

Ville Halonen

VASTUULLISUUDEN ERINOMAINEN ETUOIKEUS

Friedrich Nietzsche'n käsityksiä suvereenista yksilöstä ja
eettisestä autonomiasta

Yhteiskuntatieteiden tiedekunta
Pro gradu -tutkielma
Joulukuu 2022

TIIVISTELMÄ

Ville Halonen: Vastuullisuuden erinomainen etuoikeus – Friedrich Nietzschen käsityksiä suvereenista yksilöstä ja eettisestä autonomiasta

Filosofian oppiaine

Yhteiskuntatieteiden tiedekunta

Tampereen yliopisto

Joulukuu 2022

Friedrich Nietzsche (1844–1900) esittää teoksessaan *Moraalin alkuperästä* ajatuksen ylpeästä *suvereenista yksilöstä* (*souveraine Individuum*), jota Nietzsche luonnehtii mm. autonomiseksi ja vapaan tahdon herraksi. Kun Nietzsche muutoin esittää terävääkin kritiikkiä vapaata tahtoa kohtaan, tekstinkohta vaikuttaa ensisilmäyksellä ristiriitaiselta: Nietzsche tuntuu ylistävän suvereenia, mutta tyyllilajia voisi tulkita myös ivalliseksi. Tarkastelen tästä lyhyestä tekstinkohdasta tehtyjä tulkintoja ja väitän, että suvereeni yksilö edustaa Nietzscheille voimakastahtoisesta ja riippumattoman yksilön ihannetta. Vaikka itse termi ”suvereeni yksilö” ei ilmeisesti esiinnykään kertaakaan muualla hänen töissään, osoitan, että sen käsitteellinen sisältö on yhteensopiva sen kanssa, miten Nietzsche muuten kuvaa subjektia ja eettistä toimijaa.

Eräs suvereenin keskeinen tunnuspiirre on se, että hän saa luvata (*versprechen darf*). Tulkinnat ilmaisun merkityksestä vaihtelevat, mutta esitän olennaiseksi kysymykseksi sen, mikä erottaa suvereenin lupaukset paitsi vastuuttomista ja epäluotettavista *heittiöistä*, myös valtaosasta ihmisiä, joiden sanaan voi luottaa. Christa Davis Acamporan kriittisen näkemyksen mukaan Nietzsche pitää maailmaa niin ennustamattomana ja subjektia niin hajanaisena ja alati muuttuvana, että lupaaminen on hänelle mahdottomuus. Hänen mukaansa Nietzschen etiikan ohjenuora on *amor fati*, kohtalon rakastaminen, joka tarkoittaa välttämättömän hyväksymistä ja siksi luopumista lupaamisen ja vapaan tahdon kaltaisista harhakäsityksistä.

Osoitan erityisesti David Owenin tulkinnan avulla, että Nietzschen mukaan kohtalonsa rakastaminen ja lupaaminen on mahdollista sovittaa yhteen. Väitän, että Nietzsche kritisoi vapaata tahtoa vain sen liioitelluimmassa muodossa, jonka mukaan täysin vapaa valinta on yleisinhimillinen ominaisuus. Sen sijaan tulisi tarkastella, mikä erottaa vahvat tahdot heikoista. Owenin mukaan vahvatahtoinen kykenee itsehallintaan, *self-mastery*, jonka edellytyksiä ovat itsetuntemus ja itsehillintä. Itsetuntemus pohjaa paitsi itsehavainnoinnin taitoon, myös ekspressivistiseen teoriaan toimijuudesta, josta esitän Robert B. Pippinin tulkinnan. Ekspressivistisestä näkökulmasta aikomuksia ei ole mahdollista täysin ymmärtää ennen kuin ne ilmaistu tekoina. Tämä näkemys on pohjana myös Aaron Ridleyyn ja David Owenin tarkasteluille siitä, millä tavalla suvereeni yksilö ilmaisee itseään lupauksissaan. Erityisen tärkeänä he pitävät kykyä sitoutua avioliiton kaltaisiin lupauksiin, joiden onnistumisehtoja ei ole helppoa määritellä etukäteen, sillä niiden pitäminen edellyttää kykyä ymmärtää ja noudattaa sosiaalisten säännönmukaisuuksien monimutkaista verkostoa. Suvereeni onkin Ridleylle ja Owenille erityisen sosiaalistunut olento. Owen väittää lisäksi, että ulkoisten säännönmukaisuuksien lisäksi suvereeni eli nietzscheläinen eettisesti autonominen toimija oppii omia tunteitaan omia säännönmukaisuuksiaan, joiden tunteminen on edellytys sekä todelliseen vastuulliseen toimijuuteen että eettiseen kasvuun.

Lopuksi osoitan, että näin ymmärretyn Nietzschen näkemyksissä on merkittäviä yhtäläisyyksiä dialektiseen käyttäytymisterapiaan, jonka avulla on mahdollista myös konkretisoida joitakin Nietzschen epämääräiseksi jääviä luonnehdintoja mm. itsehavainnoinnista.

Avainsanat: Friedrich Nietzsche, Moraalin alkuperästä, Zur Genealogie der Moral, suvereeni yksilö, vastuullisuus, lupaaminen, aikomukset, amor fati, toimijuuden teoria, vapaa tahto, tunnefilosofia, mindfulness, dialektinen käyttäytymisterapia, Lawrence J. Hatab, Christa Davis Acampora, Ken Gemes, Robert B. Pippin, Aaron Ridley, David Owen

Tämän julkaisun alkuperäisyys on tarkastettu Turnitin OriginalityCheck –ohjelmalla.

Sisälllys

1	Johdanto	4
2	Moraalin orjakapinasta ja GM II:n kahdesta ensimmäisestä kappaleesta	12
2.1	Moraalin orjakapina, hyvän käsitteen muutos ja uudenlainen subjekti	12
2.2	Lupaamisesta ja suvereenista yksilöstä – tiivistelmä	14
3	Lawrence J. Hatab ja Christa Davis Acampora suvereniteetin harhasta	17
3.1	Nietzschen ristiriitainen subjekti Hatabin tulkitsemana	17
3.2	Christa Davis Acamporan käsityksiä suvereniteetista ja lupaamisesta	22
4	”Vapaan’ tahdon herra”: Ken Gemes vapaasta tahdosta ja vastuusta	29
5	Itseään ilmaiseva tekijä, joka saa luvata: Robert B. Pippinin ja Aaron Ridley’n näkemyksiä toimijuudesta	35
5.1	”Ei ole neutraalia substraattia”: Robert B. Pippin teon ja tekijän suhteesta	36
5.2	”Autonominen, ylisiveellinen yksilö, jolla on pitkä riippumaton tahto”: Aaron Ridley suvereniteetista ja lupaamisesta	43
5.3	”...jota hän kutsuu omaksitunnokseen”: Huomautuksia itsensä ilmaisemisesta ja tuntemisesta	51
6	”Tietoisuus... itsensä ja kohtalonsa valinnasta”: David Owen autonomiasta ja kohtalonsa rakastamisesta	57
6.1	”Ylpeä tieto vastuullisuuden erinomaisesta etuoikeudesta”: David Owen suvereniteetista	57
6.2	David Owen itsensä ja kohtalonsa rakastamisesta	65
6.3	Owenin tulkinnan arviointia	72
7	Pohdintaa	76
7.1	Yleisiä huomioita	77
7.2	Nietzschen yhtäläisyyksistä dialektiseen käyttäytymisterapiaan	83
7.3	Kuvitteellinen esimerkki: tapaus Steven Stifler	89
8	Lopuksi:	93
	Lähteet	98

1 Johdanto

Friedrich Nietzsche (1844–1900) esittää teoksessaan *Moraalin alkuperästä* (*Zur Genealogie der Moral*; jatkossa GM tai *Genealogia*) ajatuksen ylpeästä *suvereenista yksilöstä* (*souveraine Individuum*), jota Nietzsche luonnehtii mm. autonomiseksi ja vapaan tahdon herraksi. Kun Nietzsche muuten esittää terävääkin kritiikkiä vapaata tahtoa kohtaan, tekstinkohta vaikuttaa ensisilmäyksellä ristiriitaiselta: Nietzsche tuntuu ylistävän suvereenia, mutta tyyllilajia voisi tulkita myös ivalliseksi. Tarkastelen tästä lyhyestä tekstinkohdasta tehtyjä tulkintoja ja väitän, että suvereeni yksilö edustaa Nietzscheille voimakastahtoisesta ja riippumattoman yksilön ihannetta. Vaikka itse termi ”suvereeni yksilö” ei ilmeisesti esiinnykään kertaakaan muualla hänen töissään, sen käsitteellinen sisältö on nähdäkseni yhteensopiva sen kanssa, miten Nietzsche muuten kuvaa subjektia ja eettistä toimijaa. Suvereeni yksilö tulee ymmärtää yhteydessä siihen, millaiseksi Nietzsche ymmärtää subjektin itseilmaisun teoissaan. Kokonaisuudessaan väitän, että Nietzscheen näkemys eettisestä toimijuudesta on käyttökelpoinen tapa käsitteellistää vastuuta ja henkistä kasvua, ja hänen näkemyksiään on jopa mahdollista yhdistää tutkimuspohjaisesti tehokkaaksi osoitettuun nykyaikaiseen terapiamuotoon.

Vuonna 1887 julkaistu *Genealogia* on Nietzscheen teokseksi hieman poikkeuksellinen. Toisin kuin useimmat Nietzscheen teokset, jotka koostuvat löyhän temaattisesti jäsennellyistä, mutta toisistaan irrallisista tekstikappaleista, *Genealogia* koostuu kolmesta tutkielmasta eli esseestä, joissa on Nietzscheen teksteiksi poikkeuksellisen selkeä rakenne. Brian Leiterin mukaan se onkin Nietzscheen teoksista lähinnä sellaista, jota voisi kutsua pääteokseksi (Leiter 2005, 58). Myös teoksen tyyllilaji on erikoinen. Sen alaotsikko on *Eine Streitschrift* eli *Pamfletti*. Nietzsche kuvaa kirjassaan *Ecce homo*, kuinka *Genealogian* jokainen esse on rakentunut:

Kussakin tutkielmassa aloitus, jonka on *tarkoitus* johtaa harhaan – viileä, tieteellinen, ironinenkin, tarkoituksellisesti etualalla pysyttelevä, tarkoituksellisesti pidättelevä. Pikku hiljaa lisää levottomuutta; yksittäisiä salamoita; hyvin epämiellyttäviä ja vähitellen kovenevan kumean ukkosen myötä äänekkäiksi käyviä totuuksia – kunnes lopulta saavutetaan *tempo feroce*, jossa kaikki syöksyy eteenpäin valtavalla jännitteellä. Aina lopussa, kauhistuttavien räjähdysten vavahdellessa, *uusi* totuus ilmaantuu näkyville paksujen pilvien lomitse. (EH III: Moraalin alkuperästä).

Christopher Janawayn (2007, 44) mukaan Nietzscheen sanasto tässä viittaa paitsi psykologisten totuuksien löytämiseen, myös taiteellisiin ja retorisiin keinoihin ja jopa musiikillisuuteen. Omankin kokemukseni mukaan jo yksittäiset GM II:n kappaleet ovat

voimakkaan musiikillisia ja siksi vaikuttavia, mutta myös vaikeita tulkita yksiselitteisesti. Lopullista ja yksiselitteistä totuutta niistä lieneekin vaikea esittää, mutta nähdäkseni niistä ei kannata tehdä johtopäätöksiä yksittäisten väitelauseiden perusteella. Osoitan työssäni, että tekstin ristiriitaisetkin elementit ovat sovittavissa yhteen keskenään ja muun Nietzschen tuotannon kanssa.

Muista teoksista käsittelen yhtä huomautusta lukuun ottamatta vain kypsän kauden (1880–1888) töitä. Näistä ensimmäinen on Brian Leiterin erinomaisen yleisesityksen *Nietzsche on Morality* mukaan *Aamurusko* ja viimeinen *Ecce homo*, jonka Nietzsche sai valmiiksi ennen sairastumistaan vuoden 1889, joka invalidisoi hänet henkisesti ja fyysisesti koko loppuelämäkseen (Leiter 2005, 24–25). Vuonna 1872 julkaistua esikoisteosta *Tragedian synty* en käsittele lainkaan ja lisäksi olen useimpien käsittelemieni kommentaattoreiden tavoin jättänyt huomiotta kaunokirjallisen teoksen *Näin puhui Zarathustra*, joka on erityisen vaikeasti tulkittavissa. Sen käsitteistä erityisesti yli-ihminen (*Übermensch*) on Nietzschen popularisoiduimpia. Teos julkaistiin ja kirjoitettiin neljässä osassa, joista kolme ensimmäistä vuosina 1883–1885 ja neljäs vasta vuonna 1892, jolloin Nietzsche itse oli jo sairas. Robert B. Pippinin mukaan teoksen kahdessa varhaisimmassa osassa esiintyy toisinaan ajatus yli-ihmisestä, joka muistuttaa uutta ihmislajia. Kolmannessa ja neljännessä osassa lajinkehitysajatus jää enimmäkseen pois ja teoksen päähenkilö Zarathustra keskittyy puhumaan yksilökohtaisesta muutoksesta. (Pippin 2006b, ix.) Käsittelemistäni kommentaattoreista vain Christa Davis Acampora käsittelee tätä tavoitetta koko ihmislajin kehittymisestä. Nähdäkseni yksilökohtaista muutosta painottava tulkinta on uskottavampi tulkinta Nietzschestä ja lisäksi relevantti eettisen filosofian kannalta tavalla, jota visio ihmislajin evoluutiosta ei ole.

Nietzschen teokset rakentuvat laitoksesta huolimatta esipuheesta ja luvuista, jotka molemmat puolestaan on jaettu numeroituihin kappaleisiin. Viittaa teoksiin niiden saksankieliseen nimeen viittaavilla lyhenteillä, jotka löytyvät lähdeluettelon alusta. Esipuheen lyhennän E:ksi, muut luvut ilmoitan roomalaisin numeroin ja kappaleet merkitsen arabialaisilla numeroilla: esimerkiksi GM II:2.

Käyttämäni suomenkieliset lainaukset Nietzschen teoksista mukailevat alkutekstin välimerkkejä, joten säilytän käännosten kieliopilliset ratkaisut sellaisinaan paitsi jos pilkkujen puute merkittävästi haittaa luettavuutta. Nietzsche-suomennokset ovat Kuparisen kääntämää *Ecce homoa* lukuun ottamatta filosofisesti niin epätarkkoja, että olen tehnyt ensisijaisen tutkimuksen englanninkielisten käännosten avulla ja vertaillut keskeisiä tekstinkohtia saksankieliseen alkutekstiin. Lainatessani Nietzscheä käytän kuitenkin ensisijaisesti saatavilla olevia suomennoksia vanhahtavine sanoineenkin silloin kun ne ovat tarpeisiini riittävän

tarkkoja. Mikäli kääntäjän sanavalinnat merkittävästi poikkeavat omasta tulkinnastani, olen muokannut suomennoksia siltä osin. Nämä olen merkinnyt lähdeviitteeseen lyhenteellä ”sm.”. Työn kannalta merkittävän sanan *souverain* J. A. Hollo kääntää pääosin ”itsevaltiaaksi”, jonka korjaan kautta linjan sanalla ”suvereeni” välttääkseni tyrannikonnotaatiot. Englanninkielisten kommentaarien käännökset ovat omiani ja niiden käännöksissä olen priorisoinut ilmaisemaan keskeisen filosofisen sisällön sujuvaksi suomeksi silläkin uhalla, että sanatarkkuus ja lauserakenteet kärsivät. Alkukieliset lainaukset sisällytän alaviitteisiin. Apuna määritelmässä olen käyttänyt sanakirja.fi:tä ja *Digitales Wörterbuch der deutschen Sprache* (jatkossa DWDS).

Saksan- ja suomenkielisten ilmaisujen ohella mainitsen toisinaan myös englanninkielisiä termejä ja käännöksiä, sillä niihin moni englanninkielinen kommentaari perustaa tulkintansa. Kommentaarit olen valinnut pääosin 2000-luvulta, jolloin valtaosa englanninkielisestä Nietzsche-tutkimuksesta GM II:ta koskien on tehty. Yleisestä terminologiasta sanottakoon sen verran, että käytän työssäni sanoja etiikka ja moraalii samoin kuin Bernard Williams teoksessaan *Ethics and the Limits of Philosophy* (Williams 1985, 6): ”etiikalla” johdannaisineen viittaa yleisesti kysymyksiin hyvästä elämästä ja siitä, miten tulisi toimia, kun taas ”moraalilla” tarkoitan vakiintuneita käsityksiä velvollisuuksista ja sosiaalisista odotuksista. Väitän, että vaikka Nietzsche on moraalii kriitikko ja jopa omien sanojensa mukaan immoralisti (*EH* IV: 3–6), hänellä on paljonkin sanottavaa etiikasta. Lisäksi käytän työssäni ”tekijää” ja ”toimijaa” synonyymisina tarkastellessani Nietzschen käsitystä toimijuudesta: Nietzschen oma ilmaus keskeisessä tekstinkohdassa on tekijä, *der Thäter* (englanninkielisissä käännöksissä *doer*), mutta toimijuuden teoriaa koskien on yleistä puhua toimijasta, *agent*. Näin asiayhteydestä riippuen käytän sopivinta ilmaisua, mutta molemmilla on sama viittauskohde.

Työni rakentuu siten, että tiivistän alkuun *Genealogian* yleisiä tavoitteita ja sitten kuvaan suvereenia yksilöä Nietzschen sanoin. Näiden jälkeen esitän kriittisen kannan argumentteja, joiden perusteella Nietzsche ei voi pitää suvereenia ihanteena. Näihin argumentteihin vastaavat suvereenia puoltavat artikkelit muodostavat työni pääasiallisen rungon. Useimmat artikkeleista keskittyvät erityisesti yhteen suvereenin piirteeseen, joten niiden perusteella voin tarkastella aihetta temaattisesti. Pohdinnat ja kriittiset huomiot olen enimmäkseen säästänyt omiin alalukuihinsa.

Aloitan tutkielmani siis tiivistämällä *Genealogiaa* luvussa 2 siltä osin kuin se on relevanttia. Luku 2.1 esittelee teoksen kokonaistavoitteiden lisäksi sen ensimmäisen esseen

päälinjat. Siinä Nietzsche kuvaa, kuinka antiikin aikana moraalissa tapahtui ns. orjakapina, jossa aiempi aatelisherrojen ylläpitämä arvomaailma kumottiin pääläelleen ja siitä, mikä ennen oli hyvää, tehtiinkin pahaa. Nietzsche siis väittää, että moraalijärjestelmämme ja siihen kuuluvat metaeettiset käsitykset eivät ole ikuisia, vaan kulttuurisia luomuksia. Tämän pohjalta tiivistän luvussa 2.2 *Genealogian* toisen esseen kaksi ensimmäistä kappaletta antaakseni kokonaiskuvan niiden rakenteesta ja argumenteista. Keskiössä ovat käsitteet *eläin, joka saa luvata ja suvereeni yksilö*. Siteeraan Nietzscheä pitkän määritelmän suvereenista yksilöstä ja myöhemmissä luvuissa tarkastelen tämän määritelmän eri piirteitä. Näitä piirteitä kuvaavia lainauksia olen myös valinnut monien lukujen otsikoiksi.

Seuraavaksi, luvussa 3, esittelen suvereenia kritisoivia näkemyksiä. Näistä ensimmäinen on Lawrence J. Hatab, jonka tulkintaa Nietzscheä ihmiskäsityksestä tarkastelen luvussa 3.1. Hatabin mukaan ihminen on Nietzscheelle ristiriitainen olio. Nietzsche kiistää vapaan tahdon ja väittää, että tahto koostuu monista ajatuksista, tunteista ja affekteista. Tahdon vapauden sijasta on olennaisempaa ymmärtää, mikä erottaa toisistaan voimakkaan ja heikon tahdon. Vapaa tahto kuuluu sellaiseen epärealistiseen moraalikäsitykseen, joka pyrkii vakuuttamaan ihmisille, että nämä voivat valita mitä hyvänsä ja he ovat siksi myös täydellisesti vastuussa teoistaan. Hatabin mukaan Nietzsche pitää subjektia pelkkänä fiktiona ja todellisena tavoitteena on *amor fati*, kohtalonsa rakastaminen. Vaikka luvussa esitellyt johtopäätökset ovatkin Hatabin omia, moni siinä esitetty väite tulee suoraan itse Nietzscheä ja myös suvereenia puoltavat kommentaattorit voivat puoltaa niitä. Erityisesti tässä luvussa kuvattu katkelma tahdon moninaisuudesta on argumentilleni tärkeä.

Christa Davis Acampora perustaa Hatabin argumenteille oman tulkintansa, jota käsittelen luvussa 3.2. Toisin kuin Hatab, hän ei kuitenkaan käsittele voimakastahtoisuutta, vaan Acampora väittää, että Nietzsche kyseenalaistaa subjektin yhtenäisyyden ja pysyvyyden täysin ja siksi myös kiistää mahdollisuuden todella luvata mitään. Koska suvereenin yksilön tunnuspiirteenä on erityisesti se, että hän *saa luvata*, suvereenin pitäminen ihanteena on Acamporan mielestä Nietzscheelle täysi mahdottomuus. Tämän tulkinnan mukaan lupaaminen on ylikehittynyt ja ennustamattomasta todellisuudesta irtautunut ihmislajin kyky, jopa kykyjemme epämuodostuma, jonka vuoksi kykymme unohtaa on surkastunut. Vapaata tahtoa kritisoiva ja kohtalonsa rakastamista, *amor fatia*, ylistävä Nietzsche ei siksi voi pitää ihanteena suvereenia, jota kuvataan vapaan tahdon herraksi ja oman kohtalonsa valtiaaksi. Acampora kyllä myöntää, että suvereenius on ihmisyyden ylin aste, mutta hänen luentansa mukaan ihmisyyden on tullut tiensä päähän ja Nietzsche visioi ihmisyyden kirjaimellisesta ylittämisestä. Ihmisen tulisi hyväksyä kohtalonsa ja hyväksyä, että lupauksia ei voi tehdä.

Suvereenia puoltavista kommentaareista ensimmäisenä esittelen Ken Gemesia ja hänen tulkintaansa tahdonvapauden eri merkityksistä luvussa 4. Gemes osoittaa, että Nietzsche kritisoi vapaata tahtoa käsitteen ehdottomimmassa muodossa, sen ”metafyysisessä superlatiivimielessä”. Tästä on pääteltävissä, että Nietzschen mukaan vapaan tahdon voi ymmärtää toisinkin, ja Gemes erottaa toisistaan kaksi eri käsitystä. *Ansioihin liittyvä vapaa tahto*, AVT, pitää käsitystä toimijan ja teon suhteesta itsestään selvänä. Tällöin ajatellaan, että selväpiirteinen ja yhtenäinen toimija voi omasta vapaasta tahdostaan valita selkeitä hyviä tai pahoja tekoja, ja siksi toimijaa on myös oikeutettua palkita tai rangaista – hän saa siis ansionsa mukaan. Toimijuuteen liittyvä vapaa tahto, TVT, puolestaan tarkastelee erityisesti sitä, mitä toimijuus on, ja millaisin ehdoin toimijaa eli subjektia voidaan kutsua vastuulliseksi henkilöksi. Vastuullisella henkilöllä on suhteellisesti muita vapaampi tahto, mutta oikeampaa on kutsua sitä vahvaksi tahdoksi. Pidänkin vahvatahtoista ja suvereenia yksilöä tämän työn puitteissa synonyymisinä.

Lukuun 5 sisältyy kahden eri kommentaattorin näkemyksiä, jotka tarkastelevat teon ja tekijän suhdetta ja väitettä, että Nietzsche pitää subjektia pelkkänä fiktiona. Luvussa 5.1 tutkin Robert B. Pippinin artikkelia, jonka mukaan Nietzsche pitää subjektia olevassa olevana, mutta fiktiivistä on sen erottamattomuus teoista ja ajatus, että subjekti olisi tekojen ”takana” tai niitä ennen. Pippinin mukaan Nietzschen käsitykset muistuttavat hegeliläistä, *ekspressiivistä* näkemystä toimijuudesta, jonka mukaan subjekti ilmaisee teoissa itseään. Aikomukset muuttuvat jatkuvasti ja niitä on mahdotonta ymmärtää ilman niiden sosiaalisia ja historiallisia vaikuttimia. Aikomuksia on kuitenkin mahdollista ymmärtää vasta niitä tehdessä: en voi esimerkiksi tietää, onko sisälläni hyvä vai huono runo ennen kuin kirjoitan sen. Näin monimutkainen malli tekee toki vaikeammaksi määritellä teon onnistumisehdot. Pippin myös problematisoi vastuun kysymyksen Nietzscheä: jos kerran mitään aikomusta ei voida ymmärtää ilman kaikkia sen synnyttäneitä tekijöitä, miten on mahdollista pitää ketään vastuussa mistään teosta?

Pippinin käsitykset ovat myös Aaron Ridleyyn tulkinnan pohjana, jota tarkastelen luvussa 5.2. Ridley pyrkii selvittämään, miten ekspressivistinen käsitys toimijuudesta sopii yhteen sen kanssa, mitä Nietzsche sanoo suvereenista yksilöstä ja lupaamisesta. Ridleyyn mukaan erottaa kolme tapaa, jolla lupaus ja sen toteuttaminen tai laajemmin aikomus ja teko ovat suhteessa toisiinsa. Suvereenin kannalta olennaisin näistä on se, jonka nimeän *paljastavaksi sisäiseksi teoksi*, joka tarkoittaa sellaista tekoa, jonka onnistumisehtoja ei voida määritellä ulkoisesti ja triviaalisti, vaan vasta tehdessä paljastuu mitä toimijalta vaaditaan ja kuka toimija onkaan. Eräs esimerkki tästä on avioliitto, jota solmittaessa ei ole selvää, mitä

kaikkea rakastaminen myötä- ja vastoinkäymisissä konkreettisesti tarkoittaa, eikä myöskään ole selvää, onko aviopuolisoista siihen. Tällaiset teot ovatkin yhteydessä sosiaalisiin instituutioihin ja käytäntöihin ja niiden monimutkaisiin sääntöihin. Suvereeni osaa noudattaa sääntöjen kirjaimen lisäksi myös niiden henkeä. Häntä myös luonnehtii hänen erityinen suhteensa ns. *ceteris paribus* -ehtoon. Jos lupauksiin aina kuuluu ehto siitä, että muiden asioiden tulee pysyä yhtäläisinä, suvereeni Ridleyyn mielestä kohtelee muita asioita yhtäläisinä huolimatta siitä, ovatko ne. Tämä on Ridleyyn vastaus *amor fatin* haasteeseen, mutta hän itsekin myöntää, että David Owenin tulkinta on parempi.

Ensimmäinen pohdintalukuni on 5.3, jossa teen huomautuksia Pippinin ja Ridleyyn artikkeleista. Vaikka heidän ekspressivistinen tulkintansa toimijuudesta on vakuuttava, se jättää huomiotta tekstinkohdan, jossa Nietzsche väittää, että orjamoraali tukahduttaa väkevien mahdollisuuden ilmaista väkevyyttään. Pohdin, onko mahdollista ymmärtää väkevyyden muuten kuin heikkoja kanssaihmissään sortavana aristokraattina, joka tekstinkohdasta olisi mahdollista päätellä. Lisäksi tarkastelen itsetuntemuksen mahdollisuutta Nietzschellä: Pippinin joistakin huomautuksista on nimittäin mahdollista päätellä, että Nietzsche kiistäisi introspektion mahdollisuuden. Osoitan analysoimalla tekstievidenssiä Nietzschin teoksesta *Iloinen tiede*, että itsetarkkailulla on merkittävä rooli toimijuuden ymmärtämisessä.

Itsetarkkailu on keskeisessä roolissa myös David Owenin monipuolisessa luennassa, jota tarkastelen luvussa 6. Owen hyödyntää tulkinnassaan Gemesiä, Pippiniä ja Ridleyä ja osoittaa, kuinka suvereenin lupauksen suhde kohtaloon liittyy vastuunkantoon. Luvussa 6.1 esittelen Owenin käsitystä lupaamisesta. Hän väittää, että suvereenin erottaa tavallisesta lupauksensa pitävästä ihmisestä se, että suvereeni lupaa harkiten ja pitää sanansa kohtalon uhallakin. Owen tulkitsee tämän tarkoittavan, että suvereeni on valmis ottamaan vastuun rikotuista lupauksista myös silloin, kun este oli jonkun muun syytä kuin hänen omansa. Suvereenin suhde kohtaloon on kuitenkin vielä tätä monimutkaisempi ja luvussa 6.2 tarkastelen David Owenin näkemystä *amor fatista*, joka hänellä liittyy kunkin henkilön omaan itseen kuuluviin välttämättömyyksiin. Owenin mukaan itseään havainnoimalla on mahdollista oppia tuntemaan vahvuutensa ja heikkoutensa, mahdollisuutensa ja rajoitteensa, ja muokata näistä tyylytelty kokonaisuus. Itseään ja kohtaloaan opitaan rakastamaan vähitellen ja kärsivällisesti samalla tavalla kuin esimerkiksi monimutkaista ja tulkintaa vaativaa musiikkiteosta. Esitettyäni näin Owenin tulkinnan pohdin sen vahvuuksia ja heikkouksia luvussa 6.3. Vaikka Owenin luennassa on heikkoutensa – erityisesti sitä rasittaa konkreettisten esimerkkien puute kriittisten näkemysten kohdalla – pidän sitä pääpiirteissään käyttökelpoisena erityisesti siksi, että se yhdistää Nietzschin näkemyksiä eri teoksista koherentiksi kokonaisuudeksi.

Lopulta luvussa 7 pohdin suvereniteettiteorian soveltuvuutta käytäntöön. Teen yleisiä huomioita työssäni käsitellyistä artikkeleista luvussa 7.1 ja erityisesti pohdin Pippinin ja Owenin ohimenevien huomautusten mahdollisuuksia. Jatkan itsehavainnoinnin tarkastelua luvussa 7.2, jossa väitän, että Nietzschen käsitys itsehavainnoinnista jää epämääräiseksi ja jopa elitistiseksi vihjatessaan, että se on harvinainen taito. Se saa kuitenkin tukea mindfulnessista ja myös sitä hyödyntävästä dialektisesta käyttäytymisterapiasta (DKT), jota hyödynnetään menestyksekkäästi mm. epävakaan persoonallisuushäiriön ja muiden tunnesäätelyyn liittyvien mielenterveysongelmien hoitamisessa. Osoitan yhtäläisyyksiä DKT:n ja Nietzschen välillä ja viitoitan tietä jatkotutkimukselle. Luvussa 7.3 puolestani käytän työssäni esiteltyä käsitteistöä suvereniteetista ja vastuusta tarkastelemaan kuvitteellista hahmoa, Steven Stiflerin hahmokehitystä elokuvasta *American Pie: The American Wedding*. Stiflerin kehitys itsekeskeisestä hedonistista vastuunsa kantavaksi toimijaksi, joka myös paljastaa itsestään täysin piiloteltuja puolia, havainnollistaa Nietzschen käsitteistön käyttökelpoisuutta eettisten tilanteiden ja erityisesti toimijoiden eettisyyden arvioinnissa.

Työssäni tulkiten Nietzscheä naturalistisesta näkökulmasta, jonka mukaan hän on tieteen metodeja ja ihanteita noudattava ihmisluonnon tutkija. GM:ssä Nietzsche 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 kulttuurinen ilmiö nimeltä 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.) Nietzsche kutsuu metodiaan genealogiaksi, joka näkyy myös teoksen nimessä *Zur Genealogie der Moral*. Se on historian tutkimuksen muoto, joka pyrkii osoittamaan ilmiöiden kehityksessä tapahtuneita katkoksia ja moninaisia juuria. (Ks. Leiter 2015, 133–144.) Työssäni tämä näkyy enimmäkseen taustaoletuksina. Ensinnäkin katson oikeaksi tarkastella Nietzschen kaltaista epäsystemaattista, kaunokirjallista ja ristiriitaiseltakin vaikuttavaa kirjoittajaa johdonmukaisena ajattelijana. Toiseksi hyväksyn työssäni Nietzschen lähtöoletuksen, että moraalit ja etiikka tulee tarkastella empiirisesti ilman oletuksia sen ulkopuolisesta erillisestä todellisuudesta.

Nietzscheä lukiessa on nähdäkseni mielekästä erottaa toisistaan yhtäältä hänen tekemänsä toiminnanteoreettiset, moraalipsykologiset ja tunnefilosofiset havaintonsa ja toisaalta ne yhteiskunnalliset näkemykset, joita hän havaintoihinsa liittää. Mutta vaikka koenkin Nietzschen asenteet usein pöyristyttäväiksi, haluan tarkastella hänen päättelyään mahdollisimman suopeasti ja niin sanotusti askel kerrallaan. Erityisesti tämä näkyy siinä, miten

Nietzsche suhtautuu ihmisten välisiin eroihin. Hänen mukaansa kaikki ihmiset eivät ole paitsi samanlaisia, myöskään samanarvoisia. Erityyppisten ihmisten välillä vallitsee hänen mukaansa hierarkia ja siksi ylempien on sallittua kohdella alempiaan huonommin kuin vertaisiaan. (Ks. JGB XI, joka on otsikoitu ”Mikä on ylhäistä?”.) Erityisesti luvussa 7.2 väitän, että Nietzschen havaintoja tukee myös nykyaikainen psykologia, johon eivät liity aristokraattiset arvot.

Vaikka Nietzsche paikoin tuntuukin yllättävän nykyaikaiselta havaintoineen, hänen tulkitsemisensa on filosofian historian tulkitsemista. Hän kirjoitti erilaisessa kulttuuriympäristössä kuin nykyaikaiset filosofit ja kirjoittipa hän lisäksi saksaksi, toisin kuin kaikki tässä käsittelemäni kommentaattorit. Kandidaatintutkielmassani (Halonen 2022) kritisoin sellaisia tulkintoja Nietzschen omatuntoa ja syyllisyyttä koskevista käsityksistä, jotka perustuvat siihen, miten englannin kielessä käytetään sanoja *conscience* ja *guilt*. Tässä tarkastelemistani artikkeleista yksikään ei nähdäkseni tee samoin, vaan niiden analyysit perustuvat arkisen kielenkäytön sijasta eettisten ilmiöiden tarkasteluun sekä Nietzschen tekstin analysoimiseen. Teen kuitenkin tarpeen tullen kriittisiä huomioita silloin, kun kommentaattori perustaa luentansa mielestäni liikaa tekstin englanninkieliselle käännökselle.

Filosofian historiaa tutkiessa on myös hyvä olla tietoinen Calvin G. Normoren metodologiaa koskevaa jaottelusta *filosofian antropologian* ja *doksologian* välillä. Filosofian antropologien pyrkimys on tarkastella historiallisia filosofiya yksinomaan heidän omassa kulttuuriympäristössään ja kontekstissaan, kun taas doksologit tarkastelevat kohteidensa argumentteja kuin nykyaikaisten filosofien käsityksiä. (Normore 2016, 30–37.) Nietzschen kohdalla erottelu on ehkä vähemmän jyrkkä kuin vaikkapa Aristoteleen, mutta se on silti relevantti. On syytä kysyä, onko tulkinnan pääasiallisena tavoitteena mahdollisimman uskollinen luenta, jossa pyritään kirjoittajan kielen, kulttuuriympäristön ja omaelämäkerrallisten tosiasioiden pohjalta esittämään luenta siitä, mitä hän ”oikeasti tarkoitti”, vai kelpaako myös valikoivampi luenta, mikäli se tekee filosofista kiinnostavamman keskustelukumppanin nykypäivän näkökulmasta. Nähdäkseni tässä työssä käsittelemäni artikkelit – ehkä Acamporaan lukuun ottamatta – edustavat pikemmin doksologista kuin antropologista lähestymistapaa. Nietzschen katsotaan tarkastelevan sellaisia ihmiselämän ilmiöitä kuin mekin ja hänen argumenttejaan pidetään yhdenvertaisina nykyaikaisten filosofien kanssa. Pidän näkökulmaa perusteltuna, sillä Nietzschen huomioidut eettisen toiminnan psykologiasta voivat olla arvokkaita, vaikka emme hyväksyisikään sitä aristokraattista arvomaailmaa, johon hän ne liittävät. On ymmärrettävää, että demokraattisempia arvoja edustavat kommentaattorit haluavat lukea häntä valikoiden. Myös oma lähestymistapani tässä työssä on lähempänä doksologista, koska olen kiinnostunut tarkastelemaan Nietzschen

argumentteja osana nykyäänkin relevantteja filosofisia keskusteluja. Esitän kuitenkin toisinaan huomioita siitä, mikäli kommentaattorin tulkinta jättää erityisen merkitykselliseltä tuntuvaan kontekstin huomiotta.

2 Moraalin orjakapinasta ja GM II:n kahdesta ensimmäisestä kappaleesta

Esitän tässä luvussa asiayhteyden, jossa Nietzsche esittää suvereenin yksilön analyysin. Luvussa 2.1 tiivistän *Genealogian* ensimmäisen esseen päälinjat, jossa Nietzsche kuvaa vähintäänkin provokatiivisesti sitä, miten aiempi aristokraattiherrojen ylivalta kumottiin ja korvattiin ”orjamoraalilla”. Luvussa 2.2 puolestaan esittelen *Genealogian* toisen esseen kaksi ensimmäistä kappaletta pääpiirteittäin kontekstiksi myöhemmissä luvuissa esitetyille katkelmille.

2.1 Moraalin orjakapina, hyvän käsitteen muutos ja uudenlainen subjekti

Nietzschen mukaan ennen meidän moraalimme aikaa vallitsi toisenlainen, aristokraattinen arvojärjestys. Hän pohjaa väitteensä osin kielitieteelliseen tutkimukseensa¹. 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 kehittyi 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 rikasta 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

¹ Nietzsche opiskeli klassista filologiaa ja sai professorinviran vain 24-vuotiaana, mutta jo hänen ensimmäinen kirjansa käytännössä tuhosi akateemiset uramahdollisuudet (Leiter 2015, 25–30).

tarkoittava sana *bonus* on johdannainen varhaisemmasta soturia tarkoittavasta sanasta *duonus*. (GM I:5.)

Nietzschen (GM I: 10) mukaan hallitsijoiden suhde alamaisiinsa (jatkossa viittaaan heihin tarpeen tullen herraina tai ylhäisönä ja orjina) oli alentuva, säälivä ja ylenkatsova. Esimerkiksi kreikan kielessä alun alkaen tavallista miestä tarkoittavat sanat ovat jääneet tarkoittamaan onnetonta ja sääliteltävää. Tavallinen kansa ei merkinnytkään ylhäisölle juuri mitään. Ylhäisömoraalissa 'hyvän' vastakohta 'huono' on kategoriana Nietzschen sanoin ”jälkiluomus, sivuasias, komplementtiväri” (GM I:10–11): sana sille, jota aateliset itse eivät olleet, ja josta ei juurikaan kannattanut välittää.

Moraalissa kuitenkin tapahtui Nietzschen mukaan orjakapina. Pelkistäen voidaan sanoa, että papisto loi uuden moraalikategorian: paha. Se, mikä herroille ”pedon-omantunnon viattomuudesta iloitsevana hirviöinä” (GM I:11) oli ollut hyvää, leimattiin pappien käsitteistössä pahaksi. Nykyinen 'hyvän' merkitys, väittää Nietzsche, syntyi vastareaktion 'pahalle': orjamoraalin 'hyvä' tarkoittaa ei-pahaa, ei-herroja – eli orjia ja heidän kaltaisiaan, mistä juontuu myös nimitys orjakapina. Tämä reaktiivinen arvonmuodostus saa Nietzscheltä nimen *ressentiment* (GM I:10), jonka Holloa seuraten suomennan kaunaksi².

Tämä uusi moraalitapa myöskin loi uusia käsityksiä toimijuudesta, jota Nietzsche kuvaa seuraavasti:

[Orjamoraali vaatii] väkevyydeltä ettei se saa ilmetä väkevyytenä, ettei se saa olla voittamisen, kukistamisen, valtiaaksi tuleminen tahtoa – – [Se] on yhtä mieletöntä kuin vaatia heikkoudelta että sen pitäisi ilmetä väkevyytenä – –. Samoin nimittäin kuin kansa erottaa salaman välähdyksestään ja käsittää viimeksimainitun salamaksi sanotun subjektin *tekemiseksi*, vaikutukseksi niin kansan moraalitapa 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.)

Lyhykäisyydessään Nietzsche kritisoi näkemystä, jossa eettiseksi toimijaksi väitetään (yhtenäistä) oliota ”subjekti”, joka voi vapaasti valita minkä hyvänsä teon. Tulkintaerot siitä, mitä Nietzsche pitää vaihtoehtona tälle näkemykselle, eroavat suuresti ja ovat työni keskeinen kysymys. Kannatan tässä työssä käsiteltyjä Robert B. Pippiniä ja David Owenia mukaillen, että vaikka Nietzschen kuvauksessa puhutaankin vain väkevistä (eli ylhäisistä herroista), ajatus on yleistettävissä laajemminkin teoriaksi toimijuudesta ja oman yksilöllisyyden ilmaisemisesta.

GM I:ssä siis Nietzsche kuvaa, kuinka moraalitapa orjakapinassa siis paitsi käännettiin arvoasteikko pääläelleen, myös luotiin uudenlaisia käsityksiä eettisestä toimijasta. Siirryn nyt

² *Ressentiment* on Leiterin mukaan saksan sana, jolla on eri konnotaatioita 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.

esittelemään GM II:n aloitusta, joka kuvaa tulkinnasta riippuen joko Nietzschen käsitystä ihanteellisesta toimijasta tai hänen kriittistä näkemystään modernista ihmiskuvasta.

2.2 Lupaamisesta ja suvereenista yksilöstä – tiivistelmä

Nietzsche aloittaa GM II:n tarkastelemalla lupaamista: ”Jalostaa eläin, joka *saa luvata* (versprechen darf) – eikö tämä ole juuri paradoksaalinen tehtävä jonka luonto on ihmisen suhteen itselleen asettanut? eikö se ole varsinainen ihmisestä koituva ongelma?”³ (GM II:1.) Englanniksi *versprechen darf* (perusmuoto *dürfen*) on tulkittu käännöksestä tai kommentaattorista riippuen eri tavoin⁴ ja esitänkin kommentaattoreiden näkemyksiä sopivimmasta englanninkielisestä käännöksestä silloin kun sillä on merkitystä heidän tulkinnalleen. Työni tarpeisiin Hollon suomenkieliset ilmaisut ”saa luvata” ja ”lupa luvata” ovat joka tapauksessa riittävän tarkkoja ja lisäksi hyödynnän tarvittaessa muotoilua ”lupaamaan kykenevä”. Tässä kohtaa on olennaisinta se, että jo pelkkä kyky luvata on Nietzschestä merkillepantava piirre ihmiseläimessä. Ihmisessä nimittäin on hänen mukaansa positiivinen unohtamisen kyky: kaikki koettu ei saavuta tietoisuutta eikä muodostu muistoiksi. Jos näin ei olisi, ei ”voisi olla mitään onnea, mitään hilpeyttä, mitään toivoa, mitään ylpeyttä, mitään nykyisyyttä” (ibid.). Kuvaus muistuttaa vertauskuvaa kultakalan muistista: mitään ei jää mieleen, on vain huoleton nykyhetki. Eläin elää hetkessä, mutta lupaamaan kykenevä eläin ei.

Nietzsche väittää, että kyky muistaa on alun alkaen ollut vammautunut unohtamisen kyky, joka ”on verrattavissa (eikä vain verrattava) dyspeptikkoon, vatsavaivaiseen – hän ei saa mitään ’valmiiksi’... (*er wird mit Nichts ’fertig’*)” (ibid.). Unohtaminen on siis hänestä verrannollista ruoansulatukseen, jossa elimistöistä poistetaan kuona-aineet, ja vastaavasti muistaminen on siis ollut henkistä ummetusta. Ennen pitkää lajinkehityksessä tämä häiriytynyt unohtamisen kyky kuitenkin johtaa uuteen kykyyn, nimittäin *aktiiviseen* kykyyn muistaa, tahdonvaraiseen mieleen painamiseen, jonka ansiosta ihminen oppii myös lupaamaan. Näiden kahden kehitysvaiheen ääripään – alkuun kyvyttömyys unohtaa ja lopulta kyky luvata – välissä:

[Ihmisen on] täytynyt oppia erottamaan välttämätön tapahtuminen satunnaisesta, ajattelemaan kausaalisesti, näkemään kaukainen kuin läsnäolevana ja ennakoimaan sitä,

³ ”Ein Thier heranzüchten, das *versprechen darf* – ist das nicht gerade jene paradoxe Aufgabe selbst, welche sich die Natur in Hinsicht auf den Menschen gestellt hat? ist es nicht das eigentliche Problem vom Menschen?“

⁴ Käännös- ja tulkintahistoriasta ks. Owen 2009, 204n4 ja Zamosc 2011, e125n1.

päättelemään varmasti mikä on tarkoitusperä, mitkä sen välineet, yleensäkin osaamaan laskea, arvioida...” (GM II:1.)

Lupaaminen siis edellyttää kykyä ajatella mahdollisuuksia ja tulevaa. Koska lupaaaja tahtoo tehdä jotakin kaukana nykyhetkestä, hänen on voitava arvioida asioita, jotka voisivat edesauttaa tai häiritä lupauksen toteuttamista. Tämä kyky luvata onkin vastuullisuuden edellytys, Nietzsche sanojen mukaan ”vastuullisuuden synnyn pitkä historia” (GM II:2). Lienee kohtuullista olettaa, että Nietzschekin oletti prosessin olevan valtavan pitkä ajanjakso ihmiskunnan esihistoriassa tai jopa ihmiseläimen evoluutiossa.

Jotta esihistoriallisesta ihmisestä tulisi vastuullinen ei vain yksilötoimijana, vaan myös yhteisöllisenä eläimenä, hänet on ”tehtävä jossakin määrin välttämättömäksi, yksimuotoiseksi, yhtäläiseksi yhtäläisten joukossa, säännölliseksi ja siis ennakoitavaksi (*berechenbar*⁵)” (ibid., sm.). Yhteisö toimii helpommin, kun yksilöiden toiminta on ennustettavaa ja säännöllistä. Nietzsche mukaan valtaosa ihmiskunnan esihistoriasta elettiin tavan siveellisuuden (*Sittlichkeit der Sitte, morality of custom*⁶) alla, jossa ihmisten käytöstä määrittivät yhteisön tapojen vaatimukset ja rikkomuksista seuraavat rangaistukset. Tällainen elämä teki ihmisestä ennakoitavan, ”laskettavissa olevan”. (Ibid.)

Tämän kehityskulun, vastuullisuuden synnyn pitkän historian, lopusta puolestaan löytyy sen kypsä hedelmä, suvereeni yksilö, jota Nietzsche kuvaa jopa teleologisin⁷ sanankääntein: tuon ”valtavan prosessin” lopussa ”puu viimein tekee hedelmää [ja] yhteisö ja sen tavan siveellisyys vihdoinkin tuo ilmi minkä pelkkä väline se on ollut...” (Ibid.). Suvereenin yksilön kuvaus itsessään on suhteellisen lyhyt, noin sivun mittainen, mutta se on tiiviisti ilmaistu. Jokainen työssäni käsitelty kommentaari esittää siitä tulkintansa, joten se on tutkimukselleni keskeinen tekstinkohta:

[L]öydämme [yllämainitun prosessin lopusta] *suvereenin yksilön*, vain itsensä kaltaisen, tavan siveellisyydestä jälleen irti päässeän, autonomisen ylisiveellisen yksilön (”autonominen” ja ”siveellinen” sulkevat nimittäin toisensa pois), sanalla sanoen ihmisen jolla on riippumaton pitkä tahto, jolla on *lupa luvata* – ja hänestä ylpeän, kaikissa lihaksissa

⁵ Hollo kääntää sanan tässä virkkeessä ”laskettavaksi” ja muutamaa riviä alempana ”arvioitavaksi”. Asiayhteyden kannalta pidän selkeimpänä sanaa ”ennakoitava”. Mahdollinen käänös on myös ”veloitettava”, mikä on kiinnostava konnotaatio sen kannalta, mitä Nietzsche myöhemmin samassa esseessä (GM II:4:stä eteenpäin) väittää syyllisyydestä. Nietzscheille syyllisyyden juuret ovat nimittäin velan käsitteessä ja tunteessa: teen väärin ja olen siksi velkaa yhteisölleni tai omalletunnolleni, kunnes olen sovittanut tekoni, ”maksanut velkani”. Saksaksi velkaa ja syyllisyyttä tarkoittaakin sama sana, Schuld. (Ks. Halonen 2022, Risse 2001 & 2005, Reginster 2018.) Jos ihmisestä tehdään *berechenbar*, hän on nähdäkseni yhteismitallinen muiden kanssa, ja siksi voidaankin arvioida paitsi hänen tulevaa toimintaansa, myös sitä, millainen rangaistus sopii rikkomukselle: mitä syylliseltä on oikeudenmukaisesti veloitettava. Syyllisyyttä ja sen suhdetta suvereniteettiin käsittelevät mm. Zamosc 2011 ja Reginster 2018.

⁶ Nietzsche tarkastelee tapojen siveellisyyttä myös teoksessaan *Aamurusko* (MR: 9, 14, 16).

⁷ GM II:n alussa on joitakin teleologiselta kuulostavia väitteitä, joihin lukemani kommentaarit eivät ota kantaa – paitsi Acampora (2006a ja 2006c), jonka mukaan Nietzsche on kriittinen teleologiaa kohtaan.

värehtelevän tietoisuuden *siitä* mitä tässä oikeastaan on saavutettu ja mikä on hänessä ruumiistunut, varsinaisen vallan- ja vapaudentietoisuuden, koko ihmisen täydellistymistunteen. Tämä vapautunut joka todella *saa* luvata, tämä *vapaan* tahdon herra, tämä suvereeni – kuinka hän ei tietäisi miten paljon etevämpi hän siitä syystä on kaikkea mikä ei saa luvata eikä mennä takuuseen omasta puolestaan [...] ja miten hän kyetessään näin vallitsemaan itseään samalla pääsee vallitsemaan myös olosuhteita, luontoa ja kaikkia lyhytjännitteisempiä ja epäluotettavampia luontokappaleita? (GM II:2; sm.)⁸

Suvereeni yksilö on siis jotakin muuta kuin tavan siveellisyyden rajoittama; hänellä on riippumaton pitkä tahto; hänellä on lupa luvata; hän on ylpeä ja ruumiillisesti tietoinen saavutuksistaan, vallastaan ja vapaudestaan; hän on myös vapaan tahdon herra, joka vallitsee olosuhteita. Suvereeni antaa sanansa ja tietää olevansa luotettava, koska ”hän tietää olevansa kyllin väkevä pitääkseen [sanansa] onnettomuuksien, vieläpä ’kohtalonkin’ uhalla” (ibid.). Nietzsche päättää GM II:2:n kuvaamalla omaatuntoa:

Ylpeä tieto *vastuullisuuden* erinomaisesta etuoikeudesta, tietoisuus tästä harvinaisesta vapaudesta, tästä itsensä ja kohtalonsa vallinnasta on painunut hänen syvimpiin syvyiksiinsä ja muuttunut vaistoksi, hallitsevaksi vaistoksi – minkä nimen hän antaakaan sille, tälle hallitsevalle vaistolle edellyttäen että hän itse katsoo sitä tarkoittavan sanan tarpeelliseksi? Mutta ei epäilystäkään, tämä suvereeni ihminen sanoo sitä *omaksitunnokseen...* (Ibid.; sm.)⁹

Lainauksen perusteella ei kuitenkaan ole vielä itsestään selvää, miten Nietzsche suvereenin yksilön arvottaa ja miten se tarkkaan ottaen liittyy syyllisyyteen, varsinkin kun Nietzschen itsensäkin mukaan *Genealogian* esseiden aloitukset tarkoituksella johtavat harhaan ja sisältävät jopa ironiaa. Muut käsittelemäni kommentaattorit pitävät suvereniteettia ja hänen ominaisuuksiaan tavoiteltavina, Nietzschen aidosti ylistäminä ominaisuuksina, mutta Lawrence J. Hatabin (1995) ja Christa Davis Acamporan (2006c) mukaan suvereeni yksilö on modernin ajattelun harha, jota Nietzsche haluaa kritisoida. Väitän, että suvereniteettia puoltava tulkinta on paremmin perusteltavissa, mutta uskoakseni Acamporalla on perusteita väittää, että

⁸ ”[D]as *souveraine Individuum*, das nur sich selbst gleiche, das von der Sittlichkeit der Sitte wieder losgekommene, das autonome übersittliche Individuum (denn „autonom“ and „sittlich“ schliesst sich aus), kurz den Menschen des eignen unabhängigen langen Willens, der *versprechen darf* – und in ihm ein stolzes, in allen Muskeln zuckendes Bewusstsein davon, *was* da endlich errungen und in ihm leibhaft geworden ist, ein eigentliches Macht- und Freiheits-Bewusstsein, ein Vollendungs-Gefühl des Menschen überhaupt. Dieser Freigewordne, der wirklich *versprechen darf*, dieser Herr des *freien* Willens, dieser Souverain – wie sollte er es nicht wissen, welche Überlegenheit er damit vor Allem voraus hat, was nicht *versprechen* und für sich selbst gut sagen darf [...] wie ihm, mit dieser Herrschaft über sich, auch die Herrschaft über die Umstände, über die Natur und alle willenskürzeren und unzuverlässigeren Creaturen nothwendig in die Hand gegeben ist?“

⁹ ”Das stolze Wissen um das ausserordentliche Privilegium der *Verantwortlichkeit*, das Bewusstsein dieser seltenen Freiheit, dieser Macht über sich und das Geschick hat sich bei ihm bis in seine unterste Tiefe hinabgesenkt und ist zum Instinkt geworden, zum dominirenden Instinkt: -- wie wird er ihn heissen, diesen dominirenden Instinkt, gesetzt, dass er ein Wort dafür bei sich nöthig hat? Aber es ist kein Zweifel: dieser *souveraine Mensch* heisst ihn sein *Gewissen...*“

tällä tekstinkohdalla on suuri merkitys Nietzschen konstruktivisen filosofian kannalta (Acampora 2006c, 147). Siirryn nyt esittelemään Hatabin ja Acamporan kriittisiä näkemyksiä.

3 Lawrence J. Hatab ja Christa Davis Acampora suvereniteetin harhasta

Christa Davis Acamporan (ibid., 147) mukaan vielä hänen kirjoittaessaan suvereenia puoltava tulkinta oli vallitseva tulkinta englanninkielisissä kommentaareissa. Acampora kuitenkin itse puolustaa Lawrence J. Hatabin (1995) kriittistä näkemystä, jonka mukaan Nietzsche pitää suvereenia yksilöä modernin aikakauden harhana. Acampora jopa väittää, että suvereniteetin kritiikki on niitä harvoja asioita Nietzschen ajattelussa, jotka ovat ”selvästi ja lopullisesti ratkaistu” (Acampora 2006c, 147). Kutsun tätä kantaa *suvereniteetin harhaksi*. Luvussa 3.1 esitän Hatabin näkemykset subjektin ristiriitaisuudesta ja jopa fiktiivisyydestä. Hän kiistää subjektin yhtenäisyyden ja pysyvyyden ja osoittaa, kuinka monimuotoinen olio subjekti on. Hatab kuitenkin väittää, että vahvatahtoisten on mahdollista luoda luonteeseensa yhtenäisyyttä. Kommentoin Hatabin luennan yhteydessä joitakin hänelle keskeisiä tekstinkohtia (erityisesti JGB 19), jotka ovat hyödyllisiä myös myöhemmän argumenttini kannalta. Acampora tukeutuu muuten Hatabin näkemyksiin, mutta kiistää yhtenäisyyden ja pitkäjänteisen toiminnan mahdollisuuden. Hän väittää lupaamista virheeksi lajinkehityksessä ja pitää sitä mahdottomuutena arvaamattomassa maailmassa.

3.1 Nietzschen ristiriitainen subjekti Hatabin tulkitsemana

Hatabin (1995, 13–21) lähtökohta on, että Nietzsche on postmoderni ajattelija, joka kritisoi modernia käsitystä yhtenäisestä subjektista, joka järkensä avulla kykenee vapautumaan intohimoista ja tradition pakosta. Hatab kuitenkin tähdentää, että postmodernismin tarkoitus ei ole olla *antimoderni*, vaan kriittisempi kuin moderni itse. Ottamatta kantaa siihen onko sana ”postmoderni” juuri paras ilmaisu kuvaamaan Nietzscheä tai että kuinka perusteltu tämä Hatabin luonnehdinta modernista yksilöstä on¹⁰, Nietzsche oli niin kriittinen oman aikansa Eurooppaa ja ”moderneja” kohtaan, että häntä on nähdäkseni perusteltua kutsua vähintäänkin modernin kriitikoksi.

¹⁰ Ks. Schmitter 2021, jonka mukaan on yleinen harhakäsitys, että varhaismoderneille filosofeille tunteet ovat yksinomaan järjenkäytön esteitä. Nietzschen suhteesta postmodernismiin ks. Gemes 2001 ja Leiter 2015, 1–23.

Hatab väittää, että Nietzsche subjekti, siis itse, ei ole järjestynyt yhtenäisyys (*organized unity*), vaan ”areena, jossa erilaiset vietit käyvät ratkaisematonta kamppailua herruudesta” (Hatab 1995, 34). Kutsun tätä näkemystä, jonka kaikki työssäni käsitellyt kommentaattorit nähdäkseni allekirjoittavat, *subjektin ristiriitaisuudeksi*. Vahvimmat yksilöt kuitenkin kykenevät muokkaamaan, järjestämään ja jopa karsimaan viettejään¹¹. Hatabin mukaan Nietzsche tarkoittaaakin vapaudella kykyä hallita viettejään ja tunteiden aiheuttamaa irrationaalisuutta. Mutta vapaus ei suinkaan ole Nietzsche valistuksen julistama universaali ihanne, vaan vahvojen etuoikeus. (Ibid., 35–36; ks. JGB 6, 29, 36 ja Z I:17.)

Subjekti ei ole Nietzsche ”pysyväinen (*enduring*) substanssi eikä attribuuttien perustana oleva yhtenäinen subjekti, joka olisi aktiviteettien taustalla kausaalisenä lähteenä” (Hatab 1995, 31). Tämä on monimutkainen väite, johon yhtäältä liittyy subjektin eli itsen luonne yhtenäisenä ja pysyväisenä (eli ajassa jatkuvana) oliona, ja toisaalta teoria siitä, miten näin ymmärretty subjekti on osa kausaalista teoriaa toimijuudesta. Vaikka ymmärtääkseni jokainen käsittelemäni artikkeli hyväksyy väitteen, ei ole itsestään selvää, mitä johtopäätöksiä Nietzsche tästä kritiikistä tekee.

Hatabin (ibid., 32) mukaan Nietzsche väittää, että tekijä on kielen luoma fiktio ja että todellisuudessa on olemassa pelkkä teko. Keskeinen tekstinkohta tälle on jo johdannossa mainittu GM I:13, jossa Nietzsche väittää, että orjamoraalin kuva subjektista on epärealistinen: ”Vaatia väkevyydeltä ettei se saa ilmetä väkevyytenä [...] on yhtä mieletöntä kuin vaatia heikkoudelta että sen pitäisi ilmetä väkevyytenä” (GM I:13). Ei ole niin, että ominaisuuksiltaan neutraali olio nimeltä subjekti voisi vapaasti valita maailmaan vaikuttavia tekoja tai voisi valita olevansa heikko tai väkevä. Nietzsche menee väitteessään kuitenkin vielä pidemmälle: ”[S]ellaista substraattia (*Substrat*) ei ole; ei ole ’olemista’ (*Sein*) tekemisen, vaikuttamisen, tulemisen (*Werden*) takana; ’tekijä’ on vain luuloteltu (*hinzugedichtet*) tekemisen lisäksi – ei ole muuta kuin tekemistä (ibid., sm.)” Tämä väite luulotellusta tekijästä on peruste Hatabin väitteelle, että tekijä on Nietzsche *fiction*, joten Hatabin ja Acamporan argumenttia käsitellessäni käänän sen teknisesti sanalla ”fiktio” ja sen johdannaisilla.

Nietzsche vertaa tekijän ja teon erottelua siihen, kuinka ”kansa erottaa salaman välähdyksestään ja käsittää viimeksimainitun salamaksi sanotun subjektin *tekemiseksi*” (ibid.) ja kuinka luonnontutkijatkin ”sanovat ’voiman panevan liikkeeseen, voiman aiheuttavan’”

¹¹ Tästä syystä on mielestäni perusteltua kääntää *organized unity* järjestyneeksi, eikä järjestetyksi yhtenäisyydeksi. Yhtenäisyys ei ole annettua eli itsestään järjestäytyntä, mutta se on mahdollista järjestää. Ainoa havaitsemani selkeä ero Hatabin ja Acamporan välillä koskee juuri viettien hallintaa: Hatab huomaa sen mahdollisuuden, mutta Acampora ei edes mainitse sitä.

(GM I:13). Viitataan tähän ajatuskokonaisuuteen – väkevyys ei saa ilmetä väkevyytenä, ei ole ”substraattia” tekemisen takana, tekijä on fiktio ja todellisuudessa on pelkkää tekemistä – jatkossa *salamavertauksena*. *Genealogiassa* Nietzsche ei näitä väitteitään tarkemmin perustele, mutta Hatab (1995, 31) esittää perusteita Nietzsche muista teksteistä. Teoksessaan *Hyvän ja pahan tuolla puolen* (1886; jatkossa JGB) Nietzsche väittää:

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

Ei liene kaukaa haettua ajatella, että kritiikki kohdistuu ainakin Descartesiin: Nietzsche mukaan siis ajattelun tosiasiaista ei voida päätellä, kuka ajattelee, saati mitään siitä, millaisia ominaisuuksia tuolla ajattelijalla on. Suomen kielioppi sallii subjektittomat lauseet – voidaan sanoa ”ajatellaan” tai ”salamoi” – mutta Nietzsche kiistää, että kieliopilliset rakenteet kuvaisivat todellisuutta. Teoksessaan *Iloinen tiede* (1882/1886; jatkossa FW), jota Hatabkin tässä yhteydessä lainaa, Nietzsche väittääkin, että kieli on kehittynyt lajin selviytymistarpeeseen. Se palvelee vain sosiaalisia tarkoituksia eikä sinänsä vastaa todellisuutta tai yksilöllistä kokemusta. Samassa hän väittää, että myös tietoisuus kykenee tavoittamaan vain sen mikä meille on yhteistä, keskinkertaista ja hyödyllistä yhteisön ja lauman kannalta. (FW 354.) Nietzsche kuvaa tietoista ajattelua pinnallisimmaksi osaksi ajatteluamme, joka tapahtuu sanoin:

[E]läimellisen tietoisuuden luonnosta johtuu, että maailma, josta me voimme tulla tietoiseksi, on vain pinta- ja merkkimaailma, yleistetty, yhteistetty maailma [ja] kaikki, mikä tulee tietoiseksi, samalla tulee latteaksi, ohueksi, suhteellisen-typeräksi, yleisluontoiseksi, pelkäksi merkiksi, lauma-merkiksi, että tietoiseksi tulemiseen liittyy aina suuri perin pohjainen tarveltyminen, väärennys, pintapuolistus ja yleistys. (Ibid.)

Jos Nietzsche kerran kuvaa tietoisuutta näin kriittisesti, on kieltämättä erikoista, että hän käyttäisi samaa sanaa *kehuakseen* suvereenia, josta ”löydämme [...] ylpeän, kaikissa lihaksissa värähtelevän tietoisuuden siitä mitä tässä oikeastaan on saavutettu ja mikä on hänessä ruumiistunut, varsinaisen vallan- ja vapaudentietoisuuden”. On nähdäkseni kuitenkin epäselvää, mitä kaikkea Nietzsche tietoisuuskritiikki kattaa tai että onko Nietzsche täysin johdonmukainen kannassaan. Luvussa 5.3 osoitan, kuinka tärkeänä Nietzsche pitää itsensä havainnointia, ja vaikkapa *Genealogiassa* hän väittää, että vasta orjakapinan ja tietoisuuden kasvun myötä ”ihmisen sielu on saanut *syvyyttä* sanan korkeammassa merkityksessä” (GM

I:6), ja samoin ihmisen sisäinen maailma on laajentunut sitä mukaa, kun luontaisia viettejä on tukahdutettu (GM II:16). Lisäksi väitän, että mikäli Nietzsche pitäisi tietoisuutta niin hyödyttömänä kuin hän yllä väittää, hän ei kykenisi hänen filosofialleen keskeiseen introspektioon ja kielenkäytön kritiikkiin. FW 354:n kuvausta tietoisesta ajattelun harhaanjohtavuudesta tulisikin kenties lukea retorisenä liioitteluna tietoisuuden taipumuksista ja joistakin sen ominaisuuksista.¹²

Esimerkkinä tästä käy JGB 19, johon myös Hatab viittaa. Siinä Nietzsche kritisoi (saksalaisen) filosofian ja erityisesti Arthur Schopenhauerin käsitystä tahdosta, jonka mukaan ”tuntemme yksin tahdon, tuntemme sen täysin, ilman vähennystä ja lisäystä” (JGB 19). Nietzschen mukaan Schopenhauer on liioitellut ”kansan-ennakkoluuloja” (*Volks-Vorurtheil*) ja yksinkertaistanut monimutkaisen ilmiön yhdeksi sanaksi. Nietzsche kuvaa näkemystään tahdon monimuotoisuudesta seuraavasti:

[J]okaisessa tahtomisessa on ensinnäkin useita tunteita, nimittäin sen tilan tunne, josta tahdotaan *pois*, sen tilan tunne, johon *päin* pyritään, itse tämän ”pois” ja ”päin” tunne, sitten vielä myötäilevä lihastunne, joka siinäkin tapauksessa, ettemme pane liikkeeseen ”käsiämme ja jalkojamme”, eräänlaisesta tottumuksesta alkaa toimia heti, kun me ”tahdomme”. Kuten siis on tunnustettava tunne, vieläpä monenlainen tunne tahdon ainekseksi, samaten toiseksi myös vielä ajattelu: jokaisessa tahtotoimessa on jokin komentava ajatus ; – eikä pidä suinkaan luulla, että tämän ajatuksen voi leikata pois ”tahdosta” tahdon silti vielä jäädessä jäljelle! Kolmanneksi tahto ei ole vain tunteiden ja ajattelun kompleksi, vaan ennen kaikkea vielä *affekti*: nimittäin tuo komennuksen affekti. Se, mitä sanotaan ”tahdon vapaudeksi” on olennaisesti ylemmys-affekti suhteessa siihen, jonka täytyy totella: ”minä olen vapaa, hänen” täytyy totella” [...] Ihminen, joka *tahtoo* –, käskee jotakin omassa itsessään olevaa, joka tottelee tai jonka hän uskoo tottelevan.¹³ (JGB 19.)

¹² Aaron Ridley'n mukaan Nietzschen kuvakielen fysikaalisuus (lihaksissa värähtelevä tietoisuus, ruumiistunut vallan- ja vapaudentietoisuus) osoittaa ”kiistatta”, että suvereenissa yksilössä kulttuurista on tullut luontoa. Samoin kuin Nietzschen (GM II:16) kuvaamat vesieläimet siirtyessään maalle kokivat tuskaa, mutta sitten sopeutuivat uusiin oloihinsa, on myös suvereeni yksilö sopeutunut uusiin, alkuun käsittämättömiin oloihinsa ja muuttunut sosiaalisesti eläimeksi. Sosialisatio ei siis suinkaan lopullisesti murra ihmistä, vaan vahvistaa häntä paineen alla ja muuttaa suvereeniksi yksilöksi. (Ridley 2009, 182–183.) En pidä hänen tulkintaansa kiistattomana enkä myöskään niin itsestään selvänä kuin mitä hänen huomautuksensa antaa ymmärtää.

¹³ ”[I]n jedem wollen ist erstens eine Mehrheit von Gefühlen, nämlich das Gefühl des Zustandes, von dem *weg*, das Gefühl des Zustandes, zu dem *hin*, das Gefühl von diesem „weg“ und „hin“ selbst, dann noch ein begleitendes Muskelgefühl, welches, auch ohne dass wir „Arme und Beine“ in Bewegung setzen, durch eine Art Gewohnheit, sobald wir „wollen“, sein Spiel beginnt. Wie also Fühlen und zwar vielerlei Fühlen als Ingredienz des Willens anzuerkennen ist, so zweitens auch noch Denken: in jedem Willensakte giebt es einen commandirenden Gedanken; -- und man soll ja nicht glauben, diesen Gedanken von dem „Wollen“ abscheiden zu können, wie als ob dann noch Wille übrig bliebe! Drittens ist der Wille nicht nur ein Complex von Fühlen and Denken, sondern vor Allem noch ein *Affekt*: und zwar jener Affekt des Commando's. Das, was „Freiheit des Willens“ genannt wird, ist wesentlich der Überlegenheits-Affekt in Hinsich auf Den, der gehorchen muss: „ich bin frei, „er“ muss gehorchen“ [...] Ein Mensch, der *will* –, befiehlt einem Etwas in sich, das gehorcht oder von dem er glaubt, dass er gehorcht.“

Näin Nietzsche nähdäkseni väittää yksiselitteisesti, että tahto on monimutkainen ajatusten, tunteiden, tuntemusten ja affektien¹⁴ kokonaisuus. Tahdonvapaus on hänestä ”sana tuota moninaista mielihyvän-tilaa varten tahtovassa, joka käskää ja samalla yhdyttyä suorittajan kanssa” (JGB 19):

Koska kaikkein useimmissa tapauksissa on tahdottu vain siinä, missä on myös voitu *odottaa* käskyn vaikutusta, siis tottelemista, siis toimintaa, on *se, miltä näyttää*, muuttunut tunteeksi, että tässä muka on *vaikutuksen välttämättömyyttä*; sanalla sanoen, tahtova uskoo, melkoisen varmasti, että tahto ja toiminta ovat jollakin tavalla yhtä –, hän lukee myös onnistumisen, tahtomisen suorituksen itse tahdon ansioksi ja kokee tällöin sen vallantunteen kasvun, jonka onnistuminen tuo aina mukanaan.¹⁵ (Ibid.)

Kun siis kompleksi tahdoksi kutsuttu kokonaisuus saa jotakin aikaan, siihen assosioituva vallantunteen mielihyvä luo illuusion yhtenäisestä tahdosta. Nietzsche toteaaakin, että ”tässä käy niinkuin jokaisessa hyvin rakennetussa ja onnellisessa yhteiskunnassa, että hallitseva luokka samastaa itsensä yhteiskunnan saavutusten kanssa” (Ibid.). On kuitenkin huomattava, että Nietzsche ei väitä tahdon olevan epävapakaakaan, sillä ”todellisessa elämässä tulee kysymykseen vain *voimakas* ja *heikko* tahto” (JGB 21).

Kuten aiemmin mainitsin, Nietzschen mukaan valtaosa ihmisistä ei kykene hallitsemaan sisäistä elämäänsä, vaan vapaus ja autonomia on vahvimpien etuoikeus. Tämä näkemys onkin Hatabin mielestä johtanut tulkintoihin, joissa suvereenia yksilöä pidetään lauman yläpuolelle nousevana itsensä luovana yksilönä. Hatab itse pitää mahdollisena, että suvereeni yksilö ennakoii jotakin, mitä hän kutsuu Nietzschen ”luovaksi tyypiksi” (*creator type*), mutta väittää että GM II:2:ssa Nietzsche kritisoi suvereniteettia ja pitää sitä modernistisena ihanteena, joka tulee syrjäyttää. (Hatab 1995, 37–38.)

Suvereeni yksilö on Hatabin mukaan kalkyloitavuus- ja vastuullisuusprosessin lopputulos, kuten Nietzsche GM II:2:ssa luonnehtiikin vastuullisuuden edellytyksiä. Kun Nietzschen mukaan suvereeni on ”tavan siveellisyydestä jälleen irti päässyt, autonominen ylisiveellinen (*übersittlich*) yksilö” (GM II:2), hän tarkoittaa Hatabin tulkinnan mukaan modernistista saavutusta, jossa yhteisön tapoihin (*Sitte*) ja perinteisiin perustuva etiikka ylitetään ja korvataan rationaalisella moraalilla (*Moralität*). Autonomian Hatab puolestaan tulkitsee orjamoraalin ihanteeksi, joka yrittää vakuuttaa herroille, että näiden on mahdollista ja

¹⁴ Affektin merkityksestä Nietzsche, ks. Fowles 2020, Boddicker 2021.

¹⁵ ”Weil in den allermeisten Fällen nur gewollt worden ist, wo auch die Wirkung des Befehls, also der Gehorsam, also die Aktion *erwartet* werden durfte, so hat sich der *Anschein* in das Gefühl übersetzt, als ob es da eine *Nothwendigkeit von Wirkung* gäbe; genug, der Wollende glaubt, mit einem ziemlichen Grad von Sicherheit, dass Wille und Aktion irgendwie Eins seien –, er rechnet das Gelingen, dies Ausführung des Wollens noch dem Willen selbst zu und genießt dabei einen Zuwachs jenes Machtgefühls, welches alles Gelingen mit sich bringt.“

siksi toivottavaa olla muuta kuin vahvoja: autonominen ihminen on vastuullinen (*responsible*) ja tilivelvollinen (*accountable*), ja siksi pahojen herrojen on mahdollista parantaa tapansa. (Hatab 1995, 37–38.)

Aiheeni kannalta on olennaista myös Nietzscheen suhde kohtaloon. Nietzschehän luonnehtii suvereenin yksilön kykeneväiseksi vallitsemaan olosuhteita ja luontoa, ja hänen sanaansa voi luottaa ”koska hän tietää olevansa kyllin väkevä pitääkseen sen voimassa jopa onnettomuuksien, vieläpä ’kohtalonkin’ uhalla” (GM II:2). Hatabin (1995, 38) mukaan tämä ajatus kohtalon uhmaamisesta ei sovi yhteen sen kanssa, mitä Nietzsche sanoo *amor fatista* eli kohtalon rakastamisesta (ks. Acampora 2006c, 152):

Kaavani ihmisen suuruudelle on *amor fati*: se, ettei halua minkään olevan toisin, ei edessä- eikä takanapäin eikä koko ikuisuudessa. Välttämätöntä ei ole ainoastaan kestettävä, vielä vähemmän sitä on salailtava – kaikki idealismi on valheellisuutta välttämättömän edessä –, välttämätöntä on *rakastettava*... (EH II:10)

Hatabin (1995, 38) mukaan tämä on yksi keskeisistä Nietzscheen näkemyksistä. Hänen huomautuksensa jää kuitenkin ohimeneväksi, mutta seuraavassa luvussa tarkastelen sitä, miten Christa Davis Acampora jatkaa Hatabin ajatuksia omassa tulkinnastaan GM II:2:sta. Keskeisinä teemoina ovat *amor fatin* lisäksi subjektin ristiriitaisuus, tahdon vahvuus, suvereniteetin kritiikki ja erityisesti lupaaminen, jota Hatab ei käsittele lainkaan.

3.2 Christa Davis Acamporan käsityksiä suvereniteetista ja lupaamisesta

Vuonna 2006 julkaistussa artikkelissaan “On Sovereignty and Overhumanity. Why It Matters How We Read Nietzsche's Genealogy II:2” Christa Davis Acampora tarkastelee suvereniteettia koskevaa kirjallisuutta ja pyrkii Hatabiin tukeutuen osoittamaan valtaosan tulkinnoista virheellisiksi. Olen kuitenkin rajannut Acamporan kritisoimat esimerkkiteokset työni ulkopuolelle, sillä aiheeni kannalta on olennaisempaa Acamporan oma argumentti.

Acampora huomauttaa, että koska Nietzscheen suvereeni yksilö on pitkän prosessin kypsien hedelmä, on syytä tarkastella millainen tuo prosessi on. Hänen mukaansa Nietzsche esittää kysymyksen: ”Millaiseksi olioksi, *millaiseksi eläimeksi*, on tultava voidakseen tehdä lupauksia?” (Acampora 2006c, 148). Acampora väittää, että GM II:n ensimmäisessä lauseessa mainittu ”eläin... joka *saa luvata*” on tulkittu englanninkielisissä kommentaareissa usein väärin. Walter Kaufmannin ja R. J. Hollingdalen usein käytetty käännös (vuodelta 1967) nimittäin kääntää sen *oikeudeksi luvata*, *the right to make promises*. Tuo käännös on rohkaissut tulkitsijoita pitämään lupaamista ”etu oikeutena (*entitlement*) joka on ansaittava tai joka

myönnetään ja joka oletettavasti on vastakkainen sellaiselle, johon olisi luontaisesti velvoitettu”¹⁶ (Acampora 2006c, 148). Tätä Acampora pitää virheenä, johon usein sekoittuu toinenkin virhe: koska Nietzsche vaikuttaa painottavan ihmisten välisiä arvojärjestyksiä (*orders of rank and entitlement*), kuvitellaan, että Nietzsche pitäisi tätä lupaamisen etuoikeutta haluttavana (ibid., 148–149).

Versprechen dürfen olisi Acamporan mukaan käännettävä lupana tai kykynä luvata (*permitted to promise, capable of promising*), koska Nietzsche rinnastaa sen heti seuraavassa virkkeessä vastakkaiselle voimalle (saks. *Kraft*; Acampora käyttää tätä saksankielistä ilmaisua), unohdukselle. Lupaaminen ei olekaan jonkun myöntämä etuoikeus, vaan se on riippuvainen ihmiseläimen kyvystä. Acamporalla on nähdäkseni hyvät perusteet väittää näin. Nietzschen mukaan ”tämä välttämättä unohtava eläin, jossa unohtaminen edustaa voimaa, *väkevän* terveyden muotoa, on nyt kasvattanut itseensä vastakkaiskyvyn, muistin, jonka avulla unohtavaisuus eräissä tapauksissa suljetaan pois” (GM II:1). Vaikka muistaminen olikin alun alkaen pelkkää ruoansulatushäiriöön verrattavaa kykenemättömyyttä unohtaa, siitä ennen pitkää tulee ”aktiivista *tahtoa* olla jälleen menettämättä, kerran tahdotun asian yhä jatkuvaa tahtomista, oikeata tahdon *muistia*” (ibid.). (Acampora 2006c, 149.) Nietzschen kielenkäyttö todellakin viittaa luontokappaleen kehitykseen, sen fysiologisiin kykyihin tai kyvyttömyyksiin ja yksilön tahtoon – ei myönnettäviin etuoikeuksiin. Nähdäkseni tämä ei kuitenkaan ole välttämättä koko totuus: onhan mahdollista, että Nietzscheille lupaamisen kyky on lupaamisoikeuden välttämätön ehto. Kuten hän kirjoittaa GM II:2:ssa:

[S]ellaisen eläimen jalostamiseen joka saa luvata sisältyy [...] ehtona ja valmisteluna se lähempi tehtävä että ihminen on ensin *tehtävä* jossakin määrin välttämättömäksi, yksimuotoiseksi, yhtäläiseksi yhtäläisten joukossa, säännölliseksi ja laskettavaksi. (GM II:2.)

Vaikka Nietzsche eksplisiittisesti puhuu lupaamisesta ja sen ehdoista, ei siis ole itsestään selvää, miten hän näitä arvottaa. Acamporan mukaan *versprechen darf*, lupa luvata, ei kuitenkaan missään tapauksessa tarkoita jonkun myöntämää oikeutta luvata, vaan pelkkää kykyä tehdä niin. On joka tapauksessa huomionarvoista, että tässä säännöllisyys ja laskettavuus, joita Hatab pitää Nietzschen kritisoimana modernismina, ovat Nietzschen mukaan pelkkä ehto jollekin kehittyneemmälle.

Acampora huomauttaa, että unohdus ja muistaminen ovat molemmat aktiivisia kykyjä. Unohdus on välttämätön osa psyykeämme, sillä kaiken ei tarvitse pysyä tietoisuudessa.

¹⁶ ”...as an entitlement that one must earn or which one is granted, and which presumably stands in contrast with something to which one might be inherently obliged.”

Acamporan mukaan Nietzsche jopa vihjaa, että ilman unohdusta ei olisi psyykeä ja sielua¹⁷: ”unohduksella on osansa sääntelyprosessissa, joka sallii meidän omia (*appropriate*) kokemuksestamme sen mikä on välttämätöntä ja hankkiutua eroon siitä mikä ei ole” (Acampora 2006c, 149). Hatab väittää, ettei yksilö ole järjestynyt yhtenäisyys, mutta vahvimmat voivat sen itse järjestää, mutta Acamporan mielestä näin ei ole. Hän huomauttaa, että Nietzschen mukaan yksilössä olevien voimien moninaisuus on ”järjestetty oligarkkisesti” eli harvainvaltaisesti (GM I:1). Sen mahdollistaa kyky unohtaa, jonka ansiosta ylhäisemmät toimijat ja toimitsijat (*vornehmeren Funktionen und Funktionäre*) kuten hallitseminen, ennakoita arvaaminen ja ennakoita päättäminen saavat hiljaisuutta ja rauhaa ”palvelevien elintemme alamaailmalta”¹⁸ (ibid.). Unohtavaisuuden ansiosta, väittää Nietzsche, kykenemme onneen, hilpeyteen, toivoon, ylpeyteen ja jopa nykyisyyteen. (Ibid.) Nietzschen esimerkit koskevat enimmäkseen tunnetiloja, kun taas Acamporan mukaan unohduksen avulla karsitaan näennäisen loputonta havainto-objektien virtaa ja järjestetään sitä hahmotettavaan muotoon, koska liika muistaminen johtaisi ”tauottomaan kokemukseen”, joka tekisi toimimisesta mahdotonta. (Acampora 2006c, 159n5.) GM II:2 ei kuitenkaan tällaisia epistemologisia väitteitä tue eikä Acampora esitä mitään muutakaan tekstievidenssiä tulkinnalleen.¹⁹

Koko *Genealogian* toinen essee käsittelee Acamporan mielestä sitä, miten ihminen *lajina* kehittyi eläimeksi, jolla on omatunto. Siksi se ei hänestä voi käsitellä lupaamaan kykeneviä ihmisyksilöitä. Lupaamiskyky on hänestä perversio ja epämuodostuma, ”muistamisen ylikehittymisen aiheuttama unohduksen surkastuminen” (ibid., 150), jota ihmiset ovat kiihdyttäneet erilaisin kivuliain keinoin, joita Nietzsche kutsuu *mnemotekniikoiksi*. (Ibid.) Tekstievidenssiä näin värikkäille ja arvolatautuneille kuvauksille muistamisesta GM II:sta ei löydy. On totta, että muistaminen on Nietzschelle alun alkaen

¹⁷ Nietzsche suorii sellaisia naturalisteja, jotka haluavat luopua sielun käsitteestä. Hänestä usko jakamattomaan ja ikuisen sieluun onkin hävitettävä, mutta ”sellaiset käsitteet kuin ’kuolevainen sielu’ ja ’sielu subjektinmoneutena’ ja ’sielu viettien ja affektien yhteiskuntarakenteena’ tahtovat tästä lähin saada kansalaisoikeuden tieteessä” (JGB 12). Ks. Gemes 2009, 44–45.

¹⁸ Ei ole selvää, miten Nietzsche käsittää oligarkian ja aristokratian eron. Koska osa sielun toimijoista on ylempiä ja saksan sana *vornehm* viittaa hienoon, jaloon ja hienostuneeseen, tuntuisi luonteelta pitää järjestystä pikemminkin aristokraattisena. Vaikka Nietzsche ei tässä viittaakaan Aristoteleen *Politiikkaan*, tämän määritelmät (1279^a33–1279^b8) aristokratiasta harvainvaltana yhteiseksi hyväksi ja oligarkiasta harvainvaltana harvojen hyväksi ovat mahdollisesti käyttökelpoisia. Näin joko siksi, että Nietzsche on egoisti ja sielu järjestää itsensä itseään eikä muita varten, tai siksi, että sielun ylempät osat järjestävät sielun suojeasti oman etunsa kannalta, jolloin kaikki alemmat osat palvelevat tietoisuutta, ennakoita, hallitsemista jne.

¹⁹ Acamporan (2006c, 150) mukaan väite ihmisorganismin oligarkisuudesta vahvistaa hänen argumenttiansa kahdella tapaa. Ensinnäkin se sopii yhteen sen väitteen kanssa, että yksilö on fiktiivinen – oletettavasti Acampora viittaa tällä yksilön *yhtenäisyyden* fiktiivisyyteen. Toisekseen eksplisiittinen kuvaus sielun oligarkisuudesta on hänen mukaansa ristiriidassa sen kanssa, että Nietzsche pitäisi suvereenia ja itsesäätelevää (*self-legislating*) yksilöä ihanteena. Acampora ei perustele jälkimmäistä väitettään, mutta kenties hän pitää suvereenia Hollon lailla itsevaltiutena tai monarkkina, joka on eri asia kuin oligarkia.

ummetuksen kaltainen tila, mutta sen kehittymistä aktiiviseksi kyvyksi hän ei kuvaa perversiona eikä hän myöskään väitä mitään unohduksen surkastumisesta. Lisäksi Acampora nähdäkseen yksinkertaistaa Nietzschen tekstin jännitteitä ja monipuolisuutta. On totta, että Nietzsche käsittelee ihmislaajan ja kulttuurin kehitystä, mutta se ei vielä tarkoita, etteikö hän voisi sanoa jotakin myös ihanteistaan koskien yksilöä.

Kuten Hatabin, myös Acamporan mukaan autonomia on Nietzschelle modernistinen ihanne, joka palautuu moraalien orjakapinaan ja ajatukseen vastuusta, jonka avulla voimakkaita herroja suostutellaan toimimaan oman luontonsa vastaisesti. Koska Nietzschelle suvereeni on ”vapautunut joka todella saa luvata, tämä vapaan tahdon herra” (GM II:2), se ei Acamporan mukaan voi olla hänelle positiivinen ihanne, sillä toisaalla Nietzsche pilkkaa vapaata tahtoa münchenhausenmaiseksi *causa suiiksi*, oman itsensä syyksi, ja jopa ”eräänlaiseksi loogiseksi väkisinmakuuksi ja luonnottomuudeksi” (JGB 21). (Acampora 2006, 152.) Onkin totta, että Nietzsche kritisoi vapaata tahtoa, mutta Acampora ei mainitse, että käsiteltävässä tekstinkohdassa Nietzsche analysoi tahdonvapautta ”metafyysisessä superlatiivi-mielessä, jossa [vallitsee] halu kantaa itse täysi ja viimeinen vastuullisuus teoistansa”. Käsitellen tätä tekstinkohtaa ja tahdonvapautta tarkemmin Ken Gemesin yhteydessä luvussa 4, mutta tässä riittää huomata, että Nietzschen mukaan tahdonvapaudella voidaan tarkoittaa eri asioita ja hän kritisoi vain sen äärimmäistä, metafyysistä merkitystä. Nietzsche myös GM II:2:ssa korostaa sanaa ”vapaa” ensin kursiivilla (ks. lainaus tämän kappaleen alussa), sitten lainausmerkeillä (ks. alla), mikä viittaa siihen, ettei hän käytä sitä normaaliin tapaan.

Tahdonvapauden lisäksi suvereniteetti liittyy lupaamiseen ja Nietzsche kuvaa GM II:2:ssa kahdenlaisia lupaajia:

”Vapaalla” ihmisellä, pitkän murtumattoman tahdon omistajalla on tässä omistuksessaan myös arvonmittansa: katsahtaessaan itsestään käsin toisiin hän joko kunnioittaa tai halveksii; ja yhtä välttämättömästi kuin hän kunnioittaa kaltaisiaan, voimakkaita ja luotettavia (niitä, jotka saavat luvata) – siis jokaista joka lupaa kuin suvereeni, vaivoin, harvoin, hitaasti, joka osoittaa säästään luottamustaan, osoittaa kunnioitusta osoittaessaan luottamusta, joka antaa sanansa sellaisena että siihen voi luottaa koska hän tietää olevansa kyllin väkevä pitääkseen sen voimassa onnettomuuksien, vieläpä ”kohtalonkin” uhalla – ; yhtä välttämättömästi hän varaa potkun niille hintelille heittiöille (*Windhunde*) jotka lupaavat vaikka eivät saa luvata ja ruoskansa valehtelijoille joka rikkoo sanansa jo sinä hetkenä jolloin se on hänen suussa. (GM II:2; sm.)

Tätä Nietzsche kutsuu aiemmin vastuullisuuden erinomaiseksi etuoikeudeksi, suvereenin ihmisen omaksitunnoksi²⁰. Nietzschen mukaan on siis olemassa sekä ihmisiä, jotka saavat

²⁰ Huomautettakoon, että GM II:2:ssa Nietzsche mainitsee vain omantunnon, ei huonoa omaatuntoa. Acampora ei tätä ilmeisesti huomaa, sillä hänestä *huono* omatunto tuottaa suvereenin yksilön ihanteen. (Acampora 2006c, 161n23.) Nietzschelle kuitenkin omantunto on tätä tietoa vastuullisuudesta (GM II:2) ylpeätä kykyä mennä

(*dürfen*) luvata, että sellaisia, jotka eivät saa.²¹ Ilmaisu jälkimmäisistä on *die Windhunde*, joka kirjaimellisesti tarkoittaa vinttikoiraa, mutta DWDS:n mukaan tarkoittaa arkikielessä pinnallista, ajattelematonta ja epäluotettavaa ihmistä. Sanakirja.fi:n tarjoaman ”hulivilin” sijasta käytän kuitenkin ”heittiötä”, joka sopii myös luvussa 6 käsittelemäni David Owenin (2009) käyttämän termin *wanton* käännökseksi.²²

Vaikka Nietzschen kuvaus kahdenlaisesta lupaajasta nähdäkseni onkin melko selvästi arvottava ja ylistää niitä, jotka saavat luvata, Acamporan mukaan lupaaminen ei voi kuulua nietscheläiseen ihanteeseen. Ensinnäkin Nietzsche korostaa tulemistä (*becoming, Werden*) eli muutosta. Acampora ei kuvaa tätä perusteellisemmin, mutta Nietzschehän mm. väittää *Genealogian* ensimmäisessä esseessä väittää, ”ei ole ’olemista’ tekemisen, vaikuttamisen, tulemisen takana” (GM I:13, sm.), joten perinteinen vastakkainasettelu olemisen ja tulemisen välillä vaikuttaa pätevältä. Ymmärtääkseni Acampora liittää tulemisen myös *amor fatiin*: sen hyväksymiseen, että maailma muuttuu itsestä riippumatta. Toiseksi Nietzsche väittää subjektia jatkuvasti muuttuvaksi moninaisuudeksi, joka elää jatkuvasti muuttuvassa maailmassa. Koska subjekti ei pysy samana, hänen nykyinen minänsä ei voi olla vastuussa hänen tulevasta minästään: vaikka lupaisin tulevani kuukauden päästä bestmaniksi häihisi, ”minua” ei enää kuukauden päästä ole, joten tämä lupaukseni ei tosiasiasa velvoita minua mitenkään. Ja koska kohtaloaan ei voi hallita eikä tulevaa ennustaa, vaan Nietzsche kannattaa *amor fatia*, välttämättömän hyväksymistä, ihminen ei siksiäkään koskaan voi johdonmukaisesti luvata mitään. (Acampora 2006c, 153.) Kenties tästä syystä Acampora pitää lupaamiskykyä ylikehittyneenä epämuodostumana ja perversiona: se on hänelle ihmislajeihin kehittynyt vääristynyt ominaisuus, joka ei vastaa todellisuuden arvaamatonta luonnetta. Acamporan luenta vaikuttaakin Nietzsche-tulkinnaksi poikkeuksellisen voimakkaasti vastustavan arkista kokemusta ja introspektiivista psykologiaa²³.

takuuseen itsestään ja ”myöntää itsensä” (GM II:3), kun taas huono omatunto on syyllisyystietoisuutta, joka on yhteydessä velan käsitteeseen (GM II:4).

²¹ Acampora (2006c, 153) väittää, että lupaamisen oikeustulkintaa kannattavat tulkitsevat Nietzschen käsittelevän kahdenlaisia lupauksia: yhtäällä ovat ns. laumasielut, joille lupaus on tae yhteisön turvasta, ja toisaalla ovat ne yksilöt, joille lupaus on tae oman sanansa pitävyydestä. Laumatulkinnalle ei ole ainakaan tässä tekstinkohdassa perusteita, mutta Acampora kritisoi tässä erityisesti teosta Havas 1995.

²² Harry Frankfurt erottelee artikkelissaan ”Freedom of the Will and the Concept of a Person” persoonat (*person*) ja heittiöt (*wanton*). Mutta jo Nietzsche käyttää ilmaisua ”persoonat” vastakohtana *Windhundelle* (ks. luku 4). Myös Paul Ricœur käsittelee lupaamista teoksessaan *Soi-même comme un autre*, mutta GM II:sta hän analysoi vain *Schuldia*, joka saksaksi tarkoittaa sekä velkaa että syyllisyyttä (Ricœur 1990, 398–400). Ricœurin näkemyksissä lupaamisen ja persoonan välillä vaikuttaisi kuitenkin olevan merkittäviä yhtäläisyyksiä Nietzschen ja heidän vertailunsa olisikin kiinnostavaa jatkotutkimuksen kannalta.

²³ Myötämielisemmän, mutta silti kriittisen tulkinnan Acamporan argumentista esittää Owen 2009, 209–210.

Introspektiivisen tulkinnan sijasta Acampora (2006c, 154) kehittää radikaalia argumenttia unohduksesta ja muistamisesta, vaikka ainakaan käsiteltävässä artikkelissa esitetty tekstievidenssi ei ole nähdäkseni riittävää. Kuten aiemmin mainitsin, Nietzsche väittää, että unohtamisen kyky mahdollistaa sielun oligarkian. Acampora väittää ytimekkäästi, että ”valheellinen pyrkimys suvereniteettiin saavutetaan korvaamalla oligarkia monarkistisilla pyrkimyksillä”²⁴ (ibid.). Nietzsche ei määrittele oligarkiaa eikä myöskään mainitse monarkiaa lainkaan, joten ei ole selvää, mitä Acampora tarkoittaa monarkistisilla pyrkimyksillä. Kenties hän pitää ajatusta suvereenista itsevaltiaana monarkkina, joka vastustaa sielun oligarkiaa eli harvainvaltaa. Monarkia edustaa hänelle mahdollisesti muistin lisäksi moraalista vastuuta. Kun tavoitellaan moraalista vastuuta, on syytä vahvistaa muistia: onhan lain noudattaminen helpompaa, jos muistaa, mitä pitää noudattaa. Muistia puolestaan voidaan korostaa rangaistuksin ja tätä Acamporan väitettä tukee suora tekstievidenssi:

”Poltetaan asia ihoon jotta se jää muistiin: muistiin jää vain se mikä ei lakkaa *tekemästä kipeää*” – tämä on eräs kaikkein vanhimman (valitettavasti myös kaikkein pitkäaikaisimman) maan päällä harjoitetun psykologian pääväittäjä. (GM II:3.)

Kenties tämän kivulias mieleen painaminen ja sen valitettavuus on Acamporan mielestä tekstievidenssi hänen edellä mainitulle argumentilleen, että Nietzsche pitää muistia ylikehittyneenä, mikä johtaa unohduksen surkastumiseen. Tämä prosessi jatkuu ja voimistuu, kunnes päädytään suvereeniin yksilöön, autonomiseen ylisiveelliseen toimijaan, joka ei siis enää tunnusta moraalista lakia, joka hänet synnytti. Niinpä moralisaatioprosessi Acamporan tulkinnan mukaan tuottaa yksilön, joka kumoaa oman päämääränsä. Radikaaliin autonomiaan perustuva moraalitieteellinen, samoin kuin kristinusko, on luonteeltaan itsensä kumoava. (Acampora 2006c, 153–154.) Acampora myöntää (ibid., 156), että suvereeni yksilö on Nietzscheille kyllä ihmisen huipentuma, mutta hän ei pidä sitä riittävänä: Acamporan mielestä Nietzsche nimittäin haluaa ylittää ihmisen ja visioi, että tulevaisuudessa ”ihmisestä tulee jos ei kokonaan uusi laji, niin vähintäänkin kehitämme nykyisestä eroavia kykyjä tai erilaisia suhteita ihmiseloa luonnehtivien piirteiden välille” (ibid., 154–155). Tulkitsen Acamporaa niin, että hänen mielestään Nietzsche ei ole tarjota nykyisenkaltaiselle ihmiseläimelle lainkaan positiivista eettistä filosofiaa, vaan pelkkää kritiikkiä. Sen sijaan hän haaveilee biologisesta evoluutiosta, joka johtaisi ihmisen ylittämiseen ja ilmeisesti unohduksen kyvyn uuteen kukoistukseen.²⁵

²⁴ ”It is at this point that the earlier discussion of forgetting, which sets the theme of the second essay, becomes significant again, because forgetting makes the oligarchic arrangement possible. A pretense to sovereignty is achieved with the substitution of monarchic aspirations.”

²⁵ Vrt. Gemes 2001, jonka mukaan yli-ihminen tavoittelee yhtenäisyyttä ja muistuttaa pikemminkin suvereenia. Tämä ihmisen ylittämisen tai yli-ihmisen teema ei käsittääkseni ole anglofonisessa Nietzsche-kirjallisuudessa

Käsitellyn Acamporan artikkelin valossa ei ole kuitenkaan selvää, millaista paremmin unohtavan yli-ihmisen elämä olisi tai mitä me nykyihmiset voisimme tehdä edistääksemme tällaista evoluutiota.

Tämän luentansa pohjalta Acampora pyrkii osoittamaan suvereniteettia edustavat tulkinnat vääriksi kritisoidulla ansiokkaana pitämäänsä esimerkkinä, David Owenin artikkelia ”Equality, Democracy, and Self-Respect: Reflections on Nietzsche’s Agonal Perfectionism” (2002). Esitän tässä vain Acamporan tulkinnan artikkelista, koska se riittää hänen kriittisen kantansa muotoiluun; Owenin vastauksen esitän luvussa 6. Acamporan mukaan vuoden 2002 Owen yrittää sovittaa yhteen suvereniteetin ja sen, miten keskeistä tuleminen ja muutos ovat Nietzscheille. *Amor fati* on Owenille asenne, jossa kohtalon oikkuja keestetään, omaksutaan ja kuten latinankielisessä ilmaisussa viitataan, jopa rakastetaan. Tällaisessa viitekehityksessä hän pitää Nietzscheä *prosessuaalisena perfektionistina*, jonka tavoitteena on lakkaamaton pyrkimys kasvattaa kykyjä, joilla hallita itseään ja olosuhteitaan. Suvereniteetti on tässä kehityksessä asenne ja tahto tuntea vastuuta itsestään ja kehityksestään: suvereeni tavoittelee loputonta itsensä ja kykyjensä rajojen laajentamista. (Acampora 2006c, 154–155; Owen 2002, 118.) Tämän tulkinnan keskeisenä puutteena Acampora pitää sitä, että Owen ei käsittelee lupaamista lainkaan, vaan pitää suvereniteettia pelkkänä välttämättömyyttä ja sattumaa koskevana asenteena. Koska suvereniteetti on GM II:2:ssa selkeästi yhteydessä lupaamiseen, Acamporan kritiikki vaikuttaa alkuun ainakin tältä osin pätevältä. Hänen mukaansa ei olekaan edes mahdollista sovittaa yhteen Nietzscheen prosessuaalisuutta ja lupaamista:

[Lupaaminen vaatii kykyä] onnistuneesti erottaa sattuma ja välttämättömyys, ajatella kausaalisesti, onnistuneesti ennustaa tulevaa, huomioida tuleva nykyisyydessä jopa nykyisyyden kustannuksella, päättää varmuudella mikä on oikein ja miten sitä tulisi tavoitella, olla laskelmoitava jne. (Acampora 2006c, 155.)²⁶

Acamporan mukaan ainoat vaihtoehdot näin ollen ovat joko hyväksyä, että Nietzsche kannattaa lupaamista ja hylkää samassa kirjassa aiemmin esittämänsä väitteet subjektin fiktiivisyydestä ja tulemisesta, tai että Nietzsche ei voi kannattaa lupaamista ihanteena. (Acampora 2006c, 153.) Lisäksi hän esittää, että kvantitatiivisen tekstievidenssin valossa suvereeni yksilö tuskin on Nietzscheen peräänkuuluttama positiivinen ihanne. Lukuun ottamatta joitakin mainintoja muistiinpanoissa vuosina 1882–1889, GM II:2 on ainoa kohta koko Nietzscheen tuotannossa,

kovinkaan suosittu. Yleisesityksistä Stanford Encyclopedia of Philosophy artikkeli (Anderson 2022) mainitsee yli-ihmisen (*overman*, *higher man*) kerran, ja väittääpä Leiter (2020) yli-ihmisen ”olevan pelkkä retorinen trooppi vahvasti tyyliteltyssä [Näin puhui] Zarathustrassa”, jolle ei ole muissa Nietzscheen kypsän kauden töissä sijaa.

²⁶ Acampora on esittänyt myös tulkinnan Nietzscheen esittämästä kausaliteetin kritiikistä, jota työni puitteissa ei ole mahdollista tarkastella. Ks. Acampora 2006a; Nietzscheä esim. FW 112, JGB 21.

jossa termi ”*souverain*” mainitaan, puhumattakaan yhdistetystä termistä ’suvereeni yksilö’. (Acampora 2006c, 152–153.) Tämä on varteenotettava argumentti, mutta Nietzsche esitystapa ei ole systemaattinen. Vaikka itse ilmaisu esiintyykin vain kerran, väitän, että ’suvereenin yksilön’ käsitteellinen sisältö on yhteensopiva sen kanssa, miten Nietzsche muuten kuvaa ihanteellista eettistä toimintaa ja toimijaa. Sen pohjalta on mahdollista esittää muitakin vaihtoehtoja lupaamisen ja tulehisen suhteesta kuin Acamporan tarjoamat.

Yhteenvetona Acampora siis väittää, että Nietzsche kyseenalaistaa subjektin yhtenäisyyden ja pysyvyyden ja siksi myös mahdollisuuden todella luvata mitään. Lupaaminen on hänestä ylikehittynyt ja todellisuudesta irtautunut ihmislajin kyky, jonka vuoksi tervehenkinen ja tarpeellinen kykymme unohtaa on päässyt surkastumaan. Koska lupaaminen on pelkkä epätoivottava kyky, Acamporan mielestä on mahdotonta, että Nietzsche ihanteena voisi olla suvereeni yksilö, joka *saa luvata*. Nietzschehän kuvaa suvereenia myös vapaan tahdon herraksi ja oman kohtalonsa valtiaaksi, ja koska hän kiistää vapaan tahdon olemassaolon ja väittää, että tavoiteltavinta on *amor fati*, kohtalonsa rakastaminen, ei ole uskottavaa, että hän voisi tavoitella kohtalonsa hallitsemista. Suvereenius on kyllä Acamporallekin ihmisyyden ylin aste, mutta Nietzsche hänen mukaansa haaveilee ihmislajin kirjaimellisesta muuttumisesta. Mitään positiivista eettistä filosofiaa nykyihmiselle Acampora ei nähdäkseen esitä lainkaan. Työssäni ei ole mahdollisuutta tutkia hänen väitettään ihmisen lajikehityksestä, joka muutenkin on ainakin englanninkielisissä kommentaareissa nähdäkseen epäsuosittu, mutta seuraavissa luvussa tarkastelen lähemmin hänen muita väitteitään suvereenin piirteistä ja olosuhteista ja osoitan, että kutakin Nietzsche argumenttia voi hyvin perustein tulkita monipuolisemmin kuin mitä Acampora väittää mahdolliseksi.

4 ”’Vapaan’ tahdon herra”: Ken Gemes vapaasta tahdosta ja vastuusta

Kuten yllä nähtiin, Hatabilla ja Acamporalla on esittää tekstievidenssiä vapaata tahtoa koskevan tulkintansa tueksi. Jos kerran Nietzsche kiistää vapaan tahdon, miten hän voisi pitää suvereenia yksilöä, ”*vapaan tahdon herraa*” (GM II:2; korostus Nietzsche) tavoiteltavana ihanteena? Mutta toisaalta Nietzsche viittaa siihen, että vapaan tahdon voisi ymmärtää useammalla kuin yhdellä tavalla. Jos sen voi ymmärtää ”*metafyysisessä superlatiivi-mielessä*” (*metaphysischen Superlativ-Verstande*, JGB 21), sen voi epäilemättä ymmärtää jollain toisellakin tavalla. Ken Gemes tarkastelee tällaista mahdollisuutta artikkelissaan ”Nietzsche on Free Will, Autonomy, and the Sovereign Individual”.

Ken Gemesin mukaan Nietzsche vielä ns. keskikaudellaan selkeästi tarkasteli vapaata tahtoa vain determinismin vastakohtana: teoksessaan *Menschliches, Allzumenschliches* (MA 105–106, ei suomennettu) hän kuvailee, kuinka maailma on ennalta määrätty, ja hypoteettinen kaikkietävä tarkkailija pystyisi laskemaan niin vesiputouksen molekyylien liikkeet kuin kaiken inhimillisen toiminnankin. Kenenkään ei ole mahdollista valita toisin eikä siksi kukaan myöskään ansaitse rangaistusta eikä palkkiota teoistaan. Myöhäisissä teksteissään Nietzsche taas väittää vapaata tahtoa mm. virheeksi ja teologien tempuksi (GD V:7) tai jumalan tai hengen kaltaiseksi kuvitteelliseksi syyksi (A 15), jonka Gemes tulkitsee ajatukseksi kausaalijärjestyksen ulkopuolisesta tahdosta. (Gemes 2009, 35–36.) Tekstievidenssi todellakin tukee sitä, että Nietzsche oli kriittinen sellaista absoluuttisen vapaata tahtoa kohtaan, joka pystyisi tekemään päätöksiä täysin erillään kaikkea muuta todellisuutta hallitsevista syistä ja seurauksista. Siksi Acamporan väite kuulostaakin pintapuolisesti uskottavalta, ja herää epäily, että suvereeni yksilö todellakin olisi Nietzschelle pikemminkin pilkan kohde kuin ihanne.

Gemes kuitenkin pitää mahdollisena, että tietyllä tavalla ymmärrettynä vapaa tahto on olemassa ja se liittyy suvereeniteettiin ja lupaamiseen. Siinä missä Acampora pitää lupaamiskykyistä ihmistä jo päättyneen prosessin lopputuloksena, Gemesin mukaan prosessi ei suinkaan ole päättynyt. GM II:1:ssä Nietzsche nimittäin väittää, että lupaamaan kykenevän eläimen jalostaminen on paradoksi ja ongelma, joka on vain *pitkälti* ratkaistu (*zu einem hohem Grad gelöst*). Gemes tulkitsee GM II:n kaksi ensimmäistä kappaletta monitulkintaisempina kuin Acampora, joka esittää Nietzscheltä yksinkertaisia väitelauseita. Gemesin mielestä Nietzsche kuvaa suvereenia yksilöä liioittelevaan sävyyn, joka muistuttaa enemmän GM I:ssä kuvattuja herroja kuin keskivertoihmistä: suvereenihan on ylpeä ja vain itsensä kaltainen, tietoinen yliveraisuudestaan, hän kunnioittaa kaltaisiansa ja hänen lihaksissaan värähtelee tietoisuus vallan- ja vapaudentietoisuuden saavuttamisesta. Gemes tulkitsee tekstiä niin, että Nietzsche aloittaa GM II:n kuvaamalla jokaiselle ihmiselle yhteistä kykyä luvata, mutta pian siirtyy retoriikassaan ylistämään suvereeni yksilöä ihanteena, jota keskivertolukija ei kykene saavuttamaan. Nietzschen lukija elää orjamoraalin alaisena vailla vapaata tahtoa, viettiensä heittelemänä ja siksi kykenemättömänä takaamaan, että pystyy todella pitämään yhtäkään lupastaan: he ovat pahimmassa tapauksessa Nietzschen kuvaamia hinteliä heittiöitä ja valehtelijoita. Gemesin mukaan Nietzsche esittääkin lukijalleen vielä häiritsevemmän väitteen kuin ettei vapaata tahtoa ole: vapaa tahto on olemassa, mutta sinulla ei sitä ole. (Ibid., 39.)²⁷

²⁷ Gemes pitää Nietzscheä kompatibilistina, sovittaahan hän yhteen eettisen vastuun ja determinismin. Laajempi kompatibilismikysymyksen tai tahdonvapauden käsittely ei valitettavasti ole työni puitteissa mahdollista.

Nähdäkseni asian voisi ilmaista sitenkin, että tahdon vapaus ei ole absoluuttinen, vaan komparatiivinen määre: yksikään tahto ei ole täysin vapaa, mutta jotkin tahdot ovat vapaampia kuin toiset. Pidän Gemesin luentaa uskottavana ja nähdäkseni se myös vastaa kysymykseen GM II:2:n jännitteisestä ilmaisusta: Nietzsche voidaan näin sanoa kuvaavan suvereenia sekä harhana että ihanteena. Hän kyllä kuvaa modernin ajattelun harhaa, mutta se ei ole suvereniteetti sinänsä, vaan ajatus siitä, että kuka hyvänsä kykenisi olemaan suvereeni yksilö. Nietzscheelle kyse on harvojen etuoikeudesta.

Nietzsche ei ole Gemesille metafysiikko, jolle tahdonvapaus olisi metafyyinen kysymys, vaan hän on psykologi ja kulttuurikriitikko, joka viittaa käsitteellä toisenlaiseen, psykologiseen ilmiöön. Kysymys vapaasta tahdosta ja erosta viettiensä armoilla olevien heittiöiden ja jalojen suvereenien välillä liittyykin kysymykseen siitä, mitä tarkoitetaan toimijuudella ja *persoonalla*.²⁸ (Gemes 2009, 36–38; ks. FW 354.) Gemes väittää, että Nietzscheelle tahdonvapaus edellyttää ”vakaata, yhtenäistä ja eheätä viettien hierarkiaa” (Gemes 2009, 38). Englanniksi sama ilmaistaan sanoin ”a stable, unified, and integrated hierarchy of drives”. Suomeksi on vaikea luontevasti kääntää englanninkielisten sanojen partisiippimuotoja, jotka voivat viitata siihen, että yhtenäisyys ja eheys eivät ole luonnollisia lähtötiloja, vaan saavutuksia, jonkun teon tuloksia. Ristiriitojen repimä moderni ihminen ei tällaiseen yhtenäistämiseen yleensä kykene, mutta suvereenilla yksilöllä, jota luonnehtii yhtenäinen, itsenäinen ja pitkälinen tahto, voidaan sanoa olevan aito luonne ja persoona (ibid.). Tuo persoona ei kuitenkaan voi syntyä täysin tietoisesti ja suunnitelmallisesti: viettien uudelleentulkinta ja -ohjaus ei ole ”tulosta siitä, että tietoinen subjekti karsisi ylitsepursuavan rehevää viettien puutarhaa jonkin selkeän yleiskaavan mukaan²⁹” (ibid, 34).

Nietzschen kritisoima vapaa tahto tarkoittaa Gemesin (2009) mukaan ansioihin liittyvää vapaata tahtoa (*deserts free will*; jatkossa AVT), kun taas positiivisessa sävyssä Nietzsche tarkoittaa sillä toimijuuteen liittyvää vapaata tahtoa (*agency free will*, TVT). David Owen kiteyttää näiden eron seuraavasti:

Ansioihin liittyvä vapaa tahto koskee kysymystä oikeutetusta moitteesta, ja sitä edustavat väittelyt vapaasta tahdosta ja determinismistä. *Toimijuuteen* liittyvä vapaa tahto koskee kysymystä siitä, mikä erottaa pelkät tekemiset (*doings*) toiminnasta (*actions*), ja sitä

²⁸ Kuten aiemmin mainitsin, termiä ”persoona” on käyttänyt heittiön vastakohtana myös Harry Frankfurt (1971), mutta ilmaisu tulee tässä kohtaa Nietzscheä itseltään.

²⁹ ”[...] is not the result of a conscious subject pruning an overly luxuriant garden of drives according to some articulate master plan.” Ks. Richardson 1996 ja Gemes 2001, joka on artikkelimittainen tulkinta Nietzscheen luonne- ja persoonakäsityksistä.

edustavat väittelyt ehdoista, joiden tulee täytyä, jotta henkilöä voisi pitää toimijana (*agent*) ja jotta hänen tekemisensä olisivat tekoja (*deeds*).³⁰ (Owen 2009, 205.)

AVT:ta siis luonnehtii ajatus, että toimijalla on oltava täysi vapaus valita tekonsa, mikä tarkoittaa, että hän on kaikista teoistaan moraalisisessa vastuussa. Moraalinen vastuu puolestaan johtaa siihen, että toimija ansaitsee valinnastaan joko palkkion tai rangaistuksen, kiitosta tai moitetta. Tässä ajatusmallissa toimijan käsitettä ei sinänsä kyseenalaisteta tai tarkastella.³¹ TVT puolestaan nimensä mukaisesti on kiinnostunut siitä, mitä on toimijuus, ja myös vastuun kysymys on tuolloin monimutkaisempi. Gemesin mukaan lähtökohta on sen myöntäminen, että jokin asia tapahtui minun takiani, oli se minun vapaa valintani tai ei, eikä siihen liity olennaisesti ajatus ansionmukaisista seuraamuksista. (Gemes 2009, 33–34.) Tarkennan tätä abstraktiksi jäävää muotoilua TVT:n sisällöstä työni edetessä, mutta nähdäkseni Bernard Reginsterin (Reginster 2018, 3–7) esittämä määritelmä vastuullisuudesta on selkeämpi kuin Gemesin: Perinteinen käsitys moraalisisesta vastuusta (Gemesin termein AVT) olettaa vapaan valinnan ja pitää vastuuta universaalina ominaisuutena, joka aina liittää toimijan vapaasti valittuihin tekoihinsa. Nietzsche (Gemesin termein TVT) kuitenkin tarkoittaa vastuulla toimijan luonteenpiirrettä tai hyvettä: sanomme sellaista ihmistä vastuulliseksi, joka on luotettava (*trustworthy, reliable*). Tätä piirrettä on mahdollista harjoittaa ja kehittää. Englannin *trustworthy* ja *reliable* eivät kuitenkaan vielä nähdäkseni täysin tavoita sitä, mitä nietzscheläinen vastuukäsitys voi olla, sillä niihin ei kuulu käsitys vastuun kantamisesta (*responsibility*). Jatkossa käsitellessäni vastuuta tarkoitan tätä TVT:hen liittyvää muotoa, jossa vastuullisuus nähdään hyveenä.

Yllä mainitut muotoilut TVT:stä ovat toki neutraalimpia kuin ne, miten nietzscheläisittäin voisi asian ilmaista: Mikä erottaa ylhäisen sielun alhaisosta? Millä perusteella ne, jotka *saavat luvata*, erotetaan niistä, jotka eivät sitä saa tehdä? Vähemmän hierarkkisesti asian voisi kenties ilmaista erottamalla yhtäältä teot, joiden takana voi sanoa seisovansa, ja toisaalta teot, jotka teki harkitsematta tai massan mukana. Gemesin mukaan

³⁰ ”Deserts free will is oriented to the issue of justified blame and is represented in the form of debates over free will and determinism. Agency free will is oriented to the question of what distinguishes mere doings from actions and is represented in the form of debates over the conditions which must be met for one to be an agent, for one’s doings to be deeds.”

³¹ Gemesin mukaan voidaan yksinkertaistaen sanoa, että anglosaksista filosofista traditiota luonnehtii keskittyminen AVT:hen, kun taas saksalainen traditio – johon hän laskee Kantin, Hegelin, Fichten ja Schellingin – tarkastelee vähintään yhtä paljon TVT:tä. Vähintäänkin väite, että anglosaksista traditiota ei kiinnosta toimijuus, on yksinkertaistava, kuten nähdään vaikkapa aiheen yleisesityksestä Stanford Encyclopedia of Philosophyssa (Schlosser 2019). Gemes käsittelee lyhyesti palkkioiden ja rangaistuksen sekä kiitoksen ja moitteen merkitystä Nietzschellä (Gemes 2009, 34–35). Aihe olisi jatkotutkimuksen kannalta kiinnostava, sillä GM II:ssa Nietzsche käsittelee sekä rangaistuksia että syyllisyyttä pitkällisesti.

“[j]oissakin teoissa, joissa joihin liittyy yksittäisiä ihmisiä, teon takana on pelkkä lauman tahto” (Gemes 2009, 39n9). Joistakin teoistaan havaitsee jälkikäteen, että vaikuttimet tehdä ne eivät olleet lainkaan sellaiset, joiksi niitä luuli (ks. Ridleyyn näkemykset luvussa 5.2). En käsittele Gemesin mainitsemaa lauman tahtoa enempää³², mutta näidenkin huomioiden pohjalta pidän intuitiivisesti totena, että joitakin tekoja pidämme selkeämmin omasta itsestä ja omista periaatteistamme lähtevinä.

Vaikka siis onkin väärin puhua vapaasta ja epävapaasta tahdosta niiden metafyyysisessä mielessä, vahvan ja heikon tahdon erottelu on Nietzscheille tärkeä kuten jo Hatabin yhteydessä ilmeni. Gemes (2009, 42–43) esittää vakuuttavaa tekstievidenssiä, joka tukee hänen väitteitään vähintäänkin osoittaa, että Nietzschen käsitys vapaasta tahdosta ja vapaudesta on vivahteikkaampi kuin Acampora väittää³³. Filosofin, joka Nietzscheille on nähdäkseni kiistaton ihanne, määrää ihmisen ”arvon ja arvosijankin sen mukaan, kuinka paljon ja monenlaisia ihminen kykenisi kantamaan ja ottamaan vastuulleen [...]” (JGB 212). Pitääpä Nietzsche ”vapaiden henkien” tarkoittamaa filosofia myös ”avarimman vastuullisuuden ihmisenä, jolla on omatunto ihmisen kokonaisehitykselle [...]” (JGB 61).

Lisäksi Nietzsche kirjoittaa kriittisesti aikansa Euroopan suhteesta tahtoon ja sen vapauteen:

Uudessa suvussa, jonka vereen periytyy ikään kuin erilaisia mittoja ja arvoja, on kaikki levottomuutta, häiriötä, epäilyä, koetta; parhaat voimat vaikuttavat ehkäisevästi, hyveetkään eivät salli toistensa kasvaa ja vahvistua, ruumiista ja sielusta puuttuu tasapaino, painokkuus, pystysuora varmuus. Mutta kaikkein syvimmin sairastuu ja rappeutuu sellaisissa sekarotuisissa *tahto*: he eivät enää ollenkaan tunne sitä, mikä on ratkaisussa riippumatonta, tahtomisen urheata mielihyvää, – he epäilevät ”tahton vapautta” vielä unissaankin. (JGB 208.)

Vaikka Nietzschen käsitykset ”rappeutumisesta” ja ”sekarotuisista” ovatkin epämukavaa luettavaa³⁴, nämä tekstinkohdat ovat nähdäkseni merkittäviä vasta-argumentteja Acamporalle, jonka mukaan Nietzsche yksinkertaisesti tuomitsee vapaan tahdon ja vastuullisuuden, erityisesti kun Nietzschen argumentaatio on tässä samalla tavalla biologista kuin Acamporan väitteet lajinkehityksestäkin. Ja kun Nietzsche mukaan ”filosofin ihanteessa täytyy [...] tahdon

³² Nietzschen suunnitelmissa oli laajentaa *Genealogiaa*, mukaan lukien hänen tärkeimpänä pitämänsä tutkielma laumavaivasta, mutta jätti sen tekemättä aiheen laajuuden vuoksi (Risse 2001, 55). Nietzschen käsitys muistuttaa Heideggerin ajatusta varsinaisesta ja epävarsinaisesta olemisesta ja *Daseinin* ja *das Manin* eroista (ks. Heidegger 2000), mutta aiheen tarkempi tarkastelu tämän työn rajoissa on mahdotonta.

³³ Gemesin esimerkkien lisäksi huomauttaisin, että teoksen *Hyvän ja pahan tuolle puolen* 20-sivuinen toinen pääkappale (käytännössä luku) on nimeltään ”Vapaa henki”.

³⁴ Ks. kuitenkin EHI; Gemes 2001, 354–356; ja Gemes 2021, joka myös esittelee rappeutumisen eli degeneraation historiaa ja Nietzschen suhdetta juutalaisiin. Biologinen retoriikka ja *degeneraation* käsite olivat 1800-luvun lopulla yleisessä käytössä ja Gemes väittää, että Nietzsche käytti niitä vivahteikkaammin kuin aikalaiset ja näki degeneraatioissa ja dekadenssissa myös positiivisia puolia.

voiman, kovuuden ja *kyvyn kestäviin päätöksiin* kuulua 'suuruuden' käsitteeseen" (JGB 212, kursiivi omani), on vaikea uskoa siihenkään Acamporan väitteeseen, että tulemista painottava Nietzsche ei voisi uskoa mihinkään pitkäjänteiseen ja kestävään. Nietzsche jopa käsittelee tulemisen yhteyttä sisäisen elämän hierarkkiseen järjestämiseen teoksessaan *Ecce homo*:

Tuleminen siksi mitä on edellyttää, ettei edes etäisesti aavista, *mitä* on. Tästä näkökulmasta myös elämän *harha-askelilla* on oma merkityksensä ja arvonsa [...] Koko tietoisuuden pinta – tietoisuus *on* pintaa – on pidettävä puhtaana kaikenlaisista suurista imperatiiveista. [...] Organisoiva, vallitsemaan kutsuttu idea kasvaa jossain syvällä – se alkaa käskeä, se johtaa vähitellen sivu- ja harhapoluilta *takaisin*, se valmistelee *yksittäisiä* ominaisuuksia ja kykyjä, jotka jonakin päivänä osoittautuvat keinoina välttämättömiksi kokonaisuudelle – se muotoilee kaikki palvelevat kyvyt kunkin vuorollaan, ennen kuin antaa mitään vihjettä pääasiallisesta tehtävästä, ”päämäärästä”, ”tarkoituksesta”, ”mielestä”. (EH II, 9). (Lainannut toista virkettä lukuun ottamatta myös Gemes 2009, 42)

Lainauksen aloittava ”tuleminen siksi mitä on” on siksikin merkittävä termi, että *Ecce homon* alaotsikko on ”Kuinka tulee siksi mitä on” (*Wie man wird, was man ist*). Lainaus on nähdäkseni merkittävä vastaväite Acamporalle, joka kiistää pitkäjänteisyyden mahdollisuuden siksi, että Nietzscheille tuleminen ja muutos ovat tärkeitä.³⁵ Ja kirjoittaapa Nietzsche *Iloisessa tieteessä* näinkin: ”*Mitä sanoo omatuntosi?* – ”Sinun pitää tulla siksi, joka olet.” (FW 270.) Palaan *tulemiseen siksi mitä on* sekä lainauksessa mainittuun tietoisuuden pinnan puhdistamiseen myös jatkossa.

Genealogian kolmannessa kirjassa Nietzsche myös kysyy:

Onko nyt jo olemassa riittävästi ylpeyttä, uskallusta, urheutta, itsevarmuutta, hengen tahtoa, vastuullisuuden tahtoa, *tahdon vapautta* niin että filosofi nyttemmin on todella *mahdollinen* maan päällä? (GM III:10; lainannut myös Gemes 2009, 43.)

Kun Nietzsche kerran kuvaa suvereenia yksilöä samoin sanoin ja samaan sävyyn, näyttää hyvinkin varteenotettavalta, että GM II:2:n jännitteitä ja ristiriitoja täynnä oleva retoriikka voisi viitata ainakin osin Nietzscheen hahmottelemaan ihanteelliseen yksilöön. Gemes tiivistääkin oman kantansa väittämällä, että ”aito itseys on yhtä kuin pysyväinen (*enduring*) ja koordinoitu viettien hierarkia” (Gemes 2009, 46). Pidän hänen argumentaatiotaan vakuuttavana ja jatkossa oletankin, että Nietzsche tarkoittaa suvereenilla yksilöllä, jolla on vahva tahto.

Gemesin väitteet vapaan tahdon eri muodoista vaikuttavat kaikkienensa uskottavilta. Tekstievidenssin valossa näyttää siltä, että Nietzsche todellakin ymmärtää vapaalla tahdolla olevan useita eri muotoja, ja Gemesin jaottelu ansioihin liittyvään vapaaseen tahtoon (AVT) ja toimijuuteen liittyvään vapaaseen tahtoon (TVT) on yksinkertaistuksestaan huolimatta

³⁵ Työni puitteissa ei ole mahdollista käsitellä Acamporan myöhempiä näkemyksiä aiheesta, mutta hän käsittelee *Ecce homo* artikkelissaan ”Behold Nietzsche: Ecce Homo, Fate, and Freedom” (Acampora 2013).

hyödyllinen. TVT:n avulla on mahdollista tarkastella vastuullisuutta hyveenä ja pohtia sen suhdetta tahdon moninaisuuteen ja tahdon vahvuuteen. Lisäksi Gemesin esittämä tekstievidenssi vastuullisuuden ja pitkäjänteisyyden puolesta vaikuttaa erittäin vahvalta näytöltä Acamporan tulkintaa vastaan. Vaikka myöhemmin käsittelemäni kommentaattorit eivät juurikaan puutu kysymykseen vapaasta tahdosta, Gemesin käsitykset toimijuudesta ja vastuusta ja suvereenin erosta heittiöön pysyvät keskeisinä. Seuraavassa luvussa tarkastelen tältä pohjalta sekä Robert B. Pippinin käsitystä toimijan suhteesta tekoihinsa että lupaamista siten, kuin Aaron Ridley sen ymmärtää.

5 Itseään ilmaiseva tekijä, joka saa luvata: Robert B. Pippinin ja Aaron Ridleyyn näkemyksiä toimijuudesta

Itsensä ilmaisemisen pohjana on GM I:13:ssa esitetty salamavertaus. Esittelen ensin Robert B. Pippinin analyysin tekstinkohdasta luvussa 5.1. Hänen mukaansa Nietzsche kritisoi kartesiolaista mallia toimijuudesta, jossa selväpiirteinen toimija valitsee selväpiirteisiä tekoja. Tarkoitus ei siis ole väittää, ettei subjektia ole lainkaan, vaan virheellistä on käsitys subjektin ja tekemisen erillisyydestä. Teossa tekijä ilmaisee itseään ja Pippin kutsuukin tätä ekspressivistiseksi malliksi toimijuudesta. Luvussa 5.2 tarkastelen, kuinka Aaron Ridley hyödyntää Pippinin ajatuksia analysoidessaan lupaamista. Hänen mukaansa lupauksen tai laajemmin aikomusten täyttäminen paljastaa jotakin tekijän todellisista aikeista ja siksi tekijästä itsestään. Erityisen merkitseviä ovat *paljastavat sisäiset teot*, joiden onnistumisehtoja ei ole helppoa määritellä etukäteen: esimerkiksi avioliitossa ei ole mahdollista etukäteen määritellä, onko aviopuolisoista elämään kaikki sen ennustamattomat myötä- ja vastoinkäymiset. Ridleylle tällaiset teot ovat sidoksissa sosiaalisen elämän lainalaisuuksiin ja hän pitääkin suvereenia erittäin sosiaalistuneena yksilönä. Arvioin ekspressivististä näkemystä luvussa 5.3 ja erityisesti sitä, onko Pippinin tulkinta GM I:13:sta riittävä, sillä se jättää huomiotta tekstinkohdat aristokraattiset implikaatiot. Väitän, että tekstinkohtaa on mahdollista ymmärtää muutenkin kuin sortovallan puolustuksena. Lisäksi puutun Pippinin huomautuksiin itsensä tuntemisesta ja osoitan, että Nietzschen mukaan itseään voi tuntea myös introspektiivisesti.

5.1 ”Ei ole neutraalia substraattia”: Robert B. Pippin teon ja tekijän suhteesta

Robert B. Pippin tarkastelee salamavertausta artikkelissaan ”Lightning and Flash, Agent and Deed (GM I:6–17)”. Hänen artikkelinsa alkuperäinen versio ilmestyi kaksi vuotta ennen Acamporan tekstiä, joten hän ei ilmiselvästi voi kommentoida sitä, mutta katson hänen huomioidensa osoittavan, että salamavertaus on vivahteikkaampi kuin Hatabin ja Acamporan tulkinta antaisi ymmärtää. Kertauksen vuoksi Hatabin käsittelemän salamavertauksen ydinhän on se, että väkevyys ei saa ilmetä väkevyytenä, ei ole ”substraattia” tekemisen takana, tekijä on fiktio ja todellisuudessa on pelkkää tekemistä. Vertaus on osa Nietzschen analyysia orjamoraalista, jossa aristokraattinen moraalit kumottiin ja korvattiin moraalilla, joka kielsi voimakkaiden herrojen mieliteot. Nietzschen kielikuvaa käyttäen karitsat karsastavat petolintuja ja väittävät uusien moraalikäsitystensä turvin näitä pahoiksi, vaikka petolinnut vain toteuttavat omaa luontoaan. Lainaan uudestaan samaa tekstinkohtaa kuin Hatabin yhteydessä, mutta laajemmin, jotta sen konteksti selviää:

Vaatia väkevyydeltä että se *ei* saa ilmetä väkevyytenä (*Von der Stärke verlangen, dass sie sich nicht als Stärke äussere*), että se *ei* saa olla voittamisen, kukistamisen, valtiaksi tulemisen tahtoa, vihollisten ja vastusten ja voitonriemujen janoa on yhtä mieletöntä kuin vaatia heikkoudelta että sen pitäisi ilmetä väkevyytenä. Tietty voiman (*Kraft*) määrä on juuri sellainen määrä viettiä, tahtoa, vaikutusta – oikeammin se ei mitään muuta olekaan kuin juuri tätä viettymystä, tahtomista, vaikuttamista itseään, ja vain eksyttävä kieli (ja siihen kivettyneet järjen peruserhdykset) joka ymmärtää ja ymmärtää väärin kaiken vaikutuksen perustuvaksi johonkin vaikuttajaan, ”subjektiin”, voi saada asian näyttämään toiselta. Samoin nimittäin kuin kansa erottaa salaman välähdyksestään ja käsittää viimeksimainitun salamaksi sanotun subjektin *tekemiseksi*, vaikutukseksi niin kansan moraalit erottaa myös väkevyyden väkevyyden ilmauksesta, ikään kuin väkevän takana olisi jokin välipitämätön substraatti (*ein indifferentes Substrat*) jolla muka on *vapaus* (*freistünde*) ilmaista väkevyyttä tai olla ilmaiseematta. Mutta sellaista substraattia ei ole; ei ole ”olemista” tekemisen, vaikuttamisen, tulemisen (*Werden*) takana; ”tekijä” on vain luuloteltu tekemisen lisäksi (*”der Täter” ist zum Thun bloss hinzugedichtet*) – ei ole muuta kuin tekemistä. Antaessaan salaman välähtää kansa oikeastaan kahdentaa tekemisen, se on tekemisen-tekemistä: sama tapahtuminen käsitetään ensin syyksi ja sitten vielä syyn vaikutukseksi. Luonnontutkijat eivät menettele sen paremmin kun he sanovat ”voiman panevan liikkeeseen, voiman aiheuttavan” ja muuta sellaista – koko tieteen on yhä vielä [...] kielen harhauttava eikä ole vapautunut siihen salaa tuoduista vaihdokkaistakaan, ”subjekteista”) [...]; ei ihkään että [orjamoraalissa uskotaan, että] *väkevällä on vapaus* olla heikko ja petolinnulla olla karitsa – niinhän [orjamoraaliin uskovat] saavat omasta mielestään oikeuden *lukea* petolinnun *syyksi* (*zuzurechnen*³⁶) että se on petolintu... (GM I:13, sm.)

Lainaus on jälleen tiivis ja täynnä tulkinnanvaraa. Tässä luvussa esittelen, miten Pippin tulkitsee sen keskiosaa, väitteitä tekijän ja teon suhteesta.

³⁶ Olen noudattanut tässä Hollon käännöstä. Saksan ”zurechnen”, jolla tässä yhteydessä viitataan siihen, että petolinnun katsotaan olevan vastuussa luonteestaan, voisi kääntyä myös ”panna tai lukea jonkun tiliin”. Saksan ”rechnen” voikin tarkoittaa myös laskemista tai arvioimista. Koska Nietzsche väittää syyllisyyden olevan yhteydessä velkaan ja kykyyn vertailla ja arvioida (ks. GM II:4–), ja onpa ihmisen kyky luvatakin yhteydessä siihen, että ihmisestä on tullut *berechenbar*, laskettavissa oleva, sanavalinta vaikuttaa tarkoitukselliselta.

Pippinin mukaan on tärkeätä huomata, että subjektin ”fiktiivisyys” ei ole vain harhaa, vaan se on *keksintö*, orjamoraalin neronleimaus. Hänestä olennaista on lisäksi se, että tämän keksityn subjektin väitetään olevan *teon takana* ja sitä *ennen*. Nietzsche ei siis kiistä mitään hyvää subjektia, vaan tietynlaisen käsityksen siitä. Pippin kuitenkin huomauttaa, että päällisin puolin Nietzschen kritiikki tuntuu epäintuitiiviselta. Jos näemme vaikkapa veden valuvan alaspäin, pidämme sitä toisenlaisena tapahtumana kuin sitä, että sotilas ilmoittautuu vapaaehtoiseksi hengenvaaralliseen tehtävään. Ulkopuolisen tarkkailijan sotilaan ilmoittautuminen ilmenee kyllä tekona – vaikkapa siten, että hän astuu rivistä esiin – mutta tämän silminnähtävän teon *takana* yleensä ajatellaan olevan aikomuksia: sotilaan ajatuksia, tunteita, päätöksiä. Subjektin taasen ajatellaan olevan olemassa *ennen* tekoa siksi, että arkisen havainnoinnin mukaan tekoa edeltää aikomus, joka on sen kausaalinen syy (*cause*). (Pippin 2004/2006, 131–133.) Lisäksi tällainen kritiikki vaikuttaisi tekevän Nietzschen argumentaatiosta epäjohdonmukaista: jos kerran ”ei ole muuta kuin tekemistä”, miten hän voi samassa yhteydessä puhua petoeläimen tai karitsan kaltaisista toimijoista? Eikö tällainen luonnehdinta viittaa jonkinlaiseen pysyvyyteen tai ominaisuuksien kantajaan? (Ibid., 135–136.)

Pippin ratkaisee tekstinkohdan näennäiset ristiriitaisuudet väittämällä, että Nietzsche ei siinä täysin kiistä subjektin olemassaoloa, vaan vain sen, että subjekti ja teko olisivat toisistaan erillisiä. Sen sijaan, että toiminnasta erillinen subjekti kausaalisesti aiheuttaisi vapaasti valittuja tekoja, toiminta onkin subjektin *itseilmaisua* (ibid., 138). Tämä on vielä melko abstrakti luonnehdinta, mutta ennen kuin tarkennan sitä, on paikallaan tehdä pari terminologista huomautusta. Ensinnäkin Hollo on kääntänyt Nietzschen ilmauksen *sich äussern* ”ilmenemiseksi”, mutta käsittääkseni ”itsensä ilmaiseminen” on vähintään yhtä sopiva käännös ja mukailee englannin ilmaisua *to express itself*. Tässä yhteydessä käytän ilmaisemista ja ilmenemistä synonyymisinä. Toiseksi Pippin ei kiinnitä huomiota substraattia määrittävään saksankieliseen adjektiivin *indifferent*³⁷. Se voi tarkoittaa neutraalia tai välinpitämätöntä ja voi nähdäkseni tässä kontekstissa hyvinkin olla olennainen: Nietzscheille toimija ei ole viileä tarkkailija, jolle olisi samantekevää millaisin teoin se ilmaisee itseään.

³⁷ Vrt. *Substrat* ja *Indifferenz* Schellingillä ja Hegelillä, Taylor 1975, 253–256. Taylorin mukaan *Indifferenz* viittaa Schellingillä subjektin ja objektin yhteyteen, mutta Hegelillä siihen, että substraatin muutoksia ei voida selittää sen sisäisillä ominaisuuksilla, vaan siihen vaaditaan jotakin ulkoista selittäjää. En ole löytänyt Nietzscheiltä yhtäkään eksplisiittistä viittausta Schellingiin enkä Hegeliin. Olisi kiinnostavaa selvittää, onko termejä käytetty laajemminkin 1800-luvun saksalaisessa filosofisessa ja tieteellisessä keskustelussa. Molemmilla on käsittääkseni myös oma merkityksensä kemiassa.

Nietzschen käyttämä termi ”itseilmaisuus” viittaa Pippinin mukaan siihen, että Nietzsche ajattelee väkevyyden olevan subjekti, jonka teko on itsensä ilmaiseminen: eihän GM I:13:ssä lue ”on pelkkiä väkevyyks-tapahtumia” (Pippin (2004/2006, 138). Vastaväitteenä tälle voitaisiin esittää, että Nietzschehän samassa yhteydessä kuvaa, kuinka käyttämämme kieli ei vastaa todellisuutta, joten ei Nietzschenkään kielioppirakenteista voida päätellä mitään hänen argumenttinsa sisällöstä. Tällainen vastaväite kuitenkin nähdäkseni on huteralla perustalla. Ensinnäkin Nietzsche on nähdäkseni varsin tarkka ilmaisuistaan ja GM:n esipuheessa jopa sanoo, että on kymmenen vuotta aiemmin käsitellyt samoja kysymyksiä, mutta ”vielä vailla omaa kieltä” (GM E:4). On siis perusteltua väittää, että mikäli Nietzsche olisi halunnut viitata pelkkiin subjektittomiin väkevyyks-tapahtumiin, hän olisi löytänyt siihen sopivan ilmaisun. Mutta toisekseen ja olennaisemmin Pippinillä on argumentilleen muitakin kuin kieliopillisia perusteita.

Palatakseni itseilmaisuun ja sen eroon subjektista, joka kausaalisesti aiheuttaa teon, Pippin vertaa Nietzschen käsitystä toimijasta Hegeliin ja erityisesti Charles Taylorin (1975 & 1985) tulkintaan, jonka mukaan Hegelin teoria toimijuudesta on ekspressivistinen ja antikartesiolainen. (Käytän tästä lähtien sanoja *ekspressiivisyys* ja *ekspressivismi* johdannaisineen ytimekkyytensä vuoksi viittamaan yksinomaan tähän ekspressivistiseen teoriaan toimijuudesta.) Kartesiolaisen toimijan voidaan sanoa olevan ”autonominen, yksilöitävissä oleva (*identifiable*) subjekti, jonka aikomukset ja lopulta ’tahtomisen teot’ parhaiten yksilöivät (*identify*) ja selittävät selväpiirteisiä (*distinct*) maailman tapahtumia, joita kutsutaan toiminnaksi (*actions*)” (Pippin 2004/2006, 138). Tällaisen näkemyksen mukaan voidaan siis havainnoida selkeästi toisistaan eroavia, yksilöitävissä olevia olioita, joista osa on subjekteja ja osa näiden tekemiä tekoja tai toimintoja: se, että Rauno menee kaljalle eikä perheensä luokse, on seurausta siitä, että subjekti ”Rauno” aikoo ja valitsee teon ”menen kaljalle” eikä tekoa ”menen perheeni luokse”. Sitä vastoin Pippin (*ibid.*, 139) esittää teon ja toimijan suhteesta kaksi teesiä: 1) *erottamattomuusteesi*, jonka mukaan aikomusta ja toimintaa ei voida (nähdäkseni selväpiirteisesti) erottaa toisistaan ja 2) *eristämättömyysteesi*, jonka mukaan subjektin aikomuksen *determinate meaning* eli yksityiskohdiltaan tarkka määrittely ei ole mahdollista, mikäli aikomus eristetään siihen vaikuttaneista sosiaalisista ja historiallisista tekijöistä.

Erottamattomuusteeseillä – että aikomus ja toiminta ovat erottamattomat – Pippin tarkoittaa sitä, että aikomuksia muodostetaan ja jäsennellään jatkuvasti tekoa tehdessä, jolloin aikomus kokonaisuudessaan paljastuu vasta lopussa ja itse teossa. Tekijän oma käsitys aikomuksestaan tekoa ennen tai sen aikana ei välttämättä ole sen luotettavampi kuin

muidenkaan tulkinnat. Pippin kuvaa tällaista toimintaa projektina. Voin vaikkapa ryhtyä soittamaan bändissä ja sanon itselleni, että haluan vain nauttia musiikista, mutta ajan myötä havaitsenkin, etten oikeastaan nauti musiikin soittamisesta, vaan luulin pystyväni olemaan yhtä cool kuin idolini ja siten tekemään vaikutuksen ihastukseeni. (Pippin 2004/2006, 139.) Pippinin näkemys kenties on ymmärrettävämpi pitkäkestoisen toiminnan kuvauksena kuin vaikkapa analysoidessa sitä, mikä on subjektin aikomuksen ja teon suhde silloin, kun subjekti nostaa kätensä ilmaan (ks. kuitenkin seuraavassa luvussa esittelemäni Aaron Ridley'n erottelu erilaista teoista). Toki voidaan väittää, että eettinen toimintamme usein muistuttaa enemmän projekteja kuin yksittäisiä hetkellisiä tekoja ja siksi tämä ns. projektimalli on sopiva eettisten tekojen tarkasteluun.

Vaikka pidän erottamattomuusteesiä psykologisesti uskottavana ja myös yhteensopivana sen kanssa, miten Nietzsche muualla käsittelee subjektia, Pippin perustelee teesiä mielestäni kyseenalaisesti. Hän lainaa GM II:12:ta, jossa Nietzsche luonnehtii genealogista metodia (ibid., 139–140 ja 142). Kun Nietzsche väittää, että historiallisesti muotoutuneen käsitteen (vaikkapa 'hyvä') merkitystä ei voida päätellä sen nykyisestä tilasta tai alkuperäisestä käyttötarkoituksesta, Pippin katsoo tämän tukevan hänen ekspressivististä tulkintaansa yksilön aikomusten ja tekojen suhteesta. Nähdäkseni ei kuitenkaan ole itsestään selvää, että ainakaan tässä kohden historiallisen kehityskulun ja yksilöpsykologian muutosta tulisi näin suoraan rinnastaa. Esimerkiksi jo aiemmin esitelty analyysi tahdon monimuotoisuudesta (JGB 19) olisi nähdäkseni uskottavampi argumentti. Oletan, että Pippin termin "aikomus" tarkoittaa tässä yhteydessä kutakuinkin samaa kuin Nietzschen "tahto", selittäväthän molemmat tekemiseen liittyviä mielensisäisiä prosesseja. Nietzschen perusteet tahdon tarkastelemisen vaikeudelle eivät ole historianfilosofia, metafysiisiä tai muuten abstrakteja teesejä todellisuuden yleisestä luonteesta, vaan psykologisia havaintoja, jotka hyvinkin voivat perustua hänen omaan introspektioonsa. Pippinin väitteet ekspressivismistä ovat ongelmallisista perusteluistaan huolimatta mielestäni riittävän uskottavia ja hedelmällisiä erityisesti yhdistettynä muiden kommentaattorien tulkintoihin.

Pippinin toisen eli eristämättömyyteesin mukaan teon aiheuttajaa ei voida mielekkäästi tarkastella pelkkänä aikomuksena, koska aikomusta ei voida eristää sosiaalisista ja historiallisista tekijöistä, jotka ovat vaikuttaneet ja johtaneet siihen (Pippin 2004/2006, 140). Pidän tätä uskottavana tulkintana, vaikka Pippinin perusteet tuntuvat jälleen viittaavan pikemminkin genealogiseen tutkimukseen kuin yksilön toimintaan: "Nietzschen 'tieteiden kuningattareksi' julistama psykologia on myös sosiaalista ja historiallista psykologiaa" (ibid., 140). Pippinin mukaan kuitenkin jokaisen teon taustalla on koko henkilön luonne,

elämänhistoria ja yhteisö tai perinne.³⁸ Nietzschen omaelämäkerralliset mietelmät teoksessa *Ecce homo* vahvistavat tällaista käsitystä, kun Nietzsche kiittää omasta viisaudestaan ja älykkyydestään mm. ilmastoja ja sukujuuriaan.³⁹

Kun tekojen ja aikomusten suhde nähdään näin monimutkaisena, teon onnistumisehtojen määrittelemisen tietenkin vaikeutuu. Siinä missä aikomus ”haluan nostaa käteni” on vielä helppo todeta tekemisen perusteella joko onnistuneeksi tai epäonnistuneeksi, monimutkaisemmissa teoissa ja projekteissa ei riitä eikä ole edes mahdollista tarkastella sitä, toteuttiko jokin selkeästi määritelty teko selkeästi määritellyn aikomuksen. (Pippin 2004/2006, 140.) Sen sijaan minun ja muiden on ymmärrettävä teko samalla tavalla:

Minun on voitava myös ”nähdä itseni” teossa, käsittää teko paitsi ilmaisuna minusta itsestäni kokonaisuutena (ei vain rajattuna yhteen tiettyyn aikomukseen), myös siten, että *minä ja muut* ymmärrämme samalla tavoin sen, mitä ollaan yrittämässä ja toteuttamassa. En ole *tehnyt toimintoa* – en ole vaikkapa ilmoittautunut vapaaehtoiseksi tehtävään – mikäli muut eivät ymmärrä tekoani sellaiseksi.⁴⁰ (ibid., 140.)

Pippinin tässä käyttämä esimerkki ei mielestäni valaise eroa aivan niin hyvin kuin voisi: ei ole juurikaan käden nostamista monimutkaisempaa tulkita, astuuko joku rivistä esiin vapaaehtoisuuden merkiksi. Tietenkin sosiaalinen konteksti tekee siitä tekona monimutkaisemman ja vivahteikkaamman, mutta seuraavassa alaluvussa esittelen Aaron Ridley'n käyttämän esimerkin avioliitosta, joka havainnollistaa sitä nähdäkseni paremmin. Ridley myös esittää tekstievidenssiä näkemykselleen, toisin kuin Pippin.

Edellisessä lainauksessa olennaista on myös siinä esitetty käsitys minuudesta ja sen suhteesta tekoon. Pippinin (ibid., 140) mukaan tekoa voi *pitää omanaan* myös monimutkaisemmissa malleissa kuin aiemmin mainitussa kartesiolaisessa, jossa jonkinlainen tekoa edeltävä yksilöitävissä oleva ”minä” aiheuttaa yksilöitävissä olevan teon eli on

³⁸ Väittääpä Pippin jopa, että ”subjektin aikomuksen *determinate meaning* ei riipu sisäisestä havainnoinnista ja vilpittömyydestä” (Pippin 2004/2006, 142) ja lisäksi tekemisen merkityksestä (sosiaalisen tilanteen ”what is going on”) ja tulkinnasta käydään jatkuvaa kamppailua. Toki Nietzsche eksplisiittisesti väittää näin – jälleen kuvauksena moraaligenealogian metodista: ”kaikki tapahtuminen elimellisessä maailmassa on *valtaamista, valtaanpääsyä* ja että taas kaikki valtaaminen ja valtaanpääsy on uudesti-tulkintaa, järjestelyä jossa aikaisemman ’merkityksen’ ja ’tarkoituksen’ täytyy välttämättä himmentyä tai kerrassaan sammua” (GM II:12). Nähdäkseni Nietzschellä on merkityksellisempääkin sanottavaa sisäisestä kokemuksesta kuin Pippin antaa ymmärtää: ks. luku 5.3 ja JGB 19, FW 335. Mutta vaikka Pippin ehkä väheksyykin Nietzschen käsitystä sisäisestä kokemuksesta, nähdäkseni hänen tässä lainattu väitteensä pitää paikkansa: pelkkä aikomus on ei riitä määrittelemään teon kokonaisuutta ja antamaan sille *determinate meaningia* eli yksityiskohtaisen tarkkaa määritelmää.

³⁹ Nietzschen suhteesta saksalaisiin materialisteihin Leiter 2015, 50–56.

⁴⁰ I must also be able to “see myself” in the deed, see it as an expression of me (in a sense not restricted to any singular intention), but also such that what *I* understand is being attempted and realized is what *others* understand also. I haven’t *performed the action*, haven’t volunteered for the mission, say, if nothing I do is so understood by others as such an act.

valinnallaan sen kausaalinen syy. Kuten yllä todettiin, ekspressiivisessä mallissa itse ilmaisee itseään:

Tällaisessa mallissa tulisi, kuten Hegel huomauttaa, ymmärtää onnistunut toiminta jatkuvana ja ajallisesti laajennettuna, kaikkialla muuttuvaisena tapahtumana, jossa sisin muuntuu ulkoiseksi tai tulee ilmaistuksi ulkoisena – eikä suinkaan eristettynä, erillisenä ja yksityiskohtaisesti määriteltynä sisäisenä kamppailuna, joka pyrkii ilmaisemaan itseään epätäydellisessä materiaalissa. ”Alkuperäiset” aikomuksemme (*intention*) ovat pelkkiä tilapäisiä aloituspisteitä, jotka on muotoiltu epätäydellisin tiedoin koskien olosuhteita ja seuraamuksia. Teon päämäärät ja motiivit tulisi ymmärtää jatkuvasti muotoaan muuttavina niin, että se mihin lopulta päädyn ja mitä itse asiassa teen, onkin aikomukseni täysi toteutus tai ilmaisu.⁴¹ (Pippin 2004/2006, 140.)

Pippin (*ibid.*, 140–141) havainnollistaa ajatusta runoilemisella. Ajatellaan, että haluan kirjoittaa runon, mutta se ei suju niin hyvin kuin haluaisin. Olisi väärin ajatella siinä hetkessä, että materiaali vastustaa minua ja täydellisesti muotoiltua ”sisäistä runoani”, ja siksi olisi väärin pitää paperilla olevia epätydyttäviä sanoja huonosti ilmaistuna täydellisenä runona. Sillä tuo tiedostossa oleva runo on Pippinin mukaan täydellinen ilmaus siitä, millaiseksi aikomukseni prosessissa paljastui. Paremmat runon kirjoittaminen vaatisi uuden aikomuksen muotoilua ja toteuttamista. Jos uusikin aikomus epäonnistuu, koko projekti epäonnistuu: kyseessä todella on huono runo eikä – niin kuin omahyväisesti haluaisin ajatella – vain hyvän runon huono ilmaisu. ”Kuten Nietzsche toistuvasti painottaa, egomme on omistautunut jälkimmäiselle ajatukselle, mutta edellinen on oikea ilmaisu tapahtuneesta.”⁴² (*ibid.*, 141.)

Pippinin ajatus voi tuntua epäintuitiiviselta: mikä tällainen aikomus kirjoittaa hyvä runo on? Yksi vastaus tähän on erottaa kahdenlaisia aikomuksia eli intentioita: ensimmäinen on pelkistetyimmillään ns. kartesiolainen malli, jossa aie on yksiselitteinen kausaalinen syy sitä seuraavalle toiminnalle. Tällaisen käsityksen mukaan Pippinin esimerkki tuntuu vähintäänkin abstraktilta. Toinen vaihtoehto olisi nähdäkseni tarkastella aikomusta esimerkkinä *intentionaalisuudesta*, jolloin kysymys koskee sitä, miten teko tavoitteineen representoidaan mielessä. Aiheen tarkempaan käsittelyyn ei ole työssäni mahdollisuutta (ks. yleisesitys Jacob 2019), mutta pidän sitä parempana tulkintana Pippinin esimerkistä. Tällöin runonkirjoittajalla

⁴¹ On this model, as Hegel notes, we should understand successful action as a continuous and temporally extended, an everywhere mutable translation or expression of inner into outer, but not as an isolated and separated determinate inner struggling for expression in imperfect material. Our "original" intentions are just provisional starting points, formulated with incomplete knowledge of circumstances and consequences. We have to understand the end and the reason for pursuing it as both constantly transformed, such that what I end up with, what I actually did, counts fully as my intention realized or expressed.”

⁴² Pippin viittaa samassa kappaleessa JGB 19:ään, mutta ei ole selvää, missä kohden ”Nietzsche keeps insisting” tällaisesta egon mieltymyksestä. Usein mainitsemani JGB 19 käsittelee tahdonaktien monimuotoisuutta ja siinä Nietzsche myös väittää, että illuusio vapaasta tahdosta syntyy eräänlaisesta assosiaatiosta aikomuksen ja onnistuneen toteutuksen välillä: toimijan vallantunne kasvaa, kun hän havaitsee tällaisen näennäisen ”vaikutuksen välttämättömyyden”. Yhteys onnistuneen runon kirjoittamiseen ei ole mielestäni itsestään selvä.

on kenties aluksi pelkkä aie kirjoittaa runo, mutta sen representaatio mielessä voi olla sarja mielikuvia kynästä paperilla, onnen tunteista ja laumasta ihailevia faneja. Mutta mitä pidemmälle työ etenee, sitä yksityiskohtaisemmaksi ja tarkemmaksi runoilijan intentiot eli mielensisäiset representaatiot muuttuvat. Jos runoilija epäonnistuu, ei ole niin, että jonkin mystisen vastustuksen takia hän ei voi toteuttaa käytännössä aietta ”kirjoitan hyvän runon”, joka yhä on olemassa. Pikemminkin selviää, että runoilija ei ole onnistunut konkretisoimaan ja jaalostamaan representaatioita, jotka liittyvät hänen lähtökohtaansa ”kirjoitan hyvän runon”.

Teon onnistumisehdot jäävät kuitenkin Pippinin esityksessä epäselviksi. Jos aikomuksenani on kutoa hyvä villapaita, mutta saan aikaiseksi vain lapaset, olenko onnistunut jos lapaset ovat hyvät? Pippiniltä ei tähän nähdäkseni vastausta löydy, mutta esitän siihen myöhemmin mahdollisen vastauksen.

Vaikka Pippin tuntuukin puoltavan tulkintansa mukaisia Nietzschen käsityksiä, niin hän tiedostaa niiden olevan epäintuitiivisia. Ensinnäkään mallissa ei ole huomioitu sitä, miten toimijasta riippumattomat tapahtumat vaikuttavat aikomuksen ja teon suhteisiin. Toiseksi se, ettei aikomuksia voida eristää niiden sosiaalisesta ja historiallisesta kontekstista, tuntuu käyvän vastuun ajatusta vastaan:

Jos väkevällä ei ole lainkaan vapautta olla heikko, jos hänellä ei ole vapautta ilmaista väkevyytään muuten kuin ”voittamisen, kukistamisen, valtiaaksi tuleminen tahtona, vihollisten ja vastusten ja voitonriemun janona”, millaisessa mielessä toimija on teossaan vastuussa, ellei ”kausaalisesti”? (Pippin 2004/2006, 141; lainaus GM I:13.)

Pippin ei artikkelissaan keskity lainkaan näihin eettisiin kysymyksiin, mutta hän esittää ohimennen mahdollisena vastauksena, että sen sijaan että tuntisimme valinneemme vapaasta tahdostamme väärin, tunnemmekin, että ”jokin asia on mennyt odottamattomasti vinoon” (GM II:15, sm.): tällöin ”koen pettymystä siitä, etten olekaan se joka luulin olevani, surua siitä mitä teossa minusta paljastui” (Pippin 2004/2006, 143). Ohimenevyydestään huolimatta Pippinin huomautus on oikeastaan hyvinkin kiinnostava sen kannalta, miten seuraavat kommentaattorit käsittelevät lupaamista ja suvereniteettia.

Esitän lisähuomioita Pippinin näkemyksistä luvussa 5.3, mutta sitten ennen tarkastelen, miten Aaron Ridley ymmärtää suvereenilla olevan kyvyn ja oikeuden luvata. Ridleyyn avulla on myös mahdollista kehittää joitakin Pippinin käsityksiä pidemmälle.

5.2 ”Autonominen, ylisiveellinen yksilö, jolla on pitkä riippumaton tahto”: Aaron Ridley suvereniteetista ja lupaamisesta

Acampora kritisoi tapaa kääntää Nietzschen ilmaus *versprechen dürfen* englanniksi oikeudeksi luvata, *the right to promise*. Hänen Nietzsche-tulkinnassaanhan lupaaminen on pelkkä yleinen ihmislajin kyky, jota hän kaiken lisäksi pitää ylikehittyneenä ominaisuutena, joka haittaa kykyämme unohtaa. Tässä luvussa tarkastelen Aaron Ridleyyn tulkintaa, joka puolustaa vastakkaista kantaa eli sitä, että lupaaminen on oikeus. Suvereeni yksilö on hänelle perinteisen moraalikäsitteen ulkopuolinen toimija, jonka keskeinen ominaisuus on oikeus luvata. Ridley tarkastelee lupaamista yhteydessä sen ehtoihin: ennustettavuuteen, säännöllisyyteen, kykyyn pitää lupauksia ja ylipäänsä sosiaalistumiseen. Tämä takaa ihmisille mahdollisuuden elää yhdessä. Mutta koska *kyky* luvata on yleisinhimillinen ominaisuus, on tarkasteltava sitä, mikä erottaa ns. hintelät heittiöt suvereenista – eli niistä, jotka saavat luvata tai joilla on siihen *oikeus*. Suvereenin yksilön määritelmästä Ridleyyn analyysi koskee erityisesti kuvausta autonomisesta, ylisiveellisestä yksilöstä, jolla on ”riippumaton pitkä tahto, jolla on *lupa luvata*” (GM II:2). (Ridley 2009, 181–182.) Subjektin moninaisuus tai ristiriitaisuus ei nouse hänen tulkinnassaan esiin, mutta nähdäkseni Ridleyyn tulkinta on yhteensopiva sellaisen subjektin kanssa.

Ridleyyn analyysi lupaamisesta ei pohjaa pelkästään tekstievidenssiin, vaan hän tarkastelee lupaamisen ilmiötä ja väittää, että se on yhteensopiva Nietzschen kanssa. Lupaamisen vähimmäisehtona voidaan pitää, että lupaajalla on aikomus tehdä kuten sanoo. Näin ollen hintelinkin heittiö, kuten vaikka sellainen joka lupaa tapaavansa kaverit baarissa, täyttää lupaamisen minimivaatimukset. Ridley nimeää esimerkkiheittiönsä Ralphiksi, jonka suomennan Raunoksi. (Ibid., 183–184.) Esimerkki on hieno sen arkisuuden vuoksi, sillä nähdäkseni Nietzschen eettisiä käsityksiä on mielekästä tarkastella pikemminkin suhteessa jokapäiväiseen kokemukseen kuin vaikkapa soveltavan etiikan ajatuskokeiden erikoistapauksiin. Laajennankin Ridleyyn kuvausta Raunosta, jotta kontrasti suvereeniin olisi selkeämpi: Kuvittelen hänet sellaiseksi aikuiseksi, joka käy töissä, mutta vapaa-ajat hän viettää enimmäkseen lähikapakassa kavereiden kanssa. Töissä hän käy saadakseen rahaa ja koska hänestä aikuisen kuuluu käydä töissä. Perheelleen hän sen sijaan antaa turhia lupauksia siitä, että parantaa tapansa. Kaverit hän tietenkin näkee sovitusti ja jos palkkapäivän lähestyessä tarvitsee kaverilta vähän lainata, hän maksaa velkansa ajallaan ja kysymättä. Tällainen töissä käyvä, enimmäkseen lainkuuliainen heittiö osaa elää joidenkin yhteiskunnan normien mukaan, mutta vapaa-ajallaan itsekeskeinen nautinto ohjaa hänen toimintaansa ja hän on siis vähintään

”hintelä heittiö joka lupaa vaikkei saa luvata” (GM II:2, sm.), ellei jopa ”valehtelija joka rikkoo sanansa jo sinä hetkenä jolloin se on hänen suussaan” (ibid.). Acamporan luenta ei nähdäkseni tällaista tulkintaa salli, sillä hänellehän lupaaminen on pelkkä kyky, ”lupa luvata”. Ridleyyn tulkinta puolestaan pyrkii selvittämään, millaista on luvata, vaikkei saa luvata.

Kaikenlaiseen lupaamiseen liittyy yhtäältä teon aikomus, toisaalta sen toteutus. Pippininkin yhteydessä esitettyä kausaliiteetikritiikkiä Ridley tulkitsee siten, ettei ole väärin ajatella, että aikomus on vastuussa pidetystä lupauksesta eli teon toteutuksesta. Tämä tuntuu intuitiivisesti, jopa määritelmällisesti todelta: jos lupaan tulevani ajoissa kotiin, aikomukseni tulla kotiin ajoissa on muiden asioiden pysyessä yhtäläisinä vastuussa siitä, että todellakin tulen ajoissa kotiin. Väärin on sen sijaan ajatella, että aikomukset tai muutkaan mielentilat olisivat selväpiirteisiä ja tarkasteltavissa olevia mentaalisia objekteja, jotka olisivat vain kontingentissa kausaalisessa suhteessa toimijan tekoihin, joilla olisi puolestaan oma itsenäinen olemassaolonsa. (Ridley 2009, 183–184). Ajatus on siis sama kuin Pippinillä, mutta Ridley tulkitsee salamavertausta omalla tavallaan ja yhteydessä lupaamiseen. GM I:13:n väite siitä, että tekemisen takana ei ole ”olemista” tai neutraalia substraattia, on tulkittavissa Ridleyyn mukaan kahdella tavalla. Laajimman ja tekstinkohdan perusteella ilmeisimmän tulkinnan mukaan kaikki yksilön teot ovat hänen luontonsa suoraa ilmaisua: vahvat toimivat vahvasti, heikot heikosti. Tämän tulkinnan edellytyksenä kuitenkin on rajatumpi tulkinta, jonka mukaan yksilön sisäistä elämää voidaan ymmärtää vain hänen tekojensa perusteella. (Ibid., 183–184.) Ajatus – ja GM I:13:ssa lausuttu toteamus ”ei ole muuta kuin tekemistä” (*das Thun ist alles*) – saattaa kuulostaa behavioristiselta, jossa psykologiaa pidetään pelkkänä käyttäytymisen tutkimuksena, josta puhe mielentiloista tulisi karsia.⁴³ Tämä ei kuitenkaan ole Nietzschen tarkoitus.

Ridleyyn (2009, 184) rajatun tulkinnan mukaan teot *koostuvat* haluista, uskomuksista, aikomuksista jne. Nähdäkseni tämä rajatumpi tulkinta on yhteensopiva sen kanssa, miten Nietzsche kuvaa tahdon moninaisuutta (JGB 19). Behaviorismista sen nähdäkseni erottaa se, että yksilö itse voi ja hänen jopa tulee tarkastella mielentilojaan ja vaikuttamiaan. Lupaaajan on mahdollista tarkastella, onko hänellä tarkoitukseen pitää lupastaan tai mikä aiheutti sen, että lupasta ei voinut pitää. Ridley havainnollistaa omia näkemyksiään Raunolla. Jos Rauno lupaa tulevansa kotiin ajoissa, hänen on tartuttava mahdollisuuteen tehdä niin. Jos hän *muiden asioiden pysyessä yhtäläisinä* ei toteuta aiettaan, hän määritelmällisesti pettää lupauksensa.

⁴³ Behaviorismi on toki vivahteikkaampi ala kuin mitä tällainen oppikirjamainen esimerkki antaa ymmärtää. Ks. Graham 2019.

Tämä arkinen käsitys lupaamisesta ei vielä vaadi ekspressivististä teoriaa toimijuudesta tai teoriaa suvereenista yksilöstä. Jos Rauno on rehellinen itselleen, hän jopa myöntää, ettei hän koskaan edes aikonut pitää lupaustaan – korkeintaan hän toivoi niin tai hänellä kävi sellainen mahdollisuus mielessä. Teko tai sen puute kertoo kaiken – ”ei ole muuta kuin tekemistä” (GM I:13). Jos Rauno antoi sanallisen lupauksen tulevanaan kotiin ajoissa vaikkei sitä todella aikonut, hän on osoittautunut heittiöksi: hän on luvannut vaikkei saa luvata. (Ridley 2009, 184.)

Jos taas Rauno ei päässyt kotiin ajoissa siksi, että hänen ystävänsä tarvitsi kiireellisesti apua, muut asiat eivät pysyneet yhtäläisinä: voidaan vielä sanoa, että hänen todellinen tarkoituksensa oli tulla kotiin ajoissa. Jos hän antoi sanallisen lupauksen, lupaus oli silti tehty hyvässä uskossa. (Ibid., 184.) Rauno voi tarkastella omaa toimintaansa ja todeta, että hänellä oli vakaa aikomus tehdä kuten sanoi.

Acamporalle tällaiset pohdinnat olisivat kenties epäolennaisia. Hänen tulkintansa Nietzschestä on niin jyrkkä, ettei siihen mahdu ehtoa *muiden asioiden pysyessä yhtäläisinä* (eli *ceteris paribus*): on mahdotonta tietää mitä tuleva tuo tullessaan, joten on myös mahdotonta todella luvata mitään. *Amor fati*, kohtalonsa rakastaminen, tarkoittaa sitä, että kaikki tapahtumat tulee hyväksyä ja niitä tulee rakastaa. Ridleyyn (2009, 185–186) mukaan Nietzscheillä hyvinkin on aiheeseen sanottavaa. Helpoin tulkinta olisi se, että suvereenin erottaa heittiöstä silkka varovaisuus: hän tietää, että maailma on epäluotettava, joten hän lupaa ”vaivoin, harvoin, hitaasti” (GM II:2). Tämä ei kuitenkaan tyydytä Ridleyä siksi, että suvereenia kuvataan myös väkeväksi yksilöksi, omasta vallastaan ja vapaudestaan tietoisesti, joka kykenee vallitsemaan olosuhteitaan ja jopa kohtaloaan. Jos suvereenia pidetään ihanneyksilönä, olisi merkillistä, jos näin kuvattu ”väkevä” ihannehminen olisikin vain keskivertoihmistä varovaisempi lupauksissaan. *Versprechen dürfen*, Ridleyyn mukaan *the right to promise*, onkin tulkittava Ridleyyn mukaan niin, että voidaan selittää miten suvereeni yksilö kykenee olemaan kohtalonsa herra.

Kohtalon voidaan sanoa liittyvän olosuhteisiin: niihin muihin asioihin, joiden tulee pysyä yhtäläisinä, jotta lupauksen voi pitää. Siinä missä keskivertoihmiselle olosuhteet vaikuttavat ratkaisevasti kykyyn pitää lupauksia, Ridleyyn tulkinta on se, että suvereeni on sitoutunut *pitämään muita asioita yhtäläisinä* huolimatta siitä, ovatko ne. Esimerkkinä Ridley esittää Nietzscheksen käsitykset avioliitosta (GD XI:39), jossa avioliiton rationaalisuus perustuu sen purkamattomuuteen: siihen, että avioliittovala pidetään olosuhteista huolimatta. Avioliiton kaltaisten instituutioiden pysyvyys edellyttää vastuuta ja kykyä pitkiin sitoumuksiin, kun taas Nietzschestä moderni vapausihanne on *laissez aller*’na, rajoitusten ja kurin puutteena (GD XI:41). Suvereenin vapaus puolestaan on tulkittavissa positiiviseksi vapaudeksi, joka ilmenee

uskollisuutena sitoumuksilleen. (Ridley 2009, 186–187.) Ridley'n kuvauksen mukaan suvereeni onkin lupaustensa pitämisen suhteen *stirringly bloody-minded* – vapaasti kääntäen hitonmoinen jääräpää. Kiinnostavasti Ridley itse huomauttaa alaviitteessä (ibid., 186n4), että samassa niteessä julkaistu ja seuraavassa luvussa käsittelemäni David Owenin tulkinta *ceteris paribus* -ehdon suhteesta suvereeniin on hänen omaansa parempi. Olen samaa mieltä jo siksi, että tämä jääräpäisyys-argumentti tuntuu liian yksinkertaiselta ollakseen tyydyttävä, mutta vertailun vuoksi esitän kummatkin. (Ibid., 186.)⁴⁴

Vertaus avioliittoon ei ole irrallinen, vaan Ridley (2009, 187–190) tarkastelee laajemminkin lupaamisen sosiaalisia ulottuvuuksia ja niiden suhteita aikomuksiimme. Hän erottaa kolme eri tapaa, joilla teko voi paljastaa tekijän aikomuksista positiivisia piirteitä. Kategorioiden nimet ovat omiani, mutta perustuvat Ridley'n kuvauksissaan käyttämiin sanavalintoihin.

- 1) *Vahvistava teko* nimensä mukaisesti vahvistaa, että aikomuksemme oli sitä mitä ajattelimmekin sen olevan. Esimerkkejä on helppo löytää arjesta: keitän pikakahvia, koska haluan keittää kahvia. Aikomus voi toki paljastua vahvemaksi tai heikommaksi kuin arveltu: jos vedenkeitin onkin rikki, keitän vettä pannulla, koska todella haluan kahvia; tai ehkä tarttuessani pannuun tekeekin mieli pussikeittoa, koska eniten haluan kupillisen kuumaa. En tiedä, olisiko Nietzschen mukaan mikään näin yksinkertainen teko, mutta se on intuitiivisesti ymmärrettävä eikä nähdäkseni selkeässä ristiriidassa minkään Nietzschen väitteen kanssa.
- 2) *Paljastava ulkoinen teko* on sellainen, jossa aikomuksessani tehdä jotakin paljastuu, että minulla oli muitakin motiiveja kuin ajattelin. Ajattelen, että haluan lapset ajoissa nukkumaan, jotta he saisivat riittämiin unta, mutta ryhtyessäni iltatoimiin heidän kanssaan huomaankin teoistani, että olen yhä pahalla päällä töiden jälkeen ja kohtelen lapsia rumasti. Koko perhe, toivottavasti minä itse mukaan lukien, huomaa, että puran omaa pahaa oloani lapsiini ja yritän vahvistaa auktoriteettiani. Nähdäkseni JGB 19:ssä oleva analyysi tahdon monimuotoisuudesta tukee tätä Ridley'n näkemystä: tahtomme

⁴⁴ Huomautettakoon myös, että Ridley kuvaa uhkina avioliitolle mm. viettelijättäriä, kaljuuntumista ja kuorsaamista, mikä kuulostaa nykyaikaisen rakkausavioliiton kuvailulta. Lainatussa tekstinkohdassa (GD XI:39) Nietzschen kritiikki ei kuitenkaan ensisijaisesti – jos lainkaan – kohdistu puolisolleen uskottomiin yksilöihin, vaan moderni ihanteeseen. Nietzsche ei suinkaan katso avioliittoalan olevan lupaus *rakastaa* myötä- ja vastoinkäymisissä, vaan hän pitää avioliittoa instituutiona, joka organisoii yhteiskuntaa, jatkaa sukua, takaa vallan ja varallisuuden säilymistä ja pitkäkestoiset suunnitelmat. Ridley'n esimerkki avioliitosta on kuitenkin hedelmällinen ja palaan siihen käsitellessäni David Owenin tulkintaa.

voi päälle päin ja kielen tasolla näyttää yhdenmukaiselta ja selkeältä, mutta lähemmin tarkasteltaessa huomataan sen koostuvan useista eri ajatuksista, tunteista ja affekteista.

Kummassakin näistä kategorioista tavoite on selkeä ja siksi teon onnistumisehdot on helppo määrittellä ennalta. Huolimatta siitä, mistä syystä tai millä tavalla tekoni, on helppo todeta, onko kahvi valmista tai ovatko lapset nukkumassa: kahvi on valmista niin pikakahvina kuin *pour over* -menetelmälläkin ja lapset ovat nukkumassa huolimatta siitä, sainko heidät sinne sopuisasti vai enkö. Pippinin käyttämä esimerkki käden nostamisesta voisi sopia kumpaankin kategoriaan riippuen siitä, missä kontekstissa käsi on nostettu ilmaan: onko kyse filosofianopettajan esimerkistä, tympääntyneestä peruskoululaisesta vaiko kansanedustajasta arveluttavassa poliittisessa seurassa. Tavoite on joka tapauksessa ulkoinen aikomukseeni ja sen toteutukseen nähden ja siksi helppo kenen tahansa todeta onnistuneeksi. En tietenkään olisi kovin hyvä vanhempi, jos minulle olisi aivan yhdentekevää millä tavalla saan lapset nukkumaan, kunhan vain menevät. Tätä piirrettä valaiseekin kolmas kategoria, joka eroaa olennaisesti kahdesta ensimmäisestä:

- 3) *Paljastava sisäinen teko* on monimutkaisin. Sille on ominaista, että teolle itselleen ei voida määrittää ei-triviaalisia onnistumisehtoja etukäteen eikä irrallisina niihin johtavasta toiminnasta. Vanhemmuus tai avioliitto ovat tästä hyviä esimerkkejä. Voin naimisiin mennessä luvata rakastaa puolisoani myötä- ja vastoinkäymisissä, mutta se on tosiasiassa abstrakti lupaus, sillä vasta avioliiton myötä on mahdollista huomata, mitä lupaus käytännössä vaatii ja onko minusta todella täyttämään nuo vaatimukset. Ridley'n mukaan Nietzsche käsittelee myös taiteen luomista tällä tavoin. Tavoitteenani voi olla säveltää vaikuttava sonaatti, mutta sen onnistumisehtoja ei ole helppoa määrittellä etukäteen. Aikomukseni ”täysi luonne” paljastuu vasta itse teossa: ”saan selville, mitä on aikoa X, ja niin saan selville jotakin itsestäni” (Ridley 2009, 189). Tämän voi ilmaista niinkin, että alkuperäinen lupaus koskee lain kirjainta, mutta vasta tehdessä voi ymmärtää, millaista on totella sen henkeä (ibid., 193).

On tärkeätä huomata, että Nietzschen mukaan taiteilijakaan ei ole *laissez aller* -tavalla vapaa, vaan hänen on toteltava ”tarkoin ja herkästi [...] tuhatkertaisia lakeja, jotka juuri ankaruutensa ja täsmällisyytensä vuoksi uhmaavat kaikkea käsitteellistä määrittelyä” (JGB 188). Tätä voi kenties syystäkin pitää vanhanaikaisena käsityksenä taiteesta, mutta jopa nykyään kuulee usein neuvottavan, että myös rajoja rikkovan tai uudistavan taiteilijan on hyvä ensin tuntee säännöt,

jotta niitä osaa rikkoa tarkoituksenmukaisesti. Lainmukaisuus ja kurinalaisuus eivät Nietzscheille suinkaan rajoitu taiteeseen, sillä samassa yhteydessä hän kuvaa niiden merkitystä kulttuurille ja ihmiselle yleensä. Hänen kuvauksensa on kaunopuheisuudessaan niin väkevä ja jopa ylistävä, että nähdäkseni jo yksin tämä katkelma kyseenalaistaa Acamporan väitettä, että Nietzsche kiistää pysyvyyden ja sitoutumisen mahdollisuuden. Siksi lainaan sitä pitkälti:

[K]aikki vapaus, hienous, uskaliaisuus, tanssi ja mestarillinen varmuus, mitä maan päällä on tai on ollut, joko sitten ajattelussa, tai hallinnassa, tai puhumisessa ja suostuttamisessa, taiteissa samoin kuin siveysseikoissakin, on kehittynyt vasta "[*laisser aller* -anarkistien vastustamien] mielivallanlakien tyranniuden" vaikutuksesta [...]. Olennaista, "taivaassa ja maan päällä", näyttää olevan, vielä kerran sanottuna, että *totellaan* kauan ja yhteen suuntaan: siten syntyy ja on syntynyt ajan pitkään aina jotakin, minkä vuoksi kannattaa maan päällä elää, esimerkiksi hyvettä, taidetta, musiikkia, tanssia, järkeä, henkisyttä, – jotakin kirkastavaa, hienostunutta, hullua ja jumalallista. [...] [K]aikki tämä väki- ja mielivaltainen, kova, kaamea, järjenvastainen on osoittautunut välineeksi, jonka avulla eurooppalaiseen henkeen on istutettu sen voimallisuus, sen häikäilemätön uteliaisuus ja herkkä liikkuvaisuus: vaikka myönnetäänkin, että samalla on täytyntä musertua, tukahtua ja tärveltyä korvaamattoman paljon voimaa ja henkeä (sillä tässä kuten kaikkialla "luonto" näyttäytyy sellaisena kuin se on, koko tuhlaavassa ja *välinpitämättömässä* suurenmoisuudessaan, joka kuohuttaa mieltä, mutta on laadultaan ylhäistä. [...] [T]ämä tyrannius, tämä mielivaltaisuus, tämä ankara ja suurenmoinen tyhmyys on *kasvattanut* henkeä. [...] "Sinun pitää totella, jotakuta, ja kauan: muuten sinä rappeudut ja menetät itsekunnioituksesi rippeetkin" – tämä näyttää minusta olevan luonnon moraalinen imperatiivi, joka tosin ei ole "kategorinen", kuten vanha Kant vaati sen olevan (siksi tuo "muuten" –) eikä kohdistu yksilöön (mitä luonto välittää yksilöstä!), mutta kyllä kansoihin, rotuihin, aikakausiin, säätyihin, ja ennen kaikkea koko "ihmis"-eläimeen, ihmiseen yleensä (JGB 188.)

Nietzschen ylistämät käsitteellistä määrittelyä uhmaavat tuhatkertaiset lait, joita taiteilija tottelee, ovatkin Ridleyyn mukaan vastakkaisia tekstinkohdassa mainitun Kantin käsitykselle autonomian ja moraalilakiin suhteesta. Kantin moraalilaki on kirjaimellinen ja siksi käsitteellisesti määritelty ja muodollinen. Sitä noudattavan toimijan aikomuksesta ei voi ikinä tulla todella sisäinen siten kuin Ridleyyn kolmannessa lupaamiskategoriassa tarkoitetaan: toimija ei joudu tarkastelemaan omaa suhdettaan lain henkeen. Moraalisen lain kirjaimellinen noudattaminen johtaakin siihen, että toimija ymmärtää itsensä väärin. Nietzschen autonomia puolestaan tarkoittaa kykyä ylläpitää loputonta itsetuntemuksen kasvun prosessia, joka tapahtuu sosiaalisten rajoitteiden piirissä. Sen sijaan, että rajoitteet olisivat koko totuus, ne ovat vain osa sitä, sillä ne luovat piirin, jossa suvereeni yksilö voi oppia tuntemaan itsensä. (Ridley 2009, 192–193.) Ridleyyn tulkinta Kantin ja Nietzschen suhteesta ei ole kiistaton, mutta hyväksyn sen tässä argumentin nimissä ja palaan siihen luvussa 6.3 Owenia koskevien pohdintojen yhteydessä. Huomautettakoon tässä kohden kuitenkin, että Ridley perustaa tulkintansa englanninkielisen käännöksen sanaan *supramoral*, vaikka Nietzschen termi on *übersittlich* eivätkä *Moralität* ja *Sitte* ole sama asia.

Autonominen toimija ei pysty noudattamaan täydellisesti lain kirjainta siksikään, että todellisuus ei ole ristiriidaton eikä ennustettavissa. Hänen on aina yritettävä soveltaa lakia ainutkertaisissa olosuhteissa ja siinä auttaa lain hengen ymmärtäminen. Ridleyyn mukaan onkin hyödyllistä erottaa toisistaan täsmällinen ja laajempi aikomus. Avioeron ottava ihminen kenties pettää nuorena tekemänsä avioliittolupauksen, mutta on uskollinen sitoumukselleen ylläpitää arvokkaita ihmissuhteita (vrt. alaviite 44 Nietzschen avioliittoa koskevista käsityksistä); eikä Brahmsia voi syyttää siitä, että hänen aikomuksensa säveltää jousikvintetti päätyikin olemaan pianokvintetti, sillä hän piti sitoumuksensa säveltää kunnollista musiikkia. Suvereeni ihminen tekeekin ristiriitatilanteissa päätökset nojautuen sitoumustensa hierarkiaan. (Ridley 2009, 191–192.) Hierarkia määrittää sitoumusten ensisijaisuuden ja asiayhteydestä voidaan päätellä, että Ridley laskee hierarkiaan myös sitoumusten laajemmat ja tarkemmat määritelmät. Jos ei ole mahdollista toteuttaa lupaus täsmälleen, on ehkä silti mahdollista pitää kiinni siitä laajemmasta sitoumuksesta, jota lupaus edustaa. Pippinin yhteydessä esittämäni villapaitaesimerkkiin palatakseni voitaisiin ajatella, että jos kyvyttömyyttäni teen vain hyvät lapaset hyvän villapaidan sijaan, olen silti toteuttanut sitoumukseni harjoittaa kättentaitojani, säästää rahaa ja osoittaa rakkautta lahjan saajalle.

Ridley tiivistääkin tulkintansa lupaamisesta siten, että suvereenin yksilön ”’oikeus’ luvata on kykyä sitoutua varauksettomasti hankkeisiin, joiden luonne on käsittämätön ilman sosiaalisen maailman kontekstia ja sen ymmärrettävyyden mahdollistavia muodollisia ja muotoilemattomissa olevia lakeja”⁴⁵ (ibid., 192). Suvereenin kytkös sosialisatioon ja säännönmukaisuuteen on ehkä yllättävää ottaen huomioon Nietzschen maineen immoralistina ja egoistina. Ridleyyn lainaamat tekstinkohdat kuitenkin ovat vahvoja vastaväitteitä Acamporan näkemyksille siitä, onko sitoutuminen suotavaa tai edes mahdollista. Toki Acampora väittää, että Nietzschen ihanne on ihmisen ylittäminen ja siksi voidaankin kysyä, onko säännönmukaisuuden ylistys JGB 188:ssa pelkkää ihmisyyden kuvausta. Lainattu kohta on nähdäkseni kuitenkin retorisesti harvinaisen suoraviivainen Nietzscheksi ja jopa vilpittömän tuntuinen – erityisesti yhteydessä GD XI:39:ssä esitettyihin näkemyksiin avioliitosta – joten olen taipuvainen kannattamaan Ridleyyn tulkinnan päälinjoja.

Vastaväitteenä Ridleylle voisi esittää, että hänen argumentilleen keskeinen tekstinkohta, tottelemista ja pitkäjänteisyyttä ylistävä JGB 188 kuvaa sitä, miten ihminen yleensä toimii – nietzscheläisittäin sanoen laumaa – kun taasen hänen eettinen ihanteensa

⁴⁵ ”[H]is ‘right’ to make promises consists in his capacity to commit himself whole-heartedly to undertakings whose character is inconceivable except in the context of the social world, and of the formulable and unformulable laws comprising it, from which they draw their sense.”

koskee poikkeusyksilöitä (ks. esim. Leiter 2015, 91–103). Nähdäkseni ne eivät kuitenkaan sulje toisiansa pois. Kuvaahan jo JGB 188 ilmiötä yksilötaiteilijan näkökulmasta, ja aiemmin on selvinnyt hierarkian merkitys Nietzschen käsitykselle sieluntoiminnoista. Se, että luonnon moraalinen imperatiivi ei *kohdistu* yksilöön, ei vielä tarkoita, etteikö se koskettaisi yksilöä. Koska imperatiivi kohdistuu koko ihmislajiin, se koskettaa jokaista lajin yksilöäkin. Voidaan väittää, nähdäkseni ilman nietzscheläistä aristokraattista asennettakin, että laumakäyttäytymistä koskevat eri säännöt kuin vastuullista yksilöä: sosiaalipsykologia on eri ala kuin psykologia, vaikka kummallakin on yhteinen pohja.

Ridley'n argumentaatio on pääpiirteissään vakuuttavaa. Vaikka hänen käsityksensä lupaamisesta eivät aina perustukaan tekstievidenssiin, hänen analyysinsä lupaamisen ja teon suhteesta on nähdäkseni yhteensopiva Pippinin esittämän ekspressivistisen teorian kanssa. Väitin kandidaatintutkielmassani (Halonen 2022), että Ridley'n tapa tulkita Nietzschen käsityksiä omastatunnosta ja syyllisyydestä perustuu niiden englanninkieliseen merkitykseen ja arkiymmärrykseen, mikä ei Nietzschen kohdalla ole ongelmattonta. Tälläkin kertaa Ridley pohjaa tulkintansa osin englanninkieliseen käännökseen ja hän lukee myös Nietzschen avioliittokäsityksiä valikoiden. Näistä huolimatta yhteydet suvereenin yksilön ja Nietzschen taidetta ja kurinalaisuutta koskevien näkemysten kanssa ovat kiinnostavia. Erityisen kiinnostavalta ja myös vakuuttavalta vaikuttaa suvereenin yksilön kyky luovia sosiaalisen maailman monimutkaisten sääntöjen piirissä ja toimia siellä omaehtoisten sitoumustensa pohjalta jatkuvassa itsestään oppimisen prosessissa. Ainoastaan Ridley'n näkemys suvereenista *hitonmoisena jääräpäänä* tuntuu epätydyttävältä. Kokonaisuudessaan Ridley'n ratkaisut ovat kuitenkin ymmärrettäviä, jos halutaan tarkastella Nietzscheä doksologisesti näkökulmasta eli tarkastella hänen antiaan filosofiselle nykykeskustelulle. Nietzschen tyylittelyt ja kenties jopa tarkoitukselliset ristiriitaisuudet tuntien on toki mahdollista, että myös vastakkaisille näkemyksille löytyy tekstievidenssiä.

Kaikki Ridley'n käsitykset eivät kuitenkaan tunnu täysin tyydyttäviltä ja kuten mainittua, hän myöntää itsekkin, että pitää David Owenin tulkintaa osin omaansa parempana. Ennen Owenin käsittelyä pohdin kuitenkin salamavertauksessa mainittua itsensä ilmaisemista suhteessa itsensä tarkkailemiseen.

5.3 "...jota hän kutsuu omaksitunnokseen": Huomautuksia itsensä ilmaisemisesta ja tuntemisesta

Yksikään tässä käsittelemäni salamavertauksen tulkinta, ehkä poikkeuksena seuraavassa luvussa käsiteltävä David Owen, ei mielestäni ole täysin tyydyttävä siksi, että ne ohittavat Nietzsche'n ilmaisut väkevyydestä ja heikkoudesta liian helposti. Heille kyse on vain oman luonteensa ilmaisusta. GM I:13:ssä kuitenkin Nietzsche väittää, että heikkouden vaatiminen väkevältä olisi "mieletöntä".

GM I:13:ssa Nietzsche käsittelee itsensä tai luonteensa ilmaisua yksinkertaisen väkevät–heikot-dikotomian avulla. Väkevyys on "voittamisen, kukistamisen, valtiaaksi tulemisen tahtoa" (GM I:13) ja väkeviä hän luonnehtii petolinnuiksi, heikkoja karitsoiksi. Pippin (2004/2006, 141–142) huomauttaa, että tämä jaottelu Nietzsche'n mielestä ole suoraan yhtäläinen hyvä–huono-dikotomian kanssa, koska historiallisesti katsoen vasta sorretussa asemassa olevat loivat ihmiseen syvyyttä ja kiinnostavuutta. Heikotkin ovat siis tuoneet maailmaan jotakin arvokasta. Vaikka Nietzsche siis käyttääkin esimerkkinä vahvoja, joita pakotetaan olemaan heikkoja, nähdäkseni siitä ei tulisi tehdä liian yksinkertaisia johtopäätöksiä. Eräs mahdollisuus olisikin tarkastella tätä tekstinkohtaa kärjistyksenä: jos kerran *Genealogian* retoriikka on musiikillista kuten Janaway väittää, näin kärkevät ilmaukset hyvinkin luovat dynaamisia tunnetilojen vaihteluita. Toisaalta – tai tämän lisäksi, koska taiteessa voidaan tavoitella useita asioita samaan aikaan – Nietzsche voi tarkoittaa salamavertauksen kontekstia kuvauksena historiallisesta tilanteesta, joka on yksinkertaisempi kuin nykymaailma.

Pidän joka tapauksessa mahdollisena, että väkevyyttä ja heikkoutta ei tulisi Nietzsche'n mukaan ymmärtää vain yhdenlaisten tekojen mukaan, vaan tekeminen on aina eräänlaista tulkintaa – ilmaisua (tai runoon verraten lausuntaa) eikä suoraa, yksiselitteistä kausaliteettia. Esimerkiksi käyköön vaikkapa se, miten vastataan itselle tehtyyn vääryyteen. Karkean kuvan mukaan tuollaisessa Nietzsche'n kuvaamassa muinaisessa maailmassa väkevä varmaankin kostaisi väkivaltaisesti ja heikko nielisi vääryyden katkerasti. Sitä vastoin kristillinen etiikka, jonka mukaan väkevänkin on oltava heikko, vaatisi, että jokaisen tulisi kääntää toinen poski.

Esimerkki kuulostaa melko kärjistetyltä. Väkevällä nimittäin voidaan sanoa olevan muitakin keinoja vastata kuin silmitön väkivalta. *Aamuruskossa* Nietzsche kirjoittaa:

Pelästyneet. – Juuri taitamattomista pelästyneistä luonnoista tulee helposti surmaajia: he eivät ymmärrä pientä tarkoituksenmukaista puolustusta tai kosta, hengen ja henkevyuden puutteesta heidän vihansa ei tunne muuta ulospääsyä kuin hävityksen. (MR 410.)

Nähdäkseni siis väkevystä voidaan sanoa, että hän voi säilyttää vääryyden edessä vapautensa ja autonomiansa ja voi vaikkapa sivaltaa sanallisesti takaisin tai myöhemmin varmistaa, että tästä loukkauksesta on seuraamuksia. Heikko puolestaan antaa periksi väkivaltaisille impulsseilleen tai nielee häviönsä katkerana, kenties ajatellen alistuneena, että on parempi jättää tuomio Jumalan käsiin. Vahva puolestaan pysyy tilanteen herrana ja toimii omien lakiansa mukaisesti. Olisi väärin, että jokaisen tulisi toimia vääryyden edessä kuten heikkoluonteisen. Jos väkevä ei voi toimia oman luonteensa mukaisesti, hän ei myöskään koskaan ilmaise itseään, ei opi aikomustensa todellista luonnetta eikä sitä mitä niistä seuraa. Hän ei siis Nietzschen termein voi koskaan *voitulla siksi, joka on*.

Voidaanpa ajatella niinkin – vaikka Nietzsche ei välttämättä allekirjoittaisi tätä – että kristittykin voi kääntää poskensa heikosti tai vahvasti. Heikko poskenkääntäjä alistuu pelosta. Väkevä poskenkääntäjä ei sisäisesti alistu, vaan säätelee tunteitaan ja tietää, ettei hänen arvolleen sovi reaktiivinen väkivalta tai että tässä tilanteessa olisi mieletöntä käydä sortajaansa vastaan avoimesti. Väkevän ja heikon ero olisi tilanteessa näin ollen se, että heikko ei edes halua kokemalleen vääryydelle oikeutta tai kosta (joka sekin on ymmärrettävä laajasti ja vivahteikkaasti).

Vaikka GM I:13 ilmaisee asian vain vahvuuden ja heikkouden kannalta, ja Nietzsche muutenkin luokittelee ihmisiä tyypeittäin (ks. esim. JGB 257–; Leiter 1998; Leiter 2015, 6–8 ja *passim*), pidän mahdollisena, että Nietzschen ajatukset aiheesta olisivat sovellettavissa myös vähemmän aristokraattisesti eli ilman ajatusta eri tyyppien välisestä hierarkiasta. Tällöin toimijuus olisi mahdollisesti tulkittavissa laajemmin kunkin yksilön luonteen ilmaisemisena. Nietzschen mukaan:

[Y]htä väistämättömästi kuin puu kasvattaa hedelmänsä meistä [filosofeista] kasvavat ajatuksemme, arvomme, myöntämisemme ja kieltomme, epäilyksemme ja kysymyksemme – kaikki toistensa sukulaisina ja suhteessa toisiinsa, kaikki yhden tahdon, yhden terveyden, yhden auringon todisteina (GM E:2).

Ymmärtääkseni hän luonnehtii tässä sellaisia ihmisiä, jotka ovat riittävän vahvoja filosofeiksi, niitä joilla on varma ja yhtenäinen tiedon perustahto (ibid.). Nietzschen retorisia keinoja ei kenties aina tule tulkita sanantarkasti, mutta tässä kohden nähdäkseni on hyviä perusteita väittää, että hänen mukaansa tietyyntyyppisillä ihmisillä on kuin onkin riittämiin lujuuutta ollakseen koherentti persoona tai vähintään hänellä on potentiaalia koherenssiin. Suvereenia yksilöä ei tässäkään mainita, mutta ajatus pysyvyydestä ja voimakastahtoisuudesta on silti läsnä.

Tällainen vahvuus ja yksi tahto ei kuitenkaan ole itsestäänselvyys. Edellistä tekstinkohtaa ennen Nietzsche nimittäin sanoo, aivan *Genealogiansa* aluksi:

Me emme tunne toisiamme, me tietävät, emme tunne itseämmeäkään: siihen on täysi syy. Me emme ole etsineet itseämme, – kuinka voisikaan sattua että me jonakin päivänä löytäisimme itsemme? [...] [N]iinkuin joku jumalainen hajamielinen ja itseensä uppoutunut jonka korvaan kello on vastikään kaikella voimalla kumissut kaksitoista keskipäivän lyöntiä yhtäkkiä havahtuu ja kysyy itseltään: ”paljonko se oikeastaan löi?”, niin mekin hieraisemme toisinaan *jälkeenpäin* korviamme ja kysymme aivan hämmästyneinä, aivan hämillään: ”mitä me oikeastaan saimme kokea? ja enemmänkin: keitä me oikeastaan olemme? ja laskemme jälkeenpäin kuten sanottu kaikki kokemuksemme (*Erlebnisses*), elämämme, *olemisemme* väräjäivät kaksitoista kellonlyöntiä – ja voi! erehdymme laskussamme... Me näet jäämme välttämättä itsellemme vieraksi, emme ymmärrä itseämme, meidän täytyy erehtyä itsestämme, meille kuuluu ikiajoiksi lause ”Jokainen on itselleen kaukaisin” – itseemme nähden me emme ole ”tietäviä”... (GM E:1, sm.)

Yksinään tämän katkelman perusteella voisi väittää, että Nietzschen mukaan itsetuntemus on mahdotonta: ehkä olemme, kuten Pippinkin välillä tuntuu vihjaavan, vain objektiivisesti tutkittavissa historiallisten tekijöiden, syntyperämme, ravintomme, ilmastomme ja sen sellaisten determinoimina? Kiittäähän Nietzsche mm. näitä *Ecce homossa* viisaudestaan ja älykkyydestään. Ei olekaan itsestään selvää, millaiseksi Nietzsche näki yhtäältä materiaalisten ja toisaalta kulttuuristen tekijöiden keskinäisen suhteen.

Toisaalta *Genealogia* on ensisijaisesti kulttuuristen, ei fysiologisten, tekijöiden analyysi eikä itsetuntemuksen ja -tarkkailun merkitystä Nietzschellä tule lyödä laimin siksikään, että hän piti itseään psykologina. Vaikkapa usein mainitsemani JGB 19:ssä esitetty analyysi tahdon moninaisuudesta on sellainen, jota tuskin voisi esittää ilman sisäistä havainnointia. Ja puhuupa Nietzsche *Iloisessa tieteessä* kokonaisen kappaleen verran eksplisiittisesti itsensä tarkkailusta (*beobachten*) ja kysyy: ”Kuinka moni ihminen osaakaan tarkkailla? Ja kuinka monet niistä harvoista, jotka osaavat, – tarkkailevat itseänsä? ’Jokainen on itselleen kaukaisin’ – tämän tietävät kaikki munaskuiden⁴⁶ tutkijat, ikäväkseen.” (FW 335.) Hän ei siis täysin kiistä itsetuntemuksen mahdollisuutta, vaan pikemminkin huomioi sen vaikeuden ja väittää, että se on harvinainen taito. Samassa hän analysoi, kenties hieman alentuvasti, ”melkein jokaisen” eli ytimekkäästi sanoakseni Jokamiehen (*Jedermann*⁴⁷) tapaa ajatella moraalista toiminnasta:

⁴⁶ *Nierenprüfer*, munuaisten tutkijat. Hollon käyttämä ”munaskuut” on vanhahtava termi munuaisille. DWDS:n mukaan *Nieren* voi viitata kuvainnollisesti elämänvoiman ja affektien lähteeseen. Hollon käännös sanalle *beobachten* on ”huomioida”, joka ei nähdäkseni ainakaan nykymerkityksessään sovi kontekstiin.

⁴⁷ *Jedermann* on saksan pronomini, joka tarkoittaa jokaista tai ketä tahansa. Hollon käännös ”melkein kuka tahansa” on nähdäkseni mieletön; Nauckhoffin ”nearly everyone” on ymmärrettävämpi. Nietzsche kuitenkin kirjoittaa sanan isolla, mikä viittaisi siihen, että hän substantivoi sen. En kuitenkaan osaa riittämiin saksaa, että osaisin tulkita, sopiiko adverbi *fast*, ”melkein”, tähän tulkintaani: ”die Art, wie über das Wesen einer moralischen Handlung fast von Jedermann gesprochen wird”. Alentuva suhtautuminen Jedermannin asenteeseen joka

”kun ihminen lausuu arvostelman *’niin on oikein’*, kun hän sitten päättelee *’siitä syystä sen täytyy tapahtua!’* ja nyt *tekee*, mitä hän on siten havainnut oikeaksi ja merkinnyt välttämättömäksi, – niin hänen tekonsa [olemusta pidetään moraalisenä]. (FW 335)

Nietzsche siis väittää, että Jokamies ajattelee tätä prosessia vain yhtenä tekona, kun taas hänen itsensä mukaan kyse on kolmesta eri teosta, joista jo arvostelma ”niin on oikein” voi olla moraalinen tai epämoraalinen. Tällä hän nähdäkseni tarkoittaa sitä, että Jokamies luottaa omantunnon erehtymättömyyteen: ”omatunto ei puhu milloinkaan epämoraalisesti, sehän määrää, minkä tulee olla moraalista!” (ibid.). Jokamies siis pitää omaatuntoa itsestään selvänä totuutena, mutta Nietzscheille se on tulkitseva teko, arvostelma. Omantunto on siis epäluotettava ja psykologinen, kontingentti ilmiö. Koko FW 335 on niin keskeinen työni kannalta, että lainaan sitä pitkällisesti:

[Tällaisella omaksitunnoksi kutsutulla arvoarvostelmalla] on esihistoriansa vieteissäsi, mieltymyksissäsi, vastenmielisyyksissäsi, kokemuksissasi ja ei-kokemuksissasi: *’kuinka se on siellä syntynyt?’* täytyy sinun kysyä, ja sitten vielä: *’mikä minua oikeastaan ajaa sitä kuuntelemaan?’* Sinä voit kuunnella sen käskyä niinkuin kelpo sotilas, joka kuulee upseerinsa käskyn. Tai kuin nainen, joka rakastaa sitä, joka käskee. Tai kuin imartelija ja pelkuri, joka pelkää käskijää. Tai kuin tyhmyri, joka tottelee, koska hän ei osaa mitenkään väittää vastaan. Lyhyesti sanoen: sinä voit kuunnella omaatuntoasi sadalla eri tavalla. Mutta se, *että* sinä kuulet toisen tai toisen arvostelmaan omantunnon äänenä – siis se, *että sinä* tunnet jonkin olevan oikein, voi johtua siitä, ettet ole koskaan ajatellut itseäsi, vaan olet sokeasti hyväksynyt sen, mitä sinulle on lapsuudesta asti sanottu *oikeaksi* [...]. (Ibid.)

Nietzscheille omantunto siis ei ole erehtymätön moraalinen kompassi tai kyky saavuttaa moraalista tietoa, eikä eettinen toimintamme ole pelkkää kykyä tai kyvyttömyyttä kuunnella ja totella omantunnon ääntä. Sen sijaan kunkin yksilön omantunto – kuten suomen sana viittaa – syntyy oman elämänhistorian pohjalta, ja siihen lasketaan niin biologinen (vietit) kuin kulttuurinenkin elämä (kokemukset). Lisäksi Nietzsche huomauttaa, että ihmisen suhde omaantuntoon ei ole universaali, vaan sitä voi kuunnella ”sadalla eri tavalla”, jotka epäilemättä myös ovat vastaavien tekijöiden määrittämiä. Hän jatkaa:

Mitä? Ihailenko itsessäsi havaitsemaasi kategorista imperatiivia? Tätä niisanotun moraalisen arvostelmasi ”lujuutta”? Tätä tunteen ”ehdottomuutta”: ”samoin kuin minun, täytyy kaikkien tässä arvostella”? Ihaile ennemmin siinä ilmenevää *itsekkyyttäsi*! Ja itsekkyytesi sokeutta, pikkumaisuutta ja vaatimattomuutta! On näet itsekkyyttä, jos tuntee *oman* arvostelmansa yleiseksi laiksi; sitä vastoin sokeata, pikkumaista ja vaatimatonta itsekkyyttä, koska siitä näkyy, ettet ole vielä löytänyt itseäsi, et ole vielä luonut itsellesi mitään omaa, ominta ihannetta [...]. (Ibid.)

tapauksessa muistuttaa sitä, mitä Nietzsche sanoo vaikkapa ”kansan-ennakkoluuloista” GM I:13:ssa: valtaosa ihmisistä tekee ajatusvirheen subjektin ja teon välillä kielen perusteella, samoin kuin valtaosa ihmisistä ei kykene todelliseen itsetuntemukseen.

Nietzsche siis väittää omantunnon ja jopa kategorisen imperatiivin nousevan psykologisista tekijöistä. Nietzsche epäilemättä yksinkertaistaa Kantia melko lailla, mutta kenties kritiikin ydin on siinä, että Nietzschen mukaan myöskään järjenkäyttö ei koskaan ole vapaata psykologisista vääristymistä. Itse kunkin arvio oikeasta toiminnasta on vahvasti väritynyt. Nähdäkseni Nietzsche tässä myös yhä kritisoi Jokamiehen tapaa tehdä moraalisia arvostelmia. Eli hänestä valtaosa ihmisistä, ”lähes kuka tahansa”, pohjaa eettisen toimintansa illuusioon siitä, että oma sisäisen tunteen lujuus ja vakuuttuneisuus asioiden tilasta on niin vakaa, että se tulisi yleistää yleiseksi toimintaperiaatteeksi. ”Koska minä uskon näin vahvasti, sen on oltava totta!”⁴⁸ edustaa vieläpä sellaista itsekkyyden karkeata muotoa, jossa moraalinen toimija ei tiedä toimivansa itsekkäästi. Sitä vastoin Nietzsche peräänkuuluttaa itsekkyyttä, joka nousee itsetuntemuksesta ja -tarkkailusta:

Joka ajattelee vielä: ”niin täytyisi tässä tapauksessa jokaisen toimia”, se ei ole päässyt etenemään viittä askelta itsensä tuntemisen tiellä: muuten hän tietäisi, ettei ole eikä voi olla yhtäläisiä tekoja – että jokainen tehty teko on tehty aivan ainoalaatuisella ja toistumattomalla tavalla [...] että kaikki toiminnan ohjeet koskevat vain karkeata ulkopuolta [...] että niillä voidaan kyllä saavuttaa näennäinen, *mutta nimenomaan vain näennäinen yhtäläisyys*, – että *jokainen* teko, sitä katseltaessa tai muisteltaessa, on läpitunkematon (*undurchdringliche*) asia ja pysyy sellaisena, – ettemme voi milloinkaan *todistaa* käsityksiämme ”hyvästä”, ”jalosta”, ”suuresta”, teoillamme, koska jokainen teko on tiedolla tavoittamaton, – että mielipiteemme, arvostuksemme ja hyväntaulumme epäilemättä kuuluvat tekojemme koneiston tärkeimpiin pontimiin, mutta ei niiden mekaniikan lakia voida osoittaa ainoassakaan yksilöllisessä tapauksessa. (FW 335, sm.)

Yhdistettynä esimerkiksi JGB 19:ssä olevaan analyysiin tahdon moninaisuudesta, tulkitsen Nietzschen tarkoittavan, että sisäinen elämämme on niin monimutkainen, että yhtäkään tekoa ja siihen kuuluvia vaikuttimia ei voida tyhjentävästi, lopullisesti ja yksityiskohtaisesti luetteloida ja määritellä eli niille ei voida antaa Pippinin mainitsemaa yksityiskohtaisen tarkkaa määritelmää, *definite meaningia*. Paitsi Jokamiehen käsitys moraalisen teon yhtenäisyydestä, myös Nietzschen kolmekohtainen erittely arvostelma—päätelmä—teko raapaisevat pelkkää pintaa. Kukin teko on *läpitunkematon*. Saksan sanaa *undurchdringlich* (*durch* = läpi, *dringen* = työntä, tunkeutua) voidaan muiden merkitysten ohella käyttää vaikkapa metsästä tai pimeydestä: sitä siis nähdäkseni voidaan kyllä valaista tai päästä jonkin matkaa kulkemaan,

⁴⁸ Zenbuddhalaisuutta ja psykoanalyysia yhdistävä Barry Magid tiivistää nähdäkseni samankaltaisen ajatuksen ytimekkäästi. Hän kritisoi sellaista psykoterapian ja self helpin emotionaalista essentialismia, jossa kehoitetaan luottamaan tunteisiin tai ”to listen to our gut reactions”. Magidin mukaan tällainen ajatustapa redusoi tunteet yksinkertaisiksi ja vaikutteista puhtaiksi intuitioiksi tai sisäisiksi ääniksi, kun hänen mukaansa olisi opittava tarkkailemaan sisäistä elämää ja olemaan luottamatta syvimpiin tunteisiimme. Ne nimittäin ovat sotkuisen elämänhistoriamme muodostamia ja ehdollistamia: ”[m]ore crudely put, it is a reminder that our guts are full of shit”. (Magid 2005, 74.)

mutta lopullista selvyyttä ei ole mahdollista saada⁴⁹. Siksi ei myöskään ole mahdollista täsmällisesti todistaa jonkin asian tapahtuneen jostakin tietystä syystä. Nietzsche ei kuitenkaan tyydy skeptisismiin:

Rajoittukaamme siis mielipiteidemme ja arvostustemme puhdistamiseen sekä *uusien omien hyvän-taulujen luomiseen*: – ”tekojemme moraalista arvoa” älkäämme enää pohtiko! [...] Tuntukoon moraalinen tuomitseminen meistä mauttomalta! Jättäkäämme tämä jaarittelu ja tämä huono maku niille, joilla ei ole muuta tekemistä kuin laahata menneisyyttä vähän matkaa ajassa eteenpäin ja jotka itse eivät ole koskaan nykyisyyttä, – siis monille, kaikkein useimmille! [...] [M]e *tahdomme tulla niiksi, joita olemme*, uusiksi, ainoalaatuisiksi, verrattomiksi, itselleen-lakialaativiksi, itseänsä-luoviksi! Ja sitä varten meidän täytyy tulla parhaiksi kaiken sen oppijoiksi ja löytäjiksi, mitä maailmassa on lainmukaista ja välttämätöntä: meidän täytyy olla *fysikkoja* voidaksemme olla luovia mainitussa merkityksessä – kun taas kaikki tähänastiset arvostukset ja ihanteet ovat perustuneet siihen, ettei *ole tunnettu* fysiikkaa tai että on oltu *ristiriidassa* sen kanssa. Siitä syystä: eläköön fysiikka! Ja vielä enemmän eläköön se, mikä *pakottaa* meidät fysiikkaan, – meidän rehellisyytemme! (FW 335, sm.)

Äkkiseltään vaikuttaisi, että Nietzsche väittää itseään vastaan: yhtäältä aiemmassa lainauksessa hän väittää, ettei tekojemme ”mekaniikan lakia voida osoittaa”, mutta nyt onkin opittava ja löydettävä lainmukaista ja välttämätöntä. Esitän, että ristiriidan voi ratkaista sillä, että Nietzsche ei kiistä tietoa sinänsä, vaan pelkän lopullisen tiedon mahdollisuuden. Emme voi tietää riittämiin voidaksemme moralisoida kenenkään muun tekoja, mutta itseämme voimme oppia tuntemaan. Näin voimme *puhdistaa* omat mielipiteemme ja arvostuksemme. Johdonmukainen kohde tälle puhdistukselle olisi myös omatunto, jonka vaikuttimia ja vaikutuksia Nietzsche on juuri samassa kappaleessa kritisoinut. Kuten luvussa 4 Gemesin yhteydessä nähtiin, *tuleminen siksi mitä on* edellyttää tietoisuuden pitämistä ”puhtaana kaikenlaisista suurista imperatiiveista” (EH II:9). Niin ollen itselleen lakia laativa ja itsensä luova ihminen voisi vapauttaa itsensä menneisyytensä taakoista ja havainnoida oman toimintansa vaikuttimia, jotta voisi jatkossa toimia eri tavalla. Kun toimintaan eivät enää vaikuta ulkopuolisista syistä muodostunut ”omantunnon ääni” ja oma emotionaalinen suhde siihen, on helpompi arvioida tilanteita kunkin tilanteen yksilöllisillä ehdoilla.⁵⁰

⁴⁹ Sanojen kirjaimellinen kääntäminen ei tietenkään aina ole paras mahdollinen ratkaisu, mutta tässä tapauksessa oma valintani on nähdäkseni perustellumpi kuin Hollon valitsema ”läpinäkymätön”, joka kuulostaa itselleni siltä, ettei teosta olisi mahdollista saada mitään tietoa. Tämä on suoraan ristiriidassa sen kanssa, mitä FW 335 väittää itsensä havainnoinnista. Salaperäisen ja läpätunkemattoman metsän sijasta itse olisikin Hollon käännöstä seuraten muureilla ympäröity metsä – tai koneisto, jota suojaavaa koteloa ei saa auki. Hollon tulkinta saa Nietzschen jälleen vaikuttamaan lähes behavioristilta.

⁵⁰ Jos Nietzsche olisikin oikeassa siinä, että jokainen moraalinen tilanne on täysin ainutlaatuinen eikä niitä siksi voi eikä tulisi arvioida universaalien käytössääntöjen mukaan, jää silti epäselväksi se, mikä on tällaisen etiikan suhde juridiikkaan. Ridleytä ja Owenia seuraten on toki muistettava, että Nietzscheille kaikki käytös on suhteessa lakeihin ja normeihin: riittävän autonominen ihminen osaa toimia myös lain hengen mukaisesti ja kenties aristokraattisen Nietzschen mukaan rahvaalle riittäisi tiukempi kurinpito.

Tarkastelen näitä argumentteja lähemmin pohdintaluvussa, mutta niitä hyödyntää myös seuraavassa luvussa käsittelemäni David Owen, jolle suvereniteetti liittyy itsensä ja kohtalonsa rakastamiseen.

6 ”Tietoisuus... itsensä ja kohtalonsa valinnasta”: David Owen autonomiasta ja kohtalonsa rakastamisesta

Tarkastelen tässä luvussa Owenilta vuonna 2009 julkaistua artikkelia ”Autonomy, Self-Respect, and Self-Love: Nietzsche on Ethical Agency”, jossa hän käsittelee jälleen suvereniteettia ja vastaa kritiikkiin, jota Acampora esitti hänen vuoden 2002 artikkeliaan kohtaan. Acamporan mukaan Owen tuolloin ei lainkaan huomionnut sitä, miten suvereenius liittyy lupaamiseen, vaan kohteli sitä pelkkänä välttämättömyyttä koskevana asenteena. *Amor fatia* ja lupaamista Acampora pitää mahdottomina sovittaa yhteen. Vuoden 2009 artikkelissaan Owen puolestaan väittää muiden käsiteltyjen kommentaarien tukemana, että lupaaminen, suvereniteetti ja eettinen autonomia ovat paitsi yhteensopivia *amor fatin* kanssa, myös koko Nietzschen etiikan kulmakiviä. Luvussa 6.1 tarkastelen, kuinka suvereniteetti on Owenille itsensä hallitsemista, *self-mastery*, jossa yhdistyvät itsetuntemus, itsehillintä ja itsensä rakastaminen. Sen avulla on mahdollista tehdä lupauksia ja sitoumuksia ja toimia pitkäjänteisesti arvaamattomassa maailmassa. Owenin mukaan näin tulkittu Nietzsche pyrkii sovittamaan yhteen sattuman ja etiikan vastauksena Immanuel Kantille, joka pyrki tekemään moraalista immuunin sattumalle. *Amor fatilla* Owen tarkoittaa suhdetta omaa itseä koskevaan välttämättömyyteen, kuten esitän luvussa 6.2. Omaa persoonaansa ei voi täysin valita, vaan se, mitä ei voida muokata, on opittava hyväksymään ja persoonansa kokonaisuutta voi oppia myös rakastamaan. Tämä vaatii aikaa, kärsivällisyyttä ja itsensä havainnointia. Pohdin Owenin tulkinnan kokonaisuutta luvussa 6.3 ja esitän, että se on pääosin uskottava ja perustuu vakuuttavaan tekstievidenssiin, mutta konkreettisten esimerkkien puute vaikeuttaa ymmärtämistä.

6.1 ”Ylpeä tieto vastuullisuuden erinomaisesta etuoikeudesta”: David Owen suvereniteetista

Myös David Owenin tulkinnassa on tärkeätä Nietzschen suhde Immanuel Kantiin. Kantin mukaan moraaliperustuu velvollisuuteen ja on pysyvässä ristiriidassa itsensä rakastamisen kanssa. Itsensä rakastaminen nimittäin on hänen mukaansa psykologista egoismia, joka pyrkii

oman mielihyvän maksimoimiseen eikä siitä voi päästä ikinä eroon. Owenin mukaan Nietzschen tavoitteena puolestaan on luoda sellainen käsitys etiikasta, joka on yhteensopiva itserakkauden kanssa. (Owen 2009, 197–198.)

Itserakkauden määritelmä ei tietenkään ole itsestään selvä. Owen havainnollistaa eri näkemyksiä itserakkaudesta Aristoteleen ja Kantin avulla.⁵¹ Aristoteleen mukaan hyveellinen ihminen rakastaa sekä itseään että muita. Tämä rakkaus voi olla joko näennäistä tai aitoa, ja aito itsensä rakastaminen on yhtä hyveellistä kuin aito ystävyys. Näennäinen rakkaus tavoittelee rakkauden kohteen hetkellistä mielihyvää, kun taas aito rakkaus pyrkii siihen, että kohde voisi elää jaloa eli järjen mukaista ja hyveellistä elämää. Aristoteleen mukaan on oikein kritisoida rakkautemme kohdetta, hänen tekojaan ja valintojaan, jos se auttaa häntä elämään hyvää elämää. Samalla tavalla voimme kohdella omaa itseämme. (Ibid., 198–200.) Ridleyyn esimerkin Rauno siis rakastaa itseään ja ystäviään vain näennäisesti.

Kant puolestaan kiistää, että itserakkaus kelpaisi moraalisen toiminnan perustaksi, koska se saa tahdon tavoittelemaan velvollisuuden sijaan onnellisuutta. Hänkin kyllä myöntää, että on olemassa hyvänlaatuista itserakkautta, *filautia*⁵², joka on itseään kohtaan tunnettua hyvántahtoisuutta vastakohtana omahyväisyydelle, *arrogantia*. Vaikka itserakkaus onkin lähtökohtaisesti hyvänlaatuista, se on itsekeskeistä, koska itserakkauteen perustuen valinnat tehdään sen pohjalta, mikä omalle itselle on hyvästä. Jos mennään vielä pidemmälle ja itserakkaudesta tehdään laki ja ehdoton käytännöllinen periaate, siitä tulee omahyväisyyttä. Moraalilaki sitä vastoin on täysin objektiivinen eikä se saa perustua hyvántahtoisille psykologisille taipumuksille sen enempiä kuin millekään muullekaan taipumukselle. (Ibid., 201; ks. Kantin *Käytännöllisen järjen kritiikki* 5:73–74.)

Hyvään tahtoon perustuvan etiikan keskeinen heikkous on Kantin mukaan siinä, että myös hyvántahtoisella eli myötätuntoisella ihmisellä voi olla heikkoja hetkiä. Jos hän on vaikkapa surun murtama, hänellä ei välttämättä omilta murheiltaan riitä myötätuntoa muille. Taipumuksemme ja tunnetilamme ovat aina alttiita sattumalle ja jopa sattuman tulosta, sillä se keitä olemme, on empiirisen ja hallitsemattomissa olevan maailman muovaama. Mutta velvollisuuden pohjaava käytös ei välitä tunnetiloista. Moraalilaki on Kantille objektiivinen ja universaali: se ei välitä olosuhteista eikä sattumasta vaan pätee aina, kaikkialla ja kaikkiin. Teot

⁵¹ Nietzschen en tiedä kommentoineen Aristotelesta, mutta Kantia hän kommentoi toistuvasti joko rivien välissä tai eksplisiittisesti. Käytän työssäni molempia vain vertailukohtina Nietzschele, joten hyväksyn Owenin tulkinnat argumentin nimissä.

⁵² Markus Nikkarla on vuoden 2016 käännöksessään (Kant 2016, 126) säilyttänyt Kantin muotoilun *philautia*, mutta koska kyseessä on translitterointi kreikan sanasta *φιλαντία*, mielestäni suomeksi on korrektimpaa translitteroida kreikan φ suomen f-kirjaimeksi.

ovat moraalisesti arvokkaita ja kunnioitettavia vain, jos ne tehdään velvollisuudesta ja objektiivisen, sattumalle immuunin lain pohjalta. Kun näin kunnioittaa moraalilakia, alkaa kunnioittaa myös itseään, mikä on moraalisesti autonomisen toimijan tunnuspiirre. Ymmärrän ajatuksen siten, että todellinen itsekunnioitus ei ole mahdollista, mikäli toimii vain mielihyvästään lähtien: vain kun omaa toimintaa ohjaa kunnioitus objektiivista moraalilakia kohtaan, todellinen kunnioitus omaa itseäänkin kohtaan on mahdollista. Itsestään huolehtiminen onkin Kantille sitä, että kultivoi itsestään tällaista moraalista toimijaa, joka kunnioittaa velvollisuutta. (Owen 2009, 201–202.)⁵³

Tämän Aristoteleen ja Kantin välisen ristiriidan, jota voisi kenties kutsua myös hyve- ja velvollisuusetiikan väliseksi, Nietzsche siis pyrki ratkaisemaan. Owenin mukaan ratkaisun keskiössä on suvereeni yksilö, joka siis on Nietzscheille ihanne ja edustaa hyvin erilaista käsitystä itsensä kunnioittamisesta ja rakastamisesta kuin Kant. Nietzschen retoriikka viittaa siihen, että suvereeni on kypsä, autonominen yksilö, jonka toimintaa ohjaavat hänen tekemänsä sitoumukset, joilla hän ilmaisee omaa luonnettaan. Hatabin ja Acamporan kritiikin suvereniteettia kohtaan Owen myöntää tosin todeksi siltä osin, että Nietzsche vastustaa kantilaista käsitystä moraalista autonomiasta ja moraalista vastuusta, jota luonnehtii Gemesin termin ansioihin liittyvä vapaa tahto (AVT). Siirryn seuraavaksi tarkastelemaan sitä, miten Owenin mukaan vastuun voi ymmärtää myös suhteessa toimijuuteen liittyvään vapaaseen tahtoon (TVT). (Ibid., 204–205.)

Nietzschehän kuvaa, kuinka suvereenin lupaamiseen liittyy ”ylpeä tieto vastuullisuuden harvinaislaatuudesta (*Privilegium*), tietoisuus tästä harvinaisesta vapaudesta, tästä itsensä ja kohtalonsa valinnasta” (GM II:2). Owenin mukaan paras englanninkielinen käännös ilmaisulle *versprechen dürfen* onkin Carol Diethen käännöksen mukainen *prerogative to promise*, joka ”parhaiten korostaa sitä, että kyseessä on valta ilman, että se vihjaisi käsitykseen oikeudesta” (Owen 2009, 204n⁵⁴). (Ibid., 203–205.) Suomeksi on vaikeata kokonaan välttää sanan oikeus käyttöä, mutta saman ajatuksen voi kenties ilmaista

⁵³ Vaikuttaakin siltä, edellisessä luvussa mainittu Nietzschen Kant-kritiikki ei ole niin yksiselitteistä kuin Nietzschen retoriikasta voisi luulla. Nietzschen mukaanhan moraaliset arvostelmat, kategorinen imperatiivi mukaan lukien, syntyvät itsekäiden taipumusten pohjalta. Mutta Kant itekin huomioi, kuinka olemme aistimellisia olioita ja siksi ”[mieltymystemme kohteet] ja patologisesti määrättävissä oleva itse [pyrkivät] tekemään vaatimuksistaan ensisijaisesti päteviä ensimmäisinä ja alkuperäisinä vaatimuksina” (KJK 5:74). Tämän tutkielman rajoissa aihetta ei ole mahdollista tarkastella lähemmin, mutta jatkotutkimuksessa olisi kiinnostavaa vertailla Kantin ja Nietzschen käsityksiä autonomisen toimijuuden kultivoinnista. Ymmärtääkseni Kantin mukaan järki on jotakin empiirisen maailman tuolla puolen olevaa, mikä naturalistisesta viitekehystä vaikuttaa moraalipsykologisesti epätydyttävältä.

⁵⁴ ”[T]he best way of emphasizing that this is a power without inclining one to notions of right”. Vrt. Zamosc 2011, 125n1, joka nähdäkseni on samaa mieltä ajatuksesta, mutta suosii Clarkin ja Swensenin käännöstä *permitted to promise*.

sanalla *valtaoikeus*, joka vihjaa, ettei oikeuden tai luvan peruste ole luonnollinen tai abstrakti, vaan se on sidoksissa valtaan ja jopa vastuuseen. Suvereenilla on siis näin ymmärrettynä ”oikeus” tai ”lupa” luvata, koska hänellä voidaan sanoa olevan riittämiin valtaa tehdä lupauksia ja pitää niitä. Mutta mitä tämä valta on ja mihin se perustuu?

Owen (2009, 206) perustaa tulkintansa Sabina Lovibondin kirjassaan *Ethical Formation* esittämään käsitykseen itsensä edustamisesta tietynlaisena toimijana:

Vain sillä ehdolla, että minulla on riittämiin vaikkapa itsehillintää (tai rohkeutta tai energiaa) toteuttaa julistamani aie, voin uskottavasti esiintyä *ihmisenä, joka tulee käyttäytymään aiotulla tavalla* (”Älä huoli, en aio tänään riidellä...”). Jos ehto ei täyty, toisten on parempi jättää sanani huomiotta sen paikallisesti relevantin tiedon valossa, jota heillä on osallistumisestani ”lain valtakuntaan” (esimerkiksi nauttimieni juomien määrä, illallisjuhlissa vietetyt tunnit tai minuutit tai mitä muuta hyvänsä vaaditaankaan siihen, että tyyneyteni heikko huntu pettää).⁵⁵ (Lovibond 2002, 72; lainannut Owen 2009, 206.)

Lovibondin käyttämä esimerkki on nähdäkseni hyvinkin valaiseva ja Nietzscheen sopiva: se edellyttää paitsi itsehillintää, myös edellisessä luvussa käsiteltyä itsetuntemusta ja -havainnointia. Ei ole riittämiin luvata, että tällä kertaa sukujuhlissa ei aio riidellä lankonsa kanssa politiikasta, vaan on tunnettava itsensä niin hyvin, että ymmärtää mitkä asiat saattavat vaikuttaa omaan kykyyn pitää tämä lupaus. Jos itsensä tuntee riittävän hyvin, tietää vaikkapa tulevansa viskistä riidanhaluiseksi ja langon huomautusten päivänpolitiikasta menevän ihon alle. Silloin tietää, että kannattaa pysytellä vaikka punaviinilinjalta, jolloin on helpompi ohittaa riitaa haastavan äijän sutkautukset. Tulkinta on siksi vahva, että itsehillintä ei näin ole pelkkä abstraktilta vaikuttava henkinen voimavara, jota joko on tai ei ole, vaan se on monimuotoinen ilmiö, johon vaikuttavat useat psykologiset ja ulkoiset tekijät. Raunon kaltaiset hintelät heittiöt puolestaan päästävät suustaan mitä haluavat ja luultavasti uskovat itseensä liiaksi: Rauno ehkä arvostaa sanansa mittaisia miehiä ja haluaa kovasti olla sellainen, mutta pelkkä uho ja lupaaminen ei riitä, sillä hän ei tunne itseään ja rajojaan ja heikkouksiaan.

Lupaamisen suhteen Owen tulkinnan lähtökohdat puolestaan ovat samat kuin Ridleyllä. Myös Owen (ibid., 206–207) väittää, että pelkkä lupaaajan ja heittiön vastakohta on riittämätön kuva vaihtoehtoista. Hänestä valtaosa ihmisistä ei ole edesvastuuttomia heittiöitä, joten on kysyttävä mikä erottaa suvereenin, ”sen joka saa luvata”, suuresta enemmistöstä, jonka lupauksiin yleensä voi luottaa? Kaksi keskeistä suvereenin tunnuspiirrettä ovat Owenille kyky

⁵⁵ ”Only on condition that I have, for example, sufficient self-control (or courage or energy) to carry out some declared intention of mine can I credibly give myself out as *someone who is going to act that way* (‘Don’t worry, I won’t get into an argument about. . .’); if the condition is not met, others will do better to disregard my words in favour of whatever locally relevant knowledge they may have of my involvement in the ‘realm of law’ (say, the number of drinks, hours or minutes of dinner party, or whatever that it usually takes to crack my thin veneer of cool).”

tehdä lupauksia vain harkiten, johon liittyy vastuunotto myös sellaisista lupauksista joita ei voinut pitää ulkoisista syistä, ja se, että suvereenin lupaaminen on tunnusomaisesti sellaista, jota Ridley-luvussa nimesin *paljastaviksi sisäisiksi teoiksi*.

Ensimmäinen suvereenin tunnuspiirre liittyy harkittuihin lupauksiin, siihen että Nietzschen mukaan suvereeni lupaa harvoin ja on ”säästään luottamustaan, *osoittaa kunnioitusta* osoittaessaan luottamusta [ja] tietää olevansa kyllin väkevä pitääkseen [sanansa] voimassa ’kohtalonkin’ uhalla” (GM II:2). Owenin mukaan Nietzsche kannattaa sellaista aatelismoraalin muotoa, jota hän kuvaa *Genealogian* ensimmäisessä esseessä ja salamavertauksessa, ja jota luonnehtii se, että ”tekojemme perusteella arvioidaan aikomuksiamme, uskomuksiamme, halujamme jne.” Näin vaikkapa lupausta voidaan pitää vilpittömänä, jos muiden asioiden pysyessä yhtäläisinä lupaaaja toimii kuten sanoi. (Owen 2009, 207.)

Mutta mitä tarkoittaa se, että muut asiat pysyvät yhtäläisinä? Ridleyyn mukaanhan suvereeni pyrkii kohtelemaan muita asioita yhtäläisinä huolimatta siitä, ovatko ne, jotta hän voisi toteuttaa lupauksensa. Owenille kohtalonsa herruus ei kuitenkaan tarkoita venymistä mahdottomuuksiin, mutta myös hän huomioi tämän Ridleyyn esittämän ns. *ceteris paribus* -ehdon. Mikäli oletetaan, että lupaajalla on riittämiin kykyä itsensä hallitsemiseen (*self-mastery*), suvereenin tulee harkita niin tarkkaan kuin mahdollista, mitkä ulkoiset tekijät voisivat estää lupauksen pitämisen. Owenin mukaan ulkoisia esteitä lupaamiselle voi suvereenille olla kahdenlaisia: kausaalisia syitä, kuten peruutettu lento, jonka takia en pääse lentämään Atlantin yli häihin bestmaniksi, sekä normatiivisia syitä, jolloin teen jotakin eettisesti ensisijaista kuten pelastan hukkuvan lapsen.

Ridleyyn mukaanhan suvereenin suhde *ceteris paribus* -ehtoon on hitonmoinen jääräpäisyys: haluttomuus tunnustaa, että mikään voisi tulla hänen ja hänen lupauksensa tielle. Avioliiton kaltaisiin tilanteisiin sovellettuna sen voisi ymmärtääkin, mutta Owenin esittämät kausaaliset ja normatiiviset esteet ovat merkittävä vasta-argumentti Ridleylle: tulisiko suvereenin jättää normatiiviset syyt huomiotta ja antaa lapsen hukkaa? Miten hänen tulisi hitonmoisella jääräpäisyydellä olla välittämättä peruutetusta lennosta? Owen omassa tulkinnassa suvereeni sen sijaan ottaa vastuun teostansa vaikka ulkoiset esteet tulisivatkin tielle. Tätä harkitsevuutta ja kunnioitusta Owen siis tulkitsee niin, että suvereeni lupaa vain kun tietää pystyvänsä ottamaan vastuun silloinkin, kun ulkoiset olosuhteet estävät lupauksen pitämisen. Suvereeni omaehtoisesti tunnustaa suhteensa seuraamuksiin ja aiheutuneeseen vahinkoon. Owen tiivistää asian hieman arvoituksellisesti: ”Tämä asenne tunnustaa ja vahvistaa oman toimijuutensa kohtalokkuuden (*fatalty*) sen sijaan, että pyrkisi välttämään tai

kiistämään sen”⁵⁶ (Owen 2009, 207–208). (Mt.) Mitä tämä *oman toimijuutensa kohtalokkuus* tarkkaan ottaen hänen mielestään siis on ja millä tapaa otetaan vastuu asioista, joihin ei voinut itse vaikuttaa?

Owen esittää, että Nietzschen suvereenin lupausten ja vastuun kannalta relevanttia ei ole AVT:n mukainen vapaa valinta, vaan sen tunnustaminen, että selittävistä tekijöistä huolimatta jokaisen tekemäni teon tekijänä olen ollut minä itse. Ajatus on peräisin Bernard Williamsilta, jonka mukaan ”minä itse tein tämän” on tärkeä eettinen kokemus (Williams 1985, 177). (Owen 2009, 207–208.) Williamsin esimerkit ovat antiikin tragedioista⁵⁷, mutta nähdäkseni vähemminkin veriset esimerkit ovat päteviä. Esimerkiksi Raunon kaltainen heittiö voi syyttää juomisestaan ja laiminlyönneistään vaikkapa isäänsä, vaimoaan tai viinapirua. Mikäli hänen toimijuuttaan tarkastellaan vain vapaan tahdon tai sen puutteen käsitteillä, tarkastellaan vain sitä minkä verran Raunolla itsellään oikeastaan on sananvaltaa asiaan. Epäilemättä onkin hyviä perusteita väittää, että lapsuuskokemuksilla, stressitekijöillä ja genetiikalla on yhteys rajuun alkoholinkäyttöön, mutta niitä kaikkia on myös mahdollista käyttää tekosyinä sille, ettei itse voi olla lainkaan vastuussa juomisestaan. Toisaalta tuntuisi naiivilta kiistää nuo tekijät väittämällä, että Rauno juo vain, koska päättää tehdä niin vapaasta valinnastaan ja jos hän todella tahtois, hän lopettaisi heti. Owen käsittelee ajatusta vain pintapuolisesti, mutta palaan siihen myöhemmin tässä luvussa ja pohdinnoissani luvussa 7.

Tämän ”tein itse”-asenteen lisäksi Owen tarkastelee suvereenin lupaamista Ridleyen jäsentämien lupausten onnistumisehtojen perusteella. Jos Rauno lupaa tulevansa baariin viideksi, lupauksen onnistumisehdot on helppo määritellä ulkoisesti sen perusteella, onko Rauno perillä oikeassa baarissa viideltä. Se, saapuuko hän perille, vain vahvistaa tai kieltää hänen aikomuksensa pitää lupaus. Mutta suvereenin kannalta ovat jälleen olennaisempia *paljastavat sisäiset teot* eli sellaiset lupaukset, joiden onnistumisehtoja ei voi näin selkeästi

⁵⁶ ”This is a stance which acknowledges and affirms the fatality of one’s agency rather than seeking to avoid or deny it.”

⁵⁷ Teoksessaan *Shame and Necessity* (1993/2018) Williams tarkastelee häpeään perustuvaa etiikkaa antiikin Kreikassa ja analysoi mm. välttämättömyyden suhdetta vastuuseen ja häpeään. Eräs hänen esimerkeistään on Sofokleen tragediassaan kuvaama Aias, joka haluaa raivoissaan tappaa vihollisensa, mutta jumalatar Athenen harhauttamana teurastaakin vihollistensa sijasta lammaslauman. (Williams 1993/2018, 72–73.) Siitä toivuttuaan hän ymmärtää tilanteensa ja häpeissään tappaa itsensä, koska ”hän ei enää pysty elämään tavalla, jota kukaan hänen kunnioittamansa henkilö voisi kunnioittaa – eli hän ei voi elää itseään kunnioittaen” (mt., 85.). Owenin mukaan näytelmän esimerkin tarkoitus ei tietenkään ole kannustaa itsemurhaan, vaan osoittaa, että Aiaan teko on inhimillisesti ymmärrettävä. En ole varma Owenin tulkinnan relevanssista tässä kohdassa, koska Aias ei suinkaan häpeä tappamista, vaan sitä, että hän, uljaan soturin poika ja uljas soturi itsekin, on kärsinyt mielenvikaisuudesta ja teurastanut vaarattomia eläimiä. (Ks. Sofokles 2018, s. 137–138/rivit 360–370.) Williamsin analyysi on joka tapauksessa kiinnostava, ja mahdollinen jatkotutkimuksen aihe olisi verrata hänen käsitystään vastuusta ja häpeästä siihen, mitä Nietzschen sanoo suvereniteetista ja syyllisyydestä.

määritellä etukäteen. Tällöin vasta tavassani pitää lupaus, itseni ja aikomusteni ilmaisussa, selviää se, *millainen* aikomukseni todella onkaan.⁵⁸ (Owen 2009, 208–209.)

Paljastavista sisäisistä teoista Ridleyhän (2009, 190) käyttää esimerkkinä avioliittoa, johon liittyy myös hänen väitteensä, että avioliiton tapaisissa sitoumuksissa on noudatettava sekä lain kirjainta että henkeä. Vaikka voidaankin sanoa, että avioliittoon kuuluu mm. toisen kunnioittaminen ja se, ettei puolisoaan petä, näiden kriteereiden sisältö ja ”henki” riippuu kunkin avioliiton partikulaareista: olosuhteista, historiasta ja persoonallisuuksista, jotka vieläpä ajan myötä muuttuvat. Ridleyyn mukaan pelkkä avioliiton kirjaimen noudattaminen ei riitä eli ”on täysin mahdollista, että mikään tekoni ei tarkkaan ottaen ole epäkunnioittava, ajattelematon tai epälojaali, mutten siltikään ole hyvä aviomies” (ibid., 190). (Owen 2009, 209.) On hyvä muistaa, että Ridleyyn käsitys avioliitosta on modernimpi kuin Nietzschen, mutta hänen esimerkkinsä on nähdäkseni silti kuvaava: hyvällä puolisoilla tai onnellisella avioliitolla tarkoitetaan nykyään yleensä jotakin muuta kuin vähimmäisodotusten täyttämistä.

Owenin mukaan suvereenilla on siis kyky sitoutua noudattamaan sekä lupauksensa henkeä että sen kirjainta, sillä hänellä on *self-mastery* eli valta hallita itseään riittämiin. Siksi hänellä on *valtaoikeus* tehdä lupauksia (ibid., 208–209). Mutta hän tekee niitä vain harkiten, koska ymmärtää kohtalon olevan oikullinen, ja hän pyrkii tekemään vain lupauksia joiden kaikista seuraamuksista voi ottaa vastuun. Tämä kyky luo pohjan autonomialle, joka – samoin kuin Kantille – puolestaan on itsekunnioituksen perusta. GM II:2:ssa Nietzsche väittää, että ”pitkän murtumattoman tahdon [omistaja]” kunnioittaa tai halveksii muita ja itseään sen perusteella, sen mukaan saavatko he luvata vaiko eivät. (Ibid., 211.)

Itseään ei voi kuitenkaan ikinä hallita lopullisesti ja täydellisesti. Nietzschen mukaan itsehallinta ja sen suoma vapaus ovat päättymätöntä kamppailua eikä ihanteitaan voi ikinä saavuttaa lopullisesti. Nietzsche väittää: ”Joka saavuttaa ihanteensa, se pääsee juuri siten ihannettaan kauemmaksi” (JGB 73). Owen tulkitsee tämän Robert Guayn (Guay 2002, 315) lailla tarkoittavan, että ei riitä tyytyä olemassa oleviin hyviin ominaisuuksiin, sillä itsemääräämiseen kykenevinä olentoina pystymme myös ottamaan kriittisen etäisyyden itseymmärrykseemme. (Owen 2009, 211.) Nietzsche varoittaakin riippumattomuuteen pyrkiviä takertumisen vaaroista, on kyse sitten muista ihmisistä, tieteestä, isänmaasta tai ihanteista,

⁵⁸ Toki ulkoistenkin onnistumisehtojen kohdalla on nähdäkseni tulkinnanvaraa. Yksilöistä, tilanteesta ja kulttuurista riippuu, kuinka täsmällisiä kellonajan suhteen tulee olla. Jotkut pitävät relevanttina arvostaa täsmällisiä enemmän kuin sellaisia, jotka ovat aina myöhässä. Sikäli kuin suvereenia yksilöä pidetään sosiaalisten sääntöjen mestarina, tällaistenkin tekijöiden hallitseminen voi olla merkittävää.

joilta ”[t]äytyy osata *varjella itsensä*: se on riippumattomuuden ankarin koetus” (JGB 41; ks. Guay 2002, 315).

Owen (2009, 211–212) huomauttaa, että Nietzsche kirjoittaa samankaltaisesti vapaudesta teoksessaan *Epäjumalten hämärä*:

Minun käsitykseni vapaudesta. – Toisinaan asian arvo ei määräydy sen mukaan, mitä sillä saadaan aikaan, vaan sen, mitä siitä joudutaan maksamaan – miten kalliiksi se meille käy. [...] Sillä mitä vapaus on? Että ihmisellä on tahto vastuullisuuteen itsestään (*Selbstverantwortlichkeit*). Että hän säilyttää etäisyyden, joka erottaa meidät toisistamme. Että hän käy välinpitämättömämmäksi vaivaa, kovuutta, luopumusta, jopa elämää kohtaan. Että hän on valmis uhraamaan asialleen ihmisiä, itsensä mukaanlukien. Vapaus tarkoittaa sitä, että sotaiset ja voitonhaluiset vaistot hallitsevat muita vaistoja, esimerkiksi niin sanottua ”onnen” vaistoa. [...] Vapaa ihminen on soturi. – Minkä mukaan mitataan vapautta, niin yksilöissä kuin kansoissakin? Sen vastuksen mukaan, joka on voitettava, sen vaivan perusteella, jonka maksaa pysyä *yläpuolella*. Korkeinta vapaiden ihmisten tyyppiä pitäisi etsiä sieltä, missä alituiseen voitetaan ankarin vastus [...] (GD XI:38, sm.)

Owenin tulkinnan mukaan Nietzsche kuvaa tässä yhtäältä vapauden merkitystä ja toisaalta sen arvoa. Vapauden merkitys suvereenille on ”standing surety for oneself” eli se, että hän menee takuuseen itsestään. (Owen 2009, 212.) Ymmärrän tämän tarkoittavan sitä itsetuntemuksesta syntyvää itsensä hallintaa, jonka perusteella voidaan tehdä väitteitä kuten ”älä huoli, en aio tänään riidellä politiikasta”. Tekstinkohdassa olevan vapauden arvon kuvauksen Owen puolestaan tulkitsee kuvaukseksi ei suinkaan kirjaimellisesta sodasta, vaan kaikenlaisesta kamppailuista ja ”alittiudesta sattumalle ja välttämättömyydelle (eli tuurille)” (ibid., 212). Itseään ei voi koskaan hallita lopullisesti ja kokonaan, vaan kamppailu vapaudesta ja itsensä hallinnasta itseään ja ”toimijuutensa olosuhteita” (ibid., 212) vastaan on päättymätön. Owenin tulkinnassa vapauden arvo onkin yksilökohtaista ja riippuu siitä, kuinka paljon esteitä on joutunut voittamaan voidakseen mennä itsestään takuuseen. Lisäksi se, joka arvostaa vapauttaan, myös pyrkii koettelemaan ja kasvattamaan voimiaan. Jo tämäkin osoittaa, että Nietzscheille oman itsensä ja vapauden arvostaminen ei ole nautintokeskeistä. (Ibid., 219.)

Kun itsensä hallitseminen ja vapaus ymmärretään näin loppumattomaksi kamppailuksi ja taidoksi, jossa voi kehittyä, voidaan nähdäkseni selittää kuvaus suvereenista ”vapaan” tahdon herrana” ([*der*] *Herr des Freien Willens*) (GM II:2). Koska Nietzsche asettaa ”vapaan” lainausmerkkeihin, hän luultavasti ei tarkoita sillä kirjaimellista, absoluuttisesti ymmärrettyä vapaata tahtoa, vaan sen suhteellista muotoa. Herruuden puolestaan voi tulkita tarkoittavan hallitsijaa, osajajaa tai taitajaa: ”vapaan” tahdon herra ymmärtää mitä tahto ja vapaus ovat ja osaa toimia sen mukaisesti.

Mainittakoon vielä, että Owenin luenta GD XI:38:sta vaikuttaa olevan koherentti hänen laajemman Nietzsche-tulkintansa kanssa, mutta on tarpeen huomauttaa, että se on tulkintana

melko valikoiva – mikä ei tietenkään tarkoita välttämättä samaa kuin väärä. Lainatusta tekstinkohdasta Owen on nimittäin jättänyt pois Nietzschen pitkällisen kritiikin liberaaleja instituutioita kohtaan, jotka pyrkivät takaamaan vapauden ilman kamppailuja ja ”nakertavat vallantahtoa, ne ovat moraaliksi korotettua vuorten ja laaksojen tasoittamista, ne tekevät pieneksi, raukkamaiseksi ja nautinnonhaluiseksi, – niiden myötä laumaeläin voittaa kerran toisensa jälkeen” (GD XI:38). Nietzschen mukaan vapautunut ihminen ”talloo jalkoihinsa sen halveksittavan hyvinvoinnin, josta näkevät unta rikkamakauppiaat, kristityt, lehmät, naiset, englantilaiset ynnä muut demokraatit” (ibid.). Sota kasvattaa vapautteen ja vapaus on hänelle – mielestään parhaimpien aristokraattien tavoin – jotakin, ”mitä ihmisellä on ja *ei ole*, jota ihminen *tahtoo*, jonka hän *valloittaa omakseen...*” (ibid.). Nietzschen luonnehdinta vapaudesta on siis sävyltään paljon poliittisempi kuin Owenin lainauksesta voisi ymmärtää. Kun siihen vielä yhdistää hänen näkemyksensä sodasta (esim. JGB 208–209) ja ihmisten välisestä eriarvoisuudesta (JGB 257–), ei ole itsestään selvää, että hänen kielenkäyttöään tulisi tässä kontekstissa tulkita niin metaforisesti kuin Owen tekee.⁵⁹ Mutta koska Nietzschen mukaan myös yksilöissä vapautta (eli oletettavasti sen arvoa) mitataan vaivan ja ankarien vastusten perusteella, Owenin tulkinta ei ole aivan perusteeton – hän vain jättää huomiotta ne poliittiset johtopäätökset, jotka Nietzsche tekee psykologisista huomioistaan. Owenin puolustukseksi voikin sanoa, että hän luultavasti ei pyrikään tekemään kokonaisvaltaista historianfilosofista tulkintaa Nietzschestä, vaan löytämään häneltä sellaisia psykologisia näkökulmia, jotka ovat relevantteja oman aikamme filosofiselle etiikalle.

Owenin tulkitsemana suvereeni siis suhteuttaa lupaamisensa itsehallintaan ja olosuhteisiin. Hän ottaa vastuun teoistaan ja sanoistaan myös silloin, kun ulkoiset olosuhteet estävät lupauksen pitämisen, ja tämän takia hän kunnioittaa itseään. Itsensä kunnioittamiseen liittyy kuitenkin myös ajatus itsensä ja kohtalonsa rakastamisesta, jota tarkastelen seuraavaksi.

6.2 David Owen itsensä ja kohtalonsa rakastamisesta

Kertauksen vuoksi *amor fati*, kohtalon rakastaminen, on Nietzschelle eksplisiittisen tärkeitä: ”Kaavani ihmisen suuruudelle on *amor fati*: se, ettei halua minkään olevan toisin, ei edessä-eikä takanapäin eikä koko ikuisuudessa” (EH II:10; laajempi lainaus luvussa 3.1). Acamporan mukaan tämä katkelma osoittaa, että Nietzsche ei voi kannustaa pitkäjänteiseen toimintaan, ei pysyvyyteen, vastuunottoon, itsensä tai tunteidensa tai kohtalonsa hallintaan. Tähän mennessä

⁵⁹ Vrt. Pippin 2006b, xi, jonka mukaan Nietzschen kielenkäyttö sodasta viittaa henkiseen kamppailuun, ei kirjaimelliseen sotaan.

olen osoittanut toistuvasti tekstinkohtia, jotka todistavat Nietzschen puhuvan noiden puolesta, mutta kysymys *amor fatista* on ratkaisematta: mitä on välttämättömyys? Miten sitä on rakastettava? Ja miten se liittyy suvereeniin, joka pitää sanansa kohtalon uhallakin?

Käsite esiintyy Owenin (2009, 213) mukaan ensimmäistä kertaa *Iloisessa tieteessä*, jossa Nietzsche julistaa:

Tahdon oppia yhä enemmän katsomaan kauniiksi sitä, mikä on välttämätöntä oloissa: – niin minusta tulee yksi niistä, jotka tekevät oloita kauniiksi. Amor fati: se olkoon tästedes rakkauteni! Minä en tahdo sotia rumaa vastaan. En tahdo syyttää, en tahdo syyttää edes syyttäjiä. *Toisaalle katsominen* olkoon ainoa kieltoni! Ja kaiken kaikkiaan ja suurin piirtein: minä tahdon olla joskus vain myöntäjä (*Ja-sagender*)! (FW 276, sm.).

Välttämättömyyteen liittyy Owenin mukaan myös samassa teoksessa ensiesiintymisensä tekevä ajatus *ikuisesta paluusta*. Nietzsche kuvittelee demonin, joka pakottaisi ihmisen elämään elämänsä ikuisesti uudelleen täsmälleen sellaisena kuin se on tapahtunut, "jokaisen tuskan ja jokaisen ilon ja jokaisen ajatuksen ja huokauksen" (FW 341). Ajatukseen on hänestä mahdollista suhtautua positiivisesti, jolloin "se muuttaisi sinut toisenlaiseksi ja voisi murskata sinut. [...] [M]iten sinun täytyisikään suostua (*gut werden*) itseesi ja elämään, jotta et enää *kaipaisi mitään muuta* kuin tätä viimeistä ikuista vahvistusta ja sinetöimistä?" (Ibid.). (Owen 2009, 213.)⁶⁰ Sekä *amor fati* että ikuinen paluu siis koskevat Nietzschen suhtautumista välttämättömään. Lainauksissa on myös viitattu kahdenlaiseen välttämättömään: yhtäältä olioiden ominaisuuksiin, olkoon se sitten rumaa tai kaunista, toisaalta ulkoisiin olosuhteisiin eli elämän tapahtumiin, jotka toki aiheuttavat sisäisiä mielentiloja ja tuntemuksia. Mutta mitä sitä on välttämättömän rakastaminen?

Juuri ennen luvussa 5.3 analysoimaani kappaletta itsensä havainnoinnista Nietzsche kuvaa rakastamaan oppimista. Hänestä rakkaus syntyy vähitellen ja kärsivällisesti huolimatta siitä rakastetaanko taideteosta, omaa itseä tai mitä muuta hyvänsä. (Ibid., 212–213.) Nietzschen kuvaus prosessista on niin positiiviseen sävyyn kirjoitettu ja jopa yleensä moraalisisena pidettyjä hyveitä ylistävä, että lainaan kyseisen kokonaisuudessaan:

Täytyy oppia rakastamaan. – Niin meidän käy suhteessa musiikkiin: ensin täytyy yleensä *oppia kuulemaan* jokin kuvio ja sävelmä, erottaa se muusta, eristää ja rajoittaa omaksi elämäkseen; sitten tarvitaan vaivaa ja hyvää tahtoa, jotta voitaisiin kärsivällisesti kestää sen katse ja ilme, ottaa lempeästi vastaan sekin, mikä siinä on kummallista –: ja viimein tulee hetki, jolloin olemme siihen *tottuneet*, jolloin odotamme sitä, jolloin aavistamme, että kaipaisimme sitä, jos se puuttuisi; ja nyt se uhoaa jatkuvasti pakkoansa ja taikaansa eikä

⁶⁰ Owen tulkitsee Nietzscheä niin, että tämä esittäisi *amor fatin* olevan välttämätön ehto sille, että ikuisen paluun hyväksyy riemuiten ja myös päinvastoin. Owen epäilee käsitteiden yhteensopivuutta, mutta valitettavasti hän ei käsittele asiaa tarkemmin, vaan jättää mainitsematta sekä perusteet tulkinnalleen että epäilyksilleen. Työni rajoissa ei ole mahdollista tarkastella ikuisen paluun käsitettä tarkemmin. Aiheesta ks. Loeb 2006 & 2013, Risse 2009, jonka otsikon mukaan Nietzsche itse piti ikuista paluuta suurimpana oivalluksenaan.

lakkaa, ennenkuin meistä on tullut sen nöyriä ja ihastuneita rakastajia, jotka eivät tahdo maailmasta mitään parempaa kuin sen ja taas sen. – Mutta näin ei meidän käy ainoastaan suhteessamme musiikkiin: juuri siten me olemme *oppineet rakastamaan* kaikkea, mitä nyt rakastamme. Me saamme viimein aina palkan kaikelle vieraalle osoittamastamme hyvästä tahdosta, kärsivällisyydestä, kohtuullisuudesta, lempeydestä, siten, että vieras vähitellen riisuu huntunsa ja näyttäytyy uutena sanomattomana kauneutena –: siinä sen *kiitos* meidän vieraanvaraisuudestamme. Senkin, joka rakastaa itseänsä, on täytynyt oppia se tällä tavalla: mitään muuta tapaa ei ole. Rakkauskin on opittava. (FW 334.)

Siispä Nietzschele, kuten Aristoteleelle, rakkaus niin itseään kuin muita kohtaan on opittua. Saman musiikillisen metaforan tapaan voitaisiin jopa sanoa, että aito rakkaus Nietzschele ei ole kuin ensikuulemalta iskevä ja koukuttava popkappale, joiden mahdollisesti ohimenevä viehäytys muistuttaa sellaisia rakastuneessa ihmisessä havaittavia hormonaalisia reaktioita, jotka M. A. Nummisen sanoin ”pitä[vät] paikkansa myös sellaisissa seksuaalisuhteissa, joissa rakkaudesta ei lainkaan ole kysymys” (Numminen 1970). Nietzschen kuvauksen ilmeinen vahvuus onkin siinä, että se tarjoaa selityksen rakkaudesta, joka kuvaa jotakin syvempää ja merkityksellisempää kuin mihin biokemiallinen selitys pystyy. Tämä rakkauteen oppiminen on kuitenkin vain yksi osa Owenin tulkintaa.

Lisäksi Owen huomauttaa, että Nietzsche väittää itserakkauden kuuluvan hyveellisen ihmisen luontaisiin taipumuksiin, kun hän julistaa JGB:ssä: ”*Ylhäinen (noble⁶¹) sielu kunnioittaa itseänsä*” (JGB 287; kursiivi Nietzsche). Owen näkee ajatuksessa yhteyden Aristoteleeseen, jolle todellinen rakkaus tarkoittaa jalon (*noble*) eli järjennemukaisen ja hyveellisen elämän takaamista rakkautensa kohteelle. (Owen 2009, 213.) Yhden lyhyen lauseen irrottaminen asiayhteydestään ei kenties ole ihanteellisen luotettava peruste, varsinkin kun ei ole selvää, että itsensä kunnioittaminen (*reveres itself, hat Ehrfurcht vor sich*) on sama asia kuin itsensä rakastaminen. Ne ovat kuitenkin niin lähellä toisiaan, että hyväksyn Owenin näkemyksen argumentin nimissä. On se sikälikin uskottava, että itsensä rakastamisen voi väittää edellyttävän itsensä kunnioittamista, sillä onhan helpompi kuvitella oppivansa rakastamaan sellaista, jota kunnioittaa tarpeeksi. Ihan kelle ja mille tahansa ei riitä rakkauden syntymiseen vaadittavaa hyvää tahtoa, kohtuullisuutta, lempeyttä ja varsinkaan kärsivällisyyttä.

Jos todellinen itserakkaus on jaloa, *noble*, Owenin mukaan on selvitettävä mitä Nietzsche tarkoittaa jaloudella. Nähdäkseni Owen ei kuitenkaan suoraan vastaa omaan

⁶¹ Nietzsche käyttää sanaa *vornehm* ja Owen ilmaisee sen englanniksi Horstmannin ja Normanin käännöksen mukaisesti sanalla *noble*. Englannin *noble* tai *nobility* voi ylhäisyyden tai jalouden lisäksi viitata myös aateliin, jolle saksaksi kuitenkin on sana *Adel*, jota Nietzsche käyttää ainakin GM 1:5:ssä. Englanniksi syntyperä *noble* ja luonteenpiirre *noble* siis liittyvät toisiinsa, mutta saksassa ja suomessa ei ole vastaavaa yhteyttä kielen tasolla. Voisi olla kiinnostavaa tutkia, onko ylhäisyys Nietzschele todella sidoksissa aateluuteen ja miten englanninkielisten termien samankaltaisuus on vaikuttanut englanninkieliseen Nietzsche-tulkintaan.

kysymykseensä, vaan pikemminkin hän analysoi todellista itserakkautta, jonka voi rivien välistä ymmärtää olevan jalo ja harvinaislaatuinen luonteenpiirre. Tässä luvussa esiteltyjen tekstinkohtien perusteella Owen väittää, että itserakkaus ja *amor fati* ovat toisiinsa yhteydessä: itsessään on rakastettava sitä mikä on välttämätöntä, itseään on rakastettava osana kohtaloa. Niin kauniit kuin rumatkin asiat ovat välttämätön osa kokonaisuutta, jota on mahdollista oppia rakastamaan ja näkemään ”uutena sanoinkuvaamattomana kauneutena” (FW 334). Sama ajatus on havaittavissa luvussa 5.3 tarkastelemassani tekstinkohdassa, jossa Nietzsche kirjoittaa, kuinka ”*tahdomme tulla niiksi, joita olemme*, uusiksi, ainoalaatuisiksi, verrattomiksi, itselleen-lakialaativiksi, itseänsä-luoviksi” (FW 335). (Owen 2009, 213.) *Tuleminen siksi, joka on* olisi siis tämän perusteella tulkittava niin, että on opittava hyväksymään oma itsensä kokonaisuudessaan. Ilmaisuu on tietenkin paradoksaalinen, mitä käsittelemäni kommentaattorit eivät mainitse: mitä tarkoittaa se, että tulee – eli muuttuu – joksikin, jota jo valmiiksi on? Owen löytää vastauksen jälleen taiteesta. Kun aiemmin lainatussa tekstinkohdassa Nietzsche vertasi itsensä rakastamista taideteoksen rakastamiseen, hän toisaalla väittää, että omaan itseensä on mahdollista luoda tyyliä samalla tavalla kuin taideteokseen – jos kuuluu harvoihin ja valittuihin:

Yksi on tarpeellinen. – ”Luoda tyyliä” luonteeseensa – suuri ja harvinainen taide. Sitä harjoittaa se, joka näkee kaikki oman luontonsa tarjoamat voimat ja heikkoudet ja sovitaa ne sitten taiteelliseen suunnitelmaan, kunnes jokainen kohta näkyy taiteena ja järkenä ja heikkouskin vielä viehättää silmää. Tähän on tuotu suuri määrä toista luontoa, tuosta on viety pois kappale ensimmäistä luontoa: kummallakin kerralla pitkän harjoituksen ja jokapäiväisen työn avulla. Tässä on piilotettu ruma, jota ei ole voitu siirtää pois, tuossa se on tulkittu ylevään muotoon. Paljon epämääräistä, muotoamista vastustavaa on säästetty kaukonäköaloja varten ja käytetty niihin: – sen tulee viittoja laajalle ja mittaamattomiin (*unermessliche*). Viimein, kun teos on valmis, käy ilmi, että suurta ja pientä on vallinnut ja muovannut muotoon saman maun pakko: onko maku ollut hyvä vai huono, merkitsee vähemmän kuin luullaan, – riittää, kun se on maku! Sellaisessa pakossa (*Zwange*), sellaisessa sidonnaisuudessa ja täydellisyydessä oman lakinsa alla nauttivat hienointa iloansa väkevät vallanhimoiset ihmiset (*herrschaftigen*); heidän valtavan tahtomisensa intohimo keventyy aina, kun he katselevat tyyliä luontoa, lannistettua ja palvelevaa luontoa; silloinkaan, kun heidän on rakennettava palatseja ja suunniteltava puutarhoja, he eivät mielellään jätä luontoa vapaaksi. – Tyylin sidonnaisuuden *vihollisia* taas ovat heikot, itsensä hallitsemiseen pystymättömät luonteet: he aavistavat, että jos heidät saatettaisiin tuon pahan pakon alaisiksi, heidän täytyisi siinä muuttua *alhaisiksi*: heistä tulee orjia heti, kun he palvelevat, he vihaavat palvelua. (FW 290, sm.)

Omaa itseä siis sommitellaan, tulkitaan, muovataan, tyyliä luodaan tietyn näkemyksen eli maun mukaisesti. Owen huomauttaa, ettei tyyliin luomista luonteeseensa kuitenkaan tule tulkita siten, että siinä noudatettaisiin yksityiskohtaista ennalta määrättyä suunnitelmaa. Pikemminkin se on ”ekspressiivistä toimintaa (*activity*), jossa ja jonka kautta luodaan säännönmukaisuutta⁶²”

⁶² ”[T]he expressive activity of giving a rule in and through the performance.”

(Owen 2009, 214). Ajatus on nähdäkseni sanavalintaa myöten ekspressivistinen Pippinin ilmaisemalla tavalla: prosessissa itsessään tulevat ilmaistuksi tekijä ja hänen aikomuksensa monimutkainen kokonaisuus, jota ei ennalta voida kuvailla yksityiskohtaisesti. Siksi vasta lopputuloksesta on havaittavissa, kuinka sen on saanut aikaan Nietzsche ilmaisema ”saman maun pakko” (ibid.). Taiteellisesti puhutaan mausta, etiikan piirissä on syytä puhua laista.

Ilmiselvä vastalause on tietenkin tyypillinen epäily subjektiviteetista: Owen (2009, 214–215) kysyy, millä tavalla tekijä muka on pakonalaisena tai ”oman lakinsa alla” itselleen? Eikö kukin saa tehdä tämän valinnan itse ja siksi kyse on pelkästä itsekeskeisestä ajattelusta? Ekspressivismin näkökulmasta näin ei tokikaan ole, mikä onkin nähdäkseni ekspressivistisen näkökulman vahvuus: emme valitse taipumuksiamme, emme luonteenpiirteitämme, kasvuolosuhteitamme, musiikkimakuamme, seksuaalisia mieltymyksiämme emmekä montaa muutakaan asiaa.

Owen (ibid.) huomauttaa, että Nietzsche kuvauksessa saman maun pakolle alistumisesta tehdään myös ero väkevän ja heikon välillä: väkevät elävät pakossa oman lakinsa alla, kun taas heikot luonteet, jotka eivät pysty hallitsemaan itseään, ovat *tyylin sidonnaisuuden vihollisia*. Tästä voitaisiin päätellä, että kenties myös Nietzsche ilmaisut väkevästä ja heikoista GM I:13:ssa olisi ymmärrettävissä suhteessa pikemminkin omaan luonteenlujuuteensa ja minuutensa eheyteen kuin sellaiseen saalistaja–saalis-dikotomiaan, jota tekstinkohdasta voisi yksinään tulkita. Owen ei kuitenkaan puutu tähän, vaan kuvaa kahta eri mahdollisuutta tulkita kuinka yksilön omaa lakia ja säännönmukaisuutta.

Ensimmäinen Owenin (ibid., 215–216) tulkinnoista liittyy suvereeniin ja hänen lupauksiinsa. Sitoutuessaan lupauksiinsa suvereeni tietää alistuvansa jo aiemmin mainituille ”tuhatkertaisi[lle] la[eille], jotka juuri ankaruutensa ja täsmällisyytensä vuoksi uhmaavat kaikkea käsitteellistä määrittelyä” (JGB 188). *Paljastavia sisäisiä tekoja* edellyttävät lupaukset vaativat monimutkaisten säännönmukaisuuksien hallintaa, joihin liittyvät sekä subjektin omat lupaukset että vaikkapa ystävyyttä, tieteen tekemistä tai mitä muuta tahansa sosiaalista elämä säätelevät subjektista riippumattomat normit. Owen lainaa Ridleyä (2005, xv), jonka mukaan näitä tuhatkertaisia lakeja on mahdollista sekä noudattaa että rikkoa, mutta aina ei ole selvää, kummasta on kyse ennen kuin niin tapahtuu:

Siksi onnistuminen tuntuu siltä – ja on sitä – että saa sen, mitä alun alkaenkin tavoitteli, vaikka ei pystynytäkään etukäteen sanomaan mitä se olisi. Niinpä onnistunut taiteen tekeminen on myös itsetuntemuksen muoto: omien tekojen lainmukaisuudessa opitaan tuntemaan omien aikomusten sisin olemus [...]. (Ibid.)

Palaan tämän kiinnostavan ajatuksen potentiaaliin vielä pohdintaluvussa, mutta kokonaisuudessaan tämän ensimmäisen tulkinnan mukaan *amor fati* voidaan suurin piirtein määritellä haluksi itsestään otettuun vastuuseen eli eettiseksi autonomiaksi (Owen 2009, 216). Owen ei kuitenkaan tyydy tähän, vaan toisessa tulkinnassaan hyvästä syystä liittyy omien lainalaisuuksien tuntemisen jo aiemmin esittelemääni käsitykseen itsensä havainnoinnista.

Jos itsensä luominen eli muotoileminen on taidetta, kuten Nietzsche FW 290:ssä kuvaa, muovaaminen edellyttää paitsi materiaalia, myös tuon materiaalin ominaisuuksien tuntemista. Kuten millä hyvänsä materiaalilla, myös oman itsen materiaalilla on heikkouksia, vahvuuksia, rajoitteita, mahdollisuuksia ja lainalaisuuksia. (Ibid.). Näitä on mahdollista selvittää havainnoimalla itseämme tavalla, jota esittelin luvussa 5.3:

[Havainnoimalla itseämme] pyrimme määrittelemään, mikä meissä on välttämätöntä ja mikä ei, eli mitkä yhtäältä yleisinhimilliset ja toisaalta henkilökohtaiset rajoitteet välttämättä vaikuttavat ilmaisuun. [Havainnoinnin] rooli on vapauttaa meidät virheellisistä välttämättömyyksistä (kuten moraalista) ja sellaisesta idealismista, joka ei tiedosta toimijuutemme välttämättömiä rajoitteita. (Ibid.)⁶³

Tämä ymmärtääkseni on Owenin tulkinta FW 335:ssä mainittua mielipiteiden ja arvostusten puhdistamisesta. Owen ei määrittele idealismia tässä tarkemmin, mutta hän oletettavasti tarkoittaa sillä filosofista idealismia, joka kuvittelee täysin vapaan tahdon olemassaolon tai ei tiedosta materiaalien tekijöiden vaikutusta yksilöön. Myöskään poliittinen idealismi ei ole nähdäkseni poissuljettu vaihtoehto, koska Owen vertaa Nietzscheä tämän ihailemiin Thukydideeseen ja Machiavelliin siinä, kuinka näiden poliittiset analyysit perustuvat ihanteiden ja moraalin sijasta väitetysti kaunistelemattomiin tosiseikkoihin. (Ibid., 217.)

Itseämme tarkkaillessa ja puhdistamassa huomaamme, kuinka osa rajoitteistamme ja heikkouksistamme on välttämättömiä, osa ei. FW 290:ssä Nietzsche kuvaa, kuinka omassa itsessä olevaa ”rumaa, jota ei ole voitu siirtää pois” – eli Owenin termein välttämätöntä heikkoutta – voidaan vaikkapa piilottaa tai tulkita ylevään muotoon. Näin heikkouksistakin on mahdollista tehdä osa kokonaisuuden kauneutta. (Ibid., 216–217.) Nähdäkseni Owenin tulkitsema Nietzsche siis kuvaa sellaista rakkautta ja kauneutta, joka ei perustu ajatukseen täydellisyydestä ja virheettömyydestä. Todellisuus voi olla rujo ja missä hyvänsä kauniissa

⁶³ ”The role of intellectual conscience is precisely to seek to determine what is necessary and what is not in us, that is, to work out what are the constraints that necessarily attend expression through the medium of human material in general and of oneself in particular; its role is to free us from both the illusion of false necessities (as produced by, for example, morality) and an idealism that fails to acknowledge necessary constraints on our agency.” *Intellectual conscience*, älyllinen omatunto, on Owenin käyttämä termi, jota käyttää myös ainakin Ridley (2005, xiii). GM II käsittelee laajemminkin omaatuntoa eikä ole lainkaan yksiselitteistä, miten Nietzsche sen eri muodot käsittää ja arvottaa (ks. Halonen 2022). En pidä sopivana käyttää niin latautunutta käsitettä omassa työssäni.

asiassa on jotakin rumaa eikä yksikään eettisesti vastuullinenkaan toimija ole täydellisen puhtoinen.

Näin Owen katsoo muotoilleensa lopullisen näkemyksensä todellisesta itsensä rakastamisesta:

Todelliseen itserakkauteen *amor fatin* arvostamisena sisältyy osallistuminen sellaiseen itsetaiteilijuuden prosessiin, jota Nietzsche kuvaa FW 290:ssä. Tämä johtopäätös selittää tuon aforismin otsikon: *Yksi on tarpeellinen*. (Owen 2009, 217.)⁶⁴

En ole aivan samaa mieltä siitä, että johtopäätös selittäisi mainitun aforismin otsikon ainakaan näin lyhyen ja arvoituksellisen huomautuksen avulla. Aforismin ymmärtäminen ei nähdäkseni kuitenkaan vaikuta siihen, miten Owen ymmärtää *amor fatin* kokonaisuudessaan. Se tarkoittaa välttämättömän hyväksymistä, on se sitten kaunista tai rumaa, ja elämistä sen mukaan. Välttämättömän hyväksyminen ei kuitenkaan tarkoita, etteikö tuolle välttämättömälle saisi tehdä mitään, kuten Acampora vaikuttaa väittävän. Oma itse koostuu erilaisista ominaisuuksista, joista osa on välttämättömiä ja osa ei, ja kuten mitä hyvänsä muuta epätäydellistä ja vaikeata kokonaisuutta, myös omaa itseä voidaan oppia rakastamaan. Sitä voidaan havainnoida ja sen materiaalia voidaan välttämättömyyksineenkin muokata ja tyylytellä.

Itsensä tarkkaileminen ja todellisuuden hyväksyminen kaikkine raadollisuuksineen ei ole kuitenkaan helppoa. Owenin mukaan eräs väkevyyden mitta onkin Nietzscheille se, kuinka paljon totuutta pystyy sietämään⁶⁵. Vastapainoksi totuudellisuudelle Nietzsche esittää taiteen. Owen huomauttaa, että Nietzscheille taide on ”hyvää tahtoa vaikutelmiin (*Scheine*⁶⁶)” (FW 107, sm.): ”Esteettisenä ilmiönä olemassaolo on yhä vielä *siedettävä*, ja taide on antanut meille silmän ja käden ja ennen kaikkea hyvän omantunnon, jotta *voisimme* tehdä itsestämme sellaisen ilmiön.” (Ibid.) Nietzschen laajempia käsityksiä taiteesta ei ole mahdollista tässä tarkastella tarkemmin, mutta tässäkin voivat päteä samat taiteen tekemisen ja ymmärtämisen periaatteet kuin oman itsenkin kohdalla: yhtäältä todellisuutta voi ajan kanssa oppia rakastamaan vikoineenkin, toisaalta se vaatii taiteellista uudelleentulkintaa, jossa sen kaikkein rumimmista

⁶⁴ ”[T]ue self-love as valuing the disposition of amor fati entails engaging in the process of self-artistry that Nietzsche describes in GS 290—a conclusion that explains the title of that aphorism: ‘One thing is needful.’”

⁶⁵ Owen ei tässä kohden viittaa mihinkään tekstikohtaan, mutta esimerkiksi Gemesin yhteydessä lainaamassani tekstinkohdassa Nietzsche kirjoittaa ihmisen arvon ja arvosijan määräytyvän ”sen mukaan, kuinka paljon ja monenlaista ihminen kyken[ee] kantamaan ja ottamaan vastuulleen” (JGB 212).

⁶⁶ DWDS ja sanakirja.fi eivät tunne substantiivina *Scheine*, joten kyseessä on kenties Nietzschen uudissana. Hollo kääntää substantiivin Scheinen näennäisyydeksi ja Nauckhoff appearanceksi; sana ”vaikutelma” nähdäkseni kuvastaa sitä, kuinka verbi *scheinen* tarkoittaa paitsi ”loistaa” tai ”säteillä” (vrt. englannin *shine*), myös ”näyttää”, ”tuntua” tai ”vaikuttaa”. Se siis viittaa vaikutelmaan vastakohtana tutkitulle, tarkastellulle, totuudenmukaiselle.

piirteistä katsotaan tarvittaessa pois päin. (Owen 2009, 217–218.) Pidän kuitenkin mahdollisena, että Nietzschen näkemykset tässä ovat jälleen melko aristokraattiset ja elitistiset: hieman karrikoiden hän tuntuu näin visioivan valikoitua ylhäisöä, joka henkisessä vahvuudessaan elää kaikki elämän tosiasiat myöntäen eleganttia, hallittua ja harkittua elämää ja harrastaa korkeakulttuuria tehdäkseen traagisesta, mutta tyylikkäästä olemassaolostaan siedettävää. Esitän vaihtoehtoisen näkemyksen todellisuuden sietämisestä pohdintaluvussa 7.

Owenin tulkinta on pääosin vakuuttava. Se perustuu tekstievidenssiin useista Nietzschen teoksista ja enimmäkseen Owen tulkitsee myös pitkiä katkelmia irtonaisten, kontekstistaan irrotettujen lainausten sijasta. Hän esittää kiinnostavan näkemyksen välttämättömyydestä ja kohtalosta, johon liittyy näkemys rakkaudesta, joka ei perustu ajatukselle virheettömyydestä tai hurmoksellisesta ensireaktiosta. Erityisen vaikuttavana pidän hänen tulkintaansa välttämättömyydestä, jossa omaa minuutta pidetään havainnoitavana materiaalina, joka mahdollistaa ja rajoittaa sen työstämistä. Owenin näkemykset jäävät kuitenkin jonkin verran epämääräiseksi, mikä herättääkin kysymyksiä siitä, miten tällaista etiikkaa voidaan pitää minään muuna kuin kaunopuheisuutena. Voiko sitä noudattaa? Voiko siihen ohjeistaa? Onko siitä käytännön hyötyä kenellekään muulle kuin niille muutamille aristokraattisille sieluille, joiden Nietzsche katsoo pystyvän jo valmiiksi täyttämään hänen vaatimuksensa? Näihin ja muihin Owenin tulkinnan herättämiin kysymyksiin esitän pohdintoja luvussa 7.

6.3 Owenin tulkinnan arviointia

Owenin tulkinta suvereenista ja ylipäättään Nietzschen etiikasta on monella tapaa vakuuttava. Hän yhdistää Gemesin käsityksen vapaasta tahdosta, Pippinin ekspressivistisen tulkinnan toimijuudesta sekä Ridleyyn käsityksiä lupaamisesta ja liittää ne kiinnostavalla tavalla itsensä tuntemiseen ja itserakkauteen. Näin hän luo vakuuttavan argumentin siitä, että suvereenius on osa Nietzschen positiivista eettistä projektia, jossa eettinen autonomisuus perustuu itsensä arvostamiselle ja tuntemiselle. Vaikka ”suvereeni yksilö” ei siis terminä esiintyisikään muualla Nietzschen tuotannossa, sen yhteydet muihin etiikkaa ja itsensä hallintaa koskeviin näkemyksiin vaikuttavat vakaasti perustelluilta. Owen itse katsoo, että hänen tulkinnallaan on kolme erityistä vahvuutta.

Ensinnäkin lupaamista kuvaava avioliitto on Owenin mukaan hyvä esimerkki siitä, kuinka suvereeniteetti liittyy sosialisatioon ja lainmukaisuuteen. ”Suvereenin nauttima ja ilmaisema vapaus” (Owen 2009, 209) on vain sellaisten toimijoiden saatavilla, jotka hallitsevat

lain – eli kunkin sosiaalisen instituution normit – riittävän hyvin, jotta voivat toimia niiden avulla ja niiden rajoissa⁶⁷. (Owen 2009, 209.) Tulkitsen tämän hallinnan eli *masteryn* tarkoittavan sitä, että yksilö tuntee sekä lain että itsensä niin hyvin, että tietää minkä noudattaminen on helppoa, minkä vaikeata, mihin hän voi sitoutua ja miten hän voi kehittyä paremmaksi. Samoin kuin taiteilija noudattaa ”tuhatkertaisia lakeja” (JGB 188), myös suvereenin eettinen toiminta luovii kirjaimellisten tai kuvaannollisten lakien seassa. Lait sekä rajoittavat että mahdollistavat samalla tapaa kuin kuvataiteilijan materiaalit rajoittavat ja mahdollistavat sitä, mitä niillä voi tehdä.

Owenin huomio on sikäli vakuuttava, että se sovittaa yhteen yhtäältä säännönmukaisuuden ja toisaalta ekspressiivisyyden tavalla, joka kuvaa sääntöjä rajoittajien lisäksi myös mahdollistajina. Näin sosiaalinen elämä näkyy luovana toimintana, jota varten tarvitaan taitoja. Tästä huolimatta pidän juuri avioliittoa hieman erikoisena esimerkkinä suhteessa Owenin suosimaan ilmaukseen *prerogative to promise*. Jos yhtäältä avioliitto paljastaa onnistumisensa ehdot ja solmijoidensa aikeet vasta vuosien kuluessa, ja toisaalta lupaaminen on valtaoikeus, joka lunastetaan kyvyllä itsehallintaan, niin miten kenelläkään voi olla valta sanoa ennen avioliittoa, onko hänellä kykyä pitää avioliittolupaus? Koska en tiedä olenko suvereeni, minulla ei välttämättä ole oikeutta luvata, joten tarkkaan ottaen minulla ei olisi lupaa mennä naimisiin. Tämä vastalause ei kuitenkaan ole erityisen vakava, jos suvereeni nähdään pikemminkin tavoitteena ja päättymättömänä kamppailuna kuin lopullisena asiintilana. Sikäli modernin avioliittoihtanteen käyttäminen esimerkkinä voi toimiakin, sillä suvereenin voidaan katsoa ylläpitävän avioliiton henkeä myös avioerossa: jos et pysty elämään liitossa onnellisena, on parempi ottaa avioero. Konservatiivisempaa, yhteiskunnallista jatkuvuutta takaavaa avioliittoa kannattava Nietzsche tätä tuskin kuitenkaan hyväksyisi. Pidän mahdollisena, että tiukan nietzscheläisesti ymmärrettynä suvereenin ihanteeseen kuuluvat autonomia ja riippumattomuus tekevät naimisiinmenosta ylipäättään sopimatonta suvereenille. Oli avioliiton käyttäminen esimerkkinä lupaamisesta onnistunut tai ei, ilmaisun *versprechen dürfen* tulkinnasta Owen tuskin missään tapauksessa on sanonut viimeistä sanaa.

Toisena tulkintansa vahvuutena Owen pitää sen kykyä vastata Acamporan kritiikkiin, jonka mukaan Nietzsche ei voi peräänkuuluttaa lupaamista, koska se olisi vastoin *tulemista*, jota Nietzsche alituisesti painottaa⁶⁸. Tämän ajatuksen mukaanhan kukaan ei voi luvata mitään,

⁶⁷ ”[I]ndividuals who have mastered the norms constitutive of the social practices and institutions in and through which they act” (Owen 2009, 209; kursivi omani).

⁶⁸ Acampora kirjoittaa: ”Miten Nietzsche, joka korostaa tulemista ja epäilee subjektin käsitettä (”tekijänä teon takana”), voisi pitää haluttavana – saati mahdollisena – sitä, että henkilö voisi taata pitävänsä sanansa tulevaisuudessa? Miten kukaan voisi luvata tekevänsä jotakin, takaavansa jotakin, mitä ei voi ennustaa ja josta

koska ihminen jatkuvasti muuttuu: syksyn 2021 Ville, joka lupaa kirjoittavansa gradun, ei ole sama kuin syksyn 2022 Ville, joka kirjoittaa gradua, joten syksyn 2022 Villellä ei ole mitään sitoumuksia ketään kohtaan. Owenin mukaan tuleminen – tarkkaan ottaen *tuleminen siksi joka on* – on paitsi yhteensopiva lupaamisen kanssa, myös edellyttää lupaamista. Owenille sitoumusten noudattaminen ja niiden takaaminen yhtäältä muodostaa itseyden eli olion, jonka identiteetissä on ajallista jatkuvuutta, ja toisaalta kun näitä sitoumuksia noudattaa, alkaa ymmärtää itseään ja aikomustensa todellista luonnetta. Sitoumukset ja niiden käytännön noudattamisessa ilmenevät ongelmat ovat omiaan paljastamaan, mitä onkaan luvannut ja onko lupajasta pitämään sanansa. Lupaaminen siis auttaa toimijaa yhtäältä muodostamaan itsensä ja toisaalta tuntemaan itsensä. (Owen 2009, 209–210.) Siinä missä Acampora väittää, että ennustamattomassa maailmassa elävä, jakautunut ja jatkuvasti muuttuva subjekti ei voi tulla itsensä hallitsijaksi, Owenin mukaan itsensä hallinta (*self-mastery*) on mahdollista, mutta se on päättymätön kamppailu. (Ibid., 212.) Owenin ajatus on nähdäkseni verrattavissa mihin hyvänsä taitoon ja jälleen taiteeseen: ei vaikkapa kukaan kitaristi voi ikinä täydellisesti hallita soitinta, mutta silti on mahdollista puhua virtuooseista. Tulkinta on vakuuttava ja myös tekstievidenssi tukema, sillä olen osoittanut työssäni useita tekstinkohtia, joissa Nietzsche puhuu pitkäjänteisyyden ja sitoutumisen puolesta.

Kolmanneksi suvereenin kyky ja valtaoikeus luvata erottaa Nietzschen Kantista. Owen (ibid., 210) väittää, että koska Kantin mukaan tulee toimia vain tavalla, joka on yleistettävissä universaaliksi laiksi, autonomia merkitsee hänelle kaavamaisen säännön eli lain kirjaimen noudattamista. Kantilainen moraali on siis ylittänyt GM II:2:ssa mainitun tapojen siveellisyyden sisällön, sillä se ei perustu yhteisön totunnaisille käyttäytymissäännöille, mutta muodoltaan se on yhtä ehdoton ja joustamaton kuin nuo totunnaisuudet. Avioliittoesimerkkiin sovellettuna tällaisen kantilaisen puolison tulisi noudattaa vain universalisoitavissa olevia määräyksiä. Siksi kantilainen käsitys autonomiasta ei ole yhteensopiva sen kanssa, mitä Nietzsche väittää inhimillisen toiminnan ekspressiivisyydestä.

Pidän Owenin näkemystä Nietzschen suhteesta Kantiin vakuuttavampana kuin Ridley'n, joka osoitti näiden autonomiakäsitysten olennaisen eron englanninkielisen käännöksen sanavalinnan pohjalta. Ridley'n (ibid., 192) mukaanhan suvereeni on GM II:2:n sanoin ”autonomous and supramoral”, jonka hän tulkitsee antikantilaiseksi näkemykseksi. Kantillehan

hän ei enää [tulevaisuudessa] tietyllä tavalla ymmärrettynä ole se henkilö, joka lupauksesta on vastuussa?” (Acampora 2006, 153). Owen tulkitsee Acamporaa suopeasti ja sanoo, että tämä ”silkalta absurditeetiltä” vaikuttava argumentti voisi olla ymmärrettävissä siten, että Acampora yrittää ymmärtää miten tuleminen ja lupaaminen voisivat olla sovitettavissa yhteen.

autonomisuus liittyy moraaliin, joten Ridleyyn mukaan autonominen ja *supramoral* ovat kriittisiä Kantia kohtaan. Väitteen ongelma on siinä, että alkukielen ilmaus *übersittlich* viittaa moraalin (*Moralität*) sijasta tapoihin (*Sitte*). En tunne Kantin terminologiaa tai käännöshistoriaa tarkemmin, jotta osaisin arvioida miten Kant näitä termejä käyttää, mutta ymmärtääkseni myös Kantin moraalit järjestykseen perustuvine objektiivisine velvolluuksineen on *übersittlich*, totunnaiset tavat ylittävä. *Übersittlichin* voisi siksi tulkita myös kantilaiseksi näkemykseksi, ja sanan kääntäminen *supramoraliksi*, joka kuulostaa viittaavan koko moraalin ylittämiseen tai hylkäämiseen, jättää tämän huomiotta. Kahden filosofin vertailu englanninkielisen käännöksen sanavalinnan perusteella ei ole Ridleyyn ratkaisuisista vakuuttavin. Owenin vertailu sen sijaan perustuu Kantin ja Nietzschen näkemysten sisällölliseen vertailuun ja on siksi Ridleyä uskottavampi. Epäilemättä sekä Owen että itse Nietzsche kuitenkin yksinkertaistavat Kantia merkittävästi, joten perinpohjaisempi Nietzschen ja Kantin autonomiakäsitysten vertailu voisi olla kiinnostava jatkotutkimuskohde.

Owenin määrittelemiä suvereenia on luultavasti olemassa enemmän kuin aristokraattinen Nietzsche piti mahdollisena. Tästä huolimatta Owenin määritelmä on yhteensopiva useiden merkittävien tekstinkohtien kanssa ja lisäksi se osoittaa, millä tapaa suvereeni eroaa yhtäältä heittiöistä ja toisaalta enemmistöstä, jotka eivät ole heittiöitä eivätkä suvereenia. Näin muotoiltu teostaan ja lupauksistaan vastuun ottava suvereeni vaikuttaa mahdolliselta ihanteelta, mutta se myös esittää vakuuttavia esimerkkejä siitä, millaista jokapäiväinen, ei-autonominen toimijuus voi olla ja miksi sen vastuullisuus on puutteellista. Kokonaisuutena Owenin tulkinta suvereenista on siis soveltavan ja valikoivan luentansa vuoksi paikoin puutteellinen filosofisen antropologian näkökulmasta, mutta doksinologisesti sen anti vaikuttaa hedelmälliseltä panokselta keskusteluun eettisestä toimijasta ja vastuusta.

Owenin näkemyksessäänkin on kyllä tarkennettavaa. Vaikka hänen yleiskuvansa lupaamisen, itsensä ilmaisemisen, itsensä tuntemisen ja vastuun suhteesta tuntuu pätevältä, eräs tietty piirre tuntuu erityisen vaativalta: suvereenin tapa pitää lupauksia 'kohtalon' uhallakin on niin vaativa ehto, että siihen ei moni pysty tai ainakin ääritapauksissa se tuntuu kohtuuttomalta. Owen nimittäin ei valitettavasti esitä lainkaan konkreettisia esimerkkejä siitä, miten sanansa voisi pitää erilaisissa tapauksissa. Hänen oma esimerkkinsä kausaalista syystä lupauksen esteenä on terrori-isku, jonka vuoksi lupaa ei pääse lentämään Lontoosta New Yorkiin bestmaniksi. Millä tapaa lupaa tulisi ottaa tämä huomioon? Jos paras ystäväni pyytää minulta tuollaista kunnianosoitusta ja minä pitäisin itseäni suvereenina, pitäisikö minun kieltäytyä kunnianosoituksesta siksi, että en pysty vakuuttamaan, että pystyn korvaamaan poissaoloni tällaisessa tapauksessa? Millaisesta vahingosta tuolloin edes olisi kysymys? Olisiko kukaan

edes juhlatuulella noin vakavan terrori-iskun jälkeen? Tietenkin useimmissa tapauksissa lupauksissa haasteina ovat vähemmän traagiset tapahtumat, mutta olisi ollut kiinnostavaa nähdä Owenilta lähempänä normaalia elämää olevia esimerkkejä.

Myös Owenin käsitykset oman itsen ”rumuuksien” ja ulkoisen maailman normien suhteesta jäävät abstrakteiksi. Millaista on eettinen autonomia, joka perustuu myös omien puutteiden hyväksymiselle ja miten ne sovitetaan sosiaalisen elämän sääntöihin? Millaista on ”turhan idealismin” poistaminen omasta itsestään? Esitän tulkintavaihtoehdon, joka perustuu Owenin käsitykseen taiteilijuudesta, jossa yhtäältä on tarpeen noudattaa materiaalin (eli oman itsen) ja toisaalta taiteen (eli yhteisön) lakeja ja rajoituksia. Ollakseni vaikkapa paras mahdollinen ystävä, minun on ymmärrettävä ystävyiden yleiset normit, mutta myös tunnettava omat vahvuuteni ja heikkouteni. Otetaan jälleen esimerkiksi Rauno. Sanotaan, että hän ihailee ihmisiä, jotka ovat aina ajoissa paikalla ja ajattelee, että samanlainen käytös tekisi hänestä hyvän ja muita kunnioittavan ystävän. Hän päättää tehdä elämänmuutoksen ja lupaa ystävilleen, että hänen voi jatkossa luottaa olevan täsmällinen. Mutta Raunon idealismi ei vastaa hänen todellisia luonteenpiirteitään: hänellä voi olla useita hyveitä, mutta täsmällisyys ei ole yksi niistä. Koska hän ei tunne itseään eikä hänessä ole riittämiin henkistä vahvuutta, hän ei uskalla myöntää tätä itselleen. Hän ei osaa sovittaa yhteen normeja ja omaa itseänsä. Niinpä ystävien matkallelähtö viivästyy kriittisesti, koska muut ovat hyvässä uskossaan suunnitelleet kireät aikataulunsa sen mukaan, että Rauno on ajoissa. Raunon olisikin ollut parempi myöntää, että tässä kohtaa hän on epäluotettava, jolloin muut olisivat voineet suunnitella sen mukaisesti. Niinpä kun Rauno antoi lupauksen, jota ei voi pitää, hänen ihanteensa ja hyvä tarkoituksensa aiheutti pelkkää vahinkoa. Hänen olisikin parempi myöntää tämä epämiellyttävä totuus itsestään ja elää sen mukaisesti kehittäen muita luonteenpiirteitään tasapainottamaan heikkouksiaan. Kenties tämän ”rumuuden” saisi Nietzschen sanoin ”piilotettua” vaikkapa huumorintajulla ja ahkeruudella asioissa, joissa ei vaadita aikataulullista täsmällisyyttä.

Harmillisesti Owen jättää erään kiinnostavimmista kommenteistaan ilman jatkokehittelyä: Bernard Williamsilta peräisin olevan väitteen, että huomio ”tein tämän itse” on eettisesti relevantti. Koska ajatus liittyy nähdäkseni Pippinin vastaavalla tavalla ohimennen lausumaan huomioon, käsittelen sitä seuraavassa luvussa.

7 Pohdintaa

Tässä luvussa pohdin erityisesti suvereenin ja ekspressivismin suhdetta. Luvussa 7.1 teen yleisiä huomioita *amor fatista*, mutta erityisesti pohdin vastuullisuutta sovittaen yhteen

Owenin ja Pippinin auki jättämiä kysymyksiä. Alustan siinä mahdollisuuden, jolla vastuullisuuteen voitaisiin yhdistää Owenin ajatus ”tein itse” ja Pippinin ”jotakin meni pieleen”. Jatkan tätä ajatusta luvussa 7.2 ja esitän, että joitakin Nietzschen näkemyksissä olevia epämääräisyyksiä voidaan selventää dialektisen käyttäytymisterapian työkalujen avulla. E erityishuomion saavat Nietzschen itsehavainnointia muistuttava mindfulness sekä ketjuanalyysi, jonka esitän mahdollisuudeksi tutkia oman itsen mekaniikan lakeja. Lopulta luvussa 7.3 sovellan työssä esiintyviä käsitteitä kuvitteelliseen esimerkkiin eettisestä toimijasta. Näin osoitan, että Nietzschen havainnoilla sekä minuudesta että sen osien paremmasta hallinnasta on arvoa käytännön sovellutuksissa.

7.1 Yleisiä huomioita

Useimmat tarkastelemani kommentaattorit ja heidän esittämänsä tekstievidenssi puhuvat vakuuttavasti sen puolesta, että suvereniteetti ja siihen liittyvät käsitteet kuten pitkäjänteisyys, vastuullisuus ja jopa ”vapaan” tahdon herruus ovat Nietzscheille tavoiteltavia asioita. Lisäksi Robert B. Pippinin ekspressivistinen teoria toimijuudesta, vaikka onkin peräisin Charles Taylorin Hegel-tulkinnasta, vaikuttaa sopivan yhteen useiden tekstinkohtien kanssa, joissa Nietzsche puhuu itsensä ilmaisemisesta. Sen avulla on mahdollista käsitteellistää sitoumuksia ja vastuullisuutta kiinnostavalla tavalla. Itsensä ilmaiseminen ymmärretään edellytyksenä henkiselle kasvulle, sillä vain se, joka pystyy ilmaisemaan itseään, todella näkee omat aikomuksensa konkreettisesti. Niin pitkään kuin vain ajattelemme olevamme jotakin, elämme kuvitelmissa: luulemme, että sisällämme on hyvä runo tai vastuullinen toimija. Mutta kun lähdemme runoilemaan tai toimimaan epävarmassa elämässä, noita käsityksiä ja niihin liittyviä hyviä aikomuksia haastetaan käytännössä. Owenin esittämä käsitys *amor fatista* itsensä rakastamisena vaikuttaa yhteensopivalta tämän kanssa: olen se, mitä olen, joten se on parasta hyväksyä lempeästi, jotta voin kehittää itseäni eettisenä toimijana. Vain tekemällä virheitä ymmärrän, missä minulla on oikeasti kehittämisen varaa. Otan teoistani vastuun ja kehityn ihmisenä.

Kuten Owen mainitsee, Nietzschen käsitys vastuusta on vaativa. Se edellyttää loputonta toimeentulemistä edesottamusten kanssa ja päättämätöntä itsestään oppimisen prosessia. Owenin mukaan Nietzsche pitää tämän raskaan oppimisen ilmeisesti ainoana vastalääkkeenä taidetta. Toisaalta kuitenkin Nietzschen käsitystä voidaan pitää joustavampana ja armollisempaan kuin vaikkapa kategorinen imperatiivi tai toisinaan arjessa esiintyvä moraalikäsitelmä. Nietzsche nimittäin ei oleta, että jokaisen ihmisen tulisi olla valmiiksi

moraalisesti virheetön toimija. Koska olemme kohtalomme muovaamia empiirisiä olentoja, joka vasta teoissaan alkavat ymmärtää omaa luonnettaan ja vaikuttimiaan, jokainen ihminen on epätäydellinen olento, jolla on edessään henkinen ja eettinen kasvu. Tietystä tähänastisessa esityksessä olevasta epämääräisyydestä huolimatta Nietzschen käsitys on nähdäkseni konkreettisempi ja käytännönläheisempi kuin oletus universaalista ja objektiivisesta moraalista, joka pitää tuntea *a priori* ja jota pitää noudattaa ellei halua tulla tuomituksi riittämättömänä tai jopa pahana ihmisenä.

Owenille *amor fati* on välttämättömyyden hyväksymistä omassa itsessään ja se kehottaa rakastamaan omaa itseään virheineenkin. Ne ovat kuitenkin osa kohtaloa, johon ei enää voi täysin vaikuttaa. Owenin tulkinnassa nähdäkseni painottuu erityisesti se, kuka olen nyt: kantilaisesti sanoen empiirisen maailman muovaama ”patologinen” minä. Se, kuka olen tässä ja nyt, on menneisyyteni tuotos. Asennetta voisi kuvata teatraalisesti ilmaisemalla: ”Tämä on kohtaloni! Rakastan sitä!” Owenin mukaan tätä välttämättömyyksen kudelmaa voi kuitenkin muokata a tyylitellä.

Mutta jos hyväksytään Owenin lailla sekä *amor fati* että ekspressivistinen teoria toimijuudesta, välttämättömyyksillä on nähdäkseni seurauksia myös tulevaisuuden ja toiminnan kannalta. Jos kerran toimija ilmaisee teoissa itseään ja jos moraalin ei tulisi alistaa kaikkia toimijoita samojen rajoitteiden alle, on jokaisen kohtalo myös toimia oman luontonsa mukaisesti. Vaikka jonkinlainen tyylittely onkin mahdollista ja samoin vahvatahtoiset pystyvät ainakin jonkin verran hallitsemaan käytöstään, jokaisen meistä on kuitenkin omistauduttava sellaiselle toiminnalle, joka meille itsellemme on parasta. Biologisen ja kulttuurisen perimäni ja henkilökohtaisen menneisyyteni vuoksi olen se, joka nyt olen, enkä kullakin hetkellä voi olla kukaan muu kuin olen. On parasta hyväksyä tosiasiat ja *tulla siksi, joka olen*.

Otetaan esimerkiksi *amor fatista* ja oman itsensä hyväksymisestä kuvitteellinen henkilö, vaikka raskasta fyysistä työtä tekevä Martti, joka on sitä mieltä, että töihin pitää mennä sairaanakin. Martin mielestä se on vastuullisen ihmisen velvollisuus ja suorastaan itsestäänselvyys: hänen mielestään hänen omatuntonsa sanoo niin, ja koska niinkin vahva ja vakaa ääni kuin omatunto niin sanoo, sen on oltava totta. Hänen käsityksensä omastatunnosta on siis Jokamiehen käsitys ja hän kuuntelee omaatuntoansa ”niinkuin kelpo sotilas, joka kuulee upseerinsa käskyn” (FW 335). Mutta kun Martti rasittaa itsensä työskentelemällä sairaana, hän saa keuhkoputkentulehduksen ja lopulta burnoutin ja joutuu jäämään pitkälle sairauslomalle. Sen aikana hän alkaa tarkastella elämäänsä. Hän huomaa, että hänen asenteensa työntekoon on peräisin hänen suvultaan. Hän kuvitteli olevansa vapaa, vahva mies, joka osoittaa selkärankaa valitsemalla omantuntonsa osoittaman oikean teon, mutta nyt hän huomaakin olleensa

menneisyytensä vanki: hän noudatti isänsä ja setiensä jyrähtämiä periaatteita yhtä sokeasti ja välttämättä kuin biljardipallo, joka lähtee liikkeelle toisen biljardipallon osumasta. Hän piti työntekoa välttämättömyytenä, mutta alkaa nyt oppia käyttäytymisensä mekaniikan lakeja: hän huomaa, että kun hän ei havainnoi käytöstään, hän tuntuu toimivan kuin automaatiolla. On kuin hänellä ei olisi valinnanvaraa lainkaan: hän vain ilmaisee sitä itseään, jonka hänen sukunsa loi käskyillään ja ankaruudellaan. Nyt Martti alkaa ymmärtää, että hän on totellut sukuaan pelosta ja jättänyt oman luonteensa, oman itsensä täysin huomioimatta. Hän ymmärtää tehneensä paljon töitä vain peittääkseen sisäisen tuskansa, joka syntyy osin siitä, ettei hänen herkkä ja älyllinen puolensa ole saanut tulla ilmaistuksi. Erinäisten sattumusten kautta hän lainaa kirjastosta T. S. Eliotia, liikuttuu kyyneliin ja ryhtyy kirjoittamaan runoja. Hän ajattelee ensin, että kirjoittaisi runoja ihan mistä hyvänsä aiheesta, mutta kun Eliotin tyyppinen monimutkainen ja älyllinen runous tuntuu epäonnistuvan, hän huomaakin, että hänen tulee ilmaista *itseään*. Hänen oma runoutensa syntyy siitä, että hän antaa oman itsensä, kokemustensa ja arvojen puhua. Hän näkee siinä ennen pitkää tietynlaista välttämättömyyttä, mutta sentään se on välttämättömyyttä, jonka hän tiedostaa ja hyväksyy. Ja hän iloitsee siitä. Hän on onnistunut huomaamaan, että häntä määränneet ulkomaailman näennäiset välttämättömyydet ovat estäneet hänen omien välttämättömyksiensä – luonteenpiirteidensä, halujensa, ilonsa lähteiden – täyden kukoistuksen, mutta nyt hän voi opetella huomioimaan itseänsä. Martti on *tullut siksi, joka on*, tai ainakin hän on käynnistänyt tuon loputtoman prosessin, jossa hän pyrkii tavoitteeseen, jota ei voi kuitenkaan koskaan täydellisesti saavuttaa.

Tämä ajatus Martista on tietenkin pehmeitä arvoja edustaessaan helppo esimerkki tavalla, joka muistuttaa Owenin ja Ridleyyn arkisia, nykyaikaisia arvoja edustavia esimerkkejä. Kukaan käsittelemistäni kommentaattoreista ei ole mielestäni täysin tyydyttävästi käsitellyt itsensä ilmaisun ja siksi omaa itseyttä luonnehtivien välttämättömyyksien kaikkia implikaatioita. Jos hyväksyttäisiinkin, että Nietzschen retoriikka väkevän itseilmaisusta on pelkkää historiallisen tilanteen kuvausta tai voimallista kielenkäyttöä henkisesti vahvoista ihmisistä, on silti kysyttävä millaista itseilmaisua on valmis hyväksymään. Martin sisäisen runopojan löytäminen on mukava esimerkki, mutta tarkoittaako itsensä ilmaiseminen myös sitä, että meidän tulisi hyväksyä joidenkin ihmisten väkivaltaisuus? Realistisesta näkökulmasta voitaisiin tietysti ajatella, että väkivaltaisemmat yksilöt kannattaa laittaa sotilaiksi, psykopaateille löytyy paikka kirurgeina ja niin edelleen. Realistina itseään pitäneen Nietzschen voin uskoa kirjaimellisesti hyväksyneen sen, että maailma ei aina miellytä kaikkein herkimpää ja rauhaarakastavimpia ihmisiä – hänen mukaansa ihmisessä kuuluisikin olla jotain pelättävää (GM I:12) ja vapauden edestäkin tulisi taistella.

Toki asia on vielä tätäkin monimutkaisempi. Vaikka hyväksyttäisiinkin jokaisen yksilöllinen ainutlaatuisuus, ei ole selvää, mistä väkivaltaisuus ja muu ongelmallinen käytös johtuu. Myöskään Nietzschen kanta väkivaltaan ja sotaan ei ole selvä, kuten ohimenevistä huomautuksista on käynyt työssäni ilmi. Toisinaan hänen voisi jopa tulkita väittävän, että moraaliset arvostelmat ja syyllistäminen luovat tarpeettomia konflikteja. Esimerkiksi *Aamuruskossa* (1881/1887) Nietzsche kirjoittaa:

[M]e annamme ihmisille takaisin iloisen rohkeuden tehdä egoistisiksi parjattuja tekoja ja palautamme ne *arvoonsa*, – *me ryöstämme niiltä pahan omantunnon* (böse Gewissen)! Ja koska sellaiset teot ovat tähän asti olleet ylivoimaisesti yleisimpiä ja tulevat aina olemaan, niin me vapautamme elämän ja tekojen koko kuvan *pahannäköisyydestään* (böse Anschein)! [...] Jos ihminen ei enää pidä itseään pahana, hän lakkaa olemasta paha! (MR 148.)⁶⁹

Mitä Nietzsche tällä sitten tarkoittaa? Pintapuolisesti itselleni herää ainakin kaksi tulkintamahdollisuutta. Ensinnäkin Nietzsche saattaa väittää, että todellisuudessa ei ole hyviä tekoja ja pahoja tekoja, vaan kaikki johtuu mielipiteistämme. Jos lopetamme tällaisen arvottamisen, huomaamme, että mitä hyvänsä teemme, elämä muuttuu iloisemmaksi emmekä koe syyllisyyttä mistään teostamme. Äärimmillään tämä voisi olla sitä, että antaisimme julmien petoeläinmäisten ihmisten toteuttaa julmuuttaan ilman moraalisia arvostelmia. Toinen vaihtoehto on, että kun muodostamme *mielipiteen*, jonka mukaan jokin yleinen ja inhimillinen asia olisi paha, se itse asiassa johtaa ei-toivottavaan *käytökseen*, jota myös sanotaan pahaksi. Näin voitaisiin väittää, että esimerkiksi tapa tuomita seksuaalisuus yleisesti moraalittomaksi johtaa tarpeettomaan häpeään ja syyllisyyteen, mikä puolestaan johtaa salailuun, mustasukkaisuuteen ja väkivaltaan. Mielipide siis oireilisi ongelmallisena käytöksenä ja vastaavasti se, että ihminen vapautuisi tai Nietzschen termein ”puhdistuisi” tällaisesta väärästä mielipiteestä, johtaisi siihen, että hänen oireellinen ja ongelmallinen käytöksensä lakkaisi. Optimistisen ihmiskuvan mukaan tämä mahdollistaisi tasapainoisen, itseään hallitsevan elämän, jossa on mahdollista toimia oikein.

Nietzschen suhde Kantiin jää työni puitteissa väistämättä pintapuoliseksi huomautukseksi. Huomautin luvussa 6.1, että myös Kantin mukaan moraalisen toimijan on jalostettava autonomisuuttaan ja moraalisuuttaan, mutta se ei ilmeisesti ole hänelle empiirisen, ”patologisesti määrättävissä olevan” itsen jalostamista, vaan kykyä järjenkäyttöön.

⁶⁹ Nietzsche käyttää tässä ilmaisua *böse Gewissen*, joka olisi ainakin GM:ssä tehtyjen erottelujen perusteella käännettävä pahaksi, ei huonoksi omaksitunnoksi. GM:ssähän *böse*, paha, on orjamoraalin mukainen hyvän vastakohta ja koko orjamoraalin kulmakivi, kun taas *schlecht*, huono, oli historiallisen aatelismoraalin käyttämä ilmaisu itseään alhaisemmista, jotka olivat hädin tuskin mainitsemisen arvoisia. Owen, joka lainaa vain tässä esitetyn katkelman ensimmäistä virkettä, käyttää R. J. Hollingdalen käännöstä ja ilmaisua *bad conscience*.

Hyväntahtoisia taipumuksia Kant puolestaan epäilee, sillä jokaisella ihmisellä on heikkoja hetkiä, jonka takia taipumuksen (eli nähdäkseni tunnetilojen) pohjalta toimiminen on epäluotettava pohja moraalille: vain objektiivinen moraalilaki takaa oikean toiminnan tilanteessa kuin tilanteessa. Tässä ei ole mahdollista tutkia Kantin kantaa tarkemmin, jotta selviäisi, onko Kantilla näkemystä siitä, mikä takaa kykymme toimia oikein myös silloin, kun tunnetilat vahvasti vievät eri suuntaan. Onko moraalisen kykymme jalostaminen Kantille kykyä tehdä parempia objektiivisia arvostelmia vai onko sillä yhteyttä myös kykyyn toimia oikein jokaisen tilanteen haasteissa?

Owenin luennan mukaan Kant pyrki immunisoimaan moraalin sattumalta: moraalini tulisi olla täydellistä, ehdotonta ja erehtymätöntä. Owen ei kuitenkaan suoraan kommentoi sitä, miten Nietzsche suhtautuu väitteisiin Kantin mainitsemista heikoista hetkistä, jotka ovat hyväntahtoistenkin ihmisten vaarana. Nähdäkseni Nietzschen tulkinnan vahvuus on kuitenkin juuri siinä, että hänellä on käsitteistöä ymmärtää eettinen epäonnistuminen mahdollisuutena eettiseen kasvuun. Tässä tulevat apuun Pippinin ja Owenin ohimenevät huomautukset vastuusta.

Pippinhän (2004/2006, 143) esitti mahdollisuuden, että voisimme vapaan tahdon sijasta ajatella, että ”jokin asia on mennyt odottamattomasti vinoon”⁷⁰ (GM II:15, sm.). Nietzsche esittää sen Spinozan näkemyksenä tunnonvaivasta, joka jää jäljelle vaikka maailmaa ajateltaisiin ilman hyvää ja pahaa. Kyseessä on ilon vastakohta, pettymyksen tunne, joka syntyy kun asiat ovat menneet vastoin odotuksia. (Ibid.) Arkijärjen mukaan ajatus saattaa kuulostaa vastuunpakoilta: ”En se minä ollut, jotakin vain meni pieleen.” Nähdäkseni ajatus on kuitenkin juuri päinvastainen.

Vastuullinen tulkinta pieleenmenemisestä liittyy tulkinnassani ekspressivismiin: ”Jotakin meni pieleen ja minä otan vastuulleni selvittää, mitä tapahtui, mitä se kertoo minusta ja miten voin jatkossa toimia niin, ettei se toistu.” Aikeeni ovat vilpittömät, mutta niiden toteutuksessa paljastuu jotakin uutta, minkä seurauksena aikeeni menevät pieleen. Voin vaikka ajatella, että olen jo oppinut käsittelemään langon poliittisia huomautuksia ja viimeiset neljä kertaa sukujuhlissa ovatkin menneet erinomaisesti. Olen kuin eri ihminen ja ylpeä henkisestä kasvustani. Mutta sitten äkisti päädynkin vielä entistä pahempaan riitaan langon kanssa – tai ehkä paikalle tuli hänen siskonsa, joka on vielä räiskyvämpi persoona ja saa minut

⁷⁰ ”[H]ier ist Etwas unvermuthet schief gegangen”; Hollon käännöksen mukaan ”[t]ässä on jokin asia mennyt odottamattoman hullusti”.

ärsyyntymään selittämättömällä tavalla. Jos otan asiasta vastuun, ryhdyn tarkastelemaan toimintaani ja selvitän, mikä uusi tekijä tähän johti.

Tämä Pippinin huomio voisikin sopia yhteen sen ajatuksen kanssa, jonka Owen jättää ohimeneväksi viittaukseksi oman toimijuutensa kohtalokkuudesta. Owenin lainaaman Bernard Williamsin mukaanhan ”tein itse” on merkittävä eettinen kategoria, vaikka siihen ei liittyisikään ajatusta vapaasta valinnasta. Oletettavasti Owenin ajatuksessa on taustalla ajatus *amor fatista* ja siitä, että oma toiminta on oman itsen ilmaisua, joka puolestaan on ainakin jossakin määrin kohtalon määräämää. Siksi toimijan tulisi tarkastella tekojaan myös silloin, kun jotakin meni pieleen hänen tietoisesta kontrollistaan huolimatta: Jos en pitänyt lupausta enkä osaa täysin selittää miksi, mitä se kertoo minusta? Jos tielleni tuli esteitä ja pidin niitä ylittämättöminä, mitä se kertoo minusta? Jos taas ylitin ne, mitä se kertoo minusta? Mitä hyvänsä lopulta tapahtuikin, sitä voidaan pitää kohtalona eli ulkoisten olosuhteiden ja tapahtumahetkellä olemassa olleen minuuteni yhteisvaikutuksena. Näin voidaan väittää, että totuudenmukaista on myöntää omaa osuutensa tapahtumassa ja todeta: ”minä tein sen itse”.

Myös Ridleyyn luentaa voi nähdäkseni hyödyntää tämän ilmiön käsittelyssä. Kun hän väittää, että toimintaamme säätelevät tuhatkertaiset kirjoittamattomat lait, joiden noudattamisen tai rikkomisen monesti ymmärtää vasta kun niin tapahtuu, ajatus on nähdäkseni hyvin samankaltainen kuin Pippinin huomiossa: jotakin meni odottamattomasti pieleen – tai jotakin onnistui, vaikka en ollut aivan varma, tulisiko niin käymään. Kaikkeen sosiaaliseen toimintaan liittyy aina näin tiettyä epävarmuutta, mutta harvoin mikään toiminta on lopullinen eettinen epäonnistuminen, sillä toimija voi tarkastella jälkikäteen, mikä hänen olemuksessaan, teoissaan ja olosuhteissaan johtui epäonnistumiseen. Joskus syy on olosuhteissa; joskus ryhdymme oikeaan konkreettiseen tekoon, mutta emme ole riittävän taitavia toteuttamaan sitä; joskus ryhdymme väärään tekoon, mutta toteutamme sen taitavasti; ja joskus kenties jo eettinen arvostelmamme, ”omantuntomme ääni”, on ollut tilanteessa olennaisin virheellinen teko. Pippiniläisittäin tulkittuna ekspressivistiseen näkemyksen jopa kuuluu, että aikomustemme ja tekojemme yhteennivoutuneen olemuksen *definite meaningia* ei voi muuten selvittääkään kuin toimimalla ja voimme ymmärtää itseämme vasta jälkikäteen.

Osoitan seuraavassa alaluvussa, miten tällaista vastuullisuutta voidaan kehittää ja käsitteellistää dialektisen käyttäytymisterapian näkökulmasta, mutta sitä ennen on paikallaan vielä yksi huomio Owenista: jos *kohtalon* rakastaminen ymmärretään itsensä ja välttämättömyksiensä rakastamisena, millä tapaa suvereenin voidaan sanoa pitävän sanansa ”’kohtalon’ uhallakin” (GM II:2, kurssiivi Nietzschen)? Owenin ajatus, jonka mukaan suvereeni lupaa harkiten ja menee takuuseen kaikista mahdollisista seuraamuksista, ei ainakaan

itsestään selvästi perustu samaan ajatukseen kohtalosta kuin *amor fati*. Ylipäättään Owenin tulkinta kohtalon uhalla toimimisesta vaikuttaa pikemminkin tulkinnalta Ridleystä kuin Nietzschestä. Owenin tulkinnan puolesta puhuu se, että Nietzsche asettaa ”kohtalon” kysymysmerkkeihin, mikä viittaa siihen, ettei sanan tule välttämättä ymmärtää viittaavan samaan käsitteeseen kuin miten hän käyttää sitä muissa yhteyksissä. Oma jatkotutkimuksen aiheensa olisikin selvittää, onko Nietzscheillä useampia eri tapoja käyttää sanaa ”kohtalo” – ja miten hän ylipäättään käyttää lainausmerkkejä ja kursiiveja merkityksen muuttamiseen.

7.2 Nietzschen yhtäläisyyksistä dialektiseen käyttäytymisterapiaan

Christa Davis Acampora ja David Owen tulkitsevat Nietzscheä pitkälti hyvin eri tavoin. Heitä kumpaakin kuitenkin yhdistää tietty tulkinnan älyllisyys: Acampora esimerkiksi pitää unohtavaisuuden ansiona sitä, että sen avulla karsitaan loputonta havaintovirtaa ja tehdään siitä hahmotettavaa, vaikka Nietzschen mukaan ilman unohtavaisuutta "ei voisi olla mitään onnea, mitään hilpeyttä, mitään toivoa, mitään ylpeyttä, mitään nykyisyyttä" (GM II:1). Owen puolestaan pitää FW 334:ssä kuvattua rakastamaan oppimista *tulkintaprosessina*, joka kuulostaa omaan korvaani ensisijaisesti älylliseltä toiminnalta, joka hakee merkityksiä ja niiden yhteyksiä. Nietzschen kuvauksessa mikään ei nähdäkseni tue tällaista luentaa. Pikemminkin julistuksen ”eläköön fysiikka!” kanssa sopisi yhteen ajatus vertauksesta luonnontieteisiin tai jopa matematiikkaan: havaitaan välttämättömyyden ja jopa totuuden kauneus. Kyse ei kuitenkaan ole vaikkapa perimmäinen totuus ihmisestä yleensä, vaan totuus omasta itsestään, itsensä ja elämänsä hyväksyminen tässä ja nyt, vikoineen kaikkineen. Sanoin kuvaamatonta kauneutta ei tulkita, vaan se *nähdään ja hyväksytään* – jos kohteelle riittää hyvää tahtoa, lempeyttä, kärsivällisyyttä ja niin edelleen. Itsensä tunteminen on FW 335:n sanoin *tarkkailua*, ei tulkintaa.

Näin sekä Acampora että Owen jättävät huomiotta tekstinkohdissa esiintyvät tunnetilat ja jopa hyveet. Nietzscheäistä subjektia koskien he sen sijaan edustavat vastakkaisia kantoja. Acamporalle subjekti on ristiriitainen ja alati muuttuva, joten hän kiistää jopa mahdollisuuden mihinkään pitkäjänteiseen olemiseen tai tekemiseen. Owenille muutos sitä vastoin on syy siihen, miksi sitoutumisia ja pitkäjänteisyyttä tarvitaan. Hänen ajatukseensa itsensä hallinnasta, *self-mastery*stä, tiivistyy muiden suvereniteetille myötämielisten kommentaattoreiden käsityksiä siitä, mitä Nietzsche pitää toivottavina luonteenpiirteinä tai taitoina. Suvereeni ei vain *tunne* itseään, mikä viittaisi pysyvään tilaan, vaan hän osaa ja hänen myös pitää *tarkkailla* itseään eli jatkuvasti oppia itsestään uutta. Tämän tiedon pohjalta suvereeni voi kuitenkin tehdä

valistuneita arvioita siitä, mihin hän voi sitoutua. Siinä tapauksessa, että hän ei pysty pitämään sitoumuksiaan, hän osaa reflektoida mistä tämä johtui ja miten hänen tulee tuntee vastuunsa. Näin suvereenin itsetuntemus ja kyky ottaa vastuuta kasvavat ja muuttuvat potentiaalisesti loputtomiin. Tämän kaiken edellytyksenä on Owenin mukaan itsekunnioitus ja jopa itserakkaus.

Mutta jos subjektiivisuus, oma itse, on psykologisten tekijöiden muovaama ja kantilaisittain sanoen "patologisesti määrättävissä oleva itse", miten voimme luottaa havaintoihimme? Miten voimme tuntee sisäiset mekaniikan lakimme, jos Nietzsche epäilee kausaliteettia? Käsittelemissäni tekstinkohdissa hän onkin asian suhteen epämääräinen ja toteaa, että itsen havainnointi on harvinainen taito. Toisin kuin Kant, jolle empiirinen minämme on subjektiiviteetin vuoksi vääristynyt ja joka siksi tukeutuu havaintomaailmamme ulkopuoliseen objektiivisiin arvostelmiin kykenevään järkeen, Nietzsche haluaa löytää naturalistisen vastauksen. Arvosteliamme onkin hänen mukaansa mahdollista "puhdistaa", mutta edellisissä luvuissa ei selvinnyt, miten se tehdään. Aristokraattisten näkemystensä vuoksi pidän mahdollisena, että tämä "harvinainen taito" on hänelle harvojen etuoikeus, joka ei ole opetettavissa. Hän siis toteaisi sen tosiseikaksi, jonka siihen pystyvät toteavat itsestäänselvyydeksi ja muille väite jää perustelematta. Nietzschen käsityksillä on kuitenkin useita yhtymäkohtia mindfulnessiin ja erityisesti tutkimuksin toimivaksi todettuun dialektiseen käyttäytymisterapiaan, jotka nähdäkseni osoittavat, että hänen psykologisissa havainnoissaan on perää ja että hänen peräänkuuluttamiaan taitoja on mahdollista oppia.

Dialektinen käyttäytymisterapia on hoitomuoto, joka kehitettiin tunne-elämältään epävakaisten (*borderline personality disorder*, BPD) naispotilaiden avohoito muodoksi, mutta sittemmin sitä on sovellettu myös mm. yleisesti itsetuhoisuuden, syömishäiriöiden ja posttraumaattisen stressin hoidossa. (DKT-yhdistys 2022.) Suomen DKT-yhdistys kirjoittaa hoidon tuloksista:

DKT:sta on julkaistu yli 20 satunnaistettua, kontrolloitua tieteellistä tutkimusta ja lisäksi lukuisia kontrolloimattomia ja/tai naturalistisia seuranta tutkimuksia (2016). Arvostettu kansainvälinen tutkimusverkosto Cochrein Collaboration totesi katsauksessaan 2012, että DKT on ainoa tunne-elämältään epävakaan persoonallisuuden auttamiseen kehitetyistä hoitomalleista, josta on riittävästi tutkimuksia tulosten yhdistämiseen ja meta-analyysin tekemiseen. Cochrein katsauksen [sic] mukaan DKT vähensi tavanomaista hoitoa paremmin vihakäyttäytymistä, itsensä vahingoittamista ja lisäsi yleistä psyykkistä terveyttä. Suomalaisessa Käypä hoito suosituksessa [sic] 2015 DKT oli ainoa epävakaan persoonallisuushäiriön psykoterapeuttisista hoidoista, joka sai näytönasteen A (vihan säätely ja itsensä vahingoittaminen). (DKT-yhdistys 2002.)

Vaikka DKT:ta on sovellettu laajemminkin tunnesäätelyongelmiin, käytän ytimekkyyden ja henkilökohtaisen kokemuksen vuoksi esimerkkinä BPD:tä eli epävakaata

persoonallisuushäiriötä. DSM-IV:n mukaan se on ”laaja-alaista ihmissuhteisiin, minäkuvaan ja affekteihin liittyvää epävakausta ja huomattavaa impulsiivisuutta” (Käypä hoito 2020). Sen oireina ovat ICD-10:n ja DSM-IV:n mukaan mm. kyvyttömyys ylläpitää toimintaa, joka ei tuota välitöntä palkkiota; epävakaat ja intensiiviset ihmissuhteet, joissa tunnetilat vaihtelevat äärimmäisyyksien välillä; identiteettihäiriö, jossa kokemus minuudesta on merkittävästi ja jatkuvasti epävakaata; impulsiivisuus, itsetuhoisuus tai molemmat; krooniset tyhjyyden tuntemukset; vaikeus kontrolloida suuttumusta ja mielialan merkittävästä reaktiivisuudesta johtuva affektiivinen epävakaus. Epävakaata persoonallisuushäiriö on aiheeni kannalta siksi kiinnostava, että se monelta osin muistuttaa Acamporan kuvausta nietzscheläisestä, jakaantuneesta subjektista, jonka on mahdotonta sitoutua mihinkään pitkäjänteisesti. Owenin tulkinta puolestaan myöntää Acamporan tulkinnan lähtökohdat, mm. jakautuneisuuden tosiasian ja pitkäjänteisen toiminnan haastavuuden, mutta väittää, että niitä on mahdollista hallita. Väitän, että DKT:n tutkimuksen osoitettu tehokkuus tarjoaakin empiiristä näyttöä owenilaisittain tulkitulle Nietzschelle –sillä erolla, että itsensä hallitsemista ja havainnointia on mahdollista opetella kuten mitä hyvänsä muuta taitoa.

DKT perustuu ajatukselle, että sen hoitamat ongelmat johtuvat puutteellisista kognitiivisista taidoista. Esimerkiksi BPD:ssä keskeisenä ongelmana pidetään normaalien tunnesäätelytaitojen puutetta, mikä johtaa yrityksiin säädellä voimakkaita tunteita haitallisesti mm. alkoholin avulla tai itseään vahingoittamalla. (Behavioral Tech 2022a.) Taitoja on kuitenkin mahdollista oppia ja ne on jaoteltu neljään kategoriaan: tietoisuus- eli mindfulness-taidot, ahdingon sietämisen- tai kriisitaidot (*distress tolerance*), vuorovaikutustaidot (*interpersonal effectiveness*) ja tunnesäätelytaidot (*emotional regulation*). (Behavioral Tech 2022b.)

Mindfulness eli tietoinen, hyväksyvä läsnäolo on DKT:n ja myös oman kokemukseni mukaan perusta sille, että muiden DKT-taitojen opettelu onnistuu. Nietzschen ajatuksista tätä muistuttavat lempeyteen ja kärsivällisyyteen perustuva opittu itserakkaus (FW 334) sekä itsensä havainnointi ilman moraalista tuomitsemista (FW 335), jonka toimintaperiaatteet jäävät *Iloisen tieteen* katkelmissa salaperäisiksi. Mindfulness juuri perustuu itsensä havainnointiin, jossa pyritään arvostelematta hyväksymään kaikki omat kokemukset huolimatta niiden epämiellyttävyydestä tai voimakkuudesta. Sen avulla on mahdollista opetella havaitsemaan, tunnistamaan ja erottamaan yhtäältä ajatuksia ja tunteita toisistaan ja toisaalta ulkoiset tapahtumat omista mielenliikkeistä. (Mielenterveystalo 2022b.) Mindfulness-vertaus on nähdäkseni siksikin perusteltu, että sen tausta on buddhalaisessa meditaatiossa (ks. esim. Williams, Teasdale, Segal & Kabat-Zinn 2007, 5) ja Nietzsche itsekin väittää buddhalaisuuden

olevan ”sata kertaa realistisempi kuin kristinusko” (A 20). Se nimittäin perustuu hänen mukaansa havainnointiin ja kamppailee vastoin todellisuudessa havaittavaa ilmiötä eli kärsimystä, ei syntiä, joka moraalinen käsite (ibid.).

Vaikka tunteet voivatkin olla voimakkaita ja nopeita, niitä on mahdollista oppia tunnistamaan paremmin. Apuna siinä käytetään mm. ketjuanalyysia, jossa tapahtumia ja omia mielenliikkeitä tarkastellaan jälkikäteen:

1. Aluksi mietitään, millaista ongelmallista käytöstä tunne aiheutti. Sitä voi olla esimerkiksi itseä tai toisia vahingoittava toiminta, kuten riita, maltin menettäminen tai hankalalta tuntuvan asian välttely.
2. Seuraavaksi palautetaan mieleen tilanteen yksityiskohdat: Mikä oli tilanteessa laukaiseva tekijä? Mitä haavoittuvuustekijöitä tilanteessa oli, eli madalsiko vaikkapa nälkä tai väsymys kynnystä reagoida? Mitä ajatuksia, tunteita, tuntemuksia ja tekoja huomasit? Mitä seurauksia aiheutui? (Mielenterveystalo 2022a.)

Esimerkiksi tunteiden hallintaa voi oppia käytännössä tekemällä virheitä ja myöntämällä sen itselleen ilman moraalista tuomitsemista. Ilman tuomitsemista on helpompi havaita miten tilanteessa vaikuttava tunne toimi. Tehtyä ei saa tekemättömäksi, mutta siitä on mahdollista oppia jotakin tulevaa varten. Tunteiden hallitsemiseksi niitä on siis ilmaistava ja niiden olemassaolo on myönnettävä. Yhteydet ekspressivistiseen teoriaan toimijuudesta lienevät selvät: subjekti ilmaisee itseään ja siinä samassa oppii jotakin itsestään. Kyse ei tässä kohdin toki ole niinkään tietoisista aikomuksista kuin tunne-elämästä, impulseista ja reaktioista, mutta Nietzsche nähdäkseni kuvaa myös näitä FW 334:ssä käsitellessään itsensä havainnointia (ks. luku 5.3) ja JGB 19:ssä käsitellessään tahdon moninaisuutta (ks. luku 3.1).

Tunteitaan, ajatuksiaan, tuntemuksiaan ja mahdollisia muita mielenliikkeitä voi siis havainnoida ja niiden ”mekaniikan lakeja” voi oppia tuntemaan. Mutta jos Nietzsche kiistää lait ja kausaaliselitykset, mitä nuo lait voisivat olla?⁷¹ Vaikkei voitaisikaan luoda täydellisiä kausaalisia selityksiä, jotka täsmällisesti ja tyhjentävästi ottavat huomioon joka ikisen mahdollisen tekijän, on silti mahdollista havaita todennäköisyyksiä tai säännönmukaisuuksia: kun havaitsen asian X, ajattelen Y, mikä johtaa Z:aan ja mahdollisesti muihinkin ajatuksiin ja tuntemuksiin. Owenin lainaama Lovibondin esimerkkiä hyödyntäen voidaan tehdä ketjuanalyysi tilanteesta, jossa lupaukseni ”Älä huoli, en aio riidellä tänään politiikasta” petti. Kun lankoni tuli ovesta sisään, ajattelin hänen poliittisia mielipiteitään ja hänen kovaa ääntään. Huomasin leukaperieni kiristyvän ja nyrkkieni puristuvan yhteen. Ajattelin hänen olevan täysi

⁷¹ Työssäni ei ole mahdollista tarkastella kausaliteettia tarkemmin, mutta voisi olla kiinnostavaa vertailla Nietzschen kriittisiä käsityksiä aiheesta tehtyyn nykytutkimukseen. Ks. Gallow 2022.

idiootti ja huomasin siinä tilanteessa ottaneeni askelia keittiöön rentouttaakseni itseäni viskillä. Se kyllä rentoutti lihaksia, mutta myös laski estojani ja teki minua riidanhaluisemmaksi. Niinpä ilta johti hyvin pian jälleen räiskyvään perheriitaan. DKT perustuu ajatukselle, että tietoisuus- ja tunnetaitoja kehittämällä on mahdollista opetella toimimaan tämänkaltaisissa tilanteissa paremmin, jolloin tapahtumaketjut eivät tunnu enää etenevän yhtä nopeasti, vääjäämättömästi ja voimakkaasti. Nietzschen mukaan – ja nähdäkseni myös realistisesti arvioiden – itsehavainnointi ja taitojen kehittäminen ei kuitenkaan voi koskaan lopullisesti onnistua. Nietzschen kantaa voisikin jopa kutsua eräänlaiseksi kriittiseksi realismiksi, jossa tieto lisääntyy vaikei ikinä vastaakaan totuutta täydellisesti.

Mainitsin Owenin yhteydessä, että hänen tulkinnassaan itsehillintä ei ole pelkkä abstrakti kyky, jota joko on tai ei ole, vaan siihen vaikuttavat useat ulkoiset ja psykologiset tekijät. Myös DKT:n näkökulmasta itsehillintä nähdäkseni koostuu erilaisista taidoista, joita siis voi opetella. Eri tunnetaitojen avulla voi esimerkiksi opetella kestämään paremmin langon herättämää ärsytystä ja ohjaamaan huomion ohjaamista muualle joko mukavampiin tunteisiin tai aivan eri asioihin. Voisi sanoa, että itsehillintä ei näin koostu ärsykkeestä, jonka voimakkuus on vakio, ja jota vastaan toimija mittaa itsehillintänsä voimaa. Sen sijaan on mahdollista omin taidoin yhtäältä heikentää ärsykkeen voimaa ja toisaalta kehittää taitoja, joilla sen voimaa – ja sen eri puolia – voi vastustaa. Langon ärsyttävyyys ei ole sekään monoliitti, vaan todennäköisesti kokoelma erilaisia tekijöitä kuten tietty puhemaneeri, ryhti, kova ääni, assosiaatio painajaismaiseen liikunnanopettajaan ja niin edelleen. Mitä paremmin näitä eri tekijöitä tunnistaa, sitä vähemmän langon ärsyttävyyys tuntuu yhdeltä käsittämättömältä ja massiiviselta voimalta.

Pidän tätä mahdollisena selityksenä siitä, miten mielipiteiden ja arvostusten puhdistaminen voisi toimia: itsessään vaikuttavien säännönmukaisuuksien, tiedostamattomien assosiaatioiden ja muilta opittujen mielipiteiden arvioimista ja korvaamista ajanmukaisemmilla mielipiteillä, jotka perustuvat itsetuntemukseen ja tietoisesti tehtyihin arvostelmiin. Sen yksityiskohtaisempi selittäminen ja havainnollistaminen ei valitettavasti mahdu tämän työn puitteisiin, mutta havainnollistan Nietzschen ja DKT:n yhtäläisyyksiä vielä kahdella esimerkillä.

Luvussa 5.3 mainitsin, kuinka Nietzschen mukaan ”taitattomista pelästyneistä luonnoista tulee helposti surmaajia” (MR 410), koska heillä ei ole riittämiin ”henkeä” tuntemaan muita keinoja purkaa vihaansa kuin hävittämällä. Nietzsche siis kuvaa voimakasta tunnetta, vihaa, joka kärjistyy hävitykseksi ja jopa tappamiseksi ilman hengen taitoja. ”He eivät ymmärrä pientä tarkoituksenmukaista puolustusta tai kostoja” (ibid.) eli Nietzsche viittaa

siihen, että vihan kaltaista tunnetta voisi olla mahdollista ilmaista hillitymminkin. DKT:ssa puolestaan puhutaan kriisitaidoista, joiden avulla vähennetään tunteiden voimakkuutta, ”kun tunne on äärimmäisen voimakas ja on uhkana, että se vie mennessään” (Mielenterveystalo 2022c). Erilaisin keinoin, mm. tunteiden hyväksymisen, huomion poiskääntämisen, konkreettisen toiminnan ja kehon toimintoihin vaikuttamalla, pyritään löytämään tasapaino tunteiden hyväksymisen ja niiden muuttamisen välillä. (Ibid.) Sen sijaan, että omien perkeleidensa kanssa painittaisiin väkisin, ne opitaan tuntemaan ja kesyttämään ja valjastamaan omaan käyttöön. Tähän liittyen olisi kiinnostavaa tutkia, kuinka paljon Nietzschen yleinen kielenkäyttö niin sanotuista negatiivisista tunteista tai konflikteista on tarkoitettu kärjistäväksi retoriikaksi, jossa kuvataan nykynäkökulmasta hyvinkin hyväksyttäviä ilmiöitä: tervettä itsekkyyttä, kaikkien tunteiden ja varsinkin aggressioidensa hyväksymistä.

Toisena esimerkkinä Nietzsche kuvaa, kuinka omaan itseen on osattava ottaa etäisyyttä:

Meidän täytyy toisinaan levätä itsestämme siten, että katselemme itseämme, katselemme ylempää ja niin, taiteellisesta etäisyydestä, nauramme itsellemme tai itkemme itsemme puolesta; meidän täytyy löytää se *sankari* ja samoin se *narri*, joka piilee tiedonintohimossamme, meidän täytyy välistä ilahtua hulluudestamme voidaksemme edelleen iloita viisaudestamme! (FW 107, sm.)

Omaa itseään ei tule siis ottaa liian vakavasti. Tämä *taiteellinen etäisyys* muistuttaa paitsi itsensä havainnoimisesta ja hyväksymisestä sellaisenaan, myös etäisyyden pitämisestä omiin tunteisiinsa ja toimimisesta toisin kuin tunne edellyttää (Mielenterveystalo 2022d). DKT:n mukaan omat tunteet tulisi ottaa vakavasti ja hyväksyä ominaan validoida, mutta niihin ei kuitenkaan ole syytä takertua tai samastua eikä niitä aina tule totella ehdottomina (kuten ei Nietzschen mukaan omaatuntoakaan tai muitakaan impulssejaan). Eräs Mielenterveystalon epävakauden omahoito-ohjelmaan ohjeista kuuluukin: ”Muistuta itseäsi siitä, että et ole yhtä kuin tunteesi. Tunteen mukaisesti ei tarvitse toimia.” (Ibid.)

Täyttä vertailua Nietzschen ja DKT-taitojen välillä ei ole tässä yhteydessä mahdollista tehdä. Sitä rajoittavat paitsi psykologisen koulutuksen puutteeni, myös se, että Nietzschen huomautukset itsehillinnästä ja tunteiden säatelemisestä ovat hajaantuneina hänen teoksiinsa epäsystemaattisesti. Jo nämäkin esimerkit nähdäkseni kuitenkin osoittavat, että yhtymäkohtia Nietzschen ja nykyaikaisen, tehokkaaksi osoitetun terapiamuodon välillä vaikuttaisi olevan useita. Kummallekin itsehillintä koostuu joukosta erilaisia taitoja, joihin vaikuttavat useat psykologiset ja ulkoisetkin tekijät. Niin ollen nietzscheläinen, moninainen ja jopa ristiriitainen subjekti, ei välttämättä kuulostakaan niin negatiiviselta ja tuhoon tuomitulta kuin voisi kuvitella. Sen sijaan subjektia voidaan katsoa useiden *voimien* ja *mahdollisuuksien* lähteeksi –

toki myöntäen, että nuo voimat myös voivat olla keskenään ristiriidassa. Omasta näkökulmastani tämä yhteys Nietzschen ja todistetusti elämänlaatua, tunteiden hallintaa ja elämäntähtäilyä eli monella tapaa *eettistä autonomiaa* lisäävän terapiamuodon välillä on kaikkein kiinnostavin jatkotutkimuksen aihe.

Seuraavassa luvussa esitän vielä fiktionaalisen esimerkin siitä, millaista voi olla nietzscheläisesti käsitteellistetyin toimijan eettinen kehitys.

7.3 Kuvitteellinen esimerkki: tapaus Steven Stifler

Amerikkalaisessa komediaelokuvassa *American Pie: The Wedding* eräs hahmoista käy läpi kiinnostavan kehityskulun, kun Steven Stifler nousee tässä elokuvasarjan kolmannessa osassa sivuosasta keskushahmoksi. Esitän, että hänen kehityksensä törkimyksestä vastuuntuntoiseksi toimijaksi havainnollistaa, miten nietzscheläistä käsitteistöä voi käyttää tarkasteltaessa eettisiä toimijoita, näiden virheitä ja luotettavuutta tulevaisuudessa. Käsitteistön hedelmällisyys on jo siinä, että se antaa mahdollisuuden pelkän moraalisen *arvostelun* tai tuomitsemisen sijasta tapauksen yksityiskohtaisempaan erittelyyn.

Stifler on varakkaan perheen lapsi, pelle ja tyypillinen *jock*, älyä halveksiva urheilijanuori, joka aiemmissa elokuvissa on näytetty erityisen seksistisenä, aivottomana, loukkaavana ja ilkeänä. Hän myös joutuu kokemaan sarjan pahimmat eritehumerit pohjaavat nöyryytykset. Stifler ei voi sietää Paul Finchiä, joka puolestaan on sofistikoitunut älykönalku ja elitisti. Elokuvasarjassa kohdataan uusi naishahmo, Cadence, joka esittelee kädessään Descartesin kirja. Finch tietenkin tuntee häneen väliä vetoa ja pyrkii tekemään vaikutuksen älyllään. Stifler puolestaan osoittaa Cadenceen kiinnostusta siksi, että tämä on kaunis neitsyt, joka on vasta eronnut poikaystävästään, joka oli liian konservatiivinen tehdäkseni asialle jotakin. Ja varmasti Stifleriä motivoi sekin, että hänen inhoamansa mies tuntee vetoa samaan naiseen. Stifler panee käytäntöön vastenmielisen suunnitelman, jossa hän tekeytyy hyväkäytöksiseksi ja sivistyneeksi. Stifler onnistuu teeskentelyllä tekemään vaikutuksen, mutta kilpailutilanne saakin omituisen käänteen. Kun sofistikoitunut Finch kuulee, että Cadence väsyttää jatkuva älyllisyyden vaatimus, Finch alkaa esittää törkimystä, mikä saa Cadencen nauramaan. Kumpikin mies on siis tekeytynyt joksikin muuksi. Vaikka kyse ei olekaan salamavertauksen tapaan moraalien vaatimuksista, vaan tarkoitushakuisesta teeskentelystä seksuaalisen valloituksen toivossa, he päätyvät esittämään itsensä vastakohtia: he eivät ilmaise itseään, vaan käyttäytyvät jonkinlaisen käytöskoodin mukaisesti.

Samanaikaisesti Stifler päätyy auttamaan toista keskushenkilöä, Jimiä, tämän häävalmisteluissa. Jimin aikomus oli jättää Stifler kokonaan kutsumatta häihin, mutta Stifler saa hänet ylipuhuttua mm. opettamalla häntä tanssimaan. Stifler itse osaa tanssia siksi, että hänen äitinsä pakotti hänet tunneille, mutta hän väittää vihanneensa sitä. Hahmoonsa sopivasti se on kuulemma ”todella homoa”. Mutta hän on siinä aidosti hyvä. Voidaan sanoa, että hän ilmaisee itseään tai ainakin osaa itsestään.

Stifler osoittaa ensimmäisen kerran kasvua ihmisenä, kun hänen avoin homofobiansa ja muu törkeä käytöksensä aiheuttaa hääporukalle ongelmia homobaarissa, jonne he ovat eksyneet etsiessään häiden kannalta tärkeitä henkilöä. Stifler kuitenkin ymmärtää, että koko häijuhla on vaarassa hänen takiaan, ja päättää pelastaa tilanteen aloittamalla spontaanisti ns. tanssibattlen suututtamansa homomiehen kanssa. Hän päästää siis häpeämänsä tanssitaidot valloilleen ja osoittaa julkisesti olevansa loistavan ilmaisuvoimainen tanssija. Hän paitsi lepyttää suututtamansa ihmiset, myös tekee aidon vaikutuksen ja saa homobaarista uusia ystäviä. Hän on ilmaissut peiteltyä puolta itsestään sosiaalisessa tilanteessa ja saanut sille validaatiota. Tulkintani mukaan Stifler alkaa havaita, kuinka monella tapaa perusteeton on hänen lapsena omaksuttu mielipiteensä ”en halua tanssia, koska se on homoa”. Hän ottaa ensiaskeleita sitä kohti, että puhdistaa tietoisuuttaan tällaisesta muualta omaksutusta mielipiteestä ja valheellisesta välttämättömyydestä, jonka mukaan ”mitään näin homoa ei pidä tehdä”.

Cadencen kanssa asiat etenevät Stiflerin kannalta aluksi mallikkaasti: hänen kunnollinen mies -esityksensä menee täydestä ja lopulta Cadence suutelee häntä ja ehdottaa hänelle kiihkeitä hetkiä siivouskomerossa keskiyöllä. Asiat eivät kuitenkaan mene suunnitellusti ja Stifler päätyy mm. lakastuttamaan kaikki häihin valmistellut kukkalaitteet. Ottaessaan aiheesta sanallisesti yhteen kilpailijansa Finchin kanssa Cadence saapuu paikalle ja todistaa omin silmin, että Stifler on vain esittänyt roolia ja on oikeasti kiroileva törkimys. Cadence on tietysti pettynyt. Stifler on nyt menettänyt mahdollisuutensa manipuloimansa naisen kanssa ja lisäksi jälleen kerran vaarantanut koko häät. Ihminen, josta Stifler huomaa oikeasti välittävänsä muutenkin kuin seksuaalisen valloituksen kohteena, on nyt todistanut hänen valehdelleen ja esittäneen jotakin muuta kuin on. Tämän virheensä vuoksi Stifler siis huomaa aikomuksensa paljastuneen joksikin muuksi kuin mitä hän kuvitteli: alun perin hän vain halusi päästä naisen kanssa sänkyyn, mutta nyt hän huomaa välittävänsä tästä muutenkin kuin seksiobjektina. Teko ei siis pelkästään paljastanut aikomusta, vaan tekojen ja aikomusten monimutkaisessa prosessissa Stiflerin pitkän tähtäimen aikomus muuttui. Joka tapauksessa

teko paljasti Stifleristä toimijana jotakin, jota pelkkä itsehavainnointi ei olisi välttämättä ikinä paljastanut.

Stifler ei virheensä jälkeen jää vellomaan syyllisyyteen, vaan lähtee herättämään kukista vastanneen floristin tämän talolle keskellä yötä. Floristi vastaa, että kukkien tekemiseen meni neljältä ihmiseltä kaksi päivää eli olisi mahdotonta saada uudet vastaavat aamuksi. Urheilutaustainen Stifler onnistuu kuitenkin tsemppaamaan floristin puolelleen ja pestaa valmentamansa joukkueen töihin. Hänestä siis jälleen kerran kuoriutuu teoistansa vastuuta ottava toimija, joka ei kaihda työtä eikä häpeää voidakseen sovittaa tekonsa käytännössä. Ymmärretään suvereeni sitten Ridley'n lailla hitonmoiseksi jääräpäisyydeksi tai Owenin tavoin toimijaksi, joka ottaa vastuun rikotuista lupauksista ja hyvittää ne, Stifler osoittaa suvereenin yksilön tai vähintäänkin monella tapaa vastuullisen nietzscheläisen toimijan piirteitä. Häät on pelastettu ja Stifler tekee vaikutuksen Cadenceen. Elokuva esittää Stiflerin aidosti kasvaneen ihmisenä ja rakastuneen naiseen, jota aluksi halusi vain käyttää hyväksi. Vaikka hänen aikomuksensa oli pelkkä seksiin tähtäävä manipulaatio, tekojensa ja niiden seuraamusten kautta hän oppi itsestään, tarpeistaan ja tunteistaan asioita, joita ei aiemmin tunnustanut.

Yksinkertainen eettinen analyysi Stiflerin käytöksestä voisi olla vaikkapa yksiselitteinen tuomio: hän on niljakas seksisti, joka pyrkii häikäilemättä naisten housuihin. Hän ei siis ansaitse hyvää ja on vastenmielistä, että elokuva palkitsee hänet rakkaudella. Tilanteen analysoiminen työssäni esittelemillä käsiteillä on nähdäkseni kuitenkin tarkempaa ja vivahteikkaampaa ja siksi hedelmällisempää. Tarinan edetessä esittämieni huomioideni lisäksi voidaan kysyä, mikä on Stiflerin todellinen luonto: onko hän pohjimmiltaan a) vastenmielinen öykkäri, joka teeskenteli saadakseen seksiä, mutta kehittyy huomaavaiseksi ja vastuuntuntoiseksi mieheksi vai b) pohjimmiltaan huomaavainen ja herkkäkin mies, joka on teeskennellyt vastenmielistä öykkäriä sosiaalisten paineiden takia, mutta olosuhteet käynnistävät prosessin, jossa hän *tulee siksi, joka on?* Elokuva ei anna tähän vastausta, mutta vaihtoehdon b puolesta puhuu psykologinen uskottavuus: pidän todennäköisempänä muutoksen syynä sitä, että ihmisestä pääsee vapaaksi peiteltyjä ja häpeiltyjä piirteitä kuin sitä, että hän näin nopeasti muuttuisi täysin eri ihmiseksi. Ja voi Stifleriä tulkita niinkin, että pohjimmiltaan häntä luonnehtii vastuullisuus: tosipaikan tullen voi luottaa siihen, että hän ottaa itsestään ja teoistaan vastuun ja tekee kaikkensa korjatakseen tilanteen.

Vaihtoehtoa a ei tule sitäkään jättää huomiotta. Nietzscheläisesti tulkiten subjekti Stiflerissä onkin luultavasti ollut useita keskenään ristiriitaisia puolia, joista osaa hän on tukahduttanut ja toisia hän on vahvistanut. 2000-luvun taitteen Amerikassa miehen on ollut helpointa tukahduttaa yleisesti ”homomaisina” pidetyt piirteet ja pärjätä varakkuudella,

urheilullisuudella ja olemalla törkeä pelle, joka ei joudu ottamaan vastuuta tai paljastamaan itsestään mitään. Häntä ei voida tuolloin väittää kovin autonomiseksi toimijaksi ja on todennäköistä, että hän on omaksunut kaikkein helpoimmat yleisesti hyväksytyt arvot ja asenteet. Mutta sopivien olosuhteiden ansiosta Stifler joutuu tulemaan tutuksi myös tukahdutettujen piirteidensä kanssa. Vaikka hänen aikomuksensa ovatkin alun alkaen välineellisiä ja täysin itsekkäitä, Stifler huomaa olevansa hyvä jossakin mitä hän on inhonnut ja saavansa sillä jotakin merkityksellistä aikaan. Elokuva ei näin sano, mutta kenties hän nauttii tanssimisesta, kun saa tehdä sitä vapaasti eikä ympärillä ole homofobisia urheilijanuorukaisia. Tai ehkä teeskennellessään huomaavaista käytöstä hän huomaakin, että se sopii hänelle paremmin kuin hän pellenroolissaan ymmärsi. Itsekkäistä *aikomuksista* huolimatta hän on päätenyt *toimimaan* tavalla, joka paljastaa hänestä toimijana piirteitä, jotka hän tunnistaa tosiksi ja omikseen.

Niin ollen Stifler ei ehkä olekaan pohjimmiltaan öykkäri eikä herkkä mies, vaan molempia eikä kumpaakaan. Hänessä on sekä ruokoton että huomaavainen puolensa, mutta merkittävintä on se, että hänessä on selkeästi ainesta vastuulliseksi ja autonomiseksi toimijaksi, vaikka hän nuorempana olisikin omaksunut julkiset arvonsa lauman mukana helpoimman kautta. Tutkimuksessani en löytänyt Nietzscheä sellaista käsitteistöä, jonka avulla olisi mahdollista tutkia sosiaalisia rooleja, mikä asettaa tulkinnalle rajoitteita. Nietzscheille vaikuttaakin olevan keskeistä ymmärrys omasta toimijuudestaan ja sen merkityksestä toiminnalle. Jos Stifler alkaa tarkkailla itseään, hän alkaa toivottavasti itse ymmärtää vaikuttimiaan ja ”pitkän harjoituksen ja jokapäiväisen työn avulla” (FW 290) muovautua vastuulliseksi toimijaksi, joka osaa tasapainottaa sekä pellemäiset että huomaavaiset piirteensä autonomiseksi kokonaisuudeksi. Kenties hänen pellemäinen öykkäriytensä on ollut pelkkää reaktiivista rooliodotusten mukaista selviytymistä, mutta sen ansiosta hän on kehittänyt hauskuuttajantaitojaan. Jatkossa hänellä on siis mahdollisuus soveltaa hauskuuttajantaitojaan aktiivisena, autonomisena toimijana, joka ei hauskuuta vain häpeästä ja mukautumisen pakosta.

Stiflerin tapaus on tietenkin siitä onnekas, että hänellä oli sosiaalisesti mahdollisuus sovittaa rikkeensä käytännön teoilla. Muut tuomitsivat hänen alkuperäisen käytöksensä, mutta kuitenkin he myös ottivat vastaan hänen sovituksensa eivätkä esimerkiksi syyllistäen sulkeneet häntä ulkopuolelle. Ihmisten väliset realiteetit huomioiden esimerkkiä voi syystä pitää idealisoituna, kuten Hollywood-elokuvalla sopii, mutta tarinana se havainnollistaa, miten väärintekijä voi oppia toimimaan oikealla tavalla ja miten väärin tekojen sovittaminen konkreettisesti voi auttaa kaikkia kehittymään. Kysymyksiä syyllisyydestä, huonosta

omastatunnosta ja tekojansa sovittamisesta, joita Nietzsche käsittelee *Genealogian* toisessa kirjassa laajasti, olisi niitäkin kiinnostavaa tutkia syvemmin suhteessa suvereniteettiin. Kysymystä ovat käsitelleet eri näkökulmista jo ainakin Gabriel Zamosc (2011) ja Bernard Reginster (2018).

8 Lopuksi:

Olen tarkastellut Friedrich Nietzschen käsityksiä suvereenista yksilöstä, joita hän esittää teoksen *Moraalin alkuperästä* (*Zur Genealogie der Moral*, alla *Genealogia*) toisen esseeseen toisessa kappaleessa. Vaikka tämä termi esiintyykin Christa Davis Acamporan mukaan Nietzschen koko tuotannossa vain kerran, olen väittänyt, että sen julistama ihanne on yhteensopiva sen kanssa, mitä Nietzsche muualla sanoo autonomiasta, toimijuudesta ja jopa itsensä rakastamisesta.

Aloitin tutkielmani tiivistämällä luvussa 2.1 Nietzschen näkemykset ns. moraalin orjakapinasta, jossa esikristillinen arvomaailma käännettiin ylösalaisin: entisestä hyvästä tehtiin paha ja hyviksi katsottiin nyt ne, jotka ovat ei-pahoja. Samalla muuttui käsitys moraalista toimijasta, yhtenäisestä subjektista, jolla on täysin vapaa tahto valita minkä hyvänsä teon väliltä. Esitin luvussa 2.2 lyhyesti *Genealogian* toisen esseeseen kaksi ensimmäistä kappaletta. Ensimmäisessä niistä Nietzsche käsittelee unohtamista ja lupaamista ja pitää ihmistä eläimenä, joka saa luvata. Toisessa kappaleessa esittelin Nietzschen kuvauksen suvereenista yksilöstä, joka päällisin puolin vaikuttaa sekä ylistävältä että kriittiseltä. Tämän ristiriidan tulkitseminen on ollut eräs työni keskeisistä kysymyksistä.

Kriittistä tulkintaa suvereenista kannatti luvussa 3.1 esitelty Lawrence J. Hatab, jonka tulkitsemana Nietzsche on modernin subjektin kritiikko. Nietzscheille subjekti on ristiriitainen, epäyhtenäinen olio, jota hän väittää jopa fiktioksi, joka vain kuvitellaan tekemisen ”taakse” samalla tavalla kuin arkikielessä subjekti ”salama” ajatellaan erilliseksi predikaatista ”välähtää”. Kutsuin tätä ajatuskokonaisuutta salamavertaukseksi. Hatab kuitenkin huomauttaa, että vahvatahtoisimmat pystyvät tekemään hajanaisesta subjektista suhteellisen yhtenäisen toimijan, ja vaikka vapaata tahtoa ei ole, erottelu vahvan ja heikon tahdon välillä on silti mielekäs. Tässä yhteydessä en kuitenkaan käsitellyt tarkemmin sitä, mikä erottaa vahvan ja heikon tahdon. Vaikka en allekirjoittanutkaan Hatabin kritiikkiä suvereniteetista, väitin hänen tulkintansa lähtökohtia oikeiksi ja hedelmällisiksi.

Toisena suvereenia kritisoivana kantana tarkastelin luvussa 3.2 Christa Davis Acamporan tulkintaa, jonka mukaan subjektin olennaisin piirre olisi kyky unohtaa. Esittelin,

kuinka unohtaminen takaa sielun oligarkisen rakenteen ja Acamporan tulkinnan mukaan jopa kykymme havainnoida maailmaa. Kykyä luvata hän väitti evoluution oikuksi, joka ei vastaa todellisuutta eli jatkuvasti muuttuvaa ja epäluotettavaa maailmaa. Näin Acampora väitti mahdottomaksi, että Nietzsche voisi pitää lupaamista ihanteena tai edes mahdollisuutena. Väitin Acamporan tulkintaa tässä luvussa yksipuoliseksi näkemykseksi jännitteitä täynnä olevasta tekstistä ja hänen tapansa käyttää tekstievidenssiä riittämättömäksi. Tästä huolimatta pidin hänen haastettaan lupaamisen ja muuttuvan maailman yhteensopimattomuudesta kiehtovana ja se muodostikin erään työni keskeisistä teemoista.

Siirryin käsittelemään suvereenia puoltavia kantoja esittelemällä Ken Gemesin näkemyksiä vapaasta tahdosta luvussa 4. Gemes väitti, että Nietzsche hyvinkin kritisoi vapaata tahtoa, mutta tarkoitti tällöin sen äärimmäistä ja metafyyssistä muotoa, jossa vapaata tahtoa pidetään ehdottomana. Esitin Gemesin jaottelun, jonka mukaan vapaata tahtoa koskevat näkemykset voidaan jakaa karkeasti kahtia yhtäältä ansioihin liittyvään vapaaseen tahtoon (AVT) ja toisaalta toimijuuteen liittyvään vapaaseen tahtoon (TVT), joka kuvaa Nietzscheä paremmin. Gemesin mukaan Nietzsche ei ymmärrä tahdon vapautta metafyyssisesti ja absoluuttisesti, vaan pikemminkin psykologisesti ja suhteellisesti vahvan ja heikon tahdon erona. Gemesin mukaan Nietzschen ristiriitaisten ilmaisujen takana onkin ajatus, että tietyllä tapaa ymmärretty vapaa tahto on olemassa, mutta keskivertolukijalla sitä ei ole. Arvioin myös Gemesin esittämän, vastuullisuutta ja pitkäjänteisyyttä koskevan tekstievidenssin vakuuttavaksi ja esitin, että jo niihin perustuen Acamporan väitteet Nietzschen ja muutoksen suhteesta vaikuttivat huterilta.

Vaikka Robert B. Pippin ei ottanutkaan kantaa suvereniteettiin sinänsä, esitin luvussa 5.1 esitin hänen käsityksensä siitä, millaiseksi Nietzsche näkee teon ja tekijän suhteen. Pippin väitti, että Nietzsche ei kiistä tekijää kokonaan, vaan pelkästään teon erillisyyden tekijästä. Tämän ekspressivistisen näkemyksen mukaan maailma ei koostu yksilöitävissä olevista ja selväpiirteisistä olioista, joista "tekijä" valitsee "tekoja" vapaasti, vaan toiminta on aina kunkin tekijän itseilmaisua. Aikomusta ja toimintaa ei voida selväpiirteisesti erottaa toisistaan eikä tekoa voida ikinä tarkasti määritellä erillään siihen vaikuttaneista sosiaalisista ja historiallisista tekijöistä. Näin monimutkainen käsitys aikomusten ja tekojen suhteesta toki vaikeuttaa tekoja onnistumisehtojen määrittelyä. Pippinin mukaan vasta teoissa itsessään voidaan havaita, millaisia aikomuksemme ovat olleet: jos onnistun kirjoittamaan vain huonon runon, se paljastaa että pääni sisälläkin on ollut vain huono runo. Esitin tästä tulkinnan, että Pippin erottaa toisistaan aikeen (lähtökohtainen tavoite) ja intention (mielensisäisen representaation).

Pippinin ekspressivistisiä käsityksiä hyödynsi myös luvussa 5.2 tarkastelemani Aaron Ridley, joka puolusti suvereenin kykyä ja oikeutta luvata. Ridleyyn mukaan on suvereenit yksilöt on erotettava paitsi epäluotettavista yksilöistä, joita Nietzsche kutsuu heittiöiksi (*Windhunde*), mutta myös valtaosasta ihmisiä, jotka eivät ole heittiöitä eivätkä suvereenia. Suvereeni on kohtalonsa herra, joka Ridleyyn ilmaisun mukaan tarkoittaa pohjimmiltaan hitonmoista jäärpäisyyttä: voimakasta tahtoa, joka ei anna minkään tulla itsensä ja lupaamisensa tielle. Erityisen merkityksellistä suvereenille on kyky tehdä lupauksia, joiden onnistumisehtoja ei voida määritellä muodollisesti ja helposti etukäteen: esimerkkinä tästä nähtiin avioliitto. Suvereeni onkin Ridleylle henkilö, joka osaa luovia sosiaalisten instituutioiden säännönmukaisuuksissa ja pitää tiukasti kiinni lupauksistaan silloinkin kun se tuntuu mahdottomalta. Todellisuus ei Ridleyyn mukaan ole pelkistettävissä kategorisen imperatiivin kaltaisiin aina päteviin sääntöihin, vaan todellinen autonominen toimijuus vaatii kykyä noudattaa lain kirjaimen sijasta lain henkeä.

Esitin omia pohdintoja salamavertauksesta luvussa 5.3. Mielestäni Pippinin ja Ridleyyn ekspressivistisessä tulkinnassa oli se puute, että he eivät ottaneet kantaa siihen, millaista on Nietzschen mainitsema väkevän itseilmaisu. Väitin, että väkevyyden tai minkä hyvänsä muunkin luonteenpiirteen ilmaisu tulisi ymmärtää tulkintana siinä mielessä kuin runon tulkinta sitä lausuttaessa. Vaikka Nietzschen esimerkki onkin petolinnun kaltaisista väkevästä aatellisista, osoitin mahdollisuuksia tulkita väkevää luonnetta muutenkin kuin pidäkkeettömänä väkivaltana. Osoitin myös, että vaikka Nietzsche puhuikin vain väkevän itseilmaisusta, tekstinkohtaa on mahdollista tulkita minkä hyvänsä tyyppisen luonteenpiirteen itseilmaisuna, ja näin Pippinin ekspressivistinen tulkinta vaikuttaa perustellulta, vaikkei hyväksyttäisi Nietzschen käsitystä väkevyydestä. Samassa luvussa pohdin Pippinin huomautusta, josta voitaisiin päätellä, että Nietzsche kiistää introspektion mahdollisuuden itsetuntemuksessa. Tutkin vastaukseksi mahdollisuutta itseymmärrykseen itsensä havainnoimisen avulla, jota Nietzsche kuvaa teoksessaan *Iloinen tiede*. Nietzschen mukaan taito on harvinainen, mutta sen avulla on mahdollista tutkia sisäistä elämäänsä ja havaita toimintansa vaikuttimia. Niin havaitaan sekin, kuinka omatunto ei ole lähtökohtaisesti erehtymätön, vaan myös moraaliset arvostelmamme ovat aina tekoja, joihin vaikuttavat erilaiset psykologiset tekijät. Kuvasin, kuinka Nietzschen mukaan havainnoimalla sisäisiä säännönmukaisuuksiamme on kuitenkin mahdollista "puhdistaa" mielipiteitä ja arvostuksia, vaikka jäikin vielä epäselväksi, miten tämä voisi tapahtua.

Viimeisenä kommentaarina esittelin David Owenia. Luvussa 6.1 kuvasin, kuinka hänen mukaansa suvereenin tunnuspiirre on harkitseva tapa luvata, johon liittyy myös erityisen

velvoittava vastuunkanto: suvereeni ottaa Owenin mukaan vastuun myös sellaisista rikotuista lupauksista, joiden lopputulokseen hän ei voinut itse vaikuttaa. Suvereenin kyvyn luvata Owen tulkitse valtaoikeudeksi, *prerogative*, joka muodostuu kyvystä mennä itsestään takuuseen itsehallinnan, *self-mastery*, avulla. Esitin itsehallinnan yhdistelmänä itsetuntemusta ja itsehillintää, jonka osoitin koostuvan monimutkaisesta havaintojen ja psykologisten kykyjen kokonaisuudesta. Koska suvereeni ymmärtää vahvuutensa ja heikkoutensa, hän osaa tehdä lupauksia, jotka tietää varmasti voivansa joko täyttää tai joiden täyttämättä jättämisen hän osaa hyvittää. Lupauksiaan pitäessä suvereeni ilmaisee itseään ja näin myös oppii hallitsemaan itseään aina vain paremmin.

Owenin mukaan suvereenin suhde kohtaloon ei kuitenkaan pelkisty tähän lupaamisen ja arvaamattoman maailman suhteeseen, jota Acampora piti *amor fati*n ytimenä. Luvussa 6.2 esitin Owenin tulkinnan, jonka mukaan kohtalo ja välttämättömyys kuvaavat kunkin toimijan psykologista koostumusta. Toimijan minuus on kohtalon tuote ja monimutkainen kokonaisuus vahvuuksia ja heikkouksia, joista osa on välttämättömiä ja osa muokattavissa. Owen osoitti, kuinka minuuden kokonaisuutta ja säännönmukaisuutta on mahdollista havainnoida ja tulkita, minkä johdosta minuutta voi oppia myös rakastamaan puutteineenkin. Todellisuus pysyy epätäydellisenä ja raadollisena, mutta pidin Owenin tulkinnan vahvuutena juuri sitä, että hän osoittaa kuinka realistinen, todellisuuden epätäydellisyyden hyväksyvä rakkaus on mahdollista.

Esitettyäni näin Owenin tulkinnan pohdin sen vahvuuksia ja heikkouksia luvussa 6.3. Väitin sitä enimmäkseen tekstievidenssiin perustuvaksi ja koherentiksi kokonaisuudeksi, joka yhdistää suvereniteetin ja ekspressivismin uskottavalla tavalla. Vaikka hänen tulkintansa onkin osin valikoiva, se perustui enimmäkseen hyvään tekstievidenssin käyttöön ja pidin valikointiakin hyvin perusteltuna siksi, että Owenin pyrkimys nähdäkseni oli osoittaa Nietzschen relevanssi, vaikka irtisanouduttaisiin hänen kaikkein antidemokraattisimmista näkemyksistään. Keskeisenä puutteena Owenin tulkinnassa pidin konkreettisten esimerkkien puutetta.

Jatkoin pohdintoja luvussa 7 koskemaan työtäni laajemminkin. Esitin yleisiä huomioita työstä ja erityisesti omaa itseä koskevista välttämättömyyksistä luvussa 7.1. Väitin, että jos yhtäältä oma itse on kohtalon tuote ja toisaalta kaikki toiminta on oman itsen ilmaisua, kohtalon hyväksymisen tulisi tarkoittaa myös ainakin jossakin määrin myös tulevan minuutensa hyväksymistä. Esitin käsittelemieni kommentaarien puutteeksi sen, että yksikään heistä ei riittämiin tarkastellut sitä, millaisia seuraamuksia oman itsen ilmaisulla voi olla: monelle lienee helpompi vaikka hyväksyä tukahdutetun taiteilijasielun itseilmaisu kuin jonkun

aggressiivisemmän persoonan. Toinen keskeinen pohdintani koski sitä, miten vastuu tulisi ymmärtää, jos hyväksytään nietzscheläinen rajoitettu käsitys vapaasta tahdosta. Esitin Pippiniä mukaillen mahdollisuuden, että "jokin meni pieleen" voi olla hedelmällinen ja vastuullinenkin tapa tarkastella omaa toimintaa. Jatkoin ajatusta luvussa 7.2, jossa osoitin yhtäläisyyksiä Nietzschen ja dialektisen käyttäytymisterapian välillä. Erityishuomiota saivat Nietzschen itsehavainnoinnin yhteys mindfulnessiin, ketjuanalyysin samankaltaisuus "jokin meni pieleen"-ajatuksen kanssa sekä mahdollisuus, että tunnesäätelyn avulla on mahdollista hillitä negatiivisiakin tunteita. Lopuksi luvussa 7.3 sovelsin työssäni esitettyjä käsitteitä itsensä ilmaisemisesta ja vastuusta hahmoon elokuvasta *American Pie: The Wedding* ja osoitin, että nietzscheläinen analyysi eettisestä toimijuudesta tarjoaa käsitteitä monipuoliseen analyysiin.

Vaikka tutkielmani keskiössä onkin vain noin aukeaman mittaista tekstinkohdan ja yhden käsitteen analyysi, aihe on silti niin monimutkainen, etten en ole voinut osoittaa kaikkia mahdollisia yhteyksiä siihen liittyvien käsitteiden ja ajatusten välillä. Olen kuitenkin nähdäkseni osoittanut, että on hyviä perusteita pitää suvereenia yksilöä, vahvatahtoisuutta ja vastuullisuutta ihanteina, jotka Nietzsche allekirjoittaa. Huolimatta ajoittaisesta epätydyttävästä tekstievidenssin käytöstä tarkastelemani kommentaattorit ovat onnistuneet osoittamaan vahvoja perusteita kannalleen. Vaikka kävisikin ilmi, että ne perustuvat niin valikoivaan luentaan Nietzschestä, että niitä voitaisiin pitää filosofianhistoriallisesti epätydyttävinä filosofian antropologian näkökulmasta, tulkinnat ovat nähdäkseni osoittaneet, että Nietzscheillä on hyvinkin paljon annettavaa filosofiselle nykykeskustelulle.

Jatkotutkimukseen on useita mahdollisuuksia. Owenin kannan koherenssia olisi kiinnostavaa vertailla laajemminkin Nietzschen teksteihin, missä on tietenkin valtava työ. Rajatumpi aihe olisi käyttää sitä pohjana tutkiessa *Genealogian* toisen esseän muita väitteitä ja erityisesti sitä, mitä Nietzsche kirjoittaa huonosta omastatunnosta, syyllisyydestä ja velasta. Suvereenin ja syyllisyyden suhteesta ovatkin kirjoittaneet mm. Gabriel Zamosc (2011) ja Bernard Reginster (2018). Nietzschen käsityksiä toimijuudesta ja syyllisyydestä olisi kiinnostavaa vertailla myös Owen-luvussa mainitsemini Bernard Williamsin käsityksiin toimijuudesta ja häpeästä. Myös pohdintaluvussa osoittamani yhteydet dialektiseen käyttäytymisterapiaan herättävät mahdollisuuksia tutkia sitä, onko näillä Nietzschen ajatuksilla laajemminkin mahdollisuuksia käytännön sovellutuksiin tai poikkitieteelliseen tutkimukseen.

Lähteet

Friedrich Nietzschen teokset:

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

Nietzsche, Friedrich 1882/1887/1972 (FW): *Iloinen tiede. (La gaya scienza). Alkuteos Die fröhliche Wissenschaft. (La gaya scienza)* ilmestyi 1882, toinen painos 1887 (esipuhe ja viides osio kirjoitettu 1886). Suomentanut J. A. Hollo, säkeiden suomennokset Aarno Peromies ja Toivo Lyy. Otava, Helsinki.

Nietzsche, Friedrich 1895/1995a (A): *Antikristus. Alkuteos Der Antichrist: Fluch auf das Christenthum* julkaistu 1895 (kirj. 1888). Suomentanut Aarni Kouta vuonna 1908. Unio Mystica, Helsinki.

Nietzsche, Friedrich 1889/1995b (GD): *Epäjumalten hämärä eli Miten vasaralla filosofoidaan. Alkuteos Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophirt* julkaistu 1889 (kirj. 1888). Suomentanut Markku Saarinen. Unio Mystica, Helsinki.

Nietzsche, Friedrich 1886/1988 (MA): *Menschliches, Allzumenschliches I und II. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden, Band 2. Alkuperäiset kokoomateokset* julkaistu 1886 (kirj. 1878–1880). Ei käännetty suomeksi. Deutscher Taschenbuch Verlag, München.

Nietzsche, Friedrich 1886/2000 (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 1888/2002 (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 1881/1887/2017 (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.

Muut lähteet

Acampora, Christa Davis 2006a: "Naturalism and Nietzsche's Moral Psychology." Teoksessa Pearson 2006b, 314–333.

Acampora, Christa Davis (toim.) 2006b: *Nietzsche's On the Genealogy of Morals. Critical Essays*. Rowman & Littlefield Publishers, Lanham.

Acampora, Christa Davis 2006c: "On Sovereignty and Overhumanity. Why It Matters How We Read Nietzsche's Genealogy II:2." Teoksessa Acampora 2006b, 147–162.

Acampora, Christa Davis 2013: "Behold Nietzsche: *Ecce Homo*, Fate, and Freedom." Teoksessa Gemes & Richardson 2013.

Anderson, R. Lanier 2022: "Friedrich Nietzsche." *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2022 Edition). Toim. Edward N. Zalta. Tarkistettu 9.9.2022.

Behavioral Tech 2022a: "Core Evidence and Research." Verkkosivu osoitteessa <https://behavioraltech.org/research/evidence/>. Tarkistettu 12.12.2022.

Behavioral Tech 2022b: "What is Dialectical Behavior Therapy (DBT)?" Verkkosivu osoitteessa <https://behavioraltech.org/resources/faqs/dialectical-behavior-therapy-dbt/>. Tarkistettu 12.12.2022.

Boddicker, Charles 2021: "Knowledge (*Erkenntnis*) and Affect in Nietzsche." *Journal of Modern Philosophy*, Vol. 3 (1): 2, 1–16.

Clark, Maudemarie & Swensen, Alan J. 1998: "End Notes." Teoksessa Nietzsche, Friedrich 1998: *On the Genealogy of Morality. A Polemic*. Hackett Publishing Company, Indianapolis ja Cambridge, 119–167.

DKT-yhdistys 2022: "DKT:n sovellutuksia ja terapioiden kesto." Suomen Dialektisen käyttäytymisterapian yhdistys ry:n verkkosivu osoitteessa <https://dkt-yhdistys.fi/ammattilaisille/>. Tarkistettu 12.12.2022.

Fowles, Christopher 2020: "The Heart of Flesh: Nietzsche on Affects and the Interpretation of the Body." *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 58 (1), 113–139.

Frankfurt, Harry 1971: "Freedom of the Will and the Concept of a Person." *The Journal of Philosophy*, Vol. LXVIII (1), 5–20.

Gallow, J. Dmitri 2022: "Metaphysics of Causation." *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2022 Edition). Toim. Edward N. Zalta & Uri Nodelman. Tarkistettu 19.12.2022.

Gemes, Ken 2001: "Postmodernism's Use and Abuse of Nietzsche." *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. LXII (2), 337–360.

Gemes, Ken & May, Simon 2009: *Nietzsche on Freedom and Autonomy*. Oxford University Press, Oxford.

Gemes, Ken 2009: "Nietzsche on Free Will, Autonomy, and the Sovereign Individual." Teoksessa Gemes & May 2009.

Gemes, Ken & Richardson, John (toim.) 2013: *The Oxford Handbook of Nietzsche*. Oxford University Press, Oxford.

Gemes, Ken 2021: "The Biology of Evil: Nietzsche on Degeneration (Entartung) and Jewification (Verjüdung)." *The Journal of Nietzsche Studies*, Vol. 52 (1), 1-25.

Graham, George 2019: "Behaviorism." *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2019 Edition). Toim. Edward N. Zalta. Tarkistettu 2.11.2022.

Guay, Robert 2002: "Nietzsche on Freedom." *European Journal of Philosophy* 10, no. 3, 302–327.

Halonen, Ville 2022: "Syyllisyyden alkuperästä. Friedrich Nietzschen käsityksiä tunnonvaivoista." Kandidaatintutkielma. Tampereen yliopisto, <https://urn.fi/URN:NBN:fi:tuni-202204223444>

Hatab, Lawrence: *A Nietzschean Defense of Democracy. An Experiment in Postmodern Politics*. Open Court, Chicago.

Havas, Randall 1995: *Nietzsche's Genealogy: Nihilism and the Will to Knowledge*. Cornell University Press, Ithaca.

Heidegger, Martin 2000: *Oleminen ja aika*. Alkuteos *Sein und Zeit* ilmestynyt 1927. Suomentanut Reijo Kuparinen. Vastapaino, Tampere.

Jacob, Pierre 2019: "Intentionality". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2019 Edition). Toim. Edward N. Zalta. Tarkistettu 7.12.2022.

Janaway, Christopher 2007: *Beyond Selflessness. Reading Nietzsche's Genealogy*. Oxford University Press, Oxford.

Kant, Immanuel 2016 (KJK): *Käytännöllisen järjen kritiikki*. Alkuteos *Kritik der praktischen Vernunft* ilmestynyt 1788. Suomentanut Markus Nikkarla. Gaudeamus, Helsinki.

Katsafanas, Paul 2013: "Nietzsche's Philosophical Psychology." Teoksessa Gemes & Richardson 2013, 727–755.

Käypä hoito 2020: "Epävaka persoonallisuus." Verkkosivu osoitteessa <https://www.kaypahoito.fi/hoi50064>, julkaistu 8.6.2020. Tarkistettu 12.12.2022.

Leiter, Brian 1998: "The Paradox of Fatalism and Self-Creation in Nietzsche." Teoksessa Janaway, Christopher (toim.) 1998: *Willing and Nothingness: Schopenhauer as Nietzsche's Educator*. Oxford University Press, Oxford.

Leiter, Brian & Sinhababu, Neil (toim.) 2007: *Nietzsche and Morality*. Clarendon Press, Oxford.

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

Leiter, Brian 2020: "Nietzsche's Moral and Political Philosophy." *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2021 Edition). Toim. Edward N. Zalta. Tarkistettu 9.9.2022.

Loeb, Paul S. 2006: "Identity and Eternal Recurrence." Teoksessa Pearson 2006, 171–188.

Loeb, Paul S. 2013: "Eternal Recurrence." Teoksessa Gemes & Richardson (toim.) 2013, 645–671.

Lovibond, Sabina 2002: *Ethical Formation*. Harvard University Press, Cambridge.

Magid, Barry 2005: *Ordinary Mind. Exploring the Common Ground of Zen and Psychoanalysis*. Wisdom Publications, Boston.

Mielenterveystalo 2022a: "Opi havainnoimaan itseäsi." Verkkosivu osoitteessa <https://www.mielenterveystalo.fi/fi/omahoito/epavakauden-omahoito-ohjelma/5-opi-havainnoimaan-itseasi>. Tarkistettu 12.12.2022.

Mielenterveystalo 2022b: "Tietoisien läsnäolon taidot." Verkkosivu osoitteessa <https://www.mielenterveystalo.fi/fi/omahoito/epavakauden-omahoito-ohjelma/6-tietoisien-lasnaolon-taidot>. Tarkistettu 12.12.2022.

Mielenterveystalo 2022c: "Kriisitaidot." Verkkosivu osoitteessa <https://www.mielenterveystalo.fi/fi/omahoito/epavakauden-omahoito-ohjelma/8-kriisitaidot>. Tarkistettu 12.12.2022.

Mielenterveystalo 2022d: ”Tunnesäätelytaidot.” Verkkosivu osoitteessa <https://www.mielenterveystalo.fi/fi/omahoito/epavakauden-omahoito-ohjelma/9-tunnesaatelytaidot>. Tarkistettu 12.12.2022.

Normore, Calvin G.: (2016) ”The Methodology of the History of Philosophy” teoksessa Chappelen, Herman; Gendler, Tamar Szabó & Hawthorne, John (toim.): *The Oxford Handbook of Philosophical Methodology*. Oxford University Press, Oxford, 27–48.

Numminen, M. A. 1970: ”Rakastuneessa ihmisessä.” Levyttänyt M. A. Numminen. Kappale levyllä *Taisteluni*. Love Records, Helsinki.

Owen, David 2002: ”Equality, Democracy, and Self-Respect: Reflections on Nietzsche’s Agonal Perfectionism.” *The Journal of Nietzsche Studies*, Vol. 24 (1), 113–131.

Owen, David 2009: ”Autonomy, Self-Respect, and Self-Love: Nietzsche on Ethical Agency.” Teoksessa Gemes & May 2009.

Pearson, Keith Ansell (toim.) 2006: *A Companion to Nietzsche*. Blackwell Publishing, Malden.

Pippin, Robert 2004/2006: ”Lightning and Flash, Agent and Deed (*GM* I:6–17).” Teoksessa Acampora (toim.), 2006b. Ilmestynyt alun perin teoksessa Höffe, Otfried (toim.) 2004: *Friedrich Nietzsche, Genealogie der Moral*. Akademie Verlag, Berliini.

Pippin, Robert 2006b: ”Introduction.” Teoksessa *Thus Spoke Zarathustra. A Book for All and None*. Teoksen kääntänyt englanniksi Adrian del Caro. Cambridge University Press, Cambridge.

Poellner, Peter 2007: ”Affect, Value, and Objectivity.” Teoksessa Leiter & Sinhababu 2007, 227–261.

Richardson, John 1996: *Nietzsche’s System*. Oxford University Press, Oxford.

Richardson, John 2009: ”Nietzsche’s Freedoms.” Teoksessa Gemes & May 2009.

Paul Ricœur 1990: *Soi-même comme un autre*. Éditions de Seuil, Pariisi.

Ridley, Aaron 2005: "Introduction." Teoksessa Ridley & Norman (toim.) 2005: *The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols, and Other Writings*. Cambridge University Press, Cambridge.

Ridley, Aaron 2009: "Nietzsche's Intentions: What the Sovereign Individual Promises." Teoksessa Gemes & May 2009.

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.

Risse, Mathias 2009: "The Eternal Recurrence: A Freudian Look at What Nietzsche Took to Be His Greatest Insight." Teoksessa Gemes & May (toim.) 2009.

Schlosser, Markus 2019: "Agency." *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2019 Edition). Toim. Edward N. Zalta. Tarkistettu 30.08.2022.

Schneewind, J. B.: 1998: *The Invention of Autonomy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Schmitter, Amy M. 2021: "17th and 18th Century Theories of Emotions." *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2021 Edition). Toim. Edward N. Zalta. Tarkistettu 30.08.2022.

Sofokles 2018: "Aias." Teoksessa Sofokles: *Trakhiin neidot. Aias. Filoktetes. Elektra*. Teoksen suomentaneet Tua Korhonen, Tommi Nuopponen ja Vesa Vahtikari. Aiaan suomentanut Tommi Nuopponen. Kustannusosakeyhtiö Teos, Helsinki.

Williams, Bernard 1985: *Ethics and the Limits of Philosophy*. Fontana Books, London.

Williams, Bernard 1993/2018: *Shame and Necessity*. University of California Press, Berkeley.

Williams, M., Teasdale, J., Segal, Z., Kabat-Zinn, J. 2007: *The Mindful Way through Depression. Freeing Yourself from Chronic Unhappiness*. The Guilford Press, New York.

Zamosc, Gabriel 2011: "The Relation between Sovereignty and Guilt in Nietzsche's *Genealogy*." *European Journal of Philosophy*, 2012, Vol.20 (S1), e107–e142.