä on 'voima': oleva on voimien suhteita toisiinsa. Voimat määrittyvät vain suhteissa toisiinsa, ja näiden suhteiden periaate on kvantitatiivinen ja kvalitatiivinen ero. Voimat, siis oleva ylipäätään, ovat mitä ovat vain differentiaalisissa suhteissa toisiinsa. Edelleen nämä differentiaaliset suhteet ovat hierarkkisia, jokainen oleva eli jokainen voima siis on välttämättä kvalifioitunut joko hallitsevaksi tai hallituksi suhteessa niihin muihin oleviin eli voimiin, joista erossa ne määrittyvät. Nietzschen teorian kannalta keskeiset kvaliteetit ovat 'aktiivinen' ja 'reaktiivinen'; oleminen on aktiivisten voimien kannalta vieraiden voimien hallintaa ja reaktiivisten voimien kannalta vieraiden voimien hallintaan mukautumista.

Voimien eli olevan kvalifioituminen merkitsee niiden suhdetta siihen, mitä ne eivät ole. Työni toisessa luvussa pyrin osoittamaan, että Nietzschen mukaan tämä merkitsee niiden suhdetta tulemiseen. Voimat ovat mitä ovat vain tulemalla itsekseen. Näistä lähtökohdista voidaan selvittää, mitä tahto valtaan Nietzscheille merkitsee. Tulkintani mukaan valtaantahto on voimien määrittymisen periaate, toisin sanoen voimien välinen ero, voiman suhde toiseen voimaan, voiman suhde siihen, mitä se ei ole. Voimat siis määrittyvät siksi mitä ovat sen mukaan, millainen tahto valtaan niitä ajaa suhteisiin toisten voimien kanssa. Niinpä vastaavasti kuin oleva on kahdenlaisia voimia, aktiivisia ja reaktiivisia, on niiden olemisen kvalifioitumisen periaate, tahto valtaan niiden tulemisena siksi, mitä ovat, myös kvaliteetiltaan kahdenlaista, myöntävää ja kieltävää. Myöntäminen ja kieltäminen merkitsevät voimien suhdetta siihen, mitä ne eivät ole, niiden määrittymiseen vain suhteessa johonkin sellaiseen, joka ei ole identtinen niiden itsensä kanssa.

Vielä ei kuitenkaan voida tyhjentävästi vastata siihen, mitä oleminen Nietzscheen mukaan on. Ensiksi on selvitetävä, ovatko ne voimat, joille olemista ylipäätään on, aktiivisia vai reaktiivisia, sekä arvioitava, millainen tahto niissä olemista ajattelevina voimina

tahtoo. Käsittelen tätä kysymystä työni kolmannessa luvussa, jonka aluksi esitän Nietzschen puolustuksen siihen potentiaaliseen vasta-argumenttiin, joka kysyy, kuinka on mahdollista, että maailma näyttää perustavalla tavalla poikkeavan siitä, minä valtaantahdon teoria sen esittää. Näyttää siltä, että juuri ne voimat, joiden Nietzsche väittää olevan hallittuja ja reaktiivisia, ovatkin todellisuudessa varsin voittoisia. Nietzschen vastaus on, että reaktiiviset voimat voittavat voimien kvalifioitumisen periaatetta eli valtaantahdotta koskevien imaginaaristen kuvien, fiktioiden avulla. Tästä vastauksesta käsin esitän Nietzschen teorian ihmisestä ensisijaisesti ruumiillisena oliona, jota kuitenkin hallitsee kulttuurinen tietoisuus. Lopuksi pyrin esittämään, että oleminen ontologisen teorian keskeisenä käsitteenä on itse asiassa fiktio, jolla reaktiiviset voimat ottavat voiton ajattelevan ruumiillisen ihmisen aktiiviseksi tulemisesta.

Työni neljäs ja viimeinen luku vastaa kysymykseen, miten voimme ajatella tulemistä, jos olemme välttämättä rajoittuneet ajattelemaan sitä olemisen fiktion kautta, millaisen ontologisen teorian voimme tässä epätoivoisessa tilanteessa vielä luoda. Aluksi käsittelen lyhyesti kysymystä Nietzschen teorian totuudellisuudesta. Jos kerran ajattelemme välttämättä harhaisesti, mikä tekee Nietzschen teoriasta vähemmän harhaisen kuin kaikista sitä edeltäneistä? Ratkaisu on lopulta koe: voiko Nietzschen teoria tahtoa olemista ajattelevan ajattelun tulemistä suhteisiin sellaisten voimien kanssa, joista sillä ei ole mitään käsitystä, jollakin sellaisella tavalla, johon aikaisemmat teoriat eivät pysty? Voiko voima, joka välttämättä tulkitsee tulemisen olemiseksi, tulla aktiiviseksi Nietzschen teorian kautta? Koe on ikuisen paluun ajatus. Tämän ajatuksen tulkintaan on työni tarkoitus huipentua.

* * *

Lopuksi on mainittava eräs työtäni vaivaava, epäilemättä vakava puute. Vaikka pyrin vakavasti otettavaan Nietzsche-tulkintaan, viittaan sangen niukalti Nietzschekirjallisuuden laajaan kenttään. Jälleen kerran syynä on se, että käsillä on minun ensimmäinen koherentti tulkintani, johon muiden mahdollisten tulkintojen vertailu oikeastaan vasta on hedelmällistä. Gilles Deleuzen teoksessaan *Nietzsche et la philosophie* (1962) esittämä tulkinta on kuitenkin vahvasti esillä erityisesti työni alkuosassa. Näin on ennen kaikkea siksi, etten tahdo salata olevani paljon velkaa Deleuzen tulkinnalle. Olen tulkinut voimien ja valtaantahdon tematiikkaa hyvin deleuzelaisista lähtökohdista, joskin esittämäni nietzscheläinen ihmiskäsitys ja erityisesti tulkintani ikuisen paluun ajatuksesta ovat jo suhteellisesti itsenäisempiä. Joka tapauksessa on niin, että seuraava askel esittä-

mäni teorian edelleen kehittämässä olisi epäilemättä otettava Deleuzen voimia ja valtaantahtoa koskevien käsitysten pätevyuden arvioinnin suuntaan. Olisi kysyttävä ennen kaikkea, onko voiman käsite todella niin itsenäinen suhteessa valtaantahdon käsitteeseen kuin Deleuze väittää, vai pitäisikö voimaa ja valtaantahtoa pitää lähinnä synonyymisinä, kuten myös, voidaanko voimien määrittymistä ajatella niin dualistisesti kuin Deleuze tekee. Vaikka Deleuzea on kritisoitu muun muassa juuri näiden erityiskysymysten kohdalla, on mahdollista, että juuri hänen tulkintansa radikaalin voiman lähde on juuri niissä. Esitän vielä lyhyeksi, miksi ajattelen näin.

Deleuzen Nietzsche-tulkinta kytkeytyy tiukasti erääseen erityiseen kontekstiin. Toisen maailmansodan jälkeisen ranskalaisen filosofian eräänä johtolankana oli kysymys suhteesta G.W.F. Hegeliin. Hegelin hallitsevan aseman taustalla olivat Alexandre Kojèven 1930-luvulla pitämät vaikutusvaltaiset luennot. Vaikka Kojèven Hegel-tulkinta oli hyvin omaperäinen ja vaikka sitä ei hyväksyttäne kovinkaan laajalti nykyisessä Hegel-tutkimuksessa, oli se pitkään Ranskassa vallitseva Hegel-tulkinta. Kojèvelle keskeinen teksti oli *Phänomenologie des Geistes*, ja hän luki sitä ajatuksen vahvuuden ja sen totuuden identiteetin johtoajatusta vasten. Kuten kaikki muukin oleva, käyvät filosofiset teoriat Kojèven mukaan jatkuvaa keskinäistä taistelua tunnustuksesta. Taistelun logiikan ydin on negatio luovana voimana, uutta syntyy vain kieltämällä vanhaa, olemassa olevaa tai jo ollutta. (Descombes 1994, 9-16).

Deleuzen sukupolven ranskalaisten filosofien ajattelu ja toiminta on pitkälti orientoitunut Hegelin vastaiseen taisteluun. Tämä on hyvä pitää mielessä myös Deleuzen Nietzsche-tulkintaa arvioitaessa: sen ensisijaisena motivaationa ei varmastikaan ole tekstikriittinen eksaktius. Deleuzen suhdetta niihin ajattelijoihin, joita hän on kommentoinut, voisi yleensäkin parhaiten luonnehtia ehkäpä pragmaattiseksi, mutta Nietzscheä Deleuze käyttää erityisesti tavoitellessaan irtiotta kojèvelais-hegeliläisestä dialektiikasta. Deleuze puolustaa tulkintaansa väittämällä, että myös Nietzschen ajattelun keskeinen kysymys olisi ollut Deleuzea itseään vaivannut voitto hegeliläisestä dialektiikasta. Tähän on kai syytä suhtautua epäilyksellä, mutta samalla voidaan ajatella, että juuri aggressiivinen suhde Hegeliin tekee Deleuzen Nietzschestä elävän. Tämä suhde on nimittäin syvästi ongelmallinen tavalla, jonka myös monet muut Deleuzen sukupolven ranskalaiset ovat ymmärtäneet.

Jos nimittäin hyökätään kojèvelaisittain ymmärrettyä Hegeliä vastaan, päädytään helposti vain varmistamaan vastustajan voitto jo ennakolta. On ensinnäkin tietysti pidettävä huolta siitä, ettei taisteluun lähdetä vaatimaan jo ennalta käsitettyä tunnustusta. Jos kaipeamme vastustajaa tunnustamaan meidät voittajikseen, olemme jo lähtökohdissa

myöntäneet tappiomme: filosofisen teorian totuudellisuuden sen vahvuuden tunnustamiseen sitova teoria on loppupelissä välttämättä oikeassa. Mutta vielä ongelmallisempaa on, että taisteluun käymistä, kojèvelais-hegeliläisen filosofian kritiikkiä, näyttää olevan lähes mahdotonta käsittää muuten kuin sen negaation logiikan kautta, joka on dialektikkojen vallan keskeinen väline ja johon tarttuminen jo riittää tekemään ajattelijasta dialektikon. Deleuzen ratkaisu on mielestäni kaikkein vahvin ranskalaisella kentällä esitetyistä, ja vaikka hän myöhemmin kehittää sitä edelleen itsenäisemmän filosofisen käsitteistön merkeissä, ovat sen juuret kuitenkin juuri hänen Nietzsche-tulkinnassaan.¹ Ja koska Hegelin vastaisen taistelun ongelmat ovat muodoltaan hyvin samankaltaisia kuin ne, joiden olen aikaisemmin väittänyt vaivaavan ontologista ajattelua yleensä, väitän, että Deleuzen ratkaisu on hedelmällinen myös pyrittäessä sellaiseen kokonaiskäsitykseen Nietzschen ajattelusta, jossa Nietzsche näyttäytyisi todella merkittävänä filosofina.

Mutta mikä Deleuzen ratkaisu sitten on? – Lyhyesti: Nietzschen valtaantahdon käsite. Tahto valtaan antaa mahdollisuuden ajatella kritiikkiä negaation logiikan sijaan myöntämisen johtoajatuksen kautta. Kysymys on eron myöntämisestä: sen sijaan, että lähtisin taisteluun kieltämällä vieraan teorian, vieraan voiman, itsenäisyys sen nojalla, että ajatellaan sen pohjimmiltaan tahtovan jotakin samaa kuin itsekin tahdon, myönnetään, että sillä, minkä vuoksi eli mitä tahtovana minä taisteluun käyn, ei ole välttämättä mitään tekemistä sen kanssa, mitä vastaan asetettava vieras voima tahtoo. Kritiikki luopuu annetusta teorian tunnustamisesta eli sille suotavan totuudellisuuden tavoitteesta, ja ottaa vieraan teorian taustalla olevan tahdon arvioinnin muodon. Kysymys vastapuolelle on tällöin, mitä se suhteessa minuun tahtoo? Tahtooko se myöntää itsensä erossa minusta, vai kieltää minut jonakin perustavasti itsestään eroavana saadakseen voiton minusta jonakin itsensä kanssa identtisenä? Kuten tullaan huomaamaan, ontologian rakentaminen valtaantahdon periaatteen varaan merkitsee luopumista perinteisestä filosofisesta keskustelusta. Enää ei kysytä, onko jokin teoria tosi tai miten tosi se voi olla, vaan sen sijaan, mitä kunkin teorian kautta voidaan tahtoa, millaisia arvoja kunkin teorian taustalla on.

¹ Esimerkiksi Deleuzen keskeisimmässä teoksessaan *Différence et répétition* (1968) esittelemät eron ja toiston käsitteet ovat varsin pitkälle kehittyneinä jo varhaisemmassa Nietzsche-tekstissä.

*Ich habe das Glück und sei's die Ehre selbst noch mit,
nach ganzen Jahrtausenden der Verirrung und Verwir-
rung, den Weg wiedergefunden zu haben, der zu einem Ja
und einem Nein führt.*

*Ich lehre das Nein <zu> allem, was schwach macht –
was erschöpft.*

*Ich lehre das Ja zu allem, was stärkt, was Kraft auf-
speichert, was den Stolz – – – [N Frühjahr 1888 15[13]
(KSA 13/412)]*

1. Oleminen

Deleuzen mukaan Nietzsche filosofi kahdella akselilla, kahdella avainkäsitteellä. Kaikki pyörii *voimien (Kräfte)*, niiden mittaamisen ja tulkittamisen, sekä *valtaantahdon (Wille zur Macht)* ja sen arvioimisen ympärillä. (Deleuze 1983, x-xi.) Filosofia on Nietzschem toisiinsa mitä erilaisimmissa suhteissa olevien voimien ja niiden muodostamien kompleksien analyysia ja tulkintaa sekä niiden välisten differentiaalisten ja hierarkkisten *valtasuhteiden* arviointia. Filosofialla ei kuitenkaan voi olla voimien välisistä suhteista riippumattonta tarkastelupistettä, sillä jokaisessa tulkinnan tai arvioinnin *aktissa* filosofia asettuu tulkitsevana voimana suhteeseen tulkittamansa voiman kanssa, ja määrittyy tuosta suhteesta yhtä perustavasti kuin se jota tulkitaan. Filosofiakkin on voima, myös filosofian määrittymisen periaate on tahto valtaan. Esittelen seuraavassa voiman ja valtaantahdon käsitteille perustuvan ontologisen systeemin lähtien liikkeelle erilaisista voimien tyypeistä ja niiden välisistä suhteista.²

Voimat. Merkitys. Oleminen

Nietzschen filosofiaa voidaan luonnehtia radikaaliksi empirismiksi – tai Deleuzen termin genealogiaksi –, joka korvaa perinteiset muuttuvaisen ilmiön ja muuttumattoman olemuksen metafysiset kategoriat ilmiön (*Erscheinung*) ja merkityksen (*Sinn*) käsitteillä.³

² Vaikka pyrin tekemään asian selväksi kurinalaisen viittauskäytännön avulla, sanon vielä tässä, että olen valtaantahdon ja voimien suhteen tulkinnasta paljon velkaa Deleuzelle. Tämän pääluvun ajatukset vastaavat nähdäkseni melko täydellisesti Deleuzen Nietzsche-tulkintaa.

³ Vrt. *MA* I 16 (*KSA* 2/36-8), jossa Nietzsche kokoaa metafysiikan historian muunnelmat perinteisestä ilmiön ja olion sinänsä teemasta. Vaikka Nietzschen oma näkemys onkin tässä muotoiltu schopenhauerilaisilla käsitteillä, ei se olennaisesti poikkea niistä, jotka hän myöhäisemmissä teoksissaan esittää: ankara

Jokainen ilmiö *ilmaisee* voimaa, joka on ottanut ilmiön hallintaansa. Tulkitessaan (*auslegen, interpretieren*) ilmiöitä ilmauksikseen voimat antavat niille oman merkityksensä. Voima on hallintaan otetun muovaamista tietyllä tavalla ilmeneväksi, tiettyä tarkoitusta tai funktiota varten olevaksi. (Deleuze 1983, 3.) Niinpä meidän on kaikkialla missä tahdomme havaita, tuntea tai tietää jotakin, tulkittava tarkastelemaamme ilmiötä oireena jostakin voimasta, joka ei itse ilmene mutta jota ilmiö ilmaisee.⁴

”[B]ei der Bildung eines Organs handelt es sich um eine Interpretation [...] – – In Wahrheit ist Interpretation ein Mittel selbst, um Herr über etwas zu werden. (Der organische Prozeß setzt fortwährendes **Interpretieren** voraus.” [N Herbst 1885–Herbst 1886 2[148] (KSA 12/139-40).]⁵ Niin kuin eläin muuntaa ravintonsa itsekseen, niin myös valtakoneisto tulkitsee ihmisiä palvelukseensa ja alamaisikseen. Merkit järjestyvät merkitseviksi lauseiksi sen mukaan, mitä halutaan sanoa. Mikään näissä esimerkeissä ilmenevistä voimista ei kuitenkaan luo tulkitsemaansa ilmiötä tyhjästä. Merkitysten genealogian ontologinen perusedellytys on, ”dass etwas Vorhandenes, irgendwie Zu-Stande-Gekommenes immer wieder von einer ihm überlegenen Macht auf neue Ansichten ausgelegt, neu in Beschlag genommen, zu einem neuen Nutzen umgebildet und umgerichtet wird; dass alles Geschehen in der organischen Welt

tiede, joka tietää perusteettomuutensa, ”kann die Geschichte der Entstehung jener Welt als Vorstellung [siis als Erscheinung] ganz allmählich und schrittweise aufhellen”, ja saada meidät näkemään, että olio sinänsä on pelkkä tulkinta, ”dass es [das Ding an sich] so viel, ja alles schien und eigentlich leer, nämlich bedeutungslos ist.” Tällaista tiedettä ei voi tehdä kuka tahansa, vaan vain se, joka kykenee myöntämään oman roolinsa merkityksen antajana. Toisessa aforismissa Nietzsche puhuu olion sinänsä merkityksettömyydelle analogisen ihmisen yleisen tarkoituksettomuuden tajuamisesta: ”– Wer ist aber desselben fähig? Gewiss nur ein Dichter: und Dichter wissen sich immer zu trösten.” [MA I 33 (KSA 2/53).]

⁴ Tällöin kuitenkin otamme itse tulkitsevana voimana ilmiön hallintaamme. Mitä ilmiö ilmaisee *meille*, riippuu tulkinnastamme. Tulkinta on sen voiman määrittämistä, joka antaa tulkittavalle ilmiölle merkityksen, voiman määrittäminen puolestaan asettumista eroon määritetystä voimasta, sen tekemistä ilmiöksi, ja tulkintamme meitä mahtavampien voimien – lajin, oman ruumiimme [vrt. FW V 354 (KSA 3/590-3); ZA I ‘Von den Verächtern des Leibes’ (KSA 4/39-41)] – tulkintoja meistä. Tulkitessamme ilmiöitä emme tunne omaa merkitystämme.

⁵ Esitän fragmentin kokonaisuudessaan, koska se on lyhyt ja koska se saattaa antaa aihetta myös Deleuzen yleisestä lukutavasta poikkeavaan tulkintaan voiman ja valtaantahdon käsitteiden välisestä suhteesta: ”Der Wille zur Macht interpretirt: bei der Bildung eines Organs handelt es sich um eine Interpretation; er grenzt ab, bestimmt Grade, Machtverschiedenheiten. Bloße Machtverschiedenheiten könnten sich noch nicht als solche empfinden: es muß ein wachsen-wollendes Etwas da sein, das jedes andere wachsen-wollende Etwas auf seinen Werth hin interpretiert. Darin gleich – – In Wahrheit ist Interpretation ein Mittel selbst, um Herr über etwas zu werden. (Der organische Prozeß setzt fortwährendes **Interpretieren** voraus.” [N Herbst 1885–Herbst 1886 2[148] (KSA 12/139-40).] Eikä tämä ole ainoa tekstikohta, jossa Nietzsche asettaa valtaantahdon tulkitsijan rooliin – rooliin, joka Deleuzen systeemissä on varattu yksinomaan voimille [ks. esim. JGB 36 (KSA 5/54-5); GM II 12 (KSA 5/313-6)]. Kriitikot, jotka eivät pidä Deleuzen tapaa erottaa voiman ja valtaantahdon käsitettä tekstikriittisesti perusteltuna (Müller-Lauter 1974, 35-6), näyttävät olevan vahvoilla. Uskon kuitenkin pystyväni selittämään fragmentin myös Deleuzen tulkinnan mukaan – tosin en viittaamatta tässä työssä vasta myöhemmin esitettäviin käsitteisiin. Valtaantahdon nimittäin voi ajatella tulkitsevan *voimissa* tai *voimien kautta* siinä mielessä, että tahto valtaan on se periaate, joka ajaa voimat tulkitsemaan ja jonka mukaan voimat tulkitsevat toisia voimia. Valtaantahdon periaate on välttämättä lisättävä voiman käsitteeseen. On kuitenkin toinen kysymys – ja tämä on nähdäkseni se, mihin Deleuzen kriitikot tarttuvat –, voidaanko valtaantahtoa ajatella ilman siitä erotettua voiman käsitettä. Palaan tähän asiaan tuonnempana ja yritän esittää muutamia filosofisia perusteita Deleuzen tekemälle erolle.

ein Überweltigen, Herrwerden und dass wiederum alles Überwältigen und Herrwerden ein Neu-Interpretieren, ein Zurechtmachen ist, bei dem der bisherige 'Sinn' und 'Zweck' notwendig verdunkelt oder ganz ausgelöscht werden muss." [GM II 12 (KSA 5/313-4).] Kaikki ilmenevä on merkityksellistä, jokin voima on aina jo tulkinnut sen omaan tarkoitukseensa. Ilmiön aiemman ja sen tulkinnassa saaman uuden merkityksen – mitä ilmiö on ollut ja mitä se on – välinen ero voi olla hyvinkin pieni, ilmiö voi olla hyvin samankaltainen molemmissa merkityksissä. *"Die Form ist flüchtig, der 'Sinn' ist es aber noch mehr..."* [GM II 12 (KSA 5/315).]

Empiristin, jonka avainkäsitteeseen kuuluvat jatkuvasti muuttuvat hienovaraiset erot, on oltava herkkä singulaariselle sen sijaan, että redusoiisi kaiken kohtaamansa jonkin universaalien partikulaarisiksi instansseiksi [vrt. FW I 25 (KSA 3/399)]. Vaikka voikin olla vaikeaa tehdä merkityksellisiä eroja kahden koiran elinten funktion – eli niiden merkityksen – välillä, on yksittäisten koirien tai koirien tyyppien funktioiden eroja jo huomattavasti helpompaa tulkita merkityksellisiksi. Ja jos tulkinnoista tulee tarpeeksi vahvoja, voidaan esimerkiksi paimenkoiran ja tempelikoiran aivojen funktiot lopulta tulkita erilaisiksi.

Deleuzen lukutavan mukaan kaikki oleva on tulkittua ja voi saada monia erilaisia merkityksiä riippuen siitä, mikä voima sitä kulloinkin hallitsee. Olevalla on yhtä monta merkitystä kuin on sen hallintaan kykeneviä voimia. Tämä merkitysten moneus on kaiken tapahtumisen ja muutoksen edellytys. *"[A]lle Zwecke, alle Nützlichkeiten sind nur Anzeichen davon, dass ein Wille zur Macht über etwas weniger Mächtiges Herr geworden ist und ihm von sich aus den Sinn einer Funktion aufgeprägt hat; und die ganze Geschichte eines 'Dings', eines Organs, eines Brauchs kann dergestalt eine fortgesetzte Zeichen-Kette von immer neuen Interpretationen und Zurechtmachungen sein [...]"* [GM II 12 (KSA 5/314).] Mutta oleva ei milloinkaan ole mikään neutraali tulkitsematon substanssi tai *Ding an sich*, jolle voimien erilaiset tulkinnat attribuoidaan, vaan aina jo jonkin voiman tulkitsema. Ja koska hallitseva voima tulkitsemaan muuttaa tulkitsemaansa, on tulkittu aina eri riippuen tulkitsijasta. (Deleuze 1983, 4.) Jos jokin ilmiö tulkitaan muutoksessakin jossakin mielessä samana pysyväksi, on tuo kokoava 'sama' aina eri kuin ne, jotka samaksi kootaan.

Nietzscheläinen perspektivismi ei siis merkitse ainoastaan epistemologista pluralismia, vaan myös ontologista: se, mitä oleva on, riippuu tulkitsevasta voimasta, joita on aina enemmän kuin yksi. Jotakin on vain erossa sitä tulkitsevasta voimasta, ja eroon vaaditaan vähintään kaksi tulkintaa, kulloinkin aktiivisesti tulkitsevan voiman tekemä sekä se, joka tulkittava ennen kyseistä tulkintaa oli. Siispä jokaisen olevan edellytyksenä on vähintään kahden voiman välinen suhde.

Asia on kuitenkin ymmärrettävä vielä dynaamisemmin. Siitä, että tulkinta koskee aina toista tulkintaa, seuraa Deleuzen mukaan se, että tulkitseva voima ottaa tulkinnassa hallintaansa toisen *voiman*, joka puolestaan aina jo hallitsee muita voimia ja on puolestaan jonkin vahvemman voiman hallitsema (Deleuze 1983, 4-6). *On vain voimien subteita toisiinsa*. Kissan muotoutuminen ei ole elottoman materian järjestymistä kissan geneettisen koodin – *meidän* tulkintamme kissan muotoutumisessa vaikuttavasta voimasta – mukaisesti, vaan kissan muotoavan voiman suhde soveliaaksi ravinnoksi tulkittuihin *voimiin*, jotka jokin toinen voima on tulkinnut esimerkiksi hiireksi.

On kuitenkin huomattava, että tulkitsevan voiman on aina tehtävä tulkintansa naami-
oituneena sen voiman kaltaiseksi, joka tulkittua jo hallitsee. Tulkinnan mahdollisuuden ehtona on tulkitsevan ja tulkittavan voiman välinen riittävä kaltaisuus. Deleuze johtaa tästä nietzscheläisen olemuksen käsitteen: *”Essence [...] will be defined as that one, among all the senses of a thing, which gives it the force with which it has the most affinity.”* (Deleuze 1983, 4.) Olemukset ovat tietysti vain meidän tulkintojamme olevia hallitsevista voimista, mutta koska sekä me käsitteinemme tulkitsevina voimina että olevaa organisoiden hallitsevat voimat tulkittavina ovat molemmat *voimia*, onnistuu Deleuzen esittämä olemuksen käsite välttämään sen perinteisen nominalismin ongelman, ettei voida esittää kiistetyistä yleiskäsitteistä riippumatonta perustetta kahden olevan kaltaisuudelle. Peruste on meidän käsitteessämme, joka tulkitsevana voimana joko pystyy tai ei pysty käsittämään kaksi ilmiötä olemukseltaan samaksi.

Vaikka palaan asiaan tuonnempana, kun tarkastelen kieleen ja käsitteisiin perustuvaa tietoisuutta omana teemanaan, on ehkä jo tässä vaiheessa hyvä ottaa esille eräs Nietzschen olemuskäsityksen olennainen piirre. Olemusta kuvaava käsite pitää aina jo sisällään moneuden [*N Herbst 1885–Herbst 1886 2*[149-52] (*KSA 12/140-1*)]. Tulkinnassa ei ole kyse vain jonkin ideaalisen käsitteen ja tulkittavan ilmiön välisestä suhteesta, vaan käsite muodostuu vasta kahden ilmiön välisenä suhteena: *”Der interpretative Charakter alles Geschehens. Es giebt kein Ereigniß an sich. Was geschieht, ist eine Gruppe von Erscheinungen ausgelesen und zusammengefaßt von einem interpretirenden Wesen.”* [*N Herbst 1885–Frühjahr 1886 1*[115] (*KSA 12/38*)]. Käsite käsittää tai sillä käsitetään samaksi kaksi ilmiötä, joilla ei muutoin ehkä olisi mitään yhteyttä toisiinsa. Niinpä se suurin mahdollinen kaltaisuus, josta Deleuze yllä siteeratusta kohdassa puhuu, on ehkä selvempi käsittää pienimmäksi mahdolliseksi eroksi kahden voiman välillä. Olemuksia voidaan ajatella vain eroissa. Ei ole kissaa sinänsä, vain ilmiöitä, jotka ovat riittävän samankaltaisia, jotta kissan käsite voisi kattaa ne kaikki. Ei siis ole olemuksia erotettuna ilmiöistä, mutta ei myöskään muuten kuin erossa niistä. Olemukset ovat ilmiöitä tulkitsevia voimia. Ne ovat yleisiä

vain suhteessa olemuksen mukaisiksi tulkitsemiensa voimien moneuteen, mutta tulkitsevinä voimina yhtä lailla yksiä monista kuin kaikki muutkin voimat, ainoastaan suhteissa toisiin voimiin, joita ne tulkitsevat tai jotka tulkitsevat niitä.

Tulkitseva voima siis tulkitsee eli ottaa haltuunsa aina toisen *voiman*. Niinpä voimia tarkasteltaessa voidaan aina löytää tulkitseva ja tulkittu, hallitseva ja hallittu – niin kauan kuin voidaan tulkita, sillä jokainen tulkittava ilmiö on aina ilmaus voimasta, joka sitä hallitsee. Ja voimien analyysi itse on tulkintaa, voima, joka ottaa hallitsevan aseman suhteessa tulkitsemaansa, ja on sellaisena aina jo jossakin suhteessa johonkin toiseen voimaan. Deleuzen sanoin: *voiman käsitteeseen kuuluu differentiaalinen subde toiseen voimaan* (Deleuze 1983, 7).

Voimia on ääretön moneus, sillä jonkin voimien joukon voi tulkita äärelliseksi vain jokin niihin suhteessa oleva voima, joka ei kuulu äärelliseksi tulkittuun joukkoon ja joka puolestaan on aina jo suhteessa johonkin voimaan, joka sitä tulkitsee, *ad infinitum*. Yhdeksi voimat voi puolestaan tulkita vain voima, joka on erossa tulkituista voimista, *toinen voima*.

Aktiivinen ja reaktiivinen

Tulkitut eli hallitut voimat ovat ja pysyvät voimina mukautuessaan hallitsevan voiman tulkitsemaan muotoon eli sen organisoimaan järjestykseen. Deleuze tulkitsee hallitsevien ja hallittujen välisen eron olevan kvalitatiivinen, hänen mukaansa Nietzschen terminologiassa hallitsevat ovat *aktiivisia*, hallitut *reaktiivisia* voimia. Aktiivisten voimien piirteitä ovat omaksi ottaminen, omiin tarkoituksiin muovaaminen, alistaminen, hallitseminen, reaktiivisten puolestaan sopeutuminen ja käyttökelpoisuus tarkoituksiin. (Deleuze 1983, 40-2.)⁶ Nietzschen ontologian ja sen myötä kaiken hänen ajattelunsa lähtökohta on aktiivisuus, toisin on modernin misarkismin – jolla Nietzsche nähdäkseni tarkoittaa eri-

⁶ Marco Brusotti kritisoi Deleuzen erottelua Nietzschen ajattelulle perinpohjin vieraaksi dualismiksi. Hänen mukaansa Nietzscheille kaikki voimat ovat kvaliteetiltaan aktiivisia. Reaktiivisuus puolestaan liittyy aina monimutkaisiin voimien komplekseihin eikä sitä pidä palauttaa määrättyjen reaktiivisten voimien ominaisuudeksi. Brusottin kritiikin perustana on Nietzschen ja Eugen Dühringin vastakkainasettelusta lähtevä tulkinta voimien dynamiikasta. Hänen mukaansa jokaisella voimalla on määrätty kvantitatiivinen raja, jonka ylittyttyä se alkaa vaikuttaa. Tämä raja määrittyy siitä suhteesta, jossa voima on muihin voimiin, mutta se kvantiteetin erotus, joka seuraa joko yli- tai alimäärasuhteesta rajaan, on voimalla itsellään riippumatta suhteista muihin voimiin. (Brusotti 1992, s. 83.) Deleuzen tulkinnan mukaan voimalla on kvantiteetti vain erossa muista voimista, joka ero samalla aina määrittää myös voiman kvaliteetin riippuen siitä, onko voima rajallaan eli onko sillä voimaa muiden voimien asettaman rajan yli (aktiivinen) vaiko ei (reaktiivinen). Jos Brusotti on oikeassa, ei Nietzschen tapa ajatella voimia itse asiassa olennaisesti poikkea kritisoidusta dühringilaisesta mekanismista. Jo tämän vuoksi Deleuzen tulkinta on hedelmällisempi.

laisten ihanteiden ja niiden hallitsemien voimien vihaa omaa alkuperäänsä tai syntyhistoriaansa kohtaan sikäli kuin tämä on ihanteiden itsensä vastainen, tämä on Nietzsche mukaan ”demokraattista idiosynkrasiaa” – laita, jonka Nietzsche näkee hallitsevan aikansa objektiivisia luonnontieteitä: *”er scheint mir schon über die ganze Physiologie und Lehre vom Leben Herr geworden zu sein, zu ihrem Schaden, wie sich von selbst versteht, indem er ihr einen Grundbegriff, den der eigentlichen Aktivität, eskamotirt hat. Man stellt dagegen unter dem Druck jener Idiosynkrasie die ‘Anpassung’ in den Vordergrund, das heisst eine Aktivität zweiten Ranges, eine blosse Reaktivität [...].”* [GM II 12 (KSA 5/315-6).] Nietzsche kritiikki voidaan yleistää koskemaan tieteellisen ajattelun ihannetta yleensä. Koska tieteen lähtökohtana ja korkeimpana maksiimina on vaatimus olla puuttumatta tarkasteltavan ilmiön kulkuun, siis pyrkiä täydelliseen pidättäytymiseen tulkinnasta – mikä tietysti Nietzsche mukaan on mahdotonta – ei se myöskään ole pystynyt ajattelemaan ilmiöissä ilmeneviä vaikuttavia voimia.⁷ Reaktiivisena voimana tieteellinen ajattelu ei ole pystynyt käsittämään voimia muuten kuin reaktiivisten voimien perspektiivistä. Reaktiiviset voimat voidaan kuitenkin ymmärtää *reaktiivisiksi* vasta suhteuttamalla ne niitä hallitsevaan aktiiviseen voimaan, jonka hallintaan reaktiivisten on sopeuduttava. Reaktiivinen voima on voima vasta suhteessa aktiiviseen. Jos reaktiivinen voima on ainoa tunnettu voiman tyyppi, ei voimia voida ymmärtää.⁸

Reaktiivinen ja aktiivinen ovat hallitun ja hallitsevan perspektiivejä voimien välisiin differentiaalisiin suhteisiin. Jokin määrätty voima voi kuitenkin olla hallitseva suhteessa johonkin toiseen voimaan, mutta hallittu suhteessa johonkin kolmanteen. Onko yksi ja sama voima sitten hallitsevana aktiivinen ja hallittuna reaktiivinen?

⁷ Jos ajatellaan mekaniikan kausaaliteorian syyn käsitettä, eli sen käsitystä vaikuttavasta voimasta, huomataan helposti, ettei kausaaliteoria pysty käsittämään vaikuttavia voimia Nietzsche aktiivisen voiman käsitteen tarkoittamassa mielessä [vrt. *N Frühjahr 1888* 14[121] (KSA 13/300-1)]. Syyllähän löytyy aina syy, reaktioiden ketju on loputon, paitsi ehkä teologiassa. Mutta sama kritiikki voidaan kohdistaa myös vaikkapa darwinistisen evoluutioteorian käsitykseen lajien muotoutumisesta. Vaikka se ehkä esitteleekin sellaisen syyn käsitteen, joka muistuttaa aristotelista päämääräsyötä ja saattaa vaikuttaa kykenevältä käsittämään Nietzsche aktiiviset voimat, on tämäkin lopulta reaktiivisen perspektiivin käsite, sillä lajin aktiivisuus on evoluutioteoriassakin pelkkää reaktiivista sopeutumista olosuhteiden vaatimuksiin. [*N Ende 1886–Frühjahr 1887* 7[25], 7[33], 7[44] (KSA 12/304-5, 306, 309); *N Frühjahr 1888* 14[123] (KSA 13/303-5).]

⁸ Hegelin tapa käsittää voima on tyyppiesimerkki reaktiivisesta perspektiivistä. Siinä voima on käsitetty identtiseksi ilmaisunsa (*Ausserung*) kanssa, voima on ilmaisujensa moneuden ykseys (*Enz. § 136 Anm.*). Mutta eikö tällä tavoin määritelty voima ole kootessaan ilmaisunsa yhteen nimenomaan *aktiivinen*? – Ei. Sillä jos voima on identtinen ilmaustensa kanssa, on aktiivisuus yhtä lailla ilmausten kuin voiman ominaisuus ja menettää täten merkityksensä erottelevana käsitteenä. Kuvaavaa onkin, että Hegel verbalisoi voiman ja ilmausten välisen (dialektis-reflektiivisen) suhteen suostutteluksi (*Sollizitation*). Voima ilmaisee, *”[o]der sie ist sollizitierend, als sie dazu sollizitiert wird, sollizitierend zu sein.”* (WL, HW 6/178.) Aktiivisuuden sijaan reaktiivisuus on hegeliläisiä voimia ja niiden ilmaisuja yhdistävä kvaliteetti.

On muistettava, ettei Nietzscheen voiman käsitteen mukaan ole voimia muuten kuin suhteessa toiseen voimaan, *voiman käsitteeseen kuuluu suhte toiseen voimaan*. Eräs Deleuzen Nietzsche-tulkinnan keskeisimmistä ajatuksista lähtee yrityksestä selittää tätä suhdetta käsittelevien, keskenään ristiriitaisilta näyttävien fragmenttien välistä yhteyttä. Nietzsche näyttää toisaalta pitävän voimien välisen suhteen määrittyvän yksinomaan niiden kvantitatiivisesta erosta: *”Unsere Erkenntniß ist in dem Maaße wissenschaftlich geworden, als sie Zahl und Maaß anwenden kann... [//] Der Versuch wäre zu machen, ob nicht eine wissenschaftliche Ordnung der Werte einfach auf einer Zahl- und Maß-Scala der Kraft aufzubauen wäre... [//] – alle sonstigen ‘Werthe’ sind Vorurtheile, Naivetäten, Mißverständnisse... [//] – sie sind überall reducierbar auf jene Zahl- und Maß-Scala der Kraft [//] – das Aufwärts in dieser Scala bedeutet jedes Wachsen an Werth: das Abwärts in dieser Skala bedeutet Verminderung des Werths”* [N *Frühjahr 1888* 14[104] (KSA 13/282-3)], *”[d]ie Moralwerthe als Scheinwerte, verglichen mit den physiologischen”* [N *Frühjahr 1888* 14[104] (KSA 13/282)]. Mutta toisaalta hän korostaa voimien kvaliteetin ja suhteessa toisiinsa olevien voimien kvalitatiivisen eron merkitystä: *”Die gestaltende Kraft ist es, die immer neuen ‘Stoff’ (noch mehr Kraft) vorrätbig haben will. Das Meisterstück des Aufbaues eines Organismus aus dem Ei. [//] Mechanistische Auffassung: will nichts als Quantitäten: aber die Kraft steckt in der Qualität: die Mechanistik kann also nur Vorgänge beschreiben, nicht erklären.”* [N *Herbst 1885–Herbst 1886* 2[76] (KSA 12/96).] Ja: *”Sollten nicht alle Quantitäten Anzeichen von Qualitäten sein? Die größere Macht entspricht einem anderen Bewußtsein, Gefühl, Begehren, einem anderen perspektivischen Blick; Wachstum selbst ist ein Verlangen, mehr zu sein; aus einem quale heraus erwächst das Verlangen nach einem mehr von Quantum; in einer rein quantitativen Welt wäre alles todt, starr, unbewegt. – Die Reduktion aller Qualitäten auf Quantitäten ist Unsinn: was sich ergibt, ist daß eins und das andere beisammen steht, eine Analogie –”* [N *Herbst 1885–Herbst 1886* 2[157] (KSA 12/142-3).] Deleuzen mukaan se, mikä ensisijaisesti määrää voimien välisen suhteen hierarkian, on niiden kvantitatiivinen ero: kvantitatiivisesti voimakkaampi hallitsee, heikompi tulee hallituksi. Näin voimat kuitenkin välttämättä kvalifioituvat vastakkaisiksi suhteessa toisiinsa. Tietyissä katsannossa on vain eroja voimien kvantiteettien välillä. Mutta kuten ei olemuksia, ei ole myöskään mitään sellaista numeerista skaalaa irrallaan singulaarisista toisistaan eroavista ja tässä eroamisessa kvalifioiduista voimista, joka antaisi yleisen mittapuun yksittäisten voimien kvantitatiivisten erojen määrittämiseksi. Jos kuvitellaan tällainen jatkumo ja koetetaan määrittää voiman paikka sillä, asetetaan itse asiassa vain tuo kuviteltu jatkumo suhteeseen yksittäisten voimien kanssa ja tulkitaan voimia suhteessa siihen, siis asetetaan yksi voima suhteeseen toisten voimien kanssa. Mikään mittapuu ei voi mitata itseään. Koska kvantitatiivinen ero voimien välillä aina ja

poikkeuksetta kvalifioi ne, ei voimia voida mitata tulkitsematta niitä eli määrittämättä niiden tyyppiä eli sitä, ovatko ne aktiivisia vai reaktiivisia. (Deleuze 1983, 43-4.)

Kvalitatiivisia eroja ei siis voi redusoida kvantitatiivisiin, koska voimat määräytyvät kvantitatiivisesti vasta suhteessa toiseen voimaan, erossa, joka samalla määrittää ne kvalitatiivisesti. Voimalla on määrä vain sikäli kuin se on enemmän tai vähemmän kuin jokin toinen voima, ja tätä eroa vastaavasti se on jo joko aktiivinen tai reaktiivinen – *”was sich ergibt, ist daß eins und das andere beisammen steht, eine Analogie”* [N Herbst 1885–Herbst 1886 2[157] (KSA 12/143)]. Niinpä ei voida myöskään sanoa, että sama voima on hallitsevana aktiivinen ja hallittuna reaktiivinen, sillä on kyse kahdesta eri suhteesta, joissa ei ainoastaan voiman kvaliteetti, vaan myös sen kvantiteetti on eri. Tällä huomiolla on suuri merkitys tuonnempana, kun tarkastellaan tietoisuutta voimana.

Uskon, että on hedelmällistä asettaa Nietzschen käsitys voimien kvantiteetin ja siis kaiken olevan – sillä kuten sanottu, on vain voimien suhteita toisiinsa – kvaliteetin määrytyksestä hegeliläistä kvantiteetin ja kvaliteetin dialektiikkaa vastaan. Tältä pohjalta voidaan edelleen tarkastella Nietzschen ontologian ja meidän aikamme perinteisen filosofisen metafysiikan lupauksia täyttämään astuneen fysikalistisen kaiken teorian tavoittelun olevan kvantiteettia ja kvaliteettia koskevien käsitysten välistä suhdetta. Fysikalistinen reduktio nykymuodossaan nojaa tietysti sille jo edellä alustavasti kritisoidulle ajatukselle, että kaikki ontologiset kvaliteetit voidaan viime kädessä palauttaa fysikaalisen perustason kvantitatiivisesti mitattavissa oleviin tapahtumiin. Kysymys kaipaakin kuitenkin tarkempaa analyysia.

Hegelin idealistinen metafysiikka saattaa vaikuttaa anakroniselta taustalta jälkimmäiselle vastakkainasettelulle. Olen kuitenkin sitä mieltä, että Hegeliä voi lukea nykyfysiikan ontologisten peruskäsitteiden perustelijana, sen likaisen metafysisen työn tekijänä, josta nykytiede on päättänyt pitää kätensä puhtaana. Hegelin systeemi on tuntemistani realistisista ontologioista ainoa, joka on ottanut vakavasti realismiin usein, myös fysikalistisissa reduktioissa, liitettyyn korrespondentiaaliseen totuus- ja tietokäsitykseen liittyvät ongelmat. Kuinka nimittäin ajattelun reaalityodellisuuden voi uskottavasti ajatella ottavan reflektiivisen suhteen itseensä meidän kaltaisemme tietävän olevan kautta?⁹

⁹ Minua saatetaan kritisoida siitä, että luen Hegelin logiikkaa ikään kuin sen kategoriat olisivat olioita. Puolustaudun seuraavasti. Puhtaan olemisen negatiivien kautta tarkentuva määrittäminen määräytyksi olemiseksi on ideaalista, äärellinen oleva äärettömässä olemisessa on ideaalisen määrittymisen tulos. *”Die Idealität kann die Qualität der Unendlichkeit genannt werden.”* (WL, HW 5/166.) Olemisen määrittäminen on mahdollista vain itselleenolemiselle (*Fürsichsein*) eli tietävälle olemiselle. Hegelin logiikka tietämisen ehtojen selvityksenä on kuitenkin myös ontologiaa paitsi idealististen premissien (kaikki, mikä on, on ideaaliseksi olevaksi määrittynyttä olemista) puitteissa, myös, jos ajatellaan, että olemisen määrittämiseen vaaditaan oleva, jolle ontologia on mahdollisuus ja jonka ajattelun ehtoja logiikka tutkii. Tämä ajatus esiintyy puhtaimillaan Martin Heideggerin fundamentaaliontologiassa, mutta myös Nietzschen ontologia on aja-

Ekskursio: kvantiteetin ja kvaliteetin dialektiikka Hegelillä

Määrätyn olemisen (*bestimmtes Sein*)¹⁰ ensimmäiset kategoriat ovat jokin (*Etwas*) ja muu (*Anderes*). Olipa oleva mitä tahansa, yleisimmillään se on aina jotakin. Olemista voidaan ymmärtää jonakin olevana vain negaation kautta, määrittämällä, mitä se ei ole. Se, mitä jokin ei ole, on jotakin muuta. Niinpä jonkin kategorian edellyttää muun kategorian. (Hartnack 1998, 20-1.)

Muu on kuitenkin muuta vain jollekin, itsessään (*an sich*) se on jokin. Tästä ei tule päätellä loputonta määrittymisten ketjua, jossa jokainen jokin implikoisi edelleen muun *ad infinitum*. Tällaista ketjua Hegel kutsuu yksinkertaiseksi tai huonoksi äärettömydeksi (*schlechte Unendlichkeit*; ks. *WL*, *HW* 5/155-6; *Enz.* § 94, *HW* 8/199). Yksinkertainen äärettömyys on pelkkä äärellisten jatkumo, ääretön vain loputtomana äärellisten kieltona, jolle äärellisyys itsessään jää muuksi. Vasta dialektinen negaatio myöntää äärettömyyden äärellisyyden itseensä sulkevana: jokin on, mitä se ei ole, siis muu, koska sille muu on itsessään jokin, ja ensimmäinen jokin puolestaan muulle muu. Kehä on ääretön, mutta sen momentit toistensa suhteen äärelliset, ne rajoittuvat eli määrittyvät kieltämällä itsensä negaation. Jokainen jokin on muunsa muu, negaationsa negaatio. Jokaisen jonkin jonakin olemisen mahdollisuuden ehto on, että se rajaa itsensä suhteessa muuhun: se on itsessään itselleen (*für sich*) muu. Yksinkertainen äärettömyys on ylitetty (*aufgehoben*) ja tultu todenmukaiseen äärettömyyteen (*wahrhafte Unendlichkeit*). (Hartnack 1998, 22-3.)

Oleminen on ääretön. Jokin ja muu viittaavat samaan olemiseen, ne ovat olemisen määrittymistä olevaksi. Kun on jotakin, on samanaikaisesti myös jotakin muuta. Jokin ja muu ovat määrätyn olemisen yksinkertaisimmat kategoriat, yksinkertaisimmat olemisen *kvaliteetit*. Saman periaatteen mukaisesti oleminen määrittyy

teltu määrätyn olevan perspektiivistä, jossa olemisen ajattelun ehdot ovat sellaiset, että Hegelin logiikan voi ajatella ajattelevan nimenomaan niitä. Jos oleminen on täysin perspektiivistä, on sitä perspektiiviä, jossa olemista on, koskeva selvitys samalla selvitys siitä, mitä oleminen on. Keskeiseksi tulee perspektiivisen olevan suhtautuminen perspektiivin konstituoiviin ehtoihin: *miten* tämä oleva ajattelee olemisen ajattelunsa mahdollisuuden ehtoja? Pyrkiikö hän vahvistamaan ne tosiksi vai ylittämään ne?

¹⁰ Määrätty oleminen on oleviin, jotka ovat jotakin, eriyntynyttä olemista ja siis sellaista, josta voidaan sanoa jotakin. Tästä on erotettava puhdas oleminen (*reines Sein*), joka on eriyntymätöntä ja josta ei siis voida sanoa mitään.

progressiivisesti yhä äärellisempiin ja tarkemmin rajattuihin määreisiin, yksilöityy yhä yksilöllisemmiksi oleviksi.¹¹

Olemisen yksinkertaisimpien kvaliteettien, jonkin ja muun, dialektiikkaa vastaava suhde toistuu kvantiteetin momenttien välillä. Hegel erottaa puhtaan kvantiteetin (*Quantität*) ja kvantin (*Quantum*) eli määrittämättömän ja määrätyn kvantiteetin toisistaan. Edellinen on ykseys, joka on potentiaalisesti äärettömiin määritettävissä eli jaettavissa osiin, kvantteihin. Näin tullaan jatkuvuuden (*Kontinuität*) ja diskreettion (*Diskretion*) käsitteisiin. (Hartnack 1998, 27-9.)

Jotta jokin voisi olla osa, on edellytettävä kokonaisuus eli ykseys, jonka osa se on. Vastaavasti, jotta jokin voitaisiin ajatella ykseydeksi, on ajateltava sen olevan jaettavissa potentiaalisesti äärettömiin osiin. Osa siis edellyttää kokonaisuuden ja kokonaisuus ositettavuuden. Näiden kvantiteetin dialektiikan momenttien on yhtä lailla mahdotonta olla olemassa edellyttämättä toisiaan kuin on varottava sekoittamasta niitä toisiinsa. (Hartnack 1998, 29.)

Kun puhdasta kvantiteettia rajoitetaan eli ositetaan, saadaan kvantteja. Kvantilla on aina määrätty suuruus, joka on rajattu ja ilmaistavissa luvulla (*Zahl*). Edelleen jokainen kvantti on suuremman ykseyden osanakin ykseys, se on siis itsessään sekä jatkuva että ositettavissa potentiaalisesti äärettömiin. (Hartnack 1998, 31.)
”Hiermit zerfällt dann aber auch zugleich das Quantum in eine unbestimmte Menge von Quantis oder bestimmten Größen. Eine jede dieser bestimmten Größen, als unterschieden von der anderen, bildet eine Einheit, so wie dieselbe andererseits für sich allein betrachtet ein Vieles ist. So aber ist das Quantum als Zahl bestimmt.” (Enz. § 101 Z., HW 8/214)

Puhtaan kvantiteetin ja kvantin dialektinen suhde vastaa analogisesti puhtaan ja määrätyn olemisen suhdetta. Voimme sanoa, että puhdas oleminen on puhdas kvantiteetti, potentiaalisesti äärettömiin kvalifioitavissa niin kuin puhdas kvantiteetti voidaan jakaa potentiaalisesti äärettömään määrään kvantteja. Jokainen kvaliteetti, jokainen kvantti, on kokonaisuus eli ykseys, joka on edelleen kvalifioitavissa eli ositettavissa, siis monta.

Mutta kvaliteetti ja kvantiteetti eivät vastaa toisiaan ainoastaan analogisesti, vaan muutokset kvantiteetissa korreloivat kvalitatiivisten erojen kanssa. Niinpä tietty kvaliteetti voidaan ajatella tietyn kvantin sisällä jatkuvaksi kvantiteetiksi, jossa saa tapahtua muutoksia ilman että kokonaisuus muuttuisi. Mutta se on myös ositetta-

¹¹ Logiikassa käsitelty olemisen määrittyminen ei ole minkään ajallisen prosessin kuvaus. Hegel esittää logiikassaan ne välttämättömät käsitteelliset rakenteet, joiden mukaan oleminen määrittyy.

vissa eli määriteltävissä tarkemmin, jolloin muodostuu uusia diskreettejä kvantteja, joita vastaavat tietyt kvaliteetit.¹² Tämä pätee kaikesta olemisen määrittämisestä, kun edetään yleisimmästä suvun määrittäyksestä yhä spesifisempiin partikulaareihin. Vastaavasti erityisemmästä yleisempään tai samalla yleisyyden tasolla kategoriasta toiseen siirryttäessä kvantiteetti lakkaa ylittäessään tietyn kvaliteetin eli tietyn kvantin rajat – Hegelin käsitteistössä tietyn mitan (*Maß*) – olemasta kyseinen kvaliteetti. Tällöin se on kuitenkin jokin, joka ei ole tuo kvaliteetti, siis muu eli muu kvaliteetti.¹³ ”*Im Maße ist das Qualitative quantitativ; die Bestimmtheit oder der Unterschied ist als gleichgültig, damit ist es ein Unterschied, der keiner ist, er ist aufgehoben; diese Quantität macht als Rückkehr in sich, worin sie als das Qualitative ist, das Anundfürsichsein aus, welches das Wesen ist.*” (WL, HW 5/390-1.)

Jotta jatkuvuuden ja diskreettion, kvantiteetin ja kvaliteetin (puhtaan kvantiteetin ja kvantin) dialektiikka olisi tosi eli sen momentit itsessään itselleen toinen eli muu momentti, täytyy Hegelin olettaa jotakin, joka ei kvantiteetin ja kvaliteetin muuttuessa muutu. Tätä muuttumatonta hän kutsuu perennoivaksi substraatiksi (*perennierendes Substrat*). Substraatti on itsensä kanssa identtinen, ja se voidaan nähdäkseen rinnastaa välittömään olemiseen ja puhtaaseen kvantiteettiin. Substraatti on kuitenkin itsessään välttämättä määrittyvä eli itselleen, sillä puhdas kvantiteetti ei voisi olla äärettömiin jatkuva, ellei se olisi myös osittuva eli kvalifioituva. ”*Das quantitative Hinausweisen über sich zu einem Anderen als anderem Quantitativem geht unter in dem Hervortreten eines Verhältnismaßes, einer Qualität, und das qualitative Übergehen hebt sich eben darin auf, daß die neue Qualität selbst nur ein quantitatives Verhältnis ist. Dies Übergehen des Qualitativen und des Quantitativen ineinander geht auf dem Boden ihrer Einheit*

¹² Samalla tavalla kuin voimme pitää viinin ja veden seosta, jossa alkuperäinen viinin määrä pysyy vakiona, mutta johon vähitellen lisätään vettä, tiettyyn viinin ja veden kvantitatiivisen suhteen pisteeseen – olkoon siinä viiniä kymmenen prosenttia nesteiden kokonaismäärästä – saakka kvalitatiivisesti viininä, voimme ajatella kaikkien viinien luokkaa kvanttina, joka on periaatteessa jaettavissa äärettömään määrään mahdollisia viinejä, mutta jolla kuitenkin on rajatapauksensa, jonka ylityttyä on kyse kenties joidenkin muunlaisten juomien luokasta. Ja toisaalta voimme tarkentaa määrittystä ja erottaa omaksi kvaliteetikseen sellaisen juomasekoituksen, jossa viinin osuus suhteessa veteen on yhden kahdesosan ja yhden kolmasosan välillä, siis tarkemmin määritellyn kvantin ensimmäisen esimerkin laajemmasta jatkumosta, tai toisessa esimerkissä voimme rajoittaa määritelmäämme ja tarkastella esimerkiksi portviinejä omana kvalitatiivisena yksikkönään, jolla kuitenkin on kvantitatiivisesti määritellyt rajat.

¹³ ”*Das Maß ist zunächst unmittelbare Einheit des Qualitativen und Quantitativen, so daß [I] erstens ein Quantum ist, das qualitative Bedeutung hat und als Maß ist. [...] [Z]weitens Verhältnis von spezifischen Quantis als selbstständigen Maßen. [...] [D]rittens die Indifferenz der Maßbestimmungen und als reell mit der in ihr enthaltenen Negativität das Maß gesetzt als umgekehrtes Verhältnis von Maßen, welche als selbständige Qualitäten wesentlich nur auf ihrer Quantität und auf ihrer negativen Beziehung aufeinander beruhen und damit sich erweisen, nur Momente ihrer wahrhaft selbständigen Einheit zu sein, welche ihre Reflexion-in-sich und das Setzen derselben, das Wesen, ist.*” (WL, HW 5/391-2.)

vor, und der Sinn dieses Prozesses ist nur das Dasein, das Zeigen oder Setzen, daß demselben ein solches Substrat zugrunde liegt, welches ihre Einheit sei.” (WL, HW 5/444.)

Nietzschen voi tulkita myöntävän Hegelille, ettei ole mitään muuta kuin (voimien) kvantiteetteja, mutta tällöin on myös annettava hänen lisätä, että näin on vain, koska mikään kvantiteetti ei ole puhdas eli vain potentiaalisesti määrittynyt. Puhdas kvantiteetti on pelkkä tulkinta, joka ilmaisee tulkitsevaa voimaa erossa niistä voimista, jotka tulkitaan puhtaan kvantiteetin potentiaalisesti diskreeteiksi kvanteiksi. Niinpä myös Hegelin perennoiva substraatti voi olla substraatti vain, jos se palauttaa kvaliteettien eli diskreettien kvanttien moneuden puhtaaseen kvantiteettiin eli tulkitsee niiden olevan vain substraatin itsensä ilmaus itselleen. Tällöin on kysyttävä, *pystyykö* substraatti tällaiseen tulkintaan. Substraattiakin on näet pidettävä voimana, joka voi toimia kaikkien kvaliteettien yleisenä kvantitatiivisena perustana ja mittapuuna vain asettumalla eroon siitä, mitä se mittaa, tulkitsemalla jotakin mitattavaksi. Mutta koska voimien väliset suhteet ovat aina paitsi voimia kvantitatiivisesti määrittäviä, myös niitä kvalifioivia, määrittyy substraatti tulkitsemaan toisia voimia itse välttämättä joksikin diskreetiksi kvantiksi. Tämä tietysti johtaa Hegelin yksinkertaiseen äärettömyyteen, sillä diskreettinä kvanttina substraatti on aina äärellinen. Ainoa äärettömyys, josta tässä yhteydessä voidaan puhua, on loputon uusien voimien tulkitseminen itsensä ilmaukseksi, tietyn diskreetin kvantin kvantiteetin jatkuva kasvu kohti sitä asymptootista rajaviivaa, jota puhtaan kvantiteetin käsite kuvaa.

Hegelin mukaan substraattia on tietysti ajateltava toden äärettömyyden idean mukaisesti. Nietzschen kannalta substraatti puhtaana kvantiteettina onkin reaktiivisten voimien perspektiivistä ajateltu äärettömyys, yritys redusoida kaiken olevan perustava ero aktiivisen ja reaktiivisen voiman välillä johonkin yleisempään yhtäläisyyteen voimien taustalla. Substraatti totena äärettömyytenä on mahdollinen vain, jos kielletään substraatin ero niistä voimista, joita se tulkitsee ilmauksikseen.

Edelliset ajatukset lähtivät siitä, että substraatti voidaan tulkita voimaksi. Luulisin kuitenkin, että sitä on hedelmällisempää ajatella välineeksi voimien välisessä määrittymisen taistelussa, sellaisen voiman välineeksi, joka on Hegelin logiikan kaltaisen ontologisen systeemin takana. Perennoivan substraatin käsite on tällöin erään, nimittäin reaktiivisen, perspektiivin tapa ajatella olevan määrittymistä eli olemista. Tällaisen käsitteen roolia ontologisen tulkinnan välineenä ei oikeastaan voida tyhjentävästi ajatella ennen kuin tunnemme nietzscheläisen käänteisen kuvan käsitteen.

Tässä vaiheessa voidaan ehkä jo nähdä myös Nietzschen tiedekritiikin kärki: objektiivinen tieto ja totuus ihanteenaan tieteet pyrkivät tasoittamaan tutkimiansa kohteiden

perustana olevat erot erilaisiin tasapainotiloihin tai redusoimaan ne mittapuunsa perusteella viimekätisiksi aste-eroiksi. Deleuzen mukaan Nietzschen kriittinen suhde aikansa luonnontieteisiin johtuukin siitä, että hän näkee niiden tarkastelevan olevaa reaktiivisten voimien perspektiivistä (Deleuze 1983, 45). Tieteiden – tai yleisemmin objektiivisen tiedon – ongelmana on kuitenkin aina niiden suhde itseensä: mikään objektiivinen mittapuu ei voi koskaan ottaa itseään kohteekseen.¹⁴ Tämä huomataan, kun tarkastellaan nykyisin yleisesti perustavimpana pidetyn tieteen taustalla olevaa ontologiaa nietzcheläisestä perspektiivistä.¹⁵

Kvanttifysiikan ontologia

Luonnontieteiden tila, niiden keskinäinen hierarkia ja hegemonia suhteessa muuhun kuin luonnontieteelliseen ajatteluun, oli Nietzschen aikana jossain määrin toinen kuin nykyisin. Mutta riippumatta siitä, mikä tieteenala kulloinkin pyrkii redusoimaan olemisen omaan selitykseensä, on reduktion ontologinen ongelma nähdäkseni joka tapauksessa samankaltainen.

Nykyisin tieteistä ensimmäisenä pidetään yleisesti fysiikkaa, jonka pienimpiin ontologisiin yksiköihin, kvanteiksi kutsuttuihin ”aineen energiapaketteihin”, kaikki ilmiöt olisivat palautettavissa. Kvanttitason tapahtumia kuvataan todennäköisyysaaltofunktiolla, jotka ilmaisevat, millä todennäköisyydellä yksittäinen energiakvantti on määrättyssä tilassa. Tämä on todellisuuden kuvauksen fundamentaalitaso. Karkeamman makrotason, esimerkiksi meidän havaitsemiemme ilmiöiden maailman, suhdetta kvanttitason tapahtumiin luonnehditaan efektiiviseksi kuvaukseksi fundamentaalitasosta. Meidän havaintomme ja esimerkiksi niihin perustuva Isaac Newtonin klassinen teoria painovoimalaista, ovat totta efektiivisessä mielessä. Ne eivät ole varsinaisessa ristiriidassa perustavampien kvanttitason tapahtumien kanssa, vaikka enemmän tai vähemmän karkeina likimääräi-

¹⁴ Luonnontieteiden taustalla olevaan tiedon ihanteeseen liittyy kuitenkin eräs vielä syvempi ongelma. Mikään objektiivinen olevaa koskeva tieto ei näet kykene arvioimaan omaa käsitystään olemisesta, sitä arvoa, joka sen olemiskäsitykseen välttämättä liittyy. Se voi ainoastaan tulkita olevaa jonkin annetun arvon mukaan, vaikka sitten kuvittelisikin käyvänsä kaikkia subjektiivisia arvoja vastaan. [GM III 25 (KS-A 5/402-5).]

¹⁵ Ilmeisistä syistä joudun seuraavassa turvautumaan popularisoituun esitykseen kvanttifysiikasta. Ymmärrän myös, että fyysikot ovat keskenään kaikkea muuta kuin yksimielisiä siitä, mikä vaihtoehdoista teorioista totuudenmukaisimmin vastaa sitä informaatiota, joka meillä kvanttitason ilmiöistä nykyisin on. Uskon kuitenkin, että Kari Enqvistin ansiokkaan popularisoinnin taustalta voidaan löytää sellaisia ontologioita oletuksia, joita voidaan pitää kaikille fysikaalisille teorioille yhteisinä. Jätän avoimeksi kysymyksen, ovatko nämä oletukset myös fysikaalisen perspektiivin mahdollisuuden välttämättömiä ehtoja.

syyksinä hukkaavatkin suuria määriä fundamentaalitasoa koskevaa informaatiota. Fysikaalinen fundamentaaliteoria on siis yksinkertaisesti meidän aistihavaintojamme tai mitä tahansa muuta efektiivistä kuvausta kvantitatiivisesti tarkempi kuvaus siitä, mikä on. (Enqvist 1998, 58-9.)

Kvanttifysiikan näkökulmasta maailmankaikkeus – siis kaikki, mitä on – on yksi kvantitatiivinen ykseys, joka pitää sisällään kaikki mahdolliset kvanttitilat jossakin mielessä samanaikaisesti (Enqvist 1998, 217). Siinä siis esimerkiksi vaihtoehtoiset historiat ovat yhtä aikaa tosia, ja tämäkin teksti yhtä aikaa sekä kirjoitettu että kirjoittamaton. Tässä katsannossa olemisen kvalifikaatio enemmän tai vähemmän pysyviltä vaikuttaviksi määrättyiksi oleviksi johtuu dekoherenssiksi kutsutusta ilmiöstä. Dekoherenssi on yksittäisten kvanttiaaltojen joutumista kosketuksiin ulkoisten tekijöiden, siis toisten kvanttiaaltojen kanssa, mistä seuraa kvanttiaallon todennäköisyysaallon romahtaminen. Tällöin se ei enää toteuta kaikkia mahdollisia tilojaan alkuperäisen todennäköisyysfunktion mukaan, vaan aaltofunktio painottuu johonkin määrättyyn arvoon, mikä efektiivisellä tasolla ilmenee olevan kvalitatiivisena pysyvyytenä. (Enqvist 1998, 206-8.) Tosiasiallisesti siis jokainen oleva on epämääräisyyden tilassa, vaikka ilmeneekin suhteellisen pysyvänä.

Fysiikan kannalta tässä on Kari Enqvistin mukaan kaksi ongelmaa. Ensinnäkään kokemusmaailmamme ilmiöt eivät tue tätä teoriaa. Tämä ei ole filosofisesti kovin mielenkiintoinen ongelma, ja se voidaan selittää pois fysiikan keinoin.¹⁶ Sen sijaan toinen, kokeellisen fysiikan mittauksiin – siihen tapaan, jolla fundamentaalitasosta saadaan informaatiota – liittyvä, saattaa olla kiinnostavampi. Sillä kuinka kvanttiaaltoja voidaan mitata, jos niiden kontakti ulkoisten tekijöiden eli toisten kvanttiaaltojen kanssa johtaa alkuperäisen funktion romahtamiseen johonkin määrättyyn tilaan – muodostavathan mittalaite ja mittausympäristökin erään ulkoisen tekijän? (Enqvist 1998, 171-2.)

Muotoilkaamme ongelma radikaalimmin jokaista olevan kaikkeuden käsittämään pyrkivää teoriaa koskevaksi itserefleksion ongelmana. Jos käsitämme maailmankaikkeuden, olevan kokonaisuuden, kvantitatiivisesti yhtenä kvanttikenttänä, eikö käsityksemme ole välttämättä sellainen määrätty kvantti, jonka aaltofunktio on romahtanut? Jos maailmankaikkeudessa ovat yhtä aikaa läsnä kaikki olemisen mahdollisuudet, eikö myös meidän teoriamme, jos se olisi fundamentaalinen, tulisi sekä olla että ei olla? Mutta kun näin ei ole: missä mielessä kvanttifysiikan käsitys fundamentaalista todellisuudesta on tosi?¹⁷

¹⁶ Jo mainitulla tavalla tehty erottelu fundamentaalisen ja efektiivisen tason välillä hävittää ongelman. Enqvist mainitseekin sen todennäköisesti retorisisista syistä.

¹⁷ Fysikalismiin liittyy nähdäkseni myös toinen filosofinen ongelma, jota teorian kannattajat harvoin käsittelevät. Mitä olemisella tarkoitetaan, jos vain fundamentaalitason ilmiöt ovat varsinaisesti olemassa,

Nietzscheläisittäin tietoisena efektiivisestä perspektiivistä on esitettävä kysymys: pystyykö mikään tieteellinen reduktio suhtautumaan perspektivismiin mukaisesti omaan perspektiivisyyteensä, kestäkö se tulkinnallisen mittapuunsa suhteellisuuden? Kvanttifysikalistisen reduktion tapauksessa tämä kysymys kulminoituu viime kädessä siihen, pystytäänkö kvanttitaso ilmiöitä mielekkäästi ajattelemaan turvautumatta olemisen käsitteeseen. Mikäli ei pystytä, sisältää fysikalistinen reduktio vakavan reflektiivisen ristiriidan: se joutuu turvautumaan sellaisen efektiivisen tason käsitteistöön, joka sen tulisi pystyä selittämään. Ja vaikka kvanttitaso ilmiöitä pystyttäisiinkin kuvaamaan olemisen suhteen neutraalilla tavalla, on vaikea kuvitella, kuinka efektiivisen tason ilmiöt voitaisiin palauttaa kvanttitaso tapahtumiin ilman jonkinlaisen identifikaation käsitettä, joka joudutaan lainaamaan efektiiviseltä tasolta.

Kerrataanpa: eräissä mielessä on vain voimia ja kvantitatiivisia eroja niiden välillä. Voimien väliset kvantitatiiviset erot ovat kuitenkin aina myös voimia kvalitatiivisesti määritettäviä. Voimalla on kvantiteetin lisäksi määrätty kvaliteetti riippuen siitä, erottuuko se kvantitatiivisesti vahvemmaksi vai heikommaksi kuin toinen voima, johon se on suhteessa ja johon suhteessa oleminen vasta tarjoaa voiman kvantiteetin määrittävän vertailukohdan. Kvantiteetti on kahden kvalitatiivisesti erilaisen yhteinen mitta, mutta siihen liittyy aina kaksi perustavasti erilaista kvaliteettia. Tätä voimien eron aspektia ei voi palauttaa kvantitatiiviseksi.

Voimat on siis *välttämättä* kvantitatiivisesti eroteltu vahvempiin ja heikompiin, kvalitatiivisesti aktiivisiin ja reaktiivisiin. Ei ole voimaa, jota kvantitatiivinen ero suhteessa toiseen voimaan ei jo olisi määrittänyt. Voimien välistä kvantitatiivista eroa ei voi arvioida yleisellä kvantitatiivisella mittapuulla, vaan ne itse ilmaisevat eronsa kvaliteetissaan. (Deleuze 1983, 53.) Voimien määrittäminen on välttämätöntä, mutta se, mitkä voimat ovat suhteessa mihinkin, on *sattumanvaraista*.

Mielestäni Deleuzen Nietzschen voiman käsitettä koskevan tulkinnan filosofisena ansiona on pidettävä ennen kaikkea sitä, että se mahdollistaa filosofian perinteessä usein substantiaalisesti erilaisina pidettyjen olevien tarkastelun saman ontologisen peruskäsitteen mukaisina. Jos käsitämme sekä mielen että ruumiin, sekä muodon että aineen, sekä ajattelevan että ulottuvaisen substanssin voiman käsitteellä, voimme arvioida niiden suhdetta kvantitatiivisesti ilman, että niiden välistä ilmeistä kvalitatiivista eroa tarvitsisi redu-

mutta efektiivisen tason eivät? Mitä efektiivisten ilmiöiden ei-oleminen merkitsee, kun kuitenkin kaikki, mikä on *jotakin*, siis kvalitatiivisesti määritetty, on efektiivistä?

soida kumpaankaan pohjimmiltaan perusteettomasti perustavampana pidettyyn osapuoleen. Uskon, että näin voidaan myös hedelmällisemmin tarkastella kiistan osapuolten välistä suhdetta. Voiman käsite jää kuitenkin vaillinaiseksi, ellei voimien välistä eroa eli niiden määrittymisen periaatetta tarkastella omana teemanaan. Nietzsche kutsuu eroa tahdoksi valtaan.

Man darf nicht fragen: 'wer interpretiert denn?' sondern das Interpretieren selbst, als eine Form des Willens zur Macht, hat Dasein (aber nicht als ein 'Sein', sondern als ein Prozeß, ein Werden) als ein Affekt. [N Herbst 1885–Herbst 1886 2[151] (KSA 12/140)]

Es giebt keinen Willen: es giebt Willens-Punktationen, die beständig ihre Macht mehren oder verlieren [N November 1887–März 1888 11[73] (KSA 13/36-7)]

*[D]ie Wertschätzung 'ich glaube, daß das und das so ist' als **Wesen** der 'Wahrheit'*

in den Werthschätzungen drücken sich Erhaltungs- und Wachstums-Bedingungen aus. [...]

wir haben unsere Erhaltungs-Bedingungen projiziert als Prädikate des Seins überhaupt

daß wir in unserem Glauben stabil sein müssen, um zu gedeihen, daraus haben wir gemacht, daß die 'wahre' Welt keine wandelbare und werdende, sondern eine Seiende ist." [N Herbst 1887 9[38] (KSA 12/352-3)]

2. Tuleminen

Tässä luvussa tarkastelen valtaantahtoa voimia määrittävänä eli niitä erottelevana periaatteena. Voimat tahtovat valtaa sikäli kuin ne tahtovat *tulla* itsekseen. Tahto valtaan voidaankin ymmärtää voimien *tulemiseksi* suhteisiin toistensa kanssa. Esitän myös ehdotuksen Nietzschellä usein toistuvan elämän käsitteen ymmärtämiseksi. Jos 'elämä' johdetaan voiman ja tahdon käsitteistä, huomataan, ettei Nietzsche puhu elämästä totutussa mielessä. Alkeellisinkin elävä on jonkinasteinen organismi, useasta voimasta muodostunut hierarkkinen kompleksi, jonka jäsentymisen periaate on koko organismia hallitseva voima ja sen tahto valtaan. Elävän organismin osana olevat voimat saavat vieraiden, organismiin kuulumattomien voimien tulkinnan periaatteet, arvot organismia hallitsevalta voimalta. Väitän, että Nietzschen arvon käsite merkitsee tulkinnan periaatteita juuri tässä mielessä. Arvo sekä määrittää millaisia tulkinnan mahdollisuuksia voimalla on suhteessa vieraisiin voimiin että antaa tulkinnan onnistumisen tai epäonnistumisen kriteerit. Arvojen arviointi on organismia hallitsevan voiman valtaantahdon kvaliteetin arviointia.

Tabto valtaan

”Der siegreiche Begriff ‘Kraft’, mit dem unsere Physiker Gott und die Welt geschaffen haben, bedarf noch einer Ergänzung: es muß ihm ein innere Welt zugesprochen werden, welche ich bezeichne als ‘Willen zur Macht’.” [N Juni–Juli 1885 36[31] (KSA 11/563).]¹⁸ Nietzsche loi voiman käsitteensä kriittisessä suhteessa aikansa mekanistiseen fysiikkaan. Käsite voisikin jäädä filosofianhistorialliseksi kuriositeetiksi, pelkäksi esimerkkitapaukseksi toistuvasta vastakainasettelusta filosofisen ja vulgaarin ajattelun välillä, ellei siihen liitetä Nietzschen tapaa ajatella voimien geneettinen periaate, ero, tahtona valtaan. Vasta valtaantahdon ajatus tekee voiman käsitteestä voimakkaan kritiikin välineen.

On helpointa alkaa siitä, mistä tahdossa valtaan ei ole kysymys. Ensinnäkään tahto ei tahdo mitään tahdosta riippumatonta valtaa, ikään kuin kaikki valtaantahdot taistelisivat yhdestä ja samasta valta-asemasta. Toiseksi, voimaa, jonka määrittymisen periaate tahto valtaan on, ei voida erottaa tahdosta siten, että tahtoa voitaisiin ajatella kyseisen voiman tahtona. Nämä ovat dogmaattisen ontologian tulkintoja valtaantahdon periaatteesta, niissä oletetaan jokin olio, jolle tahto voidaan predikoida sen ominaisuutena.¹⁹

Seuraava Nietzschen fragmentti on luettava tarkasti: *”Wenn das innerste Wesen des Seins Wille zur Macht ist, wenn Lust alles Wachstum der Macht, Unlust alles Gefühl, nicht widerstehen und Herr werden zu können, ist: dürfen wir dann nicht Lust und Unlust als Cardinal-Thatsachen ansetzen? Ist Wille möglich ohne diese beiden Oscillationen des Ja und des Nein? Aber wer fühlt Lust? ... Aber wer will Macht? ... Absurde Frage: wenn das Wesen selbst Machtwille und folglich*

¹⁸ Tämä fragmentti on ilmeisen keskeinen Deleuzen tulkinnalle tahdosta valtaan (ks. Deleuze 1983, 49). Deleuze on käyttänyt ranskankielistä käännöstä F. Würzbachin kokoamasta Nietzschen jälkeenjääneiden fragmenttien valikoimasta, jossa juuri tässä tekstikohdassa on kenties kohtalokas virhe: Würzbachin kokoelmassa, ja itse asiassa myös kaikissa muissa Giorgio Collin ja Mazzino Montinarin kriittistä laitosta edeltäneissä, lukee sanojen *innere Welt* sijaan *innere Wille*. Wolfgang Müller-Lauter uskoo Deleuzen tämän vuoksi johtuneen virheelliseen tulkintaan, jonka mukaan voiman ja valtaantahdon käsitteet merkitsevät kahta eri asiaa. (Müller-Lauter 1995, 257-8.) Toisaalta Müller-Lauter esitti varsin samantapaista kritiikkiä jo 1974, vaikka luki samalla tavalla virheellistä tekstikohtaa kuin Deleuze (Müller-Lauter 1974, 35-6). Väitän, ettei tekstikriittisesti korjattua fragmenttiakaan ole mahdollonta lukea deleuzelaisittain. Mainittu *innere Welt* voidaan ymmärtää sen maailman määrittymisen periaatteeksi, jonka fyysikot ovat luoneet eli käsittäneet voiman käsitteensä avulla. Tällöin fragmentti sopii täydellisesti yhteen sen mekanistisen voiman käsitteen kritiikin kanssa, jonka olen esittänyt jo aikaisemmin: voimat käsitetään vain reaktiivisten voimien perspektiivistä, jos voiman käsitteeseen ei liitetä voimalle sisäistä aktiivisen tulkinnan periaatetta.

¹⁹ *”Wir haben absolut keine Erfahrung über eine Ursache [] : psychologisch nachgerechnet, kommt uns der ganze Begriff aus der subjektiven Überzeugung, daß wir Ursache sind, nämlich, daß der Arm sich bewegt... Aber das ist ein Irrthum [] : wir unterscheiden uns, die Thäter, vom Thun und von diesem Schema machen wir überall Gebaruch, – wir suchen nach einem Thäter zu jedem Geschehen.. [] : was haben wir gemacht? wir haben ein Gefühl von Kraft, Anspannung, Widerstand, ein Muskelgefühl, das schon der Beginn der Handlung ist, als Ursache mißverstanden [...] Unser ‘Verständniß eines Geschehens’ bestand darin, daß wir ein Subjekt erfanden welches verantwortlich wurde dafür, daß etwas geschah und wie es geschah. [...] Das Ding, das Subjekt, der Wille, die Absicht – alles inhärrt der Conception ‘Ursache’. [...] Es giebt weder Ursachen, noch Wirkungen. [] Sprachlich wissen wir davon nicht loszukommen. Aber daran liegt nichts. Wenn ich den Muskel von seinen ‘Wirkungen’ getrennt denke, so habe ich ihn negirt...”* [N Frühjahr 1888 14[98] (KSA 13/274-5); vrt. N Frühjahr 1888 14[79] (KSA 13/257-9).]

Lust- und Unlust-fühlen ist. Trotzdem: es bedarf der Gegensätze, der Widerstände, also, relativ, der übergreifenden Einheiten... Lokalisirt – – – / wenn A auf B wirkt, so ist A erst lokalisirt getrennt von B” [N Frühjahr 1888 14[80] (KSA 13/260).] Nietzsche sanoo selvästi, että oleminen on tahtoa valtaan. Niinpä olevia täytyy olla vähintään kaksi toisiinsa jonkinlaisessa valtasuhteessa olevaa – vallasta nauttiva ja vallanalainen – muuten puhe olemisesta valtaantahtona on mieletöntä. Oleminen on siis eräässä mielessä seurausta tästä olevien välisestä suhteesta. On kuitenkin täysin absurdia kysyä, mitä ovat ne, jotka valtaa tahtovat, koska tällöin tulisi ajatella, että ennen valtasuhdetta, siis olemista, olisi jotakin, joka sitten asettuisi jotakin muuta vastaan valtasuhteessa. Olemista, tahtoa valtaan, ei voi predikoida minkään olion ominaisuudeksi, koska ei ole mitään oliota, jolle se voitaisiin predikoida.

En usko, että tästä on vielä erityisen paljon vastusta metafysiikalle, joka on pitkän kuralaisen harjoittelun myötä oppinut kiistämättömästi ajattelemaan olemisen olevan satunnainen predikaatti kaikille muille paitsi korkeimmalle olemukselle. Voimmehan kuvitella hyvinkin monenlaisia olioita, jotka eivät kuitenkaan välttämättä ole olemassa. Miksemme voisi kuvitella myös sellaista, jonka satunnaisista ominaisuuksista yksi olisi tahto valtaan? Nietzschen fragmentista on kuitenkin luettava vielä hänen ajatuksensa toinen puoli: niin kuin ei ole muita kuin olevia olioita, ei ole muuta kuin määrättyjen olioiden olemista. Sillä koska tahto valtaan, oleminen, on vähintään kahden olevan välinen suhde, jossa toisella on valtaa toisen yli, ovat olevat välttämättä kvalifioituneet olemisessaan vallasta nauttivaksi ja vallanalaiseksi. Valtaantahdolla on aina nämä kaksi perustavasti erilaista muotoa, joista Nietzsche tässä fragmentissa käyttää termejä *Lust* ja *Unlust*, *Ja* ja *Nein*. Valtaantahdoksi ymmärretty oleminen on aina välttämättä määrätty jonakin – joko hallitsevana tai hallittuna – olemiseksi.

Mitä Nietzschen fragmentin arvoituksellinen loppu – *”wenn A auf B wirkt, so ist A erst lokalisirt getrennt von B”* – tähän liittyen merkitsee? – A:n vaikutus B:hen on tietysti A:n valtaa suhteessa B:hen. A ja B ovat siis valtasuhteessa toisiinsa eli Nietzschen olemiskäsityksen mukaan ne ovat. Nyt Nietzsche sanoo, että A on erossa B:stä vasta sen kautta, että A vaikuttaa B:hen, toisin sanoen, että vasta B:hen vaikuttavana voidaan erottaa jokin A jostakin B:stä. Tällä on vakavia seurauksia vielä tähän saakka ongelmitta selvinneelle dogmaattisesti olioita olettavalle ontologialle. Jos nimittäin olemusten välillä voi olla eroja ainoastaan niiden välisinä valtasuhteina, jotka merkitsevät välttämättä sitä, että

ne ovat, kuinka olemista enää voi ajatella oliolle sen olemuksen lisäksi mahdollisesti tulevana satunnaisena ominaisuutena?²⁰

Välttämättä singulaariseksi²¹ määrittyvä valta siis tahtoo itseään tahdossa valtaan. Kun ne, jotka valtasuhteessa eroavat toisistaan, käsitetään edellä esittelemäni voiman käsitteen alaisiksi, voidaan sanoa, että tahto valtaan on voimiin erottamattomasti kuuluva, voimia niiden välisissä suhteissa erotteleva differentiaalinen elementti. Myös Deleuzen mukaan voimien välinen ero on tahtoa valtaan siinä mielessä, että voimat paitsi määrittyvät sekä kvantitatiivisesti että kvalitatiivisesti aina hierarkkisissa *valtasuhteissa* toisiinsa, myös tulevat niitä määrittäviin suhteisiin toisten voimien kanssa niille sisäisen valtaantahdon periaatteen mukaan. Tahto valtaan on voimien määrittymisen periaate. Samalla se on kuitenkin myös voimien geneettinen periaate, sillä ilman sitä mitään eroja ei olisi eikä näin ollen mitään voimiakaan. Tahto valtaan on siis yhtäältä voimien sisäinen elementti, joka ajaa ne suhteisiin toisten voimien kanssa, toisaalta jotakin, joka tulee voimiin lisäksi, ulkoa – suhde toiseen voimaan. Deleuze puhuu valtaantahdon kahdesta puolesta: *"We should not be surprised by the double aspect of the will to power: from the standpoint of the genesis or production of forces it determines the relation between forces but, from the standpoint of its own manifestations, it is determined by relating forces."* (Deleuze 1983, 49-50, 52-3, 62.)

Kun tahtoa valtaan tarkastellaan voimien *sisäisenä*, merkitsee se yksinkertaisesti, että voima on voima vain asettumalla suhteeseen toisen voiman kanssa. Voima on vain suuntautumalla ulospäin. Tämä ei kuitenkaan vielä määrää, millaiseen suhteeseen ulospäin suuntautuva voima tulee, millaisesta voimasta erossa se määrittyy. Voimia kvalifioivana periaatteena tahto valtaan on jokaiselle voimalle ulkoinen, koska voima määrittyy aina suhteessa toiseen voimaan riippuen näiden välisestä kvantitatiivisesta suhteesta, jossa toinen on aina voimakkaampi, toinen heikompi. Valtaantahdossa on siis sekä välttämättömyyden että täydellisen sattumanvaraisuuden aspektit. Voimien määrittyminen on aina välttämättä valtaantahdon periaatteen mukaista, mutta se, minkä voimien välinen ero eli millainen tahto valtaan on kulloinkin määrittävänä, on täysin sattumanva-

²⁰ Nietzsche'n lause voidaan lukea myös toisin. Voidaan nimittäin ajatella, että se esittää A:n eron B:stä olevan välttämätön ehto sille, että A voi vaikuttaa B:hen. Vaikka tämä voi tuntua varsin järkeenkäyvältä, ei se sovi yhteen fragmentin alkuosan kanssa, jossa sanotaan melko yksiselitteisesti, että oleva on ainoastaan valtasuhteessa toiseen olevaan. Jos A:n ja B:n ero on valtasuhteen välttämätön ehto, täytyy A:n ja B:n olla jossakin mielessä olemassa ennen kuin ne voivat olla olemassa, mikä on absurdia.

²¹ Kun käytän termejä 'singulaarinen' tai 'singulaarisuus', on tarkoitukseni viitata siihen, että voimien väliset erot, valtaantahdon instanssit, eivät Nietzsche'llä koskaan ole minkään universaalien periaatteen tai yleiskäsitteen partikulaarisia tapauksia. (Vaikka esittelemäni voiman käsite on hyvin yleinen, ja vaikka puhun jatkuvasti valtaantahdon *periaatteesta*, on näitäkin – kuten koko Nietzsche'n systeemiä – viime kädessä ajateltava tulkinnan välineiksi. Nietzsche'n ontologian itsesuhteen ongelmaa käsitelen tarkemmin tuonnempana.) Singulaarisuutta ei siis pidä ymmärtää pluraalisuuden vastakohtaksi. Tässä mielessä Nietzsche'lle ei ole mitään singulaarista, vaan kaikki ykseydet ovat tulkintoja moneuksista.

raista. Tahto valtaan voimien sisäisenä periaatteena merkitsee niiden määrittymisen lainalaisuutta, ulkoisena saman määrittymisen sattumanvaraisuutta.

Tahtoa valtaan on *vain* voimien välisinä eroina, jotka ovat välttämättä yhtä singulaarisia kuin näistä eroista määrittyvät voimatkin. Deleuze puhuu siitä *plastisena* periaatteena, jonka instansseja ei tule palauttaa yksittäisten valtasuhteiden erot itseensä palauttavaan yleisempään identiteettiin (Deleuze 1983, 49-50). Tähän viittaa myös Nietzschen kritiikki perinteistä metafyyysis-psykologista tahdon käsitettä kohtaan²²: ”*mein Satz ist: daß Wille der bisherigen Psychologie, eine ungerechtfertigte Verallgemeinerung ist, daß es diesen Willen gar nicht giebt, daß statt die Ausgestaltung Eines bestimmten Willens in viele Formen zu fassen, man den Charakter des Willens weggestrichen hat, indem man den Inhalt, das Wobin? heraus subtrahirt hat [/ ...]. Es handelt sich noch weniger um einen Willen zum Leben: denn das Leben ist bloß ein Einzelfall des Willens zur Macht, – es ist ganz willkürlich zu behaupten, daß Alles danach strebe, in diese Form des Willens zur Macht überzutreten*” [N Frühjahr 1888 14[121] (KSA 13/301).] Tahtoa valtaan ei siis voi irrottaa voimista, joita se määrittää, lankeamatta huonoon ja hedelmättömään metafyyriseen abstraktioon.²³ Tahto valtaan on singulaarinen, sillä se määrittyy yhtä lailla siitä, millaisia ovat ne voimat, jotka ovat erossa toisistaan – Nietzschen *das Wobin?* –, kuin se itse erona määrittää noita voimia. Mutta voimia ja tahtoa ei missään tapauksessa tule myöskään pitää samana. Deleuze kiteyttää voiman ja tahdon välisen eron aforistisesti: ”*La force est ce qui peut, la volonté de puissance est ce qui veut.*” (Deleuze 1983, 50.)

Wolfgang Müller-Lauter ajattelee Deleuzen lukeneen liian kirjaimellisesti Nietzschen väitteen, jonka mukaan mekanistiseen voiman käsitteeseen pitää lisätä sisäinen tahto. Hänen mukaansa Nietzsche käyttää voiman käsitettä kahdessa merkityksessä. Se esiintyy joko yksinomaan Nietzschen ajan fysiikan mekanistisen voiman käsitteen mielessä – ja vain tästä olisi kyse Deleuzelle kohtalokkaassa lauseessa – tai yksinkertaisesti valtaantahdon synonyymina. (Müller-Lauter 1974, 35-6.) Deleuzen erehdyksellä, jos se sitä on, ei kuitenkaan näytä olevan sellaisia seurauksia, joihin Müller-Lauter omassa valtaantahdon tulkinnassaan tarttuisi. Virheenä se siis toisi järjestelmään vain yhden tarpeettoman käsite-erottelun. On kuitenkin kysyttävä, onko tämä erottelu tarpeeton, ja edelleen, onko

²² Tähän liittyy myös hänen lopullinen irtiottonsa kasvattajastaan Schopenhauerista. Schopenhauerin tahdon käsite osoittautuu nimenomaan valtaantahdon valossa kestävästi inhimillisen tahdon käsitteen fiktion perustuvaksi, siis reaktiiviseksi.

²³ Jos oletetaan, että kaikki erilaiset valtaantahdon muodot, kaikki voimien väliset erot, ovat jonkin korkeamman ja yleisemmän valtaantahdon ykseyden instansseja, unohdetaan, että jokainen yleisempi ykseys on tulkinta, jossa tulkitseva asettuu eroon tulkitusta, voimien välinen suhde, yksittäinen valtaantahdon muoto. Tällainen unohtaminen on reaktiivinen tulkinta, johon liittyy negatiivinen tahto, sillä se voi säilyttää yleisyytensä vain kieltämällä kaikki muut valtaantahdon muodot, siis kaikki suhteet muihin voimiin.

meidän siinäkin tapauksessa, ettemme löydä sitä eksplisiittisenä Nietzschen tekstistä, tehtävä erottelu itse – jos nimittäin haluamme Nietzschen ontologisen järjestelmän kestävän arvioinnin omilla kriteereillään? Minusta näyttää, että meidän olisi joka tapauksessa tuotava järjestelmään jokin käsite valtaantahdon lisäksi, jos haluamme käsitellä valtaantahtojen – voimien Deleuzen järjestelmässä – välistä eroa niitä määrittävänä periaatteena. Toinen ongelma Müller-Lauterin tulkinnassa on, että hän käyttää tekstissään toistuvasti voiman käsitettä jokseenkin samassa merkityksessä kuin Deleuze (esim. Müller-Lauter 1974, 28-32), vaikka edellämainitun kritiikin nojalla johdonmukaisempaa olisikin puhua kautta linjan valtaantahdosta. Voidaan siis kysyä, onko mahdollista välttyä sekaannuksilta, jos voiman ja valtaantahdon termejä pidetään synonyymisinä.

Myöntäminen ja kieltäminen

Deleuzen mukaan toisistaan perustavasti eroaviin voiman kvaliteetteihin, aktiiviseen ja reaktiiviseen, liittyvät yhtä perustavasti toisistaan eroavat tahdon kvaliteetit, myöntävä ja kieltävä, affirmatiivinen ja negatiivinen (Deleuze 1983, 54). Nämä on nähdäkseni ymmärrettävä edellä esittämäni fragmentin *N Frühjahr 1888 14[80]* (KSA 13/260) tulkinnan mukaisesti kahden toisiinsa suhteessa olevan voiman, eron osapuolten, suhtautumisiksi eroon, joka ne määrittää. Hallitsevaan, aktiiviseen voimaan liittyy eron myöntävä tahto, erossa vallalla oleva hierarkkisesti korkeampi tahtoo itseään juuri kyseisessä erossa. Hallittuun, reaktiiviseen voimaan puolestaan kuuluu eron kieltävä tahto, joka kieltää oman määrittymisensä hallituksi kyseisessä erossa ja tahtoo valtaan ei-toista eli itseään hallitsevan voiman kieltona. Voimien kvaliteetit ovat perspektiivejä voimat määrittävään valtasuhteeseen siten, että toinen perspektiiveistä on hallitsevan, vallassa olevan toimintaa, toinen hallitun, vallan ilmauksen tottelemista tai vastustusta, vallanalaisena olemiseen reagoimista.

Tahto valtaan *myöntää* eron hierarkiaa hallitsevassa aktiivisessa voimassa. Se myöntää, että määrätty aktiivinen voima on välttämättä kvalitatiivisesti erilainen kuin määrätty reaktiiviset tässä sattumanvaraisessa kvantitatiivisessa erossa, vaikka juuri näiden voimien välille ei voidakaan tehdä yleistä, tästä määrätystä erosta riippumatonta kvalitatiivista eroa. Hallitut voimat joutuvat heikompina sopeutumaan määrätyn eron hierarkiaan ja reagoimaan aktiiviseen voimaan. Mutta niitäkin ohjaa tahto valtaan, tarve päästä hierarkian herraksi, ja valtaantahdon ajamina ne yrittävät tulkita eron oman toimintansa tulok-

seksi. Ne eivät kuitenkaan ole spontaanisti toimivia aktiivisia voimia, vaan reaktiivisia, ja niiden toiminnan, reaktion, edellytyksenä on aina jonkin aktiivisen voiman toiminta, jonka ilmausta reaktio on. Niinpä hallitut reaktiiviset voimat voivat pitää eroa oman toimintansa tuloksena ja itseään hallitsevina voimina vain *kieltämällä* eron jonkin korkeamman voimien erilaiset kvaliteetit pohjimmiltaan yhdentekeviksi osoittavan ykseyden nimissä, jota voimia määrittävässä erossa *ei ole* tai joka ei ilmene erossa, ja jonka olemattomuuden vuoksi ero on jossakin suhteessa puutteellinen.

Zur Genealogie der Moral, joka kaikista Nietzschen teoksista on selkeimmin keskittynyt analysoimaan reaktiivisia voimia ja niiden tahtoa valtaan, päättyy kieltävän tahdon kuvaukseen: *"dieser Hass gegen das Menschliche, mehr noch gegen das Thierische, mehr noch gegen das Stoffliche, dieser Abscheu vor den Sinnen, vor der Vernunft selbst, diese Furcht vor dem Glück und der Schönheit, dieses Verlangen hinweg aus allem Schein, Wechsel, Werden, Tod, Wunsch, Verlangen selbst – das Alles bedeutet, wagen wir es, dies zu begreifen, einen Willen zum Nichts, einen Widerwillen gegen das Leben, eine Auflehnung gegen die grundsätzlichen Voraussetzungen des Lebens, aber es ist und bleibt ein Wille!"* [GM III 28 (KSA 5/412).] Se, mikä reaktiivisissa voimissa kieltää, on myös tahto. Nietzsche käyttää esimerkkinä askeettisen ideaalin mukaista kulttuuria, ja esittää välttämättömänä ehtona sille, että reaktiiviset voimat voisivat kestää omaa olemistaan, joka näyttäytyy niille mielettömänä kärsimyksenä, on, että ne voivat antaa sille merkityksen, *wozu leiden*. Koska immanentti tulkinta, merkityksen antaminen, kuitenkin on aktiivista, on reaktiivisten voimien annettava olemiselleen transsendentti merkitys, kaikille voimille sama saavuttamaton ideaali. Kieltävä tahto kieltää eron aktiivisten ja reaktiivisten voimien välillä tulkitsemalla kaikki voimat pohjimmiltaan samaa ihannetta tavoitteleviksi. Mutta koska voimien välinen ero on kaiken tulkinnan geneettinen periaate, kieltää kieltävä tahto vain oman määrittymisensä suhteessa ulkoiseen, siis itsensä. Kieltävä tahto ei tahdo mitään, mikä merkitsee, että se tahtoo voimien perimmäistä indifferenssiä, ei-mitään (*Nichts*).

Kaiken olevan alkuperä on siis voimien välinen ero, joka on aina hierarkkinen. Myöntäminen ja kieltäminen ovat kvalitatiivisesti erilaisten voimien erilaisia suhtautumisia eroon, joka ne määrittää, erilaisia tapoja tahtoa tuota eroa. Myöntävä tahto tahtoo aina juuri *tätä* eroa eli itseään juuri *tässä* erossa, juuri *tällä* tavalla hallitsevana, juuri *tänä* valtana, kieltävä puolestaan eroa sellaisena kuin se ei ole *sille*, valtana, jota *sillä* ei ole. Koska valta ja siis tahto valtaan on aina immanentti ja erottamattomissa kustakin singularisesta määrätystä muodostaan, ei reaktiiviseen voimaan kuuluva kieltävä tahto tahdo mitään tahtoessaan valtaa, jonka kuvittelee toisella, reaktiivisesta *kvalitatiivisesti* eroavalla voimalla olevan. Reaktiivisen voiman kuvitelma vallasta – siis se, mitä reaktiiviseen voi-

maan liittyvä tahto tahtoo – ei ole mitään, sillä se tahtoo sellaista hallitsevaa asemaa, jonka periaatteessa mikä tahansa voima voi saada ainoastaan kvantitatiivisen vahvemmuutensa perusteella. Tällainen käsitys vallasta on abstraktio, jossa vallan muoto edeltää valta-asetelmaa, siis sellainen, jonka hallitseva voi saada vain pidättäytymällä tulkinnasta. Reaktiivisen voiman on mahdotonta hallita itsenään, siis reaktiivisena, sillä hallitsevana sen olisi pystyttävä tulkintaan, joka määrittäisi sen kvalitatiivisesti muuksi kuin se on.

Elämä. Arvo

Elämä ja tahto valtaan näyttävät Nietzscheillä merkitsevän samaa: *”Wo ich Lebendiges fand, da fand ich Willen zur Macht”* (Za II *Von der Selbst-Ueberwindung*) (KSA 4/147). *”Leben selbst ist wesentlich Aneignung, Verletzung, Überwältigung des Fremden und Schwächeren, Unterdrückung, Härte, Aufzwingung eigener Formen, Einverleibung und mindestens, mildestens, Ausbeutung [...]”* [JGB 259 (KSA 5/207)] – siis tulkintaa –, *”[Die ‘Ausbeutung’] gehört in’s Wesen des Lebendigen, als organische Grundfunktion, sie ist eine Folge des eigentlichen Willens zur Macht, der eben der Wille des Lebens ist”* [JGB 259 (KSA 5/208)], *”[...] weil Leben eben Wille zur Macht ist”* [JGB 259 (KSA 5/208)]; *“[h]ier thut also eine neue bestimmtere Fassung des Begriffs ‘Leben’ noth: meine Formel dafür lautet: Leben ist Wille zur Macht“* [N Herbst 1885–Herbst 1886 2[190] (KSA 12/161)]. Elämä on juuri voimien välisiä eroja, *”eine dauernde Form von Prozeß der Kraftfeststellungen, wo die verschiedenen Kämpfenden ihrerseits ungleich wachsen”* (N Juni–Juli 1885 36[22] (KSA 11/560)); *”Eine Vielheit von Kräften, verbunden durch einen gemeinsamen Ernährungs-Vorgang, heißen wir ‘Leben’. Zu diesem Ernährungs-Vorgang, als Mittel seiner Ermöglichung, gehört alles sogenannte Fühlen, Vorstellen, Denken, d.h. 1) ein Widerstreben gegen alle anderen Kräfte 2) ein Zurechtmachen derselben nach Gestalten und Rhythmen 3) ein Abschätzen in Bezug auf Einverleibung oder Abscheidung”* [N Winter 1883–1884 24[14] (KSA 10/650-1)].

Mutta jos voimat ja valtaantahto ovat yleisimpiä ontologisia käsitteitä, eikö niillä pitäisi pystyä ajattelemaan myös epäorganista olevaa? Missä mielessä elämä ja valtaantahto siis ovat samaa? – Seuraava fragmentti on luettava erityisen huolellisesti: *”– alle Bewegungen sind als Gebärden aufzufassen, als eine Art Sprache, wodurch sich die Kräfte verstehn. In der unorganischen Welt fehlt das Mißverständnis, die Mittheilung scheint vollkommen. In der organischen Welt beginnt der Irrthum. ‘Dinge’ ‘Substanzen’ Eigenschaften Thätig-keiten’ – das alles soll man nicht in die unorganische Welt hineinragen! Es sind die spezifischen Irrthümer, vermöge deren die Organismen leben. Problem von der Möglichkeit des ‘Irrthums’? Der Gegensatz ist nicht falsch’ und*

'wahr', sondern 'Abkürzungen der Zeichen' im Gegensatz zu den Zeichen selber. Das Wesentliche ist: die Bildung von Formen, welche viele Bewegungen repräsentieren, die Erfindung von Zeichen für ganze Arten von Zeichen." [N Herbst 1885–Frühjahr 1886 1[28] (KSA 12/16-7).] Miten meidän tulisi ymmärtää puhe erheestä, joka erottaa orgaanisen epäorgaanisesta – sehän kuulostaa sangen omituiselta ottaen huomioon sen, ettei Nietzschen mukaan ole mitään muuta kuin tulkintoja toisista voimista? Millä perusteella jokin tulkinta on erheellinen ja jokin toinen tosi?²⁴

"Der Gegensatz ist nicht 'falsch' und 'wahr', sondern 'Abkürzungen der Zeichen' im Gegensatz zu den Zeichen selber." Epäorgaanisessa maailmassa on vain jatkuvasti muuttuvia voimien suhteita toisiinsa, jokainen voimien välinen suhde on uusi merkitys, voimien välisissä suhteissa ei ole mitään pysyvyyttä. Jokainen merkki merkitsee vain itseään eikä viittaa itsensä ulkopuolelle. Orgaanisessa maailmassa puolestaan merkit saavat "lyhenteitä", jo olemassaolevia voimien välisiä eroja tulkitaan uudelleen olettaen, että erot pysyvät olevina, vaikka saavatkin uuden tulkinnan. Tämä merkitsee määrättyjen erojen suhteellista pysyvyyttä, ajallista kestoa.²⁵ Alkeellisimmankin elämänmuodon välttämätön ehto on vähintään kahden voiman välisen eron suhteellinen pysyvyys, pysyväksi tulkittu merkitys. Elävän organismin kasvu, orgaanisen tulkinnan laajeneminen johtaa uusiin suhteellisiin pysyvyyksiin, kun yhä uusia voimia tulkitaan samana pidettyyn eroon tuleviksi. Tälle voitaisiin perustaa esimerkiksi Nietzschen tapa ajatella ravinnon käsitettä. Organismille voi olla ravintoa vain jos se on siinä määrin pysyvä, että sillä on ravinnon prosessoimiseen ja organismin osaksi muuntamiseen erikoistuneet elimet. Tämä merkitsee sekä organismin itsensä tulkinnallista pysyvyyttä että periaatteessa hyvinkin erilaisten voimien tulkitsemista tietyssä suhteessa samaksi, nimittäin ravinnoksi kelpaavaksi.

Vaikka filosofisia käsitteitä voidaan ajatella samalla tavalla tulkinnallisina pysyvyyksinä kuin minkä tahansa orgaanisen tulkinnan merkkejä, eivät *'Dinge' 'Substanzen' 'Eigenschaften*

²⁴ Müller-Lauter ajattelee, että epäorgaaniseen maailmaan sijoitetussa totuudellisuudessa näkyy Nietzschen jäänyt perinteisen filosofian todemman maailman kaipuu (Müller-Lauter 1974, 38-9). Hänen ajatuksensa saattaa olla perusteltu. Tässä yhteydessä olisi tarpeen pohtia tulkinnan ja merkityksen käsitteitä tarkemmin: voiko olla merkitystä tai merkityksen tulkintaa, jolla ei ole mitään suhdetta itsensä ulkopuolelle? Voidaanko merkityksen käsitettä voiman olemisen tapana mielekkäästi soveltaa muualle kuin orgaaniseen maailmaan? Jos itsensä ulkopuolelle viittaamaton merkki on käsitteellisesti mielekäs ja jos näin ollen merkityksen käsitettä voidaan soveltaa myös epäorgaaniseen olevaan, olisi Nietzschen ongelmana juuri se kaipuu ja sen mukainen lankeaminen perinteisen metafysiikan ihanteisiin, jonka Müller-Lauter ottaa esille – pelkästään itseensä viittaava, oman merkityksensä sisältävä merkki ei ole meidän tulkinnallinen mahdollisuutemme. Jos taas vastaamme kysymyksiin kieltävästi, on edelleen kysyttävä, mitä mahdollisuuksia Nietzscheellä on ajatella epäorgaanista olevaa.

²⁵ Puhun ajallisesta kestosta lähinnä metaforisesti. Ajan ilmiö on tietysti tulkinnan seuraus siinä, missä mikä tahansa muukin. On kuitenkin kysyttävä, onko se jollakin tavalla erityinen tai perustavampi kuin muut ilmiöt. Saattaa olla, että Nietzschen tulemisen ja ikuisen paluun ajatusten asianmukainen tarkastelu vaatisi ajan analyysin Nietzscheellä. En kuitenkaan voi tehdä sitä tässä tutkielmassa.

Thätig-keiten’ tässä siis merkitse vain filosofisia käsitteitä, vaan jonkin organismin suhteellisen pysyviä elimiä, organismin kannalta samoina pysyviä – samoina pidettyjä – voimien välisiä suhteita, joiden avulla organismia hallitseva voima tulkitsee muita voimia suhteessa itseensä. Jokainen tällainen tulkinta on *spezifischer Irrthum*, jollekin orgaanisen olevan lajille *erityinen*, mutta myös johonkin organismin kannalta tarpeelliseen tehtävään *erikoistunut* erehdys, perspektiivi, joka on aina erilainen riippuen siitä, millainen tulkitseva organismi on. Erityiset erehdykset merkitsevät siis sitä, että organismi tulkitsee kohdalleen tulevia voimia itsekseen tai suhteessa itseensä, jota pitää pysyvänä. Organismien valtaantahto onkin eräessä mielessä sen itsensä toistoa, yhä uusien voimien tulkitsemista samaksi, itsen kasvun välikappaleiksi.

Näin ymmärretty toiston ajatus antaa avaimet seuraavan kryptiseltä vaikuttavan fragmentin tulkitsemiseksi: *”Der völlig gleiche Verlauf aber die höhere Ausdeutung des Verlaufs!! Die mechanistische Einerleiheit der Kraft, aber die Steigerung des Machtgefühls! Das zweite mal – aber es giebt kein ‘zweites Mal’.”* [N Herbst 1885–Frühjahr 1886 1[119] (KSA 12/38).] *Aber es giebt kein ‘zweites Mal’*, mikään organismi ei tosiasiaassa – voimien ontologian metaperspektiivistä tarkasteltuna – pysy samana uusissa tulkinnoissaan. Toistoa ei ole saman toiston mielessä, koska jokainen tulkitseva, valtaansa laajentava voima määrittyy tietysti aina kvantitatiivisesti erilaiseksi suhteessa niihin voimiin, joita se tulkitsee.²⁶

Koska organismi on voimien hierarkia, jota hallitseva voima pitää suhteellisesti samana pysyvänä, ja koska voimia on vain suhteessa toisiinsa, on organismia hallitsevan voiman pidettävä myös muuta olevaa, organismin kohdalle tulevia muita voimia, partikulaarisina tapauksina jostakin, joka pysyy samana suhteessa siihen itseensä ja sen hallitsemaan organismiin. Tästä ajatuksesta käsin voidaan ymmärtää, mitä Nietzsche tarkoittaa arvon käsitteellä. *”Der Gesichtspunkt des ‘Werths’ ist der Gesichtspunkt von Erhaltungs-Steigerungs-Bedingungen in Hinsicht auf complexe Gebilde von relativer Dauer des Lebens innerhalb des Werdens: [...] – ‘Herrschafts-Gebilde’; die Sphäre des Beherrschenden fortwährend wachsend oder periodisch abnehmend, zunehmend... [!] – ‘Werth’ ist wesentlich der Gesichtspunkt für das Zunehmen oder Abnehmen dieser herrschaftlichen Centren (‘Vielheiten’ jedenfalls, aber die ‘Einheit’ ist in der Natur des Werdens gar nicht vorhanden)”* [N November 1887–März 1888 11[73] (KSA 13/36)].

²⁶ On mielenkiintoista, ettei Deleuzen Nietzsche-monografiasta löydy orgaanisen toiston teeman eksplisiittistä käsittelyä, ovathan tässä esitellyt ajatukset varsin lähellä Deleuzen myöhemmin teoksessaan *Différence et répétition* luomia toiston ja eron käsitteitä. Älyllisen rehellisyyden nimissä myönnän, että minun olisi syytä kartoittaa tulkintani yhteydet Deleuzen teokseen, jolle todennäköisesti olen velkaa. Koska perehtymiseni tekstiin on kuitenkin vielä kesken ja koska en voi väittää ymmärtäneeni kaikkea lukemaani, olen katsonut voivani esittää ajatukset suhteellisesti ominani. Josef Simon, jolle myös saatan olla ajatuksia velkaa, puolestaan liittii tässä esittelemääni lähellä olevan tulkinnan orgaanisen toiston ilmiöstä sangen mielenkiintoisella tavalla omaan merkkifilosofian projektiinsa (Simon 1989, 131-3).

Arvot ovat organismin valtaantahdon tapoja arvioida vieraita voimia, lähtökohta, josta käsin organismi voimana tulkitsee vieraita voimia. Organismien arvot johtuvat suoraan sen itsesäilytyksen ja kasvun tarpeista, vierailta voimilla on arvoa sen mukaan, miten hyödyllisiä tai haitallisia ne ovat arvioivan elävän vallan lisääntymiselle. Koska arvojen määrittämisen kriteeri on vallan kasvu tai säilytys, on voimissa arvioiva elementti niiden tahto valtaan.

Tällainen arvokäsitys on itsestään selvästi relativistinen. Arvoa arvioitaessa on aina kysyttävä: arvokasta suhteessa mihin? Kaikki yleiset, singulaarisen organismin arvioivasta valtaantahdosta riippumattomat arvioinnin kriteerit ovat toissijaisia, myös *"Lust und Unlust sind Nebensachen, keine Ursachen; es sind Werthurtheile zweiten Ranges, die sich erst ableiten von einem regierenden Werth – ein in Form des Gefühls redendes 'nützlich' 'schädlich', und folglich absolut flüchtig und abhängig. Denn bei jedem 'nützlich' 'schädlich' sind immer noch hundert verschiedene Wozu? zu fragen."* (N November 1887–März 1888 11[61] (KSA 13/30).) *"[...] bei der Analyse der einzelnen Gütertafeln ergab sich ihre Aufstellung als die Aufstellung von Existenzbedingungen beschränkter Gruppen (und oft irrthümlichen): zur Erhaltung"* [N Winter 1883–1884 24[15] (KSA 10/653)]; *"das Leben selbst zwingt uns Werthe anzusetzen, das Leben selbst werthet durch uns, wenn wir Werthe ansetzen... Daraus folgt, dass auch jene Widernatur von Moral, welche Gott als Gegenbegriff und Verurtheilung des Lebens fasst, nur ein Werthurtheil des Lebens ist – welches Lebens? welcher Art von Leben?"* [G 'Moral als Widernatur' 5 (KSA 6/86.)]

Jos arvot ovat valtaantahdon arvioivia suhteita siihen, mikä ei vielä ole suhteessa voimaan, jonka sisäinen elementti arvioiva valtaantahto on, merkitsevät arvot ennen kaikkea suhdetta tulevaan. Ennen kuin voimme kysyä, millaisia arvoja olemisen käsitteeseen liittyy, on tarkasteltava valtaantahtoa tulemisena. Missä mielessä valtaantahto ja tuleminen ovat sama asia?

Tuleminen

Jokainen voima siis saa kvaliteetin erossa toisesta voimasta eli tietystä mielessä toisen voiman vaikutuksesta. Tahto valtaan voidaankin määrittellä Deleuzen tapaan myös voimaan kuuluvaksi vaikutetuksi tulemisen kyvyksi, voiman herkkyydeksi tulkita erilaisia voimia, tulla erilaisiin eroihin, joihin suhteessa voima voi määrittäytyä (Deleuze 1983, 62). *"Daß der Wille zur Macht die primitive Affekt-Form ist, daß alle anderen Affekte nur seine Ausgestaltungen sind"* [N Frühjahr 1888 14[121] (KSA 13/300)]. Vaikutetuksi tulemisen kyky

mahdollisimman suurena herkkyytenä ulkoiselle – toisille voimille – ei kuitenkaan ole reaktiivisuutta, määrittymistä reaktion toisen voiman aktiivisuuteen. Herkkyys merkitsee aktiivisen voiman taipumusta etsiä voimia, joita tulkita ja muovata tulkintansa mukaisiksi, joissa ilmaista itsensä, herkkyys on aktiiviseen voimaan kuuluvaa tahtoa valtaan. ”[...] – *was der Mensch will, was jeder kleinste Theil eines lebenden Organismus will, das ist ein plus von Macht. Im Streben danach folgt sowohl Lust als Unlust; aus jenem Willen heraus sucht er nach Widerstand, braucht er etwas, das sich entgegenstellt.*” [N Frühjahr 1888 14[174] (KSA 13/360).] Herkkyys on siis aktiivisen voiman kvaliteetin mukainen tapa suhtautua tulevaan, aktiivisen voiman tulemisen tapa. Jotta aktiivisen voiman tahto valtaan voisi ilmetä sen toiminnassa, on oltava jotakin, mihin suhteessa voima voi määrittyä aktiiviseksi.

Jokaisen voiman tahto valtaan on välttämättä moneus, sillä jotta voima olisi aktiivinen eli sellainen, jonka määrittymisen periaate on myöntävä tahto valtaan, on sen jatkuvasti etsittävä uusia eroja, joista määrittyä. Vastaavasti reaktiivinen voima joutuu siihen kuuluvan kieltävän tahdon periaatteen mukaisesti jatkuvasti kieltämään määrittymisensä suhteessa yhä uusiin voimiin. Myös tässä mielessä ”*gibt es keinen Willen: es giebt Willens-Punktationen, die beständig ihre Macht mehren oder verlieren*” [N November 1887–März 1888 11[73] (KSA 13/36-7)]. Tahto valtaan ei ainoastaan määritä voimia niiden välisissä valtasuhteissa, vaan myös itse määrittyy suhteessa olevista voimista.

Voiman tahto valtaan ilmenee sen herkkyytenä toisille voimille, voiman olemisena vaikuttamisen ja vaikutetuksi tulemisen kykynsä rajoilla. Aktiivinen ja reaktiivinen voima eroavat toisistaan siinä, että aktiivinen voima toimii eli tulkitsee rajoillaan, ylittää rajansa, jotka merkitsevät vain jo ollutta tulkintaa, kun taas reaktiivinen voima pitääyty jo olevassa tulkinnassa, kieltäytyy uudesta ja pyrkii olemaan tulematta vaikutetuksi. Tahto valtaan merkitsee suhtautumista rajaan, jolla voima määrittyy aktiiviseksi tai reaktiiviseksi riippuen siitä, pyrkii se yli rajan vai kääntyykö takaisin. Aktiivisen voiman hallitseva elinvoimainen organismi kohtaa jatkuvasti uusia sattumanvaraisia voimia, jotka rajoittavat eli määrittävät organismin siksi, mitä se on. Organismi määrittyy aktiivisen voiman hallitsemaksi ja elinvoimaiseksi, koska se pyrkii aktiivisesti tulkitsemaan sitä rajoittavia sattumanvaraisia voimia omiin tarpeisiinsa. Nämä sattumanvaraiset voimat tulevat organismia hallitsevan voiman hallitsemiksi ja ilmaisevat reaktioissaan sen aktiivisuutta yhtä lailla kuin organismia hallitseva voima tulee aktiiviseksi suhteessa sattumanvaraisesti kohtamiinsa voimiin. Mitä herkempi aktiivinen voima on, sitä enemmän sillä on suhteita muihin voimiin, ja sitä täydemmin se on rajoillaan eli tulee aktiiviseksi. Tahto valtaan voidaankin käsittää voimien määrättyllä tavalla kvalifioituiksi, aktiivisiksi tai reaktiivisiksi, *tulemiseksi*.

Voimat *ovat* joko aktiivisia tai reaktiivisia. Niihin kuuluu tämän mukaan joko myöntävä tahto valtaan tai kieltävä tahto ei-mihinkään perspektiiveinä eroon, joka ne määrittää. Tahto on kuitenkin voiman olemisen ylittävä elementti, voimat *ovat* aktiivisia tai reaktiivisia riippuen siitä, mikä on niiden suhde muihin voimiin, joita ne sattumanvaraisesti kohtaavat, myöntävätkö vai kieltävätkö ne eronsa näistä muista voimista, pyrkivätkö ne yli rajojensa eli tulkitsemaan ja ilmaisemaan itseään kohtaamisissaan voimissa vai kääntyvätkö rajoillaan takaisin jo *olevaan* tulkintaan kohdattavista voimista, joka kieltää ne singularisina ilmiöinä. Kuten Deleuze sanoo, *"the active and the reactive are qualities of force that derive from the will to power"*. Valtaantahdon kvaliteetit ovat voimien *tulemisen* kvaliteetteja, myöntävä tahto on aktiiviseksi-*tulemista*, kieltävä reaktiiviseksi. (Deleuze 1983, 63-4.)

Aktiivinen voima siis antaa merkityksen kohtaamilleen voimille, ilmaisee itseään niissä, reaktiiviset puolestaan ottavat merkityksen vastaan, ilmaisevat reaktiossaan merkityksen antavan voiman tulkinnan. Olen puhunut tästä voimien välisestä suhteesta tulkintana, ja sanonut, ettei Nietzschen mukaan ole mitään muuta kuin voimia ja niiden välisiä tulkinnallisia suhteita. Tätä ontologista määritelmää on kuitenkin tarkennettava. Nietzschen mukaan *"darf [man] nicht fragen: 'wer interpretirt denn?' sondern das Interpretiren selbst, als eine Form des Willens zur Macht, hat Dasein (aber nicht als ein 'Sein', sondern als ein Prozeß, ein Werden) als ein Affekt."* [N Herbst 1885–Herbst 1886 2[151] (KSA 12/140).] Voimme ymmärtää tämän niin, ettei yksikään voima varsinaisesti *ole* aktiivinen eikä tulkitseva, vaan *tulee* aktiiviseksi tulkitessaan. Voiman tulkinta on sen tahtoa valtaan, sen suhde tulkittavaan voimaan, ero, joka joko myönnetään tai kielletään. Mitä voima on jo tulkinnut, on tullut tulkitsevan voiman ilmaukseksi, samalla voima on määrittynyt siksi, mitä se on, tulkitsemansa mukaan. Mutta ollakseen aktiivinen, on voimalla oltava suhde johonkin ulkoiseen, johonkin, jota se ei vielä ole tulkinnut. Voiman *olemisen* kvaliteetti edellyttää tulemisen eli valtaantahdon kvaliteettia välttämättömänä suhteena itsensä ulkopuoliseen.

Jotta voima voisi olla kvalitatiivisesti määrätty, on sen oltava määrätynlaisessa suhteessa siihen, mitä se ei ole. Tämän suhteen kvaliteetti on voimaan kuuluvan valtaantahdon, siis joko myöntävä tai kieltävä. Jokainen aktiivinen voima on aktiivinen myöntämällä eronsa suhteessa niihin voimiin, joita se tulee kohtaamaan. Jokainen reaktiivinen voima on reaktiivinen, koska se kieltää voivansa olla jotakin muuta kuin mitä se jo on, eli kieltää voivansa tulla sellaisiin suhteisiin vieraiden voimien kanssa, joissa se määrätty joksikin sattumanvaraisesti eli ennustamattomasti muuksi kuin mitä se jo on.

Näin on perusteltu myöntävän tahdon ja aktiivisen voiman sekä kieltävän tahdon ja reaktiivisen voiman välinen yhteys ja samalla osoitettu, ettei voiman ja tahdon, olemisen ja tulemisen, kvaliteetteja sovi sekoittaa toisiinsa. Voiman käsite on Nietzschen vastaus

perinteisen ontologian kysymykseen, mitä oleva on, voimien eli olevan määrittymisen tapa, tahto valtaan, puolestaan vastaukseen sisäänkirjoitettu itse kysymyksen kyseenalaiseksi asettaminen. Sillä viime kädessä, olemisen käsitteen itsensä mukaan arvioituna, ei Nietzschen mukaan ole mitään olemista: *”die Annahme des Seienden ist nöthig, um denken und schließen zu können: die Logik handhabt nur Formeln für Gleichbleibendes. [1] Deshalb wäre diese Annahme noch ohne Beweiskraft für die Realität: ‘das Seiende’ gehört zu unserer Optik.”* [N Herbst 1887 9[89] (KSA 12/382).] Nietzschen ontologian kulmakivenä voidaan pitää ajatusta, jonka mukaan oleminen on pelkkä perspektiivinen fiktio, meidän kaltaisemme elämän säilymisen ja kasvun edellytys.²⁷ Koska kaikki, mikä on, on tahtoa valtaan, on oleminenkin pohjimmiltaan tulemista. Oleva on vain suhteellisia, tulkinnan herkkyyden puutteesta seuraavia pysyvyyksiä jatkuvassa, aluttomassa ja loputtomassa tulemisessa. – Mutta eikö myös tällainen käsitys tulemisen suuremmasta todenmukaisuudesta ole perspektiivinen ja fiktio? Miksi perinteisestä olemisen käsitteestä olisi luovuttava tulemisen käsitteen vuoksi? Nietzscheläisen vastauksen antaminen näihin kysymyksiin edellyttää lisäkysymyksen, millainen tahto näihin ontologisiin peruskäsitteisiin liittyy. On arvioitava, millainen tahto niissä tahtoo?

Arvioiminen

Jos arvot käsitetään määrätyn elävän itesäilytyksen ja vallan kasvun ehdoiksi, määrätyn voimien välisen eron suhteellisen keston vuoksi välttämättömiksi tavoiksi arvioida vastaan tulevia vieraita voimia, ne merkitsevät tulkinnan rajoja. Esimerkiksi jonkin tietyn olemiskäsityksen puitteissa voi oleva olla vain kyseisestä olemiskäsityksestä avautuvilla tavoilla. Arvot ovat menneitä voimien välisiä eroja, joita arvoja arvostavat elävät yrittävät pitää mahdollisuuksiensa mukaan muuttumattomina, suhteellisesti samoina kestävinä,

²⁷ *”Was sind Prädikate? – Wir haben Veränderungen an uns nicht als solche genommen, sondern als ein ‘an-sich’, das uns fremd ist, das wir nur ‘wahrnehmen’: und wir haben sie nicht als ein Geschehen, sondern als ein Sein gesetzt, als ‘Eigenschaft’ – und ein Wesen hinzuerfunden, an dem sie haften, d. h. wir haben die Wirkung als Wirkendes angesetzt und das Wirkende als Seiendes. [...] Wenn ich sage ‘der Blitz leuchtet’, so habe ich das Leuchten einmal als Thätigkeit und das andere Mal als Subjekt gesetzt: also zum Geschehen ein Sein supponirt, welches mit dem Geschehen nicht eins ist, vielmehr bleibt, ist und nicht ‘wird’. – Das Geschehen als Wirken anzusetzen: und die Wirkung als Sein: das ist der doppelte Irrthum, oder Interpretation, deren wir uns schuldig machen.”* [N Herbst 1885–Herbst 1886 2[84] (KSA 12/103-4).] *”[D]ie Wertschätzung ‘ich glaube, daß das und das so ist’ als Wesen der ‘Wahrheit’ [1] in den Werthschätzungen drücken sich Erhaltungs- und Wachstums-Bedingungen aus. [...] ‘die wahre und die scheinbare Welt’ – dieser Gegensatz wird von mir zurückgeführt auf Werthverhältnisse [1] wir haben unsere Erhaltungs-Bedingungen projiziert als Prädikate des Seins überhaupt [1] daß wir in unserem Glauben stabil sein müssen, um zu gedeihen, daraus haben wir gemacht, daß die ‘wahre’ Welt keine wandelbare und werdende, sondern eine Seiende ist.”* [N Herbst 1887 9[38] (KSA 12/352-3).]

tulkitsemalla vieraita voimia arvojen differentiaalisten ennakko-oletusten mukaan. Kun haluamme tietää, mitä jokin on, on meidän tulkittava se, mikä on, joksikin. Jos seuraamme Nietzscheä, meidän tulee määrittää, mikä on se voima, joka hallitsee tutki-
maamme olevaa ja joka ilmenee siinä. Tarkoitukseni on osoittaa, ettei tämä ole mahdol-
lista, ellei samalla arvioida myös ilmenevän voiman tahtoa.

Olen osoittanut, että aktiivisiin voimiin liittyy myöntävä, reaktiivisiin kieltävä tahto. Tahdon kvaliteetit käyvät ilmi niistä arvoista, jotka tarkkailtavalle olevalle ovat korkeim-
pia, joiden mukaan se viime kädessä arvioi muuta olevaa. Tulkitessamme meidän on arvioitava näitä olevan itsensäilytyksen tai kasvun ehtoja, jotta voitaisiin määrittää, millai-
nen oleva on kyseessä eli millainen suhde tulevaan sillä on. Ilmiöstä sinänsä ei voida päätellä mitään, koska mitään ilmiötä sinänsä ei ole. Esimerkiksi *”der zweideutige Cha-
rakter unserer modernen Welt, – eben dieselben Symptome könnten auf Niedergang und auf
Stärke deuten.”* (N Herbst 1887 10[23] (KSA 12/468).]

Reaktiivinen voima kieltää tulevat sattumanvaraiset suhteet vieraiden voimien kanssa, joissa se itse määrittäisi toiseksi kuin on. Reaktiivisen voiman tahto valtaan siis arvioi myös muiden, tulevien voimien valtaantahdon pysyvän muodoltaan olennaisesti samana. Reaktiiviselle voimalle oleva pysyy sinä, mitä se on, ja tuleminen on pohjimmiltaan näennäistä suhteessa olemiseen, pelkkää aksidentaalisten ominaisuuksien lähes merkityksetöntä virtaa muuttumattoman essentiaalisen perustan pinnalla. Aktiivisen voiman toiminnan, muutoksen, jonka reaktiivinen voima havaitsee ilmauksena itsessään, se on jo arvioinut arvottomaksi suhteessa omaan muuttumattoman olemisen ihanteeseensa. Mutta aktiivinen voima pyrkii jatkuvasti uusiin tulkinnallisiin suhteisiin uusien vieraiden voimien kanssa. Se pyrkii hallitsevaan asemaan yhä useampien voimien, yhä suuremman voimien kvantiteetin yli, koska sen oma kvantitatiivinen vahvuus voi kasvaa vain tällä tavalla, koska se voi tulla aktiiviseksi vain tätä kautta. Aktiiviseen voimaan kuuluva tahto valtaan siis vaatii myös muuta olevaa olemaan muuta kuin se on. Aktiiviselle voimalle oleminen on yhdentekevää ja häviävää suhteessa siihen, että voimat, joita oleva on, ovat tulevia ja jatkuvasti uudelleen määrittyviä, ja että vasta voimien tulemisen nojalla niiden voidaan sanoa olevan jotakin, nimittäin aktiivisia tai reaktiivisia. Aktiivisen voiman tahto valtaan siis arvioi olevaa sen mukaan, mikä arvioitavan olevan suhde välttämättömään muutokseen on – tahtooko se tulla joksikin mitä ei vielä ole.²⁸

²⁸ Deleuze liittyy tähän teemaan voimien ja valtaantahdon kvaliteettien välisen suhteen erilaisten nyanssi-
en määrittämisen. Vaikka aktiiviseen voimaan kuuluukin aina myöntävä, ja reaktiiviseen kieltävä tahto valtaan, ei voiman ja valtaantahdon kvaliteettien välinen suhde ole näin yksiselitteinen. Niin reaktiiviset kuin aktiivisetkin voimat voidaan jakaa kolmeen luokkaan sen mukaan, mikä on *”the nuance of quality that
the force presents at a particular moment of its development, in relation to its affinity [for the corresponding pole of the will*

Käsitellessään niin sanottuja vapaa-ajattelijoita, jotka samanmielisyyttään kuuluttavina ovat nietzscheläisen ajattelijan kannalta varsin kiusallisia, Deleuze antaa hyvän esimerkin oman kulttuurisen menneisyyden näennäisen kriittisestä tulkinnasta, joka ei ota huomioon valtaantahdon välttämätöntä arvioivaa roolia tulkinnassa ja joka siksi jää kritisoidmansa ilmiön kvaliteettia määrittävien arvojen alaiseksi ja määritetty kvalitatiivisesti samaksi kuin kritisoidmansa ilmiö. (Deleuze 1983, 60.) Ajateltakoon 1800-luvun tyyppillisiä uskontokriitikkoja, positivistia ja humanistia. Positivistit luottaa tosiasioihin ja kritisoi uskontoa niiden nojalla: koska ei voida objektiivisesti todistaa, että Jumala on olemassa, ja koska huomataan, että on mahdollista tulla vallan mainiosti toimeen olettamatta Jumalan olevan olemassa, ei ole mitään syytä tehdä tällaista oletusta ja uskoa Hänen olemassaolonsa. Humanisti puolestaan osaa arvostaa uskonnon inhimillisiä, eettisiä ja esteettisiä sisältöjä. Esimerkiksi kultainen sääntö on hänelle tosi ja pätevä, jos se vain vapautetaan turhasta ja haitallisesta uskonnollisesta painolastista, joka vain hämärtää itse asian kirkkauden, onhan siinä lopulta kyse ihmisen toiselle ihmiselle tunnustamasta itseisarvosta vain sen nojalla, että tämä toinen on ihminen. Humanistin tapauksessa on ehkä selvää, jopa humanistille itselleen, että hän jää tunnustamaan samoja arvoja kuin uskovakin, että hänen tahtonsa on olennaisesti sama kuin uskovan. Mutta koska humanisti tunnustaa samoja arvoja kuin kritisoidmansa uskonto, hän ei pysty arvioimaan niiden arvoa eli niihin liittyvän valtaantahdon kvaliteettia. Tämän vuoksi humanisti ei myöskään pysty aktiivisesti tulkitsemaan, mistä uskonnossa on kyse, vaan jää saman voiman ilmaukseksi, jonka ilmausta uskovakin on. Positivistille puolestaan hänestä itsestään, hänen omasta tulkinnastaan, riippumaton todellisuus on ainoa oleva, jota hän tunnustaa. Voidaan kuitenkin kysyä, eroaako tämä tulkinnoista riippumaton todellisuus millään olennaisella tavalla siitä jumalallisesta todellisuudesta, joka uskovalle – sanotaan teististä realismia kannattavalle kristitylle – on kaikkien tulkintojen yläpuolella ja tulkinnoista riippumaton. Positivistit siis jakaa uskovan kanssa yhteisen käsityksen viimekätisestä todellisuudesta korkeimpana arvona. Hän ei pysty arvioimaan, minkä voiman ilmausta hänen oma uskontokritiikkinsä on, millainen tahto tahtoo itsensä ulkopuolella olevaa totuudellista maailmaa. Niin humanistin kuin positivistinkin lause on: *”Die Kirche widersteht uns, nicht ihr gift... Von der Kirche abgesehen lieben auch wir das Gift...”* [GM I 9 (KSA 5/270.) Reaktiivisten voimien perspektiivistä on mahdotonta ymmärtää jonkin olevan arvoa

to power]” (Deleuze 1983, 61). Erilaisia reaktiivisia voimia ovat aktiivisen valtaan sopeutuvat voimat, aktiivisen voiman rajoiltaan erottavat voimat ja rajoiltaan erotetut alunperin aktiiviset voimat, erilaisia aktiivisia voimia puolestaan toisia voimia rajoillaan muovaavat, rajoilleen menevät ja rajoillaan eronsa toisista voimista niitä varsinaisesti järjestämättä myöntävät. (Deleuze 1983, 61.)

aktiivisten voimien kannalta: *"Absolute Überzeugung: daß die Werthgefühle oben und unten verschieden sind; daß zahllose Erfahrungen den Unteren fehlen, daß von Unten nach Oben das Mißverständniß nothwendig ist."* (N Herbst 1887 9[16] (KSA 12/346).]

Mutta mistä olevan valtaantahdon kvaliteetin arvioinnissa on meidän kannaltamme kyse? – Edellä käsitelty fragmentti jatkuu: *"Und die Abzeichen der Stärke, der errungenen Mündigkeit könnten auf Grund überlieferter (zurückgebliebener) Gefühls-Abwerthung als Schwäche **mißverstanden** werden. Kurz, das Gefühl, als Werthgefühl ist nicht auf der Höhe der Zeit [!] Verallgemeinert: das Werthgefühl ist immer **rückständig**, es drückt Erhaltungs- Wachstums-Bedingungen einer viel früheren Zeit aus: es kämpft gegen neue Daseins-Bedingungen an, aus denen es nicht gewachsen ist und die es nothwendig mißversteht [...]: es hemmt, es weckt Argwohn gegen das Neue."* [N Herbst 1887 10[23] (KSA 12/468-9).] Jos jonkin olevan arvo ja samalla se, mitä se on meille, näyttää tai tuntuu itsestään selvältä, johtuu tämä yksinkertaisesti siitä, että tulkitsemme olevaa meille itsestään selvän arvion mukaan. Mutta saammeko tällöin välttämättä tulkittavaksemme sen voiman, joka ilmenee käsiteltävässä olevassa sitä hallitsevana aktiivisena voimana?

Olemme huomaamatta siirtyneet yleisistä ontologisista käsitteistä ajattelemaan ontologista ajattelua. Voimme saada selville voiman kvaliteetin vain arvioimalla sen valtaantahdon kvaliteettia. Valtaantahdon kvaliteettia taas voimme arvioida vain arvioimalla sen arvoa meille, toisin sanoen sitä, mihin arvioitavasta voimasta meidän perspektiivistämme on, mitä sen tuleminen on meille. On selvää, että ajatellessamme olevaa olevana, tulkitsemme sitä sen suhteellisen samana pysymisen valossa. Mikä ei hetkeäkään pysy samana, ei oikeastaan *ole* mitään, sillä jatkuvassa tulemisessa ei ole pienintä olevaa pistettä, sillä yritettäessä ajatella tällaista pistettä, se supistuu äärettömän pieneksi, olemattomaksi abstraktioksi. Käsitellen inhimilliseen arviointiin ja tulkintaan liittyviä erityiskysymyksiä tarkemmin seuraavassa pääluvussa, mutta tässä vaiheessa voidaan jo kenties nähdä, että meidän, tietoisina ajattelevien olevien, tulkinnat näyttävät olevan perustavalla tavalla, kenties väistämättä, reaktiivisia. Jos esitykseni neutraali sävy onkin ehkä hämärtänyt asiaa, ei aktiivisen ja reaktiivisen, myöntävän ja kieltävän käsitteiden vahvasti normatiivinen luonne ole voinut jäädä epäselväksi kenellekään Nietzscheen edes pinnallisesti tutustuneelle. Niinpä on selvää, ettei esittämäni ontologinen järjestelmä kestä reflektiivistä suhdetta itseensä, ellei tämän ontologian mukaan olevaa ajatteleva muuta perustavasti suhtautumistaan omaan tulemiseensa eli ellei kysymys, mitä ajattelu on, muutu kysymykseksi siitä, millainen voima ajattelua hallitsee ja lopulta, mihin ajattelusta on. Järjestelmän it-suhdetta on arvioitava valtaantahdon omin kriteerein.

Jos olemme itse reaktiivisia voimia, tulkitsemme myös vieraat voimat reaktiivisiksi. Niin kauan kuin reaktiivisuutemme on edes mahdollisuutena olemassa, ei voiman faktisesta valta-asemasta maailmassa vielä voida päätellä mitään sen kvaliteetista. (Saattaa olla jopa niin, että faktisen tosiasian tilan mahdollisuuden ehto on olevan faktiseksi tosiasian tilaksi tulkitsevan voiman reaktiivisuus.) Näyttää kuitenkin siltä, että maailmaa hallitsevat reaktiiviset voimat. Esimerkiksi ihmisen historiaa voidaan lukea tarinana, jossa erilaisten olemisen muuttumattomuuden ihanteiden hallitsemat massat ja ihanteita hyväkseen käyttävät massaa kvantitatiivisesti jakavat voimat järjestelmällisesti tukahduttavat kaikki yritykset tulkita olevaa aktiivisesti. Tämän tarinan juonen mukainen päätepiste on nykyinen tapa ajatella korkein oleva puhtaaksi kvantiteetiksi, ja olevan arvo puhtaan kvantiteetin asteikon mukaan arvioituna mahdollisimman suureksi määräksi. On yhdentekevää, onko kyse abstraktista pääomasta, materiaalisesta tuhovoimasta tai mahdollisimman suuresta äänimäärästä, olemisen arvioinnin periaate on sama. Yksi Nietzschen filosofian keskeisiä teemoja onkin kysymys reaktiivisten voimien voitosta, ihmisen tapauksessa historiassa punaisena lankana kulkevasta tahdosta itsensä pienentämiseen. On siis pystyttävä esittämään ontologiset edellytykset vastaukseen, miten tämä ilmiö on mahdollinen.

Jos yritämme vastata kysymykseen voiman suhteellisesta vahvuudesta tai heikkoudesta vallitsevien asiointilojen perusteella, ikään kuin uudella kysymyksellä – eikö vahva ole yksinkertaisesti se, joka voittaa? – otamme voimien vahvuuden arvioinnin perustaksi vain yhden yleisen mittapuun muiden joukossa. Tulemme tällöin arvioineeksi valtaa jonakin olemukseltaan samana pysyvänä, tulemisen yläpuolella olevana olemisena, mikä ei tietenkään ole nietzscheläinen arvioinnin tapa. Nietzschen voimien ja valtaantahdon käsitteiden vahvuus onkin nähdäkseni siinä, että koska niiden mukaan olevan tulkitseminen ja sen valtaantahdon arviointi on aina suhteellista eikä voi olettaa mitään yleistä mittapuuta, ne tekevät valtasuhteiden ja olevan analyysistä faktisten asiointilojen kritiikkiä. Vastaus kysymykseen reaktiivisten voimien voitosta käsittää kaksi aspektia: ensinnäkin meidän on pystyttävä esittämään valtaantahdon ontologian mukaan, miten se on mahdollinen. Toiseksi meidän on osoitettava erityisesti inhimillistä olevaa tarkastellessamme, mitä reaktiivisten voimien voitto faktisena asiointilana on. Tällöin kysymys on varsinaisesti siitä, millaiselle olevalle on faktisia asiointiloja. Kun olemme vastanneet kysymykseen näillä kahdella tasolla, huomaamme, miten ja miksi vahvoja on puolustettava heikkoja vastaan.

*[E]s handelt sich vielleicht bei der ganzen Entwicklung des Geistes um den Leib: es ist die **f**ühlbar werdende Geschichte davon, daß ein höherer Leib sich bildet. [N Winter 1883–1884 24[16] (KSA 10/655)]*

3. Ihminen

Tämän luvun aluksi esitän ontologisen perustan sille inhimillisten asiain tilojen kritiikille, jota suurin osa Nietzschen julkaistusta tuotannosta on. On siis perusteltava, miten niin sanottu reaktiivisten voimien voiton tila on mahdollinen. Tämän aiheen pohjalta selvittän, mitä ihminen, ontologisesti ajatteleva voima, Nietzschen mukaan on. Tarkasteltavaksi tulee tällöin ruumiin ja tietoisuuden välinen suhde sen valossa, mitä edellisessä luvussa sanoin elämän olevan. Tämän jälkeen arvioin kahta filosofista tapaa käsittää tietoisuuden ja ruumiin välinen suhde, ja lopuksi esitän tulkinnan, jonka mukaan ontologian perinteinen lähtökohta ja varsinainen selvityksen kohde, oleminen, on reaktiivisten voimien voiton väline.

Reaktiivisten voimien voitto

Sokrateen kuuluisa kysymys Kallikleelle pitää sisällään kaiken olennaisen: ”Eikö luonnon mukaan monta ole vahvempi kuin yksi? Ja monet säätävät lakeja yhtä vastaan, kuten sinä sanoit?” (*Grg*, 488d.)²⁹ Nietzschen käsitteistölle käännettynä se kuuluu: eivätkö ne reaktiiviset voimat, jotka yhteen kokoontuneina erottavat aktiivisen voiman siitä, mitä se voi tehdä, mene omalla tavallaan rajoilleen ja näin muutu aktiivisiksi? Tällainen käänös ei tietenkään käännä alkuperäistä kysymystä puhtaasti, mutta se ei ole tarkoituskaan. Koska Kallikles ei kykene arvioimaan, mistä oletuksista käsin Sokrates tulkitsee hänen vahvemuuden käsitteensä, on meidän tehtävä se hänen puolestaan.

Sokrateen kysymyksen pätevyuden ehtona on oletus puhtaasta kvantitatiivisesta mitasta, jolla voimien vahvuutta voi arvioida riippumatta niiden kvaliteetista. Tällaisella mitalla mitattuna tarpeeksi suuri määrä reaktiivisia voimia on kvantitatiivisesti suurempi

kuin vahvinkin aktiivinen voima. Edellä sanotusta käy jo ilmi, että oletus puhtaasta kvantitatiivisesta mitasta, muuttumattomasta olemisesta, tehdään reaktiivisesta perspektiivistä. Kuitenkin näyttää siltä, että Sokrateen päätelmä vastaa totuutta – ainakaan Kallikles ei keksi riittävän voimakasta vasta-argumenttia. Reaktiiviseen voimaan kuuluvan kieltävän tahdon kieltö koskee voimien välisiä eroja, voimat käsitetään olemukseltaan samaksi joukoksi, koska ei kyetä tulkitsemaan niitä erojen periaatteen mukaan järjestyneeksi organismiksi. Kun pidämme tämän mielessä, voimme kysyä, missä mielessä Sokrateen monet voivat yhtenä asettua Kallikleen vahvaa aktiivista voimaa vastaan. Ovatko kaikki moniin kuuluvat voimat samanlaisia vai voidaanko reaktiivisten voimien välillä tehdä jakoja erilaisiin tyyppeihin? Ja jos voidaan, millainen rooli erilaisilla reaktiivisten voimien tyypeillä on reaktiivisten voimien erottaessa aktiivisen siitä, mitä se voi tehdä? Ja vasta lopuksi, tuleeko reaktiivisista voimista tämän erotuksen myötä todella aktiivisia?

Deleuzen mukaan sekä reaktiiviset että aktiiviset voimat voidaan jakaa kolmeen päätyyppiin. *”Thus reactive force is: 1) utilitarian force of adaptation and partial limitation; 2) force which separates active force from what it can do, which denies active force (triumph of the weak or the slaves); 3) force separated from what it can do, which denies or turns against itself (reign of the weak or of slaves). And, analogously, active force is: 1) plastic, dominant and subjugating force; 2) force which goes to the limit of what it can do; 3) force which affirms its difference, which makes its difference an object of enjoyment and affirmation.”* (Deleuze 1983, 61.) En ole kyennyt löytämään tällaiselle jaolle eksplisiittistä tukea mistään Nietzschen teksteistä. Sen avulla on kuitenkin mahdollista lukea reaktiivisten voimien voiton teeman kannalta keskeisintä Nietzschen tekstiä *Zur Genealogie der Moral* siten, että voidaan luoda ontologinen perusta reaktiivisten voimien voiton ilmiölle. Tällöin olennainen rooli on toisella reaktiivisen voiman tyyppillä, joka erottaa aktiivisen voiman siitä, mitä se voi tehdä. Tämän voiman toiminnan seurauksena aktiivisesta voimasta tulee kolmatta reaktiivisen voiman tyyppiä vastaava. Mutta mitä toinen reaktiivisen voiman tyyppi tällöin tarkalleen ottaen tekee?

Brusotti esittää *Zur Genealogie der Moral* -tutkimuksessaan lähdekriittisesti ja analyttisesti ihailtavan tarkan konstruktion huonon omatunnon synnystä ja kehityksestä moraaliksi. Vaikka kyseessä on kontingentin historiallisen tapahtuman genealoginen analyysi, voidaan sitä käyttää heuristisena esimerkkinä.³⁰ Lähtökohtana on tilanne, jossa vahvempi kansa tai heimo alistaa heikomman valtaansa. Heikompien hallinnan välineeksi vahvem-

²⁹ Οἰκοῦν οὖν πολλοὶ τὸν νότον κρεῖττον ἐστὶ καὶ φῆσιν; οὐδὲν καὶ τὸ νότον νόμον τῶν πτωχῶν, ὅπερ καὶ οὖν ῥη λέγει.

³⁰ Brusottin tulkinnan taustalla tosin on edellä esittelemästäni jossakin määrin poikkeava tulkinta aktiivisuuden ja reaktiivisuuden käsitteistä. Tämän seurauksena hän ei lue moraalin genealogiaa niin arvoväritteisesti kuin itse seuraavassa teen.

pi kansa luo primitiivisen valtio-organisaation. Ontologiselta kannalta tässä on tietysti kyse tulkinnasta, jossa heikompi voima määrittyy hallituksi ja vahvempi hallitsevaksi, ja näiden voimien välinen ero saa suhteellisen keston valtio-organisaatiossa. Hallitut kansalaiset tuntevat hallinnon rangaistusten kautta: osa siitä toiminnasta, joka heille ennen organisaatiota oli luonnollista, on organisaatiossa kiellettyä. Tällaiseen toimintaan johtavien viettien tai voimien tottelemisesta rangaistaan.³¹ Tästä seuraa vähitellen sisäistetty sopeutuminen hallitsevien käskyihin, valtio-organisaatiota ylläpitäviin periaatteisiin, jota sopeutumista ohjaa huono omatunto. Hallitsevien säilyttävä suhde valtio-organisaatioon perustuu sille, että he tuntevat olevansa etuoikeutetusta asemastaan esi-isilleen velkaa. Suhde jumalten kaltaisiksi ja lopulta jumaliksi muuntuneisiin esi-isiin on kunniavelka, joka suoritetaan esi-isien arvokkuuden arvoisena elämänä – hallitsevien ja hallittujen voimien välisen eron myöntävänä suhtautumisena omaan valtaan. Hallitut voimat kokevat herrojen moraalin omalla tavallaan, ja tulkitsevat niiden viettien tai voimien, joita valtio-organisaation synnyttämä huono omatunto pitää kurissa, olemassaolon syyllisyydeksi jumalia kohtaan. Ruumiillinen tuska tulkitaan rangaistukseksi siitä, että ruumiissa on kiellettyjä voimia. Hallituille kuitenkin jää käsittämättömiksi, miksi he kärsivät, mikä on heidän kärsimyksensä tarkoitus. Reaktiivisina voimina he eivät pysty tulkitsemaan niitä hallitsevia voimia, joihin suhteessa olevina he määrittyvät siksi, mitä ovat. Tähän reaktiivisten voimien olemisen merkityksen tai mielekkyyden kaipuuseen vastaa toinen Deleuzen hahmottelemista reaktiivisen voiman tyypeistä. Askeettinen pappi antaa kärsimykselle merkityksen: se johtuu synnistä.³² Tämän tulkinnan myötä hallittujen voimien tietoisuus, joka on Brusottin mukaan syntynyt pitkän ajan kuluessa huonoon omatuntoon liittyvän kivuliaan itsesuhteen seurauksena ja jolle siis huonon omatunnon ja syyllisyyden ruumiillinen dynamiikka on tuntematon, saa olemassaololleen ja kärsimykselleen tietoisuudesta itsestään selittyvän syyn ja tätä kautta tietoisuuden mukaisen merkityksen.

³¹ Käsittelen ihmisruumista voimien moneutena tutkielmani toisessa pääluvussa. Vaikka tämä saattaa olla Brusottin esimerkin ymmärtämisen edellytys, olen pitäytynyt aiheen esittelemisestä Nietzschen ontologian yhteydessä, jotta voimien ja valtaantahdon tematiikan yleisyys ei hämärtyisi. Tässä vaiheessa voidaan sanoa, että edellytyksenä ihmisruumiin aktiivisuudelle on sitä hallitsevien voimien vapaa purkautuminen. Kun valtio-organisaatio estää tämän purkautumisen, syntyy huono omatunto. Ruumiillisesti tulkittuna tämä merkitsee näiden voimien purkautumista ruumiissa itsessään, suhteessa muihin ruumiissa oleviin voimiin. Tämä puolestaan merkitsee ruumiillista tuskaa. Omatunto ei siis tässä vielä merkitse syyllisyydentuntoa.

³² Brusottin muuten ansiokkaan esityksen hienoisena puutteena voidaan pitää sitä, että moraalin genealogian tulkinnan kohde jää konkretisoimatta, varsinaisia historiallisia viitteitä esitetään yhtä vähän kuin alkutekstissä. Vaikka käsittelyn keskiössä ehkä tässä yhteydessä onkin erityisesti juutalais-kristillinen uskonto ja sen papin tyyppi, voi muualta Nietzschen teoksista löytää avaimia vastaavista muita suuria uskontoja koskevista tulkinnoista [esim. *FW* V 353 (*KS*A 3/589-90)].

Kärsimys on seurausta tietoisesti tehdystä synnistä jumalaa kohtaan. (Brusotti 1992, 100-12.)

Meillä on siis tarkasteltavanamme kaksi voimaa, joista ensimmäinen on mukautunut toimimaan aktiivisen voiman ilmauksena ja vastaa siis Deleuzen jaon ensimmäistä reaktiivisen voiman tyyppiä. Toinen voima vaikuttaa aktiiviselta, näyttäähän se tulkitsevan ensimmäisen tyyppin mukaisia reaktiivisia voimia omalla tavallaan. Merkitys, jonka se näille antaa, ei kuitenkaan ole aito merkitys. Koska pappi tulkitsee jo olemassaolevaa reaktiivisten voimien joukkoa organisoimatta sitä millään tavalla, antamatta sille mitään uutta merkitystä siinä mielessä, että nämä voimat määrittyisivät toisiksi kuin mitä ne olivat, on merkitys, jonka pappi reaktiivisille voimille antaa, pelkkä fiktio. Näin ei myöskään pappi ole aktiivinen voima.

Nietzscheltä löytyy tarkempikin analyysi tästä toiminnasta. Teoksensa *Die fröhliche Wissenschaft* aforismissa 353 Nietzsche käsittelee uskonnonperustajien kahtalaista kekseliäisyyttä: *”Die eigentliche Erfindung der Religionsstifter ist einmal: eine bestimmte Art Leben und Alltag der Sitte anzusetzen, welche als disciplina voluntatis wirkt und zugleich die Langeweile wegschafft; sodann: gerade diesem Leben eine Interpretation zu geben vermöge deren es vom höchsten Werthe umleuchtet scheint, so dass es nunmehr zu einem Gute wird, für das man kämpft und, unter Umständen, sein Leben lässt. In Wahrheit ist von diesen zwei Erfindungen die zweite die wesentlichere: die erste, die Lebensart, war gewöhnlich schon da, aber neben andren Lebensarten und ohne Bewusstsein davon, was für ein Werth ihr innewohne. [...] Zum Religionsstifter gehört psychologische Unfehlbarkeit im Wissen um eine bestimmte Durchschnitts-Art von Seelen, die sich noch nicht als zusammengehörig erkannt haben.”* [FW V 353 (KSA 3/589-90).] Uskonnonperustaja luo uskonnollisen elämäntavan ja antaa sille korkeimman arvon, josta käsin muut elämäntavat, elämä moneutena, voidaan kieltää. Uskonnonperustaja luo elämäntavan tulkitsemalla tietyn jo olemassaolevan, mutta vielä monella tavalla heterogeenisen, ykseyttään löytämättömän ja tiedostamattoman, voimien joukon yhdeksi. Tämä on periaatteessa valtaantahdon akti, uskonnonperustajan tulkitseva voima ottaa tulkitun heterogeenisen voimien joukon hallintaansa ja saa sen ilmaisemaan luomaansa elämäntapaa.

Mutta mitä uskonnonperustaja varsinaisesti tekee? Elämäntapa, jonka hän luo, on jo olemassa: kristinuskon edellytyksenä on *”das Leben der kleinen Leute in der römischen Provinz”*, määrätyn hallitsevan voiman hallitsemilleen pakottama, tai buddhalaisuuden tapauksessa *”jene Art Menschen [...], welche aus Trägheit gut und gütig (vor Allem inoffensiv) sind, die, ebenfalls aus Trägheit, abstinent, beinahe bedürfnisslos leben”*, olosuhteisiinsa perustavasti sopeutuneet tahdoltaan turtuneet voimat [FW V 353 (KSA 3/589); vrt. N Herbst 1887 10[92] (KSA 12/508-9)]. Uskonnonperustaja antaa jo olevalle reaktiiviselle olemisen tai

elämän tavalle uuden merkityksen, joka tekee reaktiivisten voimien olemisesta niiden omasta perspektiivistä autonomista ja niiden itsensä tahtomaa, ulkoiselle aktiivisuudelle ja vallalle immuunia. Samalla hänen tulkintansa kuitenkin tekee voimien reaktiivisiksi tulemisesta yhä peruuttamattomampaa, sillä uskonnonperustajan olemassaolevalle elämäntavalle antamaa korkeinta arvoa voi tahtoa vain pitäytymällä erossa, jossa voimat jo olivat, ja kieltäytyä erilaisista tulevista suhteista muiden voimien kanssa. Vaikka uskonnonperustajan korkein arvo kieltääkin reaktiivisen voimien määrittymisen differentiaalisessa suhteessa aktiiviseen, aktiivisen tulkitsemana, se nostaa kuitenkin nimenomaan kyseisessä erossa olevan voiman olemisen ainoaksi tahtomisen arvoiseksi.

Tarpeetonkaan toisto ei voi aiheuttaa suurta vahinkoa, kun on kyse näin keskeisestä asiasta. Uskonnonperustaja siis antaa reaktiivisille voimille sellaisen käsityksen niiden alkuperästä, jonka mukaan reaktiiviset voimat itse ovat oman olemisensa varsinainen syy. Hän luo sellaisen kuvan voimien määrittymisen periaatteena olevasta erosta, jota reaktiiviset voimat voivat tahtoa. Tämän kuvan mukaan reaktiivinen oleminen on hyveellisintä ja sen vuoksi kaikkein eniten tahtomisen arvoista. On suuri ero sen välillä, ymmärrätkö kivuliaan hallittuna olemiseni johtuvan siitä, että vahvempi voima hallitsee minua mielivaltaisesti, vai siitä, että itse olen pystynyt pidättäytymään synnistä, johon minua väkivaltaisesti hallitseva voima nimenomaan hallinnassaan lankeaa. Tämän kuvan voidaan sanoa olevan fiktio³³ siinä mielessä, että siihen ei liity aitoa tulkintaa aikaisemmin määrittelemässäni mielessä. Koska ihanne ei varsinaisesti organisoisi reaktiivisia voimia millään tavalla, ei tahdottaessa sen mukaista tulkintaa ole mitään, mitä tulkittaisiin eikä siis varsinaisesti tahdota mitään. Koska reaktiiviset voimat ovat, mitä ovat, vain hallittuina eli valtasuhteessaan aktiiviseen voimaan, voivat ne tahtoa itseään vain hallittuina. Ne eivät kuitenkaan tahdo itseään tahtoessaan ihanteensa mukaista käsitystä itsestään omavaltaisina tai jonkin muun tahon hallitsemina kuin sen, jonka tulkitsemina ne alun perin ovat reaktiivisia, mieluiten sellaisen, jonka reaktiiviset voimat voivat ajatella hallitsevan myös heitä hallitsevia aktiivisia voimia. Reaktiiviset voimat tahtovat reaktiivisten voimien käsitystä vallasta, jota niillä ei ole.

Reaktiivisten voimien korkeimman arvon päättelyn logiikka siis kieltää sen, että voimat ovat kvantitatiivisesti määrittynyttä vain suhteissa toisiinsa ja että niillä on tietty kvaliteetti vain tuon kvantitatiivisen määrittymisen mukaan. Deleuzen mukaan voidaan sa-

³³ Deleuze käyttää tässä yhteydessä käsitettä 'käänteinen kuva' (*inverted image*) (Deleuze 1983, 55-8). En ole löytänyt tätä käsitettä Nietzscheltä, mutta se voidaan integroida rakenteilla olevaan järjestelmään, koska se kokoaa hedelmällisesti yhteen useilla Nietzschien vaihtelevalla terminologialla esittämiä ajatuksia.

noa, että yleisesti ottaen reaktiivisten voimien käänteinen käsitys voimien differentiaalisesta alkuperästä perustuu ajatukselle, että voima olisi erotettavissa vaikutuksistaan, että se pysyisi olennaisesti samana voimana riippumatta siitä tekeekö se, mitä voi, vai ei. Vastaavasti tämän käsityksen mukaan voima on olennaisesti sama riippumatta siitä, onko se jonkin toisen voiman aktiivisuuden ilmaus vai ei. Ja jos voima kerran pysyy samana riippumatta siitä, käyttäkö se voimaansa vai ei – absurdi duplikaatio –, voidaan ajatella voiman itsensä käytön olevan sen omassa harkinnassa. Niinpä myös reaktiivisten ja heikkojen voimien vallassa olisi niiden oman käsityksen mukaan käyttää hallitsevaa aktiivista kvantitatiivisesti vastaavaa voimaa, mutta pidättäytyessään tästä ne osoittavat moraalisen ylemmyytensä ja kvantitatiivisen vahvemmuutensa: niillä on aktiivisen toimintaan vaadittava voima *plus* toiminnasta pidättäytymiseen vaadittava voima. (Deleuze 1983, 122-4.)

Reaktiivisten voimien ihanteellinen käsitys vallasta ohjaa joukon heterogeenisiä voimia pitämään itseään ihanteen mukaiselta olemukseltaan samana. Yhteistä joukon jäsenille on suhde niitä hallitsevaan aktiiviseen voimaan, ja tämän suhteen kieltona toimiva ihante kokoaa joukon yhteen. Heterogeenisen joukon jäsenet muodostavat olemuksellisen ykseyden suhteessa tahtomaansa ei mihinkään. ”*Alle Kranken, Krankhaften streben instinktiv, aus einem Verlangen nach Abschüttelung der dumpfen Unlust und des Schwächegefühls, nach einer Heerden-Organisation: der asketische Priester erräth diesen Instinkt und fördert ihn; wo es Heerden giebt, ist es der Schwäche-Instinkt, der die Herde gewollt hat, und die Priester-Klugheit, die sie organisirt hat. [...] [D]ie Starken streben ebenso naturnothwendig aus einander, als die Schwachen zu einander.*” [GM III 18 (KSA 5/384).] Reaktiivisten voimien ykseys on tietysti imaginaarinen, se ei ole voima, jolla olisi suurempi kvantiteetti suhteessa aktiiviseen voimaan ja joka tämän vuoksi kvalifioituisi aktiiviseksi suhteessa siihen.

Tämä analyysi on vastaus Sokrateen kysymykseen. Mutta tosiseikka, reaktiivisten voimien voitto, on vielä selittämättä. Kun muistamme, miten aktiivisuus on määritelty, huomaamme, että jäljellä on enää yksi päättelyaskel. Aktiivinen voima määrittyy aktiiviseksi vain differentiaalisessa suhteessa reaktiivisiin voimiin, joita se tulkitsee ja organisoi omiin tarkoituksiinsa. Kun reaktiiviset voimat käsittävät itsensä ihanteen alaisiksi, ne irtautuvat aktiivisen voiman vallasta. Ne toki tahtovat edelleen hallittuna olemistaan, mutta asettavat aktiivisen voiman sijaan imaginaarisen hallitsijan, joko käsityksen itsestään autonomisina olevina tai jonkin korkeamman, niiden omalle olemiselle transsendentin vallan. Kun aktiivisella voimalla ei enää ole mitään, missä ilmetä, siitä tulee reaktiivinen. Tällä prosessilla on lukemattomia erilaisia muotoja, aktiivinen voima voi joutua reaktiivisten käänteisen kuvan valtaan, se voi kääntyä itseään vastaan tai mahdollisesti

löytää muita voimia, joita tulkita ja joihin suhteessa määrittyä aktiiviseksi. Jokaisessa reaktiivisten voimien paikallisessa voitossa on kuitenkin sen sijaan, että aktiivisen voiman korvaisi jokin toinen aktiivinen voima vahvemmallalla tulkinnalla, seurauksena kaikkien kyseisestä erosta määrittyneiden voimien tuleminen reaktiivisiksi.³⁴

On helppo nähdä, mihin reaktiivisten voimien voiton teema viittaa. Reaktiivisten voimien voiton edellytyksenä on valtaantahtoa ja voimien dynamiikkaa koskeva, mutta niille transsendentti käännteinen kuva, joka ymmärretään totuudeksi tahdosta valtaan. Ei ole tietenkään niin, että ne reaktiiviset voimat, jotka käsittävät itsensä käännteisen kuvan mukaisesti, olisivat millään tavalla tietoisia käännteisen kuvan roolista voimien määrittymisessä tai siitä, että käännteinen kuva on käsitys valtaantahdosta. Käännteisen kuvan käsite kuitenkin implikoi jonkinlaisen, tavalla tai toisella käsitetyn ja tavalla tai toisella toteutuvan tietoisuuden reaktiivisten voimien voiton välttämättömänä ehtona. On selvitetävä, miten Nietzsche tietoisuuden käsittää. Tällöin on siirryttävä ontologian alueelta inhimillisten ilmiöiden tulkintaan. Toivon kuitenkin voivani selittää, millä tavalla nämä kaksi filosofian osa-alueita ovat välttämättömässä yhteydessä toisiinsa, tutkielmani viimeisessä pääluvussa, jossa tarkastelen Nietzschen ontologian totuusvaatimusta sekä ikuisen paluun ajatusten sen itsereflektion luonnollisena seurauksena.

Ruumis

"Der Leib ist [...] eine Vielheit mit Einem Sinne, [...] eine Herde und ein Hirt." [Za I 'Von den Verächtern des Leibes' (KSA 4/39).] Voimme lähteä siitä, että Nietzscheille ihmisruumis on elollinen organismi edellä esitetyssä mielessä: vieraita voimia suhteessa oman suhteellisen ke tonsa edellytyksiin tulkitseva hierarkkisesti järjestynyt voimien moneus. Ihmisruumiin erityisen toiminnan ja erään sille erityisen elimen, tietoisuuden, ymmärtämiseksi on ehkä syytä hiukan tarkentaa aiempaa elollisen organismin teeman käsittelyä.

Jo aiemmin siteeraamassani fragmentissa Nietzsche sanoo: *"In der unorganischen Welt fehlt das Mißverständnis, die Mittheilung scheint vollkommen. In der organischen Welt beginnt der*

³⁴ Jää kuitenkin eräs ongelma, jota en ole pystynyt tyydyttävästi ratkaisemaan. Nimittäin: jos ei ole muuta olevaa kuin voimien välisiä differentiaalisia suhteita, joissa puolestaan on aina kaksi kvalitatiivisesti erilaista voimaa, eikö myös reaktiivisten voimien voiton tila – sikäli kuin siitä voidaan puhua olevana edes kaikkien voiton piirissä olevien voimien reaktiivisiksi tuleminen mielessä – vaatisi jonkin aktiivisen voiman, joka olisi differentiaalisessa suhteessa reaktiivisiin voimiin. Saattaa olla, että se olemisen määritelmä, josta lähdimme liikkeelle vaatisi uutta, vaatisi kenties vähemmän dualistisen muotoilun. Deleuzea onkin kritisoi tu nimenomaan hänen tavastaan tehdä absoluuttinen ero aktiivisen ja reaktiivisen voiman välille (Brusotti 1992, 83).

Irrthum. [...] Es sind die spezifischen Irrthümer, vermöge deren die Organismen leben. Problem von der Möglichkeit des Irrthums? Der Gegensatz ist nicht 'falsch' und 'wahr', sondern 'Abkürzungen der Zeichen' im Gegensatz zu den Zeichen selber. Das Wesentliche ist: die Bildung von Formen, welche viele Bewegungen repräsentieren, die Erfindung von Zeichen für ganze Arten von Zeichen." [N Herbst 1885–Frühjahr 1886 1[28] (KSA 12/16-7).] Epäorgaanisen tasolla voimat määrittävät yksinomaan suhteessa toisiinsa, mitään järjestystä ei ole, voiman A suhde voimaan B ei ole määrittävänä tekijänä sen joutuessa suhteeseen voiman C kanssa. Epäorgaaninen merkitsee kaaosta, olemattoman organisaation tilaa. Orgaanisen tasolla puolestaan on kysymys voimien välisistä suhteista siten, että ainakin toinen suhteessa olevista voimista on osa jotakin järjestystä, elollista organismia. Voima, joka on osa organismia, tulkitsee vieraita voimia organismin säilymisen ja sen mukaisen valtaantahdon arvojen, organismin elinehtojen, mukaisesti. Vieraat voimat käsitetään organismin antamien merkitysten mukaisesti, määrätynlaisten merkkien kautta. Kun voimat epäorgaanisen tasolla tulkitsevat toisiaan yksinkertaisesti sen välttämättömyyden nojalla, jonka olen aiemmin esittänyt voimien määrittymisen periaatteeksi ja joka jokaisen yksittäisen voiman kvaliteetin kohdalla merkitsee sen sattumanvaraisuutta³⁵, tulee tulkinnasta orgaanisella tasolla toisenasteisen välttämättömyyden hallitsemaa. Elolliseen organismiin kuuluvat voimat nimittäin eivät voi tulkita vieraita voimia muuten kuin suhteessa niihin ehtoihin, jotka organismi voimille antaa. Tapa, jolla organismiin kuuluvat voimat tulkitsevat vieraita voimia, on niille itselleen välttämätön.

Tämän välttämättömyyden myötä elolliselle alkaa muodostua organismin suhteellisen pysyvyyden mukainen suhteellisen pysyvä perspektiivinen maailma. Elollisen organismin maailman voidaan ymmärtää muodostuvan vieraiden voimien tulkinnan oikeellisuuden ja virheellisyyden pohjalta. Oikeat tulkinnat ovat organismin elinehtojen mukaisia ja näiden pohjalta konstituoituu organismin osana olevan voiman maailma. Väärät tulkinnat puolestaan ovat organismille haitallisia, ja tavalla tai toisella organismi tulkitsevaa voimaa hallitsevana voi estää tällaisten tulkintojen tekemisen vastaisuudessa. Ruumiillisen organismin osana olevat voimat siis tulkitsevat vieraita voimia organismin niille antamien arvojen ja normien mukaisesti. Puhuessaan inhimillisestä totuuden käsitteestä, eräästä ihmistä pitkään ja voimakkaasti hallinneesta itseisarvosta, Nietzsche sanoo: *"Wahrheit*

³⁵ Vrt. N Frühjahr 1888 1[79] (KSA 13/258): *"Es giebt kein Gesetz; jede Macht zieht in jedem Augenblick ihre letzte Konsequenz."* Voimien väliset suhteet eivät ole ennustettavissa millään muulla kuin valtaantahdon yleisen määrittymisperiaatteen kautta, joka ei puolestaan pysty sanomaan mitään minkään yksittäisen voiman kvaliteetista minään tulevana hetkenä. Koska voimat kvalifioituvat jokaisessa differentiaalisessa suhteessa ikään kuin täysin puhtaalta pöydältä, ei niiden tulevaisuutta voida ennustaa minkään muun lainalaisuuden avulla.

ist die Art von Irrthum, ohne welche eine bestimmte Art von lebendigen Wesen nicht leben könnte.” [N April–Juni 1885 34[253] (KSA 11/506).] Kääntäen voitaisiin sanoa: se, millainen tulkinta joltakin määrätyn organismin osana olevalta voimalta suhteessa vieraisiin voimiin on organismille välttämätön, määrää, mikä kyseisen voiman maailmassa on ”totta”.³⁶

Organismien osana olevilla voimilla on siis aina vieraille voimille annettujen suhteellisten pysyvien merkitysten maailma, määrättyjen merkitysten maailman konstituiva ruumiillinen kieli, koodi tai merkkijärjestelmä. Tämä pätee riippumatta orgaanisen hienostuneisuuden tasosta niin alkeellisimmille yksisoluisille eliöille kuin kasveille ja kaikkein kompleksisimmille eläinruumiillekin. Mutta miten nämä kielet, koodit tai merkkijärjestelmät tarkemmin ottaen toimivat? – Palaan vielä hetkeksi fragmenttiin, joka on mitä merkityksellisin tämän teeman kannalta: *”Es sind die spezifischen Irrthümer, vermöge deren die Organismen leben. Problem von der Möglichkeit des Irrthums? Der Gegensatz ist nicht falsch und wahr, sondern ‘Abkürzungen der Zeichen’ im Gegensatz zu den Zeichen selber. Das Wesentliche ist: die Bildung von Formen, welche viele Bewegungen repräsentieren, die Erfindung von Zeichen für ganze Arten von Zeichen.*” [N Herbst 1885–Frühjahr 1886 1[28] (KSA 12/17).] Nietzsche puhuu lyhentämisestä. Nähdäkseni esimerkiksi leijonan toiminta silloin, kun se pitää sekä antilooppia että aseetonta yksinäistä ihmistä potentiaalisena saaliinaan ja täten olennaisessa mielessä sille samana, on lyhentämistä siinä mielessä, että petoeläin sulkee kahden organismin väliset lukemattomat erot merkityksettöminä merkkinsä ‘potentiaalinen saalis’ ulkopuolelle ja käsittää niin ihmisen kuin antiloopinkin saman olevan lajin instansseina omien ruumiillisten kriteeriensä mukaan. Ruumis siis antaa merkit, joiden mukaan ruumiiseen kuuluvat voimat tulkitsevat vieraita voimia ja joiden mukaan ne jättävät vieraita voimia tulkitsematta.

Tietoisuus

³⁶ On hyvä huomata eräs esittämiäni ajatusten seuraus. Koska ruumis on voimien moneus (tosin ykseydeksi tulkittu), joista jokainen tulkitsee vieraita voimia – myös muita ruumiiseen organisoituja voimia – ruumiin antamien normien mukaisesti, on ruumiissa tietysti hyvin lukuisa määrä perspektiivisiä maailmoja. Karkeasti ilmaisten voidaan sanoa, että maksalla, sydämellä, keuhkoilla, sukuelimillä ja aivoilla on omat maailmansa siinä missä tietoisuudellakin. Organismien pysyvyys on aktiivisen tulkinnan, vallan tila. Ei ole itsestään selvää, että elinten intressit ovat samat kuin organismia hallitsevan voiman. Organismia hallitseva voima on kuitenkin riittävän vahva tulkitsemaan muut voimat omaksi ilmaukseksi – niin kauan ja vain niin kauan kun näin on, on organismi.

”Leib bin ich ganz und gar, und Nichts ausserdem; und Seele ist nur ein Wort für ein Etwas am Leibe. [/] Der Leib ist eine grosse Vernunft, eine Vielheit mit Einem Sinne, ein Krieg und ein Frieden, eine Heerde und ein Hirt. [/] Werkzeug deines Leibes ist auch deine kleine Vernunft, mein Bruder, die du ‘Geist’ nennst, ein kleines Werk- und Spielzeug deiner grossen Vernunft. [/] ‘Ich’ sagst du und bist stolz auf diess Wort. Aber das Grössere ist, woran du nicht glauben willst, – dein Leib und seine grosse Vernunft: die sagt nicht Ich, aber thut Ich. [/] Was der Sinn fühlt, was der Geist erkennt, das hat niemals in sich sein Ende. Aber Sinn und Geist möchten dich überreden, sie seien aller Dinge Ende: so eitel sind sie. [/] Werk- und Spielzeuge sind Sinn und Geist: hinter ihnen liegt noch das Selbst. Das Selbst sucht auch mit den Augen der Sinne, es horcht auch mit den Ohren des Geistes. [/] Immer horcht das Selbst und sucht: es vergleicht, bezwingt, erobert, zerstört. Es herrscht und ist auch des Ich’s Beherrscher. [/] Hinter deinen Gedanken und Gefühlen, mein Bruder, steht ein mächtiger Gebieter, ein unbekannter Weiser – der heisst Selbst. In deinem Leibe wohnt er, dein Leib ist er.” (Za I ‘Von den Verächtern des Leibes’ (KSA 4/38-9).] Vaikka Zarathustra ei suoraan puhu tietoisuudesta, on tämän lainauksen perusteella helppo päätellä, että Nietzschen mukaan tietoisuutta tulee ajatella ruumiilliseen organismiin kuuluvana ja siitä tulkintansa kriteerit saavana voimana. Anomaalinen puhe ruumiista aistien, hengen, ajatusten ja tunteiden takana olevasta itsestä tarkoittaa nähdäkseni juuri sitä edellä esittelemääni tapaa, jolla elollinen organismi – tässä tapauksessa ihmisruumis – antaa omissa suhteellisen pysyvissä elinehdoissaan tulkinnan kriteerit niille voimille, jotka organismiin kuuluvat.

Keskeinen teksti etsittäessä Nietzschen käsitystä tietoisuudesta on *FW V 354 (KSA 3/590-3)*, jossa esitetään luonnosmaisesti tietoisuuden syntyhistorian keskeiset käännteet. Aforismi saattaa vaikuttaa naiivilta ja karkealta, jos sitä verrataan Nietzschen myöhemmin kehrittelemän genealogisen metodin tuloksiin, mutta se antaa avaimet tietoisuuden käsittelyyn voimien dynamiikan kannalta.

Nietzsche esittää jokseenkin yksiselitteisesti tietoisuuden syntyneen ruumiillisten tarpeiden välittämisen tai ilmaisemisen tarkoitukseen. Tällöin on kuitenkin kyse jostakin muusta kuin yksittäisestä vahvasta aktiivisesta ruumiista. Tällainen ruumishan kyllä tietäisi, kuinka ilmaista omat tarpeensa – aktiivisesti tulkitseamalla vieraita voimia omien tarpeidensa tyydytykseen.³⁷ Tietoisuus on syntynyt ruumiissa, jotka ovat olleet tavalla tai toisella kykenemättömiä itse tyydyttämään omia tarpeitaan, minkä vuoksi ne ovat tulkinneet tarvitsevansa tarpeidensa tyydyttämiseen vieraiden voimien apua. On saatettu

³⁷ *”Nun scheint mir, [...] die Feinheit und Stärke des Bewusstseins immer im Verhältniss zur Mittheilungs-Fähigkeit eines Menschen (oder Thiers) zu stehn, die Mittheilungs-Fähigkeit wiederum im Verhältnis zur Mittheilungs-Bedürftigkeit: letzteres nicht so verstanden, als ob gerade der einzelne Mensch selbst, welcher gerade Meister in der Mittheilung und Verständlichmachung seiner Bedürfnisse ist, zugleich auch mit seinen Bedürfnissen am meisten auf die Andern angewiesen sein müsste.” [FW V 354 (KSA 3/590-1).]*

esimerkiksi tarvita suojaa vuodenaikojen vaihtelua tai mahdollisesti ylivoimaisten vieraiden voimien taholta uhkaavaa vaaraa varten. Jotta vieraista voimista voisi olla apua yksittäisen ruumiin omien tarpeiden tyydyttämisessä, on ruumiin voitava jollakin tavalla välittää tarpeensa vieraille voimille. Tähän tarvitaan ruumiin ilmaistavissa olevia, ruumiille ulkoisia merkkejä, *”nicht nur Sprache [...], sondern auch der Blick, der Druck, die Gebärde”* [FW V 354 (KSA 3/592)]. Nietzsche näyttää ajattelevan, että näiden merkkien mahdollisuuden välttämättömänä ehtona on sellainen ruumiillinen voima, joka pystyy toisaalta kääntämään ruumiillisen organismin sille antamat organismin tarpeita koskevat merkit ulkoisiksi merkeiksi, ja toisaalta ymmärtämään vieraiden voimien antamia ulkoisia merkkejä siten, että ruumis voi toimia niiden mukaan. Karkean esimerkin avulla ilmaisten: on voitava pyytää, on voitava ymmärtää, mitä toinen asettaa pyynnön täyttämisen ehdoksi, ja on voitava toimia tämän ymmärryksen mukaan. Tämä välittävä voima on tietoisuus.

Ulkoisesti ilmaistavissa olevat merkit ovat *”zwischen Mensch und Mensch”* [FW V 354 (KSA 3/591)] – siis kahden organismin välillä, jotka ovat toisilleen jossakin olennaisessa mielessä samaa, tässä tapauksessa ihmisiä. Nämä merkit siis ovat vähintään kahdessa ruumiissa olevalle vähintään kahdelle tietoisuudelle yhteisiä. Jos ymmärrämme ne merkeiksi samassa mielessä kuin edellä puhuttiin ruumiillisista merkeistä, on ajateltava, että myös nämä ulkoiset merkit voivat muodostaa sellaisen kokonaisuuden, joka konstituoii maailman oikeiden ja väärin käyttötapojen mukaan tunnettujen seurausten mukaan. Ne muodostavat alkuperäisestä ruumiillisesta normistosta poikkeavan toisen normiston, toisen tulkinnallisen arvo- tai kriteerijärjestelmän, johon suhteessa tietoisuus tulkitsee vieraita voimia. Tietoisuus määritty näiden kahden normiston solmukohdaksi: sosiaaliskulttuurisen eli kielellisen kapeassa tai arkimerkityksessä ja ruumiillisen.

Tästä seuraa kiinnostava kysymys: mikä on näiden kahden merkkijärjestelmän ja niiden pohjalta konstituoituvien maailmojen välinen suhde? FW V 354 ei käsittele aihetta kovin pitkälle, mutta Nietzsche mainitsee siinä, että ruumiilliset merkitykset – jotka kuuluvat *”zur Individual-Existenz des Menschen”* [FW V 354 (KSA 3/592)], koska jokainen ruumis on singulaarinen voimien välisten suhteiden hierarkia – eivät koskaan käänny muille ilmaistavissa olevalle kielelle. Tämä johtuu siitä, että yhteisen kielen merkitysten maailma ei juuri siitä syystä, että se on yhteinen, voi olla yhdenkään ruumiin merkitysten maailma – jotakin ruumiillisten merkitysten singulaarisuudesta on aina ”lyhennettävä”, analogisesti orgaanisen tulkinnan periaatteen kanssa, sellaisten kriteerien mukaan, jotka eivät ole ruumiin, vaan useiden ruumiiden yhteisen kielen mukaisia. Käännös yhteiseltä kieleltä ruumiilliselle voi onnistua täydellisemmin, ruumis voidaan pakottaa tottelemaan

yhteisen kielen mukaista maailmaa. Tämä on kuitenkin jo kasvatuksellisten konfliktien ja moraalien kysymys.³⁸

Tietoisuus ruumiin ja kulttuurin elimenä

Jos luomme käsitteen Zarathustran metaforisesta tavasta käyttää sanaa 'itse' (*Selbst*)³⁹, voimme tarkastella tietoisuutta kahden potentiaalisen itsen kautta. Meillä on ensinnäkin ruumiillinen itse, josta Zarathustrakin puhuu, mutta myös toiseksi kulttuurinen itse, joka useimmiten ilmenee merkin 'minä' kautta. Tämä jälkimmäinen itse ja sen suhde edelliseen saa toimia avaimena selvitettäessä, missä mielessä tietoisuus on ihmisen reaktiiviseksi tulemisen keskeinen väline.

Kuten sanottu, ruumis on sattumanvarainen, ennustamaton, tulemisessaan vain suhteellisesti pysyvä voimien hierarkkisesti järjestynyt tila. Ruumiillisten tietoisuuksien välisen merkkijärjestelmän välttämättömänä ehtona on kuitenkin ruumiin suhteellisesta pysyvyydestä riippumaton merkkien pysyvyys. Jotta kaksi tai useampi ruumiillista tietoisuutta voisi ilmaista ruumiillista itseään toisilleen, ymmärtää toistensa ilmauksia, ja orientoitua suhteissaan toisiinsa näiden ilmausten mukaisesti, on niiden voitava luottaa siihen, että ilmaistulla merkillä on pysyvä merkitys, joka ei jatkuvasti muutu merkkejä käyttävässä ruumiillisessa hierarkiassa jatkuvasti tapahtuvien muutosten mukana. Tällaisen pysyvyyden välttämättömänä hypoteesina on itse kulttuurisessa mielessä. Yksi jokaisen ruumiiden välisen merkkijärjestelmän ensimmäisistä merkeistä on siis se, joka merkitsee minää merkin merkityksen takaajan mielessä. Tämä merkki ilmaisee niille, joille

³⁸ Joudun tässä työssä jättämään tietoisuuden tulkinnan voimien dynamiikan kannalta sangen yleiselle, jopa luonnoksen tasolle. Nietzschen julkaisemattomasta kirjallisesta jäämistöstä kuitenkin löytyy runsaasti näitä aihetta kehittäviä fragmentteja. Erityisen kiinnostava ja maininnan arvoinen teos tässä kysymyksessä on Pierre Klossowskin omaperäinen *Nietzsche et le cercle vicieux* (1969). Klossowski lukee Nietzschen julkaisematonta jäämistöä eräänlaisena ensi käden todistusaineistona erään yksittäisen ruumiin ja sen ajattelevan elimen välisestä konfliktisuhteesta, ja esittää Nietzschen psykologisen analyysin samaan aikaan sekä radikaalina ruumiin kielellis- ja kulttuuris-institutionaalisista kahleista vapautumisen välineenä että voimien ontologian mukaisena teoriana tietoisuudesta.

³⁹ Viitataan siis lähinnä kohtaan *Za I 'Von den Verächtern des Leibes'* (KSA 4/39-41)]. Voimme määritellä 'itsen' tietoisuuden sisältöjen ruumiillisiksi syiksi tietoisuuden perspektiivistä. Kun esimerkiksi omanaan pitämänsä toimintaa katuva tietoisuus kysyy, mikä sai hänet toimimaan katumalla tavalla, hän pyrkii löytämään toiminnalleen kysyvän ja katuvan tietoisuuden perspektiivistä tuntemattoman syyn eli itsen. Uskonnollinen retoriikka tulvii erilaisia ruumiillisten voimien valtaan joutumisen metaforia. Vastaavasti toimintaansa tyytyväinen tietoisuus saattaa ajatella toiminnan olevan seurausta siitä, että tietoisuus on antanut ruumiille käskyjä, jotka se on toimivan koneen lailla toteuttanut. Käsite 'itse' siis käsittää myös sanan 'itse' käytön sen arkisessa merkityksessä. Tästä on erotettava tapaus, jossa tietoisuus myöntää toiminnan, vaikka pitää sen varsinaista aikaansaajaa jonakin tietoisuudesta erillisenä. Käsite 'itse' käsittää tietysti myös tämän tapauksen, jolle arkisesta sanastosta ei taida löytyä vastinetta.

merkki ilmaistaan, siis muille ruumiillisille tietoisuuksille, että riippumatta siitä, mitä ilmaisevassa ruumiissa tapahtuu, on ruumiin varsinaisena hallitsijana ja ilmaisun subjektina jokin ensimmäisen persoonan merkin kautta itseensä⁴⁰ viittaava voima, joka tahtoo ja jonka tahdon kautta myös ruumis tahtoo merkin merkityksen pysyvyyttä. Muille ilmaistuna 'minä' merkitsee tietoisuutta ruumista hallitsevana voimana. Tietoisuudelle 'minä' puolestaan on ennen muuta merkki, jonka avulla se käsittää ruumiin. Ruumis tulee tietoisuuteen merkin 'minä' kautta.

Ruumiin sisäisten tapahtumien ja niitä koskevan tietoisuuden, siis ruumiin tietoisuuden itsenä ja tietoisuuden merkin 'minä' kautta käsittämän ruumiin, välillä on kuitenkin suuri ero. *"Es ist wesentlich, daß man sich über die Rolle des 'Bewußtseins' nicht vergreift: es ist unsere Relation mit der 'Außenwelt', welche es entwickelt hat. Dagegen die Direktion, resp. die Obhut und Vorsorglichkeit in Hinsicht auf das Zusammenspiel der leiblichen Funktionen tritt uns nicht ins Bewußtsein; ebenso wenig als die geistige Einmagazinierung: daß es dafür eine oberste Instanz gibt, darf man nicht bezweifeln: eine Art leitendes Comité, wo die verschiedenen Hauptbegierden ihre Stimme und Macht geltend machen. 'Lust', 'Unlust' sind Winke aus dieser Sphäre her: ...der Willensakt insgleichen. Die Ideen insgleichen."* [N November 1887–März 1888 11[145] (KSA 13/67-8).] Ruumis tulee tietoisuuteen ja on minä sikäli kuin tällä on merkitystä voimien ruumiillisen hierarkian ja ei-ruumiillisten vieraiden voimien välisten suhteiden kannalta. Voidaan esimerkiksi ajatella, että kun käteni joutuu kosketuksiin jonkin polttavan kanssa, tulee siitä kivun kautta *minun* käteni, jotta vastaisuudessa pystyisin erottamaan, mikä on käden ruumiillisen funktion kannalta haitallisen kuumaa. Ruumiillisen hierarkian sisäiset tapahtumat, ruumiin hierarkian toiminta sen hallinnon perspektiivistä, tulevat tietoisuuteen vain siinä määrin ja sillä tavalla kuin niistä tietoiseksi tuleminen on ruumista hallitsevien voimien tarpeiden mukaista. Esimerkiksi ruoansulatuselimistöstäni tulee *minun* elimistöni vain poikkeustapauksissa, kun vaikkapa vatsakipuna tuntuva nälkä vaatii ilmaisuaan muille voimille, jotka sitä mahdollisesti voivat lievittää, tai muissa voimissa, jotka voivat toimia lievittäjinä olemalla ravintoa minulle.

Jos tarkasteltaisiin ruumiin tilojen tulemista tietoisuuteen tietoisuuden omien kriteerien mukaan, olisi pakko sanoa, että ne saavat tietoisuuden merkityksen vain satunnaisesti.⁴¹

⁴⁰ Tässä käytän termiä 'itse' sen tavallisessa refleksiivisessä merkityksessä.

⁴¹ Tämä väite voidaan tietysti esittää vain, jos tarkastellaan tietoisuuden ja ruumiin välistä suhdetta suhteen ulkopuolelta. Mikään yksittäinen tietoisuus ei pysty arvioimaan suhdettaan ruumiiseen sellaisesta perspektiivistä, jossa se voisi käsittää omien pätevyyskriteeriensä ja niiden sisältöjensä, joiden pätevyyttä se noilla kriteereillä arvioi, välisen epäsuhteen. Toisaalta tietoisuus ei varhaisimmassa kehitysvaiheessaan, jossa se vielä toteuttaa elimellistä ruumiillista funktiotaan jokseenkin ongelmattomasti, vammaankaan arvioi omien sisältöjensä pätevyyttä. Kuten kohta esitän, tulee näitä kriteerejä pitää myöhäsyntyisempinä ilmiöinä. Kriteerejä, joita tietoisuuden sisältöjen tulee täyttää, jotta tietoisuus voisi pitää sisältöjä pätevänä, ovat esimerkiksi logiikan lait. Tiedämme logiikan historiasta, että näiden pätevyyden

Tietoisuus on fragmentaarinen, olkoonkin, ettei tämä fragmentaarisuus tule tietoisuuteen. Tietoisuus aktiivisen voiman palveluksessa funktiotaan toteuttavana ja siten vieraita voimia aktiivisesti tulkitsevana voimana on tietoisuudelle itselleen tuntematon. Se ei voi olla tietoinen itsestään aktiivisena voimana. Vaikka yrittäisin määrittää omalle tietoisuudelleni, minulle, jonkin ruumiillisen funktion ja pyrkiä tietoisesti toteuttamaan sitä, on tietoisuudelleni, minulla, jo tässä määrittämisyrityksessä jokin ruumiillinen funktio, jonka en voi tietää olevan juuri se funktio, jonka yritän tietoisuudelleni, minulle, määrittää.⁴²

Toisaalta tietoisuus on kuitenkin myös voima, jolla on oma perspektiivinen maailmansa eli tulkintansa vieraista voimista ja joka pyrkii pitämään tuon maailman suhteellisen pysyvänä. Voidaan ajatella, että esimerkiksi tietoisuuden tulkinnan välineet, kuten syyn ja seurauksen kategoria tai loogisesti pätevän päättelyn lait, palvelevat tietoisuuden kannalta tätä sen tulkinnan pysyvänä pitämisen tarkoitusta. Tietoisuuden ruumiillisen funktion kannalta niiden merkitys voi tietysti olla toinen. ”[D]as, was bewußt wird, steht unter causalen Beziehungen, die uns ganz und gar vorenthalten sind, – die Aufeinanderfolge von Gedanken, Gefühlen, Ideen im Bewußtsein drückt nichts darüber aus, daß diese Folge eine causale Folge ist: es ist aber scheinbar so, im höchsten Grade. Auf diese Scheinbarkeit hin haben wir unsere ganze Vorstellung von Geist, Vernunft, Logik usw. gegründet [...] Und diese wieder in die Dinge, hinter die Dinge projicirt!” [N November 1887–März 1888 11[145] (KSA 13/68).]

Nietzsche näyttää toisinaan ajattelevan, että nämä tietoisuuden perpektiivisen maailman koossapitämisen välineet olisivat jokseenkin merkityksettömiä ruumiille, siis ne olisivat joko jonkinlaista tietoisuuden ensimmäisen persoonan perspektiivin loogista tyhjäkäyntiä, tai niillä olisi korkeintaan sellainen välillinen merkitystä ruumiille, että ne vasta mahdollistavat tietoisuuden toiminnan sinä ruumiin elimenä, joksi se on tulkittu. Nyt kuitenkin se vaihe, jossa tietoisuus yksinkertaisesti välitti ruumiin tarpeita muille ruumiille, joilla oli tietoisuuden elin noita tarpeita ymmärtämässä, on kaukana menneisyydessä. Eurooppalainen tietoisuus on jo pitkään pitänyt itseään huomattavasti vahvempana, jopa oman ruumiinsa herrana. On kysyttävä, millaisen kehityksen tulosta tämä tietoisuuden terävöityminen ja vahvistuminen tai vaihtoehtoisesti ruumiillinen rappeutuminen on [ks. *FW* V 352 (KSA 3/588-9)].

Aforismissa *GM* II 16 (KSA 5/321-4) Nietzsche antaa ihmisen pysyvälle yhteisöön astumiselle vain ensimmäisten vesieläinten maalle nousemiseen verrattavan luonnon-

kriteerien eksplisiittinen muotoilu on varsin myöhäsyntyinen ilmiö, eikä voida pitää lainkaan selvänä, että niitä olisi ylipäättään muotoiltu puhtaasti loogiseen tarpeeseen.

⁴² Nietzschen tietoisuuden synnyn teoriasta ei siis voida johtaa yleispäteviä normeja sille, miten hyvin tai huonosti jokin singulaarinen tietoisuus toteuttaa funktiotaan. Mikä funktio jollakin voimalla on joskus ollut, ja mitä funktioita sillä voi olla, ovat kaksi täysin eri asiaa.

historiallisen merkityksen. Tämä vertaansa vailla oleva tapahtuma merkitsi yksittäiselle villille ihmiseläimelle, siis yksittäiselle ruumiille, sen vaistojen eli sen vahvimpien voimien arvon alenemista. Niiden hallitsema ruumis oli ennakoimattomana ristiriidassa jokaisen jäsenensä toiminnan ennakoitavuuteen perustuvan yhteisön kanssa. Jotta yhteisöllinen elämä olisi mahdollista, jotta yksittäiset ahtaassa mielessä fyysiset ruumiit voisivat toimia suuremman kulttuurisen ruumiin eliminä, tuli fyysistä ruumiillista hierarkiaa hallitsevat vahvat voimat jollakin tavalla syrjäyttää tai voittaa. Tämä merkitsi yksittäiselle ruumiilliselle tietoisuudelle sitä, että aivan kuin vedenelävän oli noustava jaloilleen, kun vesi ei enää kuivalla maalla kannatellut sitä, niin täytyi yhteisöllisen ihmisenkin *”sich selber tragen”*, ohjata ruumista tietoisesta, kun vaistot eivät enää voineet johtaa häntä. Tässä vaiheessa tietoisuuden funktio on jo toinen, se on ennen kaikkea kulttuurisen ruumiin elin. Nietzscheillä on jokseenkin selvä käsitys siitä, miten tämä muutos tapahtui. Yhteisöön asettuneet ihmiset *”waren auf Denken, Schliessen, Berechnen, Combiniren von Ursachen und Wirkungen reduziert, diese Unglücklichen, auf ihr Bewusstsein’, auf ihr ärmlichstes und fehlgreifendstes Organ! [...] [U]nd dabei hatten jene alten Instinkte nicht mit Einem Male aufgehört, ihre Forderungen zu stellen! Nur war es schwer und selten möglich, ihnen zu Willen zu sein: in der Hauptsache mussten sie sich neue und gleichsam unterirdische [siis: unbewusste] Befriedigungen suchen. Alle Instinkte, welche sich nicht nach Aussen entladen, wenden sich nach Innen – dies ist das, was ich die Verinnerlichung des Menschen nenne: damit wächst erst das an den Menschen heran, was man später seine ‘Seele’ nennt. Die ganze innere Welt, ursprünglich dünn wie zwischen zwei Häute eingespannt, ist in dem Maasse aus einander- und aufgegangen, hat Tiefe, Breite, Höhe bekommen, als die Entladung des Menschen nach Aussen gehemmt worden ist. Jene furchtbaren Bollwerke, mit denen sich die staatliche Organisation gegen die alten Instinkte der Freiheit schützte – die Strafen gehören vor Allem zu diesem Bollwerken – brachten zu Wege, dass alle jene Instinkte des wilden freien schweifenden Menschen sich rückwärts, sich gegen den Menschen selbst wandten.”* [GM II 16 (KSA 5/322-3).] Tietoisuus siis saa kulttuurisen itsen ruumiillisen sijaan rangaistusten historian kautta.

Tietoisuus on kuitenkin edelleen myös ruumiilliseen hierarkiaan kuuluva voima. Ilmeisesti sen tehtävä on nyt jollakin tavalla tehdä kulttuurisen itsen rangaistuksien tehosteista käskyistä sillä tavalla fyysisiä, että ne voivat hallita fyysistä ruumista myös silloin, kun rangaistukset eivät ole aktuaalisia. Zarathustra kuvailee tietoisuuden ja fyysisen ruumiin välistä kommunikaatiota: *”Das Selbst sagt zum Ich: ‘hier fühle Schmerz!’ Und da leidet es und denkt nach, wie es nicht mehr leide – und dazu eben soll es denken. [/] Das Selbst sagt zum Ich: ‘hier fühle Lust!’ Da freut es sich und denkt nach, wie es noch oft sich freue – und dazu eben soll es denken.”* [Za I *Von den Verächtern des Leibes*’ (KSA 4/40).] Tietoisuus saa ruumiilta tulintojensa taustalla oleviksi arvoiksi kivun ja nautinnon. Tietoisuus arvioi vieraita voimia

kivun ja nautinnon kriteerien mukaan. Jos fyysinen ruumis, jonka elin tietoisuus on, kuuluu yhteisöön, joka rankaisee jokaista yhteisöllisten lakien, sääntöjen ja muiden tärkeiden merkitysten kunnioittamatta jättämistä, arvioi tietoisuus pian vahvat ruumiillista hierarkiaa hallitsevat voimat, joiden hallinnan alaisena ruumis toimii yhteisöllisten lakien, sääntöjen ja muiden tärkeiden merkitysten vastaisesti ja saa tästä säädetyn rangaistuksen, kivuliaiksi, ja tulkitsee niitä edelleen sellaisiksi, joista tulee pidättäytyä. Ilo on tietoisuudelle ainoastaan vahvan, aktiivisen voiman ruumiillisen hierarkian hallinnasta seuraava tunne. Tätä hallintaa ja sen mukaista iloa seuraa kuitenkin rangaistusten tuottama tuska, näiden yhteensovittaminen näyttää yhteisölliselle tietoisuudelle mahdottomalta. Yhteisöllä on aina rangaistusten koventamisen valtti aktiivisen ruumiillisen toiminnan tuottama iloa vastaan. Kun kivun määrä on riittävästi suurempi kuin ilon, on tietoisuuden ajateltava ennen kaikkea, *wie es nicht mehr leide*, ja käsitettävä ihanteellinen tila mahdollisimman suureksi kivuttomuudeksi, fyysisen ja kulttuurisen itsen mahdollisimman täydelliseksi tasapainoksi. Tätä taustaa vasten selittyy Nietzschen tulkinta stoalaisuudesta ja epikurolaisuudesta: ne ovat kaksi erilaista tapaa, jotka ennakoimattoman kulttuurisen itsen hallitsemina kivuliaina aikoina elänyt tietoisuus on keksinyt tähän kivuttomuuden tarpeeseen. Epikurolainen tapa pyrkii hillitsemään ruumista hallitsevia voimia niin, ettei niistä ole uhkaa kulttuuriselle itselle, ja vetäytymään siihen sangen vaatimattomaan iloon, joka olosuhteisiin nähden on mahdollista. Stoalainen ratkaisu on hiukan kompleksisempi. Stoalaisen on kyettävä sietämään ruumiillisten voimien tottelemisesta seuraavia kipuja, tultava yhä immuunimmaksi kivulle, mikä puolestaan on mahdollista vain ulottamalla sama immuniteetti koskemaan myös aktiivisten voimien tottelemisesta seuraavaa iloa. On pyrittävä mahdollisimman täydelliseen apatiaan. Epikurolainen ratkaisu oli oivallinen niille, jotka tyytyivät suljetun puutarhan ja pienen ystävien joukon piiriin, mutta niille, joita vahvat ruumiilliset voimat ajoivat tavoittelemaan esimerkiksi poliittista valtaa, oli stoalaisuus omiaan, olihan yhteisöllisen aktiivisuuden seurauksena useimmiten kipua ja kärsimystä. [Vrt. *FW IV 306 (KSA 3/544)*.]

Mutta millä tavalla mahdollisimman suuri kivuttomuus sitten saavutetaan? – Tätä on kysyttävä stoalaisilta, joille aikaisemmin ainakin osaksi itseisarvoisilta näyttäneillä järjellä ja siihen perustuvalla tiedolla oli ennen kaikkea terapeutista arvoa. ”*Die rudimentäre Psychologie, welche nur die bewußten Momente des Menschen rechnet [.../]: sie hatte nur nöthig zu antworten: erstens, was will der Mensch? [/] Antwort: das Glück [...] – folglich ist in allem Handeln des Menschen eine Absicht, mit ihm das Glück zu erreichen – [/] zweitens: wenn thatsächlich der Mensch das Glück nicht erreicht, woran liegt es? An den Fehlgriffen in Bezug auf die Mittel. [/] Welches ist unfehlbar das Mittel zum Glück? Antwort: die Tugend. [/] Warum die*

Tugend? Weil sie die höchste Vernünftigkeit <ist> und weil Vernünftigkeit den Fehler unmöglich macht, sich in den Mitteln zu vergreifen [/] als Vernunft ist die Tugend der Weg zum Glück...” [N *Frühjahr* 1888 14[129] (KSA 13/310-1).] Tässä on pysähdyttävä hetkeksi. Miten Nietzsche filologina lukee tätä kreikkalaista päättelyä? Edetkäämme askel kerrallaan. Ensimmäinen premissi: ihminen tavoittelee luonnostaan onnea. Sen ruumiillinen merkitys: tietoisuus tavoittelee mahdollisimman suurta positiivista tasetta ilon ja kivun erotuksessa. Toinen premissi: ihminen ei useinkaan saavuta onnea. Sen ruumiillinen merkitys: vahvojen ruumiillisten voimien tottelemisesta seuraava kipu on huomattavasti suurempi kuin siitä seuraava ilo. Kahden ensimmäisen premissin ristiriidan ratkaisu: onnen tavoittelussa epäonnistunut ihminen on erehtynyt käsityksessään siitä, mitkä ovat onnen saavuttamisen välineet. Sen ruumiillinen merkitys: tietoisuus on totellut vahvoja ruumiillisia voimia osaamatta arvioida niistä seuraavan ilon ja kivun suhdetta oikein sen loppu-taseen suhteen, joka on arvioinnin kriteeri. Arvioinnin erehdyksen ratkaisu: hyve toiminnan ohjeena. Sen ruumiillinen merkitys: vahvojen fyysisten voimien tottelemisen sijaan toteltava ainoastaan niitä käskyjä, jotka kulttuurinen itse antaa ja joiden tottelemattomuuden seurauksena kivut ovat. Hyveen tietämisen metodi: järjellinen, yleispätevä päättely. Sen ruumiillinen merkitys: tietoisuus omaksuu arvioinnin kriteereiksi ruumiillisen ilon ja kivun arvojen sijaan ainoastaan kulttuurisen itsen pysyville merkeille perustuvassa maailmassa mahdolliset järjellisyyskriteerit.

On olennaista huomata, että tässä on pelissä kaksi erilaista rationaalisuuden lajia. Perustavampi on ruumiillisiin tarpeisiin sovellettu välinerationaalisuus. Tässä päättelyssä tietoisuudella ei ole käsitystä ruumiillisesta itsestään päämääränä, sillä ei myöskään ole mitään moraalisia kategorioita, joita sen tulisi päättelyssään kunnioittaa. Yhteisöllisen ruumiin tarpeiden täyttämiseksi tämä välineellinen rationaalisuus joutuu ottamaan huomioon yhteisöllisten lakien tekijän. Nämä lait ovat siinä määrin pysyviä sääntöjä, että tietoisuus voi päätellä yleispäteviä, useaan tilanteeseen soveltuvia johtopäätöksiä. Näin se päätyy sellaiseen käsitykseen toiminnan korkeimmasta päämäärästä, joka ei muutu sille käsittämättömällä ja ennakoimattomalla tavalla, kuten muuttuvien ruumista hallitsevien voimien antamista käskyistä johdetut. Olennaista on, että päätellessään tämän päämäärän järjellisen päättelyn suorittava tietoisuus käsittää tietoisuuden itsensä tämän päättelyn subjektina. Se pysyvyys, joka antaa käskyt, on sama pysyvyys, joka päättelee näistä käskyistä toimintaohjeet ruumiille, jonka elin se on.

Hyve siis on rationaalisuutta, mikä puolestaan merkitsee yleisten merkkien järjestelmän mukaisen maailman lakien alaisuutta. Järjenmukaisen maailman ehtona on järjellisen ajattelun kohteiden pysyvyys, luotettavuus, ennustettavuus, ja jos ne vain voidaan

tietää tarpeeksi pätevästi, myös niiden välttämättömyys. Suurimman mahdollisen onnen, täydellisimmän mahdollisen kivuttomuuden, takeena on siis ruumiillisen tapahtumisen mahdollisimman suuri järjenmukaisuus: täydellisen hyveellisen ja järjellisen tietoisuus siis tulisi voida identifioida ruumiinsa mahdollisimman täydesti kulttuurista itsen lakeja totelevan järjellisen minän kanssa.⁴³

Mutta millä tavoin fyysisesti ruumiillinen tietoisuus sitten tulkitsee ruumiillisia suhteita aikaisemmin esittämäni typologian kannalta? – Ainoa tapa, jolla tietoisuus voi tulkita ruumiillisia voimia järjenmukaisesti eli siten, että se pystyy ennakoimaan niitä ja näin voi ajatella olevansa niiden herra – sillä sitähan järjellisesti tulkitsevan voiman mahdollinen herruus on: ilmiöiden käsittämistä järjen tulkinnalleen asettamien lakien alaisina eli anetuista edellytyksistä välttämättä seuraavina –, on pitää niitä kipua tuottavina. Ruumiilliset vahvat voimat ovat siis vain jotakin, josta tulee pidättäytyä. Järjellinen tulkinta ei saa määrittyä suhteesta niihin ruumiillisiin voimiin, joita se tulkitsee, se ei saa arvioida niitä sen ilon mukaan, joka seuraa vahvojen ruumiillisten voimien valtaantahdon myöntämisestä: *”Lust ist ein Gefühl von Macht: wenn man die Affekte ausschließt, so schließt man die Zustände aus, die am höchsten das Gefühl der Macht, folglich Lust geben. [/] die höchste Vernünftigkeit ist ein kalter, klarer Zustand, der fern davon ist, jenes Gefühl von Glück zu geben, das der Rausch jeder Art mit sich bringt...”* [N *Frühjahr* 1888 14[129] (KSA 13/311).]⁴⁴ Tietoisuuden suhde ruumiillisiin voimiin on kielteisen tahdon mukainen, ruumis voidaan identifioida minän kanssa vain sikäli kuin sitoudutaan kieltämään ruumiin aktiiviset voimat. Tietoisuuden hallinta on siis tietoisuuden reaktiiviseksi tulemistä sen käänteisen kuvan alaisuudessa, joka merkissä ‘minä’ käsittää moraalisen ja ruumiillisen itsen identtisiksi moraalisen minän kriteerien mukaan. Tietoisuus, joka tahtoo tätä identiteettiä, voi kuitenkin olla vain ruumiillinen, vain kieltämällä ruumiillisia voimia.⁴⁵

⁴³ Tämä tarkastelu on tietysti monessa suhteessa riittämätön. En kuitenkaan tämän työn puitteissa voi ryhtyä tämän teeman syvällisempään analyysiin. Yksin tästä aiheesta voitaisiin kirjoittaa, ja on kirjoitettu-kin, useita monografioita, myöskään Nietzsche-*corpuksen* tarjoama tekstuaalinen aineisto ei ole aivan vähäinen. Tahdon kuitenkin nostaa esille muutamia mielestäni tärkeitä kysymyksiä, joihin syvällisemmän käsittelyn pitäisi voida tyydyttävästi vastata. Ensinnäkin: mitä ilo ja kipu merkitsevät ruumiille? Millainen ruumiillinen vastine tietoisuuden tuntemalla ilolla ja kivulla on? Miten tietoisuuden päättely koskien sitä, miten saavutetaan mahdollisimman paljon iloa ja mahdollisimman vähän kipua, vaikuttaa ruumista hallitseviin voimiin? Olennaista olisi myös vastata kysymyksiin siitä, miten hyveellisen tai moraalisen tietoisuuden lisääntyvä itsenäisyys – vallasta edellä esitellyssä mielessä ei voida puhua – suhteessa ruumiiseen johtaa siihen ruumiilliseen rappioon, jota Nietzsche toistuvasti analysoi?

⁴⁴ Vrt. N *Frühjahr* 1888 14[121] (KSA 13/300): *”[d]aß es eine bedeutende Aufklärung giebt, an Stelle des individuellen ‘Glücks’ nach dem jedes Lebende streben soll, zu setzen Macht: ‘es strebt nach Macht, nach Mehr in der Macht’ – Lust ist nur ein Symptom vom Gefühl der erreichten Macht, eine Differenz-Bewußtheit – [/] – es strebt nicht nach Lust: sondern Lust tritt ein, wenn es erreicht, wonach es strebt: Lust begleitet, Lust bewegt nicht...”*

⁴⁵ Miten on kulttuurisen itsen laita, onko se aktiivinen voima? Tämäkin aihe vaatisi laajemman käsittelyn, mutta luulisin, että päättely voisi edetä jotakuinkin seuraavalla tavalla. On todella aktiivisia kulttuurisia voimia, jotka tulkitsevat suuren ruumiiden joukon itsensä ilmaukseksi. Näiden tulkintojen välttämätön

Nietzsche, Hegel ja Kant itsetietoisuudesta ja moraalista

Nietzschen tietoisuuskäsitys on tietysti myös vastalause modernin filosofian perinteelle. Tarkastelen seuraavaksi lyhyesti Nietzschen teorian suhdetta kahden muun saksalaisen ajattelijan, Immanuel Kantin ja Hegelin, käsitykseen itsetietoisuudesta. Sekä Kant että Hegel ovat tietysti käsitelleet aihetta monissa eri yhteyksissä. Otan sen seuraavassa molempien kohdalta esille kahtena erilaisena erityiskysymyksenä. Koska erityisesti Hegel, mutta myös Kant, olivat jokseenkin systemaattisia ajattelijoita, saattaa tämä menettely vaikuttaa epäoikeudenmukaiselta. Oikeudenmukaisempaan en kuitenkaan tässä mittakaavassa pysty. Seuraavat analyysit onkin luettava ennen kaikkea Nietzschen käsitysten kehittelynä ja koetteluna. Tämä ei kuitenkaan merkitse sitä, ettenkö uskoisi kuvatus kaltaisen kritiikin toimivan niin Kantia kuin Hegeliäkin kohtaan myös heidän ajattelunsa laajemmissa yhteyksissä, ainoastaan, että tämä kritiikin jatkaminen saa jäädä tulevan tutkimuksen tehtäväksi. Toivon kuitenkin, että kritiikin jatkon luonne käy ilmi jo tästä kursorisesta esityksestä.

Kantin tapausta käytän itsetietoisuuden moraalisuuden korostamiseen, ja otan aiheen esille moraalifilosofian alueella. Mielestäni tämä on tarkoituksenmukaista seuraavista syistä. Nietzscheläinen lähestymistapa painottaa järjelliseen harkintaan perustuvan tietoisuuden ja ei-tietoisien ruumiillisten voimien välistä taistelua ruumiin hallinnasta. Jotta ajatus ruumiin hallinnasta olisi tietoisuuden järjellisestä perspektiivistä mahdollinen, on sen oletettava itselleen jonkinlainen vapaa tahto. Kant ottaa tahdon vapauden mahdollisuuden, jonka on jo kertaalleen kieltänyt tietoisuuden tietokyvyn kritiikissä, uudelleen käsittelyyn juuri moraalifilosofiansa alueella, missä sen pätevyys tietoisuuden ideana saa viimein perustelunsa. Koska vapaa tahto myös nietzscheläisestä perspektiivistä on idea, vieläpä pelkkä idea, on moraalifilosofia mielestäni paras paikka ottaa alustavasti yhteen Kantin kanssa.

Hegelin tapauksessa otan itsetietoisuuden esille hänen reaalifilosofiansa aiheena, ja erityisesti konkreettisen yksilöllisen tietoisuuden piiriin kuuluvana ilmiönä. Tämä on mielestäni perusteltua siksi, että tällä alueella Hegelin ja Nietzschen ajattelu on pitkän matkaa varsin samoilla linjoilla, josta syystä heidän eronsa paikka voidaan käsittää hyvin-

ehto on kuitenkin kuvatus kaltainen tietoisuus. Koska ne tarvitsevat tietoisuuden kaltaista voimaa, ne samalla sisältävät oman reaktiiviseksi tulemisensa välttämättömyyden. Sillä aktiivisena pysyvä kulttuurinen voima tarvitsisi ruumiita, jotka tarjoaisivat sellaisen vastavoiman, että kulttuurilla todella olisi jotakin, missä ilmetä. Koska tietoisuus toimii siten kuin olen kuvannut, se estäessään aktiivisten voimien ruumiin hallinnan samalla erottaa kulttuurisen aktiivisen voiman siitä, mitä se voi tehdä. Seurauksena on jälleen kerran se modernin eurooppalaisen itsetietoisuuden ja nihilismin tila, jota Nietzsche toistuvasti ruotii.

kin tarkasti. Tyypillisestihän näiden kahden ajattelijan vastakkainasettelu on toteutettu varsin yleisellä alueella, ja Hegelin kohdalla viitattu lähinnä hänen varhaiseen fenomenologiaansa, jonka voi karkeasti yleistäen sanoa esittävän tietoisuuden itsetietoiseksi tulemisen historian. Vaikka en tahdo kokonaan kiistää tämän menettelytavan hedelmällisyyttä, pidän parempana tarkastella aihetta myös konkreettisemmalla tasolla. Kun molemmat ajattelijat lähestyvät aihetta ikään kuin samasta suunnasta, ja kun tämä suunta on yksittäisen tietoisuuden suhde omaan olemiseensa ruumiissa, tulee selvemmin esille, millä tavalla tietoisuuden itsenäistyminen suhteessa ruumiiseen on nimenomaan moraalinen ilmiö.

Kantillahan kaikki objektiiviset kokemuksemme, siis ylipäätään kokemukset, joilla on jokin itsemme ulkopuolisena pitämämme kohde, ovat jäsentyneet sellaisten kategorioiden mukaan, jotka tekevät kokemuksesta ja kokemustiedosta luonnonlakien kaltaisten välttämättömyyksiä mukaista. Toisaalta ihmiset pitävät itseään tahdoltaan vapaina, mikä käy ilmi, ellei muusta, niin ainakin siitä, että he esittävät jatkuvasti sellaisia inhimillistä toimintaa koskevia arvostelmia, joiden mukaan jotakin olisi *pitänyt* tapahtua, mutta ei tapahtunut. Koetun maailman ehdoton deterministisyys ja tahdon vapaus ovat huonosti yhteen sopivia ajatuksia, mutta Kantin mukaan yhtä välttämättömiä. (*GMS, KW IV 455-6.*)

Kant pyrki ratkaisemaan ristiriidan pitämällä näitä kahta, ilmiöitä tulkitsevan ymmärryksen välttämättömyyden *käsitettä* ja käytännöllisen järjen vapauden *idea*a, ikään kuin kahtena eri näkökulmana, joista järjellinen olento, kuten ihminen, voi tarkastella itseään. Edellisestä käsin itseään tarkkaileva olento on itselleen ilmiö muiden joukossa, samojen lainalaisuuksien mukaan jäsentynyt kuin kaikki muutkin ilmiöt. Mutta jälkimmäinen näkökulma avaa itseään tarkkailevan järjellisen olennon sille itselleen sellaisena kuin se on itsessään (*an sich*). (*GMS, KW IV 456-8.*)

Ihminen järjellisenä olentona käsittää itsensä itsessään vapauden idean kautta. Kant kuitenkin näyttää ajattelevan, että järjelliselle oliolle kaikki käsitettävissä oleva on jossakin suhteessa lakien alaista. Niinpä se, mitä ihminen on itselleen itsessään, siis vapaa, merkitsee, että hän on olio, joka säätää itse itselleen omat lakinsa. Ainoa mahdollinen tapa ylittää ymmärryksen deterministisyyden ja vapauden idean välinen ristiriita on siis käsitellä vapaus itsedeterministisyydeksi.

Kantin moraalifilosofia tunnetaan kai parhaiten hänen kategorisista imperatiiveistaan. Sellaiselle järjelliselle oliolle, joka olisi pelkästään järjellinen eikä mitään muuta, kategorisia imperatiiveja ei olisi, koska ei olisi mitään tahoja, jota pitäisi käskä toimimaan niiden

mukaisesti. Puhdas käytännöllinen järki määrittää itse itsensä välittömästi. Imperatiivit ovat ensisijaisesti välineitä, joiden avulla sellainen järjellinen olio, joka järjellisyytensä lisäksi on myös jotakin ei-järjellistä – kuten esimerkiksi ihminen, jonka toimintaan vaikuttavat järjellisten perustelujen lisäksi ja usein huomattavasti niitä voimallisemmin erilaiset halut, vietit, impulssit tai päähänpistot –, voi arvioida, onko hänen toimintansa vapaata eli sen tahon luonnonlakien mukaan määräytyvistä haluista, vieteistä, impulsseista tai päähänpistoista riippumatta määrittämää, joka hän itse itsessään on. Kategoriset imperatiivit ovat siis keinoja arvioida, toimiiko ihminen käytännöllisen järjen lakien mukaan eli vapaasti vaiko luonnon lakien mukaan eli vieraiden tekijöiden determinoimana. (GMS, *KW* IV 412-3.)

Kategoriseen imperatiiviin liittyy erinomaisen kiinnostava tarkoituksien valtakunnan (*Reich der Zwecke*) ajatus. Tämä on valtakunta, jonka jäsenenä jokainen järjellinen olio on, siis jokainen moraalinen subjekti eli jokainen sellainen olio, joka on otettava tarkoituksena huomioon moraalisisessa toiminnassa. Järjelliset oliot ovat tarkoituksien valtakunnan jäseniä sellaisina kun he ovat itsessään, siis vapaina eli ainoastaan käytännöllisen järjen lakien alaisena. Kun tämä tarkoituksien valtakunta otetaan mukaan siihen tapaan, jolla kategorinen imperatiivi toimii ihmisen toiminnan motiivien järjellisyys arvioinnin mittapuuna, merkitsee motiivien järjellisyys lopulta sitä, että jokaisen järjellisen toiminnan perusteeksi muotoillun maksimin on oltava sellainen, jonka jokainen tarkoituksien valtakunnan jäsen hyväksyisi tuon valtakunnan yleiseksi laiksi. (GMS, *KW* IV 433-6.)

Millaiseksi inhimillinen vapauden aate, jonka kautta ihminen siis tietää, mitä hän on itsessään, on Kantin analyysin jälkeen osoittautunut? Mitä yksittäinen ihminen on itsessään sen valossa tarkasteltuna? Selvästikin: samaa kuin kuka tahansa ihminen, ja ennen kaikkea samaa toimintansa ennakoitavuuden suhteen. Mutta ihminen on itselleen vielä lisäksi jotakin muuta, jotakin sellaista, jonka vuoksi se, mitä hän on itsessään, ilmenee hänelle itselleen lain muodossa. Ihminen on lisäksi haluja, viettejä, impulsseja ja päähänpistoja, erilaisia ei-järjellisiä voimia, nietzscheläisittäin: ruumiillinen. Ihminen voi olla itselleen, konkreettisena koettuna singulaarisena olemisena, sitä, mitä hän on itsessään, ainoastaan kieltämällä tämän, mitä hän on lisäksi.

Toisin sanoen, kategorinen imperatiivi keinona, jonka avulla ihminen voi tulla itselleen siksi, mitä hän on itsessään, on keino, jonka kautta ihminen tulee reaktiiviseksi. Kategorisen imperatiivin ja tarkoituksien valtakunnan kansalaisuuden ajatuksen avulla voidaan jokaisessa singulaarisessa toiminnan kysymyksessä – jokaisessa differentiaalisessa ja differentioivassa suhteessa, joka ruumiillisella tietoisuudella on vieraisiin voimiin – ainoastaan

osoittaa mahdollisen ruumiista määrittyvän toiminnan yhteensopimattomuus kategorisen imperatiivin kanssa. Kuten tiedämme, kategorinen imperatiivi edellyttää, että toiminnan perusteet voitaisiin muotoilla ennen toimintaa. Imperatiivi on tulevaan toimintaan viittaava käsky, tässä tapauksessa sellainen, joka vaatii toimimaan jonkin perusteen mukaisesti, eli siten, että toiminnan peruste on ennen toimintaa: *”handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.”* (GMS, KW IV 421.) Mutta on *per definitionem* mahdotonta, että singulaarisen toiminnan peruste, joka siis on kategorisen imperatiivin mukaan arvioinnin kohteena, voitaisiin ylipäättään muotoilla ennen toimintaa, koska toiminta on kahden voiman välinen tulkinnan kysymys, ero, jossa toinen määrittyy aktiiviseksi, toinen reaktiiviseksi. Toimijaa ei ole muuten kuin toiminnassa. Toiminnan perusteiden muotoilija ja toimija ovat kaksi eri voimaa, ja jos edellinen tulee jälkimmäiseksi, hän muuttuu eikä ole syytä olettaa, että hänen muotoilemansa toiminnan peruste säilyisi muuttumattomana. Niinpä on mahdollista toimia kategorisen imperatiivin mukaan vain pidättäytymällä toiminnasta, pidättäytymällä tulkitsemasta vierasta voimaa, koska tämä tulkinta määrittäisi toimijan eli tulkitsevan voiman joksikin singulaariseksi eli joksikin perustavasti muuksi kuin tarkoitusprien valtakunnan kansalaiseksi.⁴⁶ Koska mikään toiminta ei voi olla kategorisen imperatiivin mukaista, täyttää kantilainen vapauden idea valtaantahtoa koskevan käänteisen kuvan kriteerit. Se on reaktiivisten voimien käsitys voimien määrittymisen periaatteesta.

Ekskursio: itsetietoisuus Hegelin subjektiivisen hengen filosofiassa

Nojaan tässä esityksessä Heikki Ikäheimon tutkimukseen *Self-Consciousness and Intersubjectivity. A Study on Hegel's Encyclopedia Philosophy of Subjective Spirit (1830)*, joka pohtii Hegel-tutkimuksessa perinteisesti yleisemmän tason teemana ollutta itsetietoisuutta konkreettisen subjektiivisen yksilötietoisuuden kannalta. Ikäheimon

⁴⁶ Kantin moraalifilosofiaa kritisoidaan usein siitä, ettei se pysty käsittelemään niitä konkreettisia tilanteita, joissa moraaliset tai eettiset ongelmat heräävät, lainkaan relevantilla tavalla, koska se ei salli minkäänlaisia ongelmaasettelun tai moraalisen toimijan motiivien ja hänen moraalisen harkintansa kontekstualisointia. Moraalisen pohdinnan kohteena oleva toiminta on tämän kriitikin mukaan lähinnä amoraalinen abstraktio, jos se ei saa mitään lisämääreitä siitä tilanteesta, jossa toiminnan moraalisuus on kysymyksen kohteena. Tämä kritiikki esitetään usein murhamiehelle valehtelemisen dilemman kautta. Nietzschen kritiikki on saman suuntaista, mutta perustavammalla tasolla. Nietzsche moraalinen harkinta nimittäin on olemukseltaan singulaarisesta abstrahoisesta, mutta syistä, jotka eivät ole moraalisia, vaan valtaantahdon kysymyksiä. Moraalinen harkinta on tietyn valtaantahdon oveluutta.

tulkinnassa Hegelin käsitys konkreettisesta itsetietoisuudesta tulee juuri tietoisuuden ruumiillisten ja sosiaalisten tai intersubjektivisten ehtojen tarkastelussa varsin lähelle edellä esittämäni nietzscheläistä analyysia. Ikäheimon tutkimus on lisäksi varsin perustellusti, joskin paikoin vielä luonnoksen omaisesti, argumentoitu tulkinta Hegelin *Enzyklopädie*n kohdasta, johon ei ole kiinnitetty kovin suurta huomiota Hegel-tutkimuksen piirissä, saati sitten sillä Nietzsche-tutkimuksen alueella, joka pyrkii täsmentämään näiden kahden ajattelijan eroja ja yhteisiä piirteitä.⁴⁷

Ikäheimo erottaa tulkinnassaan neljä eri merkitystä, jotka Hegel antaa itsetietoisuuden käsitteelle subjektiivisen hengen filosofiassa.⁴⁸ Näistä lähinnä viimeinen koskee Nietzschen reaktiiviseksi kritisoidua ilmiötä, mutta sitä on jokseenkin mahdotonta esitellä tarkoitukseni kannalta mielekkäästi, ellei selvitetä myös sen suhdetta muihin itsetietoisuuden käsitteen momentteihin.

Hegelin mukaan ihmisten ja eläinten tietoisuudet eivät pelkkien aistimusten (*Empfindungen*) tasolla olennaisesti eroa toisistaan: *”Obgleich auch der dem freien Geiste angehörige, eigentümlich menschliche Inhalt die Form der Empfindung annimmt, so ist diese Form als solche doch eine der tierischen und der menschlichen Seele gemeinsame.”* (*Enz.* § 400 Z., *HW* 10/99; Ikäheimo 2000, 36-40.) Singulaaristen tietoisuuksien aistimusten väliset erot – siis se, että maailma koiran aistimana on erilainen kuin maailma ihmisen aistimana – johtuvat siitä, että erilaisilla tietoisuuksilla on erilaisia käsitteitä, joilla ne jäsentävät maailmaa. Metafyysisenä realistina Hegel tietysti ajattelee aistimusten olevan olioiden määräämiä siten, että olioilla on lukuisia erilaisia ominaisuuksia, jotka eivät palaudu niitä havaitsevaan tietoisuuteen – jokin jalkapallo esimerkiksi on kaksivärinen, pyöreä, valmistettu nahasta, olipa se pelaajien ja katsoji-

⁴⁷ Hegelin ja Nietzschen vastakkainasettelu tapahtuu usein hyvin yleisellä tasolla, mikä ainakin itsetietoisuuden kysymyksessä johtaa helposti harhautuneisiin ja epäoikeudenmukaisiin tulkintoihin. Tämä pätee pitkälti myös Deleuzen työhön. Hänelle Nietzschen ajattelun keskeisenä motiivina on tarve hyökätä erityisesti hegeliläistä dialektiikkaa vastaan, mikä kuitenkin jokaisessa yksittäiskysymyksessä on pelkästään Deleuzen itsensä konstruoiman dialektisen ajattelutavan kritiikkiä, vailla mitään viittauksia sellaisiin kohtiin Hegelin tekstissä, joissa tarkastelun kohteena olisi Nietzschen kulloinkin analysoima ilmiö. Ikäheimo osoittaa tutkimuksessaan useaan otteeseen, kuinka helposti joudutaan hakoteille, jos ei ymmärretä, millä tasolla Hegelin järjestelmässä kulloinkin liikutaan, kuinka esimerkiksi monilla reaalifilosofian alueilla on yksinkertaisesti harhaista etsiä Hegelin logiikan kaikkein yleisimmän kolmivaiheisen esitys- ja etenemistavan yksinkertaista sovellusta.

Haluan vielä painottaa, että tarkastelen seuraavassa Hegelin käsitystä itsetietoisuudesta nimenomaan yksittäisen, konkreettisen tietoisuuden kannalta. Vaikka tämä ei tietyksi ole mitenkään irrallinen siitä itsetietoisuuden tuleminen prosessista, jonka *Phänomenologie des Geistes* esittää, eikä siitä puhtaasta itsetietoisuudesta, joka tarkastelee itseään Hegelin logiikassa, ei näitä kuitenkin missään tapauksessa tule käsittää identtisiksi. Vaikka en voi tässä ottaa tarkemmin kantaa näiden itsetietoisuuden käsitteen instanssien välisiin suhteisiin, on joka tapauksessa selvää, että niin kuin Hegelillä on kyse eri asioista, niin myös Hegelin ajattelun nietzscheläisen kritiikin strategioiden tulee jokaisessa tapauksessa olla tapauksen mukaista.

⁴⁸ Kutsun näitä Ikäheimon tavoin itsetietoisuudeksi₁, itsetietoisuudeksi₂, itsetietoisuudeksi₃ ja itsetietoisuudeksi₄. Lienee tarpeetonta mainita, ettei Hegelin tekstistä löydy tätä terminologista erottelua.

en tietoisuuden kohteena tai kaikkien jalkapallosta mahdollisesti tietoisien kentän laidalle unohtamana. Singulaarisen tietoisuuden käytössä olevista käsitteistä kuitenkin riippuu, mitkä näistä tai mahdollisista muista olion ominaisuuksista voivat tulla kyseiseen singulaariseen tietoisuuteen. Singulaarisen aistitietoisuuden eli välittömän itsetietoisuuden (*unmittelbares Selbstbewußtsein*) taso ei vielä ole tietoisuutta siitä, että tietoisuuden kohde on sellainen, jona se tietoisuudelle ilmenee, johtuen tietoisuuden omista käsitteistä, ja että sille oleva maailma on näin ollen sen oman tulkinnan aikaansaannos: ”*Das unmittelbare Selbstbewußtsein hat noch nicht das Ich = Ich, sondern nur das Ich zum Gegenstande, ist deshalb nur für uns [siis meille, jotka tutkimme tätä tietoisuuden tasoa joltakin korkeammalta tietoisuuden tasolta], nicht für sich selber frei, – weiß noch nicht von seiner Freiheit und hat nur die Grundlage derselben in sich*”. (Enz. § 424 Z., HW 10/213) Tätä singulaarisen aistitietoisuuden tasoa Ikäheimo kutsuu itsetietoisuuden₁ tasoksi. (Ikäheimo 2000, 44-7.)

Jokaisen tietoisuuden yleiskäsitteiden joukko määrittyy tietoisuuden intresseistä suhteessa maailmaan. Hegelin käsite näille intresseille on halu (*Begierde*): ”*Das Selbstbewußtsein in seiner Unmittelbarkeit ist Einzelnes und Begierde*” (Enz. § 426, HW 10/215), ”*die Begierde [ist] diejenige Form, in welcher das Selbstbewußtsein auf der ersten Stufe seiner Entwicklung erscheint*” (Enz. § 426 Z., HW 10/215). Näitä halun käsitteen alaan kuuluvia intressejä ovat esimerkiksi ravinnon hankkiminen, suvun jatkaminen tai hengissä pysyminen. (Ikäheimo 2000, 51-7)

Haluava singulaarinen aistitietoisuus ei tietenkään voi käyttää käsitteitään suvereenisti, vaan maailma asettaa rajat sen käsitteiden käytön oikeellisuudelle hyvin konkreettisella tavalla. Vaikka singulaariselle aistitietoisuudelle ei ole muuta maailmaa kuin se, jonka sen käsitteet sille avaavat, voivat käsitteiden sovellukset olla oikeita tai vääriä sen vuoksi, että ne ominaisuudet, jotka tulevat tietoisuuteen käsitteiden kautta, joko ovat todellisuudessa olemassaolevien olioiden ominaisuuksia *an sich* – silloin, kun käsitteitä käytetään oikein – tai eivät ole – silloin, kun käsitteitä käytetään väärin. (Ikäheimo 2000, 63-4.) Haluavalle tietoisuudelle menestyksellinen tulkinta ei ole pelkkä puhtaan tiedon kysymys. Koska halun alkuperä on puute (Enz. § 359, HW 9/468-71), jonka täyttäminen on elämälle välttämätöntä, merkitsee virheellinen tulkinta elämän välttämättömien ehtojen täyttymättä jäämistä, ja näin ollen elävän olevan olemisen lakkaamista, kuolemaa.

Kun itsetietoisuuden₁ tason tietoisuus kohtaa toisen haluavan tietoisuuden, jolla siis on omia intressejään, se kohtaa jotakin, joka on jo määritelmällisesti sen maailman tulkittamisen välineiden ulottumattomissa. Kohdatun tietoisuuden halu, sen

intressit eli viime kädessä maailma sille, on välttämättä jotakin kohtaavan aistitietoisuuden käsitteille käsittämätöntä. Tässä kohtaamisessa tietoisuus voi jäädä itsetietoisuuden₁ tasolla, jos se onnistuu tulkitsemaan vieraan olion oman käsitteistönsä alaan kuuluvaksi eli olemalla kohtaamatta toista haluavaa tietoisuutta muuna kuin pohjimmiltaan epäorgaanisena potentiaalisena halun tyydyttämisen kohteena tai esteenä. Toinen tietoinen olio voi olla esimerkiksi vain ravintoa tai uhka haluavan tietoisuuden selviytymiselle, ja tämän tulkinnan mukaisesti voi olla tarpeen tuhota toinen tietoisuus, jotta halu tulisi tyydytetyksi.

Jos haluava tietoisuus kuitenkin kohtaa toisen tietoisuuden toisena tietoisuutena, jonakin sen itsensä kaltaisena, mutta juuri sen vuoksi jonakin perustavasti muuna. Tässä Hegelin mukaan singulaarinen tietoisuus ensimmäistä kertaa määrittyy jonakin erityisenä *für sich*, siis jonakin muuna kuin välittömästi yleispätevänä, ja tämän vuoksi siinä herää vietti, joka vaatii toista tietoisuutta tunnustamaan (*anerkennen*) erityiseksi määrittyneen tietoisuuden.⁴⁹ Tunnustusta vaativa vietti johtaa tietoisuudet taisteluun: *"[der Prozeß des Anerkennens] ist ein Kampf; denn ich kann mich im Anderen nicht als mich selbst wissen, insofern das Andere ein unmittelbares anderes Dasein für mich ist; ich bin daher auf die Aufhebung dieser seiner Unmittelbarkeit gerichtet."* (Enz. § 431, HW 10/219-20). Taistelu käydään elämästä ja kuolemasta. Mutta se mahdollisuus, jonka elämästä ja kuolemasta käytävä taistelu tarjoaa tunnustuksen tarpeen täyttämiseksi, näyttäytyy tietoisuudelle uutena ristiriitana: toinen tietoisuus ei kuolleena voi tunnustaa minun tietoisuuteni pätevyyttä: *"Denn wenn von den beiden um ihre gegenseitige Anerkennung miteinander Kämpfenden auch nur der eine untergeht, so kommt keine Anerkennung zustande, so existiert der Übriggebliebene ebensowenig wie der Tote als ein Anerkannter."* (Enz. § 432 Z., HW 10/221)

Olennaista taistelussa on vaaraan asettuminen toisen tietoisuuden kautta. (Enz. § 432 Z., HW 10/221-2) Haluava aistitietoisuus voi kuitenkin pyrkiä säilyttämään itsensä tarjoamalla tunnustustaan ja vapauttaan toiselle tietoisuudelle omaa elämänsä vastaan. Tällöin tarvitaan jo yksittäisten tietoisuuksien haluja ja halusidonnaisia sisältöjä toisille välittäviä merkkejä: alistuminen ja alistaminen on kyettävä ilmaisemaan toiselle tietoisuudelle. Tämä taso on herraksi ja rengiksi määrittynei-

⁴⁹ *"Es ist ein Selbstbewußtsein für ein Selbstbewußtsein zunächst unmittelbar als ein Anderes für ein Anderes. Ich schaue in ihm als Ich mich selbst an, aber auch darin ein unmittelbar daseiendes, als Ich absolut gegen mich selbständiges anderes Objekt. Das Aufheben der Einzelheit des Selbstbewußtseins war das erste Aufheben; es ist damit nur als besonderes bestimmt. – Dieser Widerspruch gibt den Trieb, sich als freies Selbst zu zeigen und für den Anderen als solches da zu sein, – den Prozeß des Anerkennens."* (Enz. § 430, HW 10/219.)

den tietoisuuksien taso (*Enz.* § 433, *HW* 10/222-3), jota Ikäheimo kutsuu itsetietoisuudeksi₂. (Ikäheimo 2000, 73-9.)

Herralle itsetietoisuuden₂ taso on itsetietoisuutta₁ korkeampi siksi, että herra joutuu rengin työpanosta ottamaan oman halunsa avaaman maailman sisällä huomioon myös rengin halun tyydyttämisen siinä määrin kuin on välttämätöntä rengin hengissä pysymisen kannalta (*Enz.* § 434, *HW* 10/224). Koska rengin intressit ovat välillisesti myös herran intressejä, sisältyy herran maailmaan siis välillisesti myös rengin maailma. Mutta koska rengin halu ei kuitenkaan ole herran välitön halu, ei myöskään se maailma, jonka rengin halu tälle avaa, ole varsinaisesti maailma herralle. Herran tietoisuus rengin intresseistä merkitseekin ennen kaikkea tietoisuutta siitä, että maailma *an sich* ja maailma *für etwas* (*für den Knecht, für den Herr*) eivät ole jäännöksettä identtisiä. (Ikäheimo 2000, 80-1.) Herran tietoisuudelle rengin itsenäinen tietoisuus on kuitenkin vain herran tietoisuuden sisältämä tietoisuus, ja viime kädessä herralle herran käsitteiden avaaman maailman ja maailman sinänsä välillä ei ole eroa, toisin sanoen herra ei ole täysin tietoinen omien rajallisten käsitteidensä roolista maailman määrittämisessä sille.

Rengille itsetietoisuuden₂ taso merkitsee oman halun tukahduttamista ja sen korvaamista herran halun täyttämällä. Renki siis käsittää maailman herran käsitteiden mukaisesti. Koska noiden käsitteiden alkuperä on herran halussa, joka ei ole rengin halu, ovat sekä maailma sinänsä että ne käsitteet, joiden mukaan maailman sinänsä ominaisuuksia käsitetään, rengille ulkoisia. (*Enz.* § 435, *HW* 10/224.) Renki siis on tietoinen erosta maailman avaavien käsitteiden, siis maailman yksittäiselle tietoisuudelle, ja maailman sinänsä välillä. (Ikäheimo 2000, 81-3.) Niinpä Hegelin mukaan *”hebt [der Knecht] die innere Unmittelbarkeit der Begierde auf und macht in dieser Entäußerung und der Furcht des Herrn den Anfang der Weisheit, – den Übergang zum allgemeinen Selbstbewußtsein.”* (*Enz.* § 435, *HW* 10/224.)

Ikäheimo tarkastelee puhdasta yleistä, absoluuttista itsetietoisuutta itsetietoisuutena₃. Tällä tasolla maailma tietoisuuden kohteena vastaa täydellisesti maailmaa sinänsä, maailma tietoisuudelle ja maailma sinänsä ovat kvalitatiivisesti identtisiä, niiden välillä on ainoastaan numeerinen ero. Ikäheimon mukaan on kuitenkin vielä kysyttävä Hegelin konkreettisen itsetietoisuuden filosofian kannalta kaikkein mielenkiintoisin kysymys: voidaanko itsetietoisuuden₃ tason millään uskottavalla tavalla ajatella toteutuvan konkreettisesti yksilöllisessä itsetietoisuudessa – ja jos, niin millä tavalla? (Ikäheimo 2000, 84-6.)

Vastausyritys johtaa itsetietoisuuden₄ tasolle. Tällä tasolla voidaan Ikäheimon mukaan erottaa kolme aspektia. Ensimmäinen koskee sitä, että itsetietoisuuden₄ tasolla tietoisuus käsittää itsensä avaruudellisena kohteena muiden avaruudellisten kohteiden joukossa (Ikäheimo 2000, 88-92). Kolmas koskee tietoisuutta omista persoonallisista ominaisuuksista, tietoisuuden käsitystä itsestään vastauksena kysymykseen, ”millainen persoona minä olen”. Tietoisuus muodostaa tämän käsityksen niiden reaktioiden pohjalta, joita muut tietoisuudet antavat ikään kuin palautteena tietoisuuden toimintaan. (Ikäheimo 2000, 100-2.)⁵⁰

Vaikka myös mainittu kolmas itsetietoisuuden₄ aspekti voisi olla kiinnostava nietzscheläisen kritiikin kohde, pidän tässä kuitenkin tarkoituksenmukaisimpana keskittyä vielä mainitsemattomaan toiseen aspektiin. Tämä koskee tietoisuutta itsestä muiden tietoisien subjektien joukossa, tietoisuutta oman vapaan toiminnan intentionaalisuudesta ja siitä, millä tavalla tuo intentionaalisuus, eli sidonnaisuus haluihin ja niiden tyydyttämiseen, osaltaan konstituoi tietoisuuden kohteen. Tällä tasolla tietoisuus siis on tietoinen sekä käsitteidensä rajoittuneisuudesta että maailman olemisesta tietoisuudelle vain noiden käsitteiden kautta. Ainoa ero suhteessa rengin tietoisuuteen on, että siinä, missä renki sai käsitteensä herran halusta, ovat maailmaa itsetietoisuudelle₄ ymmärrettäväksi tekevät käsitteet peräisin sen omasta halusta.

Kyse on sosiaalisesti välittyneestä tietoisuudesta. Se, millaisena maailma ilmenee tietoisuudelle, riippuu toisaalta konkreettisen yksilötietoisuuden haluun perustuvista käsitteistä, mutta toisaalta myös niistä käsitteistä, jotka ovat peräisin tietoisuuden suhteista muihin tietoisuuksiin. Yksilötietoisuuden haluun perustuvien käsitteiden pätevyys suhteessa maailmaan riippuu myös muiden tietoisuuksien tunnustuksesta tai tunnustuksen epäämisestä näiden käsitteiden soveltamisen kysymyksissä. (Ikäheimo 2000, 94-5.) Tietoisuuden kohteet itsetietoisuuden₄ tasolla eivät siis ole välittömiä kohteita ”minulle” – siis jollekin yksittäiselle tietoisuudelle –, vaan ”meille”, ”kenelle tahansa”, ”kenelle tahansa kaltaiselleni”, siis aina yksilötietoisuudelle, joka on osa suurempaa yksilötietoisuuksien joukkoa.

⁵⁰ Voidaan ehkä ajatella, että Hegel tarkoittaa sellaista dialektista prosessia, jossa tietoisuus ei ainoastaan muodosta pelkästään itseään koskevaa tiedollista käsitystä, vaan myös toimii muilta saamansa palautteen nojalla, ja saa muuttuneen itsekäsityksen myötä muuttuneesta toiminnasta erilaista palautetta, joka puolestaan edelleen vaikuttaa sekä tietoisuuden käsitykseen omasta persoonuudestaan että tietoisuuden toimintaan, jne. Tämä on kuitenkin jo spekulatiota, jolle en ole löytänyt tukea Hegelin tekstistä. Myöskään Ikäheimo ei suoraan esitä tällaista ajatusta, joskaan se ei välttämättä ole hänen itsetietoisuuden₄ kolmatta aspektia koskevien alustavien tulkintojensa vastainen.

Konkreettiossa yksilötietoisuudessa toteutunut absoluuttinen itsetietoisuus on siis sekä maailman että tietoisuuksien yhteisön säätelmä. Tietoisuuksien yhteisön säätelyn järjestelmä ei ole muuttumaton eikä se välttämättä anna ehdottomia käsikyjä yksilötietoisuudelle. Käsitteiden käytön ja niitä soveltamalla avautuvassa maailmassa toimimisen sosiaalisia rajoituksia tulisi ajatella avoimena järjestelmänä, jonka muokkaamiseen jokainen sosiaalisesti välittynyt yksilötietoisuus osallistuu käyttäessään käsitteitä yksilöllisellä, halusta orientoituvalla tavalla, toimiessaan sen käsityksen pohjalta, jonka on käsitteitä käyttämällä maailmasta muodostanut, ja vaatiessaan tunnustusta tälle tavalleen käsittää maailma ja toimia siinä. (Ikäheimo 2000, 99-100.)

Mitä tämä tietoisuuden rajallisuutta ja sen käsitysten pätevyuden sosiaalista välittyneisyyttä koskeva itsetietoisuus lopulta, konkreettiossa on? – Hegel itse vastaa kysymykseen jokseenkin selvästi: *”Das allgemeine Selbstbewußtsein ist das affirmative Wissen seiner selbst im anderen Selbst, deren jedes als freie Einzelheit absolute Selbständigkeit hat, aber, vermöge der Negation seiner Unmittelbarkeit oder Begierde, sich nicht vom anderen unterscheidet, allgemeines [Selbstbewußtsein] und objektiv ist und die reelle Allgemeinheit als Gegenseitigkeit so hat, als es im freien anderen sich anerkannt weiß und dies weiß, insofern es das andere anerkannt und es frei weiß.”* (Enz. § 436, HW 10/226.) Mielestäni Ikäheimo on oikeassa tulkitessaan konkreettiossa yleisen itsetietoisuuden olevan osallistumisesta tunnustussuhteiden perustalle rakentuneeseen tietoisuuksien välisten suhteiden kompleksiiin (Ikäheimo 2000, 100). Tämä kompleksii saa objektiivisen muodon sellaisissa instituutioissa kuin perhe, isänmaa, valtio, hyveet, rakkaus, ystävyys, urhoollisuus, kunnia tai maine (Enz. § 436 Anm., HW 10/226).

Nietzscheläisessä perspektiivistä Hegelin teoriassa näyttäisi olevan kaksi kohtaa, joihin tarttua. Toinen on kysymys siitä, mitä tunnustussuhteille perustuvassa tietoisuuksien välisten suhteiden kompleksiossa elävä inhimillinen tietoisuus voi tahtoa. Vastaus tähän kysymykseen kuitenkin seuraa suoraan vastauksesta toiseen, tai pikemminkin ensimmäiseen, kysymykseen, joka koskee tunnustuksen taistelun käsitetä. On kysyttävä, mitä tämä käsite käsittää, mutta ennen kaikkea, kenen käsite se on.

Tunnustuksen taistelua voidaan pitää historiallisena tapahtumana, jonka aika ja paikka on siellä, missä kaksi ihmistä kohtaa toisensa tietoisuuksien yhteisön ulkopuolella tai

ennen yhteisöllistymisen tilaa.⁵¹ Tietoisuuksien yhteisössä eläville ihmisille tunnustus on aina jo annettu yhteisön jäsenyyden kautta. (*Enz.* § 432 Z., *HW* 10/221-2) Jos taistelun alkuasetelma tulkitaan nietscheläisittäin kahden ruumiillisen tietoisuuden – kahden voiman, jotka saavat tulkintansa kriteerit aktiivisilta ruumiilta, joiden elimiä ne ovat – tulemiseksi suhteeseen toistensa kanssa, ja välttämättömäksi määrittymiseksi differentiaalisessa suhteessa toiseen voimaan, ei mielestäni tehdä suurta vääryyttä Hegelille. Myös Hegelin käsitys taistelun lopputuloksesta, olipa se herran ja rengin välinen valtasuhde tai sellainen tila, jossa toinen hierarkkisesti järjestyneistä voimien komplekseista on tulkittu toisen valtaantahdon välineeksi siten, että tulkittu kompleksi on lakannut olemasta, näyttää tuovan hänet varsin lähelle Nietzschen ajatusta. Missä erot alkavat? Kysytäänpä näin: missä vaiheessa tuota taistelua käy ilmi, että siinä on kyse tunnustuksesta? Kuka pitää, kuka voi pitää, tunnustusta taistelun aiheena? – Vastaus on tietysti: sitä korkeammalta tietoisuuden asteelta tarkasteleva itsetietoisuus, johon puolestaan voidaan tulla vain rengin tietoisuuden kautta.

Tunnustuksen käsitteeseenhan kuuluu, ettei autenttista tunnustusta voi antaa kukaan tunnustusta vaativaa taho siinä suhteessa, jossa hän tunnustusta vaatii, hierarkkisesti alempi taho. Oletetaan nyt, että sekä herra että renki käyvät taisteluun tunnustuksen tähden. Hegelin ajatuksessa herra, vaikka ottaakin voiton rengistä ja nauttii siitä, että saa tämän kautta ilmaista voimaansa ja tahtoaan, jää vaille autenttista tunnustusta, koska ei saa sitä vertaisiltaan. Tässä paljastuu Hegelin ensimmäinen moraalinen arvio. Miksi ei voitaisi ajatella, että renki on juuri oikea taho antamaan tunnustusta herralle nimenomaan tottelemalla tätä, nimenomaan sen vuoksi, että hävinneenä ja tottelevana pystyy antamaan tunnustuksen ja arvon herralle? Millä perusteella herran tietoisuudelle voidaan predikoida tunnustuksellinen puute?

Toinen moraalinen arvio Hegelin tavassa käsittää herran ja rengin ero on siinä, että ajateltaessa kahden voiman käyvän taisteluun tunnustuksen tähden, on oletettava, että ne molemmat tahtovat suhdetta sellaiseen toiseen voimaan, joka on jossakin olennaisessa suhteessa niiden itsensä kaltainen. Tämä oletus voidaan tehdä vain moraaliselta perustalta, ja kun se on tehty, on mahdotonta ajatella, että voimat tulisivat konfliktisuhte-

⁵¹ Ilmeisesti kysymys siitä, ajatteliko Hegel tunnustuksen taistelun todella joskus tapahtuneen, ei ole aivan yksinkertainen. En voi ottaa siihen tässä riittävästi perusteltua kantaa. Kuitenkin esimerkiksi *Enz.* § 432 Z. (*HW* 10/221-2) näyttäisi pitävän sitä reaalisenä tapahtumana: *"wir [haben] hier noch die Bemerkung zu machen, daß der Kampf um die Anerkennung in der angegebenen bis zum Äußersten getriebenen Form bloß im Naturzustande, wo die Menschen nur als Einzelne sind, stattfinden kann, dagegen der bürgerlichen Gesellschaft und dem Staate fernbleibt, weil daselbst dasjenige, was das Resultat jenes Kampfes ausmacht, nämlich das Anerkanntsein, bereits vorhanden ist."*

seen toistensa kanssa, koska ne tahtovat myöntää oman eronsa muista voimista, koska ne tahtovat itseään, valtaa muiden voimien yli – että voimat lopultakin tulisivat taisteluun vain voittaakseen tai tuhoutuakseen.

Näiden ajatusten valossa on selvää, että tunnustuksen taistelu on käänteinen kuva valtaantahdosta. Se on reaktiivisen perspektiivin käsitys voimien määrittymisestä: tunnustamalla toisen tietoisuuden toiseuden en voi myöntää sen eroa minusta, vaan ainoastaan kieltää erilaiset satunnaiset määreet jonkin olemuksellisen identiteetin vuoksi, joka on sekä minun että tunnustamani tietoisuuden yläpuolella. Toisen toiseus on tunnustuksen kannalta epäolennaista. Vastaavasti pitämällä vain sellaisia vieraita voimia koskevia tulkintojani pätevinä, joille saan muiden tunnustuksen, voin vain kieltää tulkintoissa sen, mikä on muille käsittämätöntä ja näin ollen mahdotonta tunnustaa, toisin sanoen pidättäytymällä tulkinnasta, joka on aina singulaarinen. Niinpä on selvää, että Nietzscheille tunnustuksen tahtominen on ei minkään tahtomista, tunnustussuhteille perustuvien yksilötietoisuuksien muodostamien kompleksien säännöissä mukana eläminen jokseenkin yksiselitteistä reaktiiviseksi tulemista. Tunnustuksen ajatus on reaktiivisten voimien, jollainen ruumiista riippumattomaksi pyrkivä tietoisuuskin siis on, voiton väline.⁵²

Oleminen käänteisenä kuvana tulemisesta

Nietzschen mukaan ei siis pohjimmiltaan ole olemista. Oleminen on vain suhteellista pysyvyyttä jatkuvassa tulemisen virrassa ja on seurausta tulemisesta vieraisiin voimiin suhteessa olevan voiman tulkintojen karkeudesta. Samalla oleminen on kuitenkin samaisen voiman tulkinnan väline. Tämän voiman perspektiivistä maailma, joka siis on pelkkiä voimien välisiä jatkuvasti muuttuvia suhteita, on jossakin mielessä pysyvää. Tämän voiman tulkintoja hallitsevat tietyt kategoriat, joihin sen on uskottava, jotta maailma, vieraat voimat, pysyisivät sen hallinnassa. Eläkkeeseen voiman on uskottava, että maailma on sellainen, jona se näyttää minulle, tai jos voima on hiukankaan sofistikoituneempi, että maailma sellaisena kuin se on minulle ja maailma sellaisena kuin se on sinänsä ovat sovitettavissa keskenään.

”Die Verirrung der Philosophie ruht darauf, daß man, statt in der Logik und den Vernunftkategorien Mittel zu sehen, zum Zurechtmachen der Welt zu Nützlichkeits-Zwecken (also, ‘princiell’, zu

⁵² Vaikka näitä ajatuskuluja ei voikaan lukea suoraan mistään Nietzschein tekstistä, luulen, että esittämäni ajatukset toimisivat myös hänen toistuvan demokratiakritiikkinsä syventämisen avaimina.

einer nützlichen Fälschung) man in ihnen das Criterium der Wahrheit resp. der Realität zu haben glaubte. Das 'Criterium der Wahrheit' war in der That bloß die biologische Nützlichkeit eines solchen Systems principieller-Fälschung: und da eine Gattung Thier nichts Wichtigeres kennt als sich zu erhalten, so dürfte man in der That hier von 'Wahrheit' reden. Die Naivetät war nur die, die anthropocentrische Idiosynkrasie als Maß der Dinge, als Richtschnur über 'real' und 'unreal' zu nehmen: kurz, eine Bedingtheit zu verabsolutieren. [...] Statt die Formen als Handhabe zu benutzen, sich die Welt handlich und berechenbar zu machen, kam der verrückte Scharfsinn der Philosophen dahinter, daß in diesen Kategorien der Begriff jener Welt gegeben ist, dem die andere Welt, die in der man lebt, nicht entspricht... Die Mittel wurden mißverstanden als Werthmaß, selbst als Verurtheilung der Absicht...” [N Frühjahr 1888 14[153] (KSA 13/336).] Filosofien kirotun terävyyden ansiosta menestyksekkään singulaarisen tulkinnan välineestä tulee kaikkien tulkintojen korkein arvo. Filosofi voidaan tässä ymmärtää voimaksi, joka luo käänteisen kuvan määrätystä voimien välisestä erosta sellaisille reaktiivisille voimille, jotka niitä hallitseva voima on asettanut uskomaan olemiseen. Tämän käänteisen kuvan mukaan sen tulemisen sijaan, jossa on jotakin sellaista suhteellisesti pysyvää kuin ihminen, asetetaan absoluuttinen, suhteellisesta pysymisestä vapaa muuttumaton oleminen, jota siihen uskovien voimien on tulemisen sijaan tahdottava. Havaintokyvyn karkeudesta tehdään hyve, jonka tahtominen varmistaa reaktiiviseksi tulemisen. Suhteellisesti samana pysyvän, mutta ominaisuuksiltaan vaihtelevan yksittäisen puun taakse oletetaan muuttuvia ominaisuuksia arvokkaampi pysyvä, muuttumaton ja yksittäisestä puusta riippumaton puun olemus. Muutokset yksittäisessä puussa tulkitaan näennäisiksi, aksidentaalisia ominaisuuksia koskeviksi, pohjimmiltaan merkityksettömiksi. Todellista on olemus.

Olemisen tulemista korkeammaksi arvioimisen muotoja on useita, ja niiden pohjalta on kehitelty jossakin määrin toisistaan poikkeavia filosofisia ontologioita. Tulkitsevien voimien kvaliteetin kannalta näiden väliset erot ovat kuitenkin merkityksettömiä. Ajateltiinpa sitten, että tulemisen maailman takana, sen puuttellisen olemisen syynä tai perustana, on jonkinlainen muuttumattoman olemisen ideaalinen maailma, ajateltiinpa olemisen tulemisen päämääräksi ja täydellistymiseksi, kaiken tapahtumisen *telokseksi* pelkän mekanistisen voimien tasapainotilan tai jonkin ihanteen täydellistymisen mielessä, ajateltiinpa se ajatteluhetkellä vallitsevan tulemisen täydelliseksi aluksi, josta tulemiseen on langettu, tai ajateltiinpa oleminen joksikin meille *per definitionem* saavuttamattomissa olevaksi ja sen vuoksi tietomme ja sen myötä oma olemisemme tulevaisina jossakin suhteessa epätäydelliseksi ja epätydyttäväksi – kaikissa näissä tapauksissa on kysymys samasta tulkinnan ja arvioimisen tavasta.

”Der Glaube an das Seiende erweist sich nur <als> eine Folge: das eigentliche primum mobile ist der Unglaube an das Werdende, die Geringschätzung alles Werdens... [/] Was für eine Art Menschen reflektiert so? Eine unproduktive leidende Art; eine lebensmüde Art. Dächten wir uns die entgegengesetzte Art Mensch, so hätte sie den Glauben an das Seiende nicht nötig: mehr noch, sie würde es verachten, als todt, langweilig, indifferent... [/] Der Glaube, daß die Welt, die sein sollte, ist, wirklich existirt, ist ein Glaube der Unproduktiven, die nicht eine Welt schaffen wollen, wie sie sein soll.” [N Herbst 1887 9[60] (KSA 12/365).] Usko olemiseen on tietysti reaktiivisten voimien uskoa fiktion, uskoa, joka kieltäytyy tulkinnasta ja jonka korkein totuus ei organisoisi niitä voimia, joita se totuutena koskee. Muuttumattoman olemisen tahtominen on tulemisen kieltävää tahtoa, olemista voidaan tahtoa vain tulemisen kieltona. Usko ja tahto jonkin olemiseen muuttumattomuuden ja absoluuttisen pysyvyyden mielessä – sen sijaan, että oleminen ymmärrettäisiin suhteelliseksi pysyvyydeksi ja pohjimmiltaan erehdykseksi, joskin terveelliseksi sellaiseksi – merkitsee sen kieltämistä, että kaikki oleva on tulkinnasta riippuvaista, sidoksissa voimien välisiin differentiaalisiin suhteisiin. Olemisen korkeimpana arvona voi olla vain sellaisen tahdon arvo, joka kuuluu heikolle, tulkintaan kykenemättömälle voimalle.

Nietzschellä voimat kvalifioituvat niihin kuuluvan valtaantahdon mukaan, joka puolestaan voidaan tulkita voimien suhtautumiseksi tulemiseen. Olemisen tahtominen korkeimpana arvona merkitsee, että pohjimmiltaan totena pidetään jotakin tulkinnoista riippumatonta, absoluuttisesti samana itsessään pysyvää. Tällaisen tahtominen on jatkuvaa reaktiiviseksi tulemista – kohdattavat, vastaan tulevat vieraat voimat on tulkittava epäolennaisiksi suhteessa muuttumattoman olemisen ihanteeseen ja pidättäydyttävä niille merkityksen antavasta tulkinnasta. Vastaantuleviin voimiin voidaan vain reagoida kieltämällä niiden merkityksellisyys, kieltäytymällä antamasta niille merkitystä.

Hegelin perennoivan substraatin käsitettä on arvioitava samalla tavalla. Perennoiva substraatti merkitsee absoluuttista kvantiteettia tai kvalifioimatonta olemista kaikkien kvaliteettien perustana. Nietzsche näyttäisi myöntävän kaikkien kvaliteettien pohjimmiltaan palautuvan puhtaaseen kvantiteettiin: *”Die Qualitäten sind unsere unübersteiglichen Schranken; wir können durch nichts verhindern, bloße Quantitäts-Differenzen als etwas von Quantität Grundverschiedenes zu empfinden, nämlich als Qualitäten, die nicht mehr auf einander reduzierbar sind. Aber alles, wofür nur das Wort ‘Erkenntniß’ Sinn hat, bezieht sich auf das Reich, wo gezählt, gewogen, gemessen werden kann, auf die Quantität –; während umgekehrt alle unsere Werthempfindungen (d. h. eben unsere Empfindungen) gerade an den Qualitäten haften, das heißt, an unseren, nur uns allein zugehörigen perspektivischen Wahrheiten’, die schlechterdings nicht ‘erkannt’ werden können.” [N Sommer 1886–Frühjahr 1887 6[14] (KSA 12/238).]* Mutta: *”Muß ich umgekehrt noch hin-*

zufügen, daß Quantitäten 'an sich' in der Erfahrung nicht vorkommen, daß unsere Welt der Erfahrung nur eine qualitative Welt ist, daß folglich Logik und angewandte Logik (wie Mathematik) zu den Kunstgriffen der ordnenden, überwältigenden, vereinfachenden, abkürzenden Macht gehört, die Leben heißt, also etwas Praktisches und Nützliches, nämlich Leben-Erhaltendes." [N Sommer 1886–Frühjahr 1887 6[14] (KSA 12/238).] Tämäkin saattaa vielä olla palautettavissa Hegelin ajatukseen, jonka mukaan perennoiva substraatti kvalifioituu sisäisen välttämättömyyden mukaan määritetyksi olemiseksi. Mutta jos ymmärrämme Nietzschen tarkoittavan 'kokemuksella' (*Erfahrung*) mitä tahansa aktiivisen tulkinnan seurausta, huomaamme, ettei kokemuksen jatkuvan tulemisen perusta puhtaana kvantiteettina tai olemisena voi olla meidän kokemuksemme, meidän aktiivisen tulkintamme seuraus. Se ei siis ole mitään, mitä voisimme tahtoa olevaksi – vieraita voimia on mahdotonta järjestää puhtaaksi kvantiteetiksi. Puhdasta kvantiteettia ei voi olla meille, koska kaikki, mikä meille on, on kvalifioitunut.

Hegelin perennoiva substraatti on toisella tavalla kielteinen kuin edellä mainitsemani kvalitatiivisen olemisen muuttumattomuuden fiktiot, mutta kielteinen, ja fiktio, yhtä kaikki. Perennoivaa substraattia, puhdasta kvantiteettia ja kvalifioitumatonta olemista kvalifioituneen olemisen perustana voi tahtoa vain palauttamalla kaikki kvaliteetit merkityksettöminä puhtaaseen kvantiteettiin eli tahtomatta kvalifioidun olemisen kannalta mitään, tahtomalla ei mitään. Tällöin kieltäytytään antamasta vieraille voimille merkityksiä, toisin sanoen tullaan reaktiivisiksi.

Dem Werden den Charakter des Seins aufzuprägen – das ist der höchste Wille zur Macht. [...]

Daß alles wiederkehrt, ist die extremste Annäherung einer Welt des Werdens an die des Seins: Gipfel der Betrachtung. [N Ende 1886–Frühjahr 1887 7[54] (KSA 12/312)]

4. Ikuinen paluu

Jäljellä on kaksi kysymystä. Ensimmäinen koskee Nietzschen ontologisen järjestelmän totuudellisuutta tai pätevyyttä eli kykyä itsereflektiivisyyteen. Jos kaikki inhimillinen ajattelu on tavalla tai toisella harhaista, pelkkää erhettä, miksemme voisi sivuuttaa myös Nietzschen valtaantahdon ajatusta yhtenä erheenä muiden joukossa? Millä tavalla sitä tulee arvioida? Toinen kysymys koskee ikuisen paluun ajatusta, jonka tulkinnasta yksikään Nietzschen ontologiaa käsittelevä tutkimus tuskin voi pidättäytyä. Pyrin esittämään ikuisen paluun ajatuksen luonnollisena seurauksena ja vaatimuksena tai tehtävänä olemista edellä esittämälläni tavalla ajattelevalle ajattelulle. Tällöin korostuu ikuisen paluun ajatuksen merkitys ajattelevan olevan aktiiviseksi tulemisen kannalta. Ikuisen paluun ajatus on vastaus kysymykseen, millä tavalla perspektiivi, joka ei voi olla ajattelematta tulemista olemisena ja näin ollen olla reaktiivinen perspektiivi, voi muuttaa sisäisen määrittymisensä periaatteen, valtaantahdon, kvaliteetin kieltävästä myöntäväksi, ja tulla aktiiviseksi.

Itsereflektiivisyyden ongelma

Puetaanpa lukijan jo epäilemättä moneen kertaan ajattelema ristiriita sanoiksi. Jos välttämättä vääristämme aisteillamme ja ajattelumme laeilla sen, mikä on aistimamme ja ajattelemamme todellinen luonne, millä kriteereillä Nietzschen teoria on pätevämpi kuin kaikki tähän astiset? Eikö sen, mistä ei voida mitään tietää saati sanoa, määrittäminen tahdoksi valtaan ole pelkkää mielivaltaa ja metafyyssistä spekulatiota, jolla ei ole paikkaa filosofiassa, ajattelussa, joka kurinalaisesti pysähtyy varmuuden rajoille? Oltiinpa Nietzschen teoriasta muuten mitä mieltä hyvänsä, tämän ongelman hän ymmärsi erittäin hyvin: *”es könnte Jemand kommen, [...] ein Interpret, der die Ausnahmslosigkeit und Unbedingtheit in*

allem 'Willen zur Macht' dermaassen euch vor Augen stellte, dass fast jedes Wort und selbst das Wort 'Tyrannei' schliesslich unbrauchbar oder schon als schwächende und mildernde Metapher – als zu menschlich – erschiene; und der dennoch damit endete, das Gleiche von dieser Welt zu behaupten, was ihr behauptet, nämlich dass sie einen 'nothwendigen' und 'berechenbaren' Verlauf habe, aber nicht, weil Gesetze in ihr herrschen, sondern weil absolut die Gesetze fehlen, und jede Macht in jedem Augenblicke ihre letzte Consequenz zieht. Gesetz, dass auch dies nur Interpretation ist – und ihr werdet eifrig genug sein, dies einzuwenden? – nun, um so besser. –" [JGB 22 (KSA 5/37).]⁵³

– Nun, um so besser. Nietzsche ei esitä valtaantahdon ontologiaa millään tavalla totuudellisempänä kuin ne totuudet, joita on kritisoinut erheiksi ja epätotuuksiksi. Eikä hän ihmisenä voikaan, sillä ihminen elää totuudesta: *"Wahrheit ist die Art von Irrthum, ohne welche eine bestimmte Art von lebendigen Wesen nicht leben könnte."* [N April–Juni 1885 34[253] (KSA 11/506).] Jos ilmaisu 'elää' ymmärretään tässä ongelmattomaksi, näyttää Nietzschen lause ilmeisen epätodelta tosiasioiden valossa – osoittaahan ihmisten maailma lukemattomasti enemmän esimerkkejä epätotuuden, kenties tietoisinkin, varassa selviytyvästä väestä kuin totuuden puutteesta tuhoutuvasta. Luulen kuitenkin, että elämä on tässä ymmärrettävä nietscheläisittäin tahtona valtaan. Totuus on välttämätön väline ihmisen kaltaisen elävän aktiivisuudelle.

Mutta miten totuus tulisi ymmärtää? Voidaanko tätä välttämätöntä erhatta ajatella perinteisten totuusteorioiden valossa? Nietzsche sanoo: *"Es handelt sich nicht um 'Subjekt und Objekt', sondern um eine bestimmte Thierart, welche nur unter einer gewissen relativen Richtigkeit, vor allem Regelmässigkeit ihrer Wahrnehmungen (so daß sie Erfahrung capitalisiren kann) gedeiht..."* [N Frühjahr 1888 14[122] (KSA 13/302).] Ja samassa fragmentissa: *"Der Begriff 'Wahrheit' ist widersinnig. Das ganze Reich von 'wahr' 'falsch' bezieht sich nur auf Relationen zwischen Wesen, nicht auf das 'An sich'.. Unsinn: es giebt kein 'Wesen an sich', die Relationen konstituiren erst Wesen, so wenig es eine 'Erkenntniß an sich' geben kann."* [N Frühjahr 1888 14[122] (KSA 13/303).] Näyttää siltä, että Nietzsche kannattaisi jonkinlaista pragmaattista totuusteoriaa: totta on se, mikä toimii meille, joilla on totuuden käsite, totta on se, mikä edistää meidän elämäämme. Toiseksi näyttää siltä, että totuudessa on kyse muodostettujen käsitysten välisistä suhteista. Toisen lainaamani fragmentin olemukset voitaneen tulkita yleiskäsitteiksi, ja mikäli aikaisemmin esittämäni tulkinnat ovat päteviä, voidaan Nietzschen ajatella olevan jokseenkin nominalistisella kannalla yleiskäsitteiden ja yleisten ominaisuuksien kysymyksessä. Jos tätä ajatusta tarkastellaan ensimmäisen frag-

⁵³ On mielestäni ilmeistä, että Nietzsche tarkoittaa tällä tulkitsijalla itseään. Vrt. N Frühjahr 1888 14[79] (KSA 13/258): *"Es giebt kein Gesetz; jede Macht zieht in jedem Augenblick ihre letzte Consequenz."*

mentin valossa, on totuuden pragmaattisen kriteerin täyttymisen ehtona yleiskäsitteiden välisten suhteiden säännönmukaisuus, suhteellinen pysyvyys. Toisaalta tässä fragmenttissa Nietzsche puhuu kokemuksista ja havainnoista, jotka eivät ainakaan kaikki ole puhtaasti käsitteellisiä. Totuuden käsitteellä siis tulisi olla myös jonkinlainen empiirinen merkitys. Alamme lähestyä olennaista: totuudessa on kysymys kokemusten suhteellisesta säännöllisyydestä, ilmiömaailman ennakoitavuudesta. Jos ihminen on olio, joka suuntautuu toiminnassaan tietoisesti kohti tulevaa, on hänelle välttämätöntä, että hän voi pitää tuota tulevaisuutta ainakin jossakin määrin käsitystensä mukaisena. Niinpä hänelle tosia käsityksiä ovat ne, jotka tekevät hänen maailmastaan suhteellisen pysyvän. Tässä yhteydessä totuuteen liittyy olemisen fiktio. Suhteellinen pysyvyys merkitsee olemista. Voiman, jonka tulkinta on totuudellinen, on pakko tulkita vieraiden voimien tulemistä olemiseksi.

Tämä suhteellinen pysyvyys, kysymys totuudesta ylipäättään, koskee tietoisuuden perspektiiviä. Siinä on kyse kulttuurisen itsen ja ruumiillisen itsen välisestä suhteesta, näiden kahden on oltava jokseenkin ennakoitavassa tasapainossa keskenään. Niinpä voidaan ajatella, että vaikka totuuden kriteerit näyttivät ulkopuolelta, kolmannen persoonan perspektiivistä, tarkasteltuina pragmaattisilta, ovat ne ensimmäisen persoonan, totuuden alaisen elävän, perspektiivissä totuuden koherenssiteorian mukaisia. Käsite- ja uskomusjärjestelmää, joka on sisäisesti koherentti ja joka pystyy mahdollisimman suuressa määrin integroimaan itseensä, käsitteellistämään uusia ilmiöitä, voidaan kutsua totuudelliseksi. Ja lopulta: *„das Maß des Erkennenwollens hängt ab von dem Maß des Wachsens des Willens zur Macht der Art: eine Art ergreift so viel Realität, um über sie Herr zu werden, um sie in Dienst zu nehmen.“* [N *Frühjahr* 1888 14[122] (KSA 13/302).]

Mainittuja kriteerejä voidaan pitää minimivaatimuksina, jotka myös filosofisen teorian tulee täyttää. Tutkimatta asiaa empiirisesti voimme olettaa, että valtaantahdon teoria täyttää kriteerit, jos se voi välttyä olemasta sisäisesti ristiriidaton. Sisäisen ristiriidattomuuden mitta on tässä tapauksessa tietysti kysymys siitä, millainen tahto valtaantahdon teoriassa tahtoo: voiko ontologinen ajattelu Nietzschen teorian kautta myöntää oman määrittymisensä siitä mitä ei itse ole? Mutta pohtikaamme vielä valtaantahdon teorian suhdetta muihin ontologisiin teorioihin. Olen yrittänyt edellä esittää valtaantahdon ja muutamien muiden teorioiden välisiä suhteita valtaantahdon teorian perspektiivistä arvioituna. Sikäli kuin olen onnistunut, on osoittautunut, että niissä teorioissa, joihin suhteessa valtaantahdon teoriaa on tarkasteltu, ovat teoriaa muodostavat voimat olleet reaktiivisia, ja teorian tahtominen todeksi on merkinnyt tahtoa ei mihinkään. Luulen, että vastaava arvio olisi tehtävissä suurimmasta osasta eurooppalaisen filosofian perinteisistä

ontologioista, mutta jätän tämän kysymyksen avoimeksi – lopultakin se on ratkaistava jokaisen teorian kohdalla erikseen. Mutta entä valtaantahdon teorian suhde muihin teorioihin niiden muiden teorioiden perspektiivistä? Siitä tavasta, jolla valtaantahto on määritelty – nimittäin, että siinä on viime kädessä kysymys eron myöntämisestä – seuraa, ettei valtaantahdon teoria voi eikä sen tarvitse omaksua tuon suhteen arvioimiseen sellaisia kriteerejä, jotka seuraavat reaktiivisten voimien perspektiivistä kyseiseen suhteeseen. Se voi vain myöntää teorioiden välisen perustavan, mihinkään korkeampaan identiteettiin redusoitumattoman eron.

Mutta seuraako Nietzschen valtaantahdon teoriasta myöntävä tahto valtaan? Mitä tekemistä ontologisen teorialla, joka viime kädessä on sen tietämistä, mitä oleva on, ja tahtomisella tai tahdolla valtaan ylipäättään on keskenään? Deleuze käsittelee tätä ongelmaa skolastisen erottelun avulla, hänen mukaansa on erotettava toisistaan valtaantahdon *ratio essendi* ja *ratio cognoscendi*, sen olemisen ja tietämisen tapa (Deleuze 1983, 172-3). Sovellan hänen erotteluaan vapaasti.

Määrittelin siis totuudellisuuden, jonka kantajana filosofinen ontologinen teoria esit-
täytyy, koherenssin ja biologisen tai fysiologisen pragmaattisuuden käsitteiden avulla. Nyt näyttää siltä, että kun ilmiöitä ymmärretään valtaantahdolle perustuvan ontologisen teorian kautta, tulee ymmärtämästämme maailmasta läpeensä reaktiivinen. Jos olemme olevia, joille maailma on ainoastaan syyn ja seurauksen, olion, substanssin ja muiden vastaavien kategorioiden, viime kädessä olemisen jäsentämä, ei maailma voi meille voi olla aktiivisia voimia tai myöntävää tahtoa valtaan. Aktiiviset voimat ovat meille lähtökohtaisesti tuntemattomia. Niinpä valtaantahto ontologisena käsitteenä ja arvona on pelkästään yksi lenkki lisää nihilististen peruskäsitteiden ketjussa. Myös se näyttää tämänpuoleisen, maailman, jossa tietävinä ja tahtovina voimina elämme, jonakin vähempiarvoisena suhteessa sen tuolla puolen olevaan, tässä tapauksessa myöntävän valtaantahdon ja aktiivisten voimien korkeampaan todellisuuteen.

Kuten olen jo toistanut, Nietzsche oli tietoinen tästä ongelmasta. Zarathustran suulla hän sanoo: *”Was gross ist am Menschen, das ist, dass er eine Brücke und kein Zweck ist: was geliebt werden kann am Menschen, das ist, daß er ein Übergang und ein Untergang ist. [...] Ich liebe Den, welcher lebt, damit er erkenne, und welcher erkennen will, damit einst der Übermensch lebe. Und so will er seinen Untergang.”* [Za ‘Vorrede’ 4 (KSA 4/16-7).] Ihminen voidaan tässä ymmärtää sellaiseksi voimaksi, joka tietää ja luo esimerkiksi ontologisia teorioita. Zarathustra sanoo, että ihminen on silta, jotakin ylitettävää ja ylityksen kautta tuhoutuvaa. Tieto puolestaan on eräs tällaisen ylittämisen väline, tai pikemminkin tapa, jolla ihminen voi toimia oman ylittämisensä välineenä. Tietävä voima voi tahtoa olevansa jonkin kor-

keamman saavuttamisen välttämätön ehto. Tätä taustaa vasten voidaan ajatella, että ontologinen teoria valtaantahdosta on valtaantahdon olemisen mahdollisuuden ehto. Se vie voiman, joka ei voi välttyä ajattelemasta olemista, siis ontologisia teorioita luovan voiman, rajoilleen.

Seuraava kenties kryptiseltä vaikuttava fragmentti on eräs Nietzschen ymmärtämisen kannalta keskeisimpiä: *”Dem Werden den Charakter des Seins aufzuprägen – das ist der höchste Wille zur Macht. [...] Daß alles wiederkehrt, ist die extremste Annäherung einer Welt des Werdens an die des Seins: Gipfel der Betrachtung.”* [N Ende 1886–Frühjahr 1887 7[54] (KSA 12/312).] Tästä voimme kuitenkin löytää vastauksen meitä vaivanneeseen kysymykseen, nimittäin: kestäkö – ja jos, miten – valtaantahdon teoria kestää reflektiivisen tarkastelun miten? Ensimmäinen lause vastaa myöntävästi: valtaantahdon teoria kestää reflektiivisen tarkastelun. Jos ajatellaan, että ainoa, mihin varsinaisesti voidaan soveltaa olemisen käsitettä, on itse tuleminen, eikä yksikään yksittäinen oleva, voidaan välttyä kuvittelemasta tuonpuoleista korkeampaa todellisuutta, jota meidän käsitteemme eivät voi tavoittaa. Tuleminen, valtaantahdon *ratio essendi*, voidaan myöntää olemisen käsitteessä. Fragmentin toinen lause kertoo, mitä tulemisen myöntäminen olemisen käsitteessä itse asiassa tarkoittaa: *daß alles wiederkehrt*, että kaikki palaa, tai kuten Deleuze sanoo, *”returning is the being of that which becomes”* (Deleuze 1983, 24, 48). Tulemme Nietzschen ontologisen teorian korkeimpaan pisteeseen, ikuisen paluun ajatukseen.

Ikuisen paluun ajatuksen ajatteleminen

Ajatellaanpa sitä demonista ajatusta, jonka Nietzsche luonnostelee aforismissa *FW IV 341* (KSA 3/570), ennen kuin yritämme ajatella sen. *”Dieses Leben, wie du es jetzt lebst und gelebt hast, wirst du noch einmal und noch unzählige Male leben müssen; und es wird nichts Neues daran sein, sondern jeder Schmerz und jede Lust und jeder Gedanke und Seufzer und alles unsäglich Kleine und Grosse deines Lebens muss dir wiederkommen, und Alles in der selben Reihe und Folge – und ebenso diese Spinne und dieses Mondlicht zwischen den Bäumen, und ebenso dieser Augenblick und ich selber. Die ewige Sanduhr des Daseins wird immer wieder umgedreht – und du mit ihr, Stäubchen vom Staube!”* [*FW IV 341* (KSA 3/570).] Ensinnäkin: mitä tästä ajatuksesta seuraa ja mitä on oletettava sen kuvaaman asiaintilan mahdollisuuden ehtoina?

On ainakin välttämätöntä, että tällä uudelleen ja taas uudelleen tulemisella ei ole alkua eikä loppua. Tulemisen alku tai lopputila edellyttää tilan, jossa ei enää ole tulemista, vaan

ainoastaan jotakin pysyvää. Tätä voidaan kutsua olemiseksi. Jos tulemisen alkuna olisi oleminen, ei tuleminen olisi koskaan alkanut. On nimittäin mahdotonta, että muutos voisi mitenkään alkaa pysyvän ja muuttumattoman olemisen tilasta, siitä ei voida löytää mitään impulssia, joka olisi saanut tulemisen aikaan. Ja koska olemisella ja tulemisella tässä tarkoitetaan koko todellisuutta, ei myöskään alkutilan ulkopuolelta voi tulla mitään olemisen tulemisen tilaan saavaa impulssia, koska sen ulkopuolella ei ole mitään. Jos puolestaan tuleminen loppuisi olemiseen, olisi tämän lopun jo pitänyt tulla. Sillä jos tuleminen ei koskaan ole alkanut, on menneisyys ääretön. Jos oleminen olisi aito mahdollisuus, olisi sen tullut toteutua siinä äärettömässä ajassa, joka mennyt on. Edelleen, jos ajatellaan, että nyt elämäni hetki toistuu identtisenä tulevaisuudessa, eli jos tuleminen on todella luonteeltaan syklistä, on ajateltava, että tulemisen kehä on kierretty jo lukemattomia kertoja ennen tätä kertaa, ja jos tulemisella olisi loppu, olisi se tullut saavuttaa jo ensimmäisen kierroksen päätteeksi. Jos oleminen olisi mahdollista saavuttaa edes hetkeksi, olisi se samasta syystä jo saavutettu. Ja samasta syystä kuin tuleminen ei olisi koskaan voinut alkaa, jos alussa olisi ollut oleminen, ei tuleminen olisi myöskään voinut jatkua, jos oleminen olisi hetkeksikään saavutettu. Toisin sanoen, ainoastaan tulemisesta voidaan sanoa, että se on, ei mistään tulevasta.

Se seurauksista, entä lausumattomat edellytykset? – Olen aikaisemmin sanonut, että meidän tapamme tulkita tulevia vieraita voimia ja niiden komplekseja pitää niitä olevina. Meidän perspektiivinen maailmamme on olemisen maailma, kun taas ontologisesti perustavin valtaantahdon taso on pelkkää tulemistä. Kumpaa tasoa ikuisen paluun ajatus – hänen merkittävin ajatuksensa – koskee? Nyt on niin, että jotta voitaisiin ajatella sattumanvaraisesti kohtaavien voimien välisten erojen toistuvan identtisinä *välttämättä*, on oletettava kaikkien voimien kokonaiskvantiteetin olevan äärellinen. Tämä oletus löytyy Nietzscheltä: *”Das Maaß der All-Kraft ist bestimmt, nichts Unendliches”* [N *Frühjahr–Herbst* 1881 11[148] (KSA 9/523)]. Maailma on hänen mukaansa *”eine feste, eberne Größe von Kraft, welche nicht größer, nicht kleiner wird, die sich nicht verbraucht sondern nur verwandelt, als Ganzes unveränderlich groß, ein Haushalt ohne Ausgaben und Einbußen, aber ebenso ohne Zuwachs, ohne Einnahmen”* [N *Juni–Juli* 1885 (KSA 11/610)]. Mutta tämä ei vielä riitä, sillä olipa kokonaiskvantiteetti kuinka äärellinen hyvänsä, voi sen edelleen olettaa jakautuvan potentiaalisesti äärettömän moneen erilaiseen osaan. Nietzschen on siis lisäksi oletettava, että myös mahdollisia voimien välisiä differentiaalisia suhteita on äärellinen määrä. Ja ainakin Müller-Lauter ajattelee (Müller-Lauter 1974, 30-1), että Nietzsche tekisi myös tämän oletuksen sanoessaan: *”Das unendlich neue Werden ist ein Widerspruch, es würde eine*

unendlich wachsende Kraft voraussetzen. Aber wovon soll sie wachsen! Woher sich ernähren, mit Überschuß ernähren!" [N *Frühjahr–Herbst* 1881 11[213] (KSA 9/525).]

Müller-Lauter tulkitsee ikuisen paluun ajatuksen ja sen mainittujen edellytysten koskevan esittämäni perustavinta ontologista tasoa. Hän lisää vain sen tarkennuksen, ettei voimien kokonaiskvantiteettia tule ymmärtää järjestyneeksi ykseydeksi – tällöinhän jouduttaisiin oletamaan jokin kaikki muut voimat ykseydeksi tulkitseva voima, joka kuitenkin olisi ykseyden ulkopuolella –, vaan kaaokseksi. (Müller-Lauter 1974, 31-2) Jos Müller-Lauter on oikeassa, on todennäköistä, että ikuisen paluun ajatus koskee perustavinta ontologista tasoa sinänsä, ja on ajateltava kaikkien perspektiivien yläpuolisella metaperspektiivisellä, spekulatiivisella tasoa. Mutta jos Müller-Lauter on oikeassa, on Nietzsche väärässä, tai ainakin heikoilla. Sillä oletusta mahdollisten voimien välisten suhteiden äärellisestä määrästä on vaikea pitää muuna kuin dogmaattisena. Ei ole mitenkään ristiriitaista ajatella voimien äärellistä kokonaiskvantiteettia äärettömiin jaettavissa olevana. Vaikka se olisikin jokaisella yksittäisellä ajanhetkellä ajanhetkellä jollakin määrättyllä ja äärellisellä tavalla jaettu, ei voida osoittaa loogisesti välttämättömäksi, etteikö jollakin toisella hetkellä voisi toteutua mikä tahansa muu jako äärettömien mahdollisten joukosta. Esimerkiksi Hegel pystyisi diskreetin ja jatkumon käsitteillään helposti osoittamaan Nietzschen dogmaattisuuden tässä kohdassa. Näin ollen ikuinen paluu ei olisi mitenkään välttämätöntä, ei edes todennäköistä. Vaikka satunnaista toistumista voisikin esiintyä, ei mikään estä, etteikö voimien kvalifioituminen olisi päättymätön lineaarinen prosessi, jossa voimat tulevat jatkuvasti uusiin differentiaalisiin suhteisiin toistensa kanssa.

Esitän puolestani, että ikuisen paluun ajatusta on pidettävä erään määrätyn perspektiivin ajatuksena.⁵⁴ Jokaiselle perspektiiveille vieraat voimat ovat välttämättä kvalifioituneet, koska vieraita voimia on niille vain niiden suhteissa noihin voimiin, jotka suhteet puolestaan aina määrittävät sekä perspektiivit itsensä että niissä kohdatut vieraat voimat sekä kvantitatiivisesti että kvalitatiivisesti. Tästä seuraa, että jokaiselle perspektiiville on vain äärellinen määrä voimia. Voimme ajatella, että perspektiivi voi tulla vielä äärettömän moniin sellaisiin suhteisiin vieraiden voimien kanssa, joissa tuo äärellinen voimien määrä kasvaa. Nuo äärettömän monet suhteet eivät kuitenkaan ole *perspektiiville*.

⁵⁴ Äskeisessä päättelyssä käytin loogisen ristiriidan käsitettä metaperspektiivisen spekulatiivisen tason kriteerinä päättelyn pätevyydelle ikään kuin se todella olisi kaikista perspektiiveistä riippumaton laki. Tällainen käsitys on tietysti Nietzschen kannalta äärimmäisen naiivi. Viemättä ajatusta pitemmälle, viittaan vain siihen, että jos kaikkia ajattelun kategorioita pidetään perspektiivisinä, voidaan metaperspektiivinen tasokin muotoilla vain jossakin perspektiivissä, jolloin myös sen pätevyys on suhteellinen. Niin Nietzschen kaikkein positivistisimmat väitteet kuin hänen rohkeimmat metafysiset spekulatiiviset spekulatiivisetkin on luettava tätä taustaa vasten. Tämä pätee myös ikuisen paluun ajatukseen.

Nyt meidän perspektiivimme tulkitsee luonteensa mukaisesti tulemista olemiseksi, voimien välisiä jatkuvasti muuttuvia eroja suhteellisesti samana pysyviksi. Tämän seurauksena se on perspektiivi, jolle on aikaa, joka tulkitsee ajallisessa ulottuvuudessa, joka tulkitsee voimien tulemista suhteessa niiden muodostamien hierarkkisten kompleksien suhteelliseen pysyvyyteen, ajalliseen keston, olemiseen. Vasta tällaisessa perspektiivissä on ylipäätään mielekästä puhua ikuisuudesta. *”Dem Werden den Charakter des Seins aufzuprägen – das ist der höchste Wille zur Macht.”* [N Ende 1886–Frühjahr 1887 7[54] (KSA 12/312).] Tulemisen ajattelemisen olevaksi on tämän perspektiivin myöntämistä, sen mukaisen tulkinnan aktiivista tekemistä, tahtoa valtaan tämän perspektiivin itsensä tahtomisenä. *”Daß Alles wiederkehrt, ist die extremste Annäherung einer Welt des Werdens an die des Seins: Gipfel der Betrachtung.”* [N Ende 1886–Frühjahr 1887 7[54] (KSA 12/312).] Tulemisen ajattelemisen olevaksi voi tapahtua vain niiden seurausten mukaan, joita analysoin edellä, niinpä on välttämättä kysymys lakkaamattomasta paluusta. Ikuisen paluun ajatus on ontologisen perustason ajattelemista ja tahtomista todeksi siinä perspektiivissä, joka ajattelee ontologisesti. Nietzsche siis ajattelee, että ikuisen paluun ajatus seuraa, kun yritämme käsittää oman ontologisen perspektiivimme rajat ja myöntää ne.⁵⁵

Ikuisen paluun ajattelemisen

Monet kommentaattorit ovat sitä mieltä, että ikuisen paluun ajatuksella ei ole ontologista merkitystä, vaan ainoastaan käytännöllinen funktio. Esimerkiksi Maudemarie Clarkin mukaan ikuinen paluu on ihanne, jonka mukaan ihmisen on mahdollista testata, onko se, mitä hän tahtoo, elämän myöntävää vai kieltävää. Sen avulla ihminen voi antaa elä-

⁵⁵ Olen tietoinen siitä, että tällainen tulkinta ei tyydyttävästi vastaa edellä mainittuun ongelmaan. Luulen, että ratkaisu on mahdollinen, toisin sanoen, että ongelmalliset fragmentit on mahdollista selittää Nietzschen kannalta edullisesti, mutta voin tässä vain osoittaa tällaisen selityksen yleisen suunnan. Olisi lähdeittävä liikkeelle siitä, millaisia edellytyksiä voimien kokonaiskvantiteetin äärettömyyden ja edelleen voimien välisten mahdollisten suhteiden äärettömän määrän ajatuksen taustalla on. Näitä edellytyksiä on edelleen arvioitava: on kysyttävä, millainen suhde niillä on siihen perspektiiviin, jossa niiden mukaan ajatellaan. Eli viime kädessä: millainen tahto niissä tahtoo? Luulen, että esimerkiksi Baruch Spinozan teoria voisi toimia hyvänä esimerkkinä ja vastakkainasettelun paikkana. Nietzschen Spinoza-kommentit ja -tuntemus tarjoaisi tähän paljon aineksia. Joka tapauksessa, kun vastakkaisen ajatuksen mahdollisuutta ja luonnetta on tutkittu – ja, kuten oletan, huomattu ne kieltävästä tahdosta orientoituviksi –, voidaan palata pohtimaan, missä mielessä Nietzsche pitää esimerkiksi voimien välisten mahdollisten suhteiden määrän ajattelemista äärettömäksi ristiriitaisena.

mälleen mielekkään merkityksen, tai se voi toimia askeettisen ihanteen vastaihanteena ja nihilismin voittamisen välineenä. (Clark 1990, 251-4.)⁵⁶

Vaikka pidän tarpeettomana, jopa harhaanjohtavana, ikuisen paluun ajatuksen erottamista Nietzschen ontologiasta erilliseksi, puhtaasti käytännölliseksi ihanteeksi – koko tähänastinen ajatusjohteluni tarkoitus on ollut osoittaa ajatuksen yhteys valtaantahdon ontologiseen periaatteeseen –, on Clarkin painottama kolikon kääntöpuoli yhtä olennainen. Sillä tähän mennessä olemme ajatelleet ikuisen paluun ajatusta, meidän on vielä ajateltava itse ajatus. Filosofisen ajatuksen ajatteleminen merkitsee sen seuraamista. Mitä ikuisen paluun ajatuksesta seuraa?

Lähden vielä kerran ajatukseen liittyvistä ongelmista. Sille, joka yrittää ajatella olevansa osa äärettömiä kertoja täysin identtisenä toistuvaa tulemistä, tässä ajatuksessa on kolme toisiinsa liittyvää ongelmaa. Ensinnäkin, jos kaikki toistuu täysin identtisenä, kuinka voin käsittää eri kierrosten välisen eron? Mikä minut erottaa niistä lukemattomista kerroista, jolloin olen jo ajatellut tämän ajatuksen, mikä niistä yhtä lukemattomista tulevista, jolloin tulen tämän ajattelemaan? Toiseksi, ajattelenko tämän ajatuksen jonkin välttämättömyyden nojalla? Jos tahdon ikuista paluuta, tahdonko niin spontaanisti vai täysin determinoituna? Jos tahdon ikuista paluuta spontaanisti, milloin tahdon sitä? Tällä kierroksella, jollakin aikaisemmalla, vai kenties jollakin tulevalla? Millä tavalla kierrokset determinoivat toisiaan? Ja lopulta, kolmanneksi, mitä on minä, joka tämän ajatuksen ajattelee? Mitä merkitsee minun itseni tahtominen ikuisesti palaavana?

Etenen purkamalla nämä seurauskysymykset käänteisessä järjestyksessä. Eli: jos ajatus ikuisesta paluusta on tosi, on minun unohdettava tämä ajatus. Olenhan nimittäin tullut ajattelemaan sen ajattelematta sitä aiemmin. Jos tahdon itseni palaavan ikuisesti, jos tahdon omaa tulemistani omana olemisenani, mikä siis on korkeinta valtaantahtoa minun kaltaiselleni olevalle, on minun tahdottava myös tämän korkeimman ajatuksen unohtamista. Mutta mitä unohtaminen itsen tahtomisena merkitsee sen valossa, mitä olen ai-

⁵⁶ Clark esittelee myös muita vastaavan tyyppisiä tulkintoja. Ivan Sollin mukaan ikuisen paluun ajatuksen totuudellisuus kosmologisena ajatuksena ei ole välttämätöntä. Pelkkä totuudellisuuden mahdollisuudella on hänen mukaansa tärkeitä psykologisia seurauksia, tietoisena tästä mahdollisuudesta olisi nimittäin mahdotonta tahtoa muuta kuin sellaista, minkä tahtoo palaavan ikuisesti. (Clark 1990, 248-9.) Bernd Magnus ajattelee ikuisen paluun olevan nihilismin voittamisen väline, myytti, joka antaa valinnoillemme ja toiminnallemme merkityksen ikuisuuden kannalta: se, mitä tahdon, palaa ikuisesti. Magnusin mukaan myytiin mukaisen kosmologisen teorian totuudenmukaisuus ei ole olennaista myytiin vaikutuksen kannalta. (Clark 1990, 249-50.) Ottamatta kantaa siihen, arvioivatko Soll ja Magnus, kuten Clark ajattelee (Clark 1990, 249-51), totuudellisuudeltaan avoimen ajatuksen psykologisen vaikutuksen liian suureksi, voidaan heidän tulkintojaan sikäli tarkastella saman tyyppin edustajina kuin Clarkin tulkintaa, että he sekä käsittävät ikuisen paluun totuudellisuuden perspektiivisen ja metaperspektiivisen todellisuuden vastaavuudeksi, ja ajattelevat tämän olevan yhdentekevä sen käytännöllisen funktion kannalta. Ajatus ikuisen paluun eettisestä funktiosta löytyy myös Deleuzelta (Deleuze 1983, 68-71), mutta hän ei pidä sitä ajatuksen ainoana funktiona.

kaisemmin sanonut tahdosta tulemisena? – Yksinkertaisesti sitä, että tahdon määrittä differentiaalisessa suhteessa yhä uusiin vieraisiin voimiin. Tahdon, että oleminen, jota välttämättä ajattelen, koskee vielä sellaisia vieraita voimia, joista minulla ei ole aavistustakaan. Tahdon siis samalla muuttua, myönnän olevani vain differentiaalisessa suhteessa vieraisiin voimiin ja määrittäväni siksi, mitä olen, vain noista suhteista. Tahdon myös sellaisia määrittämisä, jotka ovat mahdottomia suhteessa nykyiseen käsitykseeni itsestäni. Ikuisen paluun tahtominen merkitsee siis aktiiviseksi tulemista.

Toisen ongelmakysymyksen purkamiseksi on otettava vielä askel taakse päin. Kuinka ajatukset voimien välisten suhteiden sattumanvaraisuudesta ja samanlaisena toistuvasta tulemisesta voidaan sovittaa yhteen? – On selvää, että ikuisen paluun ajatus ei ole pätevä naiivina metafyyssisenä teoriana, joka koskisi voimien välisiä suhteita sattumanvaraisesti määrittävinä. Sillä vaikka voimien kokonaiskvantiteetti ja niiden mahdollisten suhteiden määrä olisi äärellinen, on suhteiden ajallisen seuraamisjärjestyksen – sen järjestyksen, jossa ne tulevat – potentiaalisia permutaatioita äärettömästi. Vaikka ainoat mahdolliset voimien keskinäisten suhteiden tilat olisivat A, B ja C, voivat nämä edelleen seurata toisiaan kuudella eri tavalla, nämä kuusi eri seuraantoa puolestaan toisiaan tavalla, ja niin edelleen eksponentiaalisesti lisääntyen ilman, että kehä olisi mitenkään välttämätön tai edes todennäköinen. Mahdolliset toistumiset tapahtuvat ainoastaan laajemman epäsäännönmukaisuuden sisällä, ja ne voidaan määrittää toistumiksi ainoastaan mielivaltaisen abstraktion kautta, joka erottaa ne itsenäisiksi yksiköiksi laajemmasta tulemisen sarjasta. Jotta ikuinen paluu olisi pätevä, on se siis ajateltava jossakin perspektiivissä, jolle maailma on sillä tavalla lainalainen, että tuleminen on sille ikuista paluuta.

Kaikki voimat ovat määrittäneet suhteessa toisiin voimiin, toisin sanoen kaikki, mikä on, on välttämättä jotakin, ja se on jotakin siksi, että se eroaa jostakin muusta, joka yhtä lailla on, mitä se on, vain tämän samaisen määrittävän eron kautta. Kun me nyt ajatlemme tulemista olevana, on meidän siis ajateltava se äärelliseksi suhteessa johonkin muuhun. Mistä tuleminen eroaa? Dialektinen vastaus tietysti olisi, ettei se eroa mistään. Mutta jotta tämä olisi mahdollista, täytyisi myös ei minkään olla jotakin, mikä on absurdia. Mutta jos se, mistä tuleminen eroaa, ei ole mitään, ei myöskään tulemista ole, ja ajatuksemme raukeaa, emmekä ole pystyneet ajattelemaan tavoittelemaamme korkeinta ajatusta. Mutta jos mietimme asiaa sen valossa, mitä olen aikaisemmin sanonut olevan määrittämisestä, on vastaus tietysti: tuleminen eroaa siitä voimasta, joka tulkitsee sen joksikin. Tuleminen eroaa voimasta, jolle se on olemista. Voin ajatella tulemista olemisena vain ajatteleamalla sen jossakin suhteessa äärelliseksi. Se ei kuitenkaan voi olla äärellinen siinä mielessä, että tulemisella olisi alku tai loppu. Niinpä sen äärettömän mennei-

syyden ja tulevaisuuden on kohdattava toisensa: voin tulkita tulemisen olemiseksi ainoastaan ajattelemalla sitä kehänä.

Missä mielessä minä, joka nyt ajattelen tämän ajatuksen, eroan siitä, joka on ajatellut tämän saman ajatuksen aikaisemmin, tai siitä, joka tämän tulee myöhemmin ajattelemaan? Kuka näistä tämän saman ajatuksen ajattelihoista on ensimmäisenä ajatellut tämän ajatuksen – ensimmäisenä siinä mielessä, että kaikki muut tulevat tai ovat tulleet puolestaan ajattelemaan saman ajatuksen tulemisen kehän kierrosten kvalitatiivisen identtisuuden nojalla? – En eroa muista tämän ajatuksen ajattelihoista millään sellaisella tavalla, että voisin jäädä tietämään tämän eron. Minä sellaisena kuin nyt olen, en pysty tekemään tätä eroa, jokainen yritykseni hajoaa siihen, että tiedän jokaisen menneen ja tulevan saman ajatuksen ajattelijan ajatelleen täsmälleen samalla tavalla, yrittäneen yhtä epätoivoisesti tehdä eroa itsensä ja muiden välille, yhtä lailla siinä onnistumatta kuin minä nyt. Voin erota muista tämän ajatuksen ajattelihoista vain kiertämällä kehän uudelleen, tulemalla muuksi kuin ne, jotka tämän ajatuksen ajattelivat, ja vasta tätä kautta itsekseni singulaarisena tässä perspektiivissä, joka olen. Toisin sanoen: minun on unohdettava tämä ajatus, tahdottava määrittämistäni vieraista voimista, myönnettävä eroni muista tämän ajatuksen ajattelihoista tulkitsemalla aktiivisesti voimia, joita en voi ajatella heidän tulkinneen tai tulevan tulkitsemaan. – Mikä kehän kierros siis määrittää mitkään muut? Kaikki, mitä voin sanoa, on, että ellen minä määritä noita muita joksikin muuksi kuin itse olen, on jokin muu kierros jo määrittänyt minut identtiseksi itsensä kanssa.

Palatakseni Clarkin tulkintaan, jonka mukaan ikuisen paluun ajatus on pelkkä ideaali, jonka kautta ihminen voi tahtoa aktiiviseksi tulemistaan, oman elämänsä myöntämistä: Nietzschele ikuisen paluun ajatuksella epäilemättä oli tällainen käytännöllinen funktio, mutta yhtä epäilemättä hän samalla piti ajatuksen voimaa jonakin suunnattomasti suurempana kuin pelkän tietoisien ihanteen. Nietzschele löytyy lukuisia fragmentteja, joissa hän suhtautuu hyvin skeptisesti aikansa eurooppalaisen kulttuurin nihilistisen tilanteen voittamiseen sen omilla aseilla. On vaikea uskoa, että hän olisi tarjonnut vastaukseksi tietoisesti valittua ihannetta, tietoisien yksilöllisen ”toisen luonnon” luomista. Nietzschen tapa voittaa nihilismi on viedä se rajoilleen, jotka se voi vain joko pyrkiä ylittämään tai joilta sen on käännettävä itsetuhoisesti takaisin. Ja nihilismin vie rajoilleen juuri ikuisen paluun ajatus, joka puolestaan on – kuten olen pyrkinyt esittämään – muuttumattoman olemisen kategorian, jolla kulttuurisina ihmisinä tulkitsemme, käyttämistä tulemisen tulkintaan, jota ruumiina olemme.

Ich habe das Glück und sei's die Ehre selbst noch mit, nach ganzen Jahrtausenden der Verirrung und Verwirrung, den Weg wiedergefunden zu haben, der zu einem Ja und einem Nein führt. [N Frühjahr 1888 15[13] (KSA 13/412)]

Lopuksi

Lopuksi on syytä kysyä, mikä Nietzschen ontologisessa teoriassa on erikoista ja perinteestä poikkeavaa. Voitaisiin sanoa, että Nietzsche ottaa olemisen lähtökohdaksi niin kuin minkä tahansa annetun inhimilliseen perspektiiviin kuuluvan ilmiön, ja ryhtyy tutkimaan sen mahdollisuuden ehtoja. Tähän tutkimukseen kuuluu syvä skeptisismi sen suhteen, että tällä annetulla olisi itsessään se funktio, joka sillä inhimillisessä perspektiivissä on. Olemisen tapaus on tämän skeptisismien suhteen kenties ongelmallisempi. Tuskin kukaan ajattelijakaan on aikaisemmin keksinyt väittää, että oleminen olisi jotakin pelkäämään inhimillistä, ja palvelisi jotakin sellaista funktiota, joka jäisi inhimilliselle perspektiiville tuntemattomaksi. Tietysti esimerkiksi kristillisessä perinteessä on pyritty erottamaan toisistaan jumalallinen olemassaolo ja siihen verrattuna surkeasti epätäydellinen mainen ja ajallinen inhimillinen oleminen, mutta tällöinkin inhimillinen oleminen on käsitetty jonkin korkeamman, varsinaisen olemisen analogiana, eikä varsinaisesti olemisena ensinkään. Nietzschen on siis pystyttävä osoittamaan olemiselle jokin funktio ja samalla jokin olemista perustavampi taso, joka ei selity olemisesta itsestään käsin.

Nietzsche siis analysoi olemista pystyäkseen arvioimaan, mitä sen mukainen ajattelu on suhteessa sitä perustavampaan tulemisen tasoon. Tämän analyysin tarkoituksena on paljastaa olemisen näennäisesti amoraaliseen käsitteeseen sisältyvät moraaliset ulottuvuudet, lausumattomat arviot siitä, mikä on käsitteen kannalta hyvää eli siihen sisällytettävissä, ja mikä pahaa, eli epätäydellistä siinä, jonka kanssa käsitettä käytävä ajattelu tulee suhteisiin. Kun on päästy selville olemisen käsitteeseen liittyvistä moraalisisista arvioista, on aika arvioida, millainen moraalinen on kysymyksessä, millaista tulemista olemista ajattelevan voiman tuleminen on, millainen tahto valtaaa siinä tahtoo. Kuten olen pyrkinyt osoittamaan, on kyse kielteisestä tahdosta.

Nietzsche kuitenkin ymmärtää myös itse olevansa rajoitettu ajattelemaan olemisen perspektiivissä. Koska hän on ajatellut valtaantahdon eli tulemisen tason olemista pe-

rustavammaksi, on hänen pystyäkseen ajattelemaan tuota tasoa olemisen perspektiivissä arvioitava, mihin olemisesta vielä on, sen sijaan, että yksinkertaisesti tuomitsisi sen tavalla tai toisella vajaan tai puutteellisen suhteessa tuohon perustavampaan tasoon. Tällainen suhtautuminen olisi olemista perustavamman tason perustavimmanlaatuista väärin ymmärtämistä. Se olisi lopultakin pelkän uuden ontologisen teorian luomista, sillä sellainenkaan teoria, joka päättyy pitämään olemista pelkkänä fiktiona ja totuutta jonakin saavuttamattomana ja ei-olevana, ei voi välttyä operoimasta niillä käsitteillä, jotka se tuomitsee. Tämän nihilistisen johtopäätöksen sijaan Nietzsche kysyy, eikö olemisen perspektiivissä sittenkin olisi mahdollista tulla aktiiviseksi, myöntää perspektiivin ero tulemisesta, myöntää perspektiivisen olemisen määrittymisen tulemisesta.

Nietzschen on siis pystyttävä kääntämään perinteinen arvioinnin tapa. Hänen on voitava myöntää olemista ajattelevan voiman rajat, keksittävä keino, jolla olemisesta käsin voitaisiin myöntää sille käsittämätön todellisuuden taso, tuleminen. Nietzsche pyrkii ylittämään olemisen ajattelun rajat, mutta ymmärtää samalla, että se on mahdollista vain niistä itsestään käsin. Hän pyrkii rajojen yli, mutta tietää, ettei voi määritellä sitä, mihin hän pyrkii muuten kuin rajojen sisäpuolisten käsitteiden ehdoilla. Ratkaisun keino on ikuisen paluun ajatus. Viime kädessä tässä on kysymys siitä, että olemista ajatteleva ajattelu tahtoo tulemistaan itsekseen aktiivisena voimana, toisin sanoen etsii uusia voimia joihin suhteessa määrittä, ja viime kädessä tahtoo itsensä tulemista toiseksi, joksikin muuksi kuin nyt on.

Tähän asti on päästy. Mutta mitä konkreettisia seurauksia ikuisen paluun ajatuksella on? Mihin ontologinen ajattelu konkreettisella tasolla johtaa? Luulen, että vastausta on etsittävä pohtimalla, mitä Nietzschen epäajanmukaisuuden (*Unzeitgemäßheit*) käsite voisi ikuisen paluun ajatuksen valossa merkitä. Jos epäajanmukainen ajattelu on Nietzschen ontologisten johtopäätösten luonnollinen seuraus, on ontologisen ajattelun jatkeena nähtävästi välttämättä jonkinlainen kritiikki – tähänhän etuliite 'epä-' viittaa. Edelleen kyseessä olisi ilmeisesti jonkin sellaisen kritiikki, joka olisi ajanmukaista tai ajanmukaisuutta. Mutta mitä ajanmukaisuus ontologisesti on? Nämä ovat kysymyksiä, jotka tässä jäävät avoimiksi, mutta niistä lukuisista Nietzschen teksteistä, jotka käsittelevät 1800-luvun lopun Euroopan kulttuuri-ilmiöitä, on lupa päätellä, että kysymyksessä on sellaisen voimien aktiivinen tulkinta ja niiden taustalla olevien arvojen arviointi, jotka ajatteleva ruumis tuntee itseään käskevinä. Mitä nämä ilmiöt meidän aikanamme ovat, mihin meidän tulisi ikuisen paluun ajatuksesta kääntyä, siihen en voi tässä ottaa kantaa.

Kirjallisuus

Primäirilähteet

Olen käyttänyt Nietzschen teosten kriittistä editiota **Nietzsche, Friedrich 1993**. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden* (hrsg. Giorgio Colli & Mazzino Montinari). Deutsche Taschenbuch Verlag/de Gruyter: München/Berlin & New York. (KSA) Käyttämäni lyhenteet ovat Nietzsche-tutkimukseen vakiintuneet:

FW: Die fröhliche Wissenschaft (1882/7).

G: Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophirt (1889).

GM: Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift (1887).

JGB: Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft (1886).

M: Morgenröthe. Gedanken über die moralischen Vorurtheile (1881).

MA: Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister (1878-80/6).

N: Nachgelassene Fragmente (1869-1889).

Za: Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen (1883-5).

Sekundäirilähteet

Ns. klassikkoihin olen viitannut teoslyhenteillä, koska näissä tapauksissa on mielestäni tarkoituksenmukaisinta tuoda mahdollisimman yksinkertaisella tavalla esille, mikä teos kulloinkin on kyseessä. Olen käyttänyt seuraavia editioita ja lyhenteitä:

Hegel, G.W.F. 1986. *Werke in zwanzig Bänden (HW)*. Suhrkamp: Frankfurt am Main.

Enz.: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830).

WL: Wissenschaft der Logik (1812-6).

Kant, Immanuel 1968. *Kants Werke. Akademie-Textausgabe. Unveränderter photomechanischer Abdruck des Textes der von der Preußischen Akademie der Wissenschaften 1902 begonnenen Ausgabe von Kants gesammelten Schriften (KW)*. Walter de Gruyter & Co.: Berlin.

GMS: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785).

Platon 1967. *Plato in Twelve Volumes*. Ed. E.H. Warmington. Transl. W.R.M. Lamb. The Loeb Classical Library: London/Cambridge.

Grg: *Gorgias*. [Ajoituksesta ei tietenkään olla varmoja. Holger Thesleffin hyvin perusteltu käsitys on, että kyseinen dialogi on kirjoitettu vuosina 390-80 eKr. (Thesleff 1981, 237).]. [Suomennos on Pentti Saarikosken ja löytyy teoksesta **Platon 1999. Teokset** (Toinen osa, 5-106). Toim. Holger Thesleff, *et al.* Otava: Helsinki.]

Muut lähteet:

Brusotti, Marco 1992. "Die 'Selbstverkleinerung des Menschen' in der Moderne. Studie zu Nietzsches *Zur Genealogie der Moral*". 81-136 teoksessa Behler, Ernst *et al.* (hrsg.) 1992. *Nietzsche-Studien. Internationale Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*, Bd. 21/1992. Walter de Gruyter: Berlin & New York.

Clark, Maudemarie 1995. *Nietzsche on Truth and Philosophy* (1990). Cambridge University Press: Cambridge.

Deleuze, Gilles 1983. *Nietzsche and Philosophy* [ransk. alkut. *Nietzsche et la philosophie* (1962) engl. Hugh Tomlinson]. The Athlone Press: London.

Descombes, Vincent 1994. *Modern French Philosophy* [ransk. alkut. *Le Même et l'Autre* (1979) engl. L. Scott-Fox & J.M. Harding]. Cambridge University Press: New York.

Enqvist, Kari 1998. *Olemisen porteilla*. WSOY: Juva.

Hartnack, Justus 1998. *An Introduction to Hegel's Logic* [tansk. alkut. *Hegels Logik* (1990) engl. Lars Aagaard-Mogensen]. Hackett Publishing Company, Inc.: Indianapolis & Cambridge.

Ikäheimo, Heikki 2000. *Self-Consciousness and Intersubjectivity. A Study on Hegel's Encyclopedia Philosophy of Subjective Spirit (1830)*. University of Jyväskylä Publications in Philosophy 67. University of Jyväskylä: Jyväskylä.

Müller-Lauter, Wolfgang 1974. "Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht". 1-60 teoksessa Montinari, Mazzino *et al.* (hrsg.) 1974. *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*, Bd. 3/1974. Walter de Gruyter: Berlin & New York.

Müller-Lauter, Wolfgang 1995. "'Der Wille zur Macht' als Buch der 'Krisis' philosophischer Nietzsche-Interpretation". 223-260 julkaisussa Behler, Ernst *et al.* (hrsg.) 1995. *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*, Bd. 24/1995. Walter de Gruyter: Berlin & New York.

Simon, Josef 1989. *Philosophie des Zeichens*. Walter de Gruyter: Berlin & New York.

Thesleff, Holger 1982. *Studies in Platonic Chronology*. Commentationes Humanarum Litterarum 70. Societas Scientiarum Fennica: Helsinki.