

Ville Halonen

# **SYLLISYYDEN ALKUPERÄSTÄ**

Friedrich Nietzschen käsityksiä tunnonvaivoista

Yhteiskuntatieteiden tiedekunta  
Kandidaatintutkielma  
Huhtikuu 2022

# TIIVISTELMÄ

Ville Halonen: Syyllisyyden alkuperästä – Friedrich Nietzschen käsityksiä tunnonvaivoista

Filosofian oppiaine

Yhteiskuntatieteiden tiedekunta

Tampereen yliopisto

Huhtikuu 2022

---

Tutkielmassani tarkastelen keskustelua, jota Aaron Ridley ja Mathias Risse kävivät vuosina 1998–2005 koskien huonoa omaatuntoa ja syyllisyyttä Friedrich Nietzschen teoksessa *Moraalin alkuperästä* (1887). Arvioin keskustelua naturalistisen Nietzsche-tulkinnan näkökulmasta, jossa tämän katsotaan noudattavan tieteen metodeita, ihanteita ja tutkimustuloksia sekä tutkivan moraalin historiaa tiettyjen psykologisten perusoletusten pohjalta. Lisäksi arvioin Ridleyyn ja Rissen tulkintoja sekä filosofianhistoriallisesti että moraalipsykologisesti.

Ridley ja Risse ovat yhtä mieltä siitä, että syyllisyyden esihistoria alkaa Nietzschellä siitä, kun sosiaaliseen elämään pakotetut ihmiset joutuvat tukahduttamaan itsekkäitä vaistojaan. Tällöin syntyy huono omatunto, joka lopulta muuttuu syyllisyydeksi, mutta kommentaattorit ovat eri mieltä tämän prosessin luonteesta. Ridley esittää, että syyllisyyden syntyyn vaikuttavat yhtäältä ajatus vapaasta tahdosta ja toisaalta käsitys siitä, että teko ei ole väistämätön seuraus tekijän luonteesta. Näiden perusteella orjamoraalin luovat papit kehittävät ovelan suunnitelman, jolla he kostavat sortajilleen: he aiheuttavat näille julmista teoistaan tunnontuskia. Mathias Risse puolestaan esittää, että huono omatunto muuttuu syyllisyydeksi vasta yhdistyessään käsitykseen velasta, jolle jo varhaiset moraalijärjestelmät tämän tulkinnan mukaan perustuivat: Yhteisön sääntöjä vastaan rikkomisen oli mahdollista sovittaa lopullisesti. Mutta Rissen mukaan orjakapinan myötä syntyi kristillinen ajatus loputtomasta velasta, jonka vain Jumala voi sovittaa. Myös Ridleyyn ja Rissen määritelmät syyllisyydestä eroavat toisistaan: Ridley pitää sitä kokemuksena halveksuttavasta epäonnistumisesta ja Risse pitää sitä eksistentiaalisena syyllisyytenä siitä, mitä on olla ihminen.

Väitän, että Ridleyyn tulkinta on epätydyttävä niin filosofianhistoriallisesti kuin moraalipsykologisestikin. Hän käyttää alkutekstiä niin fragmentaarisesti ja valikoiden, että tulkintaa ei voi pitää luotettavana. Sitä vastoin väitän, että Rissen tekstievidenssi tulkinnalleen on uskottavaa ja hänen tulkintansa on jatkotutkimuksen arvoinen. Tässä tutkimuksessa jää avoimeksi, eroaako Rissen eksistentiaalinen syyllisyys riittävästi häpeästä, jonka Nietzsche mainitsee vain ohimennen.

Avainsanat: Friedrich Nietzsche, Moraalin alkuperästä, syyllisyys, huono omatunto, Aaron Ridley, Mathias Risse

Tämän julkaisun alkuperäisyys on tarkastettu Turnitin OriginalityCheck –ohjelmalla.

## Sisällys

1	Johdanto.....	4
2	Sorrettujen kauna: Nietzschen teoria moraalin orjakapinasta .....	5
2.1	Tulkintänäkökulma ja Nietzschen teorian tarkoitus .....	5
2.2	Moraalin orjakapina ja hyvän käsitteen muutos.....	6
3	Huono omatunto ja syyllisyys Aaron Ridleyyn mukaan .....	7
3.1	Ridley omastatunnosta ja lupauksista.....	8
3.2	Ridleyyn käsitys syyllisyyden synnystä .....	11
3.3	Ridleyyn tulkinnan heikkouksia .....	14
4	Mathias Risse velasta ja syyllisyydestä .....	15
4.1	Huonon omatunnon synty ja sisäisen elämän syveneminen .....	16
4.2	Velka, huono omatunto ja kristinusko.....	18
5	Ridley ja Risse kristinuskosta ja Nietzschen analyysin relevanssista .....	20
6	Lopuksi .....	24
	Lähdeluettelo.....	26

Nietzschen teoksista käyttämäni lyhenteet:

EH *Ecce homo* (1888)

GM *Zur Genealogie der Moral, Moraalin alkuperästä* (1887)

JGB *Jenseit von Gut und Böse, Hyvän ja pahan tuolla puolen* (1886)

MR *Morgenröthe, Aamurusko* (1881/1887)

# 1 Johdanto

Friedrich Nietzsche (1844–1900) esittää teoksessaan *Moraalin alkuperästä*<sup>1</sup> (saks. *Zur Genealogie der Moral*, vastedes *GM*), että antiikissa tapahtui ns. *moraalin orjakapina*. Tuolloin vanhat aristokraattiset moraaliarvot korvattiin uusilla ja tapahtui myös merkittävä moraalipsykologinen mullistus: syntyi uudenlainen käsitys syyllisyydestä. Tarkastelen tutkielmassani Aaron Ridleyyn ja Mathias Rissen tulkintoja siitä, mitä Nietzsche tarkoittaa syyllisyydellä ja miten hän katsoo sen eroavan huonosta omastatunnosta. Arvioin Ridleyyn ja Rissen tulkintoja sekä moraalipsykologisesti että filosofianhistoriallisesti ja väitän, että Rissen tulkinta on Ridleytä perustellumpi kummaltakin kannalta. Ridleyyn ja Rissen keskusteluun kuuluvat Ridleyyn kirja *Nietzsche's Conscience* (1998), sitä koskeva Rissen kriittinen artikkeli (2001) sekä kummaltakin vuonna 2005 *Journal of Nietzsche Studies*issa julkaistut loppupuheenvuorot.

Työni otsikossa mainitut tunnonvaivat olen valinnut suomenkieliseksi kattokäsitteeksi tarkastelemilleni käsitteille: huonolle omalletunnolle ja syyllisyydelle. Näiden lisäksi tunnonvaivoihin voisi lukea häpeän, mutta Nietzsche mainitsee sen vain ohimennen (*GM* II:7; ks. myös Risse 2001, 77n21).

Esittelen luvussa 2 tarpeellisia taustatietoja syyllisyyksäsitteen tarkasteluun. Luonnostelen naturalistisen Nietzsche-tulkinnan pääpiirteitä ja referoin Nietzschen käsityksen moraalin orjakapinasta sellaisena kuin se esitetään *GM*:n ensimmäisessä tutkielmassa. Luvussa 3 käsittelen Ridleyyn näkemyksiä huonon omantunnon eri muodoista ja syyllisyydestä orjien kostostrategiana. Luvussa 4 tarkastelen Rissen vastaväitettä, jonka mukaan syyllisyys syntyy huonon omantunnon, esiisiä kohtaan tunnetun velan sekä kristillisen eettisen maailmanjärjestyksen yhteisvaikutuksesta. Luvussa 5 vertailen tarkemmin Ridleyyn ja Rissen käsityksiä yhtäältä kristinuskon liitoksista syyllisyyteen ja toisaalta Nietzschen relevanssista muille kuin kristinuskoa tunnustaville.

*GM* on jaettu kolmeen tutkimukseen eli osaan, joista jokainen on jaettu numeroituihin kappaleisiin; niinpä viitataan osiin roomalaisin numeroin ja kappaleisiin arabialaisin (esim. *GM* II:12). Teoksessa on lisäksi esipuhe (lyh. *GM*: E), ja ensimmäisen esseen lopussa on yksi ainokainen Nietzschen oma loppuviite. Käytän *GM*:n saksankielisen alkuteoksen ohella J. A. Hollon suomennosta (1969) sekä Maudemarie Clarkin ja Alan J. Swensenin englanninnosta (1998). Muokkaan Hollon sanavalintoja tarvittaessa ja merkitsen muutokset lisäämällä viitteeseen ”sm.”, mutta säilytän hänen kielioppia uhmaavat lauserakenteensa ja välimerkkinsä. Nietzschen alkukielisen saksan ohella mainitsen tarvittaessa kommentaattorin käyttämät englanninkieliset ilmaisut.

---

<sup>1</sup> Brian Leiterin mukaan Nietzschellä ei ole selkeätä systemaattista pääteosta, mutta *GM* on sellaista lähinnä (Leiter 2015, 58).

## 2 Sorrettujen kauna: Nietzschen teoria moraalien orjakapinasta

Tässä luvussa käsittelen Nietzschen syällisyysteorian taustaa. Luvussa 2.1 esittelen naturalistisen Nietzsche-tulkinnan lähtökohtia sekä GM:n tavoitteita. Luvussa 2.2 tarkastelen Nietzschen näkemystä moraalien orjakapinasta ja hyvän käsitteen muuttumisesta.

### 2.1 Tulkintanaäkökulma ja Nietzschen teorian tarkoitus

Työssäni tulkitsen Nietzscheä naturalistisesta näkökulmasta, jonka mukaan hän on tieteen metodeja ja ihanteita noudattava ihmisluonnon tutkija. GM:ssä hän haluaa tutkia ja spekuloida moraalikäsitteemme historiallisia juuria ja kehitystä. Hän uskoo voivansa valottaa kielitieteellisen aineiston, psykologisen havainnoinnin ja biologisten tosiseikkojen avulla sitä, miksi ihmisille on kehittynyt moraalit ja miksi se on sellainen kuin se nykyään on. Brian Leiter vertaakin Nietzscheä naturalistina Humeen ja Freudiin. (Leiter 2015, 1–6; GM I: Loppuviite.) Käyttämistäni lähteistä Leiterin tulkintanaäkökulma on eksplisiittisesti naturalistinen (Leiter 2015, 2–20), ja Rissekin väittää Nietzschen moraaliselitystä naturalistiseksi (Risse 2001, 62). Kuten nähdään luvussa 3, Ridley arvioi GM:n koherenssia ja sisällöllisten väitteiden uskottavuutta, joten nähdäkseni en tee suurta vääryyttä arvioidessani hänen tekstiään naturalistisin perustein (Ridley 2005, 45n11).<sup>2</sup>

Nietzsche tarkastelee GM:ssä kolmea erilaista historiallista kehityskulkua. Risse kutsuu Nietzschen analyysia kvasihistorialliseksi, sillä GM:ssä kyllä tarkastellaan historiallista kehitystä, mutta luonnostellen ja ilman akateemista viittauskäytäntöä (Risse 2005, 48). Nietzschen tavoite ei ole historiallinen tarkkuus, vaan hän haluaa tutkia, miten moraalit olisi voinut syntyä, kun turvaudutaan tiettyihin perusoletuksiin ihmisen psykologiasta. (Risse 2001, 59.)<sup>3</sup> Tulkintaa hämärtää Nietzschen epäkronologinen ja epäsystemaattinen esitystapa, mutta tässä kohtaa riittänee ajatus, että Nietzschen teoria kuvaa summittaista esihistoriallista ja esikristillistä aikaa, joka johtaa kristinuskon syntyyn (Risse 2001, 59). Ridley ja Rissen tulkintaerimielisyyksien vuoksi katson parhaaksi esitellä kummankin käsitykset mm. huonosta omastatunnosta ja velasta omassa kontekstissaan, vaikka se johtaakin lievään toistoon.

---

<sup>2</sup> Risse arvioi, että jotkut tulkitsijat voivat pitää koherenssia epäniezscheläisenä tavoitteena. Syynä tähän on Nietzschen väitetty perspektivismi, joka on Ridley mukaan Nietzsche-tulkinnalle välttämätöntä (Ridley 2005, 45n11). Perspektivistisen luennon joskus sanotaankin vastustavan koherentteja narratiiveja. Rissen mukaan syällisyttä on kuitenkin selkeämpää käsitellä ilman perspektivistisiä oletuksia, sillä Nietzschen eksplisiittinen tavoite on selvittää ”moraalinen todellinen historia” (GM E:7). (Risse 2001, 74n10). Tilan puutteen vuoksi rajaan perspektivismin työni ulkopuolelle. Naturalistisesta Nietzsche-tulkinnan eroista postmoderniin tulkintalinjaan ks. Leiter 2015, 1-23.

<sup>3</sup> Leiter yksinkertaisesti viittaa GM:n metodiin nimellä genealogia – onhan se jo teoksen alkukielisessä nimessä. Se on historiantutkimuksen muoto, eräänlaista sukututkimusta, joka pyrkii osoittamaan moraalijärjestelmän katkokset ja moninaiset juuret. Metodista kiinnostuneille hyvä johdatus on Leiter 2015, 133–144.

Seuraavassa aluvussa esittelen Nietzschen käsitystä moraalien orjakapinasta. Hänen terminologiansa ja väitteensä kuvattua ilmiöstä ovat vähintäänkin provokatiivisia, eivätkä niiden nykyiset konnotaatiot valkoiseen ylivaltaan helpota asiaa. GM:n alaotsikon mukaan tekstin tyyli onkin pamfletti eli kiistakirjoitus. Toisin sanoen GM on tyyllitelty provokaatio, jonka tarkoitus on herättää arvioimaan arvomaailma uudelleen. (Risse 2001, 59; Leiter 2015, 145.) Brian Leiter väittää, että Nietzsche pyrki selittämään moraalien syntyä paljastamalla tekopyhyiden taustalla vaikuttavat todelliset motiivit, jotka käytännössä ovat usein itsekkäitä ja vallanhimoisia<sup>4</sup> (ibid., 148).

## 2.2 Moraalinen orjakapina ja hyvän käsitteen muutos

Nietzschen mukaan ennen meidän moraalimme aikaa vallitsi toisenlainen, aristokraattinen arvojärjestys. Hän pohjaa väitteensä osin kielitieteelliseen tutkimukseensa<sup>5</sup>. Siinä missä meidän moraalimme keskeinen kahtiajako on hyvä–paha, aiemmin vallitsi kahtiajako hyvä–huono (saks. vastaavasti *Gut–Böse*, *Gut–Schlecht*, engl. *good–evil*, *good–bad*;). Nietzsche väittää hyvää tarkoittavien sanojen olleen alun perin ylhäisön kuvausta itsestään:

[K]aikkialla on peruskäsitteenä säätyluokkaa tarkoittava ”ylhäinen”, ”jalo” ja... tästä kehittyvä väistämättä ”hyvä” ”sielultaan ylhäisen”, ”jalon”, ”sielultaan korkealaatuisen”, ”sielullisesti erioikeutetun” merkityksessä; ja tämän kehityksen rinnalla aina samansuuntaisena toinen joka saa ”halvan”, ”rahvaanomaisen”, ”alhaisen” lopulta muuttumaan huonon käsitteeksi. (GM I:4.)

Nietzsche tukee väitettään esimerkein mm. kreikasta, latinasta, gaelista sekä iranista ja slaavilaisista kielistä, joissa (natsien vuoksi erityisen vastenmieliseltä kalskahtava) *arya* tarkoittaa rikkaista ja omistavaa. Toisena kuvaavana esimerkkinä toimikoon gaelin *fin*, ”aatelia merkitsevä sana, lopulta hyvä, jalo, puhdas, alkuaan vaaleatukkainen tummien ja mustatukkaisten asukkaiden vastakohtana” (GM I:5). Hallitsijoiden hyveet liittyivät aktiiviseen, aggressiiviseen, urheaan elämään. Nietzschen mukaan esimerkiksi latinan hyvää tarkoittava sana *bonus* on johdannainen varhaisemmasta soturia tarkoittavasta sanasta *duonus*.

Nietzschen (GM I: 10) mukaan hallitsijoiden suhde alamaisiinsa (jatkossa tarpeen tullen herrat tai ylhäisö ja orjat) oli alentuva, sääliä ja ylenkatsova. Esimerkiksi kreikan kielessä alun alkaen tavallista miestä tarkoittavat sanat ovat jääneet tarkoittamaan onnetonta ja sääliteltävää eikä tavallinen kansa merkinnytkään ylhäisölle juuri mitään. Ylhäisömoraalissa ’hyvän’ vastakohta

<sup>4</sup> Nähdäkseni ainakin GM:ssä Nietzsche saattaa turvautua egoistisiin selityksiin liikaakin. Valitettavasti työni puitteissa asiaa ei ole mahdollista tutkia tarkemmin.

<sup>5</sup> Nietzsche opiskeli klassista filologiaa ja sai professorinviran vain 24-vuotiaana, mutta jo hänen ensimmäinen kirjansa käytännössä tuhosi akateemiset uramahdollisuudet (Leiter 2015, 25–30).

'huono' on kategoriana Nietzschen sanoin ”jälkiluomus, sivuasias, komplementtiväri” (GM I:10–11): sana sille, jota aatelliset itse eivät olleet, ja josta ei juurikaan kannattanut välittää.

Nietzsche väittää, että moraalissa kuitenkin tapahtui orjakapina. Pelkistäen voidaan sanoa, että papisto loi uuden moraalikategorian: paha. Se, mikä herroille ”pedon-omantunnon viattomuudesta iloitsevina hirviöinä” (GM I:11) oli ollut hyvää, leimattiin pappien käsitteistössä pahaksi. Nykyinen 'hyvän' merkitys, väittää Nietzsche, syntyikin vastareaktionä 'pahalle': orjamoraalin 'hyvä' tarkoittaa ei-pahaa, ei-herroja – eli orjia ja heidän kaltaisiansa, mistä juontuu myös nimitys orjakapina. Tämä reaktiivinen arvomuodostus saa Nietzscheltä nimen *ressentiment* (GM I:10), jonka Holloa seuraten suomennan kaunaksi<sup>6</sup>.

Tämä uusi moraal:

[Vaatii] väkevyydeltä ettei se saa ilmetä väkevyytenä, ettei se saa olla voittamisen, kukistamisen, valtiaaksi tuleamisen tahtoa – – [Se] on yhtä mieletöntä kuin vaatia heikkoudelta että sen pitäisi ilmetä väkevyytenä – –. Samoin nimittäin kuin kansa erottaa salamän välähdyksestään ja käsittää viimeksimainitun salamaksi sanotun subjektin *tekemiseksi*, vaikutukseksi niin kansan moraalit erottaa myös väkevyyden ilmauksista, ikään kuin väkevän takana olisi jokin epämääräinen substraatti (*Substrat*) jolla muka on vapaa valta ilmaista väkevyyttä tai olla ilmaisematta. (GM I:13.)

Lainauksessa käytetty salamavertaus tarkoittaa Aaron Ridleyen (Ridley 1998, 27–28) mukaan sitä, että orjakapinassa syntyvät myös käsitykset teon ja tekijän erillisyydestä sekä vapaasta tahdosta. Hän pitää näitä keskeisinä syyllisyydentunteen synnyttämisessä, mitä käsittelen luvussa 3.3.

Moraalin orjakapinassa muuttuu myös käsitys tunnonvaivoista, joka on työni keskeinen aihe. Siirryn nyt käsittelemään Aaron Ridleyen tulkintaa huonosta omastatunnosta ja sen muutoksesta.

### 3 Huono omatunto ja syyllisyys Aaron Ridleyen mukaan

Tässä luvussa tarkastelen Aaron Ridleyen luentaa GM:stä ja eritoten sen toisesta tutkielmasta. Ridleyen tulkintaa luonnehtii vaillinainen tekstievidenssi sekä jatkuva Nietzsche-kritiikki, mikä tekee muutenkin mutkikkaasta tulkinnasta entistä vaikeamman seurata. Selkeyden nimissä hahmottelen ensin Ridleyen tulkinnan ja kritiikin pääpiirteet: luvussa 3.1 esittelen Ridleyen käsityksen omastatunnosta ja lupauksista, ja luvussa 3.2 tarkastelen Ridleyen väitteitä syyllisyyden synnystä henkisen koston välineenä. Kriittiset huomioni esitän pääosin luvussa 3.3, mutta teen muutamia huomioita myös aiemmin.

---

<sup>6</sup> *Ressentiment* on Leiterin mukaan saksan sana, jolla on eri konnotaatiot kuin ranskan samalla tavalla kirjoitetulla ja lausutulla sanalla. Leiter käsittelee lyhyesti sanavalinnan implikaatioita ja tulkintaa. (Leiter 2015, 162–165.) Koska käsite ei ole keskeinen työlleni, katson suomenkielisen ilmauksen olevan työni tarpeisiin riittävän tarkka.

Ridley väittää, että Nietzsche on terminologisesti epäjohdonmukainen ja tarkoittaa ”huonolla omallatunnolla” kolmea eri asiaa:

Kun [Nietzschen käsitteellistä] sekasotkua selvittää, löydetään käsitys ”omastatunnosta”, jota Nietzsche hämmästyttävästi kutsuu ”huonoksi” ja joka on *neutraali* ja kaikkialla läsnä (toisin sanoen herran ja orjan yhteinen ominaisuus); *huono* versio tästä ”huonosta” omastatunnosta, joka on leimallisesti orjamainen; ja sen *hyvä*, ylhäinen versio, jota Nietzsche ei koskaan suoraan liitä ylhäisiin luultavasti siksi, että hänen tulisi tällöin myöntää – näkyvästi vastoin ylhäisöä puoltavia asenteitaan – että myös ylhäisöllä on neutraali omatunto, jota Nietzsche hämmästyttävästi kutsuu ”huonoksi”. (Ridley 1998, 17–18; kursivointi minun.)<sup>7</sup>

Ridley'n tekstievidenssi tälle tulkinnalle on heikkoa<sup>8</sup> ja Mathias Rissen mukaan se perustuukin virheelliseen tulkintaan siitä, miten Nietzsche käyttää sanaa ”huono” (Risse 2001, 75n12; ks. luku 3.3). Selkeyden vuoksi lyhennän Ridley'n terminologian seuraavasti:

**NO:** neutraali omatunto, joka on kaikilla ihmisillä;

**HHO:** *huono* huono omatunto; Ridley'n mukaan Nietzsche käyttää sanaa ”huono” samalla tavalla kuin antiikin aristokraatit;

**HyHO:** *hyvä* huono omatunto, ylhäisön omatunto.

### 3.1 Ridley omastatunnosta ja lupauksista

Aaron Ridleylle moraalin orjakapina tarkoittaa *omantunnon* vallankumousta. Hän määrittelee omantunnon englannin puhekielisen käytön mukaan ja väittää, että *conscience* tarkoittaa sellaista minäsuhteen muotoa, jossa yhtäältä arvioidaan omaa toimintaa (toiminko oikein vai väärin?) ja toisaalta harkitaan itseän kohdistuvia toimenpiteitä (miten voisin tulla paremmaksi ihmiseksi?). Toisin sanoen omastatunnossa kohtaavat ihmisen kyvyt sekä reflektiiviseen tietoisuuteen että itsen muokkaamiseen: se on paikka, jossa ihminen muodostaa arvonsa<sup>9</sup>. (Ridley 1998, 15–16.)

Nietzschelle omatunto on yhteydessä vastuuseen, muistiin ja lupauksiin. Ihminen, joka noudattaa yhteisön tapoja ja sopimuksia – siis karkeasti yleistettynä lupauksia – tarvitsee sekä kyvyn muistaa että kyvyn arvioida, pystyykö hän tulevaisuudessa toimimaan lupauksensa mukaisesti.

---

<sup>7</sup> “What one discovers, once one picks the tangle apart, is a sense of ‘conscience,’ confusingly described by Nietzsche as ‘bad,’ which is neutral and ubiquitous (i.e., the common quality of noble and slave); a bad version of this ‘bad’ conscience which is distinctively slavish; and a good version of it—a noble version—which Nietzsche never directly attributes to the nobles at all, presumably because he’d then have to admit, at apparent odds with his pro-noble sentiments, that they too are characterized by the neutral kind of conscience which Nietzsche, confusingly, calls ‘bad.’”

<sup>8</sup> Ridley kertoo pohjaavansa tulkintansa Henry Statenin kirjalle *Nietzsche's Voice* (1990).

<sup>9</sup> “[T]he site on which human values are forged and tested” kääntyy melko rujosti suomeksi, mutta haluan säilyttää vertauskuvallisen ilmauksen siksi, että Rissellä on oma näkemyksensä omaatuntoa koskevien sanojen konnotaatioista. Aiheen tarkempi käsittely kuitenkin jää työni aihealueen ulkopuolelle.



Nietzschen mukaan lupaaminen edellyttää aktiivista muistiinpainamista, *oikeata tahdon muistia*<sup>10</sup>, joka on eri asia kuin muistiinjääminen eli se, että jokin asia ei vain unohdu. Aktiivisen muistin kehittymistä auttaa rangaistuksen pelko, sillä yhteisössä elävän ihmisen on rangaistuksen uhalla opittava elämään yhteisön vaatimusten ja tapojen mukaan. Yhteisön tapakulttuuri sanktioineen koskee kaikkia ihmisiä asemasta huolimatta. (Ibid., 18; GM II:1–3; tapakulttuurista MR: 9, 14, 16.) Yhteiselämä on siis Nietzschen mukaan mahdollista vain, kun ihmisten luonnolliset ja itsekkäät vaistot<sup>11</sup> tukahdutetaan sanktioin.

Muistin kehittymisen ohella tukahdutus laajentaa ja syventää ihmisen sisäistä elämää, sillä vaistot, joiden ulkoinen ilmaisu on kielletty, kääntyvät sisäänpäin<sup>12</sup>. Prosessin nimi on *sisäistyminen* (*Verinnerlichung*) ja siinä ”ihmisen kasvaa se mitä myöhemmin sanotaan hänen ’sielukseen’” (GM II:16). Nietzsche sanookin, että tässä on huonon omantunnon alkuperä. Ridley kutsuu tätä *neutraaliksi omaksitunnoksi* (NO) ja tähdentää, että se on kaikille ihmisille yhteinen. Koska Ridleyn mukaan huonoon omaantuntoon kuuluvat kyky itsereflektioon ja itsensä muokkaamiseen, nekin syntyvät hänen mukaansa vasta tässä prosessissa. (Ridley 1998, 18–19.<sup>13</sup>)

Ridley väittää, että Nietzsche ei halua myöntää NO:ta kaikille ihmisille yhteiseksi, vaan Nietzsche kuulemma pyrkii suojelemaan herroja ”huonon omantunnon tahralta hinnalla millä hyvänsä” (ibid., 20) ja ”päättää tehdä herroista niin tukahduttamattomia (niin epä-’huonoja’) kuin pystyy: hän tekee näistä petoja (*beasts*)<sup>14</sup>”. Nietzsche tosiaankin kuvaa herroja petoina, jotka rakastavat vapautta sosiaalisista pidäkkeistä. He pakenevat sosiaalisen elämän – sen lupausten, tapojen ja rangaistusten – luomia jännitteitä erämaahan ja Nietzschen sanojen mukaan ”*palaavat pedon-omantunnon viattomuuteen*” (GM I:11).

---

<sup>10</sup> *Ein eigentliches Gedächtniss des Willens.*

<sup>11</sup> Seuraan Risseä enkä erottele tässä työssä viettejä ja vaistoja toisistaan (Risse 2001, 57).

<sup>12</sup> GM II:16:n mukaan sisäinen maailma on alkujaan ”dünn wie zwischen zwei Häute eingespannt”, jonka kääntäminen ei ole yksiselitteistä. Hollo: ”ohut kuin kahden kelmun väliin puristunut”; Clark & Swensen: ”thin as if inserted between two skins”; Kaufmann: ”thin as if it were stretched between two membranes”. Jokainen käänös on sanakirjamerkitysten mukaan mahdollinen; Clark & Swensen pitävät mahdollisena, että Nietzsche tarkoittaa ”kahden kerroksen välissä” kuten sipulilla (Clark & Swensen 1998: 147), minkä en katso selittävän sen enempää. Eräs mahdollisuus olisi tulkita tätä sisäistä maailmaa ihmisen ”omissa nahoissa”, jolloin se voisi kattaa melko välittömät fyysiset tuntemukset ja niihin liittyvän tunne-elämän.

<sup>13</sup> Ridley viittaa kohtaan GM II:16–18; myös Rissen mukaan GM II: 18 käsittelee reflektiota (Risse 2001, 60). Nietzsche puhuu halusta ”muotoilla itseään niin kuin jotakin raskasta vastahakoista passiivista ainesta”. Hänelle se on osa itsensä kieltämistä – ”sielu joka tuottaa itselleen kärsimystä” (GM II: 18). Ridleyn ”itsereflektio ja itsensä muokkaaminen” ovat siis perusteltuja ilmaisuja, vaikka niistä puuttuukin Nietzschen aggressiivinen, masokistinen sävy.

<sup>14</sup> *Beasts* voisi kääntyä myös ”eläimiksi”, mutta asiayhteydessä Ridley puhuu petoeläimistä, *beasts of prey*.

Risse (2001, 60–61 sekä 75n12) esittää, että Nietzschen mukaan herroilla on huono omatunto. Ridley kommentoi Rissen kritiikkiä suppeasti: ”Risse sanoo asiasta täysin samaa kuin minäkin, mutta esittää tarjoutuvansa korjaamaan sanomaani.” (Ridley 2005, 44n56) Risse ei tähän vaivaudu edes vastaamaan, vaan toteaa jättävänsä näkemysten vertailun lukijan tehtäväksi (Risse 2005, 53). Nähdäkseni Ridley ja Risse ovat yhtä mieltä siitä, että ylhäisölläkin on oltava huono omatunto, mutta heidän eronsa on siinä, että Ridleyn (1998) mukaan *Nietzsche* on asiasta eri mieltä kuin mitä *Nietzschen pitäisi olla*. Vuoden 2005 artikkelissa Ridley ei enää väitä Nietzscheä sekavaksi vaan on kuin Nietzsche yksiselitteisesti tukisi hänen näkemystään huonosta omatunnosta.

Ridleyyn mielestä Nietzsche on epäjohdonmukainen kuvatessaan herroja yhtäältä tapojen rajoittamina ihmisinä ja toisaalta rajoittamattomina petoeläiminä. Jos herralle on jo kehittynyt kyky tehdä lupauksia, ”mikä erottaa ihmiset eläimistä” (Ridley 1998, 20), ja jos herra osaa potea huonoa omaatuntoa, niin herra on jo ihminen eikä hänen ole mahdollista palata eläimeksi ja petoeläimen omaantuntoon. Nietzsche kuulemma väittää näin ”tietenkin yrittääkseen välttää tunnustamista, että herrat tarvitsevat itsekin ’huonon’ omantunnon ennen kuin he voivat luoda tarvittavat olosuhteet sen tuottamiseksi muihin” (ibid.). Ridleyyn mielestä herroilla itsellään on välttämättä oltava NO, sillä muuten he eivät voisi sortaa ketään muuta: ”Huonoa omaatuntoa ei saa jonkun toisen sortamisesta, vaan siitä, kun tulee tukahdutetuksi. Sillä vain tukahdutetulla ihmisellä on edellytykset – eli muisti – sortaa jotakuta toista.” (ibid.)<sup>15</sup>

Väittäessään, että muiden sortamisesta ei voi saada huonoa omaatuntoa, Ridley tuskin tarkoittaa, että sortaja ei ikinä voisi tuntea sortamisestaan huonoa omaatuntoa. Luultavammin hänellä on mielessä yllämainittu Nietzschen käsitys, jossa huono omatunto ja sisäinen maailma yleensäkin syntyvät vain tukahduttamisen ja rangaistusten ansiosta. Tältä pohjalta näyttää siltä, että Ridleyyn mielestä sortamiseen liittyvät aina tapakulttuuri ja lupaukset.

Perusteltuaan näin, miksi Nietzschen tulee myöntää NO:n olevan yhteinen *kaikille ihmisille* herroista orjiin, Ridley väittää, että Nietzscheillä ei ole perustetta kuvata sitä adjektiivilla ”huono”: onhan ”huono” ylhäisömoraalin käyttämä ilmaus tavallisesta kansasta ja orjista. Ridleyyn mukaan Nietzschen terminologia on tässä kohtaa epäjohdonmukaista, sillä NO voi ihmisestä riippuen johtaa kahteen eri suuntaan: orjien HHO:hon (joka synnyttää orjakapinan) tai herrojen HyHO:on (joka on riemukasta ja elämänmyönteistä). (ibid., 20.) En käsittele jälkimmäistä työssäni, sillä Ridleyyn syyllisyysnäkömyksen kannalta tärkeitä on vain ”orjamaisen kaunan *huono* omatunto [HHO]” (Ridley 1998, 22). Kauna on Ridleyyn tulkinnan mukaan ”kyvyttömyyttä valjastaa tai purkaa tukahdutettu vaisto, [mikä] johtaa turhautumiseen ja katkeruuteen”. Ylhäisökin voi jonkin verran tuntea sitä, mutta herra voi purkaa orastavan kaunansa riehumalla erämaassa tai antamalla hierarkiassa alapuolella olevien kuulla kunniansa. Koska herra kykenee tekoihin eli hänen reaktionsa kohdistuvat ulkomaailmaan, hänessä kytevä kauna ei vaikuta sisäisesti: se ei ehdi myrkyttää herran ajattelua eikä se todennäköisesti johda HHO:hon. (Ibid., 22–23.)

Orja sen sijaan pelkää rangaistuksia. Koska hän on rationaalinen toimija, hän tiedostaa voimattomuutensa ja pidättäytyy sellaisesta käytöksestä, joka voisi vaarantaa hänen elämänsä. Siksi

---

<sup>15</sup> ”One doesn’t get a bad conscience from oppressing someone. But one does get one from being repressed; and it is only by being first repressed that one has the wherewithal—the memory—to oppress somebody else.” Sortaminen siis tukahduttaa, mikä luo kykyä sortaa. Ridleyyn mukaan tämä ei ole kehäpäätelmä, vaan refleksiivinen argumentti: syyt ja seuraukset vaikuttavat toisiinsa. Sosiaalisen instituution alkuperää koskeva teoria on Ridleyyn mukaan välttämättä refleksiivinen. (Ridley 1998, 18.)

hän ei pura kaunaansa tekoihin, vaan orjan kaunalla on mahdollisuus muuttua luovaksi: se purkautuukin *sisäisinä* tekoina.<sup>16</sup> Orjan ”arvoja-asettava katse”<sup>17</sup> kääntyy sisäänpäin ja ryhtyy luomaan uutta arvomaailmaa. Alkuun hänen kostonsa on kuvitteellinen ja käsitteellinen ja se tapahtuu kääntämällä olemassaoleva moraalilla ylösalaisin: kaiken sen, mitä herrat pitivät hyvänä, orjat arvottavat pahaksi. Hyväksi puolestaan arvotetaan orja itse, joka edustaa kaikkea epäherraista. Kosta ja rangaistuksia pelkäävä – ja niihin itse kykenemätön – orja kehittää käsityksen uusista, orjille sopivista hyveistä kuten kärsivällisyys ja anteeksianto. (Ridley 1998, 23–25.) Mutta orja ei jää tähän, vaan Ridleyyn mukaan hän kehittää aseensa, jolla tuottaa kipua sortajalleen: syyllisyyden.

### 3.2 Ridleyyn käsitys syyllisyyden synnystä

Syyllisyys<sup>18</sup> on GM:ssä orjien käsitteellisen kekseliäisyyden tulosta. Ridleyyn luonnehdinnan mukaan syyllisyydellä ”on pitkä esihistoria, joka päättyy... sen ’moralisoimiseen’, vaikka ei olekaan ihanteellisen selvää, miten Nietzsche tämän termin ymmärtää” (ibid., 30). Ymmärtääkseni Ridleyyn käsitteistössä *moralisoitu syyllisyys* on samaa kuin HHO, joka syntyy kun *ei-moraalinen* käsite *velka* ”työnnetään takaisin” NO:hon. Ridley ei eksplikoi, miten ymmärtää takaisintyöntämisen<sup>19</sup>, mutta lyhykäisyydessään hänelle syyllisyys on osa strategista kosta, jolla orjat saavat herrat tuntemaan teoistaan mielipahaa. Orjat kuitenkin joutuvat maksamaan kostostaan hinnan: he joutuvat ensin tuntemaan syyllisyyttä itse. (ibid., 30.) Esittelen seuraavassa tämän prosessin seikkaperäisemmin.

Nietzschen mukaan syyllisyydentuntoa edeltävä rangaistuskäytäntö perustui käsitykselle velasta. Ridley pitää olennaisena myös sitä, että teon ja tekijän erottelua ja ajatusta vapaasta tahdosta ei vielä ollut olemassa (ks. luku 2.2). Siksi myöskään rangaistukset eivät voineet perustua sellaiselle käsitykselle, että tekijä olisi voinut toimia toisin ja että hänen siksi tulisi tuntea syyllisyyttä vapaasta valinnastaan. Rangaistusta (tai kosta) pidettiin takaisinmaksuna, vastineena (*Äquivalent*) rikokselle, jolla rikos voitiin sovittaa samaan tapaan kuin rahallinen velka voidaan maksaa pois. (GM

---

<sup>16</sup> Ridleyyn mielestä tämä implikoi, että kaunalla on kaksi eri muotoa, epäluova ja luova. Hän on tässä eri mieltä kuin vaikutusvaltainen Nietzsche-kääntäjä Walter Kaufmann, jonka mukaan Nietzscheellä oli kaunalle vain yksi merkitys. Ridley uskoo tulkintansa olevan oikea siksi, että näin myös herrat voivat tuntea kaunaa, joka ei kuitenkaan muutu orjamoraaliksi. (Ibid., 23–24.) Sivuutan kiinnostavan, mutta mutkikkaan argumentin työlleni epäolennaisena.

<sup>17</sup> *Der werthesetzende Blick*. Tämä Nietzschen käsiteherviö tarkoittaa karkeasti ottaen arvojen luomista.

<sup>18</sup> On syytä huomauttaa Risseä seuraten, että Nietzschen käyttämä sana *Schuld* tarkoittaa syyllisyyden ohella myös velkaa eikä ole aina selvää, mitä Nietzsche tarkoittaa (Risse 2001, 61). Ridley käyttää Kaufmannin käännöstä eikä viittaa tulkinnassaan lainkaan saksankieliseen terminologiaan. Kun Risse perustelee tulkintaansa ja Ridley-kritiikkiään alkutekstin sanavalinnoilla, Ridley vastaa, että ”asiaa ei ratkaista huomauttamalla, että Rissen luenta on yhdenmukainen saksankielisen alkuperäisen kanssa, koska niin on omanikin” (Ridley 2005, 39). Työni puitteissa ei ole mahdollista vertailla käännösratkaisujen vaikutusta Ridleyyn tulkintaan, mutta pidän hänen vastaustaan Risselle epätydyttävänä.

<sup>19</sup> Saksaksi *Zurückschiebung*, jonka Hollo kääntää työntämiseksi. Käytän itse sanaa takaisintyöntäminen. Englanniksi ”*pushed back*”. Palaan käsitteen merkitykseen käsitellessäni Rissen tulkintaa.

II:4; Ridley 1998, 31.) Nietzsche väittää, että väärintekijä ei ajatellut, että ”tätä minun ei olisi pitänyt tehdä [vaan] tässä on jokin asia mennyt odottamattomasti vinoon” (GM II:15, sm.<sup>20</sup>).

Velkaan perustuva rangaistuskäytäntö aiheutti rangaistavalle fyysistä tai taloudellista haittaa. Kun velka moralisoidaan syyllisyydeksi, Ridleyyn mukaan se luo rangaistukseen uuden tason: henkisen kivun eli ajatuksen siitä, että tekijä on tekonsa tähden jollakin tapaa huonompi ihminen (Ridley 1998, 31). Ridley tarkentaakin vastauksessaan Risselle, että hänelle syyllisyys, henkinen kipu, tarkoittaa kokemusta halveksuttavasta (*reprehensible*) epäonnistumisesta (Ridley 2005, 38).

Moralisoitu syyllisyys edellyttää Ridleyyn (1998, 32–33; 2005, 37–38) mukaan käsityksen vapaasta tahdosta ja eron teon ja tekijän välille. Kuten mainitsin lyhyesti luvussa 2.2, osa uutta moraalialia on ajatus siitä, että teon ei enää uskota kumpuavan väistämättä tekijänsä luonnosta, vaan tekijän käsitetään olevan ”epämääräinen substraatti (*Substrat*) jolla muka on vapaa valta” valita mitä tekee (GM I:13). Ridley väittää, että tällainen ajatus on välttämätön syyllisyydelle – tunnetaanhan syyllisyyttä itse valituista teoista – mutta syyllisyys saa tekijän uudestaan samastumaan tekoonsa. Tällä kertaa samastuminen on kuitenkin moraalista: halveksittavan teon tekijä pitää itseäänkin halveksittavana. Ajatus on dialektisuudessaan kiehtova, mutta alkuteksti ei tue sitä. Itse asiassa Ridley perustelee väitettään lainaamalla Nietzscheltä kohtaa, joka väittää jotakin aivan muuta:

[J]uuri rangaistus on kaikkein väkevimmän viivytännyt syyllisyydentunteen kehitystä... Erityisesti meidän on varottava aliarvioimasta sitä seikkaa, että juuri oikeudellisten ja toimeenpanoon liittyvien menettelyjen näkeminen estää rikosentekijää tunnossaansa tuomitsemasta tekoaan, toimintansa laatua *sinänsä* hylättäväksi; hän huomaa nimittäin samanlaisia tekoja tehtävän oikeuden palveluksessa ja niitä sitten hyväksyttävän, suoritettavan hyvällä omallatunnolla: vakoilu, petos, lahjonta, ansojen asettaminen... väkivalta, solvaaminen, vangitseminen, kiduttaminen, murhaaminen – mitään kaikista näistä teoista hänen tuomitsijansa eivät suinkaan hylkää eivätkä tuomitse *sinänsä* vaan jossakin tiettyssä katsannossa ja käytännössä. (GM II:14, sm.)

Nietzsche siis väittää, että rangaistus haittaa syyllisyydentunteen luomista, koska rikoksen tekijä huomaa, että häntä rangaistaan asioista, joita esivallalla on lupa tehdä (ks. Risse 2001, 57). Ridley kuitenkin tästä tekstinkohdasta ”saa pilkahduksen” (Ridley 1998, 32) syyllisyyden avaintekijästä, joka on ajatus väärin tekojen lajista *sinänsä*<sup>21</sup>: ”Teon moittiminen... puhtaasti teon *lajin* perusteella tarkoittaa, että teko on tuomittava huolimatta siitä, kuka sen tekee, [eli] että tekoa on arvioitava eristyksissä sen tekijästä”. Ridleyyn mukaan *teon laatu sinänsä* ei suinkaan viittaa Nietzschen luettelemiin rikkeisiin – kuten kontekstista voisi päätellä – vaan abstraktimpiin teonlaatuihin. Näitä ovat ainakin vaistonvarainen toiminta (*instinctive action*) ja velkaa luovat teot

<sup>20</sup> ”[H]ier ist Etwas unvermuthet schief gegangen”; Hollo kääntää ”hullusti”.

<sup>21</sup> Saks. *die Art seiner Handlung an sich*; Ridleyyn käyttämä Kaufmann: *a type of his action as such*; Clark & Swensen: *the nature his action in itself*. Ridley todellakin väittää ainoana perustelunaan tekstinkohdalle, että ”*the missing factor can be glimpsed in the following passage*”.

(*debt-incurring actions*). Ridleyyn mukaan *velka* on pelkkä tosiasia: se on sopimussuhde, jonka haitta on taloudellinen ja korkeintaan hankala (*inconvenient*). Sitä vastoin *syylisyys* syntyy siitä, kun velkaa-aiheuttavia tekoja sinänsä aletaan tuomita moraalisesti. Tekijä ajattelee, että koska hän vapaasta tahdostaan valitsi väärin ja asettui velkasuhteeseen, hän on rikollinen:

[Velallinen] tulkitsee velkaantuneisuutensa vapaasti valituksi, pitää sitä rikoksena. Tämä alkaa sattua, tämä muodostaa ”syylisyyden” ”sisäisen kivun”, sillä ihminen kääntää oman velkaantuneisuutensa tosiasian sisäänpäin itseään vastaan, joksikin jolla piinata itseään. Miksi? Koska julmuuden vaisto on tukahdutettu ja käännetty sisäänpäin elämällä ”yhteiskunnan ja rauhan valtapiiriin suljettuna”. Muiden purkautumiskeinojen puuttuessa ihminen panee itsensä kärsimään, ”koska kärsimyksen tuottaminen on sille haluna”. (Ridley 1998, 32.)

Ridley ei kuitenkaan kerro, millä tavalla ajatus teon lajista *sinänsä* syntyy, vaan hän pitää sitä teko–tekijä-erottelun sivutuotteena. Hän ei esitä näkemykselleen tekstievidenssiä ja lisäksi on epäselvää, onko Ridleyyn tarkoitus selittää ilmiötä psykologisesti vai filosofisesti. Teon ja tekijän erottaminen ja niiden liittäminen uudelleen yhteen teon lajin avulla tuntuu niin abstraktilta ja filosofiselta selitykseltä, että on vaikea nähdä, kuinka tämä muuttaisi velan psykologiseksi tunteeksi ja kokemukseksi halveksuttavasta epäonnistumisesta. (Ks. Risse 2005, 49–50.)

Palataan kuitenkin Ridleyyn argumentin sisältöön. Hän väittää, että todennäköisimmin juuri orja keksii syylisyyden, koska hän on kaikista ihmisistä sorretuin ja tukahdutetuin eikä hän siksi voi olla julma kellekään muulle kuin itselleen (julmuudesta ks. luku 4.2). Mutta opittuaan pitämään itseään vastuullisena ja syylisenä tekoihinsa orja voi kääntää tämän uuden tunteen sortajiaan vastaan: ”hänellä on käsitteelliset edellytykset tehdä [sortajistaan] syylisiä tekoihinsa ja tuomita näiden sortavat teot sinänsä” (Ridley 1998, 33). Nyt orjilla on käsitteet väittää, että herrat ovat *vapaasti valinneet* kohdella orjia julmasti ja siksi herrat ovat *pahoja*. Fyysiseen koston kykenemättömät orjat saavat henkisen kostonsa, ja orjien oma syylisyydentunto on pieni hinta maksettavaksi siitä, että he voivat viimein aiheuttaa sortajilleen kipua. Herrat eivät voi enää elää sadistisen pedon huoletonta elämää, vaan jatkossa he kärsivät aiheuttamastaan tuskasta itsekin tuskia – tunnontuskia. (Ibid., 33.)

Uudesta moraalista on Ridleyyn mukaan (ibid., 37–38) koston lisäksi muutakin hyötyä orjille: he voivat itse antaa kärsimykselleen merkityksen. Herrojen ylläpitämässä arvomaailmassa orjien fyysinen kärsimys on erityisen hirveätä, koska se tuntuu tarkoituksettomalta ja koko heidän olemassaolonsa arvo on sortajien käsissä. Ridley muotoilee orjien saavuttaman edun vaikuttavasti: ”ihminen ei [enää] tarkastele itseään [sortajiensa] silmin pelkkänä puutteena, mitättömänä, täydellisen luonnollisena ja vääjäämättömänä loukkausten ja häpäisyn kohteena” (ibid., 38).

Ridleyyn tulkinta orjakapinasta ja syylisyyden synnystä on ensisilmäyksellä kiehtova. Nähdäkseni hänen väitteensä tietoisesti valitusta kostostrategiasta kuitenkin tekee orjien kapinasta

liiankin viekkaan: se edellyttää sellaista lähes salaliittoteoriamaista psykologista ja strategista kaukonäköisyyttä ja suunnitelmallisuutta, joka ei sovi yhteen Nietzschen eksplisiittisten tieteellisten pyrkimysten ja psykologisten havaintojen kanssa. Ridleyllä ei ole esittää tulkintansa todisteeksi riittämiin tekstuaalista todistusaineistoa, vaan päinvastoin hänen tulkinnassaan on useita arveluttavia piirteitä, joita käsittelen seuraavaksi.

### 3.3 Ridleyyn tulkinnan heikkouksia

Ridleyyn tulkinnassa silmiinpistävää on se, kuinka epäjohdonmukaisena hän Nietzscheä pitää. Ehkä ymmärrettävin osa hänen kritiikkiään koskee Nietzschen terminologiaa, joka ei todellakaan ole analyttisen filosofian ihanteiden mukaista. Selkein esimerkki lienee sana ”huono”, joka Nietzscheillä kuvaa sekä omantunnon muotoa että antiikinaikaista moraalikategoriaa. Rissen mukaan Ridley on väärässä uskoessaan, että huono omatunto on Nietzscheille *huonoa* ylhäisen moraalin tarkoittamassa mielessä, ja Risse arvioikin, että tämä väärinkäsitys ohjaa koko Ridleyyn tulkintaa (Risse 2001, 75n12).

Ridley väittää toistuvasti, että Nietzsche on terminologisesti sekava ja ristiriitainen kirjoittaja, ja antaapa Ridley ymmärtää, että Nietzschen terminologinen epäjohdonmukaisuus on huolimattomuuden tai jopa älyllisen epärehellisyuden tulosta. Ridley väittää, että Nietzsche toisinaan ”kadottaa terminologiansa punaisen langan [ja] vaikuttaa luulevan” (Ridley 1998, 21), että NO onkin HHO. Nietzschen terminologinen sekavuus kuulemma vaikeuttaa ”paitsi lukijaa ymmärtämästä Nietzscheä, myös Nietzscheä ymmärtämästä itseään” (ibid., 20) ja yrittääpä Nietzsche ”luikerrella eroon vaikeuksista” epäjohdonmukaisuuksilla (ibid.). Kuten luvussa 3.1 mainitsin, Ridley väittää Nietzschen ”päättävän” tehdä ylhäisöstä niin tukahduttamattoman kuin mahdollista, mikä vihjaa, että Nietzsche ohittaa teoriansa vaikeuksia ad hoc -argumentilla; ja Ridley väittää niinkin, että Nietzsche käyttää tiettyä terminologiaa ”silloin kun hän on rehellinen itselleen” (ibid., 22). Näiden Ridleyyn huomioiden heikkous on se, että niiltä puuttuu tekstievidenssi: Ridley usein viittaa yksittäisiin kontekstistaan irrotettuihin ilmaisiin ja jättää huomiotta vastaesimerkit. Ridley vaikkapa moittii Nietzscheä tämän päättäväisyydestä ”olla johdonmukaisen mukava aatelisille ja häijy orjille” (Ridley 1998, 17), mikä ei pidä paikkaansa, sillä Nietzsche ylistää mm. orjien antia ihmisen sisäiselle elämälle ja kulttuurille ja sitä, että orja teki ihmisestä kiinnostavan (GM I: 6; Risse 2001, 61 & 75n12). Ridleyyn tulkintaa tuntuukin ohjaavan alkutekstiä enemmän hänen oma ennakkokäsityksensä Nietzschestä.

Myös Ridleyyn sisällöllisissä väitteissä on heikkoutensa. Esimerkkinä toimikoon hänen käsityksensä sortamisen ja tukahduttamisen psykologisista ehdoista. Ridley väittää, että tapakulttuuria ylläpitääkseen herralla itsellään on jo oltava omatunto ja rangaistuksesta syntynyt

oikea tahdon muisti, koska muutenhan herra ei voisi arvioida ja sanktioida muiden käytöstä ja näin vahvistaa tukahduttamista, sisäistymistä ja huonon omantunnon kehittymistä. Nähdäkseni Nietzschen alkuteksti ei tue tätä Ridleyyn väitettä. Ensinnäkin Nietzsche erottaa toisistaan kaksi muistin muotoa: alkukantaisen passiivisen kykenemättömyyden päästä ”vapaaksi kerran tajuntaan piirtyneestä vaikutelmasta” (GM II:1) ja kehittyneemmän aktiivisen tahdon muistaa. Toiseksi Nietzschen mukaan herrat kohtelevat toisiaan, tasavertaisiaan, paremmin kuin orjia (GM I:11). Jos nämä Nietzschen väitteet hyväksytään, voidaan väittää, että fyysinen rankaiseminen on mahdollista myös ilman aktiivista mieleen painamista ja suunnitelmallisuutta: voihan herra rangaista vaikka koppavuudesta tai omaisuuteensa kajoamisesta tai hän voi jopa olla mielivaltaisen julma. Herroilta ei edellytetä orjia kohtaan sen enempää kuin kykyä voimankäyttöön ja väkivaltaan, sillä nähdäkseni pelkkä mielivaltaisen väkivallan pelko olisi riittämiin rajoittamaan orjien käytöstä ja tukahduttamaan heidän luonnollisia vaistojaan.

Herrojen luonteenlaatua käsitellessään (ks. luku 3.1) Ridley on uskoakseni tulkinnassaan liian kirjaimellinen. Nietzschen kuva, kuinka sosiaalisia pakotteita ulkomaailmaan pakeneva herra ”ei ole paljoakaan parempi kuin pedot” (GM I:11). Palaaminen ”pedon-omantunnon viattomuuteen” tuskin tarkoittaa kirjaimellista regressiota eläimen tasolle, kuten Ridley väittää, vaan se kuvaa mahdollisuutta antaa periksi ihmisen eläimellisille piirteille vailla yhteisöelämän rajoitusten aiheuttamaa ahdistusta. Lisäksi on huomattavaa, että Nietzschen alkukielinen ilmaus viattomuudelle on *Unschuld*: saksan *Schuld* tarkoittaa sekä velkaa että syyllisyyttä, joten *Unschuld* tarkoittaa kirjaimellisesti ei-velkaa tai ei-syyllisyyttä. Ridleyyn käyttämä *innocence* ei tavoita tätä sanan yhteyttä sosiaalisen elämän sitoumuksiin.

*Schuldin* kaksimerkityksisyys saa huomiota Mathias Rissen vuoden 2001 artikkelissa ”The Second Treatise in *On the Genealogy of Morality*: Nietzsche on the Origin of the Bad Conscience”, joka on osin vastaus Ridleyyn tulkintaan. Siirryn nyt käsittelemään sitä ja väitän, että se on Ridleyä paremmin perusteltu ja uskottavampikin tulkinta.

#### **4 Mathias Risse velasta ja syyllisyydestä**

Mathias Risse (2001 & 2005) ei pidä Nietzschen esitystä terminologisesti sekavana, joten hänen tulkintansa läpikäyminen on toivoakseni helpommin seurattavissa kuin edellä luonnosteltu Ridleyyn näkemys. Luvussa 4.1 esittelen Rissen näkemystä siitä, kuinka sorrosta seuraava vaistojen tukahduttaminen luo huonon omantunnon, mutta samalla syventää ihmisen sisäistä elämää. Luvussa 4.2 käsitelen sitä, kuinka kristinusko muuntaa velan ajatuksen loputtomaksi, eksistentiaaliseksi syyllisyydeksi.

#### 4.1 Huonon omatunnon synty ja sisäisen elämän syveneminen

Ridley ja Risse ymmärtävät omantunnon eri tavoin. Ridleyhän käsittää omantunnon englannin arkikielen mukaan, mutta Rissen lähtökohta on saksan ilmaisu *schlechtes Gewissen*, jonka hän väittää eroavan käytöltään ja konnotaatioiltaan englannista. Rissen mukaan englannin *bad conscience* viittaa mielen- tai asiaintilaan (minkä ymmärrän tarkoittavan tunnetilaa), eikä englannin kielessä ole yleistä sanaa ”minulla on huono omatunto”, kun taas saksassa (ja suomessa) se on tyypillinen ilmaisu. Rissen mukaan saksalaisen käsityksen mukaan on jopa ”mahdollista metaforisesti kuvitella pieni ihminen asumaan (tai Jumalan ääni puhumaan) mielen sisälle ja tarkkailemaan tekoja ja ajatuksia”. (Risse 2001, 72n3.) Risse myös mainitsee Nietzschen tarkoittavan huonolla omallatunnolla syyllisyystietoisuutta (*Bewusstsein der Schuld, consciousness of guilt*; *ibid.* 57 ja GM II:4), mutta käyttää itse ilmaisua syyllisydentunne, minkä katsoo ajavan tässä yhteydessä saman asian (Risse 2001, 72n5<sup>22</sup>).

Toisin kuin Ridley, Risse ei pidä Nietzschen terminologiaa sekavana eikä hänen tulkintaansa kuulukaan kolmea eri tavoin nimettyä huonon omantunnon muotoa (*ibid.*, 56–57). Rissen mukaan Nietzsche esittää huonon omantunnon vaiheittaisen kehityksen, mutta tekee sen epäkronologisesti: huono omatunto määritellään syyllisydentuntona GM II:4:ssä, mutta sen varhaisempaa muotoa esitellään vasta GM II:17:ssä (*ibid.*, 58). Tässä varhaisemmassa, ”kahden ihokerroksen välissä olevassa” muodossa (ks. luku 3.2, alaviite 8), omantunnon ”huonoutta” on sisäistymisen takia koettu intensiivinen kipu, kun taas myöhemmässä versiossa ”huonoa” on syyllisydentunto. Risse ei kuitenkaan katso, että tätä ”huonoa” olisi tarpeen tulkita Ridleyyn tavoin ”orjamaiseksi”: sitä ei nimittäin ole vielä moralisoitu. (*ibid.*, 58.) Rissen mukaan Ridleyyn käsitteellinen sekaannus johtuu siitä, että tämä yrittää liiaksi selittää millä tapaa huono omatunto on huonoa (*schlecht, bad*) siinä merkityksessä, kuin orjat ovat ylhäisön moraalien mittapuulla huonoja (*ibid.*, 75n12). Toisin sanoen siinä missä Ridley yrittää selittää käsitteen sisältöä käytetyn sanan perusteella, Risse yrittää selvittää käsitteen ’huono omatunto’ sisältöä riippumatta käytetystä sanasta.<sup>23</sup>

Rissen tulkinnan mukaan huonon omantunnon alkuperäinen, sisäistä kipua aiheuttava muoto syntyi ihmisryhmien valtataistelussa. Lajimme historian alussa ihmiset olivat eläneet vapaasti ja vaistojaan seuraten, mutta ennen pitkää jotkin ryhmät alkoivat sortaa toisia. Muutos tapahtui ihmisyksilön näkökulmasta pitkän ajan kuluessa, mutta ihmislajin evoluutioon nähden äkisti. Koska

---

<sup>22</sup> GM II:20:n lopussa Nietzsche mainitsee samassa virkkeessä erikseen syyllisyystietoisuuden *Schuldbewusstsein* ja tunteen syyllisyydestä. Olisi kiinnostavaa tutkia, ovatko ne synonyymisiä, mutta Rissen rajausta tuntuu perustellulta hänen argumenttinsa mitassa.

<sup>23</sup> Kun Ridley (2005, 44n5–6) väittää, että Risse kritiikissään sanoo samaa kuin hän itse, kenties Ridley tarkoittaa itsekin analysoineensa huonon omantunnon historiallista muutosta. Jos näin on, sitä on vaikea hahmottaa hänen käsitteellisen analyysinsä alta.



ihmisen kulttuuri kehittyi nopeammin kuin ihminen eläinlajina, poliittiset ja kulttuuriset tekijät pakottivat ihmisen kesyyntymään eli tukahduttamaan biologisia vaistojaan. Sortajat tukahduttivat itsekkyyttään voidakseen elää yhteisössä, ja sorretut joutuivat tukahduttamaan elämellisyytensä julmien rangaistusten pelossa. Tämä pakotettu prosessi johti niin vaistojen sisäistymiseen kuin käsitykseen sielustakin. (Risse 2001, 57 & 73n6.) Tähän asti Rissen väitteet eivät merkittävästi eroa Ridleyestä, vaikka hänen argumentaationsa punainen lanka onkin helpommin seurattavissa.

Risse huomauttaa, että ei ole itsestään selvää, miksi sorretut alkavat tuntea syyllisyyttä: heidänhän voisi kuvitella pikemminkin tuntevan suuttumusta. Sortajien rangaistukset eivät suoraan luokaan ajatusta syyllisyydestä, mutta ne pakottavat sisäistämään vaistot, mikä on syyllisyydentunteen välttämätön ehto. (ibid., 58.) Syyllisyys syntyy vasta sisäisen kivun yhdistyessä ajatukseen velasta, mitä käsitelen seuraavassa luvussa. On huomattavaa, että Rissen mukaan vaistojen sisäistyminen ei *luo* sisäistä elämää, vaan syventää sitä. Nietzschen väite syyllisyydentunnon alkuperästä takaisintyöntämisenä (ks. luku 3.3) on mielekäs vain, mikäli on olemassa jotakin, johon se voi palata<sup>24</sup>. (ibid., 58–59.)

Kun sorrettu ihminen ei voi toimia välittömästi ja pidäkkeettä vaistojensa mukaan, vaistot eivät Nietzschen mukaan suinkaan kuole, vaan ne tukahtuvat. Vaistoilta kenties viedään ulkoinen, konkreettinen ilmaisu, mutta niiden voima jää: ne jäävät elämään ihmisen itsensä sisälle, vaikka olisivat keskenään ristiriitaisiakin. Näin Nietzsche, joka yrittää selittää ihmisen käytöksen pitkälti itsekkäistä motiiveista lähtien, selittää epätsekkyyden, itsensä kieltämisen ja jopa itsensä uhraamisen kaltaiset ilmiöt: ihmisen sisäinen elämä on ristiriitaisten ja kilpailevien vaistojen täyttämä. Nietzscheille ihmisyksilö ei olekaan *individuum*, jakamaton (vrt. englannin *individual*), vaan näennäisen yhtenäisyytensä alla jakautunut moninaisuus eli *dividuum* (vrt. englannin *divide*). Rissen mukaan alkuperäinen, syyllisyyttä edeltävä huono omatunto onkin vaikeasti käännettävä ”an inner space filled with the struggle of and among instincts” (ibid., 65). Ymmärrän tämän kamppailun siten, että yhtäältä kukin vaisto pyrkii voittamaan tukahdutuksen ja ilmenemään tekona, ja toisaalta vaisto joutuu kamppailemaan muita vaistoja vastaan. Toisin sanoen ensinmainittu kamppailu luonnehtii itsehillintää ja jälkimmäinen tunneristiriitoja.

Rikastuneen, ristiriitaisen sisäisen maailman ansiosta kehittyi myös ihmisen kyky visioida ideaalisia ja mielikuvituksellisia tapahtumia: kulttuuri saa alkunsa. Orjia sortava herra saattaa alkuun prosessin, joka johtaa sisäisen maailman kasvuun, mutta lopulta varsinaiset saavutukset kulttuurin saralla tekevät orjat. (ibid., 60–61). Herroillakin on huono omatunto, mutta vain orjat elävät olosuhteissa, jossa se voi kehittyä syyllisyydeksi. Syyllisyyden syntyyn vaaditaan Rissen mukaan

---

<sup>24</sup> Tämä on nähdäkseni myös helpompi kanta puolustaa kuin väite sisäisen elämän luomisesta. Jälkimmäinen vaihtoehto nimittäin implikoisi, että ihmiseläimelle kehittyi sisäinen elämä vasta kun se pakotettiin tukahduttamaan vaistonsa. Mutta kun sisäinen elämä oletetaan jo olemassaolevaksi, vältetään evoluutiobiologiselta spekuloinnilta.

myös käsitys velasta ja esittelen seuraavassa luvussa, miten tämä tapahtuu – ja lopulta senkin, mitä Rissen tarkoittaa syyllisyyden eksistentiaalisuudella.

## 4.2 Velka, huono omatunto ja kristinusko

Saksan sana *Schuld* tarkoittaa sekä velkaa että syyllisyyttä. Vaikka velka onkin puhtaasti juridinen suhde, jolla ei ole syyllisyyteen liittyviä emotionaalisia tai moraalisia konnotaatioita, Nietzsche näkee niiden välillä merkittävän yhteyden. Ihmisten välisten velkojen lisäksi yhteisöissä vaikutti ajatus kiitollisuudenvelasta esi-isille, joille tarjottiin uhreja kiitoksena heimon kukoistuksesta. Tämä velka kasvoi sitä suuremmaksi mitä paremmin heimo voi, ja ennen pitkää esi-isien palvonnasta siirryttiin jumalten palvontaan. (Risse 2001, 61; GM II:19<sup>25</sup>.) Risse pitää tätä jatkuvasti kasvavaa velkaantuneisuuden tunnetta psykologisena ennakkoehtona myöhemmälle syyllisyydentunteelle.

Ihmisten välillä velallisen ja velkojan suhde toimii esikuvana ajatukselle, että jokaisella haitalla on samansuuruinen vastineensa, ekvivalenttinsa, ja että ne voidaan korvata jollakin tapaa. Mikäli velallinen ei pysty suorittamaan velkaansa, hänet voidaan pakottaa hyvittämään velkansa jollakin muulla keinoin – esimerkiksi kiduttamalla. Järjestely on Nietzschen mukaan siksi toimiva, että kärsimyksen tuottaminen tai näkeminen tuottaa niin paljon mielihyvää, että sillä voi kuitata velan.<sup>26</sup> Rissen mukaan Nietzsche onnistuu osoittamaan velan ajatuksen avulla, että ”moraalijärjestelmiä” voidaan ajatella myös vailla syyllisyyttä ja puhtaasti naturalistisista lähtökohdista. Velka ei edes edellytä vahvemman oikeutta, vaan toimii tasaveroisten ihmisten kesken juridisena siteenä. (ibid., 62–63.) On huomattava, että tällaisen moraalijärjestelmän *mahdollisuuden* todistaminen ei suoraan tarkoita, että niin Risse kuin Nietzschekään pitäisivät sitä *toivottavana*.

Rissen mukaan velka ja huono omatunto eivät kuitenkaan yksin riitä siihen, että velan ajatus moralisoituu syyllisyydeksi. Moneen kertaan mainittu velan takaisintyöntäminen huonoon omatuntoon vaatii jotakin muuta, jotta tämä uusi, entistä syvempi ja vaativampi tunne syntyisi.

---

<sup>25</sup> Ridleyyn mukaan velka on pelkkä tosiasia ja kirjassaan hän mainitsee GM II:19:ssä kuvatun velan esi-isille vain ohimennen (Ridley 1998, 55). Laiminlyönti on erikoinen, koska tässä kohden Nietzsche kuvaa esikristillisten (ja oletettavasti esihistoriallisten) yhteisöjen velan jatkuvasti kasvavan – jopa siinä määrin, että aletaan epäillä ”annetaanko [esi-isille] koskaan kylliksi”. Ennen pitkää tämä velka kuuletetaan ”suunnattomalla korvauksella”, esimerkiksi ”surkean kuuluisalla esikoisuhrilla” (GM II:19). Nietzsche jatkaa tätä kertomusta jumalakäsitteen kehittymisestä GM II:20:ssa, jossa se huipentuu kristilliseen ”maksimi-Jumalaan” (Maximal-Gott; Hollon käänös on ”suurin toistaiseksi saavutettu jumala”). Ks. myös luku 5, jossa esitän tarkemmin, kuinka Ridley vähättelee GM II:19:ää.

<sup>26</sup> ”Ainakaan ei ole vielä kovin pitkä aika siitä, jolloin ei voitu ajatella suurenmoisia ruhtinashäitä ja kansajuhlia ilman mestauksia, kidutuksia...” Nietzschen mukaan julmuus on myös henkistynyt ja ”jumalaistunut” korkeassa kulttuurissa (GM II:6): ”kristitty vietin hurmioissa”, traagisissa näytelmissä ja oopperoissa, härkätaistelussa, roomalaisilla areenoilla (JGB 229). Kuuluisana sepitteellisenä esimerkkinä velan suorittamisesta kiduttamalla toimikoon reilun 400 vuoden takaa William Shakespearen *Venetsian kauppias*, jossa kauppias Antonio takaa ystävänsä velan Shylockille siten, että mikäli velkaa ei suoriteta määräpäivään mennessä, Shylockilla on lupa leikata naulan verran Antonion lihaa. Tämä Shakespearen kiistellyimpiin näytelmiin kuuluva teos on alun alkaen komedia, vaikka nykyisin se tuntuu sellaiseksi todella julmalta – ja antisemitistiseltä.

Puuttuva elementti on Rissen mukaan kristinusko ja tarkemmin sen eettinen maailmanjärjestys (*sittliche Weltordnung*), joka antaa ihmisten kokemalle kärsimykselle ja kurjuudelle merkityksen. (Risse 2001, 63–64.)

Risse (ibid., 65) kuvaa, kuinka kristillisessä maailmanjärjestyksessä kaikella on Jumalan säätämä paikkansa ja arvonsa. Jokainen olio on Jumalan luoma, jokaisella on paikkansa luomakunnassa. Luonteenpiirteitä ja tekoja luokitellaan hyviin ja pahoihin, oikeisiin ja väärin sen mukaan, ovatko ne harmoniassa Jumalan säätämän järjestyksen kanssa vai rikkovatko ne sitä vastaan, kuten eritoten aggressiiviset vaistot tekevät. Näin ollen kristillisessä viitekehyksessä ihmisen kokema kärsimys voidaan tulkita kipuna, joka syntyy ihmisen hyvien taipumusten kamppaillessa pahoja taipumuksia vastaan, tai voipa kärsimys olla jopa maanpäällinen rangaistus pahojen taipumusten olemassaolosta. Jumalan järjestystä vastaan rikkomisen on syntiä, ja kaikista suurin synti on ylpeys, ”joka tarkoittaa ihmisen luontaisen aseman rikkomista eettisessä maailmanjärjestyksessä” (ibid.). Rissen analyysi sopii hyvin yhteen edellisessä luvussa esitellyn *dividuum*-ajatuksen kanssa: Ihminen on ristiriitaisten impulssien tyyssija ja tuntee siitä hämmennystä ja kipua. Selittämällä ja arvottamalla sisäisen maailman ilmiöitä kristinusko pyrkii selventämään ihmisen sisäistä tuskaa<sup>27</sup>.

Kristinusko muuttaa myös käsitystä velasta, *Schuld*. Esikristillinen *Schuld* oli joko mitattava määre tasaveroisten ihmisten kesken tai suhde esi-isiin tai jumaliin. Maksamatta jättäminen johti seuraamuksiin, mutta se ei vähentänyt velallisen arvoa henkilönä. Kristinuskossa velka saa uudet mittasuhteet perisynnin vuoksi: ihmisen synti ja velka ovat mittaamattoman suuria ja jopa mahdottomia lopullisesti sovittaa ilman Jumalan apua. (ibid., 65–66.) Näin syntyy myös ajatus ikuisesta rangaistuksesta (GM II:21). Syyllisyys onkin Rissen tulkitsemana syvään juurtunut käsitys omasta itsestä ja ihmisyydestä täydellisen viallisenä (ibid., 65)<sup>28</sup>. Vuonna 2005 Risse tarkentaakin, että hänelle syyllisyys ei tarkoita pelkkää huonoa omaatuntoa jostakin teosta – tällaista käsitystä hän kutsuu paikallis-reaktiiviseksi syyllisyydeksi. Sen sijaan syyllisyys on Risselle eksistentiaalista: se on hellittämätön käsitys oman olemassaolon epätäydellisyydestä. (Risse 2005, 46.)

Rissen käsitys moralisoidusta syyllisyydestä (tai moralisoidusta velasta) tarkoittaa siis loputonta velkaa. Esikristillisellä ajalla velkaantuneisuus ei voinut laskea velallisen arvoa ihmisenä, koska ei ollut olemassa näkökulmaa, josta koko henkilön olisi voinut arvottaa<sup>29</sup>. Kristinuskossa puolestaan velka on mitaton eikä edes yksilöllinen, sillä perisynnin takia jokainen on syyllinen

---

<sup>27</sup> Koska kristillinen eettinen maailmanjärjestys arvottaa sisäistä elämää, tämä selittää myös, kuinka kristinuskossa myös ajatuksia ja tunteita voidaan pitää pahoina.

<sup>28</sup> Rissen tarkka ilmaus on ”a deep sense of being a complete failure”. Hänen käsityksensä eksistentiaalisesta syyllisyydestä muistuttaakin sitä, mitä Nietzsche kutsuu häpeäksi (ks. Johdanto; GM II:7). Aihe on kiinnostava jatkotutkimuksen kannalta.

<sup>29</sup> Mahdollisena vastaväitteenä voidaan ajatella yhteisöjä, jotka rangaistukseksi karkottavat jäseniään yhteisöstään lopullisesti. Mutta luultavimmin Nietzscheillä on mielessä antiikin Kreikka, jossa karkoitetuillakin oli käsittäkseni mahdollista löytää asuinsija – ja Rissen logiikkaa seuraten arvo ihmisenä – toisesta kaupungista.

pelkästään siksi, että on ihminen. Ihminen on täynnä synnillisiä taipumuksia ja siksi velka Jumalalle jatkaa kasvamistaan. Alkuperäinen inhimillinen kyky velkaan *työnnetään takaisin* huonoon omaantuntoon. *Schuldin* merkityssisältö muuttuu: se kääntyy ”velallista vastaan johon huono omatunto nyt piintyy, pureutuu, jossa se leviää ja kasvaa polyypin tavoin niin laajalle ja syväälle” (GM II:21), että syyllisyydestä tulee koko sisäistä maailmaa dominoiva tunne. Niinpä, väittää Risse, huono omatunto ja syyllisyys lopulta samastetaan täysin. (Risse 2001, 65–66.) Kristinuskon neroneimauksena Nietzsche pitää sitä, että Jumala uhraa itsensä ihmisen synnin tähden (GM II:21), mutta Rissen mukaan ”tämä väliaikainen lievennys implikoi, että siitä lähtien ihmisen syyllisyys on niin suuri, etteivät edes voimakkaimmat kuviteltavissa olevat keinot kykene sitä lievittämään” (Risse 2001, 66). Harmillisesti Risse ei selvennä väitettään enempää, mutta kenties hän viittaa ajatukseen, että Jumalan uhraus on niin suuri, että ihmisen tulee olla siitä loputtomasti kiitollinen. Ero Nietzschen hahmottelemaan esikristilliseen aikaan on joka tapauksessa selvä: väärintekijän ei ole enää mahdollista hyvittää tekoansa lopullisesti. Pelkkä ihmisenä oleminen kaikkine eläimellisine vaistoineen tarkoittaa loputonta syyllisyyttä, jota pahimmassa tapauksessa seuraa ikuinen rangaistus.

Rissen analyysi on vakuuttava. Hän hyödyntää Nietzschen alkutekstiä yksityiskohtaisemmin ja johdonmukaisemmin kuin Ridley, ja sitä paitsi Rissen tulkinnassa syyllisyys syntyy psykologisten ja kulttuuristen tekijöiden yhteisvaikutuksesta ilman suurta suunnitelmaa tai ovelaa strategiaa. Mutta Ridleyyn mukaan Risse on tehnyt virheen, sillä hänen mukaansa uskonto ei voi olla keskeistä Nietzschen kertomuksessa: se tekisi hänestä irrelevantin kelle tahansa, joka ei tunnustaudu kristityksi. Käsittelen tätä pientä keskustelua seuraavassa luvussa ja väitän, että Ridley ei onnistu puolustamaan kantaansa.

## 5 Ridley ja Risse kristinuskosta ja Nietzschen analyysin relevanssista

Ridleyyn mukaan syyllisyys syntyy ennen käsitystä kristillisestä Jumalasta, joten luvussa 3 jätin esittelemättä hänen käsityksensä kristinuskon ja syyllisyyden yhteydestä huolimatta siitä, että hän itse ottaa asiaan kantaa jo kirjassaan. Artikkelissaan vuonna 2005 hän vastaa Rissen kritiikkiin ja pyrkii osoittamaan, että tämä näkemys tekisi Nietzschestä relevantin vain ”hyvin rajatuissa teokraattisissa konteksteissa”. Ridley haluaakin osoittaa Rissen kritiikin epäolennaiseksi todistamalla, että moraalikapinaan kuuluu kaksi vaihetta, immanentti ja transsendentti/transsendentaalinen, joista jälkimmäisessä keksitään kristillinen Jumala. (Ridley 2005, 34–35.)

Ridleyyn mukaan moraalien orjakapinaa on houkutus lukea siten, että kapina olisi ollut äkillinen vallankumous, jossa vanhat, ylhäiset arvot yhdellä kertaa korvattiin kristillisillä. Mutta Nietzsche käyttää käsitettä ’syyllisyys’ niin monimerkityksisesti, että Ridley löytää GM:stä todisteita sekä

immanentin syyllisyyden puolesta että sitä vastaan.<sup>30</sup> Ridley katsoo, että joskus syyllisyys vaikuttaa Nietzscheille huonon omantunnon synonyymiltä; joskus Nietzsche taas joko suoraan tai vihjaten sitoo syyllisyyden kristillisiin käsitteisiin; ja joskus hän kirjoittaa syyllisyyden moralisaatiosta prosessina, joka kulminoituu uskonnollisiin käsitteisiin. Kirjassaan Ridley väittää, että täydellistä tulkintaa ei ole mahdollista tehdä siksi, että Nietzsche on niin epäjohdonmukainen, että jotakin hänen sanomaansa on pakko jättää huomiotta. (Ridley 1998, 35–36.) Nähdäkseni Ridleyyn esimerkit ovat irtonaisuutensa vuoksi niin epätarkkoja, että ne eivät todista mitään<sup>31</sup>. Mutta vuoden 2005 vastauksessaan Risselle hän tarkentaa argumenttiaan.

Rissen mukaanhan kristillinen syyllisydentunto nousee varhaisemmasta huonon omantunnon muodosta ja velkaantuneisuudesta jumalia kohtaan, ja tämän tulkinnan kannalta hän pitää ratkaisevana todisteena kappaletta GM II:21 (Risse 2001, 56). Ridley puolestaan väittää, että kappaleen merkitys löytyy sitä edeltävistä ja seuraavista kappaleista, mutta hänen vastauksensa kärsii jälleen valikoivuudesta. Hän mainitsee aluksi Rissen argumentille tärkeän GM II:19–20:n, jossa Nietzsche kuvaa esikristillisten heimojen kasvavaa velantunnetta esi-isille vähintäänkin kiihkein sanankääntein, mutta Ridley väittää ohimennen, että ”heimo tai kansa saattaa (*might*) tuntea olevansa velassa esi-isilleen” (Ridley 2005, 39; ks. myös luku 4.2, alaviite 23). Näin vähättelevälle ilmaisulle ei nähdäkseni löydy Nietzschein tekstistä yhtäkään perustetta. Ja kun Risse väittää, että GM II:21:ssä olevat lukuisat viittaukset kristilliseen teologiaan tukevat hänen tulkintaansa (Risse 2001, 63), Ridley vastaa tulkitsemalla GM II:21:stä lainattua otetta niin, että jättää siitä pois kaikki Rissen mainitsemat kristilliset viittaukset paitsi lopun suoran viittauksen Jumalaan (Ridley 2005, 40).<sup>32</sup> On vaikeata esittää vakuuttava vastaväite, jos jättää huomiotta vastustajansa keskeiset argumentit.

---

<sup>30</sup> Ridleyyn mukaan on syytä arvella orjakapinan olleen prosessi siksi, että Nietzsche viimeisessä julkaistussa kirjassaan vuonna 1888 viittaa muutokseen asteittaisuuteen: ”Käsitteet ’sielu’, ’henki’, viimein jopa ’kuolematon sielu keksittyinä’...” (EH Miksi olen kohtalo, 8; kursiivi minun). On erikoista, että Nietzschein yksittäinen sanavalinta asiayhteydestään irrotettuna on Ridleyyn mielestä vakuuttava todiste, mutta alaviitteessä 31 esitetty, vuoden 1888 Nietzschein *eksplisiittinen* kuvaus kirjansa tavoitteista ei tyydytä Ridleyä.

Tässä tekstinkohdassa Ridley myös väittää, että ajatus vapaasti valitsevasta subjektista ei edellytä kuolematonta sielua (Ridley 1998, 34–35). Ainakin pintapuolisesti hänen argumenttinsa on vakuuttava asiayhteyteen nähden, mutta rajaa sen työni ulkopuolelle, koska työni kannalta se on epäolennainen eikä Rissekään kommentoi sitä.

<sup>31</sup> Ridleyyn ja Rissen erimielisyyksistä siitä, muodostavatko GM:n kolme tutkielmaa yhtenäisen narratiivin tai teorian, ks. Ridley 1998, 36; Risse 2001, 71n3; Ridley 2005, 38–39 & 45n11. Kiinnostavinta keskustelussa on, että Ridley väittää jälleen tuntevansa Nietzschein paremmin kuin tämä itse! Nietzsche kirjoittaa vuonna 1888 lähetetyssä postikortissa, kuinka GM:n kukin essee hahmottelee kristinuskon synnyn syitä ja hän uskoo, että kristinuskon syntyyn on vaikuttanut useampi kuin yksi psykologinen ilmiö (Risse 2005, 55). Ridleyyn mukaan tämä ei ole relevanttia, koska ”Nietzschein kasvava pakkomielle kristinuskoon” johti tämän lopulta vuonna 1888 pitämään sitä syypäänä kaikkiin modernin kulttuurin vikoihin eikä siksi ole yllättävää, että hän jälkikäteen kuvasi GM:ää samasta näkökulmasta. Ridleyyn mielestä Nietzschein oma kuvaus ei anna ”edes epäsuoraa oikeutusta ajatella, että Nietzsche ymmärtäisi Jumalan olevan implikoituna joka ikisessä merkittävässä vaiheessa – esimerkiksi siinä, kun velka muuttuu syyllisyydeksi” (Ridley 2005, 38–39). Vrt. Leiter 2015, 18–21, jonka mukaan Nietzschein kypsä kausi jatkui hänen tuottavan elämänvaiheensa loppuun asti – vuoteen 1888.

<sup>32</sup> Työni rajauksen nimissä en käsittele Rissen (2005, 50–51) yksityiskohtaisempaa vastausta Ridleyyn luentaan.

Ridleyn mukaan GM II:21 on tulkittava myös yhteydessä kahteen sitä seuraavaan kappaleeseen. Tämä argumentti on kiinnostava huolimatta siitä, että Ridley jälleen lainaa Nietzscheä valikoivasti. Hänen tiivistyksensä mukaan GM II:22:ssa Nietzsche kuvaa kuinka kristitty tahtoo pitää itseään loputtoman syyllisenä ja pystyttää ”pyhän Jumalan” ideaalin kiduttaakseen itseään; GM II:23:n eräessä virkkeessä Nietzsche puolestaan toivoo osoittaneensa lopullisesti mistä kristillinen Jumala on saanut alkunsa. Ridleyn mukaan näistä lyhyistä tekstinkohdista on luettavissa, että GM II:21–23:ssa ei käsitellä velan muuttumista syyllisyydeksi vaan Jumalan keksimistä. Hänen perusteensa on looginen: jos väitetään, että ihmisen keksimä Jumala pitää ihmistä syyllisenä ja että kristitty ihminen kiduttaa itseään tällä ajatuksella, on ihmisellä oltava käsitteelliset keinot ajatella syyllisyyttä. (Ridley 2005, 40.) Ei ole mahdollista, että koherentin ajatuksen ”on olemassa Jumala ja hän syyttää minua” voisi keksiä sellainen ihminen, joka ei ymmärrä mitä on syyllisyys.

Ridley vahvistaa argumenttiaan GM III:15:stä löytyvällä kuvauksella, jossa pappi opastaa paimentamaansa ”lammasta” syyttämään itse itseään kärsimyksistään: ”[J]onkun täytyy olla siihen vikapää: mutta sinä itse olet tämä joku... *sinä itse olet yksin vikapää kaikkeen mitä sinussa on!*”. Ridleyn mukaan tämä kolmannesta esseestä löytyvä lainaus osoittaa, että tulevalla kristityllä on oltava syytöksen (engl. *blame*) ja syyllisyyden kieli; vain syylliset tarvitsevat Jumalaa. (Ibid., 41.) Kutsun tätä vikapääargumentiksi.

Vaikka Ridleyn vasta-argumentti sellaisenaan kenties vaikuttaakin hyvin perustellulta, se kaatuu käytettyjen sanojen merkitykseen. On muistettava, että Ridley ja Risse tarkoittavat syyllisyydellä mahdollisesti eri asioita (ks. luku 4.2). Risse ei ole varma, tarkoittaako Ridleyn ”kokemus halveksuttavasta epäonnistumisesta” syyllisyyden paikallis-reaktiivista vai eksistentiaalista muotoa (Risse 2005, 47), mutta ensin mainittu on nähdäkseni hyvin perusteltavissa. Paikallis-reaktiiviseen syyllisyyteen (yksittäisistä vääristä teosta), sopii syyttämisen (*blame*), syypään etsimisen ja teosta vastuussa olemisen käsitteistö. Koska Rissen mukaan Nietzsche käsittelee eksistentiaalista syyllisyyttä, *jonka ehto* on kyky paikallis-reaktiiviseen syyllisyyteen, *jonka olemassaoloa Risse ei kiistä*, Ridleyn vasta-argumentti menee ohi maalin. Risse voi hyvinkin olla samaa mieltä sen kritiikin kanssa, jota Ridley esittää GM II:21–23:n pohjalta. Risse ei myöskään kiistä Ridleyn väitettä, että näissä tekstinkohdissa on kyse Jumala-käsitteen luomisesta, vaan tähdentää, että ne voivat käsitellä useampaa asiaa: tässä tapauksessa myös eksistentiaalisen syyllisyyden syntymistä (ibid., 51). Siksi myös Ridleyn vikapääargumentilta putoaa pohja<sup>33</sup>. Valitettavasti Ridleyn ja Rissen keskustelu käsittääkseni päättyi Rissen vuoden 2005 artikkeliin, jossa

---

<sup>33</sup> Lisäksi vikapääargumentin sisältävä lainaus löytyy *kolmannesta esseestä* (GM III:15) ja koskee Rissen mukaan kaunaa eikä eksistentiaalista syyllisyyttä kuten työni keskiössä oleva toinen essee. Työni puitteissa väitettä ei ole tarpeen käsitellä aiheet tarkemmin. Risse on kirjoittanut kaunan ja syyllisyyden erosta artikkelin ”Origins of *Ressentiment* and Sources of Normativity” (*Nietzsche-Studien* 32 [2003], 142–170).

Risse ensimmäistä kertaa eksplikoi tarkoittavansa syyllisyydellä sen eksistentiaalista muotoa. Emme siis tiedä, mitä Ridley ajattelee Rissen vastauksesta.

Lopuksi Ridley yrittää vielä todistaa, että Rissen luenta tekee Nietzschestä irrelevantin muille kuin kristityille. Ridley (2005, 42) mukaan Nietzsche näet haluaa tarkastella, miten kristillinen moraalit ja siihen liittyvä syyllisyys voivat selvitä ateismin kasvattaessa suosiotaan ja miksi ateistitkin voivat tuntea syyllisyyttä. Ridley väittää, että hänen teorianensa pystyy ongelmitta selittämään, miksi näin on: hänelle syyllisyys ei ole Jumalan olemassaolon looginen seuraus, vaan sen looginen ehto. Ensin siis keksitään syyllisyys, sitten Jumala ja lopuksi kristillinen moraalit. Koska syyllisyys ei ole loogisesti riippuvainen Jumalasta, se voi selvitä Jumalan kuolemasta huolimatta, ja siksi Nietzschen analyysi syyllisyydestä on relevantti muillekin kuin kristityille.

Rissen näkemys ei sovi yhteen Nietzschen ateististen tavoitteiden kanssa, väittää Ridley, koska Rissen mukaan Jumala keksitään ennen syyllisyyttä. Tässä tapauksessa ei Ridley mukaan olisi mahdollista, että Jumalaan uskomaton ateistitkin voisi tuntea syyllisyyttä, sillä Ridley arvelee ettei käsitettä voi enää käyttää sen jälkeen, kun sen ymmärrettävyyden ehdot on poistettu (ibid., 42). Risse vastaa, että on toki ”analyttisesti totta, että käsitettä ei voi ymmärtää, mikäli jokin sen ymmärrettävyyden ehdoista poistetaan (mitä ikinä se voisikaan tarkoittaa)” (Risse 2005, 48). Mutta Ridley kritiikki ei osu kohteeseensa, sillä Risse ei kuvaa käsitteen loogista ymmärrettävyyttä, vaan *historiallisesti syntyneenä kulttuurista ilmiötä*, joka voi hyvinkin jäädä voimaan, vaikka sen emergenssiehto katoaisikin. Samalla tapaa kuin Rooman valtakunnan vaikutus tuntuu pitkään sen romahtamisen jälkeenkin, voi ateistitkin tuntea eksistentiaalista syyllisyyttä, mikäli hän on kasvanut kristillisessä kulttuurissa, joka on muovannut hänen sisäistä elämäänsä. (ibid.) Nähdäkseni Ridley sortuu liikaan rationaalisuuteen: hän pitää syyllisyyttä pelkkänä käsitteenä. Mutta syyllisyshän on myös tunne, jota mielestäni monesti leimaa selittämätön ja irrationaalinen tunteellinen taakka, jota ei välttämättä järjellä hyväksy. Ajatellaan vaikkapa kristillisessä perheessä kasvanutta lasta, joka oppii lapsena pelkäämään Jumalaa, mutta teininä kääntyy ateistiksi. Lapsena opittua Jumalanpelkoa ei välttämättä pääse pakoon ateismin rationaalisista väitteistä huolimatta, koska pelon emotionaalinen puoli on voimakkaampi kuin käsitteellinen järkeily. Rissen analyysi syyllisyyden eksistentiaalisesta ulottuvuudesta ja sen sidoksesta kristinuskoon vaikuttaakin siksi psykologisesti kiinnostavammalta kuin Ridley.

On silti vahva väite Risseltä, että ainoastaan kristityn kulttuurin parissa kasvanut voisi tuntea eksistentiaalista syyllisyyttä. Olisikin kiinnostavaa tutkia onko Nietzschen syyllisyyskäsitteestä esimerkiksi juutalaisia tai buddhalaisia tulkintoja (ks. Ridley 2005, 41; Risse 2005, 52–53). Samoin syyllisyyden suhde häpeään on epäselvä: Nietzsche (GM II:7) ja Risse (2001, 77n21) mainitsevat häpeän vain ohimennen, joten en ole tarkastellut sitä työssäni. Rissen käsitys eksistentiaalisesta

syllisyydestä muistuttaa Nietzschen luonnehdintaa häpeästä, jossa ihminen ”oppi häpeämään kaikkia vaistoja – – [ja] eläimen ilo ja viattomuus [on] alkanut hänestä tuntua vastenmieliseltä” (GM II:7). Koska syllisyys ja häpeä ovat eri tunteita, jatkotutkimuksessa on mahdollista tarkastella käyttääkö Nietzsche niitä toistensa synonyymeina vai onko Rissen tulkinta eksistentiaalisesta syllisyydestä virheellinen.

En voi tutkielmani rajoissa tarkastella kriittisemmin Rissen tulkintaa, mutta uskoakseni se on riittävän koherentti ja niin hyvin perusteltu, että se tarjoaa hyvän hermeneuttisen lähtökohdan jatkotutkimukselle. Risse esittää tulkintansa perusteiksi vahvempaa tekstievidenssiä kuin Ridley, mutta jatkotutkimuksessa on syytä vertailla Risseä tarkemmin suhteessa alkutekstiin.

## 6 Lopuksi

Olen tutkielmassani tarkastellut Friedrich Nietzschen näkemyksiä nykyaikaisen moraalipsykologiamme synnystä teoksessa *Moraalin alkuperästä (Zur Genealogie der Moral)*. Luvussa 2 esitin, kuinka Nietzsche väittää, että antiikin aikoina tapahtui *moraalin orjakapina*, jossa kristinusko käänsi entisen moraalin päälaelleen. Antiikin ylhäisö piti *hyvänä* kaikkea mitä se itse edusti ja sen vastakohta *huono* kuvasi tavallista kansaa, jonka suhteen ylhäisö oli välinpitämätöntä. Sorretut kristityt tekivät kaikesta väkivaltaisen aatelin edustamasta *pahaa* ja uuden *hyvän* sisällöksi määriteltiin reaktiivisesti ei-paha, johon kristityt itse pyrkivät. Moraalin orjakapinan yhteydessä tapahtui myös muutos tunnonvaivoissa, joita työni ensisijaisesti tarkastelee. Nietzschen mukaan huono omatunto sai ihmiseläimessä alkunsa, kun yhteisössä tai sen ulkopuolisen sortajan pelossa elävä ihminen joutuu pakottamaan eläimelliset vaistonsa. Orjakapinassa huono omatunto omaksui uuden muodon: siitä tuli syllisyys. Samalla kuitenkin ihmisen sisäinen elämä syvenee ja syntyy kulttuuri.

Tutkielmani keskiössä on ollut Aaron Ridley'n kirja *Nietzsche's Conscience* (1998). Ridley, jota tarkastelin luvussa 3, tulkitsee Nietzscheä siten, että sorretut orjat oveluutensa avulla kehittävät henkisen koston työkalut ja saavat herransa tuntemaan syllisyyttä sortamisesta. He käyttävät tähän keksimiään filosofisia käsitteitä: syntyä ajatus tekijän ja teon erosta, vapaasta tahdosta ja *moralisoidusta syllisyydestä*. Jälkimmäinen syntyä ihmisen psykologiaan kuuluvan velantunteen pohjalta, mutta väitin Mathias Rissen esittämään kritiikkiin tukeutuen, että Ridley ei onnistu selittämään kuinka tämä tapahtuu. Hänen tulkintansa onkin nähdäkseni liian epäjohdonmukainen ollakseen uskottava.

Vaihtoehtona Ridley'n tulkinnalle tarkastelin luvussa 4 Mathias Rissen (2001 ja 2005) Ridleyä kohtaan esittämää kritiikkiä ja hänen omaa luentaansa. Rissen mukaan Nietzsche ei suinkaan



tarkoita syyllisyydellä ns. paikallis-reaktiivista syyllisyyttä eli yksittäisistä vääristä teoista koettua huonoa omaatuntoa, vaan eksistentiaalista syyllisyyttä, jonka Risse määrittelee tarkoittavan loputtomia, sovittamattomissa olevia tunnontuskia omasta ihmisyydestä. Tällainen käsitys syntyy hänen mukaansa siitä, kun ihmiselle ominainen velantunne yhdistyy huonoon omaantuntoon *kristillisen eettisen maailmanjärjestyksen* välityksellä. Siinä missä esikristillinen moraalipohjasi ajatukselle siitä, että rikkeet saattoi lopullisesti sovittaa niitä vastaavalla hyvityksellä, kristinuskossa ihmisen velka on loputon. Saksan sana *Schuld* tarkoittaaakin sekä velkaa että syyllisyyttä.

Tutkielmani lopuksi luvussa 5 punnitsin Ridleyyn näkemyksiä Rissen tulkinnan relevanssista. Hän väittää, että Rissen Nietzsche-tulkinta on irrelevantti ateisteille: jos syyllisyys riippuu Jumalasta, kuten Risse väittää, Jumalankieltäjän ei pitäisi voida tuntea syyllisyyttä, mikä on Ridleyyn mukaan mieletön väite. Rissen mukaan Ridleyyn kritiikki ei ole pätevää, sillä kristinuskon ja eksistentiaalinen syyllisyys ovat kulttuurisia ilmiöitä, joiden vaikutusvalta ei suinkaan poistu, vaikka niiden syntyyn johtaneet tekijät lakkaisivatkin olemasta.

Kaikkienensa katson, että Aaron Ridleyyn tulkinnalta puuttuu sekä tekstievidenssi että psykologinen uskottavuus. Mathias Rissen kritiikki Ridleyta kohtaan puolestaan on pätevää ja hänen oma näkemyksensä Nietzschen syyllisyyskäsityksestä on paremmin perusteltu. Jatkotutkimuksessa on mahdollista tarkastella kriittisemmin Rissen tulkintaa suhteessa alkutekstiin.

## Lähdeluettelo

Clark, Maudemarie & Swensen, Alan J. 1998: "End Notes". Teoksessa Nietzsche, Friedrich 1998: 119–167.

Leiter, Brian 2015: *Nietzsche on Morality. Second Edition*. Routledge, Lontoo.

Nietzsche, Friedrich 1969 (GM): *Moraalin alkuperästä. Pamfletti*. Alkuteos *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift* julkaistu 1887. Suomentanut J. A. Hollo. Otava, Helsinki.

Nietzsche, Friedrich 2000 (JGB): *Hyvän ja pahan tuolla puolen. Erään tulevaisuuden filosofian alkunäytös*. Alkuteos *Jenseit von Gut and Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft* julkaistu vuonna 1886. Suomentaneet vuonna 1966 J. A. Hollo ja Toivo Lyy. Otava, Helsinki.

Nietzsche, Friedrich 1998 (GM): *On the Genealogy of Morality. A Polemic*. Alkuteos *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift* julkaistu 1887. Englanniksi kääntäneet Maudemarie Clark ja Alan J. Swensen. Hackett Publishing Company, Indianapolis ja Cambridge.

Nietzsche, Friedrich 2002 (EH): *Ecce homo. Kuinka tulee siksi mitä on*. Alkuteos *Ecce homo. Wie man wird, was man ist* julkaistu 1888. Suomentanut Antti Kuparinen. Summa, Helsinki.

Nietzsche, Friedrich 2017 (MR): *Aamurusko. Ajatuksia moraalista ennakkoluuloista*. Alkuteos *Morgenröthe: Gedanken über die moralischen Vorurtheile* julkaistu 1881 ja 1887 (2. p.). Suomentanut Risto Korkea-aho. Books on Demand, Helsinki.

Ridley, Aaron 1998: *Nietzsche's Conscience. Six Character Studies from the Genealogy*. Cornell University Press, Ithaca.

Ridley, Aaron 2005: "Guilt Before God, or God Before Guilt." *Journal of Nietzsche Studies*, no. 29: 35–45.

Risse, Mathias 2001: "The Second Treatise in on the Genealogy of Morality: Nietzsche on the Origin of the Bad Conscience." *European Journal of Philosophy* 9 (1): 55–81.

Risse, Mathias 2005: "On God and Guilt: A Reply to Aaron Ridley". *Journal of Nietzsche Studies*, no. 29: 46–53.