

# **Itsemurha ja ikuinen paluu**

## **Nihilismin haaste Heismanin ja Nietzschen filosofiassa**

Tapio Santala

Pro gradu -tutkielma

Filosofian oppiaine

Yhteiskunta- ja kulttuuritieteiden yksikkö

Tampereen yliopisto

15.9.2016

Tampereen yliopisto

Yhteiskunta- ja kulttuuritieteiden yksikkö

Tapio Santala

Itsemurha ja ikuinen paluu – Nihilismin haaste Heismanin ja Nietzschen filosofiassa

Pro gradu -tutkielma, 129 s.

Filosofia

Syyskuu 2016

Nihilismi on filosofisesti haastava käsite, johon harvoin tartutaan vakavasti. Tässä tutkielmassa kuitenkin pyrin tarkastelemaan, mistä nihilismin ongelmassa on kyse. Ongelma jakautuu käsittelyssäni kolmeen osaan; nihilismin alkuperän, sen käsitteellisen merkityksen ja sen seurausten arviointiin. Tutkin nihilismiä kahden ajattelijan pohjalta, joista kumpikin antaa eksplisiittisen vastauksen ongelman kaikkiin kolmeen osaan. Ensimmäinen näistä ajatteliijoista on filosofisen kaanonin ulkopuolinen, Mitchell Heisman, joka tappoi itsensä vuonna 2010 ja julkaisi ennen kuolemaansa internetissä kirjan, jossa perustelee itsemurhansa olennaisesti nihilismiin kytkeytyen. Toinen tutkielmani ajatteliijoista on Friedrich Nietzsche, joka on luultavasti paitsi tunnetuin nihilismin käsittelijä, myös Heismanin keskeinen taustavaikuttaja, mutta joka kuitenkin Heismanista poiketen vastasi nihilismin ongelmaan sitoutumalla elämään haastavan ikuisen paluun käsitteensä kautta.

Tutkielmassa esitän ensin tulkintani kummankin ajattelijan nihilistisestä filosofiasta. Sen jälkeen vertaan heidän näkemyksiään toisiinsa ja osoitan yhtäältä, että kummankin ajattelijan käsitys nihilismin alkuperästä on samankaltainen, mutta että heidän käsityksensä nihilismin käsitteestä kuitenkin eriävät. Tältä pohjalta ensimmäisenä pääväitteenäni esitän, että Heisman päätyy Nietzschestä poiketen itsemurhaan juuri nihilismin käsitteensä vajavaisuuden vuoksi. Toisena pääväitteenäni esitän, että Heisman vajavaisuuksistaan huolimatta onnistuu painottamaan Nietzschenkin filosofiasta löytyvää, mutta vain vähän huomiota saanutta nihilismin ja itsemurhan yhteyttä.

## Sisällysluettelo

|        |  |    |
|--------|--|----|
| 1.     | Johdanto .....   | 1  |
| 2.     | Heisman .....  | 8  |
| 2.1.   | Heismanilainen nihilismi.....  | 8  |
| 2.2.   | Kohti itsemurhaa .....   | 11 |
| 2.2.1. | Objektiivisuuden ihanne.....   | 12 |
| 2.2.2. | Elävän impulssin kaksi luonnetta .....   | 13 |
| 2.2.3. | Elossa olemisen ristiriitainen luonne .....                                    | 14 |
| 2.2.4. | Kuolema: ristiriidan tuolla puolen.....  | 16 |
| 2.2.5. | Heismanin alustava arvio .....   | 19 |
| 3.     | Nietzschen filosofian perusta .....  | 23 |
| 3.1.   | Dionysoksen alkuperä.....  | 24 |
| 3.1.1. | Dionysos ja Apollon .....  | 24 |
| 3.1.2. | Tragedian synty ja kuolema.....  | 27 |
| 3.2.   | Dionysoksen paikka Nietzschen filosofiassa .....                               | 30 |
| 3.2.1. | Dionysoksen merkittävyys.....  | 30 |
| 3.2.2. | Dionysoksen kehitys .....  | 32 |
| 3.3.   | Dionysos ja vallantahto .....  | 36 |
| 3.3.1. | Kaufmann: Vallantahto ja maksimaalinen rationaalisuus .....                    | 36 |
| 3.3.2. | Tuusvuori: Kaufmannin erhe .....   | 43 |
| 3.3.3. | Deleuze ja Hunt: Vallantahto voimien moneuden genealogisena periaatteena ..... | 45 |
| 3.3.4. | Reginster: Vallantahto toisen asteen tarpeena .....                            | 48 |
| 3.3.5. | Marmysz: Vallantahto, alkukaaos ja Dionysos .....                              | 52 |
| 3.4.   | Yhteenveto.....  | 55 |
| 4.     | Nietzschen nihilismi .....   | 57 |
| 4.1.   | Kohti nihilismia .....   | 58 |

|        |  |     |
|--------|--|-----|
| 4.1.1. | Oleminen askeetin kaunaisena uudelleenarviona .....      | 58  |
| 4.1.2. | Reginster: Jumalan kuolema .....                         | 64  |
| 4.1.3. | Hatab: Totuuden paikka Jumalan kuolemassa .....          | 66  |
| 4.2.   | Nihilismi korkeimpien arvojen kriisinä .....             | 68  |
| 4.2.1. | Reginster: Hämmennys, epätoivo ja korkeimmat arvot ..... | 69  |
| 4.2.2. | Katsafanas: Korkeimpien arvojen painovoima .....         | 74  |
| 4.2.3. | Hierarkian ja painovoiman vastakkainasettelu .....       | 78  |
| 4.3.   | Dionysoksen ikuinen paluu.....                           | 84  |
| 4.3.1. | Metaeettinen uudelleenarviointi .....                    | 86  |
| 4.3.2. | Substantiivinen uudelleenarviointi .....                 | 91  |
| 4.3.3. | Reginster: Ikuinen paluu hetken täydellisyytenä .....    | 96  |
| 4.3.4. | Brassier: Ikuinen paluu tulemisen olemisena .....        | 106 |
| 4.3.5. | Ikuisen paluun tulkintojen sovitus .....                 | 113 |
| 5.     | Nietzsche contra Heisman .....                           | 117 |
| 6.     | Lopuksi.....   | 125 |
| 7.     | Lähteet.....   | 127 |

## 1. Johdanto

Tässä pro gradu -tutkielmassa käsittelem nihilismiä, joka voidaan alustavasti määritellä uskoksi, että millään ei ole mitään merkitystä. Jo tämän alustavan muotoilun mukainen nihilismi on selkeästi tuhoisaa kaikelle eettiselle keskustelulle. Jos nimittäin kaikki on merkityksetöntä, miten voidaan oikeuttaa minkäänlaisen arvon, hyvän, oikeudenmukaisuuden, toiminnan, tai edes yksilön motivaation puolesta tapahtuvaa argumentaatiota? Ainakin pintapuolisesti tällainen argumentaatio näyttäisi toivottomalta. Kenties juuri tämän vuoksi harva meistä tunnustautuu nihilistiksi. Vaikuttaisi toisin sanoen siltä, ettei nihilismin eettiselle keskustelulle kohdistamaan haasteeseen yleisesti ottaen suhtauduta vakavasti. Tutkielmani tarkoituksena onkin pureutua tarkemmin ja väistelemättä tähän haasteeseen.

Nihilistinen kaiken merkityksettömyyden haaste jakautuu nähdäkseni kolmeen osaan. Ensinnäkin on ymmärrettävä, mistä tämä haaste tulee. Kuten todettu, harva tunnustautuu nihilistiksi ja päinvastoin tunnustaa elämälleen monenlaisia merkityksiä. On siis ymmärrettävä, mistä ylipäätään juontuu ajatus, että ihmisen tulisi olla huolissaan kaiken lopullisesta merkityksettömyydestä. Tätä kutsun nihilismin alkuperän ongelmaksi. Toinen osa nihilismin ongelmaa on ymmärtää tarkemmin, mitä nihilismi merkitsee ja mikä on tuon käsitteen sisältö. On ymmärrettävä, mitä tarkemmin ottaen tarkoitetaan, kun väitetään, ettei millään ole mitään väliä.

Nähdäkseni nihilismin käsite – haasteen toinen osa – voi saada ainakin seuraavat kolme sisältöä: Eettisen, tietoteoreettisen ja metafyyssisen. Eettinen nihilismi on lähimpänä antamaani alustavaa muotoilua. Se tarkoittaa tarkastelussani näin ollen arvojen oikeuttamisen kieltoa; toisin sanoen sitä, ettei ole mitään, millä olisi arvoa. Tietoteoreettinen nihilismi puolestaan tarkoittaa tiedon oikeuttamisen kieltoa. Tieto voi kuitenkin olla monenlaista ja pohjautua ainakin aisteihin, tai päättelyyn. Näin ollen myös tietoteoreettinen nihilismi voi yhtäältä kieltää aistitiedon, tai toisaalta päättelyn oikeutuksen. Edellistä kutsun tässä yhteydessä episteemiseksi ja jälkimmäistä loogiseksi

nihilismiksi. Tässä tutkielmassa käsittelen lähinnä tietoteoreettisen nihilismin loogista puolta, päättelyn oikeutuksen kieltoa.

Metafyysinen nihilismi voi nähdäkseni tarkoittaa kahta asiaa. Yhtäältä metafysiikka voidaan ymmärtää kategoriooppina. Tässä mielessä metafyysinen nihilismi olisi kaikkien tällaisten metafyyssisten kategorioiden kieltäminen, jolloin metafyyssisen nihilistin mukaan sellaiset yleiset kategoriat kuin "moneus", "rakenne", "tarkoitus", "kauneus", tai "punaisuus" eivät ole yhteensopivia maailman kanssa, eikä maailmalla ole tällaisia ominaisuuksia. Toisaalta metafysiikka voidaan ymmärtää vielä laajemmassa yleisen olemassaolon mielessä, jolloin metafyysinen nihilismi tiivistyisi arkikatsannossa absurdilta tuntuvaan väitteeseen, jonka mukaan mitään ei ole olemassa. Tällöin ei kielletä vain metafysiikkaa kategorioina, vaan metafysiikka koko olemassaolona. Kutsun näistä ensin mainittua kategoriseksi metafyysiseksi nihilismiksi ja jälkimmäistä absoluuttiseksi metafyysiseksi nihilismiksi.

On syytä huomioida, että esittelemäni nihilismin käsitteen kolme sisältöä eivät näyttäisi olevan toisiaan poissulkevia ja voivat olla läheisesti toisiinsa kytkeytyneitä. Jos esimerkiksi ajatellaan, että päättely vaatii perustukseen aktuaalisia metafyyssisiä kategorioita, johtaa näiden kategorioiden kieltäminen myös päättelyn kieltöön. Esimerkiksi nihilisti voisi kieltää päättelyn koskien voikukkien ominaisuuksia sillä perusteella, ettei näitä kukkia metafyyssisinä kategorioina ole olemassa. Esimerkkini metafyysisestä nihilismista tietoteoreettiseen loogiseen nihilismiin päätenyt agentti voisi lisäksi ajatella, ettei arvoja ole olemassa, koska ei ole olemassa pätevää päättelyä, joilla ne voisi oikeuttaa. Näin ollen tämä kuvitteellinen kategorinen metafyysinen nihilismi päättyy myös loogiseen tietoteoreettiseen ja eettiseen nihilismiin. Esimerkkini ei varmastikaan vastaa kaikkien ajatuksia metafysiikan, tietoteorian ja etiikan yhteyksistä, mutta osoittaa kuitenkin mahdollisen tavan, joilla esittelemäni nihilismin muodot voivat olla vuorovaikutuksessa.

Kolmas nihilismin ongelman osa lienee arkielämän kannalta oleellisin: Mitä nihilismista seuraa? Kysymykseen vastaaminen tarkoittaa sen selvittämistä, millaista on elää nihilismin mukaisesti ja mitä tarkoittaisi käytännössä elämä, jossa ei tunnusteta millään olevan merkitystä. Tiivistäen tässä työssä

tutkimani nihilismin haaste jakautuu kolmeen osaan; nihilismin alkuperän, merkityksen ja seurausten selvittämiseen.

Lähestyn esittämäni nihilismin haastetta poikkeuksellisesti ei-kanonisen argumentaation kautta. Kyseessä on Mitchell Heisman, joka teki itsemurhan 18.9.2010 ampumalla itseään päähän Harvardin muistokirkon portailla. Samana päivänä hän julkaisi internetissä teoksen *itsemurhaviestin* (*suicide note*), joka kuitenkin teoksena on erikoinen itsemurhakirje: Siinä on 1905 sivua ja 1433 lähdeviittausta moniin kirjoittajiin, kuten Arthur Schopenhaueriin, Friedrich Nietzscheen, Georg Wilhelm Friedrich Hegeliin, John Lockeen, Kurt Gödeliin, Max Weberiin, Richard Dawkinsiin, Ray Kurtzweiliin, Sigmund Freudiin, Adolf Hitleriin ja moniin muihin kirjoittajiin useilta eri aloilta.

*Itsemurhaviestin* käsittelemien aiheiden joukko on laaja koskettaen esimerkiksi nihilismia, juutalaisuutta, natsismia, kristinuskoa, darwinismia, sosiobiologiaa ja marxismia. Laajempia aiheita ovat esimerkiksi käsitys juutalaisuudesta (ja uskonnoista yleensä) ihmisten biologista puolta täydentävänä teknologiana, joka kulminoituu Jumalaan verrannollisen tekoälyn luomisena ja biologisen ihmisyyden loppuna, natsismista juutalaisuuden tietynlaisena antiteesinä ja teoria siitä, miten normannien vuoden 1066 anglo-saksien valloitus synnytti tapahtumaketjun, joka johti Yhdysvaltojen itsenäistymissotaan ja sisällissotaan, sekä viime kädessä länsimaisen demokratian syntyyn. Yleisenä punaisena lankana koko sivumäärältään mittavassa teoksessa on juuri sosiobiologisen tiedon kautta jäljittää länsimaisen demokratian ja kulttuurin synnyn syitä, taustoja ja seurauksia. Kokonaisuudessaan teksti on yksityiskohtaista ja perusteellisesti rakennettua. Aiheiden moninaisuuden vuoksi voi olla helppo unohtaa *itsemurhaviestin* perimmäinen päämäärä ja aihe, mutta teoksen loppupuolella Heisman kirjoittaa sen eksplisiittisesti julki:

”Nyt – ennen kuin ammun aivoni pellolle – haluan huomioida, että perustavin ongelma tämän työn varsinaisessa keskiössä ei ole biologia, rotu, tai teknologia; se on nihilismi. Lopulta tämä on nihilismin koe (*experiment in nihilism*). Jokainen sana, jokainen ajatus ja jokainen tunne palaa yhteen ydinongelmaan: elämä on merkityksetöntä. Nihilismin koe on

jokaisen illuusion ja jokaisen myytin etsiminen ja paljastaminen, minne ikinä se johtaakaan, mitä ikinä tuleekaan, vaikka se tappaisi meidät.” (Heisman, 2010, 1874-1875.)

*Itsemurhaviestin* on siis kaiken muun ohella teos, jossa Heisman perustelee tiensä nihilismiin, selventää nihilismin merkityksen ja argumentoi tähän nihilismiin pohjaten lopputuloksen, johon päätyi, eli itsemurhan. Johtopäätös on ilmiselvän radikaali, mutta näyttäisi sotivan myös nihilismin ymmärryksen intuitiota vastaan; jos nimittäin millään ei ole merkitystä, ei itsemurhan, tai minkään muunkaan toimen tulisi olla perusteltavissa merkitykselliseksi. Heismanin argumentaation tulkintani tulee paitsi selventämään tämän intuition vastaisuuden, myös esittämään ymmärrettävän ja hyvin argumentoidun selvityksen esittämäni kolmiosaiseen nihilismin haasteeseen.

Kysymys tutkielmassani on siis *itsemurhaviestin* esittämästä nihilismistä ja sen itsemurha-argumentaatiosta. Tämän johdosta aion suuressa määrin sivuuttaa *itsemurhaviestistä* suurimman osan eli kaiken sosiobiologisen teorian länsimäisen demokratian synnystä, sillä tämä aineisto ei nähdäkseni ole olennaista tutkielmani kannalta. Varsinainen nihilismiin ja itsemurhaan liittyvä päättely on keskittynyt kahteen lukuun kirjassa; alun lyhyeen lukuun, ”*Nihilismin koe*” ja lopun laajempaan lukuun, ”*Iskulause*”. Tutkin siis Heismanin nihilismiä, sen taustoja ja siitä johdettua itsemurha-argumentaatiota sellaisena kuin se ilmenee näissä luvuissa.

Heisman nostaa teoksessaan eksplisiittisesti ”opettajakseen” yhden kanonisoidun filosofin – Friedrich Nietzschen (Heisman, 2010, 1549). Tässä yhteydessä ei liene sattumaa, että filosofian historiassa nihilismin käsite yhdistetään ehkä vahvimmin juuri Nietzscheen, jonka on tulkittu sekä ”syleilleen” että yrittäneen ”ehkäistä nihilismin ennustetun nousun” (Wilkerson, 2016). Nostankin näin ollen Nietzschen filosofian tutkielmani toiseksi kiintopisteeksi ja haen hänestä filosofista vertailukohtaa, kontekstia ja käsitteellisiä apuvälineitä Heismanin nihilismille. Tuusvuoren mukaan ”Nietzschen teokset esittelevät ainutlaatuisen vedenjakajan nihilismin käsitteellisessä historiassa”, josta lähtien nihilismin voidaan nähdä olevan autenttinen aihe, eikä vain vastustajien haukkumasana. Nähdäkseni Reginster on oikeassa väittäessään:



”Nietzschen filosofian kattava projekti on ylittää nihilismi. Nihilismin luonteen ja lähteiden analyysi [...] sallii meidän ymmärtää, kuinka tämä projekti ei ole myöhäinen kehitys hänen ajattelussaan, vaan yksi sen varhaisimmista ja syvimmistä motivaatioista. Nihilismin teema [...] löytyy Nietzschen ensimmäisen kirjan, *Tragedian synnyn sydäimestä*.” (Reginster, 2009, 51.)

Reginsterin näkemyksestä huolimatta on totta, että nihilismi eksplisiittisenä ongelmana ilmaantuu Nietzscheä vasta hänen lopputuotannossaan. Näin ollen tarkoitukseni onkin rakentaa Nietzschen filosofiasta systemaattinen kokonaisuus, sekä ymmärtää ja näyttää nihilismin paikka tässä kokonaisuudessa. Nähdäkseni vain näin voidaan kattavasti ymmärtää nihilismin merkitys Nietzscheelle. Tähän projektiin liittyy kuitenkin ongelma, sillä Nietzschen filosofia – joka monissa teoksissa esitetään näennäisesti irrallisten paragrafien muodossa – on vaarallista tulkita filosofisena systeeminä. Nietzsche suoraan jopa julistaa, että ”[p]yrkimys systeemiin on rehellisyyden puutetta” (TI, I §26). Kaufmannin mukaan Nietzschen vastustama ajattelu on ”systeemin johtamista joukosta kyseenalaistamattomia oletuksia”, jonka korvikkeena Nietzsche pyrki ”löytämään piilotettuja premissejä” ja näin systeemin rakentamisen sijaan ”kasvamaan yli” ongelmista. (Kaufmann, 1974, 80-82.)

Reginsterin mukaan Nietzschen vastustama systeemijattelu tulee ymmärtää juuri Kaufmannin tavoin ”koko tiedon kokonaisuuden johtamisena pienestä joukosta perustavia, itsestään selviä propositioita”. Tästä huolimatta Reginster katsoo oikeutetuksi rakentaa Nietzschen filosofiasta systeemisen tulkinnan, kun se ymmärretään enemmänkin ”organisoina ja loogisesti järjestettynä” filosofiana, eikä niinkään premisseistä systeemiin etenevänä deduktiona. (Reginster, 2009, 3.) Myös oma Nietzsche-tulkintani perustuu tälle käsitykselle systeemistä. Toisin sanoen Nietzschen ilmaisun erityisyydestä huolimatta hänen filosofiansa eri osat voidaan sovittaa yhteen ja Nietzschen filosofia voidaan esittää johdonmukaisena kokonaisuutena. Tutkielmani kannalta vielä merkittävämpää on se, että Nietzschen filosofinen systeemi antaa myös vaihtoehdoisen vastauksen nihilismin kolmijakoiseen haasteeseen, joka perustuu itsemurhan sijaan nihilismin ylittämiseen. Täten Nietzschen filosofian

kontekstissa otan Heismanin nihilismikäsitteen tutkimuskohteeksi, jota tarkastelen tätä nietzscheläistä taustaa vasten.

Kahdesta nihilismin käsitteen esittäjästä huolimatta tutkielmani painottuu selkeästi Nietzscheen niin yksityiskohdiltaan kuin sivumäärältään. Suurin syy tähän on se, että Nietzscheen filosofisen systeemin tulkitseva rakentaminen vaatii perustavaa ja varovaista katsausta hänen useaan, näennäisesti irralliseen aforismiin hajotettuun filosofiaansa, mikä tapahtuu useaa Nietzsche-tulkintaa apuna käyttäen. Nietzscheen nihilismin ongelman perustava ymmärtäminen vaatii nähdäkseni hänen filosofiansa systemaattista rakentamista. Tätä vastoin Heisman-tulkintani pohjautuu vain Heismanin itsensä tekstiin, josta on Nietzscheen aforismien pirstaleisuutta paljon helpompi löytää systemaattinen rakenne. Nietzsche-tulkintani pohjautuu siis Heismania huomattavasti suurempaan aineistoon ja tulkinnalliseen perinteeseen, mikä näkyy sivumäärien jaottelussa. Toisaalta tämä Nietzsche-tulkinnan perustavuus kääntyy myös Heismanin käsittelyn eduksi, sillä verratessani Heismanin ja Nietzscheen nihilismin käsitteitä tutkielmani lopussa voin turvautua Nietzsche-tulkintani käsitteellisiin erotteluihin. Tämä Nietzsche-perinteen käsitteistön soveltaminen Heismaniin onkin keskeistä tutkielmani johtopäätöksen kannalta.

Tutkielmani etenee seuraavasti. Kappaleessa 2 esitän tulkintani Heismanin nihilismin taustoista, sen eettis-tietoteoreettisesta merkityksestä ja tähän pohjautuvasta itsemurha-argumentaatiosta. Koska *itsemurhaviesti* ei ole saanut merkittävää akateemista huomiota, tämä tulkinta on ensisijaisesti omani ilman viittausta teoksen ulkopuolisiin lähteisiin. Täten pyrin samalla osoittamaan, että Heismanin argumentaatio on viittaamistani yhtymäkohdista huolimatta itsenäinen esitys, eikä esimerkiksi vain tulkinta Nietzscheen filosofiasta, tai sen reunahuomautus. Kappaleessa 3 esitän tulkintani Nietzscheen filosofisen systeemin perustuksista keskittyen erityisesti dionyysisen ja vallantahdon käsitteisiin. Kappaleessa 4 tältä systemaattiselta pohjalta esittelen tulkintani Nietzscheen nihilismistä eettis-tietoteoreettis-metafyysisenä ja tämän nihilismin ylityksestä. Käsitteilyni kappaleissa 3 ja 4 nojaa monessa kohtaa laajasti Reginsterin mainioon ja yksityiskohtaiseen tulkintaan. Reginster käsittelee Nietzscheen systeemiä kuitenkin etiikkapainotteisesti, minkä vuoksi täydennän hänen tulkintansa

metafyysisen puolen huomioimattomuutta toisilla tulkinnoilla, tärkeimpinä Deleuzen, Marmyszin, Hatabin ja Brassierin tulkinnoilla. Juuri täydennyksen kautta esittämäni nihilismin metafyysisen puolen huomiointi on tutkielmani johtopäätösten kannalta tärkeää.

Kappaleessa 5 pääsen vihdoin vertaamaan Nietzscheen ja Heismanin tulkintoja keskenään. Tulen aiempien kappaleiden perusteella osoittamaan Heismanin ja Nietzscheen nihilismikäsitteiden merkittävän yhteneväisyyden koskien nihilismin alkuperää ja sisältöä. Kuitenkin, pääväitteeni on, että Heismanin itsemurha on yhtäältä seurausta hänen nihilisminsä metafyysisen alan poissaolosta ja toisaalta huonosti perusteltavissa tämän alan olennaisuuden johdosta. Toinen keskeinen väitteeni on, että puutteistaan huolimatta, tai tarkemmin juuri niistä johtuen Heismanin argumentaatio paljastaa ja korostaa Nietzscheen nihilismin ymmärrykseen liittyvän, mutta vähälle huomiolle jääneen itsemurhan yhteyden nihilismiin. Näin ollen Heismanin argumentaationsa vaillinaisuudesta huolimatta onnistuu painottamaan nihilismin haasteen kriittisyyttä.

Ennen kuin siirryn tarkempaan käsittelyyn, vielä muutama sana Nietzscheen viittaamisen menetelmästäni. Käytän Nietzscheen viitatessani standardoitua tekniikkaa, jossa aluksi annan kirjan englanninkielisen nimen alkukirjaimet, sen jälkeen mahdollisen alaluvun, tai -kirjan järjestysnumeron roomalaisena numerona. Poikkeuksen muodostaa esipuhe, johon viitataan kirjaimella P. Kirjan ja sen alakohdan jälkeen merkitsen vielä lopuksi arabialaisella numerolla §-merkin kera varsinaisen aforismin, tai osan numeron. Tarpeen tullen annan vielä käyttämäni käännöksen sivunumeron, tai hakasulkeisiin merkittynä aforismin numeroidun alakohdan. Esimerkiksi tässä johdannossa ollut viite (TI, I §26) viittaa *Epäjumalten hämärän* (englanniksi *Twilight of the Idols*) ensimmäisen osan – *Aforismeja ja nuolia* – aforismiin numero 26. Näiden huomioiden myötä on aika alkaa hakea ymmärrystä Heismanin filosofiaan.

## 2. Heisman

Tässä luvussa esittelen tulkintani Heismanin nihilismistä ja sen itsemurha-argumentaatiosta. Se jakaantuu kahteen pääalalukuun. Luvussa 2.1. esitän tulkintani Heismanin nihilismistä *itsemurhaviestin* pohjaten. Luvussa 2.2. esitän Heismanin nihilismin pohjalta hänen argumentaationsa itsemurhaan. Luvussa 2.3. luon alustavan kriittisen katsauksen Heismanin filosofiaan ja hänen asemaansa filosofina.

### 2.1. Heismanilainen nihilismi

Pinnalta katsoen nihilismi voi näyttää yksinkertaiselta kannalta: Kieltää kaikkien arvojen olemassaolo, kieltää, että millään asialla olisi itsessään mitään merkitystä. Yksinkertaisuus kuitenkin häviää, kun katsotaan hypoteettisen nihilistin maailmankatsomusta tarkemmin. Mikä tämä maailmankatsomus lopulta on? Kun kaikki arvot kieltänyt nihilisti huutaa ”minä en usko mihinkään”, mitä hän silloin väittää? Näyttäisi siltä, että kaikenlaisten eettisten kivijalkojen kieltämisen jälkeen usko nihilismiin näyttää uskolta ”ei-mihinkään”, tai epäuskoon. Jos nihilisti ei todella usko mihinkään, mikä silloin on edes tuon käsitteen ”nihilismi” sisältö? Mikä on nihilistin sitoutuminen sitoutumattomuuteen?

Heisman huomioi yllä olevan määritelmän mukaisen nihilismin sisäisen ristiriitaisuuden ja hänen käsityksensä nihilismin käsittämättömyydestä perustuu tälle pohjalle. Näennäisesti nihilistin maailmankatsomus näyttäisi siis kulminoituvan väitteeseen, jossa nihilisti kieltää uskovansa mihinkään, toisin sanoen ottaa epäuskon näkemyksensä kulmakiveksi, jolloin tämä elämäkatsomuksellinen perusväite voidaan tiivistää ”uskoksi epäuskoon” (*belief in disbelief*). Väitteen ristiriitaisuus on selvä, sillä nihilisti samaan aikaan esittää myönteisen väitteen (minä uskon) ja asettaa tämän myönteisen väitteen kohteeksi epäuskon (minä en usko), joka kieltää alkuperäisen väitteen. Nihilisti siis samanaikaisesti sekä vahvistaa että kieltää uskonsa, jolloin hänen uskonsa ja uskon puutteensa ovat paradokseja. (Heisman, 2010, 20; 28.) Heismanin argumentaation perusteella jokainen yritys muotoilla nihilismiä myönteisen väitteen pohjalle rakentuvaksi elämäkatsomukseksi

johtaa tällaiseen ristiriitaan. Hän muotoileekin oman näkemyksensä nihilismistä pelkästään kiellon kautta. Hän esittää, ettei hänen nihilisminsä olisi ”uskoa epäuskoon”, vaan ”uskottomuutta”(unbelief):

”Nihilismin voisi tulkita epäuskon uskon elämisen luontaiseksi paradoksiksi. Näin kutsuttu ’nihilismi’ on kuitenkin enemmän uskottomuutta kuin uskoa epäuskoon. Uskottomuus on kieltämisen kautta saavutettu tila. Se ei ole epäuskoon uskomisen myönteinen ilmaisu, vaan enemmänkin minkä vain ja jokaisen tähän mennessä kohdatun uskon ilmentymän kumoamisen ja perusteettomuuden tunnustamisen kumulatiivinen lopputulema: valtion auktoriteetin uskon oikeuttamattomuuden, vaistojen ja tunteiden auktoriteetin uskon oikeuttamattomuuden ja Jumalan olemassaolon uskon oikeuttamattomuuden.” (Heisman, 2010, 28.)

Nihilismi siis syntyy sellaisen prosessin tuloksena, jossa tuleva nihilistinen agentti huomaa kaikkien mahdollisten, tai tarjolla olevien merkityksellisyyden ja arvojen perustojen viimekätisen olemattomuuden. Kun tämän jatkuvan ja toistuvan kieltämisen prosessin lopputuloksena agentti voi lopulta ymmärtää kaiken pohjimmaisen merkityksettömyyden ja saavuttaa etsinnän päätepisteen, jossa uskoa ei enää ole; jossa ei enää oteta mitään kantaa merkityksellisyyteen; jossa ollaan uskottomuudessa. Tämä uskottomuus on luonteeltaan nimenomaan tyhjyyttä, tai olemattomuutta, kaikkien merkityksellisyyden mahdollisten lähteiden kieltämistä ja nimenomaan näin muotoiltu uskottomuus, eikä usko epäuskoon on Heismanin käsitys nihilismistä. Nihilismi saavutetaan vasta kaikkien merkityksperustojen kumoamisen jälkeen, kun jäljellä ei ole enää mitään pohjaa elämälle. Heismanin nihilismi on näin ollen uskon olemattomuutta, uskottomuutta ja kieltämistä ilman uskoa kieltämiseen.

Heisman pitää nihilismiään olennaisesti kytkeytyneenä länsimaisen kulttuurin kehitykseen, jonka hän näkee eräänlaisena kehitystarinana ennakkoluulojen, -asenteiden ja harhojen kumoamisesta. Olennaista on erityisesti ”luonnollisen” käsite, johon on ennen sisältynyt mm. luonnollista seksismiä, luonnollista rasismia, luonnollista nepotismia, luonnollista orjuutta ja luonnollista

heteroseksuaalisuutta. Heismanin mukaan länsimaistumisen myötä tällaiset keinotekoiset kategoriat ja erottelut on alettu pikku hiljaa kyseenalaistamaan ja kumoamaan. Aristoteliseen teleologiseen ajatteluun nojautuva ”luonnollisen” kategoria on koko ajan ohentunut. Tämän kehityskulun päätepisteessä on nihilismi, kun kaikki ennakkoluulot on kumottu, luonnollisuuden kategoria on tuhottu ja kaikki merkityksen kivijalat kaadettu. Kaikki nämä rajat ovat siis viime kädessä keinotekoisia ennakkoluulojen ja pelkojen synnyttämiä virhearvostelmia, jotka voidaan kumota. Tulen palaamaan tähän myöhemmin Heismanin itsemurha-argumentaatiossa, mutta mainitsen tässä nopeasti, että hän näkee tämän luonnollisuuden kategorian viimeisenä linnakkeena luonnollisen elämäkeskeisyyden ja luonnollisen kuolemanpelon. Kun tämä epäjohdonmukainen ennakkoluuloinen pelko kuolemaa kohtaan kyetään voittamaan, on nihilismin voittokulku valmis. (ibid., 24-25)

Keskeinen syy, tai historiallinen ”työkalu”, joka kuljettaa tämän länsimaisen tarinan juonta, on järki, tai rationaalisuus. Kun sitoudutaan objektiivisuuteen, loogiseen ajatteluun, skeptiseen asenteeseen ja rationalismiin, kyetään huomaamaan, kuinka perusteettomia erinäiset erottelut, eettiset kivijalat ja luonnollisuuden rajanvedot viime kädessä ovat. Järjen voittokulku merkitsee perusteettomien arvostelmien alasajoa. Heismanille se toimii nimenomaan skeptisenä työkaluna, joka kyseenalaistaa yhä laajemmalti ja laajemmalti kaikkien asenteiden, filosofioiden, ideologioiden ja elämänkatsomusten perustan. Kyseenalaistamattomat, ikuiset totuudet murtuvat yksi kerrallaan, luonnollisuuden merkitys tyhjenee ja näin länsimaisen rationalismin päätepisteenä, tai korkeimpana ”saavutuksena” on nihilismi. Rationaalisuus, tai järki on se työkalu, jonka käytön myötä huomaamme viime kädessä, miten kaikki kannat ovat lopulta perusteettomia, epäjohdonmukaisia ja vailla pohjaa. (ibid., 27.)

Entä sitten rationaalisuus elämän pohjana? Voiko tästä nihilismin synnyttävästä järjestä olla myös jotain lohtua sen jättämän tuhon keskellä? Järjen kyvyttömyys saavuttaa arvoja on vanha näkemys ja myös Heisman sen myöntää johtaessaan järjen arvopohjien tuhoon nihilismin muodossa. Hänelle rationalismin suorittama purkutyö ei kuitenkaan jää tähän. Hän näkee, että postmodernismin kulminaationa rationalismi päättyy uskon perustojen kumoamisessa nihilismiin, joka siis merkitsee

aiemmin määrittelemääni uskottomuutta. Uskottomuus ilmenee kaikkien uskon esiintymien, kaikkien arvojen perustojen ja kaikkien merkitysten hylkäämisinä. Sen ala peittää alleen viime kädessä myös järjen itsensä, joka ei lopulta pysty järkevällä tavalla oikeuttamaan omaa järkeilyään. Näin ollen uskottomuuden tila merkitsee lopulta arvojen arvottomuutta, järjen järjettömyyttä, oikeutusten oikeuttamattomuutta ja merkitysten merkityksettömyyttä. Rationalismi tietyllä tavalla siis suorittaa itsetuhon synnyttämällä nihilismin, joka puolestaan tuhoaa rationalismin pohjan. Näin ollen rationalismi välillisesti kumoaa oman pohjansa ja näin itsensä. (ibid., 28.)

Täten tässä käydyin kehittelyn tuloksena syntynyt Heismanilainen nihilismi, tai uskottomuus näyttäisi olevan selkeästi laajempi tai vahvempi kanta kuin arvonihilismi. Se kieltää olevansa mikään myönteinen kannanotto, koska se syntyy kaikkien kantojen kieltämisestä ja niiden olemattomuuden tilana. Se ei myöskään näytä rajoittuvan pelkästään eettiseen merkitysten ja arvojen sfääriin, vaan ulottaa vaikutusalueensa myös tietämyksen alueelle. Kiistäessään rationaalisuuden oikeutettavuuden se laajenee myös tietoteoreettiseksi nihilismiksi. Käytännössä kyse on siis kannasta, tai oikeastaan kannattomuudesta, joka estää kaikenlaisten arvostelmien muodostamisen oikeutuksen, sillä jos meillä ei ole mitään eettisessä tai tietoteoreettisessa mielessä pätevää auktoriteettiä, ei meillä ole mitään keinoa muodostaa perusteltuja väitteitä. Heismanin rakennelma, tai tarkemmin se lopputulos, joka syntyy, kun hän rationaalisuuden nimissä tuhoaa kaiken oikeutettavuuden perustan on näin ollen nähdäkseni yhtäältä eettistä ja toiseksi tietoteoreettista nihilismiä; tätä merkitsee Heismanin nihilistinen uskottomuus teoriassa. Seuraavaksi käännyinkin käsittelemään Heismanin nihilismin käytäntöä, itsemurhaa.

## **2.2. Kohti itsemurhaa**

”Jos ei ole ulkoista Jumalaa ja ei ulkoisia jumalia, ei hyvää ja ei pahaa, ei oikeaa ja ei väärää, ei merkitystä ja ei tarkoitusta; jos ei ole luonnostaan arvokkaita arvoja; ei oikeutta, joka on lopulta oikeutettavissa; ei järkeilyä, joka on pohjimmiltaan rationaalista, ei silloin

ole tervejärkistä tapaa valita tieteen, uskonnon, rasismin, nationalismin, taiteen, konservatismiin, nihilismiin, liberalismiin, surrealismiin, fasismin, asketismiin, egalitarianismiin, subjektivismiin, elitismiin, [tai] ismisiin välillä.” (Heisman, 2010, 20-21.)

Yllä olevan lainauksen perusteella mitään kriteerejä pitää yhtä valintaa, ideologiaa tai mitään sitoumusta elämässä toista vastaavaa parempana ei uskottomuuden kontekstissa ole, eikä myöskään ole mitään tapaa todistaa yhtä elämisen tapaa toista paremmaksi tai huonommaksi, eikä elämälle näin ollen näytä jäävän minkäänlaista mieltä. Tällöin ei yhtäältä ole mitään totuutta, johon agentilla olisi perusteita uskoa, mutta toisaalta ei ole mitään tahoja, joka voisi tuomita agentin valinnan uskoa esimerkiksi sattumanvaraiseen ideologiaan. Millainen siis on tällaiseen nihilismiin sitoutuvan nihilistin nihilismi todeksi elettyinä?

Heismanin asettamasta nihilismistä käsin vaikuttaisi olevan mahdotonta päätyä minkäänlaisiin johdonmukaisiin käytännön tekoihin. Kuitenkin Heismanin teos on kaiken muun ohella myös itsemurhakirje, jossa hän perustelee oman itsemurhansa. Mikä on siis se tapa, jolla hän pääsee nihilismiin olemattomuudesta rakentamaan itsemurha-argumentaationsa? Heismanin argumentaatioissa keskeinen asema on hänen objektiivisella tiedekäsityksellään ja maailmankuvallaan. Seuraavaksi esitänkin tulkintani näistä aiheista osana hänen filosofiaansa.

### **2.2.1. Objektiivisuuden ihanne**

Objektiivisuus vaikuttaisi olevan Heismanille keskeinen käsite tieteen ytimessä. Se on toisaalta se arvo, jonka pohjalta tiedettä tehdään ja toisaalta tieteen päämäärä (Heisman, 2010, 1831). Heisman käyttää Edward Wilsonilta lainaamaansa käsitettä konsilienssi (*consilience*) kuvaamaan ihannetta tieteen ykseydestä; siitä, että kaikki tieto saatettaisiin samojen kriteerien alaiseksi (ibid., 1742). Samalla hän tunnustaa, että humanistiset tieteet eivät voi olla olemassa ilman ihmisen subjektiviteetin huomioon ottamista. Hän kuitenkin näyttäisi asettavan ”kovat tieteet” tieteelliseksi ihanteeksi (ibid., 1830). Tällöin humanistinen subjektiviteetti muodostuu tieteelle vieraaksi ilmiöksi ja humanistiset tieteet siirtyvät marginaaliin. Konsilienssi tarkoittaa siis nimenomaan sitä, että



humanistiset tieteet määritellään uudelleen luonnontieteiden kautta. Koska tiede on, tai ainakin sen tulee olla maailmaa objektiivovaa luonnontiedettä, on juuri objektiivisuus ymmärrettävästi keskeinen tavoite tieteelle.

Objektiivisuuden lisäksi Heisman sitoutuu ”systemaattisen fysikaalis-materiaaliseen tulkintaan”, jossa kaikki tunteet, ajatukset ja kulttuurin ilmiöt redusoituvat lopulta fysikaalisiin prosesseihin. Kyse on siis äärimmäisestä materialismista. Tälle materialismille hän antaa kahtalaista oikeutusta. Yhtäältä ajatus ”ihmisolentojen [...] tulkitsemisesta materialistisessa, fyysisessä mielessä” ilmentää ”empiiristä totuutta, jota ei voi sivuuttaa” ja jonka tieteilijät ”ovat toistuvasti verifioineet”. Toisaalta tämä materialismi on kuitenkin Heismanille ”vain kaikkein todennäköisin tulkinta”, jota hän ei ”asetta” ”millään dogmaattisella tavalla, vaan vain vastatodistusaineiston puutteeseen pohjautuvana hypoteettisena tulkintana”. (ibid., 1861-1862.) Hän ei siis oman ymmärryksensä mukaan varsinaisesti sitoudu materialistiseen maailmankuvaan dogmina, vaan asettaa sen eräänlaiseksi työhypoteesiksi, jonka pohjalta päätellä. Tiivistäen Heismanin tieteellinen maailmankuva näyttäisi rakentuvan yhtäältä objektiivisuuden ihanteen ja toisaalta äärimmäisen materialismin hypoteesin varaan.

### **2.2.2. Elävän impulssin kaksi luonnetta**

Heisman lähestyy itsemurhan ja nihilismin yhteyttä väittämällä, että jokainen nihilismiä tunnustava ihminen kumoaa nihilisminsä omalla nihilismin tunnustuksellaan. Tämä johtuu siitä, että tuo tunnustus tulee itsessään mahdolliseksi vasta tiettyjen ”elävien impulssien” kautta. Jo pelkkä nihilismin väittäminen todeksi tekona edellyttää siis jonkinlaista aktiivisuutta väittäjältä ja tämä aktiivisuus itsessään kumoaa nihilismin. Juuri tästä on kyse aiemmassa erottelussa nihilistisen ”epäuskoon uskomisen” ja ”uskottomuuden” välillä, joista siis vain jälkimmäinen edustaa Heismanin mukaan todellista nihilismiä. (ibid., 28.) Uskoperustojen kieltämisen täydellisyyden jälkeinen passiivinen uskottomuus tulee siis kumotuksi jo pelkällä nihilistisellä väitteellä, jonka pohjalla on aktiivinen uskomus, jonka pohjalla on em. elävät impulssit. Toisin sanoen nihilistisen epäuskon

tunnustus on mahdollista vain sellaisten elävien impulssien kautta, jotka sotivat nihilismia uskottomuutena vastaan.

Mitä Heisman näillä elävillä impulsseilla tarkoittaa? Hän pohjaa ne omaan biologiaamme ja luettelee niihin kuuluvan ainakin sellaisia asioita kuin vaistot, vietit, intuitiot, tunteet ja arvot. Viimeisimmän sijoittaminen biologiajohdannaisuuteen voi vaikuttaa epäilyttävältä, mutta Heismanin materialistisessa metafysiikassa tämä on ainoa vaihtoehto arvojen analyysiin. Suurimman osan arvoista pohjana onkin Heismanin näkemyksessä irrationaalinen ja viettipohjainen kuolemanpelko. (ibid., 1741; 1824; 1828.) Nihilistin nihilismin kumoavilla elävillä impulsseilla Heisman vaikuttaisi tarkoittavan siis yksilön biologista viettipohjaa. Koska Heisman on materialisti, jää biologisten impulssien selittäminen niiden biologiaan ja viime kädessä fysiikkaan redusoituvaksi. Tässä yhteydessä näiden impulssien fenomenologinen puoli tuomitaan illusoriseksi.

Koska nihilismi on läntisen tieteen ja rationaalisuuden päätepiste, olennaiseksi nousee järjen projektin suhde sitä suorittavan yksilön biologisiin vietteihin. Ongelma näyttäisi esittämäni perusteella olevan siinä, että yksilön nihilismi ei ole yhteensopiva hänen biologiansa kanssa. Tarkemmin Heisman esittää, että tieteelliseltä pohjalta voidaan esittää kaksi erilaista näkemystä biologisesta viettipohjasta. Ensinnäkin vietit voidaan nähdä geneettisinä adaptaatioina biologisen evoluution prosessissa, jotka ovat pohjimmiltaan täysin materiaalisia prosesseja. Tällöin vietit tulevat ymmärretyksi luonnonvalinnan näkökulmasta lajin selviytymistä edistäneinä prosesseina. Toinen tapa tarkastella viettejä on tarkastella niitä tieteen objektiivisuuskriteerin kannalta häiriöllisinä vääristyminä, jotka tulisi juuri tuon kriteerin nimissä mahdollisimman hyvin karsia pois tieteestä. (ibid., 1742.) Heismanin materialistisen metafysisen hypoteesin mukaan nämä ovat ne kaksi tapaa, jolla viettipohjaan tulee suhtautua. On siis yhtäältä objektiivisuuden mittoihin menevä geneettisen adaptaatiomekanismin synnyttämä fysiologia ja toisaalta tämän kanssa korreloiva fenomenologinen subjektiviteetti; on siis toisaalta objektiivinen ja toisaalta subjektiivinen puoli viettipohjastamme.

### **2.2.3. Elossa olemisen ristiriitainen luonne**

Heismanin käsittelyssä ongelmalliseksi muodostuu biologisen viettipohjan subjektiivinen ulottuvuus, joka ei sovi yhteen tieteen objektiivisuuden kanssa. Tästä viettien kaksoisstandardista on päästävä eroon ja se on tehtävä objektiivisuuden eduksi ja subjektiivisuutta vastaan. Heisman kirjoittaa tästä rajasta: "Tätä kutsun bioinkonsistenssiksi; geneettisesti ohjelmoituja, subjektiivisiä kokemuksia, jotka ovat yhteensopimattomia (*inconsistent*) materialistisen, tai objektiivisen maailmankuvan kanssa." (Heisman, 2010, 1869) Voidaan siis Heismanin mukaan sanoa, että subjektiviteettimme on biologisesti yhteensopimaton objektiivis-materialistisen tieteen kanssa.

Nihilismi länsimaisen kulttuurin päätepisteenä on olennaisesti kytkeytynyt tieteeseen ja sen objektiivisuuteen. Tieteen subjekti on tieteilijä ja näin ollen juuri hänessä ilmenee Heismanin nihilismille ominaisen subjektiivisen ja objektiivisen ristiriita yksilöllisellä tasolla. Tieteilijällä on Heismanin avoimen ristiriitaisen luonnehdinnan mukaan "intressiä intressittömyyteen". Tämä tarkoittaa, että objektiivisuus (intressittömyys) on tieteilijän ihanne, joka kuitenkin juontuu hänen subjektiivisesta luonteestaan (intressistä). Ilman pyrkimystä objektiivisuuteen objektiivisuutta ei voi saavuttaa. Tieteilijän subjektiviteetti on objektiivisuuden alan ulkopuolelta tuleva impulssi objektiivisuutta kohti. Tämän vuoksi tieteilijän oma subjektiviteetti on tietyissä mielessä tieteen objektiivisuuden "sokea piste", sillä objektiivisuudelle ei ole objektiivista oikeutusta. (ibid., 1831.) Tässä on pohjimmiltaan kyse arvojen ja tosiasioiden erottamisesta. Tieteilijän jalo pyrkimys totuuteen ja objektiivisuuteen on subjektiivinen arvo, joka ei saa oikeutusta objektiivisista, materiaalisista tosiasioista, vaikkakin näillä arvoilla toki on materiaallinen, biologisen adaptaation kautta evoluutiossa syntynyt pohja. Ero onkin siinä, että arvot ovat kyllä selitettävissä materialistisesti, mutta niitä ei voi sen kautta oikeuttaa.

Ajatus subjektiivisen ja objektiivisen dualistisesta, yhtäaikaista olemassaolosta ei ole Heismanille mahdollinen, koska subjektiivisuuden perimmäinen luonne on hänen jyrkässä materialismissaan illusorinen. Tämä antaa tieteilijälle paradoksaalisen kohtalon, jossa hänen subjektiivisuutensa arvojen kautta antaa motivaation objektiivisuudelle, mutta samalla objektiivisuuden pyrkimys kieltää fenomenalisen subjektiivisuuden olemassaolon. Tämä sama nihilismin genealogia on käynnissä sekä

yhteiskunnallisella, että yksilöllisen tieteilijän tasolla. Yhteiskunnan tasolla totuus, rationaalisuus, tiede ja objektiivisuus ovat kulttuurisia arvoja, joiden korostaminen kuitenkin lopulta tuhoaa niiden oman perustan. Samoin yksilöllisen tieteilijän pyrkimys objektiivisuuteen tuomitsee tämän objektiivisuuden subjektiivisen arvopohjan illusoriseksi. Molempien prosessien johtopäätöksenä on täydellinen välinpitämättömyys minkään, edes elämän ja kuoleman välillä.

Yksilöllisellä tasolla tämä prosessi muuttuu kuitenkin vaikeaksi biologisen viettipohjamme vuoksi, joka synnyttää subjektiivisia fenomenologisia kokemuksia siitä huolimatta, vaikka objektiivis-materialistinen tarkastelu pitäisikin niitä kuinka illusorisina hyvänsä. Vaikka yksilö ymmärtäisikin tämän yhteensopimattomuuden älyllisellä tasolla, hän silti todennäköisesti asettaa biologiset viettinsä – kuten juuri biologisen adaptaationsa kautta muuntuneen selviytymisviettinsä – ensisijaiseksi, jolloin koko ristiriita voidaan sivuuttaa (ibid., 1829). Suurimmalle osalle ihmisistä elämän arvo nimittäin on jossain rationaalisen tarkastelun ulottumattomissa (ibid., 23). Heisman sen sijaan asettaa tieteen konsilienssin ja objektiivisuuden etusijalle. Näin ollen objektiivisuus tulee maksimoida kaikkien subjektiivisten vääristymien kustannuksella. Koska yksilöllinen elämä on biologista, joka jatkuessaan välttämättä tuottaa näitä subjektiivisia harhoja, kuten irrationaalisen intressin omaan biologiseen jatkuvuuteen, edellyttää perusteellinen objektiivisuus aktiivista toimintaa tällaisia aktiivisia vääristymiä vastaan. Toisin sanoen yksilön oma biologia, elämä ja yksilöllisyys ovat subjektiivisia vääristymiä, jotka on objektiivisuuden nimissä tuhottava. Äärimmäinen objektiivisuus edellyttää subjektiivisuuden olemattomuutta. Kuolema on siis se piste, jossa objektiivisuus viimein vapautuu kaikesta subjektiviteetin vääristymästä. (ibid., 1742-1743.)

#### **2.2.4. Kuolema: ristiriidan tuolla puolen**

Nihilismin ja itsemurhan yhteys Heismanilla alkaa selventyä. On syytä tarkentaa, että kysymys ei niinkään ole siitä, että pyrkimys rationaalisuuteen johtaa nihilismiin uskottomuutena, joka johtaa itsemurhaan. Tarkempi kuvaus osoittaa, että nihilismi uskottomuutena ei ole mahdollinen elävälle ihmiselle. Uskottomuus ei johda itsemurhaan, vaan itsemurha, tai yleisesti kuolema johtaa

uskottomuuteen. Heismanille totuus ja elämä ovat yhteensopimattomia (Heisman, 2010, 1830-1831). Omien sanojensa mukaan hänen metodinsa on ”rehellisyys absurditeettiin asti” (*honesty to the point of absurdity*) (ibid., 30; 1835). Tässä metodissa objektiivisuudella ja itsemurhalla on kaksinainen suhde. Ensinnäkin, objektiivisuus on metodi, jolla kumota biologispohjainen itsesäilyvyyden periaate ja saavuttaa itsemurha. Tämä tarkoittaa, että yksilö järjen avulla kyseenalaistaa geneettisesti adaptiiviset impulssinsa ja toimii maksimaalisen maladaptiivisesti ylittäen kuolemanpelkonsa itsemurhassa. Toisaalta ja käänteisesti, itsemurha on metodi, jolla kumota biologispohjainen itsesäilyvyyden periaate ja saavuttaa objektiivisuus. Tämä tarkoittaa, että yksilö itsensä tappamalla pääsee eroon jokaisesta subjektiivisesta vääristymästä. Toisin sanoen objektiivisuus on metodi kuolemalle ja kuolema metodi objektiivisuudelle. (ibid., 1835-1836.) Heismanin omassa argumentaatiossa itsemurha on täten rationaalinen akti.

On selvää, että Heismanin maalaileman tiedemiehen ihanteen toteutuessa ei jäljelle jää mitään subjektia, joka voisi kokea ideaalista objektiivisuutta. Tämä ei kuitenkaan ole olennaista hänen materialistisen metafysiikkansa hypoteesissa, jossa subjektin fenomenologisuus on jo lähtökohtaisesti illusorista bioinkonsistenssia. Tarkemmin ottaen illuusio itsessään on ongelma, joka loistaa poissaolollaan kuolemassa, täydellisessä intressittömyyden tilassa. Näin ollen saavutettu objektiivis-materialistinen uskottomuuden tila on vailla kokijaa, tai tunnustajaa. Kyseessä on objektiivinen tila ilman subjektiivisuutta, tai subjektia, joka voisi tuota objektiivisuutta tunnustaa. Tilana se edustaa lisäksi tasa-arvoa biologisen ja ei-biologisen välillä, sillä vain silloin niiden välinen raja sortuu ja irrationalinen subjektin ensisijaisuus objektiin nähden tulee kumotuksi. Kyseessä on siis samalla myös läntisen tasa-arvon päätepiste, jossa kaikki hierarkiat tuhoutuvat. (ibid., 24, 1850.)

*Itsemurhaviest* on Mitchell Heismanin itsemurhakirje ja hänen argumentaationsa rationaaliseen itsemurhaan. Nihilismin itsetuhoinen kierre on kuitenkin kirjoittajaansa laajempi. Nihilismihän on läntisen totuuden, rationaalisuuden, objektiivisuuden ja tieteen ajama prosessi. Tiede taas on tieteilijöiden ajama prosessi. Näin ollen jokainen objektiivisuuden ideaalia tavoitteleva tieteilijä joutuu vastakkain saman subjekti–objekti-paradoksin kanssa kuin Heismankin. Toki Heismanin mukaan suurin

osa on valmis hylkäämään objektiivisuuden pitääkseen kiinni omista subjektiivisista vääristymistään – eli viime kädessä elämästään. Silti, Heismanin esittämä tieteilijän ihanne johtaa rationaaliseen itsemurhaan. Tieteilijä itsessään on tieteen sokea piste, subjektiivinen biologispohjainen särö tieteen hankkeessa. Tieteen objektiivisuuden kautta tämä yksilön biologia hajoaa osaksi laajempaa ei-biologista maailmankaikkeutta. Tieteilijän loppu on kuitenkin myös tieteen subjektin loppu. Tieteen objektiivisuus toisin sanoen tuhoaa omat edellytyksensä tieteilijää välikappaleenaan käyttäen. (ibid., 1831-1832.) Koska tieteessä ilmenee Heismanin käsittämä läntinen rationaalisuus, tuhoaa tämä rationaalisuus oman perustansa (ibid., 28). Edelleen tämä itsetuho heijastuu koko laajempaan rationaalisuuteen nojaavaan läntiseen kulttuuriin, joka on olemuksellisesti nimenomaan rationaalisuuden projekti. Aivan teoksensa lopussa Heisman kirjoittaaakin:

”En näe mitään ’pohjaa’, en mitään rajoja, joihin päättää tämä vapaapudotus arvojen olemattomuuteen. Implisiittisenä nihilismissä on koko ihmisaatteen romahdus. Läntisten arvojen äärimmäinen looginen johtopäätös on lännen rationaalinen itsetuho.” (ibid., 1879)

Toisin sanoen *itsemurhaviestin* argumentaatio kattaa – ja Heismanin itsemurha ilmentää – yhden ihmisen itsemurhan, jossa ruumiillistuu tiedemiehen ihanteen itsemurha, joka ilmentää tieteen, rationaalisuuden ja lopulta koko lännen itsetuhoa niiden loogisena päätepisteenä. Olen täten esitellyt tulkintani Heismanin nihilismistä ja tähän pohjautuvasta itsemurha-argumentaatiosta. Heismanin nihilismi on nähdäkseni ymmärrettävä historiallisen tieteellisen rationaalisuuden kehityskulun tuloksena, joka saavutetaan, kun kaikki mahdolliset uskon perustat kielletään rationaalisesti perusteettomina. Tämän kehityskulun lopussa rationaalinen järki kumoaa myös oman oikeutuksensa, jolloin syntyneitä nihilismiä luonnehtii mahdottomuus oikeuttaa mitään uskomusta eettisessä, tai tietoteoreettisessa mielessä. Heismanin nihilismi ei siis ole myönteinen uskottomuuden tunnustus, vaan kieltämisen ääripiste, uskon puute, eettis–epistemologinen uskottomuus.

Heismanin rationaalisuuteen pohjaavan filosofian taustaoletuksina on nähdäkseni yhtäältä objektiivisen tieteen ihanne ja toisaalta tähän kytkeytyvä äärimmäisen materialismin hypoteesi objektiivisena metafysiikkana. Nihilismi muotoutuu tässä katsannossa paradoksiksi, jota luonnehtii yhtäältä kaiken uskon oikeuttamattomuus ja toisaalta mahdottomuus elää tätä uskottomuutta. Jokainen yritys ”uskoa nihilismiin” nimittäin on ihmisen biologispohjaisia impulsseja ja subjektiivisuutta edellyttävä aktiivinen toimi, joka näin ollen on soveltumaton Heismanin käsittämään objektiivis–materiaaliseen maailmankuvaan. Subjektiviteetti voidaan Heismanin mukaan kyllä selittää materialistisen evoluution kautta, mutta sitä ei voida oikeuttaa osana materialistista maailmaa. Näin ollen rationaalisuus edellyttää agentilta nihilististä uskottomuutta, joka puolestaan edellyttää subjektiviteetin kieltämistä objektiivisuuden nimissä. Subjektiviteetin kieltäminen puolestaan edellyttää kuolemaa. Näin ollen rationaalisuus edellyttää kuolemaa, joka on nihilistisen uskottomuuden ainoa mahdollisuus.

Olen tähän mennessä esittänyt tulkintani Heismanin nihilismistä ja tähän kytkeytyvästä itsemurha-argumentaatiosta. Koska kyseessä kuitenkin on kaanonin ulkopuolinen ajattelija, esitän seuraavaksi alustavaa arviota hänen ajattelustaan.

### **2.2.5. Heismanin alustava arvio**

Heismanin ajattelu on yleisesti ottaen selkeää ja johdonmukaista. Se etenee ymmärrettävästi rationaalisuuden, materialismin ja objektiivisuuden käsityksiä kohti nihilististä uskottomuutta, joka toteutuu kuolemassa. Heismanin ansiona onkin tarjota perusteellinen vastaus esittämäni nihilismin kolmijakoiseen ongelmaan nihilismin alkuperää, sen käsitteellistä merkitystä ja sen seurauksia koskien. Tämän saavutuksen merkitystä ei sovi vähätellä, sillä nähdäkseni nihilismin käsite on vaikea ymmärtää ja kenties vielä vaikeampaa on ymmärtää, mitä se voisi merkitä elämän käytännön kannalta. Oikeastaanhan Heismanin ratkaisu perustuu nimenomaan siihen, ettei tätä nihilismia voi edes elämän käytännössä toteuttaa. Yleinen selkeys ja johdonmukaisuus ovat nähdäkseni myös syitä, joiden perusteella voin käsitellä Heismanin ajattelua tässä tutkielmassa ylipäätään. Heismanin

ansioiden tunnustamisesta huolimatta en tahdo kuitenkaan väittää, että hänen ajattelunsa olisi ongelmatonta. Seuraavaksi esitänkin lyhyesti kolme ongelmaa Heismanin filosofiaa koskien.

Ensimmäinen ongelma Heismanin ajattelussa liittyy kuolemaan ainoana mahdollisena ratkaisuna subjektiivisuuden ja objektiivisuuden ristiriitaan. Heismanin mukaan subjektiivisuutemme on aina epäobjektiivisuutensa vuoksi virheellistä. Näin ollen hänen ratkaisunsa on sammuttaa koko inhimillinen subjektiivisuutemme illuusio itsemurhalla ja näin saavuttaa virheestä vapaa tila. On kuitenkin kuviteltavissa useita mahdollisia muita tiloja, joissa subjektiivisuutta ei tiettävästi ole olemassa, mutta joissa yksilön biologinen elämä ei silti ole päättynyt. Esimerkkeinä tällaisista ovat kooma, tai kenties jopa syvä masennus. Jos kuitenkin tarkoitus on puolustaa elämän merkityksellisyyttä Heismanin nihilismia vastaan, ei tämä kritiikki tarjoa juurikaan lohtua, vaan toimii enemmänkin reunahuomautuksena hänen ajatteluunsa. Lisäksi vaikka kooma, tai masennus täyttäisikin Heismanin uskottomuudelle asettamat ehdot, on kuolema tiettävästi kuitenkin varmempi ja lopullisempi ratkaisu, sillä muista mainitsemistani ratkaisuista poiketen kuolemasta ei ainakaan toistaiseksi voi ”parantua”. Joka tapauksessa kuolema ei näyttäisi olevan ainoa mahdollinen tila, jossa yksilö voi ainakin väliaikaisesti saavuttaa uskottomuuden.

Toinen ongelma koskee Heismanin materialistista metafysiikkaa. Hänen argumentaatioissaan keskeistä on objektiivisuuden ja subjektiivisuuden yhteensovittamattomuus ja hänen ratkaisunsa on suhtautua subjektiivisuuteen illusorisina ilmiöinä, joita ei voi oikeuttaa osana objektiivis-materialistista maailmankuvaa. Tämä objektiivisen maailman oletus on Heismanille paras mahdollinen työskentelyhypoteesi paremman todistusaineiston puutteessa. Koko ihmisen subjektiivisen kokemuksen tuomitseminen illusoriseksi tällaisen hypoteesin perusteella vaikuttaa kuitenkin äkkinäiseltä. Eikö yhtäältä voisi pitää aina läsnä olevaa subjektiivisuuttamme kyseenalaistamattomana totuutena, jonka yhteensopimattomuus Heismanin olettaman äärimmäisen materialismin kanssa toimii todistuksena jälkimmäisen erheellisyydelle? Tämän kritiikin valossa vaikuttaisi siltä, että Heismanin argumentaatiolle keskeinen äärimmäinen materialismin hypoteesi ei ole ollenkaan niin itsestään selvä kuin Heisman olettavan. Juuri Heismanin objektiivis-materialistiseen maailmankuvaan



kohdistuva kritiikki onkin tutkielmani kannalta olennainen, mutta paneudun tarkemmin siihen vasta Nietzschen tulkinnan rakentamisen jälkeen.

Kolmas ongelma kytkeytyy Heismanin tieteelliseen maailmankuvaan, tai tarkemmin hänen tiedekäsitykseensä yleensä. Hän näyttää nimittäin ajattelevan tiedettä pelkästään objektiivisuuden tavoittelun ja tämän kanssa ristiriidassa olevan subjektiivisuuden näkökulmasta. Kuitenkin tieteellä voidaan ajatella olevan myös käytännöllinen intressi, jolloin tieteellä pyritään parantamaan ihmisten elämää. Tällainen ajattelu näyttäisi enemmänkin edellyttävän juuri elossa pysymistä itsemurhan sijaan. Toisaalta esittämäni käytännöllinen tiedekäsitys näyttäytyy Heismanin ajattelussa perusteettomana vivosentrisminä, eikä niinkään todellisena tieteen objektiivisuutena. Kritiikkiä voidaan kuitenkin laajentaa kattamaan koko teoreettinen tiede ja kyseenalaistaa Heismanin esittämä tieteen objektiivisuuden käsitys. Hän nimittäin ajattelee, että objektiivinen asioiden tila itsessään ilman inhimillisen tietoisuuden mukanaan tuomia subjektiivisia vääristymiä on tieteen tavoittelema objektiivisuus. Kuitenkin tätä vastaan voitaisiin väittää, että tieteen tarkoitus on tuottaa nimenomaan objektiivista tietoa. Tietoa taas ei voi käsittää ilman viittausta tietävään subjektiin. Näin ollen Heisman ei itsemurhallaankaan kykenisi saavuttamaan tieteen päämäärää; tuloksena on kyllä subjektiivisuudesta vapaa tila, mutta samalla poistuu pohja kaikelta, mitä voisi tiedoksi kutsua. Tästä näkökannasta Heisman on ymmärtänyt koko tieteellisen objektiivisuuden ihanteen väärin. Kritiikin mukaan ei siis ole objektiivisuutta ilman subjektiivisuutta.

Heismanin objektiivisuuskäsitys ei selvästikään ole niinkään mitään tiedettävää objektiivisuutta, vaan objektiivisuutta virheen poissaolona. Näyttäisi siltä, että Heismanin tavoittelema ja ymmärtämä luonnontieteellinen täsmällisyys asettaa tiedolle ehdot, joita se ei voi saavuttaa, koska subjektiivisuus on samaan aikaan sekä kaiken tiedon ehto että sen rajoitus. Hänen pyrkimyksensä totuuteen ei siedä minkäänlaista tiedon suhteellisuutta, tai subjektivoitumista. Näin ollen vastakkainasettelu elämän ja kuoleman välillä näyttäisi merkitsevän Heismanille vastakkainasettelua kaiken inhimillisesti epätäydellisen tiedon ja elottoman tiedottomuuden välillä. Heisman siis pitää rationaalisempaa ja totuudenmukaisempaa tilana kaikesta tietämisestä vapaata kuolemaa kuin kaikkea mahdollista

enemmän, tai vähemmän rajoittunutta tietoa. Hänelle vähäisestikin virheellinen tieto on vähemmän rationaalista kuin itsemurhan kautta saavutettu täydellinen virheettömyys. Kyse ei ole tiedon määrän lisäämisestä, vaan tiedon virheellisyyden eliminoinnista. Nämä ovat kaksi eri asiaa.

Heismanin objektiivisuuskäsitystä voisi nimittää negatiiviseksi objektiivisuudeksi, sillä se korostaa subjektiivisen vääristymän poissaoloa. Objektiivisuutta voisi ajatella kuitenkin myös positiivisessa mielessä, jolloin virheen poissaolon sijaan korostetaan saavutetun tiedon oikeellisuutta. Ei toki ole aiheellista kieltää, etteikö suuri osa, ellei jopa kaikki tiedostamme olisi suhteellista ja rajoittunutta. Tämä ei silti tarkoita, ettei tietomme kasvaisi. Tiede on nimittäin kehittynyt suunnattomasti esimerkiksi viimeisen sadan vuoden aikana. Ei ole edes tarpeen väittää, että tietemme olisi täysin objektiivista, mutta voidaan kuitenkin perustellusti uskoa, että tieteen objektiivisuus on ajan kuluessa lisääntynyt. Tällöin objektiivisuuden kasvulla tarkoitetaan esimerkiksi sitä, että meillä on enemmän ja tarkempaa tietoa itsestämme ja maailmankaikkeudesta kuin meillä oli vaikkapa Newtonin aikaan. Tätä ei taas tarvitse ajatella pelkästään virheellisten käsitysten poistumisena, vaan oikeiden, tai ainakin tarkempien, objektiivisuutta lähenevämpien käsitysten muodostamisena. Tieteen objektiivisuus on siis positiivisessa tiedon kasvun ja tarkentumisen mielessä lisääntynyt.

Juuri negatiivisen ja positiivisen objektiivisuuden vastakkainasettelu antaa mahdollisuuden ilmaista kolmas kritiikkimme Heismanin ajattelua kohtaan. Kuvitelkaamme oman alansa tieteilijä X, jolla on hallussaan syvälinen asiantuntemus omasta tieteenalastaan. Kaikessa tässä tiedossa on hänen subjektiivisuutensa rajoituksia, kuten ymmärryksen, ajattelun, havaitsemisen ja tulkinnan virheitä. Kysymys on tällöin seuraava: Onko tieteilijän X ajattelun objektiivisuus suurempaa kuin kuolleen, jolla ei ole minkäänlaista tietoa? Heismanin edustama negatiivinen objektiivisuuskäsitys näkee tässä kohtaa vain tieteilijän, jonka käsityksissä on virheitä ja kuolleen, jolla ei ole käsityksiä, eikä näin ollen virheitäkään. Positiivinen objektiivisuuskäsitys taas tunnustaa tieteilijän X tiedon sen kaikessa rajoittuneisuudessaankin enemmän objektiiviseksi kuin tilanteen, jossa tietoa ei ole lainkaan. Toisin sanoen kuolemassa ei ole minkäänlaista objektiivisen tiedon määrää, eikä sitä näin ollen voi pitää objektiivisuuden täydellisyytenä, kuten Heisman ajattelee. Positiivinen käsitys objektiivisuudesta

edellyttää juuri subjektin olemassaoloa, eikä sen poissaoloa. Tarkemmin ottaen vertailun ei tarvitse tapahtua edes tieteilijän X ja kuolleen välillä, vaan oletettavasti jokaisella elollisella ihmisellä on enemmän tietoa maailmankaikkeudesta kuin kuolleella. Jos objektiivisuus ajatellaan positiivisessa mielessä, Heismanin itsemurha ei saavuta objektiivisuutta, vaan tuhoaa sen ehdon.

Olen tässä kappaleessa yhtäältä korostanut Heismanin ansioita nihilismin vaikean aiheen käsittelyssä ja toisaalta esittänyt lyhyesti kolme mahdollista tapaa kritisoida hänen näkemyksiään. Voidaan yhtäältä kyseenalaistaa kuoleman paikka ainoana mahdollisuutena saavuttaa Heismanin käsittämä objektiivisuus. Toisaalta voidaan kyseenalaistaa hänen objektiivis-materialistinen maailmankuvansa. Kolmanneksi voidaan kyseenalaistaa hänen käsityksensä tieteellisestä objektiivisuudesta. Jokainen kritiikin haara ansaitsisi esittämäni syvemmän käsittelyn, mutta siihen ei tässä tutkielmassa ole tilaa. Perusteellisen kritiikin sijaan olenkin tässä kappaleessa pyrkinyt tuomaan esille, ettei Heisman kaanonin ulkopuolisena ja yleisesti ottaen tutkimattomana ajattelijana ole filosofiassaan ongelmaton. Myöskään tämän tutkielman tarkoitus ei ole tarjota perustavaa kritiikkiä Heismanin filosofiasta, vaan tutkia – ja myös kritisoida – Heismanin nihilismikäsitystä hänen edeltäjänsä ja ”opettajansa”, Friedrich Nietzschen filosofiaa vasten. Nietzschen ymmärrys nihilismistä tulee nähdäkseni kuitenkin ymmärtää hänen oman filosofisen systeeminsä kontekstissa. Näin ollen Nietzschen nihilismin ongelmaa ennen on ymmärrettävä hänen filosofiansa perusta. Seuraavaksi lähdän rakentamaan tulkintaa tästä systeemistä yhden keskeisen käsitteen pohjalta.

### **3. Nietzschen filosofian perusta**

Tässä kappaleessa esitän tulkintani Nietzschen filosofisen systeemin perustuksista. Se jakautuu neljään alalukuun. Luvussa 3.1. esittelen Nietzschen filosofian keskeisen dionyysisen käsitteen pohjaten käsittelyni hänen ensimmäiseen kirjaansa, *Tragedian syntyyn*. Luvussa 3.2. tarkastelen laajemmin dionyysisen merkitystä ja paikkaa Nietzschen filosofian kokonaisuudessa. Tältä pohjalta kappaleessa 3.3. esitän tulkinnan dionyysiseen keskeisesti kytkeytyvästä vallantahdon käsitteestä.

Koska dionyysisen käsite on monimutkainen ja sen merkitys näyttäisi Nietzschen elämän kuluessa saavan hänelle myös erilaisia merkityksiä, kappaleet 3.1. ja 3.2. menevät suurelta osin yleisluontoisen – joskin perustellun – katsauksen luontiin. Suuremmissa määrin vasta kappaleessa 3.3. vallantahdon käsitteen myötä pääsen lyömään kantaani selkeästi lukkoon. Osittain tämän tietynlaisen epämääräisyyden vuoksi kappaleessa 3.4. kerään vielä koko kappaleen 3 käsittelyni yhteen. Kuitenkin, ensin Nietzschen filosofian ja Dionysoksen hahmon alku, *Tragedian synty*.

### **3.1. Dionysoksen alkuperä**

Ensimmäisessä kirjassaan, *Tragedian synnyssä*, Nietzsche nostaa esiin keskeisen vastakkainasettelun, apollonisen ja dionyysisen. Hän ei käsitteillään suoranaisesti tarkoita Kreikan muinaisia Jumalia, Apollonia ja Dionysosta, vaan kyse on enemmänkin jostain, joka ilmenee näinä jumaluuksina. Hän ei myöskään ollut ensimmäinen käsiteparin käyttäjä, mutta niiden muotoilu on hänellä kuitenkin ainutlaatuinen (Tuusvuori, 2000, 462). Näiden kahden käsitteen ja niiden vuorovaikutuksen avulla Nietzsche lähtee esittämään tulkintaansa kreikkalaisesta ajattelusta ja maailmasta keskittyen erityisesti siihen, miten ne yhdessä vaikuttivat tragedian perinteen syntymiseen. Jaan käsittelyni kahteen osaan. Ensimmäisessä esittelen apollonis-dionyysisen vastakkainasettelun muutaman tulkinnan valossa. Toisessa esittelen Nietzschen käsityksen tragedian synnystä apollonisen ja dionyysisen sovituksena, sekä sen kuoleman sokratismen seurauksena.

#### **3.1.1. Dionysos ja Apollon**

Yksiselitteisen tarkkoja ja täsmällisiä määritelmiä Nietzschen apolloniselle ja dionyysiselle on vaikea löytää, mutta jo *Tragedian synnyn* alussa apolloninen yhdistyy kuvataiteeseen ja dionyysinen musiikkiin. Nietzschen mukaan käsitteitä tulee lähestyä ”unen ja huuman erillisinä taidemaailmoina”, joiden ”välillä huomataan vastaava vastakohta kuin apollonisen ja dionyysisen välillä” (BT, §1, 30-31).

Käsitteet ovat kuitenkin monimutkaisempia ja vaativat perusteellisempaa käsittelyä tullakseen ymmärretyiksi. Ensin esittelen apollonisen.

Nietzschen mukaan ”kreikkalaiset ilmaisivat unikokemuksen iloisen välttämättömyyden Apollonissaan”, joka yhdistyi ”kaikkiin kuvaaviin voimiin”, ”ennustavuuteen”, valoon ja joka ”hallitsi myös sisäisen fantasiamaailman kaunista näennäisyyttä”. Apollonisesta ”kuvasta ei liioin pidä puuttuman tuota heiveröistä linjaa, [...] tuota mitantäyteistä rajausta, tuota vapautta villeistä liikutuksista, tuota viisauden täyttämää kuvantekijän rauhaa”. (ibid., 33.) Nietzsche lainaa Schopenhauerilta yksilöimisen periaatteen (*principium individuationis*) käsitettä apollonisen luonnehtimiseen, jolloin Apollonissa ”saavat ylimmän ilmauksensa järkkymätön luottamus tuohon periaatteeseen ja siihen vangitun tyyni aloillaan pysyminen; Apollonia tekisikin mieli luonnehtia *principium individuationis* ihanaksi jumalkuvaksi, jonka eleistä ja katseista meille puhuu ’näennäisyyden’ koko ilo ja viisaus sekä kauneus”. (ibid, 34.)

Kaufmannin tulkinnan mukaan apolloninen on ”voima luoda harmonista ja mitattua kauneutta; vahvuus muokata omaa luonnetta kuin taideteosta; ’yksilöimisen periaate’, muodon antava voima, joka saavutti täyttymyksensä kreikkalaisessa veistoksessa” (1974, 128). Deleuzen tulkinnassa ”Apollon jumalallistaa yksilöllistymisen periaatteen, muodostaa ilmenemisen ilmenemisen, kauniin ilmenemisen, plastisen unen tai kuvan, ja vapautuu näin kärsimyksestä [...], hän *pyyhkii pois kärsimyksen*” (Deleuze, 2005, 24). Deleuzen tulkintaan kärsimyksen roolista palaan myöhemmin. Tuusvuoren mukaan ”Apollon [kristalloituu] unena”. Lisäksi ”Apollon kytkeytyy ilmenevän järjestykselliseen maailmaan” ja ”merkitsee itsetietoisuutta, kuria, rajausta, määrää, numeroa” (2000, 464.) Apollonista voidaan esittämieni tulkintojen varjolla alustavasti luonnehtia viettä, joka tekee ilmenevään maailmaan järjestyttä, muotoa ja yksilöllisyyttä sen rajaamisen avulla.

Käsitteellisen vastakkainasettelun toinen puoli, dionyysinen, edustaa Nietzscheille yhtäältä ”suunnatonta *kauhua*, joka tarttuu ihmiseen, kun hän äkisti harhaantuu ilmenevän tietomuodoissa, koska jossakin perusteenlain hahmossa näyttää esiintyvän poikkeama”. Toisaalta Nietzsche liittää

dionyysisen sen ”riemuntäyteen haltioitumisen, joka *principium individuationis*in murtuessa kumpuaa ihmisen, suorastaan luonnon sisimmästä perustasta”. Hänen mukaansa dionyysisen ”olemusta” ”lähimmäksi vie *huuman analogia*”, jonka ”kiihtyessä subjektiivisuus unohtaa tyystin itsensä”. (BT, §1, 34.)

Nietzschen mukaan dionyysisessä ”sopusoinnun ilosanomassa” ”murtuvat kaikki jäykät, vihamieliset rajoitukset”, jolloin ”jokainen tuntee olevansa lähimmäiseensä yhtynyt” ja ”laulaen ja tanssien [...] ilmaisee itseään”. Tällöin ”tässä *huuman vavistuksessa* paljastuu koko luonnon taidevalta alkuykseyden korkeimmaksi riemutyödykseksi”. (ibid., 35-36.) Toisin sanoen “[k]ohtuuttomuus paljastui totuudeksi” ja ”ristiriita, tuskasta syntynyt riemu ilmaisi itsensä luonnon sydäimestä” (ibid., §4, 48). Dionyysiselle keskeistä alkuykseyttä Nietzsche tarkentaa vielä myöhemmässä kohdassa:

”Olemme todella silmänräpäyksittäin alkuolemusta itseään ja tunnemme sen hillittömän täälläolohimon ja –nautinnon. Kamppailu, särky, ilmiöiden tuhoutuminen tuntuvat meistä nyt välttämättömältä, kun niiden rinnalla käy lukemattomien, elämään vetävien ja puskevien olemassaolon muotojen kohtuuttomuus. Näiden särkyjen äkäinen kärki kairaa meitä sillä hetkellä, kun yhdymme mittaamattomaan olemassaolon alkunautintoon ja aavistamme dionyysisen haltioituneina tämän nautinnon rikkumattoman ikuisuuden. Pelosta ja myötäkärsimyksestä huolimatta olemme onnellisesti elossa, emme yksilöinä, vaan *yhtenä* elävyytinä, sulautuneena sen luomisnautintoon.” (ibid., §17, 125.)

Kaufmannin tulkinnan mukaan Dionysos ”on humalaisen vimman symboli, joka uhkaa tuhota kaikki muodot ja säännöt; hellittämätön pyrkimys, joka ilmeisesti kieltää kaikki rajoitukset; äärimäinen hylkääminen, jonka joskus koemme musiikissa” (1974, 128). Deleuzen mukaan ”Dionysos [...] palaa alkukantaiseen ykseyteen, rikkoo yksilön, vetää tämän mukanaan suureen haaksiriksoon ja nielee tämän alkuperäiseen olemiseen: näin hän tuottaa ristiriidan uudelleen yksilöllistymisen tuskan muodossa, mutta *ratkaisee* sen korkeampana ilona saadessaan meidät ottamaan osaa ainutkertaisen olemisen tai universaalisen tahdon ylenpalttisuuteen” (2005, 24). Tuusvuoren tulkinnassa

Dionysokselle olennaista on voimat, jotka pyrkivät ”fuusioon ja vastustuksen lopettamiseen ihmisolentojen kesken, sekä ihmisten ja muun luonnon välillä” (2000, 464).

Tulkintojen perusteella dionyysiselle keskeistä näyttäisi olevan muodon ja yksilöllisyyden tuonpuoleinen vimmainen ykseys alkuykseyden kanssa; toisin sanoen maailma apollonisten rajojen tuolla puolen. Olen täten antanut alustavat hahmotelmat sekä apollonisen että dionyysisen käsitteelle, jotka näyttäisivät liittyvän rajalliseen muotoon ja sen rikkovaan vimmaiseen alkuykseyteen. Esittelemäni hahmotelmat eivät kuitenkaan ole itsessään riittäviä. Paremman ymmärryksen saavuttamisen nimissä esittelen seuraavaksi tragedian käsitteen, joka on Nietzschen sovitus apollonisen ja dionyysisen välille.

### **3.1.2. Tragedian synty ja kuolema**

Tragedian alkuperä voidaan Nietzschen mukaan juontaa kansanlauluun, joka ”on meille ennen muuta maailmanpeili, alkuperäinen melodia, joka etsii nyt vastaavaa uni-ilmiötä ja ilmaisee sen runoutena”. Melodia ”sietää useita objektivointeja useissa teksteissä” ja ”synnyttää runouden itsestään yhä uudelleen ja uudelleen”. Tarkemmin ottaen ”kansanrunoudessa näemme siis kielen vahvimmilteen jännitettynä *jäljittelemään musiikkia*”. Myös käsitteellinen tulkinta on näin ollen kuvallista toimintaa ja apollonista. (BT, §6, 56-58.)

Kansanlaulujen lyyrisen runouden apollonis–dionyysisessä liitossa on tragedian alku, sillä tragedia ”oli alun perin vain kuoro eikä mitään muuta kuin kuoro” (ibid., §7, 61). Tarkemmin ottaen kuoro on ”korkein, dionyysisen ilmaus *luonnosta* [...], joka tuo totuuden mailman sydäimestä” (ibid., §8, 73). Nietzschen mukaan meidän tulee ”ymmärtää kreikkalainen tragedia dionyysisenä kuorona, jonka lataus purkautuu yhä uudelleen ja uudelleen apollonisessa kuvamaailmassa”, sillä juuri kuorossa on ”koko näyttämömaailman, varsinaisen draaman äidinsyli”. Draama on siis ymmärrettävä ”dionyysisen tilan objektivointina”, joka ”kuvaa [...] yksilön murenemistä ja yhtymistä alkuolevaan”. (ibid., §8, 72.)

Tuusvuori tulkiten tiivistää, että "[a]polloninen taide on visuaalista ja kuvallista, [...] kun taas dionyysinen taide on musiikkia" ja näiden "yhdistelmämuoto on tragedia, jossa eksistentiaalinen ykseys maailman kanssa laitetaan kuviksi" ja painottaa, miten Nietzsche "tahtoo pitää kiinni tragedian ja luonnon yhteydestä" (Tuusvuori, 2000, 464, 514). Deleuze tulkitsee, että "tragediassa juuri Apollon kehittää traagisen *draamaksi*, ilmaisee traagisen draamassa". Draama on hänen mukaansa "Dionysoksen esineellistymistä apollonisessa muodossa ja apolloniseen maailmaan". Deleuzen tulkinnalle keskeinen kärsimys ilmenee apollonis-dionyysisessä vastakkainasettelussa "kahtena toisilleen vastakkaisena ristiriidan ratkaisemisen tapana: Apollon ratkaisee ristiriidan välillisesti, hänen keinonaan on plastisen kuvan mietiskely; Dionysos ratkaisee ristiriidan välityksettömästi jäljentämällä, tahdon musiikillisella symbolilla". (Deleuze, 2005, 24-25.) Toisin sanoen apolloninen ratkaisu kärsimykseen on välittynyt objektivaation kautta kuvantekijän tyyneytenä, kun taas dionyysinen ratkaisu on välitön, ekstaattinen yhteys alkuykseyteen. Näin ollen tragediassa apolloniset "yksilöllistymisen kärsimykset" ratkeavat, kun ne dionyysisesti "uppoavat jälleen alkuperäisen olemisen nautintoon" (ibid., 24).

Tähän mennessä esitellyn perusteella on selvää, että "alkuperäinen tragedia oli pelkkä 'kuoro' eikä lainkaan 'draama'" (BT, §8, 73). Tragedian dramatisaatiossa oli kuitenkin myös alku sen kuolemalle. Nietzscheen mukaan tragedian tuhosta vastuussa oli Euripides ja tappoa "seuraava taiteenlaji" oli "*uusi attikalainen komedia*", jossa "eli edelleen tragedian suvustaan huonontunut muoto" (ibid., §11, 88). Euripideen "perintö" oli "[a]lkuperäisen ja kaikkivoivan dionyysisen ainesosan erottaminen tragediasta ja sen jälleenrakentaminen puhtaasti uuteen uskoon epädionyysisen taiteen, tottumuksen ja maailmankatsomuksen varaan" (ibid., §12, 94-95).

Euripideen uusi estetiikka tiivistyi toteamukseen "[o]llakseen kaunista täytyy kaiken olla ymmärrettävää" minkä seurauksena "Euripides mittaili kaikkea yksittäistä ja teki periaatteellisia korjauksia kieleen, henkilöhahmoihin, dramaturgiseen rakenteeseen, kuoromusiikkiin" (ibid., 98). Kuten Tuusvuori ilmaisee, tragedian "myöhemmät kehitykset vastaavat musiikin kuvattoman voiman



rappautumista”, sillä Euripides ”ei enää tuottanut mitään dionyysistä, vaan antautui [...] ymmärrettävyyden imperatiiville” (Tuusvuori, 2000, 464).

Euripideen vaikutus tragedialle tulee paremmin ymmärrettäväksi, kun huomioidaan hänen taustavoimansa. Nietzschen mukaan ”Euripideskin oli tietyssä mielessä pelkkä naamio”, jonka takaa paljastuu ”henkiolento nimeltään *Sokrates*” (BT, §12, 96), jonka ”looginen luonne on liikakasvanut kohtuuttomaksi” (ibid., §13, 104). Tämän vuoksi ”[s]yllogismiensa ruoskalla [Sokrateen] [...] dialektiikka hääti tragediasta *musiikin*: se toisin sanoen rikkoi olennaisen tragediassa, joka voidaan tulkita vain dionyysisten tilojen ilmiasuksi ja kuvallistukseksi, musiikin näkyväksi symboloinniksi, dionyysisen huuman unimaailmaksi” (ibid., §14, 109-110). Kaufmann luonnehtiikin sokratismia ”tragedian antiteesiksi” (1974, 395). Toisin sanoen Sokrateen ajamana tragedian ylikorostunut selkeyttämisen tarve hävitti sen dionyysisen puolen ja näin tuhosi tragedian sen alkuperäisessä merkityksessään.

Sokrateen asema *Tragedian synnyssä* on kuitenkin tragedian välillisen tappajan roolia monimutkaisempi, sillä hänestä alkaa ”dionyysisen ja sokraattisen” uusi vastakkainasettelu (BT, §12, 96). Sokrateesta voikin tunnistaa ”*teoreettisen ihmisen tyyppin*” (ibid., §15, 113), jonka kautta ”Sokrateen vaikutus on levinnyt nykyhetkeen saakka ulottuakseen vielä hamaan tulevaisuuteenkin” (ibid., 111). Teoreettisen ihmisen ihanteen seurauksena ”tiedonhimon universaalisuus [...] johti tieteen avomerelle” ja ”tämän universaalisuuden turvin ensi kerran jännitettiin koko maapallon [...] ympärille yhtenäinen ajatuksen verkko”. Nietzsche väittääkin, että emme ”voi olla näkemättä Sokrateessa niin sanotun maailmanhistorian käännekohtaa ja kurimusta” (ibid., 114-115).

Tiivistän tähän mennessä käsiteltyä: Olen esitellyt Nietzschen käsiteparin apolloninen ja dionyysinen. Apolloninen tekee toisaalta ilmenevän maailman järjestyksen, sen muodot ja sen rajat; toisaalta se yksilöi ja erottaa yksilön itsensä maailmasta. Tämä maailma ennen apollonisen ilmenevyyttä on dionyysinen luonto vimmaisena alkuykseytenä ilman olioita erottavia rajoja. Apolloninen taide on maailmaa rajaavaa kuvataidetta ja dionyysinen taide on suoraan alkuykseydestä virtaavaa musiikkia.

Käsiteparin sovinto on tragediassa, jossa ykseys luonnon kanssa saa kuvallisen ilmaisun draamassa. Myöhemmin tällaista alkuykseydestä virtaavaa muodottomuutta vierastanut Sokrates toimi taustavaikuttajana tragedian kuolemalle, joka tapahtui erityisesti Euripideen käsissä, kun dionyysinen ajettiin ulos tragediasta järjen ja dialektiikan nimissä. Sokrateen myötä uusi vastakkainasettelu onkin dionyysisen huuman ja sokraattisen järkioptimismin välillä. Sokrateen kuoleman jälkeen sokratismista muodostuu universaali ”teoreettisen ihmisen” ihanne, joka ilmenee esimerkiksi tieteenä ja yleisenä tiedonjanona. Olen korostanut ja korostan vielä kerran, että kaikki käsitteet tulee vielä tässä vaiheessa ottaa alustavina luonnehdintoina, sillä kokonaisuus muuttuu vaikeammaksi tulkita, kun käsitellään *Tragedian synnyn* keskeisimpien käsitteiden paikkaa Nietzschen filosofian kokonaisuudessa. Juuri tähän keskityn seuraavaksi.

### **3.2. Dionysoksen paikka Nietzschen filosofiassa**

Tässä kappaleessa pureudun tarkemmin dionyysisen käsitteeseen. Se jakautuu kahteen osaan. Ensimmäisessä pyrin osoittamaan ensinnäkin, että dionyysinen on Nietzschen filosofialle keskeinen käsite ja toiseksi, että se on ensisijainen apolloniseen nähden *Tragedian synnyssä*. Toisessa osassa pyrin selventämään, miten käsitteen merkitys muuttuu Nietzschen tuotannossa.

#### **3.2.1. Dionysoksen merkittävyys**

”Onko minut ymmärretty? – *Dionysos vastaan ristiinnaulittu...*”(EH, IV §9.)

Yllä oleviin sanoihin päättyy Nietzschen yksi viimeisistä kirjoista, *Ecce Homo*, jossa Nietzsche luo jälkikatsausta julkaistuihin teoksiinsa. *Tragedian synnylle* hän lukee tässä yhteydessä kaksi merkittävää oivallusta: Ensinnäkin ”ymmärrys kreikkalaisten dionyysisestä ilmiöstä”, jonka ”psykologisessa selityksessä” kirja näkee ”koko kreikkalaisen taiteen perusjuuren”. Toinen oivallus on että ”Sokrates tunnustetaan [...] kreikkalaisten häviön välineeksi, tyypilliseksi dekadentiksi”. Toisin

sanoen sanoen kyse on järjen ja vaiston vastakkainasettelusta, jossa "[j]ärkevyys' hinalla-millä-hyvänsä [nähdään] vaarallisena, elämältä pohjaa vievänä väkivaltana". (EH, III BT §1.) *Tragedian synnyn* keskeisiä oivalluksia näyttäisi siis olevan toisaalta dionyysinen ja toisaalta sitä vastaan sotiva järki, tai teoreettisen ihmisen ideaali.

Tuusvuori väittää, että vaikka *Tragedian synnyn* jälkeen kului vuosia ennen kuin Nietzsche teoksissaan eksplisiittisesti palaa dionyysisen käsitteen tarkasteluun, elää käsite hiljaisena aikanakin Nietzschen muistiinpanoissa (Tuusvuori, 2000, 466). Tämän lisäksi *Ecce Homon* päätössanojen "strategisesti merkittävään sijoittamiseen" pohjaten voidaan perustellusti uskoa, että Nietzsche piti dionyysisen symbolia "määrittävänä filosofisena saavutuksenaan" (Reginster, 2009, 2). Nietzsche myös eksplisiittisesti sanoo olevansa "Dionysos jumalan viimeinen opetuslapsi" (BGE, §295) ja "filosofi Dionysoksen opetuslapsi" (EH, P §2) ja kutsuu itseään "ensimmäinen *traagiseksi filosofiksi*", sillä ennen häntä "dionyysyyttä ei ollut käännetty filosofiseksi paatokseksi" (EH, BT §3). Toisin sanoen dionyysinen vaikuttaisi olevan Nietzscheille merkittävä käsite hänen filosofiassaan, jolle hän on uhrannut pohdintaansa niin julkaistuissa teoksissaan kuin muistiinpanoissaan ja joka on tärkeä Nietzscheille koko hänen aktiivisen kautensa läpi. Apolloninen dionyysisestä poiketen jää *Tragedian synnyn* jälkeen taka-alalle, mutta tämä on ymmärrettävää jo siitäkin syystä, että apollonis-dionyysinen vastakkainasettelu vaihtui jo esikoisteoksessa dionyysis-sokraattiseen.

Koska dionyysisen merkitys Nietzschen ajattelussa näyttää olevan vahva, on tähän mennessä tarkemmin määritettävä sen merkitys *Tragedian synnyssä*, tragediassa ja apollonis-dionyysisessä vastakkainasettelussa. Kaufmannin mukaan "Nietzsche ei ylistänyt yhtä [jumalaa] toisen kustannuksella; mutta jos hän pitää yhtä [...] parempana, se on Apollon", sillä vaikka "molempia tarvittiin mahdollistamaan tragedian synty, hän painottaa dionyysistä vain, koska [...] kreikkalaisten apollonista nerokkuutta ei voi täysin ymmärtää siitä irrallaan" (1974, 128). Tätä vastoin Deleuze kirjoittaa, että tragedia apollonis-dionyysisenä sovituksena on "Dionysoksen hallitsema liitto", sillä "Dionysos on [...] traagisen perusta", "ainoa traaginen henkilö", jonka "yksilöllistymisen kärsimykset"

ovat ”ainoa traaginen aihe”. Lisäksi ”kuoro on ainoa traaginen katselija, koska kuoro on dionyysinen, koska kuoro näkee Dionysoksen herranaan ja hallitsijanaan”. (Deleuze, 2005, 24.)

Apollonisen ja dionyysisen ongelmassa katson perustelluksi asettua Deleuzen ja dionyysisen ensisijaisuuden kannalle. Ensinnäkin – kuten olen näyttänyt – Nietzschen kuvaus on sangen ylistävää hänen luonnehtiessaan dionyysistä ja sen musiikin ensisijaisuutta tragediassa. Lisäksi Nietzsche ekplisiittisesti sanoo Dionysoksen olevan tragedian ”varsinainen näyttämösankari” (BT, §8, 73). Kaufmann näyttäisi muutenkin korostavan liikaa apollonisen valtaa. Kuten todettu, hän liitti luonnehdinnassaan apolloniseen voiman muokata omaa luonnettaan, kun taas painotti dionyysista humalaisena kiihkona ja muodon tuhoamisena. Kuitenkin Marmysz huomioi, miten juuri dionyysinen ”elinvoimainen energia ja aktiivisuus maailman sydämessä” antaa ”sisällön ja rakenteen elämälle” (2003, 26). Toisin sanoen dionyysinen ei ole vain rakenteita tuhoava huuma, vaan myös jokaisen rakenteen edellyttämä elinvoima, eikä näin apollonisen ymmärrys itsensä muokkaavuutena ole ymmärrettävissä ilman dionyysistä pohjaa. Nähdäkseni *Tragedian synty* kertoo selkeästi dionyysisen olevan ensisijainen apolloniseen nähden, joista jälkimmäinen köyhdyttää edellistä. Annan vielä ennen seuraavaan ongelmaan siirtymistä yhden esimerkin tästä:

”Musiikin maailmasymboliikkaa ei ehdytetä kielitse senkään takia, että se viittaa alkuristiriitaan ja alkutuskaan alkuykseyden sydämessä symboloiden näin sfääriä, joka käy kaikkien ilmiöiden yli ja edellä. Sitä vasten joka ikinen ilmiö on vain vertaus. Siksi *kieli* ilmöiden orgaanina ja symbolina ei voi koskaan tai missään kääntää musiikin sisintä ulospäin. Aina musiikin jäljittelyyn ryhtyessään kieli pysyy pelkästään ulkoisessa kosketuksessa siihen, koska mikään lyyrinen kaunopuhe ei saa viedyksi meitä askeltakaan lähemmäksi musiikin syvintä mieltä.” (BT, §6, 60.)

### **3.2.2. Dionysoksen kehitys**

Itse teoksen ohella kaksi ensisijaista lähdeettä *Tragedian synnyn* tulkintaan suhteessa Nietzschen filosofiaan kokonaisuutena on kirjalle vuonna 1886 kirjoitettu uusi esipuhe – nimeltään ”*Itsekritiikin koetus*” – sekä jo mainittu *Ecce Homo*. Uudessa esipuheessa Nietzsche kritisoi mennyttä kirjoitustyyliään ja –taitoaan, mutta merkittävämpää tarkasteluni kannalta on seuraava huomio:

”Kuinka paljon nyt valitankaan, etten ollut vielä tuolloin kyllin urhea [...], jotta olisin sallinut itselleni [...] *oman kielen*, – että yritin schopenhauerilaisin ja kantilaisin muotoiluvin työläästi ilmaista vieraita ja uusia arvoarviointeja [...] !” (BT, P §6, 22.)

*Ecce Homo* jatkaa tätä Nietzschen edeltäjistään irtisanoutumisen projektia. Sen mukaan *Tragedian synty* ”on tehnyt vaikutuksen ja jopa kiehtonut sillä, mikä siinä oli erehdystä – sen wagnerointi-sovelluksilla” (EH, III BT §1, 69). Lisäksi *Tragedian synty* ”haiskahtaa luotaantyöntävän hegeliläiseltä” ja ”vain muutamissa sen muotoiluissa siihen on tarttunut Schopenhauerin kalmankitkerää parfyymia” (ibid., 70). Myöhäis-Nietzsche toisin sanoen kritisoi varhais-Nietzscheä tämän edeltäjien vaikutuksesta. Esiin nouseva ongelma on tämä: Mikä vaikutus Kantin, Hegelin ja Schopenhauerin vaikutuksesta vapautumisella on, kun verrataan keskenään varhais-Nietzschen ja myöhemmän Nietzschen käsitteistöä? Ongelman ratkaisemiseksi luon ensin lyhyen katsauksen dionyysisen luonnehdintoihin Nietzschen myöhemmässä tuotannossa ja sen jälkeen tuon näihin teksteihin ymmärrystä eri tulkintojen kautta.

Nietzsche palaa lyhyesti dionyysis-apolloniseen vastakkainasetteluun *Epäjumalten hämärässä*, jossa käsitteistä ”molemmat ymmärretään huumauksen lajeiksi”. Apolloninen assosioituu edelleen kuva- ja käsitetaiteeseen. Samoin dionyysinen liittyy edelleen musiikkiin. Yleisesti ottaen dionyysisessä ”koko tunnemekanismi on kiihottunut ja väkevöitynyt, niin että se purkaa kerralla kaikki ilmaisuvaramansa”. Lisäksi dionyysinen ”muuntautuu jatkuvasti” (TI, IX §10.) ja ”voidaan selittää yksinomaan *voiman liikamäärän* perusteella”. Dionyysinen tarkoittaa ”[e]lämän myöntämistä sen oudoimmissa ja ankarimmissakin ongelmissa, elämäntahtoa, joka uhraa iloisesti korkeimmat tyyppinsä omalle ehtymättömyydelleen” (ibid., X §4-5). Nietzsche samaistaa dionyysisen myös Goetheen, jota

luonnehtii esimerkiksi "itsensävoittaminen" ja taistelu "järjen, aistien, tunteiden, tahdon erillisyyttä vastaan". Hänessä voi nähdä "vahvan, perusteellisesti sivistyneen, kaikissa käytännön asioissa etevän, itseään hallitsevan, itseään kunnioittavan ihmisen". (ibid., IX §49.)

*Iloisessa tieteessä* dionyysinen on "ylenpalttisen [...] voiman" ilmaisema "[h]ävityksen, vaihtelun, sulkeutumisen kaipuu". Lisäksi kirja laittaa vastakkain kaksi kärsimyksen muotoa: Ensinnäkin on "niitä, jotka kärsivät *elämän yltäkylläisyydestä*, jotka tahtovat dionysolaista taidetta ja samoin traagillista elämän-katsomusta ja -oivallusta". Toiseksi on "*elämän köyhtymisestä* kärsiviä, jotka etsivät rauhaa, hiljaisuutta, tyventä merta, vapahdusta itsestään taiteen ja tietämyksen avulla, tai sitten päihtymystä, kouristusta, huumausta, hulluutta". (GS, §370, 227-228.) Tähän listaukseen samaa aforismia lainaava ja täydentävä *Nietzsche contra Wagner* lisää vielä "taiteen ja filosofian tokkuran" (NCW, VI).

Alkakaamme avata uuden ja vanhan dionyysisen ongelmaa Deleuzen kautta. Kuten on nähty, hänelle *Tragedian synnyn* keskeinen ongelma on kärsimys, jonka vastakkaisia ratkaisutapoja apolloninen ja dionyysinen ovat, kun taas tragedia on näiden ratkaisujen sovitus. Siinä, missä Dionysos esikoiskirjassa tarjosi pelastuksen kärsimyksestä ylyksilöllisyyden kautta, esiintyy hän myöhemmin "hellittämättömästi *myöntävänä* jumalana", joka enää "ei tyydy 'ratkaisemaan' kärsimystä tekemällä siitä korkeamman, ylyksilöllisen ilon, vaan hän myöntää kärsimyksen". Toisin sanoen uudelle dionyysiselle "elämä on myönnettävä, *muttei* oikeutettava tai lunastettava". (Deleuze, 2005, 25.) Myös Reginsterille Nietzschen myöhäistuotannossa "Dionysoksen hahmo on ottanut täysin symbolin roolin idealle, jota Nietzsche kutsuu 'elämän myöntämiseksi'" (2009, 1). Deleuzen mukaan Kantin, Schopenhauerin ja Wagnerin kaltaisille ajattelijoille on tyypillistä "ratkaista alkuperäinen ristiriita alkuperäisellä pohjalla" ja tämän taustan vuoksi "elämän myöntäminen ei vielä tule ymmärretyksi kuin kärsimyksen ratkaisuksi universaalisen ytimessä ja yksilön ylittävässä nautinnossa" (1962, 13).

Kompridis asettaa vastakkain uuden ja vanhan dionyysisen kahden eri ekstaasikäsitteen kautta, jossa olennainen kehitys on vanhasta, "patologisesta" "yksilöimisen prinssiipin' ylittämiseen" yhdistetystä ekstaasista "terveeseen" ekstaasiin, jota määrittää "*yksilöllinen autonomia*" ja "omaksi itseksi

tulemisen tavoite”. Tervettä, dionyysistä ekstaasia luonnehtii ”voiman ylimäärä” ja ”sitä motivoi terve halu myöntää tulevaisuuden toiseus” ja ”tuleminen”. Patologista ekstaasia ”luonnehtii ’elämän köyhtyminen’ ja halu kieltää elämä” ja sen ”tulevaisuus”; toisin sanoen ”*askeettiselle ihanteelle sopiva ekstaasi*”. (Kompridis, 1997, 29-30.)

Deleuzen, Reginsterin ja Kompridiksen tulkinnat näyttäisivät mahdollistavan ymmärryksen sille, miksi vielä vähän *Tragedian synnyn* jälkeenkin Nietzsche voi kirjoittaa, miten ”yksilö täytyy pyhittää jollekin itseään korkeammalle – se on tragedian merkitys” (UM, IV §4, 213), mutta myöhemmin jättää tämän ekstaattisen alkuykseyden korostamisen pois dionyysisestä ja alkaa luonnehtia käsitettä sen sijaan yksilön säilyttävän ekstaattisen myöntämisen kautta. Kyse on Nietzschen liikkeestä pois hänen edeltäjiensä varjosta ja heidän tavoistaan suhtautua kärsimykseen, kun hän samalla alkaa luoda uudenlaista filosofiaa ja suhtautumista kärsimykseen.

Kaufmann tarttuu *Epäjumalten hämärän* luonnehdintoihin Goethesta. Uusi Dionysos ei ole enää ”muodoton vimma” Apollonin vastakohtana, vaan ”ilmentää *kontrolloitua* tunnetta tunteiden poistamista vastaan”, jonka ”Nietzsche enemmän ja enemmän assosioi kristinuskoon”. Toisin sanoen ”myöhempi Dionysos on niiden kahden voiman synteesi, joita ilmentää Dionysos ja Apollon *Tragedian synnyssä*”. Tämä taas selittää, miksi Goethe ”voi näyttäytyä [...] edustajana sille, mitä nyt kutsutaan dionyysiseksi”. (Kaufmann, 1974, 129.) Toisin sanoen Nietzschen Goethen dionyysisen ihanteen edustajana liittämä itsensä hallitseminen tulee ymmärrettäväksi.

Reginster asettuu tässä kohtaa Kaufmannia vastaan. Hänen mukaansa Nietzsche joutuu varhaisessa traagisessa viisautessaan ”karttamaan dionyysisiä syvyyksiä ja pysymään apollonisella pinnalla kauniine ulkomuotoineen”, sillä hän ”ei ole vielä kehittänyt oppia vallantahdosta”, jolloin ”vain taiteen illuusiot” ovat ”vastamyökkynä” dionyysiselle kauhulle. (Reginster, 2009, 248.) Kuten muistamme, *Tragedian synnyssä* kauhu oli juuri yksi ominaisuus, joka seurasi, kun yksilöllisyyden prinssiippi rikkoutui. Reginsterin mukaan Nietzschen ”myöhemmissä töissä tätä vastoin traaginen viisaus lakkaa olemasta (osittain) apolloninen ja tulee täysin dionyysiseksi viisaudeksi”.

Tässä kappaleessa olen pyrkinyt osoittamaan ensinnäkin, että dionyysinen on Nietzscheille perustavanlaatuinen käsite *Tragedian synnyssä*. Toiseksi olen pyrkinyt näyttämään, että dionyysinen on käsite, jonka merkitys Nietzscheille on suuri koko hänen tuotantonsa läpi. Kolmanneksi olen tuonut esiin dionyysisen merkityksen eriävyyden ongelman alku- ja lopputuotannon välillä. Olemme saaneet vihiä, että tässä muutoksessa keskeistä olisi Nietzscheen kärsimyksen ratkaisun muutos. Toinen tärkeä muutos näyttäisi olevan Nietzscheen liike pois Schopenhauerilaisesta yksilön periaatteesta ja sen tuonpuolisesta ylilyöntisestä alkuyksityyden ekstasista. Uudelle dionyysiselle näyttäisi esittämieni sitaattien ja tulkintojen perusteella olevan olennaista toisaalta myöntäminen ja toisaalta vallantahto. Jotta tämä hankalaksi osoittautunut Dionysoksen nimen merkitys voitaisiin ratkaista, siirryn seuraavaksi tarkastelemaan Nietzscheen oppia vallantahdosta.

### **3.3. Dionysos ja vallantahto**

Vallantahto on käsite, joka nousee esiin vasta Nietzscheen myöhemmässä tuotannossa. Useimmat tulkitsijat nostavat sen Nietzscheen ymmärryksessä olennaiseksi – näin myös minä. Kuten olemme nähneet, vallantahto näyttäisi olevan keskeinen käsite uuden dionyysisyyden ymmärtämiselle. Samalla se on kuitenkin käsite, jossa on paljon ristiriitaa ja erilaisia tulkintaperinteitä. Ei ole siis yksimielisyyttä siitä, mitä vallantahto Nietzscheen filosofiassa tarkoittaa. Tulkinnan vaikeuden vuoksi jaankin vallantahdon käsittelyni viiteen osaan. Ensimmäisessä osassa lähestyn käsitettä vain yhden – jo käytetyn Walter Kaufmannin – tulkinnan avulla samalla nostaten esiin relevantteja kohtia Nietzscheen tuotannosta. Näin pyrin esittämään perusymmärryksen käsitteen piirteistä. Kaufmannin tulkinta on nähdäkseni kuitenkin virheellinen ja toisessa osassa pureudun Tuusvuoren huomioihin Kaufmannin tulkinnallisista ongelmista. Kolmannessa osassa täydennän näkemystä vallantahdosta Deleuzen ja Huntin tulkintoilla. Tästä jatkan myös neljännessä osassa, jossa esittelen Reginsterin tulkinnan. Viidennessä osassa Marmyszyn tulkinnan pohjalta yritän rakentaa kokonaiskuvaa, joka sopisi esittämieni Deleuzen, Huntin ja Reginsterin kohtien kanssa yhteen.

#### **3.3.1. Kaufmann: Vallantahto ja maksimaalinen rationaalisuus**



Kaufmannin mukaan ”vallantahto ei syntynyt Nietzschen päästä täysikasvuisena”, eikä ole löydettävissä tiettyä kohtaa Nietzschen tuotannossa, jossa se yhtäkkiä ilmestyisi ”yllättävänä inspiraationa”, vaikkakin vasta *Näin puhui Zarathustra* ”julistaa” sitä eksplisiittisesti nimellä ”vallantahto”. Kaufmannin mukaan jo varhaisessa tuotannossa on erotettavissa kaksi tapaa käsitellä valtaa. On ensinnäkin ”jano maalliselle menestykselle, jonka [Nietzsche] torjui haitallisena ihmisen intressille itsensä täydellistämiseen”. Tämän lisäksi on löydettävissä ajatus ”psykologisesta vietistä”, jolla ”monta erilaista ilmiötä voitiin selittää”. Kuitenkin, tässä vaiheessa käsitettä ”vallantahto” ei vielä käytetä ja vaikka vaikuttaisikin olevan vallan käsitteestä muotoilua yhtenäisenä ”käyttäytymistä selittävänä periaattina”, yleisesti ottaen Nietzsche ”käytti sitä selittämään käyttäytymistä, josta hän ei sattunut pitämään”. (Kaufmann, 1974, 179; 185.) Nietzschen vallan käsittely varhaistuotannossaan ei ensinnäkään siis ole yleistävää, eikä sisällä eksplisiittisesti vallantahdon käsitettä. Näiden syiden vuoksi jätän varhaistuotannon vallantahtoa koskevan käsittelyni ulkopuolelle. Vallantahdon käsittely alkaa Nietzscheillä eksplisiittisesti *Näin puhui Zarathustrassa*, jonka mukaan:

”Zarathustra on nähnyt monia maita ja monia kansoja; samalla hän on päässyt perille monen kansan hyvästä ja pahasta. [...] Mikään kansa ei voisi elää määrittelemättä ensin arvojaan; mutta jos se haluaa taata säilymisensä, se ei saa arvottaa niin kuin naapurikansa arvottaa. Paljon, mikä näytti hyvältä yhden kansan mielestä, näytti pilkalta ja häpeältä toisen mielestä [...]. Hyvyyksien taulu roikkuu kaikkien kansojen yllä. Katso, se on taulu niiden itsensäylittämistään; katso, se on ääni niiden tahdosta valtaan.” (Z, §15, 69.)

Kaufmann tulkitsee tätä aforismia niin että ”eri kansoilla on [...] erilaiset [...] moraalikoodit”, mutta ”relativisteja vastaan” Nietzsche ”painottaa, että on olemassa yhteinen elementti, joka mahdollistaa eri yhteiskuntien moraalikoodien vertailevan arvioinnin”. Tämä kaikkien moraalien takaa löytyvä yhteinen elementti on vallantahto, joka ”introduoidaan tahtona ylittää itsensä”. Nietzschen merkittävä oivallus tässä kohtaa on, että ”kahden laadullisesti erilaisen periaattin olettamisen sijaan – kuten vahvuuden ja järjen – hän redusoi molemmat yhteen, perustavampaan voimaan:

vallantahtoon”. Laadulliset erot taas voidaan selittää ”määrällisillä vallantahdon eroilla”. (Kaufmann, 1974, 200; 202.) Toisessa Zarathustra-aforismissa Nietzsche kirjoittaa seuraavasti:

”Tahto totuuteen’, [...] [t]ahto kaiken olevaisen ajateltavuuteen [...]! Ensin haluatte *tehdä* olevaisen ajateltavaksi, koska haluatte varmistua [...] onko se edes ajateltavissa. Mutta sen täytyy totella ja taipua teitä varten! [...] Sen täytyy tulla silotelluksi ja hengelle hyödylliseksi, hengen peiliksi ja heijastukseksi. Se on koko tahtonne [...], tahtona valtaan; ja jopa silloin, kun te puhutte hyvästä ja pahasta tai arvostuksista. [...] Tahtonne ja arvonne saatoitte matkaamaan joksikin-tulemisen jokea; minkä kansa uskoo hyväksi ja pahaksi, siinä paljastuu minulle ikivanha tahto valtaan. [...] Ja tämän salaisuuden elämä itse kertoi minulle: ‘Katso!’ se sanoi. ‘Minä olen se, *jonka täytyy aina ylittää itsensä*. [...] Totisesti minä sanon teille: hyvä ja paha, jotka kestäisivät ikuisesti – ei sellainen ole mahdollista! Niiden täytyy ylittää itsensä oma-aloitteisesti kerta toisensa jälkeen.” (Z, §34, 119-121.)

Kaufmann lukee lainaamani aforismin tarkoittavan, että ”totuudentahto on vallantahdon toimintaa”, jolloin myös ”filosofian harjoittaminen on vallantahdon johdattamaa”. Näin Kaufmann katsookin, että vallantahto on ”psykologinen hypoteesi”, jolla selittää kaikki inhimillinen toiminta, kun kvalitatiivisesti eriävät vietit voidaan selittää kvantitatiivisilla eroilla. (1974, 203.)

Jotta vallantahto psykologisena hypoteesina voisi Kaufmannille olla filosofisesti hyväksyttävä tulkinta, on hänen mukaansa ymmärrettävä, mitä Nietzsche tarkoittaa itsensä ylittämällä vallantahdon kontekstissa. Kaufmann nostaa esiin kaksi ongelmaa: Ensinnäkin on selvitettävä, miten Nietzsche ymmärtää ”impulssien ylittämisen varsinaisen prosessin ja minkälaista kontrollia hänellä oli mielessään”. Tämä ongelma on perusteltu Kaufmannin tulkinnassa, sillä – kuten aiemmin on nähty – hänelle Nietzschen dionyysinen filosofia määrittyy olennaisesti itsekontrollin kautta. Toinen ongelma on ymmärtää, miten Nietzsche sovittaa yhteen käsityksensä monistisesta vallantahdosta ja itsensä ylittämisestä, sillä ”’itsensä ylittäminen’ on ymmärrettävä ja merkityksellinen, kun itse on analysoitu

kahteen voimaan, kuten järkeen ja taipumuksiin” ja ”ilman tällaista dualiteettia [...] itsensä ylittäminen vaikuttaa mahdottomalta”. (ibid., 215; 216; 218.)

Vallantahdolle psykologisena hypoteesina löytyy tukea laajalti. Kirjassa *Hyvän ja pahan tuolla puolen* Nietzsche julistautuu ensimmäiseksi, joka käsittää psykologian ”morfologiaksi ja vallantahdon kehitysopiksi” (BGE, §23). Hänen mukaansa ”itse elämä on vallantahtoa” ja itsesäilytysviettikin on vain ”yksi sen välillisistä ja tavallisimmista *seurauksista*” (ibid., §13). Nietzsche esittää myös ”koko meidän viettielämämme tahdon yhden perusmuodon – [...] vallantahdon – hahmoutumaksi ja haarautumaksi” (ibid., §36).

Esiteltyjen muotoilujen perusteella Kaufmann määrittelee Zarathustran ylistämän ja julistaman itsensä ylittämisen ”sublimaation” käsitteellä, jolloin Nietzsche liittyy esimerkiksi Goethen ja Schopenhauerin traditioon käsitteen käyttäjinä (1974, 218-219). Kaufmannin argumentaatio sublimaation luonteelle perustuu suurelta osin epäkirja *Vallantahdolle*, jossa Nietzsche kirjoittaa, miten ”kaikki ’tarkoitukset’, ’päämäärät’, ’merkitys’ ovat vain ilmaisun muotoja ja metamorfooseja [...] vallantahdosta” (WP, §675). Toisaalla hän sanoo, ettei affektien ylittäminen tulisi olla niiden ”heikentymistä ja tuhoamista”, vaan ”niiden laittamista palvelukseen”, jolloin ”ne rakastavat meitä hyvinä palvelijoina ja menevät vapaaehtoisesti sinne, missä ikinä meidän parhaat intressimme ovat” (WP, §384). Kaufmannin tulkinnassa näiden lainausten edustama ”sublimaatio mahdollistaa orgaanisen harmonian saavuttamisen” (1974, 227).

Toinen vallantahtoon kytkeytyvä ongelma on ymmärtää ensimmäisen ongelman ratkaisu vallantahdon kontekstissa, toisin sanoen ”selittää sublimaatio yksistään vallantahtoon pohjaten, turvautumatta mihinkään muuhun lopulliseen periaatteeseen” (ibid., 229). Kuten aiemmista sitaateista ilmeni, myös totuudentahto oli palautettavissa vallantahtoon. Kaufmann kuitenkin korostaa, miten vallantahdon ”oppi ei ole [...] ’irrationalismia’”, sillä vaikka ”perusvietti ei ole järki”, kuitenkin ”järjelle annetaan ainutlaatuinen asema” (ibid., 230). *Moraalin alkuperästä* samaistaakin vallantahdon ”vapauden vaistoon”, jonka ”muovaava [...] luonto purkautuu” ihmisen ”koko elämelliseen vanhaan

itseyyteen”. Lisäksi ”halu muotoilla itseään [...], polttaa itseensä tahto [...] on viimein [...] varsinaisena äidinkohtuna saattanut päivänvaloon myös runsaasti uutta oudostuttavaa kauneutta ja myöntää ehkä yleensäkin ensimmäisen kerran kauneuden”. (GM, II §18.) Kaufmann esittää tältä pohjalta, että vallantahto ”voi löytää täyttymyksen vain rationaalisuuden kautta” ja ”[j]ärki on vallantahdon ’korkein’ ilmentymä siinä tietyssä mielessä, että rationaalisuuden kautta se voi realisoida tavoitteensa kaikkein parhaiten” (1974, 230).

Kaufmann tulkitsee, että järki, tai tarkemmin sen kyvyt ”abstraktoida annetusta, muodostaa universaaleja käsitteitä ja tehdä päätelmiä” antavat sen ”harkita kaikkia impulsseja, organisoida niiden kaaos, integroida ne harmoniaksi”. Oman sisäisen kaaoksen organisointi puolestaan antaa ihmiselle ”valtaa itsensä ja luonnon yli” (ibid.). Nietzsche väittääkin, että ”kaiken moraalikoulutuksen suuri rationaalisuus on aina ollut [...] saavuttaa vaiston varmuus” ja lisää, että ”tiedostamattomuus kuuluu kaikäntyyppiseen täydellisyyteen”, minkä esimerkkinä ”jopa matemaatikko käyttää kombinaatioitaan tiedostamattomasti” (WP, §430). Kaufmannin ymmärryksen mukaan matemaatikon tiedostamattomuus ei tarkoita tässä ”eläintä, joka toimii impulssin mukaisesti”, vaan ”mitä voisi kutsua saavutetuksi tiedostamattomuudeksi ja täydellisen hallinnan tilaksi”. Tällöin rationaalisen ihmisen ”ei tarvitse mennä sotaan impulssejaan vastaan”, vaan, ”jos hänen järkensä on tarpeeksi vahva, hän kontrolloi tunteitaan luonnollisesti”. (Kaufmann, 1974, 233-234.)

*Iloisessa tieteessä* kuvataan, miten ”tyylin luominen luonteeseensa” edellyttää, että ”näkee kaikki oman luontonsa tarjoamat voimat ja heikkoudet ja sovittaa ne sitten taiteelliseen suunnitelmaan, kunnes jokainen kohta näkyy taiteena ja järkenä ja heikkouskin viehättää silmää”. Lisäksi kirja asettaa vastakkain ”vallanhimoiset” ja ”heikot”. Edellisten ”valtavan tahtomisen intohimo keventyy aina, kun he katselevat tyyliteltyä luontoa, lannistettua ja palvelevaa luontoa”. Jälkimmäiset ovat ”itsensä hallitsemiseen pystymättömiä”, jotka ”pyrkivät aina hahmottamaan tai tulkitsemään itseänsä ja ympäristöönsä vapaaksi luonnoksi”, toisin sanoen ”villiksi, mielivaltaiseksi, haaveelliseksi, sekavaksi, yllättäväksi”. (GS, §290.)

Edellinen aforismi on keskeinen Kaufmannin tulkinnalle. Ensinnäkin siinä tiivistyy hänen käsityksensä vanhasta dionyysisyydestä ”vapaana luontona”, jota Nietzsche ei suinkaan näyttäisi kuvaavan ylistävästi, vaan se edustaa ”heikkoutta sekä antautumista impulsseilleen ja mielivaltaisena ja villinä oloa”. Toiseksi siinä on esitetty Kaufmannin uuden Dionysoksen ihanne, jonka mukaan elävien valta ”sisältää heidän impulssiensa sublimaation, heidän tunteidensa kaaoksen organisoinnin ja että antaa ’tyylin’ omalle luonteelleen”. (Kaufmann, 1974, 251-252.)

Tätä kautta on ymmärrettävää, että Kaufmannille valta on ”olemisen tila, jota ihminen janoaa sen itsensä vuoksi hänen omana äärimmäisenä päämääränään”. Järjellinen totuus taas on ”tämän olemisen tilan essentiaalinen ominaisuus”, josta irtaantuminen on ”heikkouden merkki ja estää meitä saavuttamasta sen olemisen tilan, jota ilman emme voi ikinä saavuttaa kestäväää [...] onnellisuutta”. (Kaufmann, 1974, 360.)

Kuten olemme nähneet, vallantahdon psykologinen tulkinta saa runsaasti tukea Nietzscheen tekstistä. Kuitenkin näyttäisi, että Nietzscheellä oli mielessään psykologiaa laajempi soveltamisala vallantahdolle. Kirjan *Hyvän ja pahan tuolla puolen* mukaan ”[m]aailma sisästä nähtynä, maailma ’intelligiibelin luonteensa’ puolesta määriteltynä ja merkittynä – se olisi juuri ’vallantahtoa’ eikä mitään muuta sen lisäksi” (BGE, §36).

Vallantahdon laajempi tulkinta vallantahdosta saa erityisesti huomiota nimeään kantavassa *Vallantahdossa*, jossa sitä käsitellään usean aforismin verran. Kaufmann ei jätä tätä laajempaa kontekstia tulkinnassaan täysin huomiotta, vaan yleistää aiemmin esitetyn pohjalta, että luonto itsessään on ”tarkoituksellinen, mutta tehoton”. Tällä hän tarkoittaa, että ”emme voi sanoa todella, että luonto on täysin rationaalinen; mutta luonto ei ole täysin irrationaalinenkaan, sillä se pyrkii kohti rationaalisuuden kehittämistä”. Näin ollen ”luonto ei ole mitään muuta kuin vallantahdon fenomenologia, ja sen janoa valtaan ei voi täyttää ilman järjen kehittymistä”. (Kaufmann, 1974, 235.)

Näin ollen vallantahdon metafysiikan Kaufmann tiivistää seuraavasti:

”Ratkaiseva hetki Nietzschen kosmologiassa [...] voidaan ilmaista kahdella sanalla: Nietzsche oli *dialektinen monisti*. Hänen perusvoimansa, vallantahto, ei ole vain dionyysinen intohimoinen pyrkimys [...], vaan myös apolloninen ja sillä on synnynnäinen kyky antaa itselleen muoto. Dionyysisen voitto ei täten ole kokonainen, ja vallantahto on synteesi Nietzschen aiemmista kahdesta dualistisesta periaatteesta.” (Kaufmann, 1974, 235-236.)

Kuitenkin, Kaufmann antaa selvästi enemmän painoarvoa vallantahdolle psykologisena hypoteesina, ”ennen kaikkea ihmisolennon tilana”. Sen sijaan ”vallantahdon projektio ihmisfääristä kosmokseen on jälkijätös – äärimmäinen oletus, joka ei saa tukea todistusaineistosta ja on eripurassa Nietzschen omien kriittisten periaatteiden kanssa”. (Kaufmann, 1974, 420.) Vallantahto tulee siis ymmärtää psykologisena dialektisena monismina, jonka jatkuvien pyrkimysten määrällisillä eroilla voidaan ymmärtää viettien laadulliset erot. Rationaalisuus edustaa tässä yhtäältä uuden dionyysisen apollonista muodon antavaa puolta, jolla villit impulssit voidaan sublimoida ja saavuttaa tämän itsensä ylittämisen kautta harmonia; toisaalta rationaalisuus vallantahdon määrällisenä maksimaationa edustaa ”rationaalis-irrationaalisen” luonnon päämäärää. Näin vallantahto, joka on ”Dionysoksen ja Apollonin perillinen” (Kaufmann, 1974, 238), voi selittää niin käsityksen dionyysisen merkityksen muutoksesta, Goethen dionyysisen itsekontrollin kuin myös itsensä ylittämisen.

Sublimaation ohella vallantahdon itsensä ylittävään luonteeseen kuuluu Kaufmannin mukaan, että se on ”aina sodassa itsensä kanssa”. Koko kosmisessa mittakaavassa tämä näkyy paitsi ”taisteluna järjen ja impulssin välillä”, myös ”kaikissa luonnollisissa tapahtumissa, kaikessa historiassa ja jokaisen ihmisyksilön kehityksessä”, sillä ”kaikki, mikä on olemassa pyrkii ylittämään itsensä”. Täten Nietzschen ”moraalilla on kosminen kehys”. (Kaufmann, 1974, 242.) Ikuisen sodan ajatusta vallantahdon ymmärryksen ytimessä näyttäisi tukevan Zarathustran huomio, miten on väärin ”ampua totuutta” sanoilla ”tahto olemassaoloon”. Tämä on näin, ”[s]illä mikä ei ole olemassa, se ei voi haluta; mutta se, joka on olemassa – kuinka se voisi vasta sen jälkeen haluta olla olemassa?” Toisin sanoen ”[v]ain siellä

missä on elämää, on myös tahtoa; mutta ei tahtoa elämään, vaan – näin opetan sen sinulle – tahtoa valtaan”. (Z, §34, 121.)

*Iloinen tiede* korostaa myös, että ”itsensä säilyttäminen merkitsee hätätilaa, rajoitusta varsinaisessa elämän-perusvietissä, joka tähtää *vallan avartamiseen*”, mutta ”luonnossa ei *vallitse* hätätila, vaan yltäkylläisyys, aina mielettömyyteen saakka”. Näin ollen ”[o]lemassaolon taistelu on vain *poikkeus*, se merkitsee elämäntahdon tilapäistä rajoittumista; suuri ja pieni taistelu koskee kaikkialla etevämmyyttä, kasvua ja laajentumista, valtaa vallantahdon mukaisesti, joka on juuri elämän tahto”. (GS, §349.) Kaufmannkin tulkitsee, että ”kaikki elävät olennot” eivät niinkään pyri ”säilyttämään olemassaoloaan”, vaan ”pyrkivät parantamaan itseään, kasvamaan ja luomaan lisää elämää” (1974, 246).

Esittämäni perusteella Kaufmannin tulkinnassa näyttäisi olevan tietynlainen jännite. Yhtäältä hän tunnistaa ja tunnustaa vallantahdossa voiman, joka ei tyydy pelkästään ylläpitämään olemassaoloaan, vaan vaatii itsensä ylittämisen kautta jatkuvaa kasvua. Toisaalta taas järki näyttäisi kuitenkin olevan vallantahdolle psykologisessa mielessä jonkinlainen päämäärä; toisin sanoen vallantahdon itse itselleen antama muoto ja viimeinen itsensä ylittäminen, jonka myötä korkein mahdollinen määrä valtaa on saavutettu järjenvastaisten viettien sublimaatiolla. Toisin sanoen Kaufmannille vallantahdolle ja dionyysiselle olennainen itsensä ylittäminen näyttäisi samaan aikaan edustavan yhtäältä *pysähtynyttä* sublimoitua järjen lopputilaa, toisaalta *pysähtymätöntä* elämän kasvamista. Tämä kitka ansaitsee tarkempaa tarkastelua.

### **3.3.2. Tuusvuori: Kaufmannin erhe**

Moni tulkitsija viittaa Kaufmannin klassiseen tulkintaan ja huomauttaa sen vanhenneen. Harvempi kuitenkin tarkemmin käsittelee, mikä siinä menee pieleen. Tuusvuori tekee kuitenkin juuri tämän. Hänen mukaansa Kaufmannin vahvuutena on ”painottaa järjen ja passioiden rikkoutunutta dualismia”. Kuitenkin samalla ”hän omaksuu ’annetun’ ja ’asetetun’ (*imposition*) käsityksen ja täten

uudelleenvahvistaa ajatusta välittömästä pääsystä todellisuuteen, jolle järjellä on velvollisuus esittää hallintaansa”. Näin hän ei ”saakaan ihmisjärjen ja luonnon dualismia näyttämään epävakuuttavalta”, vaan ”vahvistaa vanhaa käsitystä tietoisuudesta, jolla on moninaisia asetuksia käytössään”. Tämän vanhan tietoisuuskäsityksen ”rehabilitaatiokampanjan” vuoksi Kaufmann päätyy painottamaan liikaa ”sublimaatiota, harmoniaa ja rationaalisuutta”. (Tuusvuori, 2000, 448-449.)

Tarkemmin Kaufmannin ongelmallisuudessa on kyse siitä tavasta, jolla ”[h]än viittaa Goetheen”, ”Novalikseen”, ”ja Schopenhaueriin [...] edelläkävijöinä [sublimaation] määrittämisessä”. Nietzsche sublimaatiokäsityksen liittäminen osaksi näiden edeltäjien vastaavia onkin Kaufmannille keino, jolla hän ”legitimoi etäisyyttään nietzscheläiseen tekstiin ja painotustaan fundamentaaleille metafysisille teorioille”. Tuusvuoren mukaan Nietzsche tulkinnassa onkin ”ratkaiseva haittapuoli” ”aloittaa” ”metafysiikasta ja jatkaa keskustelemaan sen implikaatioista yksittäisille ongelmille”. Tämän virheen vuoksi Kaufmann päätyy olemaan ”liian innokas organisoimaan ilmaisujen kaaoksen kontrolloiduksi ja harmoniseksi käsitykseksi”. (ibid., 449.)

Tuusvuoren kritiikki osuu kohteeseensa, sillä – kuten olemme nähneet – Kaufmannin argumentaatiolle keskeistä on Nietzsche edeltäjien käsitys sublimaatiosta. Sen sijaan Nietzsche itsensä osuus pohjautuu aforismeihin koskien Goethen itsekontrollia, tyylin luomista ja ajatusta vallantahdosta morfologisesti haarautumalla syntyvien viettien asettamisesta palvelukseen. Puhtaasti Nietzsche-pohjalta ajatus järjestä sublimaation kautta saavutettavana inhimillisenä päämääränä on hataralla pohjalla.

Järjen korostusta Kaufmann osittain näyttää puolustelevan myös tulkinnallaan *Tragedian synnystä*, jossa apolloninen on ensisijainen dionyysiselle kaaokselle muodon antava voima. Samoin Tuusvuoren kritiikin sanavalinnoin tietoisuus Kaufmannin Nietzscheä asettaa hallintansa passioihin. Kuten olen kuitenkin aiemmin osoittanut, Kaufmannin tulkinta *Tragedian synnystä* oli vaillinainen, sillä perustellumpi tulkinta ottaa huomioon, miten Nietzsche esittämässä tragediassa apolloninen muoto nimenomaan palvelee dionyysistä huumaa. Sublimaation erityisasemaa vastaan löytyy myös suoraa



tekstiaineistoa. Esimerkiksi *Inhimillistä, liian inhimillistä* yhdistää ”sublimoidun seksuaalisuuden” ja ”kristinuskon”. Kristinuskoa tulen käsittelemään tarkemmin myöhemmin, mutta jo tähän mennessä on tullut selväksi, että vastakkainasettelu ”Dionysos vastaan ristiinnaulittu” on keskeinen myöhäis-Nietzschele. Toisin sanoen sublimaatio näyttäisi olevan jotain, mitä Nietzsche vastustaa, eikä ylistä.

Kritiikin perusteella Kaufmannin tulkinnan jännite pysähtyneen ja pysähtymättömän välillä ratkeaa, kun vallantahdon ja itsensä ylittämisen pysähtynyt teleologinen puoli tunnustetaan virhetulkinnaksi. Tuusvuoren toinen kritiikin pää – Kaufmannin perustavan metafyyssinen tulkinta vallantahdosta dialektisena monismina – näyttäisi tähän mennessä esitetyn perusteella ongelmattomammalta, mutta osoittaa, että meidän on tarkemmin tutkittava vallantahdon olemusta. Tähän ryhdyn seuraavaksi.

### **3.3.3. Deleuze ja Hunt: Vallantahto voimien moneuden genealogisena periaattina**

*Vallantahto* kuvaa maailmaa, jossa ”tasapainon tilaa ei saavuteta koskaan”, jossa ”[v]oiman mitta [...] [on] määrätty, mutta sen olemus virtaava” ja jossa ”[m]uutos’ kuuluu olemukseen, [ja] siten myös ajallisuus”. Tämä määrätyn mitan voima ”on samankaltainen tahdon kanssa: [se pyrkii] muiden subjektien komentamiseen, jotka siten muuttuvat” ja ”[v]ahvempi tahto ohjaa heikompaa”. Edelleen ”[v]oiman voitokkaaseen käsitteeseen [...] täytyy attribuoida sisäinen [...] vallantahto [...] kyltymättömänä haluna ilmentää valtaa, tai vallan käyttönä ja harjoittamisena, luovana viettinä”. Nietzschen ”ajatus on, että jokainen erillinen kappale pyrkii tulemaan kaiken tilan herraksi ja laajentamaan [...] vallantahdoaan [...] ja työntämään takaisin kaiken, mikä vastustaa sen laajenemista”. Vastustukseen liittyen ”nautinnon” sanotaan olevan ”esteen aiheuttamaa vallantunteen kiihottumista” ja ”[t]äten kaikki nautinto sisältää kipua”, jolloin ymmärrettävästi myös ”[o]rgaaniset toiminnot [voidaan] kääntää takaisin [...] vallantahdoksi”. Tältä pohjalta Nietzsche luonnehtii ”perspektivismiin” oppia väittäen, ettei ole ”faktoja”, tai ”faktaa ’itsessään’”, vaan ”vain tulkintoja”. Maailmalla ”ei ole merkitystä takanaan, mutta lukemattomia merkityksiä”. Nimenomaan meidän ”viettimme” johtavat tätä tulkintaa ja ”[j]okainen vietti on eräänlainen himo hallita; jokaisella on perspektiivinsä, jonka se haluaisi pakottaa kaikkien muiden viettien hyväksymään normiksi”, eikä ”ole

muuta kausaliteettia kuin se, missä tahto kohdistuu tahtoon”. (WP, §1064; §490; §619; §636; §658; §481.)

Lainatuissa aforismeissa vallantahto näyttäisi ilmenevän psykologista hypoteesia laajemmassa, koko luontoa koskevassa mielessä. Lisäksi niissä esiintyy vallantahdon ohella voiman käsite. Tähän laajempaan kontekstiin ja voiman ja vallantahdon erotteluun tarttuu Deleuze, jonka tulkintaa alan seuraavaksi käyttämään apunani. Kyseinen tulkinta on kuitenkin sangen vaikea, minkä vuoksi käytän apuna Huntia, joka puolestaan pohjaa oman tulkintansa suurelta osin Deleuzen klassikotulkintaan. Deleuzelle ”[j]okainen voima on jonkin todellisuuden osan haltuunottoa, hallitsemista ja hyväksikäyttöä”. Vain ”tietämällä, mikä voima on ominut [asian] itselleen” voimme ”löytää [sen] [...] mielen”. Juuri omimisen toimi on keskeistä Deleuzen tulkinnalle, sillä tässä ymmärryksessä ”[i]lmiö ei ole ilmenemistä [...], vaan merkki [...], jonka mieli on aktuaalisessa voimassa”. Myöskään voiman kohdetta ei tule ajatella ”liikkumattomana”, sillä ”itse kohdekin on voimaa”, tai ”jonkin voiman ilmaisu”. (Deleuze, 2005, 14, 17.)

Nietzschen uudelle ilmiön käsitykselle on Deleuzen mukaan keskeistä, että se on aina ”jonkin voiman hallussa, sillä kohde ei ole ilmenemistä, vaan jonkin voiman ilmestys”. Koska sekä toimija ja sen kohde ovat molemmat voimia, on voima aina ”olennaisessa suhteessa toiseen voimaan” ja näin sen ”olemistapa on moninainen”. Täten ”olisi kerrassaan mieletöntä ajatella voimaa yksikössä”. Näin ollen Nietzschen perspektivismi ”korvaa [...] ilmenemisen ja olemuksen metafysisen kahtiajaon [...] ilmiön ja mielen vastaavuudella”. Koska ”aina on moninaisuus”, Nietzschen ymmärryksessä on välttämätöntä ”ottaa huomioon hänelle olennaisin asia, pluralismi”. (ibid., 14-18.) Deleuze antaa vain vähän esimerkkejä, mutta liittää voimaan niin inhimillisen, biologisen, fysikaalisen, historian, filosofian kuin uskonnonkin (ibid. 14-16). Tältä Deleuzen pohjalta Hunt tulkitseekin ”[d]ynaamisen voiman” olevan ”kaiken ihmismotivaation rakenteellinen elementti”, jolloin ”Nietzsche yhdistää voiman ja vietin”. Täten vallantahto ei ole pelkästään psykologinen hypoteesi, vaan koko ”maailma on tehty äärellisistä voimista ilman ylitsekaareutuvaa, yhtenäistä ääretöntä voimaa”. (Hunt, 2010, 61.)

Deleuzen toisiinsa suhteutuvien voimien maailmassa näiden välinen "[e]täisyys tulee käsittää jokaiseen voimaan sisältyväksi differentiaaliksi elementiksi, jonka kautta voima suhteutuu toisiin". Tässä Deleuze näkee osaltaan Nietzschen kritisoivan "atomismin olevan yritys antaa materiaalille olemuksellinen moninaisuus ja etäisyys, vaikka ne kuuluvat vain voimalle". Deleuze näkee voiman ja tahdon yhteyden siinä, että kun "voima suhteutuu toiseen voimaan", "voimaa kutsutaan tahdoksi". (Deleuze, 2005, 18.) Nähdäkseni tämä erottelu voiman ja tahdon välillä on lähinnä näennäinen. Jos tahto on toiseen voimaan suhteutuva voima ja voima ilman suhteutumista on mieletön, on voima mielekäs käsite vain ollessaan tahtoa.

Voiman luonnehdinnan jälkeen pääsemme viimein vallantahtoon, joka Deleuzen mukaan tarkoittaa "voiman genealogista elementtiä", jota ilman "[v]oimien suhteet pysyvät määrittämättöminä". Elementin tehtävä on kyetä "määrittämään suhteet kaksinkertaisesta näkökulmasta", toisin sanoen "differentiaalista" ja "geneettisestä". Näistä edellinen on elementti, "joka tuottaa kahden tai useamman suhteessa olevan voiman määrien eron"; jälkimmäinen taas on elementti, "joka tuottaa kunkin voiman laadun tässä suhteessa". Elementtejä on kaksi, mutta kuitenkin "voiman olemus on voiman laatuna ilmenevä määrien ero toisiin voimiin"; toisin sanoen "laatu ilmaisee määrien eroa". (ibid., 71-75.) Deleuzelle "[v]allantahto ei tarkoita, että tahto tahtoo valtaa", vaan "valta on *se, mikä tahdossa tahtoo*". Tämän vuoksi "valtaa ei koskaan representoida, [...] tulkita tai arvioida, vaan valta [...] tulkitsee, [...] arvioi, [...] tahtoo". Tästä seuraten "*vallantahto on olemukseltaan luova ja lahjoittava: [...] vallan kautta itse tahto antaa mielen ja arvon*". (ibid., 113-114.)

Deleuzen tavoin myös Huntin mukaan "[v]allantahto on prinssiippi, jonka mukaan voima toimii". Prinssiipin mukaan "kaikki sisäiset vietit pyrkivät rasittamaan itseään" ja näin "[t]ahto saa voimaa [...] ja siten kokee nautintoa". (Hunt, 2010, 60-62.) Vallantahto näyttäisi Deleuzen ja Huntin tulkinnoissa edelleen olevan psykologinen selitys, mutta sitä ei kuitenkaan voi ymmärtää irrotettuna laajemmasta voimien suhteiden verkostosta, joka määrittää myös ihmisen toimintaa; toisin sanoen se ei ole pelkästään ihmispsykologiaan, vaan koko maailmaan soveltuva prinssiippi, jonka mukaan lukematon voimien joukko ilmentää sisäistä vallantahdon prinssiippiään pyrkimällä hallitsemaan toisiaan.

Voimien hallinnan pyrkimyksen kautta maailma näyttäisi saavan myös merkityksen, joka on voiman omimisen kautta syntyvä perspektiivi maailmaan. Perspektivismiin palaan tarkemmin ikuisen paluun yhteydessä, mutta toistaiseksi voidaan huomioida, miten tämä perspektivistinen tulkinta on Deleuzen Nietzsche korvike atomistis–perustukselliselle metafysiikalle, johon Kaufmann tulkinnassaan Tuusvuoren mukaan virheellisesti sitoutui. Kaufmannin dialektisen monismin vastaisesti Deleuzen mukaan "[v]allantahdon monismia ei voi erottaa pluralistisesta typologiasta" (2005, 114). Yhtäältä on siis vallantahto yksittäisenä prinssiippinä, mutta toisaalta on voimien moneus, jotka ovat määritelmällisesti suhteessa toisiinsa ja joita ei voi ymmärtää yksistään.

### **3.3.4. Reginster: Vallantahto toisen asteen tarpeena**

Olemme jo nähneet, miten jonkinlainen vastustuksen ylittäminen liittyy vallantahtoon. *Vallantahdon* mukaan "kaikki laajeneminen, sisällyttäminen, kasvu tarkoittaa pyrkimistä kohti jotakin, joka vastustaa; liike on olemuksellisesti kietoutunut tyytymättömyyteen; sen mikä tässä on ohjaava voima täytyy joka tapauksessa haluta jotain muuta, jos se haluaa tyytymättömyyttä tällä tavalla" (WP, §704). Reginster tulkitsee tämän tarkoittavan, että "vallantahto on tahto ylittää vastustus". Tällä hän ei kuitenkaan tarkoita pyrkimystä "*tilaan, jossa vastustus on ylitetty*", eli tyydytykseen, eikä myöskään "halua tilaan, jossa vastustus ja esteet ehkäisevät jonkin tietyn halun toteuttamista". Kasvu edellyttää nimenomaan "*vastustuksen ylittämisen toimea*". (Reginster, 2009, 126-127.)

Reginsterin mukaan olennaista vallantahdolle on "sen suhde muihin haluihin". Hän alkaakin lähestyä omaa tulkintaansa esittelemällä ensin viisi virheellistä käsitystä tästä suhteesta. Ensinnäkin vallantahdon voidaan nähdä olevan jotain, johon "kaikki ihmisen vietit voidaan redusoida". (ibid., 127.) Olemme jo nähneet, että Nietzscheä löytyy ajatusta totuudentahdosta vallantahdon toimintana. Kuitenkin esimerkiksi *Ecce Homo* puhuu rinnakkain "affekteista, haluista, vallantahdosta" (EH, IV 4). Tämä antaisi tukea toiselle tulkinnalle, jonka mukaan "vallantahto on vain yksi vietti muiden joukossa". Kuitenkin on tähän mennessä esitetynkin perusteella selvää, että vallantahto on "keskeinen ihmisen motivaatio". Nyt ongelmaksi nousee kuitenkin ymmärtää, miten tämä

vallantahdon ei-ainutlaatuinen ja ainutlaatuinen asema voidaan sovittaa yhteen. Tämän ratkaisee kolmas tulkinta, jonka mukaan vallantahto on ”toisen tason halu kyvyllä tyydyttää [...] ensimmäisen tason halunsa”. Tulkinta näyttäisi tekevän oikeutta kummankin aiemman ongelmakohdille ja vahvuuksille. Kuitenkin, sillä on vaikeuksia tehdä selvyttä vallantahtoon liittyvään kasvun ajatukseen. (Reginster, 2009, 127-128.) Jo kritisoidulle Kaufmannin Nietzschele ominainen ajatus rationaalisuudesta luonnon päämääränä osuu nähdäkseni tämän tulkinnan piiriin.

Neljäs tulkinta on käännteinen edelliseen nähden, jolloin muut halut ovat toisen tason haluja ensimmäisen tason halun, eli vallantahdon tyydyttämiselle. Tällöin toisen asteen halut ovat siis vallantahdosta erillisiä, mutta kuitenkin keinoja sen toteuttamiseen. Neljännessä tulkinnassa ongelmana on, että valtaa ei voi luonnehtia minkään muun vietin kautta, jotka ovat vain keinoja vallantahdon toteutukselle. Valta vaikuttaa tällöin tyhjältä käsitteeltä ja ”tulee vaikeaksi nähdä, kuinka valtaa voisi luonnehtia, jos ei viittaamalla muihin vietteihin ja niiden erityisiin päämääriin”. Tältä pohjalta viidennen tulkinnan mukaan ”jokaisella erinäisellä vietillä on sen oma erityinen päämäärä ja jokainen vietti haluaa myös valtaa”. Tällöin jokainen vietti säilyttää sellaisen itsenäisen aseman, että valtaa voidaan luonnehtia niiden kautta ja vallantahdolla on selkeämpi sisältö. Viidennen tulkinnan ongelmana on kuitenkin se, että se ei pysty selittämään esimerkiksi tämän kappaleen alussa käsiteltyä aforismia (WP, §704), sillä selvästikin ”vallantahto *hakee* vastustusta”. Viidennessä tulkinnassa sen sijaan vallantahto kyllä voi ylittää vastustusta, mutta se vaikuttaa olevan vallantahdolle ”vain instrumentaalinen tarve kehitykselle”. Sen sijaan Reginsterin mukaan ”halun seuraaminen vaatii [...] tarkoituksellisesti vastustuksen etsimistä ylittämistä varten”. (ibid., 128-131.) *Vallantahto* selventääkin kivun ja vallantahdon suhdetta seuraavasti:

”Ihminen ei tavoittele nautintoa ja ei välttä kipua [...]. Nautinto ja kipu ovat vain seurauksia [...] – mitä ihminen haluaa, mitä jokainen pienin osa elävää organismia haluaa, on vallan kasvu. Nautinto tai kipu seuraavat sen tavoittelusta; sen ohjaamana tahto etsii vastustusta, se tarvitsee jotain vastustamaan itseään – Kipu, esteenä vallantahdolle, on täten normaali tosiasia, normaali ainesosa jokaiselle orgaaniselle taphtumalle; ihminen ei

vältä sitä, hän on enemmänkin sen jatkuvassa tarpeessa; jokainen voitto, jokainen nautinnon tunne, jokainen tapahtuma, olettaa vastustuksen ylitettäväksi. [...] Kivun ei täten vain tarvitse olla johtamatta voiman tunteen vähenemiseen, mutta keskimäärin se itse asiassa stimuloi tätä vallan tunnetta – este on ärsyke tälle vallantahdolle.” (WP, §702.)

Reginster tulkitsee Nietzschen seuraavan tässä kohtaa Schopenhaueria kärsimyskäsitteessään, jolloin kärsimys on ”tyytytyksen vastustusta”. Kuitenkin, siinä missä Schopenhauerin pessimismiä määrittää ”pyrkimys onnellisuuteen”, joka samaistuu ”pyrkimykseen kaiken kärsimyksen lopettamiseen”, Nietzschen vallantahto ”on tahto ylittää vastustus”. Reginsterin mukaan vastustuksen ylittämisen tahtominen edellyttää vastustukseen itseensä kohdistuvaa tahtomista ja tämän vuoksi myös kärsimystä. Näin ollen, Nietzschen Schopenhauerin kontekstiin asetettujen huomioiden ja hylkäämiensä tulkintojen perusteella Reginster esittää vallantahdolle kahden keskeisen ominaisuuden muodostaman ”paradoksisen” rakenteen. Ensinnäkin, ”sen tyydyttäminen vaatii, että agentti haluaa jotain muuta kuin valtaa”. Tämä on se oppi, jonka Reginster poimii hylkäämistään vallantahdon tulkinnoista, sillä on välttämätöntä ottaa huomioon sekä vallantahdosta erilliset vietit että vallantahdon erityisasema viettien joukossa. Toisin sanoen vallanhalun tyydyttyminen vaatii myös muita halun kohteita kuin vallan itsensä. Toiseksi, vallantahdon ”tyydyttäminen vaatii kipua”. Tämä on se oppi, jonka Reginster poimii Nietzschen vastustuksen korostuksesta ja Schopenhauerilaisesta kontekstista. (Reginster, 2009, 133-134.)

Nietzschen mukaan ”[n]autinnon tunne sijaitsee täsmälleen tahdon tyydyttymättömyydessä, siinä tosiasiallisesti, että tahto ei ole ikinä tyydyttynyt paitsi jos sillä on vastustajia ja vastustusta” (WP, §696). Reginster nojautuu tämänkin aforismin tulkinnassa käsitteeseen schopenhauerilaisesta nautinnosta ”halun tyydytyksenä”. Näin ollen aforismi väittää, että ”halun tyydytys sijaitsee tahdon tyydyttymättömyydessä”. Koska vallantahdon toteutumiseen liittyy yhtäältä tahto valtaan ja toisaalta tahto johonkin muuhun tavoitteeseen, voidaan ”tahdon tyydyttymättömyys” tulkita kahdella tavalla. Näin Reginster erottelee ”heikon” ja ”vahvan” version tästä paradoksista. Edellisen mukaan

”vallantahton tyydytys edellyttää agentilta *jonkinlaista* tyydyttymättömyyttä”. Jälkimmäisen mukaan ”vallantahdon tyydytys edellyttää *sen omaa* tyydyttymättömyyttä”. (Reginster, 2009, 135.)

Paradoksin heikko luenta ratkeaa Reginsterin mukaan, kun huomioidaan, että vastakohtaparin tyydyttynyt–tyydyttymätön osapuolet viittaavat eri asioihin. Ei näin ollen ole ristiriitaa, jos vallantahdon yleinen tyydyttyminen vaatii siihen liittyvän toissijaisen tarpeen tyydyttymättömyyttä. Kuitenkin, Reginsterin mielestä em. aforismi kannustaa nimenomaan vahvaa luentaa paradoksista. Tämän tulkinnan ymmärtämiseksi Reginster määrittää kolme ehtoa vallantahdon tyydytykselle. Ensinnäkin, vallantahto toisen tason haluna edellyttää ”määrättyä” ”ensimmäisen tason halua”. Toiseksi, tälle määrätyle ensimmäisen tason halulle on oltava vastustusta. Kolmanneksi, on oltava ”todellista onnistumista tämän vastustuksen ylittämässä”. Tässä kuitenkin on paradoksin juuri, sillä kolmas ehto edellyttää, että vallantahdon on tyydytyksensä eteen ylitettävä vastustus. Jos vastustus ylitetään, toinen ehto, eli vastustuksen olemassaolo, ei enää päde. Täten vallantahto määritelmällisesti edellyttää omaa tyytymättömyyttään. (ibid., 136.)

Vallantahdon vahvan paradoksin kautta tulee ymmärrettäväksi dionyysiseen liitetty itsensä ylittämisen käsite. Vallantahdon luonne on olennaisesti aktiviteetti, tai prosessi. Tällöin vallantahto haluaa sekä itse prosessia (toisen asteen tarve) että tämän prosessin päättymistä (ensimmäisen asteen tarve) sen edustaman vastustuksen ylittämisen kautta. Vastustuksen ylittyminen ja ensimmäisen asteen tarpeen tyydytys johtaa toisen asteen tyytymättömyyteen, jolloin vallantahtomme hakeutuu uusien prosessien äärelle; toisin sanoen tyydyttymätön toisen asteen tarve halajaa tyydyttymättömän ensimmäisen asteen tarpeen. Näin tyydyttymättömyys jatkuu ja prosessi vaihtuu toiseen. Reginsterin tulkinnan mukaan tämä prosesseissa eteneminen tarkoittaa kuitenkin Nietzschen käsittein ”kasvua” (esimerkiksi pelaajan taitomäärän kasvu jokaisen Miinaharava-pelin yksittäisen pelikerran jälkeen) ja ”itsensä ylittämistä”. Itsensä ylittäminen on ymmärrettävä tässä kohtaa ”ylittämisen ylittämisenä”, mikä tarkoittaa juuri sitä askelta, kun yksilö siirtyy tyydytetyn ensimmäisen asteen ja tyydyttämättömän toisen asteen tarpeen tilasta tyydytettyyn toisen asteen tarpeen ja tyydyttymättömän ensimmäisen asteen tarpeen tilaan; toisin sanoen itsensä ylittäminen

on siirtymistä uuteen projektiin – antamassani esimerkissä tämä voisi tarkoittaa uuden Miinaharavapelin aloittamista. On näin ollen myös selvää, että Reginsterin tulkinta Nietzschen vallantahdosta ei tunne ”pysyvän tyytyväisyyden tilaa”. (Reginster, 2009, 138.)

### **3.3.5. Marmysz: Vallantahto, alkukaaos ja Dionysos**

On tullut aika vetää vallantahdon käsittelyni yhteen tähän mennessä käsitellyn pohjalta. Olen lähestynyt Kaufmannin vanhentunutta tulkintaa täydentääkseni vallantahtoa yhtäältä Deleuzen ja Huntin ja toisaalta Reginsterin tulkintojen valossa. Tulkinnat täydentävät nähdäkseni hyvin toisiaan. Deleuze–Hunt-tulkinnan pohjalta maailma on voimien moneus, joka kuitenkin toimii yhden vallantahdon periaatteen pohjalta. Reginster soveltaa tulkintaansa vain ihmispsykologiaan, mutta muuten erot ovat pienet. Siinä, missä Reginsterillä vallantahto toisen asteen tarpeena kohdistuu aina ensimmäisen asteen tarpeisiin, Deleuzella ja Huntilla voimat ja vietit kohdistuvat aina toisiin vastaaviin. Toisaalta Huntin mukaan vietit pyrkivät rasittamaan itseään ja samoin Reginsterillä vallantahtoon kuului välttämättömänä osana kärsimys.

Vallantahto näyttäisi siis olevan periaate, jonka mukaan voimat ja inhimilliset vietit suuntautuvat kohti vastustusta ja sen ylitystä yhä uudelleen ja uudelleen. Tässä jatkuvassa prosessissa tapahtuu kasvua. On myös tärkeää huomata, että voimalla itsessään ei ole mitään merkitystä, tai mieltä, vaan jokainen merkitys on aina yhden voiman perspektiivi toiseen voimaan. Millainen maailma tässä siis pohjimmiltaan on kyseessä ja miten dionyysinen soveltuu kokonaiskuvaan? Kokonaiskuvan hahmottamiseksi käytän apunani Marmyszin Nietzsche-tulkintaa. Sitä ennen kuitenkin lyhyt katsaus Nietzschen omaan kuvaukseen maailmasta. *Iloisen tieteen* mukaan ”[k]okonaisluonteeltaan maailma [...] on ikuisesti kaaos [...] niin, ettei siinä ole järjestystä, jäsenystä, muotoa, kauneutta, viisautta, ja mitkä ovatkaan nimeltään kaikki meidän esteettiset inhimillisyytemme”. Maailmassa ”ei myöskään ole [...] ylimalkaan mitään viettä; eikä se myöskään tunne lakeja”, ”käskijää”, ”tottelijaa”, ”lainrikkojaa”, tai ”iäti kestäviä substansseja”. (GS, §109.) *Vallantahto* puolestaan luonnehtii maailmaa seuraavasti:



“Tämä maailma: hirviömäinen energia, ilman alkua, ilman loppua; [...] asetettuna [...] voimien leikkinä ja voimien aaltona, samaan aikaan yksi ja monta, kasvaen täällä ja samaan aikaan vähentyen tuolla; [...] ikuisesti muuttuva [...]; [...] siunaten itseään [...] tulemisena, joka ei tunne kylläisyyttä, ei vastenmielisyyttä, ei väsymystä: tämä, minun dionyysinen ikuisesti itseluova, ikuisesti itsetuhoava maailmani, tämä kaksijakoisen heikumallisen mielihyvän mysteerimaailma, minun ’hyvän ja pahan tuonpuoleinen’, ilman päämäärää [...]; ilman tahtoa [...] [H]aluattekko nimen tälle maailmalle? [...] Tämä maailma on vallantahto – eikä mitään muuta! Ja te itse olette myös vallantahto – ettekä mitään muuta!” (WP, §1067)

Näiden aforismien jälkeen on ymmärrettävää, että Marmyszin mukaan ”Nietzschele luonnollinen maailma on järjestyksettömän energian kaaottinen virta, jolla ei ole tarkoitusta tai merkitystä, paitsi vallan ilmaisu, josta se saa olemuksensa”. Tämä kaaos, ”muutoksen ja kulumisen maailma” on Marmyszin mukaan Nietzschen ”ainoa todellinen maailma” ja ”universumin luonne”. Ihmisen osa alkukaaoksessa on olla sen ”heilahtelua”, eli ”oiretta vallan ilmaisuun tähtäävästä luonnollisesta impulssista”, joka ei ”voi välttää toden olemuksensa juuressa olevaa kamppailua ja taistelua”. Heilahtelua Marmysz kuvaa ”aallon” metaforalla, joka ”meren pinnalla” ”tulee olevaksi ja katoaa”, mutta jolla olemassaolonsa ajan on ”ainutlaatuinen identiteetti”. Samalla tavoin ihminen ”purkautuu kaaoksesta ja lyhyen aikaa liikkuu pitkin Olemisen pintaa tiettyä muotoa ja suuntaa esitellen”. (Marmysz, 2003, 23-24.)

Koska ihminen on osa tätä vallantahdon maailmaa, on hän ”voimaa ilmaiseva”. Tämä suoraan alkukaaoksesta ihmisen läpi virtaava vallantahto ilmenee ihmisen ”tarpeena tarkoitukselle ja merkitykselle” elämässä, joka puolestaan tarkoittaa ”maailman tulkintaa”. Ihmisen ilmaisu tarkoittaa käytännössä ”järjestyksen asettamista kaaokseen”. Perspektivismin mukaisesti tulkinta on todellisuuden ”väärennös” ja ”epäuskollinen representaatio”. Toisin sanoen se ei ”staattisen ja ymmärrettävän ilmiönsä” vuoksi voi ikinä vastata kaaosta, sillä maailma on perusluonteeltaan epäjärjestys, jolloin sen kuvaaminen järjestyksen kautta on valhe. Näin ollen esimerkiksi ”tietäminen”

ja "ajattelu" ylipäättään ovat "luomisen akteja", joissa "tietyn perspektiivin" pohjalta tehdään "subjektiivista todellisuutta" olevaksi. (ibid., 24.)

Suurin osa Nietzschen filosofian tulkinnoista jättää apollonisen ja dionyysisen käsittelyn pois. Tämä on toisaalta ymmärrettävää, kun otetaan huomioon käsitteiden sisällöllinen muutos Nietzschen tuotannon kuluessa, mutta nähdäkseni kuitenkin huonosti perusteltavissa ottaen huomioon Nietzschen oma painotus dionyysisen merkitykselle. Marmysz ymmärtää tämän ja sovittaa Nietzschen alkufilosofian käsitteellisen vastakkainasettelun osaksi hänen myöhempää vallantahdon oppia. Apolloninen ja dionyysinen ovat Marmyszille "kaksi vastakkaista psykologista taipumusta, jotka vetävät ihmistä edestakaisin kontemplatiivisen representaation tarpeen ja hillitsemättömän kiihkon ja energieettisten impulssien ilmaisun välillä". Tarkemmin apollonista kuvaa "representaation itsehillintä", jolloin ihminen voi "pysytellä tulkinnan tuotteessa". Toisin sanoen apolloninen todellisuuden "organisointi" ja "representoitavaksi tekeminen" vääristää muuttuvaisesta kaaoksesta pysyvää. Tätä vasten dionyysinen on "todellisuuden sydämessä oleva elinvoimainen energia ja aktiivisuus", "rakenteeton ja ylivoimainen kaaos, joka jatkuvasti uhkaa rakennetta ja järjestystä". (ibid., 25-26.)

Marmyszin mukaan "[s]ekä apolloniset että dionyysiset impulssit ovat välttämättömiä missä tahansa ihmisen tulkinnassa". Näin hän kieltää vastakkainasettelun soveltuvan pelkästään kreikkalaisen tragedian ymmärtämiseen ja laajentaa niiden käsittelyalaa koko inhimilliseen ymmärtämiseen, eli Nietzschen käsittein perspektivismiin oppiin. Tällöin apolloninen impulssi antaa "rakenteen ja muodon" tulkinnalle, kun taas dionyysinen "energiaa ja intensiteettiä". Tragedian kaltaisen muodon ja energian "tasapainoisen kompromissin" ohella tulkinta voi olla liian dionyysinen – "kurittoman aktiviteetin sekava huuma" – tai liian apolloninen – "ylistaattinen ja eloton representaatio". Juuri tässä on Nietzschen filosofian keskeinen kritiikki, sillä "Sokrateen jälkeen läntisen sivilisaation taipumus [...] on ollut laiminlyödä dionyysista apollonisen kustannuksella". (ibid., 26.) Marmyszin mukaan *Tragedian synnyn* teoreettisen ihmisen ideaali ei näin ollen näyttäisi olevan varsinaisesti uusi vastakohtapari dionyysiselle, vaan teoreettinen ihminen on enemmänkin apollonisen voitto

dionyysisestä. Marmyszin myötä yksi tutkielmani keskeinen virstanpylväs on saavutettu, sillä olemme viimein kuroneet umpeen Nietzschen varhais- ja myöhäisfilosofian välisen kuilun. On aika kerätä yhteen Nietzschen filosofisen systeemin perusta.

### **3.4. Yhteenveto**

Nietzschen filosofiassa kaiken pohjalla on alkukaaos, moninaiset voimat, jotka pyrkivät hallitsemaan toisiaan ja näin antamaan toisilleen mielen ja tulkinnan. Tällä maailmalla itsellään ei ole muotoa, tai rakennetta, sillä se on jatkuvassa muutoksen ja tulemisen tilassa. Tieto ja olemus ovat olemassa ainoastaan yhden voiman omimisena ja tulkintana toisesta. Vallantahto on se perusprinsiippi, joka ohjaa tätä tulemisen maailmaa ja jonka pohjalta jokainen voima tahtoo hallita, tulkita ja omia toista. Ihmisyksilössä vallantahto ilmenee muiden tarpeiden kautta itseään toteuttavana ja olemuksellisesti vastustusta ja kärsimystä haluavana toisen asteen tarpeena.

Ihmisellä on kaksi impulssia, tai kaksi keinoa, joilla orientoida vallantahtoaan kaaoksen maailmaan. Yhtäältä hän voi dionyysisesti antautua kaaoksen loputtomalle voimien virtaukselle humalaisessa huumassa. Toisaalta hän voi apollonisesti hillitä omaa kaaostaan ja pysähtyä yhden representaation, tulkinnan, perspektiivin ja näin olemuksen äärelle. Nietzschen kannattama orientaatio on apollonisen ja dionyysisen yhdistelmä; aktiivisesti maailman sydäimestä virtaava representaatio. Kuitenkin, historia Sokrateen jälkeen on ollut ensisijaisesti apollonista, joka on kadottanut yhteytensä dionyysiseen alkukaaokseen, tai kuten Marmysz asian ilmaisee:

”Nietzschen diagnoosi moderneille ihmisolennoille on, että he kärsivät dionyysisen puutteesta. Tämä on ilmeistä niissä tulkinnan tuotteissa, jotka yrittävät nostaa utooppisten maailmojen illusorisia representaatioita, joita ei voi tehdä olemassa olevaksi täällä ja nyt. Nämä täysin muodolliset spekulatiot sivuuttavat kaikkein tärkeimmän todistusaineiston niitä vastaan; nimittäin, että ihmiset ovat osa luontoa ja heidän täytyy

kamppailla ja ilmaista voimansa niin kauan kuin he elävät. Ilman kamppailua ja ottelua ihmiset degeneroituvat ja tulevat sairaiksi.” (Marmysz, 2003, 27.)

Marmyszin apollonis–dionyysinen yhdistelmä löytää mielestäni vastakaikua Tuusvuorelta, joka Kaufmannin ”aivan liian sublimoitua” käsitystä vastaan korostaa ”ekologista käsitteellistykseen mallia” (Tuusvuori, 2000, 449). Tällä hän tarkoittaa ”vastavuoroisia suhteita, kompleksia keskinäistä riippuvuutta, joustavia verkostoja, dynaamista vaihtoa ja orgaanista kehitystä” (ibid., 192). Nämä kaikki ovat uhattuna puhtaan apollonisen jähmettyneessä tulkinnassa, sillä nimenomaan dionyysinen ”antaa elämän sisällön ja terveyden” (Marmysz, 2003, 26).

Tasapainoisessa, ekologisessa ymmärryksessä ihminen dionyysisenä on edelleen maailman osa, mutta kyse ei enää ole Schopenhauerin kärsimyksen lopusta yhteydessä alkuykseyteen, sillä vallantahdon keksiminen mahdollistaa Nietzscheä ”myöntää kasvun kärsimykset”, eikä hän enää ”tuota uudelleen yksilöllistymisen kärsimyksiä” (Deleuze, 2005, 25). Alkukaaoksen ja voimien moninaisen suhteiden verkoston ja vallantahdon prinssiippi ovat mahdollistaneet apollonisen, dionyysisen ja traagisen ymmärryksen osana Nietzscheä filosofian kokonaiskuva.

Mainitsemisen arvoista on vielä tulkitsijoiden paradoksaalinen ongelma suhteuttaa yhteen oppi vallantahdosta ja perspektivismistä. Kuten olen esittänyt, vallantahto seuraa luontevasti perspektivismistä. Kuitenkin, jos jokainen olemus on pohjimmiltaan vain jonkin voiman perspektiivi, eikö näin ollen myös Nietzscheä oma tulkinta vallantahdosta ole vain tulkinta muiden joukossa? Tämä on vaikea ongelma, mutta tässä työssä nojaan Marmyszin tulkintaan, jonka mukaan Nietzscheä tarkoitus ei ole esittää vallantahtoa ”objektiivisesti, empiirisesti verifioitavana” asiana, vaan ”kuvailevana metaforana” (2003, 95-96). Olennaista nähdäkseni juuri on yritys elää maailmassa, joka ei antaudu objektiivisen olemuksen käsitteen alle. Juuri tästä ekologisessa mallissa on kyse. Tärkeintä ei ole niinkään vallantahdon objektiivinen totuudellisuus, vaan se ongelma, johon se etsii ratkaisua ja se vaihtoehto, jota se tarjoaa.

Kaiken kaikkiaan näyttää siltä, että Nietzsche'n filosofia pohjaa yhden vallantahdon pohjalta nousevalle vastakkainasettelulle, jonka tasapaino on historian kuluessa vääristynyt ja jolle Nietzsche esittää parannusta, paluuta Dionysiaan. *Ecce Homo Tragedian synty* –katsauksessa Nietzsche väittää, että "[e]nnen minua tätä Dionysiaa ei ollut käännetty filosofiseksi päätökseksi; puuttui traagista viisautta". Traagiseen viisauteen kuuluu "[k]atoavaisuuden ja tuhoutumisen myöntäminen, [...] kyllä-sanominen vastakohtaisuuksille ja sodalle, tuleminen, jopa itse 'olemisen' käsitteen radikaali hylkääminen". (EH, BT 3.) Tässä kohtaa Nietzsche muotoilee sen, mikä on Apollonin ja Dionysian vastakkainasettelun ytimessä, tulemisen ja olemisen vastakkaisuus. Jotta voisimme ymmärtää Nietzsche'n ratkaisun, on ymmärrettävä ensin Nietzsche'n ongelma. Ongelma on Dionysian juuriltaan revitty Apollonin olemisen maailma. Nyt, kun Nietzsche'n filosofian pohja vallantahdon Dionysian kaaoksessa on selvitetty, voin siirtyä tarkkailemaan Apollonin maailmaa tämän pohjan vääristymänä.

#### **4. Nietzsche'n nihilismi**

Tässä kappaleessa esitän kappaleen 3 perustusten pohjalta rakentuvan tulkintani Nietzsche'n nihilismistä. Kappaleessa 4.1. esitän tulkintani Nietzsche'n argumentaatiosta nihilismiin vallantahdon toteuttamisen kykenemättömyyden ja elämän kieltävien arvojen kautta. Tässä turvaudun erityisesti Reginsterin tulkintaan, jota täydennän Hatabin tulkinnalla. Kappaleessa 4.2. esitän alustavan muotoilun Nietzsche'n nihilismin merkityksestä turvautumalla Reginsterin ja Katsafanasin keskenään ristiriitaisiin tulkintoihin ja argumentoin Reginsterin paremmuuden puolesta. Kappaleessa 4.3. vertaan Reginsterin käsitystä nihilismin ylittämistä Brassierin vastaavaan ja esitän tältä pohjalta tulkintani siitä, miten Nietzsche ylittää nihilismin ikuisessa paluussa. Monta asiaa esitän käsittelyssäni alustavassa muodossa ja täydennän tarkasteluani matkan varrella. Näin ollen kappaleessa 4.4. tiivistän vielä, mikä on tulkintani Nietzsche'n nihilismin syistä, merkityksestä ja ylittämisestä.

#### **4.1. Kohti nihilismia**

Tässä kappaleessa esitän käsitykseni siitä, miten olemisen synty Nietzscheillä tulemisesta heikkouden seurauksena. Keskeisiä käsitteitä tässä prosessissa on kauna ja askeettinen ihanne. Kappaleessa 4.1.1. tulkitsen ne pohjaten Reginsteriin. Kappaleessa 4.1.2. käsittelen Jumalan kuoleman käsitteen askeettisen olemisen maailman päättymisenä. Tämä käsittely pohjaa edelleen Reginsteriin ja tulen näyttämään, miten Jumalan kuolema merkitsee nihilismin alkua. Kappaleessa 4.1.3. täydennän Reginsterin tulkintaa Jumalan kuolemasta totuudellisuuden osalta Hatabin tulkinnan pohjalta ja esitän myös Reginsterin ja Hatabin tulkintoihin pohjautuvan yhteenvedon siitä, miten olemisen maailma johtaa nihilismiin.

##### **4.1.1. Oleminen askeetin kaunaisena uudelleenarviona**

Askeettinen ihanne pohjautuu Reginsterin tulkinnassa kaunan käsitteen ymmärrykselle. Kaunaa Reginster taas lähestyy Nietzscheen esittämän pappien ja sotilaiden vastakkainasettelun kautta. Aloittakaamme siis käsittelymme siitä. Nietzscheen mukaan ”pappien arvostustapa voi juontua ritari- aristokraattisesta ja kehittyä sitten sen vastakohtaksi”, kun ”pappien ja sotilaitten kastit astuvat kateellisina toisiaan vastaan”. Sotilaiden arvoihin kuuluu ”mahtava ruumiillisuus, kukkea, runsas jopa ylikuohuvakin terveys sekä sen säilymisen ehdot, sota, seikkailu, metsästys, tanssi, kilpaleikit ja yleensä kaikki mihin sisältyy väkevää vapaata ilomielistä toimintaa”. Papit taas ovat ”voimattomimpia” ja näin varhaisessa fyysisyyden ylivaltaan pohjaavassa maailmassa häviävät sotilaille, minkä johdosta ”kasvaa heissä viha valtavaksi ja hirvittäväksi”. Kun soturien arvoja luonnehtii yhtälö ”hyvä = ylhäinen = mahtava = kaunis = onnellinen = Jumalan rakastama”, on papillisuus ”osannut hankkia hyvitystä vihollisiltaan ja kukistajiltaan lopulta vain arvioimalla perinpohjin uudelleen heidän arvonsa”. (GM, I §7.)

Pappien uudelleenarvion seurauksena heidän arvopohjansa on muuntunut muotoon, jossa yhtäältä ”kurjat [...], köyhät, voimattomat, alhaiset ovat yksin hyviä, kärsivät, puutteenalaiset, sairaat, rumat ovat myös ainoat hurskaat” ja toisaalta vahvat ovat ”pahoja, julmia, himokkaita, kyltymättömiä, jumalattomia [ja tulevat] iankaikkisesti jäämään vaille autuutta, olemaan kirottuja ja kadotukseen tuomittuja” (ibid.). Tämä käänteinen aristokratia on Nietzscheen mukaan ”jotakin epätervettä”, sillä kastin ”koko metafysiikka [on] aisteille vihamielinen, mädättävä” (ibid., §6). Reginsterin käsittelyssä pappien ja soturien vastakkainasettelun ”[t]ärkeä fakta on, että fyysisesti ’heikot’ ja ’epäterveet’ papit” häviävät sotilaille ja tämän seurauksena kehittävät ”voimattomuutta” arvostavat arvot (2009, 253).

Reginster esittää kolme tarkennusta pappien voimattomuuteen. Ensinnäkin, ”fyysisen voiman ja heikkouden tärkeys on puhtaasti kontingentti puoli Nietzscheen esimerkkiä”. Toiseksi, voimattomuuden on ”täytynyt tulla [papin] itsearviointin essentiaalisesti ominaisuudeksi”. Kolmanneksi, pappi ”ei voi hyväksyä voimattomuuttaan”. (ibid., 254.) Fyysinen voima on siis vain Nietzscheen käsittämän historian kontingentti tekijä, jonka kautta papit kuitenkin näkevät itsensä lopullisesti ja pysyvästi heikkoina. Pysyvyydestä huolimatta he eivät hyväksy olotilaansa, vaan janoavat edelleen valtaa kykenemättä sitä vallitsevissa olosuhteissa saavuttamaan. Pappien toiminta on Reginsterin mukaan esimerkki Nietzscheen käsitteestä ”kauna”. Nietzsche itse kirjoittaa seuraavasti:

”Orjakapina moraalien alueella alkaa siitä että *kauna* itse muuttuu luovaksi ja synnyttää arvoja: sellaisten olentojen kauna jotka eivät pysty varsinaiseen vastavaikutukseen, tekoon ja jotka korvaavat vahingon imaginaarisella kostolla. [...] Tämä arvoja-asettavan katseen kääntyminen toiseen suuntaan – väistämätön suuntautuminen ulospäin eikä takaisin omaan itseyyteen – kuuluu juuri kaunaan; [...] sen toiminta on perinpohjaista vastavaikutusta. [...] ’Jalosuikuiset’ todella *tunsivat* itsensä ’onnelliseksi’ väestönosaksi; [...] eivätkä he [...] *välttämättä* aktiivisina ihmisinä myöskään taitaneet erottaa onnea toiminnasta [...] vastakohtana ’onnelle’ sellaisena kuin sen käsittivät voimattomien, sorrettujen asteella elävät, myrkyllisten ja vihamielisten tunteiden märkäpaiseita potevat,

joille onni on ennen muuta narkoosia, huumausta, lepoa, rauhaa, 'sapattia', mielen rentoutumista ja jäsenten oikomista, lyhyesti *passiivista onnea*." (GM, I §10, 27-28.)

Reginsterin käsitys papin vihasta sotilaita kohtaan ilmentää juurikin Nietzschen esittämää käsitystä kaunasta. Tältä pohjalta Reginster tiivistää kaunan kolme keskeistä piirrettä papin esimerkin pohjalta. Ensinnäkin, kaunan ihminen tahtoo elää tietyllä tavalla. Toiseksi, hän on kykenemätön elämään haluamallaan tavalla. Kolmanneksi, hän ei edellisestä piirteestä huolimatta luovu ihanteistaan. Tiivistäen kauna kyseessä on "'tukahdutetun koston' tila", jossa ihmisen vallantahto on kykenemätön toteuttamaan haluamiaan tavoitteita ja näin itseään, mutta jossa se silti pitää kiinni näistä tavoitteista. (Reginster, 2009, 254.) Tarkennettakoon, että pappi on Reginsterille vain esimerkki kaunasta, jonka avulla hän muotoilee sen olennaiset piirteet, mutta joka itsessään ei ole ainoa kaunan ilmentymä.

Kaunaisen ihmisen tie pois ahdingostaan on Reginsterin terminologiassa kaunainen uudelleenarvio (*ressentiment revaluation*) (ibid., 256). Esimerkin pappi on hävinnyt fyysisesti vahvemmille sotateureille taistelun poliittisesta vallasta. Halu edelleen saada poliittista valtaa ohjaa hänet kaunaan ja kaunaiseen uudelleenarvioon, jossa "hän kieltää poliittisen ylemmyyden arvon kokonaan" ja "tuomitsee kaikki asenteet, jotka auttavat turvaamaan ja ylläpitämään sitä, nimittäin hallinnan himon, ylimielisyyden, vihan, kateuden, kostonhalun ja sen sellaiset". Toisin sanoen pappi kaunaisella uudelleenarviolla muuttaa omia arvojaan ja näin "helpottaa [...] voimattomuuden tunnetta alentamalla sellaisen pyrkimyksen arvoa, jota hän itse pitää muutenkin toteuttamattomana". Näin ollen kaunaisen uudelleenarvion tarkoitus on "*puhdistaa 'kaunan ihminen' omissa silmissään*" ja "lievittää voimattomuuden tunteen aiheuttamaa häpeää esittämällä heikkoutensa hyveenä". (ibid., 257.) On myös huomattava, että "[o]llakseen täysin vaikuttavaa, kaunainen uudelleenarvio vaatii, että agentti sisäistää täysin luomansa uudet arvot" (ibid., 258).

Kaunan ohjaama uudelleenarvio näyttäisi siis olevan heikon tapa toteuttaa vallantahtoaan maailmassa, jossa he ovat kykenemättömiä poliittiseen valtaan. Tämä tapahtuu käännteistämällä



vallassa olevien vahvojen arvojärjestelmä ja pääsemällä heikkouteensa liittyvästä häpeästä ja kostonhalusta eroon. Kaunaiseen uudelleenarvioon turvautuu myös askeetti, josta *Moraalin alkuperästä* kertoo seuraavasti:

”Ajatus josta tässä taistellaan on askeettisten pappien taholta tuleva elämämme *arvostus*: he suhteistavat tämän elämän [...] aivan toisenlaatuiseen olemassaoloon jonka poissulkevan vastakohtan se muodostaa *ellei* ehkä käänny itseään vastaan, *kiellä itseään*: tässä tapauksessa, jos elämä on askeettista, elämä katsotaan tuohon toiseen olemassaoloon johtavaksi sillaksi. Askeetti käsittää elämän [...] erehdykseksi joka kumotaan – pitää kumota: [...] Askeettinen elämä on nimittäin itsessään ristiriitaista: siihen kylvää ainutlaatuista kateutta ja kaunaa kyltymätön vaisto ja vallantahto joka tahtoisii päästä hallitsemaan, ei jotakin elämään kuuluvaa vaan itse elämää, sen syvimpiä, väkevempiä, pohjimmaisimpia edellytyksiä; siinä suuntautuu katse vihreänä ja häijynä itse fysiologiseen hyvinvointiin, varsinkin tämän ilmentymään, kauneuteen, iloon; rujoutuminen, surkastuminen, kipu, onnettomuus, rumuus, tahallinen tappio, itsestään vieroittuminen, itsensä ruoskiminen, itsensä uhraaminen taas virittää mielihyvää ja sitä *etsitään*. Tämä kaikki on mitä suurimassa määrässä eriskummallista: meillä on tässä edessämme ristiriitaisuus joka *tahtoo* olla ristiriitainen, joka *nauttii* itsestään tässä kärsimyksessä ja tulee vielä yhä itsevarmemmaksi ja riemuitsevammaksi sitä mukaa kuin sen oma edellytys, fysiologinen kärsimiskyky *vähenee*” (GM, III §11, 114-115.)

Reginsterin tulkinnassa askeettinen ihanne ilmentää kaunaa ja tarkemmin aiemmassa *Moraalin alkuperästä* –sitaatissa kaunaan liitettyä passiivista onnea. Askeettinen ihanne on siis olennaisesti tapa suhtautua kärsimykseen, joka ”kehitettiin heikkojen elämän elämisen arvoiseksi tekemisen vuoksi, antamalla heidän kärsimykselleen merkityksen”. Heikoille, joille ”kärsimys tulee sietämättömäksi”, koska heillä ei ole ”voimaa ylittää sitä”, askeettinen ihanne tarjoaa tien vapauteen. Sen mukaan ”tämän elämän välttämättömät kärsimykset” tulee ajatella ”rangaistuksena”, jonka kestäminen johtaa niistä vapaaseen olemassaolon muotoon. Tämä on välttämätöntä, sillä ”vain täysin

[kärsimystä] vailla oleva elämä on elämisen arvoinen” heikoille passiiviseen onneen pyrkiville. (Reginster, 2009, 260-261.)

Askeettinen ihanne tiivistää Reginsterin tulkinnassa Nietzschen ”yleisen asenteen elämän kieltämisestä”, joka voidaan edelleen jakaa kristilliseen ja platoniseen traditioon. Näistä kristillinen traditio ilmenee yllä olevassa sitaatissa. Sen mukaan ”elämämme tässä maailmassa on todellista ja niin siihen olemuksellisesti kytkeytyvä kärsimyskin, mutta se on pelkkä siirtymä toiseen olemassaolon muotoon, joka ei ole vain vapaa tämän elämän vastustettavista ominaisuuksista, kuten ’tulemisesta’, mutta antaa myös hyvitystä niille”. Toisin sanoen kristillinen traditio asettaa kuolemanjälkeisen, tulemisesta vapaan elämän etusijalle todelliseen elämään nähden ja näin kieltää jälkimmäisen. (ibid., 48-49.)

Platoninen traditio kytkeytyy olennaisesti länsimaiseen filosofiaan. *Epäjumalten hämärä* kuvaa filosofien ongelmaksi ”heidän vihansa, kun vain ajatellaankin kehkeytymistä<sup>1</sup>” ja sen, miten ”mitään todellista ei ole heidän käsistään elävänä päässyt”, sillä kaikki heidän käsittelemänsä asiat ”ovat olleet käsitteumioita”. Täten ”[k]uolema, muutos, vanhuus, samoin kuin synnytyks ja kasvu ovat heille [...] hylkäämisen aiheita”. Filosofien ajatuksille keskeistä on tulemisen ja olemisen vastakkainasettelussa se, että ”he kaikki uskovat epätoivoon asti olevaiseen”. Näin ollen he kieltävät ”aistit, jotka [...] salaavat meiltä *todellisen* maailman” ja tulemisen ylipäätään. (TI, III, §1.)

Reginster katsoo *Epäjumalten hämärän* huomioiden edustavan juuri platonista tulkintaa, jonka mukaan ”se tosiasia, että [elämä] on olemukseltaan ’tulemista’, toimivat vastaväitteinä sille”. Tiivistäen kummatkin askeettisen ihanteen muodot ”jakavat oletuksen, että elämämme tässä maailmassa on merkityksetöntä, tai että sen merkitys [...] löytyy sen kieltämisestä toisen maailman toisen elämän vuoksi, joka on olemuksellisesti [tämän maailman] vastakohta”. (Reginster, 2009, 48-49.) Toisin sanoen kumpikin asketismin muoto kieltää tulemisen maailman olemisen nimissä; kristillinen kuolemanjälkeisen ja platoninen elämänaikaisen olemisen keinoin.

---

<sup>1</sup> ”Kehkeytyminen” olisi voitu kääntää myös ”tulemiseksi”.

*Vallantahdossa* Nietzsche selventää olemisen ja tulemisen vastakkainasettelua. Hänen mukaansa "ilmenevän maailman" seurauksena on "todellinen maailma" samoin kuin "ehdollisen" seurauksena "ehdoton", "ristiriitaisen" seurauksena "ristiriidaton" ja "tulemisen" seurauksena "oleminen". Näiden oletusten taustalta löytyy kuitenkin kärsimys, sillä "pohjimmiltaan ne ovat *haluja*, että sellainen maailma olisi olemassa; samalla tavoin toisen, arvokkaamman maailman kuvittelemisen on vihan ilmaus kärsimystä aiheuttavaa maailmaa kohtaan: metafysiikkojen *kauna* aktuaalisuutta kohtaan on tässä luovaa". (WP, §579.)

On tärkeää huomata, mitä Reginster elämän kieltämisellä tarkoittaa. Hänen mukaansa askeettisen ihanteen elämäkielteisyyden tarkoittaa, että sen "toteuttamisen ehtoja elämämme tässä maailmassa ei voi saavuttaa"; toisin sanoen sen edellyttämät arvot ovat "välttämättömästi toteuttamattomia tässä maailmassa" (Reginster, 2009, 45-46). Koska elämää kieltävät arvot pohjaavat olemiseen tulemisen vastakohtana, ovat ne myös olemisen olemassaolosta riippuvaisia. Esimerkiksi kristitty elämää kieltävä askeettinen ihanne on riippuvainen siitä kuolemanjälkisestä olemisestä, jonka nimissä se tulemisen maailmaa halventaa.

Olen tässä kappaleessa Reginsterin tulkintaan turvautuen esittänyt käsityksen kaunasta, joka syntyy, kun heikko ihminen ei kykene toteuttamaan vallantahtoaan vahvuuden hallitsemassa tulemisen maailmassa, mutta kieltäytyy silti luopumasta tavoitteistaan. Ratkaisuna häpeälliseen heikkouteensa hän suorittaa kaunaisen uudelleenarvion, jolloin hän kääntää vahvuuteen pohjautuvan tulemisen maailman arvot pääläelleen, jolloin heikkoudesta ja olemisestä tulee ensisijaisia arvoja. Koska maailma on Nietzscheille tulemista, ovat kaunaiset arvot maailmaa ja elämää kieltäviä. Olen myös esittänyt käsityksen askeettisesta ihanteesta esimerkillisenä kaunaisena tulemisen kieltävänä ja olemiseen käpertyneenä heikkoutena. Historiassa askeettinen ihanne on esiintynyt tuonpuoleista olemista janoavan kristillisen ja aistivihamielisenä metafysisestä olemista janoavana platonisen tradition muodoissa. Seuraavaksi ryhdyn tarkastelemaan olemisen maailman ja kummankin tradition yleistä kriisiä, Jumalan kuolemaa.

#### 4.1.2. Reginster: Jumalan kuolema

”Jumala on kuollut! Jumala pysyy kuolleena! Ja me olemme hänet surmanneet! Kuinka me lohduttaudumme, me kaikkien murhaajien murhaajat? Pyhin ja mahtavin, mitä maailma on tähän saakka omistanut, on vuodattanut verensä kuiviin meidän veitsiemme alla, – kuka pyyhkii meistä tämän veren? [...] Eikö tämän teon suuruus ole liian suuri meille? Eikö meidän itsemme täydy tulla jumaliksi, vain näyttääksemme heidän arvoisiltaan? Ei ole ollut milloinkaan suurempaa tekoa – ja kuka ikinä syntyykään meidän jälkeemme, hän kuuluu tämän teon vuoksi korkeampaan historiaan kuin mikään historia on toistaiseksi ollut!” (GS, §125.)

Yllä oleva aforismi on varmasti yksi Nietzschen tunnetuimmista, mutta sen merkitys ei silti ole itsestäänselvyys. Reginster tulkitsee Jumalan kuoleman merkitsevän ”Jumalan idean, tai Jumalaan uskomisen kuolemaa”. Näin ollen tapahtuma ”ei merkitse maailman metafysisen rakenteen muutosta, vaan sitä koskevan uskomme”. Tarkemmin kyse ei ole jumaluskon ”kumoamisesta”, tai ”epäilystä”, vaan ”epäuskottavaksi tekemisestä”. Tällä Reginster tarkoittaa ensinnäkin, ettei jumaluskon totuutta, tai epätotuutta voida osoittaa, ja tämän lisäksi sitä, ettei tätä uskoa voi ottaa enää vakavasti. Toisin sanoen Jumala ei ole uskomisen arvoinen. (Reginster, 2009, 40.) *Aamurusko* painottaakin, että siinä missä “[m]enneinä aikoina pyrittiin todistamaan, että ei ole Jumalaa”, ”nykyään ilmaistaan, miten usko, että ei ole Jumalaa nousi ja kuinka tämä usko sai painonsa ja tärkeytensä”, jolloin ”vastatodistus, että Jumalaa ei ole tulee täten tarpeettomaksi”. Merkittävä ero on, että menneiden aikojen menetelmää käyttäessä ”jäi aina epäily, eikö juuri kumottuja todistuksia parempia voisi esittää”. (D, §95.)

Ennen kuin käsittelemme tarkemmin Reginsterin tulkintaa Jumalan epäuskottavaksi tekemisestä, on nostettava jo esitetyn teologisen merkityksen rinnalle Jumalan kuoleman laajempi, metafyyminen ymmärrys. Nietzschen mukaan ”Jumala on kuollut: mutta koska ihmiset ovat sellaisia kuin he ovat, voi olla vielä vuosituhansien aikana luolia, joissa näytetään hänen varjoansa” (GS, §108). Toisaalla

Nietzsche väittää Schopenhauerin vastauksen olemassaolon tarkoitukseen olleen ”takertumista juuri niihin kristillis-askeettisiin moraaliperspektiiveihin, joihin oli lakattu uskomasta, kun oli lakattu uskomasta Jumalaan” (GS, §357, 211). Askeettisen ihanteen ajatus kärsimyksestä näyttäisi todellakin olevan aiemmin lyhyesti luonnehditun Schopenhauerin käsityksen kaltainen; toisin sanoen kärsimystä sietämätön ja siitä lopullista eroa hakeva.

Nietzschen ajatus Jumalan kuolemasta ei siis tarkoita selvästikään pelkästään jumaluskon epäuskottavuutta. Reginster huomioi tämän ja näkee Jumalan kuoleman merkitsevän myös laajemmin koko tulemisen maailman päällisen metafysisen maailman kuolemaa; sitä, etteivät ”ihanteemme ole realisoitavissa” (2009, 9; 44). Kuten todettu, askeettinen ihanne kummassakin muodossaan on riippuvainen metafysisen maailman olemassaolosta. Jumalan kuolema voidaan siis nähdä tämän elämää kieltävän maailman kriisinä, sillä ”jos ajatus tähän nähden tuonpuolisesta maailmasta osoittautuisi tyhjäksi fantasiaksi (ei-miksikään), olisi nihilistinen epätoivo välttämätöntä” (ibid., 49).

Muun muassa käsittelemäni *Aamuruskon* aforismin perusteella Reginster tulkitsee Jumalan olemassaolon epäuskottavuuden tarkoittavan ensinnäkin, että Jumalan ja metafysisen maailman olemassaoloa koskien ei ole löydettävissä ratkaisevaa todistusaineistoa ja toiseksi, ettei meillä ole syytä etsiäkään tällaista ratkaisevaa todistusaineistoa. Ensimmäinen on argumentin epistemologinen osio ja jälkimmäinen genealoginen. Epistemologinen puoli argumentista ei ansaitse paljoa käsittelyä Reginsterillä, mutta hän vaikuttaisi tässä liittävänsä Nietzschen historialliseen jatkumoon, jota luonnehtii Jumalan ja metafysiikan ”uskon totuuden osoittamisen toistuva ja systemaattinen epäonnistuminen”. Toisin sanoen ongelman historiallinen ratkeamattomuus näyttäisi osaltaan osoittavan, ettei se ole alkuunkaan ratkaistavissa. Kun tähän yhdistää genealogisen argumentin, jonka perusteella uskon alkuperä ”tietyissä ’psykologisissa tarpeissa’ näyttää nyt ainoalta syytä, jonka vuoksi otimme sen vakavasti alkuunkaan”, tulee Jumalan ja metafysiikan uskosta epäuskottavaa. (Reginster, 2009, 42-43.) Uskomusten epäuskottavuuden paljastava alkuperä on aiemmin esittämäni Nietzschen käsitys

kristillisestä ja platonisesta askeettisesta ihanteesta, joiden käsissä nämä uskomukset paljastuvat heikkoudesta seuraavan kaunaisen uudelleenarvion tuotteiksi.

Ennen kuin siirryn nihilismin syvällisempään käsittelyyn, tarkastelen nihilismin askeettisen ihanteen taustan yhteyttä tieteeseen ja järkeen. Nietzsche sanoin nihilismi on ”totuudellisuuden’ jalostamisen seuraus” ja ”täten itsessään seuraus uskosta moraalisuuteen” (WP §2). Reginster toteaa tältä pohjalta, että ”filosofisena kantana nihilismi on implisiittisen päättelyn ’looginen johtopäätös’”, mutta vaikka hän näin huomioikin totuudellisuuden merkityksen ”nihilismin synnyssä”, ei hän kuitenkaan käsittele sitä kovin tarkasti (Reginster, 2009, 39). Tarkastelkaamme siis tarkemmin järjen, totuuden ja tieteen suhdetta Reginsterin tulkinnan tuolla puolen.

#### **4.1.3. Hatab: Totuuden paikka Jumalan kuolemassa**

*Moraalin alkuperästä* -kirjan mukaan silloin ”puhutaan harvinaisista, ylhäisistä valiotapauksista”, kun ”tiede ei ole askeettisen ihanteen nuorin ilmenemismuoto” (GM, III §23, 147). Kirjan mukaan ”filosofien ja oppineiden joukosta löytyviä viimeisiä idealisteja” luonnehtii ”*tahto* pysähtyä tosiasiallisen [...] eteen” ja ”yleinen luopuminen tulkinnasta”. Tähän luopumiseen heitä pakottaa ”ehdoton totuuden tahto”, joka ”on *uskoa itse askeettiseen ihanteeseen*” ja ”*metafyysiseen* arvoon, *totuuden* arvoon *sinänsä* sellaisena kuin tuo ihanne sen yksin takaa ja todistaa (se pysyy pystyssä ja kaatuu ihanteen kanssa)”. (ibid., §24.) Aiemminhan huomasimme Zarathustran esittävän totuudentahdon olevan toissijainen vallantahtoon nähden. Tarkemmassa katsannossa askeettinen ihanne näyttäisi olevan näiden välittäjä.

*Iloisen tieteen* mukaan totuudentahto voidaan tiivistää väitteen ”minä en tahdo pettää, en itseänikään” alle, jolloin ”*me olemme moraalien alueella*”. Kuitenkin, perspektivismin opin mukaisesti, elämä näyttää olevan ”suunniteltu näennäisyyden, [...] erehdyksen, petoksen, teeskentelyn, sokaisun, itsensä sokaisemisen varaan” ja on itsessään ”epämoraalinen”. Näin ollen ”[t]otuudellinen ihminen [...] *tunnustaa* [...] ’toisen maailman’” ja hänen on välttämätöntä ”samalla kieltää sen vastine, tämä maailma, *meidän* maailmamme”. Tämä tarkoittaa, että toisen maailman edellyttävä ”usko tieteeseen

pohjautuu yhä *metafyysiseen uskoon*"; toisin sanoen "myös me nykyiset tietävät, me jumalattomat ja antimetafyysikot saame tulta siitä palosta, jonka on sytyttänyt vuosituhansien takainen usko, se kristittyjen usko, joka oli myös Platonin usko, että Jumala on totuus, että totuus on jumalallinen". Aforismi päättyy näiden selvennysten kautta kysymykseen: "entäpä jos Jumala osoittautuu meidän pisimmäksi valheeksemme?" (GS, §344, 191-192.)

Käsittämäni aforismit ovat yhteensopivia vallantahdon ja siihen liittyvän perspektivismiin opin tulkintojeni kanssa, eivätkä tarjoa suuria muutoksen tarpeita. Ne kuitenkin selkeyttävät totuudentahdon paikkaa tulkintani kokonaiskuvassa. Turvaudun tässä Hatabiin, joka myös tulkitsee Nietzscheä ymmärryksen todellisuudesta "vuorottelun, vastustuksen ja vaihtelun läpäisemänä muuttuvien muotojen virtana"; toisin sanoen tulemisena. Hatabin mukaan "totuus" on juurikin "yritys ymmärtää todellisuus pysyvän rakenteen mukaisesti", mutta Nietzscheä näkökulmasta kuitenkin vain "väliaikainen perspektiivi tulemisen prosessissa, jota sellaisenaan ei voi käsittää". (Hatab, 1987, 93.)

Totuuden "ongelman" aloitti Hatabin tulkinnan mukaan Platon "esittämällä ikuisen määrättyjen muotojen maailman, jonka tarkoituksena oli kumota eletyn maailman epävakaus", mikä kuitenkin oli "merkki heikkoudesta elämän edessä". Tämä "heikkous on myös myöhempien filosofien ja uskonnollisten systeemien merkki", joiden keinoina todellisuuden kumoamisessa oli "ajan henkinen ylittäminen, tunteiden moralistinen ylittäminen, tai konkreettisen kokemuksen rationalistinen ylittäminen". Näin ollen "Jumalan kuolema ei ole vain uskonnollinen ongelma", vaan "vastine totuuden lopulle", sillä "[j]opa filosofit ja tieteilijät, jotka olivat vapauttaneet itsensä yleisestä uskosta pitivät kiinni Jumalan käsitteestä totuusväitteiden äärimmäisenä viittauspisteinä". (ibid.) Tämä Nietzscheä ajatus totuuden objektiivisuuden kyseenalaistamisesta ilmenee jo hänen varhaisessa, mutta kirjoittajansa elinaikana julkaisematta jääneessä lyhyessä esseessä, *Totuudesta ja valehtelemisestä ei-moraalisessa mielessä*:

"Mikä sitten on totuus? Liikkuva armeija metaforia, metonymioita, antropomorfismeja, lyhyesti ihmissuhteiden summa, jotka on alistettu runolliselle ja retorille vahvistukselle,

käännökselle ja koristelulle, ja jotka – sen jälkeen, kun ne ovat olleet käytössä pitkän aikaa – vaikuttavat ihmisistä vakaasti perustelluilta, kanonisilta ja sitovilta; totuudet ovat illuusioita, joista me olemme unohtaneet, että ne ovat illuusioita, metaforia, jotka ovat tulleet kuluneiksi toistuvan käytön myötä ja jotka ovat menettäneet kaiken aistillisen eloisuuden, kolikoita, joita leimansa menetettyään pidetään metallina, eikä enää kolikoina.” (TL, §1, 146.)

Olen tässä kappaleessa esittänyt Reginsteriin ja Hatabiin pohjaten tulkinnan ”Jumalan kuolemasta” metafyyssisen tämän- ja tuonpuoleisen kuolemana, yleisesti koko olemisen maailman kuolemana. Olen esittänyt, miten kuoleman taustalla on jumalkäsityksen alkuperän selviäminen ja tämän kautta koko uskon epäuskottavaksi tekeminen. Reginsterin vähäistä totuudellisuuden käsittelyä täydentääkseni olen turvautunut Hatabiin, joka näkee myös tieteen ja totuuden pohjautuvan Nietzsche ymmärryksessä olemiseen ja näin kokevan saman kuoleman. Näin ollen totuudentahto on Nietzscheillä osa askeettisesta heikkoudesta ja kaunaisesta uudelleenarviosta seuraavaa olemisen maailmaa. Samalla Hatabin tulkinta täydentää Reginsterin epistemologis-geneologista tulkintaa Jumalan kuolemasta, sillä juuri olemiseen pohjaava totuudentahto lopulta huomaa olemisen epäuskottavuuden sen alkuperän paljastamisen avulla. Askeettinen ihanne toisin sanoen olemisen maailman asettaessaan samalla asettaa sen tuhon siemenet. Nihilismi on tämä ”Jumalan kuoleman” symbolista tapahtumaa seuraava tila, jonka yksityiskohtiin tutustumme seuraavaksi.

#### **4.2. Nihilismi korkeimpien arvojen kriisinä**

Tässä kappaleessa esitän alustavan tulkintani Nietzscheen nihilismistä keskittyen erityisesti korkeimpien arvojen käsitteeseen. Esitän aluksi kappaleessa 4.2.1. alustavan katsauksen Reginsteriin pohjaten. Tätä vastaan asetan kappaleessa 4.2.2. Katsafanasin kritiikin ja vaihtoehtoisen tulkinnan korkeimmista arvoista. Kappaleessa 4.2.3. tarkastelen näitä tulkintoja vastakkain ja perustelen, miksi Reginsterin kanta on parempi tulkinta korkeimmista arvoista.



#### 4.2.1. Reginster: Hämmennys, epätoivo ja korkeimmat arvot

Nietzschen mukaan nihilismi tarkoittaa myös, että *”korkeimmat arvot menettävät arvonsa”*, että *”[t]avoitetta ei ole”* ja että *””miksi?” ei löydä vastausta”* (WP, §2). Reginster lähestyy nihilismia juuri tavoitteen käsitteen kautta, johon hänen mukaansa liittyy Nietzscheillä implisiittinen oletus, että se *”tekee elämästä elämisen arvoista vain, jos se inspiroi agenttia jatkamaan elämistä”*. Tämä inspiroivuus puolestaan perustuu Reginsterin mukaan agentin kahteen *”arvioon”* koskien yhtäältä *”tavoitteen arvoa”* ja toisaalta *”tavoitteen toteutettavuutta”*. Tältä pohjalta Reginster rakentaa tulkinnan nihilismin kahdesta merkityksestä, jotka perustuvat kahteen erilaiseen tavoitteen inspiroivuuden epäonnistumisen arvioon. (Reginster, 2009, 24.)

Ensimmäinen nihilismin merkitys ilmenee jo tarkastellussa korkeimpia arvoja käsittelevässä aforismissa. Sen kuvaama nihilismin käsitteen merkitys ilmentää Reginsterille tapoja kuvata Jumalan kuoleman jälkeistä, moraalisen *”antirealismin”* tilaa ja sitä, miten ihminen reagoi tähän tilaan *”hämmennyksen”* kautta. Antirealismin pitäisi kuitenkin Reginsterin mukaan ilmetä enemmänkin *”välinpitämättömyytenä”* kuin hämmennyksenä. Toisaalta aiemmin tarkasteltu Nietzschein sitaatti Jumalan kuolemasta vaikutti ainakin enemmän juuri hämmentyneeltä kuin välinpitämättömältä reaktiolta. (Reginster, 2009, 26-27.) Mistä siis syntyy nihilistinen hämmennys?

*Illoisen tieteen* mukaan *”ihmisen täytyy tavan takaa uskoa tietävänsä, miksi hän on olemassa”* (GS §1). Reginster tulkitseekin tämän tarkoittavan, että ihmisellä on *”tarve tarkoitukselle, ihmistahtoa motivoimaan kykenevien arvojen olemassaololle”*. Tarkemmin ottaen ihmisiä motivoi Reginsterin mukaan *”normatiivinen objektivismi”*, jonka mukaan *”arvojemme legitimizeetti riippuu niiden objektiivisesta asemasta, niiden itsenäisyydestä subjektiivisiin perspektiiveihimme nähden”*. Tällöin hämmennys on *”tämän tarpeen turhautumisen seuraus”*. Toisin sanoen nihilismissä on Reginsterillä kyse siitä, että ihminen tarvitsee objektiivisiä arvoja, mutta ei pysty niitä saamaan. (Reginster, 2009, 27.)

Reginsterin mukaan on "laaja skolaari konsensus" tulkita Nietzschen nihilismi juuri hämmennyksen kautta (ibid., 28). Hämmennyksen lisäksi Reginster löytää kuitenkin Nietzschen nihilismille toisenlaisenkin sisällön, joka paljastuu, kun tutkitaan nihilismin ja pessimismin suhdetta. Nietzsche mukaan "[p]essimismi on nihilismin alustava muoto" (WP, §9), jonka "kehittymisessä nihilismiksi" olennaista on "kiistetyn maailman" ja "keinotekoisesti rakennetun 'toden, arvokkaan'" maailman vastakkainasettelu. Kun ihminen ymmärtää, "mistä materiaalista 'tosi maailma' on rakennettu", jää hänelle jäljelle vain kiistetty maailma, jolloin hän "lisää tämän ylivertaisen pettymyksen syihin, miksi se ansaitsee olla kiistetty". Tällöin "päästään nihilismiin", kun "kaikki, mitä on jäljellä on arvot, jotka tuomitsevat – ei mitään muuta". (WP, §37.)

On selvää, että aforismeissa "todeksi maailmaksi" kutsuttu maailma on ironinen ilmaus Nietzsche vastustamalle olemisen maailmalle, kun taas kiistetty maailma viittaa tulemisen maailmaan. Näin ollen pessimismi näyttäisi Nietzsche luonnehdintojen perusteella kuuluvan askeettiseen ihanteeseen, joka kehittyy nihilismiksi Jumalan kuoleman jälkeen, kun pessimististä alkunsa saanut nihilisti "hyväksyy tämän maailman pessimistisen kiistämisen, mutta huomaa olevansa pakotettu hylkäämään toivon toisesta, paremmasta maailmasta". Nihilismi toisin sanoen "ei tunnista vikaa arvoissamme, vaan maailmassa itsessään [olevaksi]", sillä "olemassaolomme tässä maailmassa ei voi toteuttaa 'korkeimpia arvojamme ja ihanteitamme'". Pessimisti siis pitää vielä kiinni "toisen maailman illusorisesta toivosta, jossa [olemisen] arvot ja ihanteet tulevat vihdoinkin toteutumaan". (Reginster, 2009, 31.)

Nihilismin toinen muotoilu on siis pessimismistä kehittynyt elämää kieltävistä arvoistaan kiinni pitävä nihilismi, jonka agentti uskoo, että "korkeimpia arvojamme ei voi toteuttaa". Tätä nihilismin muotoa Reginster kutsuu "epätoivoksi", joka on "usko, että mikä on kaikkein tärkeintä meille on saavuttamattomissa". Tämän nihilistisen epätoivon erottaa tavallisesta epätoivosta sen välttämättömyys. Tällä Reginster tarkoittaa, että nihilistin arvot eivät ole vain "kontingentisti toteuttamattomissa", kuten sellaisessa tapauksessa, jossa niiden toteuttamattomuus liittyisi vain "tietyn agentin elämän aksidentaalisiin olosuhteisiin". (ibid., 28.)

Selvännän Reginsterin tulkintaa nihilistisestä epätoivosta jälleen Miinaharava-esimerkin kautta. Voisin nimittäin kokea epätoivoa ollessani kykenemätön läpäisemään Miinaharava-peliä vaikeimmalla vaikeusasteella ja näin en pystyisi osoittamaan omaa ylemmyyttäni kyseisessä pelissä kavereilleni ja saamaan heidän tuiki tärkeää kateuden tunnettaan suunnattua itseeni. Esimerkkini mukainen tunne olisi kyllä epätoivoa, mutta kytkeytyisi vain oman elämäni kontingentteihin tekijöihin, tarkemmin omaan kyvyttömyyteeni Miinaharavassa. Sen sijaan nihilistin epätoivossa ”elämä ylipäättään” ”on merkityksetöntä”, sillä se on ”olemuksellisesti vihamielinen hänen arvojensa toteuttamiselle” (ibid., 28).

Reginster siis löytää Nietzschen nihilismille kaksi tulkintaa, hämmennyksen ja epätoivon. Kummankaan mukaan ”ei ole tavoitetta, jonka toteuttamisessa olemassaolomme löytäisi merkityksen”, mutta ne ”ymmärtävät ja oikeuttavat” tämän ”perusväitteen” eri tavoin. Hämmennyksessä tavoite epäonnistuu inspiroimasta agenttia siksi, että ne korkeimmat arvot, joiden perusteella tavoite arvioidaan inspiroivaksi, menettävät arvonsa. Tätä vastoin epätoivossa tavoite epäonnistuu inspiroimasta agenttia siksi, että hänen korkeimpia arvojaan ei pysty toteuttamaan mikään tavoite. Toisin sanoen hämmennyksessä ”maailmassa ei ole mitään vikaa ja arvoissamme on jotain vikaa”, kun taas epätoivossa ”arvoissamme ei ole mitään vikaa, mutta maailmassa on jotain vikaa”. (ibid., 33-34.)

On syytä huomioida nihilismin kahteen tulkintaan liittyvä ristiriita, jonka Reginsterkin huomioi. Hämmennykselle olennainen ”[a]rvojen arvon menetyks” nimittäin vaikuttaisi ”heikentävän epätoivoa, sillä meillä ei ole syytä välittää maailman epäsuotuisuudesta arvonsa menettäneinä pitämienne arvojen toteutettavuudelle”; toisin sanoen nihilismin muodot eivät ole yhteensopivia. (ibid., 34.) Ongelman ratkaisu liittyy Reginsterin tulkintaan nihilismin ylityksestä, johon palaan myöhemmin. Näin ollen ristiriidan täytyy toistaiseksi jäädä ratkeamattomaksi. Ristiriidan sijaan tarkastelen seuraavaksi Reginsterin tulkintaa aiemmin mainituista ”korkeimmista arvoista”.

Reginsterin mukaan "[e]nsi silmäyksellä korkeimmat arvomme vaikuttavat olevan yksinkertaisesti niitä, joiden toteuttamisesta välitämme eniten". Tämä tulkinta on kuitenkin liian pinnallinen, sillä tärkeimmän arvon toteuttamisen mahdottomuus "ei välttämättä johda nihilismiin". Nihilismin sijaan agentti saattaa yksinkertaisesti "uudelleenkalibroida odotuksensa" ja "hyväksyä alennettujen odotusten mukaisen elämän". (ibid., 35.) Esimerkiksi agentin suurin unelma voi olla kirjoittaa elämän tarkoituksen ratkaiseva pro gradu -tutkielma. Tässä tavoitteessa epäonnistuminen ei välttämättä kuitenkaan johda kyseistä agenttia nihilismiin, vaan hän voi esimerkiksi tyytyä sen jälkeen julistamaan nihilismin mitäänsanomatonta sanomaa läheisilleen ja nauttia heidän varauksettomasta ihailustaan. Nietzsche'n nihilismille tämä ei kuitenkaan Reginsterin tulkinnassa ole vaihtoehto. *Vallantahto* tarkoittaa korkeita arvoja seuraavasti:

"[Filosofian historiassa] henkisyys on asetettu paljon hyvyttä alemmas; sen korkein arvo (esim. taiteena) olisi painostaa ja valmistella moraalista kääntymystä: moraalisten arvojen ehdoton valta-asema. [...] Kaikkien filosofien ja historioitsijoiden ja psykologien pohjimmainen vaistonvarainen periaate: kaikki ihmisessä, taiteessa, historiassa, tieteessä, uskonnossa, teknologiassa arvokas täytyy todistaa olevan *moraalisesti arvokasta, moraalisesti* ehdollistettua, tavoitteessa, keinoissa ja lopputuloksessa. Kaikki ymmärrettynä ylimmän arvon valossa [...] ." (WP, §382.)

Reginster tunnustaa Nietzsche'n olevan "ihanteellista vähemmän selkeä" korkeimmista arvoista, mutta päättelee kuitenkin yllä olevan aforismin perusteella moraalisten arvojen olevan Nietzsche'n korkeimpia arvoja. Tällöin "kaiken muun arvo – esimerkiksi taiteen – on sen moraalille moraalille tarkoituksille antama kontribuutio". Tämä ei Reginsterin mukaan kuitenkaan tarkoita, "että alemmilla hyvän muodoilla (*lower goods*) ei ole itsenäistä arvoa", eli kyse ei ole "pelkästään välineellisestä arvosta". Alempien arvojen välinearvotulkinnan sijaan Reginsterille näillä "ehdollistetuilla" arvoilla on sekä "riippuvaista" että "riippumatonta" arvoa suhteessa korkeimpiin arvoihin. Tällä hän tarkoittaa, että "[e]hdollistettu hyvä kadottaa viehätyksensä ehdollistavan hyvän poissa ollessa ja silti

ehdollistetun hyvän arvo ei määräydy täysin sen suhteesta ehdollistavaan hyvään”. (Reginster, 2009, 35-36.)

Reginsterin tulkinta korkeimmista arvoista on yhteensopiva nihilistisen hämmennyksen kanssa, muttei pysty selittämään nihilististä epätoivoa. Antamassani esimerkissä mahdottomuus toteuttaa korkein arvoni – elämän tarkoituksen ratkaiseminen – ei itsestään selvästi näyttäisi johtavan epätoivoon, vaan enemmänkin yhdentekevyyteen elämän suhteen. Kuten todettu, Nietzsche kuitenkin kuvasi nihilististä epätoivoa tilana, jossa jäljellä ovat vain maailmaa tuomitsevat arvot; toisin sanoen suhde maailmaan ei nihilismissä ole yhdentekevä, vaan maailmaa tuomitseva. Näin ollen Reginsterin mukaan korkeimman arvon täytyykin olla ”oletuksen kohde”, ”[s]illä pettymys oletuksessa ei ole vain hyvän poissaoloa, se on positiivinen paha” (ibid., 36-37).

Esimerkiksi agentin alempi arvo voi olla kirjoittaa pro gradu -tutkielma ja tätä arvoa voi ehdollistaa ylin arvo, ratkaista elämän tarkoitus. Tällöin tutkielma kadottaa merkityttömyytensä agentille, jos ongelma irrotetaan sitä ehdollistavasta korkeimmasta arvosta; toisin sanoen ilman halua ymmärtää elämän tarkoitusta agenttia ei kiinnosta myöskään kirjoittaa pro gradu -tutkielmaansa. Samalla tutkielman kirjoittaminen ei kuitenkaan ole täysin palautettavissa elämän tarkoituksen ratkaisemiseen, vaan kyseisen ongelman ratkaisulla on agentille myös itsenäistä arvoa. Sen sijaan esimerkissäni tutkielmalla ei ole itsenäistä arvoa, vaan se saa kaiken merkityksensä sitä ehdollistavasta korkeimmasta arvosta. Tällaisessa korkeimpien ja alempien arvojen suhteessa ”epäonnistuminen [korkeampien arvojen] toteuttamisessa tekee mahdottomaksi, että [alempien arvojen] tavoitteluun käytetty elämä voisi silti olla elämisen arvoista” (ibid., 36). Esimerkissäni agentin odotus, että elämän tarkoitus on ratkaistavissa ja tämän ratkaistavuuden toteuttamattomuudesta seuraava pettymys ovat Reginsterin tulkinnassa riittävät syyt agentille tuomita maailma, jossa hänen korkeimmat arvonsa eivät ole toteutettavissa.

Reginsterin mukaan nihilisti, jonka korkeimmat arvot ovat toteuttamattomia voi tuomita maailman vain, jos molemmat korkeimpien arvojen ominaisuuksista otetaan huomioon. Tiivistäen yhtäältä

”korkeimpien arvojen toteuttaminen täytyy olla oletuksen kohde” ja toisaalta ”niiden toteuttaminen täytyy olla minkä tahansa muun hyvän arvon välttämätön ehto”. Vain molemmat ehdot huomioimalla kaikkien korkeimpien arvojen toteuttamisen mahdottomuus johtaa nihilistiseen epätoivoon, jossa ei ole enää ”näkökulmia, joiden mukaan elämä olisi vielä elämisen arvoista”, sillä korkeimpien arvojen mukana myös kaikki alemmat arvomme ovat kadottaneet merkityksensä, jolloin meille jää vain pettymyksemme oletukseemme korkeimpien arvojen toteuttamisesta. (ibid., 37.)

Olen täten esittänyt Reginsterin alustavan tulkinnan Jumalan kuolemasta ja korkeimpien arvojen menettämisestä seuraavasta nihilismistä, joka voidaan nähdä yhtäältä hämmennyksenä ja toisaalta epätoivona. Nihilistinen hämmennys seuraa, kun normatiivisen objektivismin tarpeen ohjaama agentti menettää arvojensa objektiivisuuden. Nihilistinen epätoivo puolestaan seuraa, kun agentin korkeimpien arvojen toteuttamisen oletus ei sovi yhteen maailman kanssa. Seuraavaksi tarkastelen Katsafanasin vaihtoehtoista tulkintaa korkeimmista arvoista.

#### **4.2.2. Katsafanas: Korkeimpien arvojen painovoima**

Katsafanas pohjaa tulkintansa Reginsteriin suurelta osin. Reginsterin tavoin hän korostaa Nietzschen filosofiaa vasten sen schopenhauerilaista taustaa, jossa ”kärsimys nousee välttämättömästi tahtomisen luonnosta” ja tämän kärsimyksen ratkaisu on ”tahtomisen kieltäytyminen” (Katsafanas, 2015, 4-5). Tätä vasten Katsafanaksen Nietzschen mukaan Schopenhauerin ”keskittyminen nautintoon ja kipuun on pinnallinen” (ibid., 5). Näin ollen Nietzschen filosofia pohjautuukin vallantahdon käsitteelle.

Vallantahdon käsittelyssä Katsafanas nojaa suurelta osin Reginsteriin ja enimmäkseen samoja Nietzschen aforismeja tulkiten päätyy luonnehtimaan vallantahtoa kolmen ominaisuuden kautta. Ensinnäkin, ”vallantahto on pyrkimys vastustuksen kohtaamiseen ja ylittämiseen jonkun muun, määrätymmän päämäärän tavoittelussa”. Toiseksi, tämä pyrkimys ”ei tule tyydytyksi sillä, että *olemme ylittäneet* vastustuksen; pikemminkin me jatkuvasti etsime uusia vastustuksia ylitettäväksi”. Kolmanneksi, ”vallantahto on ihmisen toiminnan kokonaisvaltainen ominaispiirre”. (ibid., 5, 23-25.)

Katsafanas ei luonnehdi vallantahtoa toisen ja ensimmäisen asteen tarpeiden kautta, kuten Reginster, mutta molemmat tulkinnat vallantahdosta ovat nähdäkseni yhteensopivat. Reginsterin tavoin myös Katsafanas ymmärtää nihilismin käsitteen Nietzschen filosofiassa korkeimpien arvojen kautta: ”Meidän täytyy ymmärtää, mitä korkeimmat arvot ovat ja miten ne yhdistyvät hänen huoliinsa nihilismistä.” (ibid., 2.) Vaikka Katsafanasin tulkinta selkeästi osittain perustuu ja yhtenee Reginsterin vastaavaan, korkeimpien arvojen kohdalla hän asettuu kuitenkin edeltäjänsä vastaan.

Katsafanasin mukaan Reginsterin tulkinnassa ”korkeimmat arvot ovat *sisäisiä (intrinsic)* ja *perustuksellisia (foundational)* arvoja”; toisin sanoen ”niitä arvostetaan niiden itsensä takia” ja ”ne antavat muiden päämäärien merkityksen” (ibid., 10). Katsafanasin vastustus kohdistuu tähän perustukselliseen tulkintaan korkeimmista arvoista, johon hänen mukaansa sisältyy oletus, että ”arvot ovat hierarkkisesti rakentuneet perustuksellisten arvojen ollessa sekä kaikkien tärkeimpiä että ehto kaikille muille arvoille”. Reginsterin korkeimmat, ehdollistavat arvot ja alemmat, ehdollistuneet arvot siis muodostavat hierarkkisen rakennelman, jossa korkeimpien arvojen katoaminen johtaa nihilismiin, jolloin agentille ei jää ”muuta kuin [ehdollistettuja] arvoja, eikä [hän] täten voi löytää perustusta elämälle”. (ibid., 12.) Tähän tulkintaan liittyy kuitenkin ongelma, joka ilmenee kirjassa *Hyvän ja pahan tuolla puolen*:

”[H]ajottamis-aikakauden ihminen, jolla sellaisena on ruumiissaan [...] vastakkaisia ja useasti ei edes vain vastakkaisia viettejä ja arvonmittoja, jotka sotivat toisiaan vastaan ja harvoin jättävät toisensa rauhaan, – sellainen [...] ihminen tulee keskimäärin olemaan heikompi ihminen: hänen pohjimmainen kaipuunsa tähtää siihen, että se sota, joka hän on, kerran päättyisi; onni näyttää hänestä, rauhoittavan [...] ensisijassa levon, häiriytymättömyyden, kyllyyden, lopullisen ykseyden onnelta, ’sapattien sapatilta’ [...] .” (BGE, §200.)

Katsafanasin mukaan siitä, että yhdessä ihmisessä samanaikaisesti vaikuttavat keskenään ristiriitaiset arvot seuraa, että ”[a]rvot eivät ole järjestyneet yhteen hierarkiaan”. Toisin sanoen Nietzsche

”valittaessaan korkeimpien arvojen menetystä” ei voi tarkoittaa Reginsterin perustuksellista, hierarkiaan pohjautuvaa tulkintaa. Katsafanas ei tulkinnassaan kuitenkaan tahdo hylätä täysin arvojen hierarkiaa, vaan enemmänkin perustuksellisen tiukan rakenteen hierarkian. Nietzsche’n korkeimmat arvot voidaankin hänen mukaansa nähdä ”tukemassa suuria arvoryppäitä”, jolloin arvot eivät siis ole ”eristyneitä”. Tällöin tietty korkein arvo on ”ihanne, jolla on tietty painovoima” sen ympärillä oleviin alempiin arvoihin. (Katsafanas, 2015, 13.)

Keskeinen ero perustukselliseen malliin on Katsafanasilla se, että rypäsmallisissa ”ei ole perustuksellisten arvojen yhtä, tai edes joitain määrättyjä joukkoja, joista muut arvot johdetaan”. Näin ollen perustuksellisen ehdollistetun tiukan arvohierarkian voi hylätä ilman, että hylkää hierarkiaa ”väljässä” (*loose*) mielessä. (ibid.) Nietzsche todellakin tuntuu käyttävän jonkinlaista painovoiman retoriikkaa kuvatessaan Jumalan kuolemaa, jossa me ”irrotimme kahleen, joka sitoo tätä maata sen aurinkoon” ja jonka seurauksena nousee huoli, että syöksymme ”[p]ois kaikkien aurinkojen luota” ja joudumme harhailemaan ”äärettömässä olemattomuudessa” (GS, §125).

Katsafanas ei tyydy pelkästään muuttamaan korkeimpia arvoja perustuksellisista löyhiksi, vaan lisäksi esittää kuusi ominaisuutta kuuluviksi korkeimpiin arvoihin. Ensinnäkin, korkeimmat ovat ”vaativia”, mikä tarkoittaa, että ”[n]e vaativat tiukkaa noudattamista”, eikä niitä siis voi ”rikkoa”. Toiseksi, ”agentilla on taipumus kokea ristiriita korkeimpien arvojen välillä traagisena”; toisin sanoen tällainen ristiriita ”luo syviä ongelmia agentille”, joita ei voi ohittaa. Kolmanneksi, korkeimmat arvot ”värväävät ominaisen seurueen vahvoja tunteita”, kun taas ”agentilla voi olla alempi arvo [...] tuntematta mitään erityisen voimakkaita tunteita sitä koskien”. (Katsafanas, 2015, 14-17.)

Neljänneksi, korkeimmilla arvoilla on ”havaittavaa merkityksellisyyttä”, jolloin ne ”antavat määrätyn merkityksen ohjaamilleen toimille ja säättämilleen elämille”. Viidenneksi, korkeimmilla arvoilla on ”poissulkeva luonne”, jolloin ne ”delegitimovat muita arvon lähteitä esittäen itsensä ainoana legitiimeinä arvoina”. Kuudenneksi, edeltävien ehdottomien ominaisuuksien seurauksena korkeimmat arvot ”voivat sitoa yksilöitä jaettuihin projekteihin” ja näin ”ilmentävät yhteisöä”. Katsafanas ei anna



kaikille korkeimpien arvojen ominaisuuksille lainkaan lähteitä, vaan tyytyy vain luettelemaan ne, sillä hänen mukaansa ”nämä ominaisuudet kuvaavat tiettyä arvon tyyppiä, [...] joka ei kerää paljoa filosofista huomiota huolimatta sen keskeisestä osasta ihmiskokemuksessa”. (ibid., 14, 17.) Kuitenkin, Katsafanas lähtee soveltamaan tulkintaansa korkeimmista arvoista Nietzschen *Näin puhui Zarathustra*an, jossa Zarathustra julistaa:

”Katsokaa! Minä näytän teille *viimeisen ihmisen*. [...] [M]aa on tullut pieneksi, ja sen päällä hyppii viimeinen ihminen, joka tekee kaiken pieneksi. Kuten kirppa, hänen lajinsa ei häviä; viimeinen ihminen elää pisimpään. ’Me keksimme onnen’, viimeiset ihmiset sanovat ja vilkuttavat silmää. He ovat jättäneet seudut, joissa eläminen oli rankkaa: tarvitsehan ihminen lämpöä [...] He laskevat sairastumisen ja epäluuloisuuden synneiksi: on edettävä varoen. [...] Hieman myrkkyä silloin tällöin: se tuottaa lempeitä unia. Ja lopussa paljon myrkkyä, lempeäksi kuolemaksi. Vielä tehdään työtä, koska työ on tapa viihtyä. Kuitenkin pidetään huoli, ettei viihtyminen rasita. Enää ei rikastuta eikä köyhdytä: kumpikin olisi liian työlästä. Kuka haluaa vielä hallita? Kuka totella? Kumpikin on liian työlästä. Ei yhtään paimenta ja yksi lauma! Kaikki tahtovat samaa, jokainen on sama: joka toisin tuntee, se menee vapaaehtoisesti hullujenhuoneeseen. ’Ennen koko maailma oli hullu’, ihmisistä hienoimmat sanovat ja vilkuttavat silmää. [...] Riitojakin on, mutta ne sovitaan nopeasti – etteivät ne olisi pahaksi vatsalle. Kaikilla on pikku hupinsa päivisin ja pikku hupinsa öisin – mutta terveyttä vaalitaan.” (Z, P §5.)

Katsafanasin tulkinnassa viimeinen ihminen on ”nihilismin ilmentymä” (ibid., 18) ja hän nostaa Zarathustran esipuheen perusteella esiin kolme viimeisen ihmisen keskeistä ominaisuutta. Eninnäkin, viimeisellä ihmisellä ”ei ole pulaa arvoista”, koska hän tekstin perusteella arvostaa ainakin ”mukavuutta, kylläisyyttä, lämpöä, onnea, leppoisaa ja harhauttavaa työtä, riidattomuutta”. Toiseksi, vaikka hänellä on arvoja, viimeisellä ihmisellä ei kuitenkaan ole korkeimpia arvoja. Tämä näkyy Katsafanasin tulkinnassa korkeimpien arvojen kolmannen ominaisuuden, niille ominaisten voimakkaiden tunteiden puutteena, joita viimeinen ihminen koko entisen maailman hulluuden

viittauksen perusteella pitää jopa "käsittämättöminä". Näin "Nietzschen viimeiset ihmiset muodostavat yhteisön ilman korkeimpia arvoja". (ibid., 19.) On huomionarvoista, että viimeisen ihmisen edustama nihilismi, jossa on arvoja, mutta ei korkeampia arvoja, on vastoin perustuksellista tulkintaa, jossa korkeimpien arvojen arvottomuudesta pitäisi seurata myös kaikkien muiden arvojen arvottomuus.

Kolmanneksi "viimeinen ihminen välttelee sitä, mikä on 'rasitusta'", eikä "usko meidän voivan oikeuttaa mitään sitoumusta kamppailuun, haasteeseen ja vaikeuksiin". Näin ollen "ainoat hyväksyttävät päämäärät ovat ne, jotka ovat helposti saavutettavissa". Katsafanas liittää viimeisen ihmisen toisen ja kolmannen ominaisuuden toisiinsa, sillä hänen mukaansa tilanteessa, jossa agentilla ei ole korkeimpia arvoja ja jossa näin ollen yksikään arvo ei ole vaativa. Vaativuuden kriteerin puutteessa agentille on jopa "outoa pysyä sitoutuneena suurta rasitusta vaativiin tavoitteisiin". Ilman korkeimpia arvoja agentilla nimittäin ei Katsafanasin mukaan ole syytä valita kahdesta tavoitteesta rasittavampaa ja tilaisuuksien salliessa agentilla "olisi keräytyvä taipumus siirtyä helpommin saavutettavia tavoitteita kohden". Toisin sanoen Katsafanasin tunnistama viimeisen ihmisen toinen ominaisuus selittää kolmannen ominaisuuden; "korkeimpien arvojen puute johtaa omahyväiseen elämäntyyliin, oletusta mukavia ja haasteettomia arvoja kohti". (ibid., 19-20.)

Olen tässä kappaleessa esittänyt Katsafanasin tulkinnan nihilismistä korkeimpien arvojen kriisinä, joka monelta osin yhtenee, tai jopa pohjautuu Reginsterin tulkintaan. Katsafanas kuitenkin tuomitsee Reginsterin ehdollistukseen pohjautuvan perustuksellisen hierarkian tulkinnan korkeimmista arvoista epäpäteväenä ja esittää tilalle painovoimaretoriikkaan pohjautuvaa väljän hierarkian mallia, jota hän täydentää kuudella korkeimpien arvojen keskeisellä ominaisuudella. Ominaisuuksia hän ei suoranaisesti pohjusta Nietzschen tekstillä, mutta soveltaa niitä kuitenkin *Näin puhui Zarathustrassa* esiintyvän viimeisen ihmisen käsitteen ymmärtämiseen. Seuraavaksi pyrin ratkaisemaan tämän tulkinnallisen ristiriidan korkeimpia arvoja koskien.

#### **4.2.3. Hierarkian ja painovoiman vastakkainasettelu**

Katsafanasin argumentaatio Reginsteriä vastaan ja oman näkemyksensä puolesta pohjautuu nähdäkseni kolmeen keskeiseen argumenttiin. Ensinnäkin Katsafanas pyrkii esittämään perustuksellisen tulkinnan edellyttämän arvojen hierarkian tiukan muotoilun kanssa yhteensopimatonta Nietzschen tekstiä ja näin osoittamaan perustuksellisen tulkinnan vaillinaisuuden. Toiseksi Katsafanas pyrkii esittämään Nietzschen tekstin tukevan hänen oman rypästulkintansa mukaista väljän hierarkian muotoilua. Kolmanneksi hän lähdeaineistoon pohjaamatta esittää kuusi keskeistä ominaisuutta korkeimmille arvoille. Näiden suoran oikeuttamisen sijaan Katsafanas oikeuttaa ne *Näin puhui Zarathustran* viimeisen ihmisen käsitteeseen kohdistuvalla selitysvoimallaan. Lisäksi viimeisen ihmisen käsite näyttäisi olevan ristiriidassa perustuksellisen tulkinnan kanssa. Toisin sanoen Katsafanasin argumentaatio pohjautuu seuraaviin argumentteihin:

(1): Korkeimpien arvojen perustuksellisen tulkinnan edellyttämä arvojen tiukka hierarkia on lähdeaineiston perusteella epäpätevä tulkinta.

(2): Korkeimpien arvojen rypästulkinnan edellyttämä arvojen väljä hierarkia on lähdeaineiston perusteella pätevä tulkinta.

(3): Korkeimpien arvojen painovoimatulkinnan kuusi keskeistä ominaisuutta kykenevät selittämään viimeisen ihmisen käsitteen, joka on ristiriidassa perustuksellisen tulkinnan kanssa.

Käsittelen kohdista jokaisen erikseen. Kuten osoitin, argumentti (1) pohjautuu keskeisesti aforismiin (BGE, §200), joka kuvaa keskimäärin heikkoa hajottamis-aikakauden ihmistä, joka pyrkii tähtäämään oman ruumiinsa vastakkaisten viettien ja arvonmittojen sodan päättymiseen, jota seuraisi lopullinen levon ja ykseyden onni. Nähdäkseni Katsafanas tarkastelee aforismin sitä puolta, jonka mukaan ihmisessä on vastakkaisia arvonmittoja ja näin arvoja, mutta ei aforismin kokonaisuutta. Kun kokonaisuus ja konteksti huomioidaan, on nähdäkseni selvää, että aforismi tarkastelee tulemisen ja olemisen vastakkainasettelua.

Kuten aiemmin olen esittänyt, tulemisen maailma pohjaa vallantahtoon ja toisiaan hallitsemaan pyrkivien voimien kamppailuun ja kaaokseen. Voima voi muita voimia omimalla luoda oman perspektiivinsä, tai totuutensa tulemisen maailmasta, joka itsessään ei kuitenkaan ole jatkuvan muutoksensa vuoksi ikinä täysin ymmärrettävissä minkään perspektiivin kautta. Kun vielä muistamme voiman ja vietin samaistettavuuden, on ihmisessä olevat useat toisiaan vastaan sotivat arvonmitat ja vietit täysin ymmärrettävissä esittämäni tulkinnallista taustaa vasten.

Aforismin toinen puoli on viittaus ihmisen kaipuuseen oman sisäisen sotansa päättymiselle. Tämä kuvaa askeettisen ihanteen elämää kieltäviä arvoja, joiden avulla heikko ihminen tekee omasta heikkoudestaan hyveen ja kieltää tulemisen maailman ikuisen kuolemanjälkeisen, tai sitä edeltävän olemisen rauhan nimissä. Tämä ”lopullisen ykseyden onnen” ihanne on tietenkin Nietzschen opissa tulemisen maailman vastainen ja näin vääristynyt. Tälle ihanteelle puolestaan esittämässäni tulkinnassa pohjautuvat kaikki läntisen maailman arvot – mukaan lukien ne korkeimmat arvot.

Kontekstissaan aforismi (BGE, §200) kuvaa siis perspektivismiä, jossa Katsafanasin väitteen mukaisesti ei ole tiukkaa arvojen hierarkiaa, vaan juuri arvonmittojen liike ja kaaos. Se kuvaa tulemisen maailmaa. Katsafanas kuitenkin tulkitsee aforismin kuvaavan olemisen maailman arvoja, mikä on virhe. Tulemisen maailmassa on lukemattomia arvonmittoja, mutta olemisen maailman olennainen piirre on juuri tämän sekasorron vääristys olemuksen alaiseksi. Toisin sanoen käsitellessämme arvoja puhumme asioista, jotka eivät kuulu tulemisen maailmaan. Katsafanasin argumentti (1) on näin ollen epäpätevä. Se perustuu aforismiin, joka ei käsittele, mitä Katsafanas väittää sen käsittelevän.

Katsafanasin argumentti (2) ei ilman edellistä argumenttia ole vakuuttava. Se pohjaa omina perusteluinaan vain aforismin (GS, §125) painovoiman retoriikkaan, jonka mukaan Jumalan kuoleman jälkeen maa irtoaa auringosta ja syöksyy pois olemattomuuteen. Aforismi on suuressa määrin vertauskuvallinen, mistä on vaikea yksinään ottaa tarkkaa ymmärrystä arvoista. Kun ilman argumenttia (1) ei ole syytä hylätä tiukkaa hierarkiaa väljän puolesta, ei aforismin (GS, §125) painovoimaretoriikka yksinään kykene oikeuttamaan väljää hierarkiaa ja arvojen ryppäiden

painovoimatulkintaa. Ihmisen syöksyminen olemattomuuteen Jumalan kuoleman jälkeen voidaan nähdäkseni ymmärtää yhtä hyvin Reginsterin perustuksellisen mallin hämmennyksen, tai ahdistuksen muodossa.

Argumentti (3) nojaa kuvaukseen viimeisestä ihmisestä, jolla näyttäisi olevan arvoja ilman korkeampia arvoja, mikä on ristiriidassa perustuksellisen tulkinnan kanssa, mutta ymmärrettävää Katsafanasin tulkinnassa. Jos nihilismi on korkeampien arvojen arvottomuuden tila ja viimeinen ihminen edustaa tätä nihilismiä, ei viimeisellä ihmisellä pitäisi perustuksellisen tulkinnan mukaan olla lainkaan arvoja, jolloin viimeinen ihminen näyttäisi kumoavan Reginsterin tulkinnan. Asia on nähdäkseni kuitenkin monimutkaisempi. Nietzsche käyttää nimittäin nihilismistä myös muotoilua, jota Deleuze kutsuu ”negatiiviseksi nihilismiksi”. Argumentin (3) ongelman ratkaisuksi esittelen seuraavaksi tämän käsitteen, jonka Deleuze pohjaa *Antikristukseen*.

*Antikristuksen* mukaan silloin, kun ”tahtoa valtaan puuttuu, [...] alkaa alentuminen”. Koska ”ihmiskunnan kaikilta korkeimmilta arvoilta puuttuu tätä tahtoa”, ovat nämä ”pyhimpien nimien varjossa” hallitsevat arvot ”nihilistisiä”. (A, §6.) Tähän kytkeytyy kristinusko, jota voidaan kutsua ”säälön uskonnoksi”. Säälön kirja esittää kaksi näkökantaa. Yhtäältä, ”[s]äälissä kadotetaan voimaa”, kun se ”tekee itse kärsimyksen tarttuvaksi” ja näin ”tekee moninkertaiseksi ne voimanmenetykset, joita jo kärsimys tuottaa elämälle”. Toisaalta, sääli ”säilyttää sitä, mikä on perikatoon kypsää” ja näin ”antaa [...] elämälle itselleen synkän ja problemaattisen leiman”. (ibid., §7.)

Näin ollen, kun säälillä ”on tehty hyve, kaikkien hyveiden pohja”, on tämän teon taustalla oleva filosofia ”nihilistinen, joka kirjoitti kilpeensä elämän kieltämisen”. Koska ”säälillä kielletään elämä”, on se ”sovellettua nihilismiä”, joka ”kurjuuden monistajana” ja ”kaikkien kurjien säilyttäjänä” ”houkuttelee tyhjään ’ei-mitään’”. Kuitenkin, kristitylle säälön filosofialle on sen ”elämälle vihollismielisestä tarkoituserästä” huolimatta ominaista, ettei ”sanota ’ei-mitään’: sanotaan sen sijaan ’tuollapuolen’; tai ’jumala’; tai ’tosi elämä’; tai [...] lunastus, autuus”. (ibid.) *Antikristuksen* perusteella nihilismi ei siis näyttäisi olevan erityinen Jumalan kuoleman jälkeinen korkeimpien arvojen

arvottomuutta kuvaava tila, vaan jo tähän tilaan johtavan kristillisen kulttuurin ominaisuus; korkeimmat arvot ja niiden toteutus itsessään ovat nihilismia.

Deleuze tarttuu juuri esitettyyn puoleen nihilismistä. Hänen mukaansa nihilismi merkitsee, että elämä ”esitetään näennäisyydeksi, se saa kokonaisuudessaan ei-minkään arvon”, kun se ”kielletään kuvitelman avulla”, joka on ”[a]jatus toisesta, yliaistillisesta maailmasta kaikissa muodoissaan (Jumala, olemus, hyvä, tosi)”. Toisin sanoen nihilismi on ”kuvitelmaa korkeammista arvoista” ja näiden perusteella ”elämän omaksumaa ei-minkään arvoa”. Tässä mielessä nihilismi on Deleuzen mukaan ”*negatiivista nihilismia*”. (Deleuze, 2005, 191-193.)

Tuusvuori tiivistää, että Deleuzen negatiivisessa mielessä nihilismi ”on jo sisällytetty ajatukseen (kristitystä) jumalasta premisseistään erotettuna johtopäätöksenä” (2000, 593). Premissit olisivat tässä yhteydessä maailma tulemisena ja niistä irtaantunut johtopäätös maailma olemisena. Olemisen elämävastaisuus on näin ollen koko historian läpi ollut nihilismin käytäntöä. Nietzsche näyttäisi siis kutsuvan nihilismiksi paitsi korkeampien arvojen olemattomuuden tilaa, myös niitä arvoja itsejään, jotka johtavat tähän tilaan. Sisältö, jonka Deleuze antaa negatiiviselle nihilismille, vastaa hyvin pitkälti Reginsterin kaunaisen uudelleenarvion jälkeistä olemisen maailmaa. Reginster puhuu nihilismistä vain sen Jumalan kuoleman jälkeisessä merkityksessä, mutta negatiivisen nihilismin käsite on nähdäkseni yhteensopiva hänen tulkintansa kanssa. Näin ollen se avaa uuden tulkintamahdollisuuden viimeisen ihmisen käsitteelle.

Nähdäkseni aforismin (Z, P §5) viimeinen ihminen on tulkittavissa kaunaisen uudelleenarvion jälkeisen ja Jumalan kuolemaa edeltävän negatiivisen nihilismin kuvaukseksi: Hän ”tekee kaiken pieneksi” käänteistettyään soturien arvojärjestelmän heikkojen eduksi. Hänen keksimänsä onni tarkoittaa kaikenlaista rasiuksen väheksymistä ja ihmisten tasapäistä joukkiota ilman valtahierarkiaa. On selvää, että negatiivista nihilismia edustavalla viimeisellä ihmisellä voi tällöin olla arvoja ilman, että se sotii Reginsterin tulkintaa vastaan.

Toisaalta viimeisellä ihmisellä pitäisi myös olla korkeampia arvoja. Kuitenkin, kun muistetaan, että Katsafanasin tulkinta viimeisestä ihmisestä vailla korkeimpia arvoja perustui hänen omille korkeimpien arvojen ad hoc -ominaisuuksilleen, voidaan todeta, että tulkinta viimeisestä ihmisestä ilman korkeimpia arvoja on hataralla pohjalla. Näin ollen voimme tulkita viimeisen ihmisen joko Katsafanasin tuulesta temmattujen korkeimpien arvojen ominaisuuksien valossa, tai Deleuzen ja Reginsterin yhteensopivien ja Niezschen kirjoituksiin selkeästi pohjaavien tulkintojen valossa.

Mielenkiintoisesti Katsafanasin itsensä mukaan ”Nietzsche tekee erottelun usean nihilismin tyyppin välillä ja kartoittaa niiden historialliset ja genealogiset suhteet”. Tärkemmin hän ”joskus leimaa uskonnot ja filosofiset näkemykset nihilistisiksi, jos niihin kuuluu elämän kieltäminen, tai sitä vastaan kääntyminen” ja täten ”hän väittää, että kristinusko on nihilististä, vaikka se on pullollaan korkeimpia arvoja”. Kuitenkin, Katsafanasin mukaan ”korkeimpien arvojen puuttuminen on Nietzschen *keskeinen* nihilismin muoto”. (Katsafanas, 2015, 9.) Jo Kaufmann puhui kontekstin olennaisuudesta Nietzschen tulkinnassa ja kritisoi useita tulkitsijoita kontekstin huomioimattomuudesta (Kaufmann, 1974, VII). Kaufmann tosin itse syylistyi samaan virheeseen, kuten aiemmin osoitin. Samoin näyttäisi toimivan Katsafanas, joka tunnustaa nihilismin monimerkityksisyyden, mutta kuitenkin tulkitsee viimeisen ihmisen käsitettä väärin Jumalan kuoleman *jälkeisen* nihilismin muotona.

Olen tässä kappaleessa asettunut selkeästi Reginsterin nihilistitulkinnan puolelle Katsafanasin hänelle kohdistamaa virheellistä kritiikkiä vastaan. Tulkitsin aforismin (BGE, §200) viittaavan siinä kohtaa tulemiseen, kun Katsafanas puhui olemisesta. Aforismi (GS, §215) puolestaan sopi yhtä hyvin tukemaan niin Katsafanasin kuin Reginsterin tulkintaa. Aforismi (Z, P §5) taas voidaan ymmärtää viittaavan Nietzschen keskeisen nihilismin sijaan Deleuzen kuvaamaan negatiiviseen nihilismiin, joka puolestaan on yhteensopiva Reginsterin kaunaisen uudelleenarvion ja korkeimpien arvojen menetyksen välisen ajan kanssa. Tällöin tämän toisen nihilismin muotoilun huomioimalla voimme edelleen pitää kiinni viimeisestä ihmisestä nihilistisenä ilman, että se uhkaa Reginsterin muotoilua Nietzschen korkeimpien arvojen menettämisen jälkeisestä, keskeisemmästä nihilismistä.

On huomioitava, että Reginster itse ei esittele samanlaista metafyyssistä tulkintaa tulemisesta kuin mihin itse turvaudun. Näin ollen olen nähdekseni myös antanut syyn tulkita Nietzschen filosofinen systeemi etiikkaa laajemmassa tietoteoreettisessa ja metafyyssisessä kontekstissa, sillä juuri tämä laajempi konteksti mahdollistaa Katsafanasin ja Reginsterin tulkinnallisen ristiriidan ratkaisun. Toki ratkaisuni edellyttää, että Reginsterin tulkinta on yhteensopiva esittämäni laajemman kontekstin kanssa – ja juuri tätä yhteensopivuutta olen useassa kohdassa jo painottanut. Kun nyt olen asettunut Reginsterin nihilismitulkinnan puolelle, on aika siirtyä nihilismin ylittämiseen.

### 4.3. Dionysoksen ikuinen paluu

Tässä kappaleessa esitän tulkintani siitä, miten Nietzschen filosofia ylittää nihilismin. Tulkintani nojaa jälleen Reginsterin yksityiskohtaiseen eettiseen tarkasteluun, jota täydennän Brassierin metafyyssikeskeisemmällä tulkinnalla. Keskeisenä käsitteenä nihilismin ylityksessä on ikuisen paluun käsite, johon kytkeytyy jo aiemmin kappaleessa 3.2.2. myöhäis-Nietzschen Dionysosta määritellyt myöntäminen. Koska ikuinen paluu kuitenkin on sangen monimutkainen tiivistäessään suuren osan Nietzschen filosofisesta systeemistä, Reginster lähestyy sitä kahtalaisen uudelleenarvion kautta. Kappaleessa 4.3.1. esittelen ensin näistä ensimmäisen, metaeettisen uudelleenarvioinnin. Tätä täydentää kappaleen 4.3.2. substantiivinen uudelleenarviointi. Vasta tältä pohjalta voime tarkastella Reginsterin tulkintaa ikuisesta paluusta kappaleessa 4.3.3. Kappaleessa 4.3.4. esittelen Brassierin tulkinnan ikuisesta paluusta ja kappaleessa 4.3.5. sovittelen sitä yhteen Reginsterin tulkinnan kanssa. Seuraava *Vallantahdon* aforismi tiivistää paljon tähän mennessä esitetystä nihilismin käsitteen suhteen ja lisäksi antaa alustavaa vihjettä sille, kuinka Nietzsche lähtee nihilismiä ylittämään.

”Nihilismi psykologisena tilana on tullut saavutetuksi, *ensinnäkin*, kun me olemme etsineet ’merkitystä’ kaikista tapahtumista, joista sitä ei löydy [...]. Nihilismi, täten, on [...] ’turhuuden’ tuska, [...] häpeä itsensä edessä, ikään kuin olisi *pettänyt* itseään liian pitkään.  
– Tämä merkitys olisi voinut olla: jonkin korkeimman eettisen kaanonin ’täyttymys’ [...],



moraalinen maailmanjärjestys; tai [...] universaalien onnen tilan asteittainen lähestyminen [...] – Näillä kaikilla käsityksillä yhteistä on, että jotain *saavutetaan* prosessin kautta – ja nyt tajutaan, että tuleminen tähtää *ei-mihinkään* ja saavuttaa *ei-mitään*. – Täten, pettymys tulemisen oletettua tarkoitusta koskien syynä nihilismille [...]. Nihilismi psykologisena tilana saavutetaan, *toiseksi*, kun on asetettu totaliteetti, systematisaatio, näet mikä vain organisointi kaikkiin tapahtumiin ja kaikkien tapahtumien alle, [...] mutta katsokaa, sellaista universaalista ei ole! Pohjimmiltaan, ihminen on menettänyt uskonsa omaan arvoonsa, kun mikään äärettömän arvokas kokonaisuus ei toimi hänen kauttaan [...]. [Nihilismin kaksi muotoa] huomioon ottaen, [...] on vielä pakokeino: tuomita tämä koko tulemisen maailma huijauksena ja keksiä maailma sen tuolle puolen, *todellinen* maailma. Mutta heti, kun ihminen huomaa, [...] miten hänellä ei ole minkäänlaista oikeutta siihen, [...] nihilismin viimeinen muoto tulee olevaksi: siihen kuuluu epäusko mihinkään metafyyssiseen maailmaan ja se kieltää itseltään kaiken uskon *todelliseen* maailmaan. Tämän näkökannan saavuttamisen myötä tulemisen todellisuus myönnetään *ainoaksi* todellisuudeksi, [...] mutta *ei voida kestää tätä maailmaa* [...]. Olettakaamme ymmärtävämmekö, miten maailmaa ei voi enää tulkita näiden kolmen kategorian suhteen [...]: silloin meidän on kyseltävä näiden [...] uskon lähdettä. Yrittäkäämme onko mahdotonta luopua uskostamme niihin. Kun olemme alentaneet näiden [...] arvon, niiden universumiin soveltamattomuuden demonstraatio ei ole enää syy universumin arvon alentamiselle. [...] [K]aikki nämä arvot [...] on virheellisesti *heijastettu* asioiden olemukseen.” (WP, §12.)

Yllä oleva tukee Reginsterin tulkintaa elämää kieltävien arvojen keskeisyydestä, mutta samalla antaa tukea esittämälleni etiikkaa laajemmalle tulkinnalle, jonka mukaan kyse ei ole vain merkityksestä, vaan myös yleisestä maailman organisoinnin ja sen päälle asetetun metafyyssisen ”todellisen maailman” hylkäyksestä. Aiemmin esitetyn tukemisen lisäksi aforismi avaa uusia uria; tarkemmin ottaen ajatuksen nihilismin ylittämisestä, joka perustuu yritykseen luopua uskostamme nihilismiin

johtaneisiin arvoihin. Reginsterin mukaan ”nihilismin onnistunut ylittäminen vaatii [...] uudelleenarvion, joka näyttää, että elämää kieltävät arvot eivät ole korkeimpia arvoja” (2009, 50). Kuitenkin, ”korkeimpien elämää kieltävien arvojen uudelleenarvio ylittää nihilismin vaikuttavasti vain, jos se todella *alentaa* niiden *arvon*” (ibid., 55).

Reginster esittelee kaksi mahdollista tapaa, jolla arvojen uudelleenarvio voidaan tehdä, metaeettisen ja substantiivisen. Metaeettinen strategia kieltää ”objektiivisen aseman kaikilta arvoilta”. Koska normatiivisen objektivismiin mukaisesti ”[a]rvo nauttii normatiivista auktoriteettia” vain objektiivisuutensa kautta, tässä strategiassa ”kaikkien arvojen arvo alenee” ja näin ollen myös elämän kieltävien. Tätä vastoin substantiivisessa strategiassa ongelma löytyy ”elämän kieltävien arvojen erityisessä sisällössä”. (ibid., 55.) Käsittelem ensin metaeettistä strategiaa.

#### **4.3.1. Metaeettinen uudelleenarviointi**

Olemme tähän mennessä esitelleet normatiivisen objektivismiin käsitteen, joka on myös ihmisen tarve. Reginster kutsuu ”*deskriptiiviseksi objektivismiksi* näkemystä, että todella on objektiivisia arvoja” (ibid., 58). Ihmisen normatiivisen objektivismiin tarpeen tyydytys siis edellyttää deskriptiivisen objektivismiin teesin totuutta. Esimerkiksi yllä lainattu aforismi (WP, §12) vaikuttaisi selkeästi kieltävän deskriptiivisen objektivismiin kieltämällä merkityksen, totaliteetin ja todellisen maailman. Reginsterin mukaan perspektivismiin mukaisesti Nietzsche ”myöntää, että arvoiltamme puuttuu objektiivinen asema, koska arvoissamme ei ole mitään objektiivista tosiasiaa” (Reginster, 2009, 68).

Metaeettinen tulkinta nihilismin ylittämisestä siis tarkoittaa deskriptiivisen objektivismiin kieltämistä. Strategialle löytyy tukea Nietzscheä ja sitä käyttämällä voidaan ylittää epätoivon tulkinta nihilismistä, sillä deskriptiivisen objektivismiin kiellon myötä toteuttamiskelvottomat arvomme menettävät arvonsa, jolloin ”[m]eidän ei enää tarvitse valittaa maailman vihamielisyydestä korkeimmille pyrkimyksillemme”. Tällöin me kuitenkin ”jäämme ilman sitä normatiivista ohjausta, jolle Nietzsche uskoo meidän kehittäneen elintärkeän tarpeen”. Näin metaeettisen strategian ongelma on, että ”se

vaikuttaa vaihtavan yhden nihilismin muodon (epätoivo) toiseen (hämmennys)". (Reginster, 2009, 55; 68.)

Nihilismi on kuitenkin tätä monimutkaisempi, sillä yhtäältä *Vallantahto* väittää: "Nyt kun näiden arvojen nujuinen alkuperä on tulossa selväksi, universumi vaikuttaa menettäneen arvon, vaikuttaa 'merkityksettömältä' – mutta se on vain *siirtymävaihe*" (WP, §7). Toisaalta Zarathustran mukaan "[a]rvottaminen on luomista", "[v]asta arvottamisen kautta on olemassa arvoja, ja ilman arvottamista olemassaolon pähkinä olisi ontto" (Z, I §15). Reginster tulkitseeikin, ettei Nietzsche usko deskriptiivisen objektivismin kiellon välttämättä johtavan nihilistiseen hämmennykseen. Näin ollen Reginster nostaa tarkasteluun kaksi vaihtoehtoista tapaa välttää nihilistinen hämmennys deskriptiivisen objektivismin kiellosta huolimatta, "normatiivisen subjektivismin" ja "normatiivisen fiktionalismin".

Reginster määrittelee normatiivisen subjektivismin olevan "pohjimmiltaan normatiivisen objektivismin kiello", jolloin "arvojemme arvo ei riipu niiden objektiivisesta asemasta", eikä se "tosiasia, että arvomme ovat juurtuneet [...] kontingenttiin perspektiiviin [...] heikennä niiden normatiivista auktoriteettia". (Reginster, 2009, 69.) Juuri ihmisen (ja maailman) viettipohjaisesta perspektivismistä Reginster lähtee tutkimaan subjektivismia. *Epäjumalten hämärän* mukaan "[m]eidän pitäisi voida asettua elämän *ulkopuolelle* [...] saadaksemme yleensä kajota elämän *arvon* ongelmaan", joka "on meille luoksepäsemätön". Toisin sanoen "elämä itse pakottaa meitä punnitsemaan arvoja; elämä itse arvottaa meidän kauttamme, *kun* me määritämme arvoja" (TI, V §5.)

Reginsterin mukaan "elämä" tarkoittaa tässä aforismissa (TI, V §5) nimenomaan nietzscheläistä perspektiiviä, "josta käsin arviointi yksistään on mahdollista". Agentti ei näin ollen voi tehdä "arvioita elämän arvosta", koska se edellyttäisi, että agentti asettuisi "tämän perspektiivin 'ulkopuolelle', mikä tekee [elämän] arvioinnista yksinkertaisesti mahdotonta". Perspektiivismin opissa ei siis ole mahdollista kysyä perspektiivin itsensä oikeutuksen perään, sillä "[h]eti, kun jätän perspektiivini, poistan itseltäni ehdot, joilla en vain vastaa, vaan myös nostan esiin kysymyksiä oikeutuksesta".

Ymmärrettävästi tällainen subjektivismi kieltäessään arvojen objektiivisuuden johtaa normatiivisen objektivismiin kaipuuta tuntevan agentin nihilistiseen hämmennykseen. (Reginster, 2009, 82-83.)

Normatiivisen objektivismiin ongelma on tässä tulkinnassa sen "fantasia", että "perspektiivimme arvioillemme asettamat kontingentit 'ehdot'" poistamalla meille jäisi "vääristelemtön, puhdas representaatio 'hyvästä sellaisenaan'". Normatiivisen subjektivismiin näkökulmasta tämä ehtojen poistaminen olisi mieletöntä, koska se samalla poistaisi kaikki kriteerit arvioinnille, joita ei ole löydettävistä perspektiivien tuolta puolen. Normatiivisen subjektivismiin mukaan olemme välttämättömästi sidottuja kontingenttiin perspektiiviimme, jolloin puhe normatiivisesta objektivismista on mieletön; se viittaa ehtoihin, joita tuleminen ei voi täyttää. Näin ollen myös objektiivisten arvojen kaipuuseen pohjautuva nihilistinen hämmennys on mieletön. (ibid., 85.)

Subjektivismiin liittyen on tärkeää huomioida myös eräs ongelma. Normatiivisen objektivismiin vaihto subjektivismiin nimittäin kyllä välttää nihilistisen hämmennyksen, kun saamme uuden auktoriteetin arvoillemme, mutta samalla se antaa tämän auktoriteetin juuri niille elämän kieltäville arvoille, joista nihilismi seuraa. Näin ollen hämmennyksen välttämällä olemme uudella tavalla legitimoineet arvot, jotka toteuttamattomuudessaan johtavat epätoivoon. (ibid., 100.) Kääntykäämme siis vaihtoehtoiseen tapaan ylittää nihilistinen hämmennys.

Normatiivinen fictionalismi ei subjektivismista poiketen kiellä normatiivista objektivismia. Siinä agentti pyrkii kuitenkin välttämään nihilistisen hämmennyksen "ryhtymällä objektiivisten arvojen teeskentelyyn, tai kuvittelemalla, että sellaisia arvoja on". Fictionalismissa yhdistyy kolme oletusta. Ensinnäkin, se "olettaa *kognitivistisen* semantiikan arvoarvostelmille (*value judgement*)", mikä tarkoittaa, että arvosteluilla on "oletettujen objektiivisten tosiasioiden raportoinnin semanttinen ulkoasu". Toiseksi, se olettaa "*antirealistisen* arvon metafysiikan". Nämä kaksi ensimmäistä oletusta "yhdistyvät arvon *virheteoriaksi*". Kolmas oletus on "arvioinnin funktionaalinen rooli". (ibid., 85-86.)

Kuten on tullut selväksi, deskriptiivisen objektivismiin kiellosta seuraava arvon antirealistinen metafysiikka on vahvasti esillä Nietzscheillä. Kognitivismista ei Reginsterin mukaan kuitenkaan ole

löydettävissä eksplisiittistä tunnustusta. Tästä huolimatta hänen mukaansa tulee huomioida, miten koko toden maailman kritiikki on suunnattu ”arvojen vallitsevaa näkökantaa” kohden. Tästä taas voidaan päätellä, että Nietzschen ”täytyy olettaa, että arvoilla todella on taipumus tulla käsitetyksi objektiivisina tosiasioina ja tämä puolestaan viittaa siihen, että arvostelmat niistä täytyy nähdä uskomuksia ilmaisevina”. (ibid., 86.)

Funktionalismin mukaan ”arvionneilla on tärkeä funktionaalinen rooli valheellisuudestaan huolimatta” (ibid., 86). *Iloinen tiede* väittääkin, että ”jonkin ’sinun pitää’-ohjeen arvo on vielä aivan toinen ja riippumaton [...] sitä ehkä peittävästä erehdyksen rikkaruohosta” (GS, §345). *Hyvän ja pahan tuolla puolen* täydentää tärkeää sen sijaan olevan, ”missä määrin arvostelma on elämääedistävä, elämässäilyttävä, lajia-säilyttävä, ehkäpä lajia-jalostavakin” (BGE, §4). *Vallantahto* puolestaan nimeää ”moraalisen toiminnan kriteeriksi” ”uskon, että '[tietynlaisen] käytöksen skeema on yksi ensimmäisistä olemassaolomme ehdoista” ja väittää, että ”kaikki yhteisöt, missä nämä propositiot on löydetty ovat hävinneet” (WP, §261). Reginsterin mukaan näiden aforismien perusteella ”arvojen arvo on niiden tehokkuudessa elämän ehtoina, mutta [...] tämä tehokkuus riippuu tuon nimenomaisen tosiasian tietämättömyydestä” (Reginster, 2009, 88). *Iloisen tieteen* mukaan:

”Ellemme olisi hyväksyneet taiteita ja keksineet tällaista epätoden palvelustatapa: niin se yleisen epätotuuden ja valheellisuuden oivallus, jonka meille nyt antaa tiede – se oivallus, että harha ja erhe on eräs tietävän ja tuntevan olemassaolon edellytys –, olisi aivan sietämätön. *Rehellisyys* johtaisi inhoon ja itsemurhaan. Mutta nyt meidän rehellisyydellämme on vastavoima, joka auttaa meitä väistämään sellaisia seurauksia: taide näennäisyyden *hyvänä* tahtona. [...] 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.” (GS, §107.)

Yllä olevan lainauksen perusteella arvojen funktionalistinen rooli – ”[t]urvautuminen taiteelliseen objektiivisten arvojen teeskentelyyn” – näyttäisi olevan ”Nietzschen ehdottama vastalääke”

totuudentahdosta seuraavalle nihilismille. Tämä menetelmä siispä ”vaatii, että me hillitsemme totuudentahtoaamme”, jolloin ”[f]ilosofinen haaste on selittää, kuinka” ”itsetietoiset illuusiot voivat itse asiassa olla valloittavia”. Reginsterin rakentama tulkinta ”ei vaadi, että agentti täysin unohtaisi, että arvot ovat hänen omia keksintöjään ja antaa hänen pitää tämän tosiasian mielessään, mutta vain tietoisuutensa reuna-alueilla, eikä sen keskellä”. Tämä on Reginsterin mukaan ainoa tapa, jolla voimme välttää nihilismin, sillä ”[h]eti, kun unohdamme, että arvoarvostelmamme ovat illuusioita, niistä tulee vapaata riistaa [totuudentahdollemme]”, jonka seurauksena agentti ”välttämättömästi keskittyy [arvojensa] valheellisuuteen”, jolloin niiden funktionaalisuus nihilismiä vastaan tulee menetetyksi. (Reginster, 2009, 91-92.)

Tarkemmin ottaen normatiivinen fikcionalismi ei voi Reginsterin mukaan perustua tällä tavalla uskomiselle, joka ei ole ”asenne, joka on suoran hallintamme alainen”, sillä emme voi todistusaineistosta riippumatta päättää uskomuksistamme. Tämän ongelman ratkaisemiseksi Reginster korvaa uskomisen ”uskonkaltaisella tavalla *kuvittelemisella*”. Kuvittelemisen keskeinen ero uskomiseen nähden on, että siihen ”ei liity todellista sitoumusta sisältönsä totuuteen”. Voin esimerkiksi kuvitella tämän tutkielman valmistumista ja tuntea mielihyvää siitä ollen kuitenkin samalla tietoinen, että se on toistaiseksi pelkkää kuvitelmaa. Täten myös fikcionalisti voi kuvitella objektiivisen kaltaisia arvoja ollen samalla tietoinen, ettei objektiivisia arvoja ole. (ibid., 93-94.)

Reginsterin mukaan ”[f]ikcionalisti on kuin peliin osallistuja, joka [...] voi olla täysin syventyneenä [pelin sääntöihin ja tavoitteisiin]”. Tällöin ongelmaksi muodostuu agentin motivaatio ylipäätään ”heittäytyä arvioitavien tosiasioiden illuusioihin” ja hillitä totuudentahtoaan tuhoamasta näitä illuusioita. Vaikka agentilla aiemmin esitetyn perusteella onkin tarve näille arvoille, se ei kuitenkaan vielä riitä oikeuttamaan fikcionalistista teeskentelyn leikkia. Fikcionalismin antimetafyysisessä kontekstissa tällä oikeuttamisella voidaan tarkoittaa Reginsterin mukaan vain normia, joka oikeuttaisi, tai kieltäisi kuvittelun fikcionalistilta. Kuitenkin, koska ”kaikki normit ovat fiktioita”, ongelma siitä, ”pitäisikö meidän antaa itsemme tulla niiden valloittamiksi voi olla ymmärrettävä vain juuri tällaisten normien rajaamassa kontekstissa”. Koska koko ongelman pohdinta edellyttää sellaista normatiivista

fiktiivistä kuvittelua, jota ollaan hakemassa, agentti ratkaisee ongelman esittäessään sen. (ibid., 96-97.)

Myös fiktionalismiin liittyy kuitenkin ongelma elämän kieltävien arvojen kannalta. Jos nimittäin ”kaikki moraalisuudet ovat teeskentelypelejä, näyttää, että yksi on yhtä hyvä kuin mikä tahansa muu”. Toisin sanoen tämäkään metaeettinen strategia ei päästä meitä irti olemisen mukaisista elämänvastaisista arvoista ja näin avautuu jälleen tie nihilistiseen epätoivoon – kuten subjektivismissakin. (ibid., 100.)

Olen tässä kappaleessa esitellyt nihilistisen hämmennyksen seuraavan agentin normatiivisen objektivismiin kaipuun ja deskriptiivisen objektivismiin kiellosta. Esittelin kaksi metaeettistä strategiaa tämän hämmennyksen ylittämiseksi; normatiivisen subjektivismiin ja normatiivisen fiktionalismiin. Subjektivismi perspektivismiin oppiin nojaten kieltää koko objektivisen auktoriteetin miellekkyyden Nietzschen filosofiassa ja sitoo arviomme sen sijaan subjektivisen perspektiivin auktoriteettiin. Fiktionalismissa agentti pitää kiinni normatiivisesta objektivismista, mutta ryhtyy objektivisten arvojen kuvitteluun, jossa hän on tietoinen niiden epätotuudesta, mutta ei anna totuudentahtonsa silti kieltää arvojensa arvoa.

Olen metaeettisten strategioiden esittelyn lisäksi näyttänyt, miten kumpikin niistä vaihtaa nihilistisen hämmennyksen epätoivoon antamalla uuden oikeutuksen deskriptiivisen objektivismiin kiellossa arvonsa menettäneille elämää kieltäville arvoille. Toisin sanoen kumpikin metaeettinen strategia on riittämätön itsessään. Tämän vuoksi on siirryttävä tarkastelemaan substantiivista strategiaa, joka puuttuu korkeimpien arvojen itsensä sisältöön.

#### **4.3.2. Substantiivinen uudelleenarviointi**

”Mikä on hyvää? – Kaikki, mikä kohottaa vallantuntoa, tahtoa valtaan, valtaa itseään ihmisessä. Mikä on huonoa? – Kaikki, mikä syntyy heikkoudesta. Mikä on onni? – Tunto siitä, että valta kasvaa, – että vastarinta tulee voitetuksi. Ei tyytyväisyyttä, vaan enemmän valtaa; ei rauhaa yleensä, vaan sotaa; ei hyvettä, vaan kuntoa [...]. Heikkojen ja

epäonnistuneiden tulee käydä perikatoon: meidän ihmisrakkautemme ensimmäinen käsky. Ja heitä on siihen vielä autettavakin.” (A, §2.)

Vallantahdon keskeiseksi perustellun aseman ja yllä olevan kaltaiset aforismit huomioon ottaen Reginster on oikeutettu väittäessään, että ”[a]sianmukaisen ymmärryksen uudelleenarvioinnin projektista [...] täytyy selittää yhteytensä vallantahdon oppiin” (2009, 149). Ongelma vallantahdon periaatteessa on kuitenkin sen auktoriteetin perusteleminen. Jos nihilismiin nimittäin todella kuuluu perustuksellisen korkeimpiin arvoihin keskittyneen arvohierarkian romahtaminen, näyttää vallantahto olevan samassa merkityshjössä kaikkien muiden mahdollisten arvojen kanssa. Toisin sanoen ”jos me uudelleenarvioimme kaikki arvot, me poistamme itseltämme nimenomaan kaikki mahdolliset uudelleenarvioinnin ehdot”. Tähän ongelmaan Reginster esittää ratkaisua, jossa yhdistyy ”arvojen normatiivista auktoriteettia koskevia [...] metaeettisiä pohdintoja”, sekä ”relevantteja deskriptiivisiä pohdintoja”. (ibid., 150.) Hän käy läpi neljä tällaista yhdistelmävaihtoehtoa.

Ensimmäinen vallantahdon auktoriteetin strategia on ”eettinen voluntarismi”, joka pohjaa normatiiviseen subjektivismiin; objektiivisten moraalitosiasioiden kieltoon ja perspektivistiseen moraaliauktoriteettiin. Näin ollen ”[e]ettisen voluntarismi ei väitä vain, että arvot ovat mielivaltaisia valintoja, vaan myös että näiden arvojen normatiivinen auktoriteetti löytyy niiden tahtomisesta sen agentin toimesta, jonka arvoja ne ovat”. Näin ollen olisi mahdollista yhtäältä ”julistaa (’luoda’) valta arvoksi” ja toisaalta ”uudelleenarvioida kaikki (traditionaaliset) arvot sen valossa”. (ibid., 150.)

Toinen strategia on ”eettinen fiktionalismi”, joka normatiiviseen fiktionalismiin pohjaten väittää, että arvot ovat ”itse keksimämme teeskentelypelin keskeisiä elementtejä”. Näin ollen vallantahdon auktoriteetin ei perustu agentin tahtoon, vaan siihen ”[fiktiiviseen] objektiiviseen asemaan, jonka me niillä pidämme olevan”. (ibid., 150-151.) Voluntarismin ja fiktionalismin ongelmat kytkeytyvät jo esitettyihin normatiivisen fiktionalismin ja subjektivismien ongelmiin. Vaikka kumpikin – eettinen fiktionalismi ja voluntarismi – perustelevat arvot eri tavoin, kummassakin ne jäävät lopulta



”mielivaltaisiksi keksinnöiksi”, jolloin niiden pohjalta suoritettu uudelleenarvio ei pysty perustelemaan siirtymää elämänvastaisista korkeimmista arvoista vallantahdon arvostamiseen. (ibid., 153.)

Kolmas strategia on ”eettinen naturalismi”, jonka mukaan se, ”miten ihmisolentojen tulisi elää (ihimisen hyvä) juontuu käsityksestä siitä, mitä he ovat (ihmisen luonto)”. Näin ollen vallantahto olisi ihmisen luonto ja kielteiset arvot pohjaisivat väärään käsitykseen tästä luonnosta, jonka vuoksi ne voidaan uudelleenarvioida todellisen luonnon pohjalta. (ibid., 151.) Nietzsche kuitenkin suoraan kieltää tällaisen vaihtoehdon. Hänen mukaansa luonto on ”määrättömän välinpitämätön, vailla tarkoituksia ja huomaavaisuutta”, jonka vuoksi hän julistaa: ”Tahdotteko te *elää* ’luonnon mukaisesti’? [...] [K]uinka te *voisitte* elää tämän indifferenssin mukaisesti?” (BGE, §9.) Näin ollen Reginster päätteläkin, että ”Nietzsche ei arvosta pyrkimystä valtaan, koska vallantahto on essentiaalinen ihmisluonnon ominaisuus, vaan että hän kuvaa ihmisluontoa vallantahdon käsittein, koska hän jo arvostaa vallantahtoa”. Toisin sanoen naturalismikin on epäpätevä strategia. (Reginster, 2009, 155.)

Reginsterin itsensä kannattama neljäs strategia on ”motivatioaalinen internalismi”, jonka mukaan arvon normatiivinen auktoriteetti riippuu agentin ”kontingenteista psykologisista ominaisuuksista [...] , kuten hänen tarpeistaan ja haluistaan, [...] jotka kaikki muodostavat hänen arvioivan perspektiivinsä”. Tällöin ”agentilla on syy toimia vain, jos hänellä on halu, jota palvelee tällä tavoin toimiminen”. Vallantahdon aiemmin perustellusta tulkinnasta ihmisen väistämättömänä toisen asteen tarpeena päästään internalismiin sovellettaessa ”johtopäätökseen, että valta on hyvä”. Tällöin tehtäväksi jää vain ”demonstroida, että valta on tarpeeksi korkean asteen hyvä palvellakseen muiden arvojen uudelleenarvioinnin periaatteena”. Tämän tulkinnan etuna on, että perspektivismiin nojaavana strategiana se voluntarismin tavoin ”sopii yhteen normatiivisen subjektivismiin kanssa”. (ibid., 151, 155, 157.) Lisäksi *Hyvän ja pahan tuolla puolen* antaa sille eksplisiittistä tukea:

”On näet lupa epäillä [...] eivätkö nuo kansanomaiset arvostukset ja arvo-vastakohtat, joihin metafysikot ovat painaneet leimansa, ehkä ole vain [...] väliaikaisia perspektiivejä

[...]. Huolimatta kaikesta siitä arvosta, joka saattaa kuulua todelle, totuudelliselle, epäitsekäälle: olisi mahdollista, että näennäiselle, harhantahdolle, itsekkyydelle ja pyyteelle täytyisi tunnustaa korkeampi ja perinteellisempi arvo kaikkea elämää varten. Olisipa mahdollista sekin, että *se, mikä* tekee noiden hyvien ja kunnioitettujen olioiden arvon, olisi juuri siinä, että ne ovat pulmallisella tavalla noiden kehojen näennäisesti vastakkaisten olioiden sukua, niihin kietoutuneet, hakautuneet, ehkäpä olennaisesti kuin ne.” (BGE, §2.)

Reginsterin mukaan yllä oleva aforismi ”on yksi harvoista, joissa Nietzsche eksplisiittisesti artikuloi strategian [...] uudelleenarvioinnin projektilleen ja tämä strategia on yhtä eksplisiittisesti internalistinen”. Toisin sanoen aforismi pyrkii osoittamaan, että syyt arvostaa ”hyviä” arvoja ovat myös syytä arvostaa ”kehoja” arvoja, vaikka vallantahdon oppia ei tässä eksplisiittisesti mainitakaan. (Reginster, 2009, 157-158.) Tämä ei kuitenkaan vielä riitä uudelleenarvioinnin luonteen selventämiseen.

On tärkeää huomioida, miten Reginsterin mukaan ”[o]nnistuaakseen ylittämään nihilismin [...] arvojen uudelleenarvioinnin täytyy [...] osoittaa, että [elämän kieltävät arvot] eivät ole korkeimpia [arvoja]”. Toisin sanoen elämän kieltäviä arvoja ei tarvitse täysin kumota, vaan ne täytyy vain uudelleenarvioida vallantahdon opin alaiseksi. (ibid., 159) Tässä muutoksessa keskeistä on Schopenhauerin perintö, josta *Illoinen tiede* väittää seuraavaa:

”Schopenhauer oli filosofina *ensimmäinen* tunnustautunut ja taipumaton ateisti, joka meillä saksalaisilla on ollut [...] [E]hdoton rehellinen ateismi on juuri hänen ongelmanasettelunsa *edellytys*, [...] seurauksiltaan tärkeimpänä tekona siinä kaksituhatta vuotta kestäneessä kasvatuksessa totuuteen, joka lopuksi kieltää itseltään jumala-uskoon sisältyvän *valheen* ... Me näemme, *mikä* oikeastaan on saanut voiton kristillisestä Jumalasta: kristillinen moraliteetti itse, yhä ankarammin otettu totuudellisuuden käsite [...]. Kun [...] torjumme kristillisen tulkinnan [...], nousee nyt heti pelottavalla tavalla

eteemme Schopenhauerin kysymys: *onko sitten olemassaololla yleensä mitään tarkoitusta?* – tuo kysymys, joka tarvitsee pari vuosisataa, jotta se edes kuuluttaisiin täydellisesti ja kaikkia syvyyksiään myöten. Se, mitä Schopenhauer itse tähän kysymykseen vastasi, oli [...] takertumista juuri niihin kristillis-askeettisiin moraaliperspektiiveihin, joihin oli *lakattu uskomasta*, kun oli lakattu uskomasta Jumalaan ...” (GS, §357, 210-211.)

Reginsterin tulkinnassa Schopenhauerin filosofia edustaa Nietzschele elämän kieltävien nihilististen arvojen ”tyyppiesimerkkiä”, sillä se vastaa ongelmaan ”kärsimyksen paikasta ja merkityksestä ihmisen olemassaolossa” ateismistaan huolimatta nojautumalla kuitenkin ”kristilliseen näkemykseen, että kärsimys on pahaa, sekä kärsimyksestä vapaan elämän ihanteeseen”. (Reginster, 2009, 160-161.) Jo aiemmin esittämässäni Reginsterin vallantahdon tulkinnassa oppi asettui olennaisesti Schopenhauerin ”kärsimyspelkoa” vastaan. Tältä pohjalta Reginster tulkitsee ”kärsimyksen arvon Nietzschen uudelleenarvion polttopisteeksi” (ibid., 176).

Kärsimyksen keskeisyyden näimme jo Deleuzen tulkinnassa *Tragedian synnystä*, jossa Nietzscheä hänen mukaansa schopenhauerilaisten vaikutteiden alaisena kiinnosti ”[k]ärsimyksen ja elämän ristiriita” ja miten ”elämällä on tarve tulla oikeutetuksi, toisin sanoen lunastetuksi kärsimykseltä ja ristiriidalta”, mikä tapahtuu dionyysisenä ”korkeampana ilona”, kun ”otamme osaa ainutkertaisen olemisen tai universaalisen tahdon ylenpalttisuuteen” (Deleuze, 2005, 23-24). Myös myöhemmässä tuotannossaan Nietzsche väittää, että ”ajattelutavat, jotka mittaavat olioiden arvoa *mielihyvän* ja *mielipahan* [...] mukaan” ovat ”naiivisuuksia”, joita ei ”voi katsoa [...] kokematta pilkan” tunnetta (BGE, §225), minkä Reginster tulkitsee tukevan ajatusta ”vallitsevan moraalin” ”kokonaisvaltaisesta kärsimyksen tuomitsemisesta” (2009, 176).

Kärsimyksen keskeisyys antaa myös ymmärryksen vallantahdon keskeiselle paikalle uudelleenarviossa, sillä annetun tulkinnan perusteella vallantahdon toteuttaminen edellyttää sekä vastustuksen olemassaoloa että sen ylittämistä. Kuten tämän kappaleen alussa lainaamani aforismi (A, §2) osoitti, Nietzschele hyvä merkitsi vallan ja vallantahdon kohoamista, jolloin vastustus näyttäisi olevan hyvä

asia. Koska vastustus merkitsee kärsimystä, asettaa vallantahto substantiivisena etiikan osana ja korkeimpana arvona kärsimyksen vältettävästä asiasta arvokkaaksi ja näin myös antaa kärsimykselle merkityksen, joka ei ole sidottu elämän kieltäviin arvoihin. (Reginster, 2009, 177.)

Tiivistäen Reginsterin tulkinnassa elämän kieltävät arvot johtavat Jumalan kuoleman kautta eettisen deskriptiivisen objektivismiin kieltoon antirealismina. Tällöin nihilistinen epätoivo elämävihamielisten arvojen toteuttamisen mahdottomuudesta vältetään, mutta sen sijaan agentin tarve merkityksille ilman objektiivista auktoriteettia johtaa hänet nihilistiseen hämmennykseen. Reginster esittää ratkaisuksi metaeettistä motivationaalisen internalismin strategiaa, jossa normatiivinen objektivismiin auktoriteetti kielletään ja pohjataan normatiivisuus sen sijaan perspektivismiin oppiin. Tällöin agentin normatiivisuus perustuu hänen kontingentteihin haluihinsa.

Agentin halut perustuvat vallantahtoon, jolloin valta saa normatiivisen aseman arvona. Tämän seurauksena vallan kasvun ja vallantahdon toiminnan edellyttämä kärsimys saa merkityksen toivottavana asiana, mikä on päinvastainen tulkinta kärsimyksen tuominneisiin elämän kieltäneisiin arvoihin nähden. Kärsimyksen kautta vallantahto voi täten suorittaa kaikkien arvojen substantiivisen uudelleenarvion, jonka seurauksena elämän kieltävistä arvoista päästään eroon. Tällöin agentti toimii internalistisen metaetiikan ja substantiivisen vallantahdon opin ja sen uuden kärsimyskäsityksen alla, eikä ole enää nihilistisen hämmennyksen, tai epätoivon uhri. Voin täten siirtyä viimeiseen Nietzsche-osuuteeni aiheeseen, ikuiseen paluuseen.

#### **4.3.3. Reginster: Ikuinen paluu hetken täydellisyytenä**

*”Suurin paino.* – Mitä, jos jonakin päivänä tai yönä joku demoni hiipisi jäljessäsi yksinäisimpään yksinäisyyteesi ja sanoisi sinulle: ‘Tämä elämä, sellaisena kuin sitä nyt elät ja olet elänyt, sinun täytyy elää vielä kerta ja vielä lukemattomia kertoja; eikä siinä ole oleva mitään uutta, vaan jokaisen tuskan ja jokaisen ajatuksen ja huokauksen ja sen sanomattoman pienen ja suuren, mitä elämäsi kuuluu, täytyy tulla sinulla takaisin, ja kaiken samassa järjestyksessä – niin myös tämän hämähäkin ja tuon puiden välistä

kuumottavan kuunvalon, ja samaten tämän silmänräpäyksen ja minun itseni. Olemassaolon ikuinen hiekkakello kääntyy yhä uudestaan – ja sinä sen kanssa, sinä tomun hiukkanen!’ – Etkö heittäytyisi maahan ja kiristäisi hampaitasi ja kiroaisi demonia, joka puhuu sillä tavalla? Vai oletko elänyt kerran valtavan silmänräpäyksen, jolloin vastasit hänelle: ’sinä olet jumala, enkä minä ole koskaan kuullut mitään jumalalallisempaa!’ Jos tuo ajatus ottaisin sinut valtoihinsa, se muuttaisi sinut toisenlaiseksi ja voisi murskata sinut; aina kaikkialla eteesi nouseva kysymys ’tahdotko tämän vielä kerran ja lukemattomia kertoja?’ lepäisi toimintasi yllä kaikkein suurimpana painona! Tai miten sinun täytyisikään suostua itseesi ja elämään, jossa et enää *kaipaisi mitään muuta* kuin tätä viimeistä ikuista vahvistusta ja sinetöimistä? –” (GS, §341.)

Yllä oleva on yksi Nietzschen muotoiluista ikuisen paluun opilleen, joka on hänen mukaansa ”korkein myöntämisen muotoilu, joka ylipäätään voidaan saavuttaa” (EH, III Z, §1, 92). Kuten aiemmin dionyysisen kehitystä tutkiessamme näimme, yhdistyi käsite Nietzschen myöhemmässä tuotannossa vallantahdon lisäksi juuri elämän myöntämiseen. Näin ollen juuri ikuinen paluu mahdollistaa dionyysisen ja tätä kautta Nietzschen filosofian huipennuksen ymmärtämisen. Reginsterin mukaan ”ikuisen paluun ajatus tulisi ymmärtää nihilismin vastaisen kampanjan yhteydessä”, sillä se on ”’elämän myöntämisen’ uuden eettisen ihanteen keskipiste, jonka Nietzsche esittää vastustuksena nihilistin elämän kieltämiselle”. Yllä olevaan aforismiin nojaten hän tulkitsee ikuisen paluun merkitsevän ”ajatuskoetta”, jonka tarkoitus ”on määrittää oletko elämää myöntävä, vai elämää kieltävä”. Reginsterin mukaan ikuisen paluun ongelma on kahtalainen. Yhtäältä on selvitettävä sen suhde elämän myöntämiseen ja toisaalta sen suhde jo käsiteltyyn arvojen uudelleenarviointiin. (Reginster, 2009, 201-202.)

Elämän myöntämisen suhteen ikuinen paluu voidaan Reginsterin mukaan ymmärtää kahtalaisesti. Se voidaan yhtäältä ymmärtää ”teoreettisesti”, jolloin se tuo esiin ”myönnettävän elämän tietyn ominaisuuden”. Tällöin ikuinen paluu tarkoittaisi elämän kaikkien asioiden kirjaimellista toistuvuutta pienintä yksityiskohtaa myöden, kuten demoni aforismissa (GS, §341) esittää ja ihanne olisi tällaisen

elämän myöntäminen. Toisaalta ikuinen paluu voidaan ymmärtää ”käytännöllisesti”, jolloin se tuo esiin jotain siitä, ”minkälainen käytännöllinen kanta, tai asenne *myöntäminen* on” ylipäätään. Tällöin ikuisessa paluussa olennaista ei ole mikään varsinainen elämän sisällöllinen seikka, vaan se, mitä se kertoo myöntämisestä ylipäätään elämään kohdistuvana asenteena. (Reginster, 2009, 202-204.)

Myös arvojen uudelleenarvioinnin suhteen ikuinen paluu voidaan Reginsterin mukaan ymmärtää kahtalaisesti. Ikuinen paluu voidaan yhtäältä ymmärtää ”formaalisti”, jolloin arvojemme konkreettisesta sisällöstä täysin riippumatta olennaista on, voimmeko nähdä elämämme kulun menneen siinä määrin arvojemme mukaisesti, että voisimme toivoa sen ikuista paluuta. Tätä vastoin ikuisen paluun ”substantiivisessa” tulkinnassa ikuisen paluun halu edellyttää tietynlaisia arvoja, jolloin tämä haluaminen saattaa vaatia arvojen uudelleenarviointia, jotta agentin arvot ja ikuinen paluu olisivat yhteensopivia. Näiden pohjustusten jälkeen ja ennen Reginsterin omaan tulkintaan siirtymistä katsomme lyhyesti, miten Reginster kritisoi muita mahdollisia ikuisen paluun tulkintoja. (ibid., 204-205) *Vallantahto* kuvaa ikuista paluuta seuraavasti:

”Jos maailma voidaan ajatella tiettyinä määrättyinä voiman määränä ja tiettyjen määrättyjen voimakeskusten lukumääränä [...], sen täytyy kulkea laskettavissa olevan yhdistelmien lukumäärän läpi. Äärettömänä aikana jokainen mahdollinen yhdistelmä tulisi jonain aikana, tai toisena toteutuneeksi; lisäksi: se tulisi toteutuneeksi äärettömän monta kertaa. Ja koska jokaisen yhdistelmän ja sen seuraavan paluun välillä kaikkien muiden mahdollisten yhdistelmien täytyisi tapahtua, ja jokainen näistä yhdistelmistä ehdollistaa kokonaista yhdistelmien jaksoa samassa sarjassa, absoluuttisen identtisten sarjojen kehämäinen liike on täten demonstroitu: maailma kehämäisenä liikkeenä, joka on jo toistanut itsensä äärettömän useasti ja pelaa peliään *ad infinitum*.” (WP, §1066, 549.)

Tähän ja muihin samankaltaisiin *Vallantahdon* julkaisemattomiin aforismeihin pohjautuu ikuisen paluun tulkinta ”kosmologiana”. Reginsterin mukaan ”[a]jatus, että ikuisella paluulla on pääasiassa teoreettinen rooli” pohjautuu juuri näihin aforismeihin, jossa ikuinen paluu esitetään ”*tieteellisenä*

*teoriana*, eri toten kosmologiana, jonka mukaan kaikki se, mikä on, on jo ollut ja sen kohtalona on olla uudelleen täysin samanlaisena kuin se oli”. Tällöin ikuinen paluu oppina riippuu ”ikuisen paluun kosmologian totuudesta”; sen ”tieteellisestä lujudesta”. (Reginster, 2009, 205.)

Reginster kuitenkin tuomitsee kosmologisen tulkinnan, sillä ensinnäkin ”Nietzsche inttää, että hänen ikuisen paluun oppinsa on radikaalin uusi ajatus”. Kuitenkin, esimerkiksi Herakleitos, Lucretius, jotkut stoalaiset, Heine ja Schopenhauer ovat Reginsterin mukaan esittäneet niin samankaltaisia ajatuksia, ettei kosmologista tulkintaa voi pitää pätevänä. Tämän lisäksi se ”tosiasia, että Nietzsche arveli opin olevan julkaistuissa töissään esittämisen arvoinen ilman väitteitä sen totuudesta kosmologisena oppina” osoittaa Reginsterin mukaan, että ”[a]jatuksen merkittävyyden täytyy [...] olla riippumaton sen totuudesta tieteellisenä väittämänä”. (ibid.) *Näin puhui Zarathustra* kuvaa ikuista paluuta seuraavasti:

”Kaksi tietä yhtyy täällä; kukaan ei ole vielä kävellyt kumpaakaan loppuun asti. Tuo pitkä polku takanamme: se jatkuu ikuisuuksiin. Ja tämä pitkä polku edessämme – se on toinen ikuisuus [...] Eikö kaikkien niiden olevaisten, jotka *voivat* kulkea, ole täytynyt jo kerran kulkea sitä [takanamme olevaa] polkua? Eikö kaikkien niiden asioiden, jotka *voivat* tapahtua, *ole* täytynyt jo kerran tapahtua [...] ? [...] Ja eivätkö kaikki asiat ole niin tiukasti yhteen solmiutuneet, että tämä hetki vetää peräänsä *kaikki* tulevat asiat? [...] – ja eikö meidän täydy palata kulkemaan tuota edessämme olevaa toista polkua, [...] eikö meidän täydy palata ikuisesti?” (Z, III §2, 160-161.)

Zarathustran pohdinta tukee tulkintaa ikuisesta paluusta ”metafyysisenä fatalismina”, johon kuuluu yhtäältä ”eteenpäin katsova näkemys, että elämäni sellaisena kuin se nyt on tulee toistumaan määrittämättömän monta kertaa” ja toisaalta ”taaksepäin katsova näkemys, että se on jo ollut juuri sellaisena kuin se on määrittämättömän monta kertaa”. Fatalismiin voidaan Reginsterin katsannossa suhtautua kahdella tavalla. Ensinnäkin, se voidaan tulkita ”valinnan turhuutena”. Tämän tulkinnan mukaan siitä, että ”elämäni on metafyysisen kohtalon määräämä ja täten välinpitämätön minun

'tavoitteilleni ja tarkoituksilleni'", voidaan päätellä, että "ainoa tapa eliminoida konflikti niitä 'asettavan' tahdon ja olemassaoloni välttämättömän kulun kanssa on saavuttaa tahdottomuuden tila hylkäämällä nämä tavoitteet ja tarkoitukset". (Reginster, 2009, 206-208.)

Ikuisen paluun oppi elämän myöntämisestä olisi valinnan turhuuden tulkinnassa siis tapa tehdä "sovinnoteko kohtalon kanssa" tahdottomuuden tilan kautta. Tällainen tulkinta on kuitenkin ristiriidassa Nietzschen muun filosofian kanssa, jolle moinen "sovinnoteko" vaikuttaisi ilmentävän kaunaisen uudelleenarvion jälkeistä nihilististen elämän kieltävien arvojen, Schopenhauerin filosofian ja askeettisen ihanteen valtakautta, jonka olemme todenneet olevan sille juuri sitä nihilismiä, jonka hän pyrkii ikuisen paluun kautta ylittämään (ibid., 209).

Metafyysisen fatalismin ajatus voidaan tulkita myös päinvastaisesti valinnan turhuuden tulkintaan nähden, jolloin kyse on "valinnan tärkeyden" tulkinnasta. Tässä tulkinnassa fatalismi asettaa jokaiselle agentin valinnalle aforismissa (GS, §341) demonin esittämän "suurimman painon", sillä agentti joutuu toisissa, identtisissä elämässään tekemään tämän teon ja kokemaan sen seuraukset ikuisesti uudelleen. Näin ollen agentin teoilla on merkitystä, koska ne asettavat äärettömästi vaikutuksia äärettömän monelle identtiselle elämälle. (Reginster, 2009, 209-210.)

Reginster esittelee kaksi ongelmaa tahdon tärkeyden tulkinnan kannalta. Ensimmäkin kaiken identtisen toistuvuuden vuoksi agentin X teot seurauksineen tulevat toistumaan vasta seuraavalla "paluulla", eli toisella syklillä. Tästä johtuen seuraavan syklin agentti ei ole relevantissa mielessä jatkuva agentti X:n kanssa, vaan oikeastaan uusi agentti, Y. Kaiken identtinen toistuvuus siis estää esimerkiksi muistojen, tai muun relevantin jatkuvuuden takaavan aineksen siirtämisen syklistä toiseen. Tämän seurauksena agentilla ei ole mitään syytä olla huolissaan tulevan syklin tapahtumista, sillä hän ei ole niitä kokemassa. (ibid., 211.)

Toinen ongelma liittyy yllä lainatun aforismin (Z, III §2) huomioon takanamme olevaan ikuisuuksiin jatkuvaan polkuun. Se näyttäisi merkitsevän agentin kannalta, että hänen päätöksensä on jo tehty lukemattomissa hänen elämäänsä edeltäneissä elämässä, vaikka jatkuvuuden puutteen vuoksi hän ei



voi niitä muistaa. Kuitenkin, Reginsterin katsannossa agentin tietoisuus siitä, että hänen elämänsä on hänen menneisyytensä määräämä riittää poistamaan valintojen merkityksen agentin omista silmissä. (Reginster, 2009, 211-212.) Tästä pääsemme seuraavaan ikuisen paluun tulkintaan:

”Oletteko koskaan sanoneet yhdellekään ilolle ’kyllä’? Oi ystäväni, silloin olette sanoneet ’kyllä’ myös *kaikelle* kivulle. Kaikki asiat ovat toisiinsa kytkeytyneet, kietoutuneet, rakastuneet – – jos olette koskaan halunneet saman kerran kahteen kertaan, jos olette koskaan sanoneet: ’Minä pidän sinusta, onni! Viuh! Hetki!’ – silloin olette halunneet *kaiken* takaisin! – kaiken uudestaan, kaiken ikuisen, kaiken kytketyn, kietoutuneen, rakastuneen – oi, näin te olette *rakastaneet* maailmaa – – te ikuiset, rakastakaa sitä ikuisesti ja kaikkina aikoina; ja sanokaa myös kivulle: Lopu, mutta tule takaisin! *Sillä kaikki ilo tahtoo – ikuisuutta!*” (Z, IV §19 [10])

Reginsterin mukaan yllä olevan pohjalta ikuisen paluun oppi voidaan nähdä ilmentävän ”essentiaalista egalitarianismia”, jolloin ”elämän yhden piirteen myöntäminen sitouttaa [elämän] kokonaisuuden myöntämiseen”. Egalitarianismi puolestaan sitouttaa subjektikäsitykseen, jossa ”jokainen puoli itseäni on essentiaalinen identiteettini kannalta”. Tällöin elämän myöntäminen olisi jokaisen itsensä ominaisuuden välttämättömyyden myöntämistä, sillä jokainen pieninkin ominaisuus on välttämätön kokonaisuuden kannalta. Tähän liittyy kuitenkin juuri yllä oleva ongelma, jonka mukaan välttämätön menneisyys poistaa merkityksen valinnoiltamme. (Reginster, 2009, 213-214.)

Myös Zarathustra näyttäisi käsittelevän määrätyn menneisyyden ongelmaa väittäessään, että ”[t]ahto ei voi tahtoa takaisinpäin” ja että ”hievahtamaton” ”se oli’ -kivi” on ”tahdon yksinäisin ahdistus”. Hän kuitenkin esittää myös ongelman ”armahduksena” ”luovaa tahtoa”, joka muuttaa ”se oli -kiven” muotoon ”[m]utta näin minä tahdon sen” ja ”[n]äin minä tulen tahtomaan sen”. (Z, II §20, 144-145.) Tahdon luovuuden ratkaisulla Nietzsche voidaan Reginsterin mukaan katsoa sitoutuvan egalitarianismin ohella ”normatiiviseen kontekstualismiin”, jonka mukaan tapahtuma saa merkityksensä vain kontekstinsa kautta, jolloin kontekstista riippuen sama tapahtuma voi saada

erilaisia merkityksiä (Reginster, 2009, 214). Esimerkiksi auto-onnettomuus voi yhdessä kontekstissa näyttäytyä agentille pysyviä autolla ajamiseen kohdistuneita pelkoja synnyttäneenä traumaattisena tapahtumana ja toisessa entistä suuremman elämän ilon aiheuttaneena ”herätyksenä” jokaisen hetken merkittävyydelle.

Kyse on siis egalitarianistis-kontekstuaalisesta tulkinnasta, jossa elämän myöntäminen edellyttää sen kokonaisuuden myöntämistä kaikkine yksityiskohtineen, mutta jossa kaikki tapahtunut voivat saada monenlaisia merkityksiä eri konteksteissa. Näin ollen Reginster katsoo tässä tulkinnassa Zarathustran ”armahduksen” voivan merkitä yhtäältä ajatusta, että agentin ”täytyy turvata tulevaisuus, joka on sellainen, että se oikeuttaa [hänen] nimenomaisen menneisyytensä”. Tällöin ”menneisyys asettaa substantiivisia rajoitteita sille, millainen armahtavan tulevaisuuden täytyy olla”. (ibid., 215.)

Toisaalta armahduksessa tulevaisuuden ei tarvitse keskittyä menneisyyden substantiivisen sisällön oikeuttamiseen, vaan sen voidaan tulkita ”luovan kontekstin, jossa tämä nimenomainen menneisyys tulee merkityksettömäksi” (ibid., 215). Auto-onnettomuuden esimerkissäni ensimmäisessä mielessä armahdus voisi merkitä vaikkapa agentin ryhtymistä hyväntekeväisyystyöhön, jolloin traumaattisen kokemuksen hyvät seuraukset oikeuttaisivat sen. Toisessa mielessä agentti voisi armahtaa onnettomuutensa jatkamalla elämäänsä ja keskittymällä uusiin pyrkimyksiin, joiden valossa mennyt auto-onnettomuus näyttäisi epäolennaiselta.

Egalitarianistis-kontekstuaalinen tulkinta onnistuu siis ratkaisemaan menneisyyden merkityksen ongelman armahduksen kautta. Tästä huolimatta sen omana ongelmana on Reginsterin mukaan selittää, miksi kyse on juuri *ikuisesta* paluusta, sillä sellaisenaan tämä käytännöllinen tulkinta pohjautuu vain ”pohdintaan ehdosta, jonka alaisena minun elämäni voisi palata – vaikka vain kerran – ja silti olla minun elämäni”. Tulkinta ei siis kykene selittämään, miksi paluun pitäisi olla ikuista, mutta Nietzscheille tämä paluun ikuisuus on ”olemuksellista”. (ibid., 217.)

Reginster esittääkin vielä viidennen, ”epärealistisen” tulkinnan, jossa ikuisen paluun ongelma on selvittää eläisikö agentti elämänsä uudelleen samanlaisena; myöntääkö hän sen kokonaisuudessaan.

Epärealistisuuden vuoksi valinnan merkityksen tulkintaa vaivannut jatkuvuuden ongelma voidaan yksinkertaisesti jättää huomiotta ja olettaa, että tällainen jatkuvuus pätee. Samoin agentin tulee epärealistisesti arvioida vastaustaan nykyisen tietämyksensä valossa. Auto-onnettomuuden esimerkissä hänen tulisi päättää lähtisikö hän sille kohtalokkaalle automatkalle, vaikka jälkikäteen hän tietää sen päätyneen onnettomuuteen. Agentin vastaus kysymykseen siis kertoo, kuinka hyvin hän kykenee myöntämään kaiken elämässään tapahtuneen. (ibid., 217-218.)

Ikuisen paluun epärealistisen tulkinnan ongelmaksi Reginsterin tulkinnassa muodostuu sen täydellinen formaalius, sillä elämän myöntäminen tarkoittaa vain, ettei agentti kadu sitä. Katumuksen puute puolestaan tarkoittaa, että agentin ”täytyy varmistaa, että [hänen] arvonsa toteutuvat niin suuressa määrin kuin mahdollista”. (ibid., 218-219.) Kuitenkin *Vallantahdon* mukaan ”[ikuisen paluun] kestäminen keino” on ”kaikkien arvojen uudelleenarviointi” (WP, §1059). Vaikka kyseisen aforismin jättäisikin huomiotta, ei pelkkä formaali katumuksen puute kykene Reginsterin mukaan selittämään, miksi Nietzsche pitäisi tällaista tulkintaa ikuisesta paluusta niin korkeassa asemassa kuin selkeästi pitää. Formaali tulkinta vaikuttaisi lisäksi Reginsterin mielestä liian yksinkertaiselta, jotta Nietzschen täytyisi kuvata sitä niin monimutkaisen opin kuin ikuisen paluun kautta. (Reginster, 2009, 221.)

Esitettyjä viittä tulkintaa vaivaa Reginsterin mukaan erityisesti niiden teoreettisuus ja formaalius, jonka vastapainoksi hänen mukaansa meidän tulisi esittää ”käytännöllinen tulkinta opista, jonka mukaan se on esitetty käytännöllisen imperatiivin muodostamiseksi ja osoittamaan tiettyyn substantiiviseen eettiseen ihanteeseen”. Reginster painottaa tulkinnassaan ikuisuuden käsitettä, jota ikuisen paluun oppi lähtee uudistamaan. Hänen mukaansa tavallisesti ikuisuudella tarkoitetaan yhtäältä joko ”kristillistä ikuisen elämän ihannetta”, jolloin ikuisuus ymmärretään ”loputtomuutena”, tai toisaalta kristillis-filosofista ”muutoksen” ja ”tulemisen” ”ajallisen järjestyksen pakoa”, jolloin ikuisuus ymmärretään ”pysyvyytenä”. Näin ollen ikuisen paluun on Reginsterin mukaan tarkoitus vastustaa ”olemista” tulemisen vastakohtana, jossa oleminen tarkoittaa nimenomaan ajallista loputtomuutta ja pysyvyyttä, kun taas tulemiseen kuuluu päätyminen ja muutos. (ibid., 223-224.)

*Epäjumalten hämärä* kuvaakin tulemistä seuraavasti:

”Kysyttekö, millaisia omituisuuksia filosofeilla on? ... Esimerkiksi heidän puuttuva historiallisuuden tajunsa, heidän vihansa, kun vaan ajatellaankin kehkeytymistä [...]. Kuolema, muutos, vanhuus, samoin kuin synnytys ja kasvu ovat heille vastaväitteen, jopa hylkäämisen aiheita. Mikä on, ei *kehkeydy*, ja mikä kehkeytyy, sitä ei *ole*... Silti he kaikki uskovat epätoivoon asti olevaiseen.” (TI, III §1)

Reginsterin tulkinnan keskiössä on siis vastakkainasettelu kahden ikuisuuden kaipuun välillä, jolloin ”sitä voidaan toivoa joko pysyvyytenä (ja loputtomana kestonä), tai ikuisena paluuna” (Reginster, 2009, 225). Tältä pohjalta tarjoutuu kaksi vaihtoehtoista tapaa tulkita Zarathustran (Z, IV §19 [10]) aiemmin esitetty väittämä, miten ”kaikki ilo tahtoo ikuisuutta”. Reginster kiinnittää tässä huomion ilon käsitteeseen, joka hänen mukaansa edellyttää hetkeltä sellaista täydellisyyttä, jota esimerkiksi pelkkä nautinto ei pidä sisällään. Pysyvyyden kautta ymmärrettynä ilon ikuisuuden tahto tarkoittaisi näin ollen, ”kuinka täydellinen, kuinka täysin tyydyttävä tuo hetki on”. Kuitenkin, jo pelkkä toive täydellisen hetken pysyvyydestä näyttäisi olettavan, että itsessään tuo hetki ei ole täydellinen; toisin sanoen ”hetken ikuisuuden toiveessa on usein valmiiksi jo sen loppumisen katkeran odotuksen sivumaku”. (Reginster, 2009, 224-225.)

Pysyvyyden sijaan voidaan toivoa hetken ikuista paluuta, jolloin ilon ikuisuus tarkoittaisi olennaisesti sen tulemista ja näin pysymättömyyttä. Tällaisen ilon täytyy siis yhtäältä säilyttää täydellisyytensä pysymättömyydestään huolimatta ja toisaalta tämän pysymättömyyden täytyy olla jopa olennainen ilon kokemukselle. Koska ikuinen paluu on yhteensopimaton olemisen mukaisen ilon käsityksen kanssa, täytyy Reginsterin mukaan tuleminen uudelleenarvioida, joka on myöntämisen edellyttämä substantiivinen etiikan osa. Tulemisen arvon nosto ja vahvistus voi puolestaan tapahtua vallantahdon etiikan avulla. Kuten Reginsterin vallantahdon tulkinnasta on käynyt ilmi, vallantahdo ensimmäisen asteen tarpeita edellyttävänä ja jatkuvaan, pysähtymättömään kasvuun tähtäävänä toisen asteen tarpeena nimenomaan edellyttää tulemista; toisin sanoen ”tuleminen on vallantahdon olemuksellinen ominaisuus”. (ibid., 226.)

Ikuisen paluun ”korkein myöntämisen muotoilu” siis edellyttää täydellistä iloa ja on näin ”[s]uurin paino” myöntää elämä ikuisen paluun kautta niin, ettei ”enää *kaipaisi mitään muuta* kuin tätä viimeistä ikuista vahvistusta ja sinetöimistä” (EH, III Z, §1, 92; GS, §341). Sen saavuttaminen edellyttää Reginsterin tulkinnassa agentilta kaikkien elämän kieltävien arvojen hylkäystä, jotka rakentavat elämän merkityksen juuri olemiselle olennaisen pysyvyyden kautta, sillä elämän kieltävien arvojen agentti ei kykene myöntämään elämää ikuisen paluun ajatuskokeen edellyttämällä tavalla. Tämä kykenemättömyys johtuu siitä, että elämän kieltävien arvojen näkökulmasta myöntäminen ja siihen pohjautuva onni perustuvat virheellisille päättyvyyden, väliaikaisuuden ja muutoksen ehdoille. Elämän kieltävien arvojen agentti ei toisin sanoen ikinä pysty myöntämään täydelliseksi hetkeä, joka on päättyväinen. (Reginster, 2009, 227.) *Näin puhui Zarathustran* mukaan:

”Luominen – se on suuri armahdus kärsimyksistä, se on elämän helpottumista. Mutta jotta luova voisi olla olemassa, juuri kärsimystä tarvitaan sekä paljon muodonmuutosta. Kyllä, paljon katkeraa kuolemista täytyy sisältyä elämäämme, te luovat! Näin olette asianajajia ja oikeuttajia kaikelle katoavaiselle” (Z, II §2, 95.)

Reginsterin mukaan luominen on vallantahdon ”paradigmaattinen ilmentymä”. Juuri kärsimyksen uusi käsitys on vallantahdon ytimessä ja pohjimmiltaan siitä on Reginsterin mukaan kyse ikuisen paluun opissa, sillä juuri jatkuva altistuminen kärsimykselle on syy sille, miksi elämän kieltävät arvot alentavat tulemista. Elämän kieltävät arvot vallantahdon vastaisesti vaativat pysyvää onnen tilaa, jossa kärsimystä ei enää esiinny. Ikuinen paluu taas edellyttää juuri tulemista, joka edellyttää onnen tilan päättymistä ja uuden kärsimyksen alkua. Tällainen elämä puolestaan on vallantahdon opin varjolla täydellistä, sillä vallantahto myös edellyttää toteutuakseen aina uusia ensimmäisen asteen tarpeita, joita toteuttaessa vallantahdon agentti kokee aina uusia kärsimyksiä. Tässä Nietzschen uudessa elämänasenteessa kärsimys on välttämätöntä koko elämän merkityksellisyyden kannalta ylipäätään. Koska Reginsterin tulkinnassa ”kärsimyksen tuomio on nihilismin normatiivinen ydin”, on ikuisen paluun kokeesta selviytyminen teko, jolla agentti ylittää nihilismin – jolla hän siirtyy olemisen arvoista tulemisen arvoihin. (Reginster, 2009, 227.)

Olen esittänyt Reginsterin tulkinnan ikuisesta paluusta. Tämä näkemys pohjautuu viiteen hänen mukaansa vaillinaiseen tulkintaan tästä vaikeasta käsitteestä. Näiden pohjalta hän esittää oman olennaisesti käytännöllisen ja substantiivisen tulkintansa, joka käyttää pohjanaan erityisesti aforismin (GS, §341) muotoilua ikuisesta paluusta ajatuskokeena. Hänen mukaansa tämän käytännöllisen ajatuskokeen suorittaminen tarkoittaa elämän myöntämistä, joka puolestaan edellyttää substantiivista tulemisen uudelleenarviointia, joka taas pohjautuu Reginsterin käsitykseen vallantahdon opista. Vallantahdon opin uusi kärsimyskäsitys tarjoaa Reginsterin tulkinnassa mahdollisuuden myöntää hetken täydellisyys vääjäämättömästä kärsimyksestä huolimatta ja näin toivoa kyseisen hetken ikuista paluuta. Tätä kautta alati muuttuva ja kärsimystä sisältävä elämä näyttäytyy jälleen merkityksellisenä ja nihilismi tulee ylitetyksi. Reginsterin tulkinta on sangen korkeatasoinen, mutta sen puutteena on nähdäkseni tulemisen ymmärtäminen vain muutoksen mielessä, kun rakentamassani tulkinnassa kyseessä on laajempi metafyyminen käsite. Tämän vuoksi käänän tarkastelun toiseen, metafyyispainotteisempaan tulkintaan vallantahdosta, jonka esittelee Ray Brassier.

#### **4.3.4. Brassier: Ikuinen paluu tulemisen olemisena**

Brassier ei erittele tarkasti nihilismin taustaa, mutta huomioi, miten ”nihilismi saavuttaa huippukohtansa siinä käännteentekevässä hetkessä, kun totuus [...] kääntyy itseään vastaan – sillä se on ’totuudellisuus’ itsessään, joka kyseenalaistaa ’totuuden’ arvon, täten kumoten kaikki tiedetyt ja tiedettävissä olevat arvot, erityisesti todellisuuden arvottamisen ilmiön (*appearance*) ylitse ja tiedon elämän ylitse” (Brassier, 2010, 206). Brassierin totuudellisuuden tulkinta on nähdäkseni yhteensopiva Hatabin pohjalta esittämäni totuudentahdon tulkintaan, jossa Jumalan kuolema merkitsee totuuden kuolemaa siten kuin tuo käsite ymmärretään olemisen traditiossa. Tieto ja todellisuus tulee Brassierilla ymmärtää juuri olemisen ikuisen pysyvyyden totuuksien mielessä, kun taas elämä ja ilmeneväinen merkitsevät maailmaa ilman näitä keinotekoisia kategorioita; maailmaa tulemisena. *Epäjumalten hämärän* mukaan:

”Olemme syrjäyttäneet toden maailman: mikä maailma on jäänyt jäljelle? ehkä näennäinen? ... Ei sittenkään! *Toden maailman mukana olemme hävittäneet näennäisenkin!*” (TI, IV, §6.)

Brassierin mukaan Nietzsche yrittää yllä olevassa aforismissa ilmaista, että ”toteen maailman uskomisen romahdus tuo mukanaan myös ilmenevän maailman uskon hajoamisen, sillä jälkimmäinen määriteltiin edeltävään nähden vastakohtaisuuden kautta” (Brassier, 2010, 206). Sama asia on ilmaistu nähdäkseni myös aiemmin tarkastellussa *Vallantahdon* aforismissa, jonka mukaan nihilismin psykologisena taakkana tulee ”ymmärrys, että olemassaolon kokonaisvaltaista luonnetta ei voi tulkita ’tavoitteen’ käsitteen, ’ykseyden’ käsitteen, tai ’totuuden’ käsitteen keinoin”, minkä seurauksena ”*ei voida kestää [tulemisen] maailmaa*” (WP, §12). Tärkeää on ymmärtää myös Nietzschen huomio, miten ”[n]ihilismin kaikkein äärimmäisin muoto olisi näkemys, että *jokainen* uskomus, jokainen jonkin-totena-pitäminen on välttämättä virheellinen, koska ei ole *todellista maailmaa*” (WP, §15). Brassier tulkitsee tältä pohjalta:

”Epäuskoa (*disbelief*) mihinkään ilmiön tuonpuoliseen todellisuuteen ei voi kääntää uskoksi ilmiön todellisuuteen. Koska todellisuus–ilmiö-vastakkainasettelun romahdus heikentää uskon ja totuuden välistä luontaista yhteyttä, se ei ole jotain, jota voi mutkattomasti tukea, tai ’uskoa’. Täten nihilismi näyttää heikentävän itseään, koska se on yhteensopimaton minkään uskomuksen kanssa – näyttää siltä, että siihen ei voi uskoa, sillä jos mikään ei ole totta, ei myöskään ole väite ’mikään ei ole totta’.” (Brassier, 2010, 206.)

Brassierin nihilismi ilman mahdollisuutta minkäänlaiseen uskomukseen näyttää radikaalilta muotoilulta Reginsterin tulkintaan nähden, mutta nähdäkseni tässä on kuitenkin kyse juuri hakemastani metafyyisistä laajennuksesta, joka on hyvin lähellä Reginsterin nihilistisen hämmennyksen käsitettä. Kysehän tässä oli erityisesti normatiivisen objektivismiin kaipuun ja eettisen antirealismiin konjunktioista. Reginster tulkitsi nämä moraalialueiksi väittämiksi, mutta nähdäkseni

Brassier laajentaa niitä tietoteoreettiseen ja metafyyssiseen yhteyteen. Tällöin siis nihilismille olisi olennaista paitsi eettisten, myös tietoteoreettisten ja metafyyssisten objektiivisten tosiasioiden kieltö (antirealismiksi) ja samanaikainen sitoutuminen objektiivisuuteen eettisten, tietoteoreettisten ja metafyyssisten tosiasioiden kriteerinä (normatiivinen objektivismiksi). Nimeään nämä kaksi laajennettua käsitettä *laajaksi antirealismiksi ja laajaksi normatiiviseksi objektivismiksi*.

Metafysiikka ja tietoteoria kulkevat esittämässäni Brassier–Reginster-hämmennyksessä yhdessä, sillä ”toden maailman” kieltäminen merkitsee sekä metafyyssisen kivijalan että tietoteoreettisen oikeuttamisen periaatteen murentumista. Toisin sanoen Reginsterin nihilistisen hämmennyksen käsitteen soveltaminen näyttäisi paitsi tarkentavan esittämiäni Brassierin oletuksia – eli totuuden itsetuhon tulkintaa nihilistisenä metafyyssis–tietoteoreettisena hämmennyksenä – myös selittävän oletuksien johtopäätöksen, eli tulemisen kiellon. Nihilisti ei siis tulkintani mukaisessa Brassierin tulkinnassa kykene myöntämään tulemistä, koska hänelle vain objektiiviset tosiasiat voivat olla todellisia ja tulemisen kaaos ei milloinkaan voi alistua objektiivisen totuuden normiin – ei eettisesti, ei tietoteoreettisesti, eikä metafyyssisesti. Näistä lähtökohdista pääsemme Brassierin tulkintaan ikuisesta paluusta. *Vallantahdon* mukaan:

”Tuleminen täytyy selittää ilman turvautumista lopullisiin intentioihin; tulemisen täytyy ilmetä oikeutettuna jokaisena hetkenä (tai mahdottomalta arvioida; mikä tarkoittaa samaa asiaa); nykyhetkeä ei ehdottomasti tule oikeuttaa viittaamalla tulevaan, eikä menneisyyttä viittaamalla nykyhetkeen. [...] Tuleminen on samanarvoinen joka hetkenä; sen arvojen summa pysyy aina samana; toisin sanoen sillä ei ole lainkaan arvoa, koska kaikki, mitä vasten sitä mittaisi ja johon suhteessa sanalla ’arvo’ olisi merkitystä puuttuu. *Maailman kokonaisarvoa ei voi arvioida [...].*” (WP, §708.)

Brassierille ikuisessa paluussa ”nihilismin aporia samanaikaisesti kristalloituu ja hajoaa”, sillä se yhtäältä ”kukistaa nihilismin muuttamalla hetkellisen katoavaisuuden myöntämisen ehdottomaksi objektiksi ja siten absoluuttisen arvon tapahtumapaikaksi” ja toisaalta tämän kautta myöntää myös



tulemisen arvottomuuden ”äärimmäisenä nihilistisenä väitteenä” (Brassier, 2010, 206-207). Jälkimmäinen viittaa nähdäkseen siihen, että antirealismia on asia, jota ei itsessään kielletä nihilismin ylityksessäkään. Vain asenne tähän kieltoon muuttuu. Näin ollen ikuinen paluu on siinä mielessä nihilismiä, että se myöntää väitteen objektiivisten arvojen kieltämisestä.

Brassierin mukaan ”tulemisen myöntäminen on samanaikainen kaikkien olemassa olevien arvojen *uudelleenarvion* kanssa”, joka merkitsee yhtäältä kaikkien ”juutalais–kristillisen kulttuurin pyhittämien tiedettyjen (ja tiedettävissä olevien) arvojen” ”hävittämistä” ja toisaalta ”tuntemattomien arvojen luomista”. Hävitystyö tarkoittaa juuri ”kaiken merkityksen ja tarkoituksen evakuointia olemassaolosta ja täten sen äärimmäisen arvottomuuden tunnustusta”; toisin sanoen tulemisen antirealistisuutta. Luomistyö puolestaan ”vakuuttaa olemassaolon jokaisen hetken absoluuttisen, korvaamattoman arvon sellaisenaan”, jota vasten ”vanhassa arvioinnin käytännössä [...] tuleminen arveltiin puutteelliseksi suhteessa ikuisen olemisen transsendenttiin arvoon”, sillä se saattoi ”arvioida olemassaolon arvottomuuden arvoa jostain ulkoisesta näköalapaikasta käsin” (Brassier, 207-208.)

Brassier korostaa, miten uudelleenarvioinnin molemmat puolet, eli tuho ja luominen ovat läsnä samassa hetkessä. Hetken myöntäminen siis ”on välittömästi myöntämisen huipentuma – katoavaisuuden ikuistaminen – ja kumoamisen aallonpohja – kaiken tarkoituksellisuuden kumoaminen”. Tämä ”vastakohtien konjunktio” Brassierin mukaan ”myöntää välittömän [ja] sovittamattoman samanaikaisuuden absoluuttiselle arvolle ja arvottomuudelle, myöntämiselle ja kieltämiselle, immanenssille ja transsendenssille”. (ibid., 208.)

Kuten aiemmin demonstroin, Reginster korosti ikuista paluuta ajatuskokeena, jossa tiivistyy koko metaeettisen elämän kieltävien arvojen alentamisen ja substantiivisen vallantahdon arvon ylentämisen. Hänellä vastakkaisuus oli olemisen pysyvyyden ja tulemisen muutoksen välillä, jossa ikuinen paluu merkitsi siirtymistä kokonaan tulemisen puolelle. Tällöin tuleminen ei kuitenkaan merkinnyt äärimmäisen lyhyttä hetkeä, vaan yleisempää ajallista rajoittuneisuutta nautinnon ja

kärsimyksen vaihtelevuudessa. Tämä on nähdäkseni ymmärrettävää hänen etiikkakeskeisessä tulkinnassaan, joka yleisesti ottaen ei analysoinut tulemisen käsitettä tarkemmin.

Brassier käyttää tulemiselle kuitenkin laajempaa metafyyistä tulkintaa, mikä on aiemmin esittämäni nähden perusteltua. Tällöin siis ikuisen paluun hetken myöntäminen merkitsee myös uudelleenarvioinnin projektia, jolloin agentti myöntäessään hetken kiistää myös olemisen mukaisen ikuisuuden. Reginsterin tulkinnan edut eivät nähdäkseni kaadu, jos ikuinen paluu tulkitaan ajatuskokeena kuvaavan hetken myöntämistä, sillä hetki päättävyydessään säilyttää vastakkainasettelunsa ikuisuuden kanssa. Myös uudelleenarvioinnin projekti voidaan ymmärtää hyvin hetkellisyyden kautta. Sen sijaan selkeä ristiriita näyttäisi olevan se, että Reginsterille myöntäminen kohdistuu tulemiseen, kun taas Brassierille myöntäminen näyttäisi kohdistuvan olemisen ja tulemisen ristiriitaiseen konjunktioon. Tätä Brassier tarkentaa seuraavasti:

”[V]astakohtien riitasointuinen konjunktio [...] väittää, että maailma ei ole muuta kuin jatkuvaa tulemista ilman lepoa, tai pysyvyyttä ja täten, että ei ole tiedettävää olemusta tulemisen alla, ei lopullista totuutta, josta usko voisi löytää vakaan perustuksen. Koska Nietzsche samaistaa totuuden pysyvyyteen ja pysyvyyden olemiseen, seuraa hänelle tästä, että uskoakseen, että maailma ei ole mitään muuta kuin tulemista ilman, että se tulee koskaan joksikin on uskomista, että ei ole totuutta ja täten sen ‘totena pitämistä’, ettei mikään ole totta. Se on itse asiassa ristiriitainen uskomus, joka peruuttaa itsensä ja on sellaisena yhtäpitävä *uskottomuuden (unbelief)* kanssa, joka kieltäytyy pitämästä mitään totena. [...] Usko ikuiseen paluuseen tarjoaa määrittävän ilmaisun nihilistiselle uskolle siitä, että mikään ei ole totta; tarkemmin ottaen se on ainoa tapa pitää totena, että mikään ei ole totta.” (Brassier, 2010, 208.)

Uskottomuus näyttäisi siis Brassierin tulkinnassa olevan ikuisen paluun ytimessä ja siihen tiivistyy koko vastakohtien konjunktin ongelma, sillä kun oleminen ja sen mukana totuus on kumottu, jäljelle jää vain tuleminen, johon totuuden käsite ei sovellu. Kun myöntäminen kuitenkin näyttäisi edellyttävän

totena pitämistä, on ikuisessa paluussa kyse sen totena pitämisestä, jota ei voi totena pitää. Brassierin tulkintaa tukee *Vallantahto*, jonka mukaan ”usko totuuteen saavuttaa äärimmäisen johtopäätöksensä meissä”, mikä tarkoittaa, ”että jos on mitään, mitä tulee palvoa, se on *ilmenevä*, jota tulee palvoa, että valhe – ei totuus – on taivaallinen” (WP, §1011). Samoin Zarathustra julistaa ”täydellisen maailmansa” ristiriitaista luonnetta, jossa ”keskiyö on myös keskipäivä”, ”[t]uska on myös ilo, kirous on myös siunaus, yö on myös aurinko” (Z, IV §19 [10]). Esimerkkiaforismit ovat vertauskuvallisia ja epätäsmällisiä, mutta niiden ilmentävä ”valheen palvonta” on kuitenkin yksi toistuva teema koko Nietzschen tuotannon läpi. Brassierin tulkinnan etuna näyttäisi olevan eniten kuitenkin sen johdonmukaisuus: Tulemisen myöntäminen ilman viittausta totuuteen todella vaikuttaisi paradoksaaliselta toimelta.

Brassierin mukaan tulemisen paradoksaalisen myöntämisen taustalla on ”perusteellinen *laadullinen* muutos vallantahdossa”, jonka myötä ”tahto, joka arvioi ja tulkitsee tulemista ikuisen paluun ajatuksessa ei enää arvioi ja tulkitse totuuden ja tiedon suojassa, vaan enemmänkin myöntää [...] sen tosiasian, että sillä ei ole tiedettävissä olevaa olemusta” (2010, 207; 215). Kuten olen esittänyt, olemisen objektivismin ykseyden vaihtaminen tulemisen perspektivismiin moneuteen vaihtaa ikuisen totuuden kaaokseen. Nähdäkseni Brassierin tarkoittama laadullinen siirtymä on tämän vaihdon myöntäminen, jolloin kyse on perspektiivistä, joka tunnustaa tämän kaaoksen ja näin ollen maailman olemuksettomuuden. *Vallantahto* tarkentaa myöntämistä seuraavasti:

”Asettaa tulemiseen olemisen luonne – sitä on ylin vallantahto. [...] *Kaiken palaaminen on suurin tulemisen maailman ja olemisen maailman lähentyminen*: – välittymisen korkein hetki. [...] Tieto itsessään on mahdotonta tulemisen maailmassa; miten siis tieto on mahdollista? Virheenä itseä koskien, vallantahtona, harhantahtona. Tuleminen keksintönä, tahtomisena, itsensä kiistämisenä, itsensä ylittämisenä [...]. Taide tahtona ylittää tuleminen, ”ikuistamisena”, mutta lyhytkatseisena, riippuen perspektiivistä [...]. (WP, §617.)

Tulemisen olemuksettomuuden myöntämisessä Brassierin mukaan ”tahto tahtoo itseään” ja näin ”tulemista luovuutena”, jolloin siitä tulee ”autonominen”. Tämä tahdon itseensä kääntyminen näin ollen merkitsee vaihtokauppaa, jossa tietämisen traditio vaihtuu ”luovaan myöntämiseen”. Olemisen kieltäminen on taustaedellytys, ”[s]illä vain tahto, joka myöntää merkityksettömyyden [...] on kykenevä luomaan merkityksen tuottamalla olemisen”, jota ei tule enää ajatella ”representaation objektina, vaan luovana myöntämisen arvoisena voimana”. (Brassier, 2010, 215.) Brassierin tulkinta on vaikea, mutta nähdäkseni kuitenkin ymmärrettävissä esittämäni taustaa vasten. Kuten näimme, Nietzscheille maailma on vallantahdon ainainen käymistila, jossa voimat omivat toisiaan ja tällaisissa suhteissa muodostavat jatkuvasti uusia perspektiivejä.

Kaksi asiaa ansaitsee nyt erityistä huomiota. Ensinnäkin, jokainen perspektiivi voidaan ymmärtää tulkinnaksi ja tulkinta taas edellyttää jonkinlaista merkityksellisyyden tunnustamista. Toiseksi, koska tuleminen vallantahtona tuottaa jatkuvasti uusia perspektiivejä, tuottaa se jatkuvasti uusia tulkintoja. Näin ollen tulemisen prosessi tuottaa siis jatkuvasti uusia merkityksiä. Juuri tätä tarkoittaa nähdäkseni Brassierin puhe tulemisen luovuudesta ja autonomiasta; kykyä luoda merkityksiä riippumatta ulkoisesta olemisen auktoriteetista. Näin ollen saamme lisäymmärrystä Brassierin käsitykseen ikuisesta paluusta, jossa ”itsemerkityksellistävä elämä (vallantahto) karkottaa kaiken, joka rajoitti elämää [...] siinä, mikä käytännössä merkitsee elinvoimaisen merkityksen itsekatalyysii” (ibid, 216.).

Tulkintani ongelmana näyttäisi kuitenkin olevan Brassierin mystinen väite, että vielä olemisen kieltämisen jälkeen tulemisen myöntäminen tuottaa olemisen uudelleen. Tämä ajatus näyttäisi sisältyvän myös yllä olevaan aforismiin (WP, §617), mutta miten se tulee tulkita? Brassierin selvitys ongelmasta pohjautuu totuuden ja tulemisen yhteensopimattomuudelle, sillä jos maailmassa ei ole sinänsä mitään totta, ”’tulemisen itsessään’ ajatus on ontto” ja ”’tahto itsessään’ ei ole mitään irrallaan [...] sen toteutumisesta myöntämisessä” (2010, 218). Tämäkin on lopulta ymmärrettävää esittämäni vallantahdon tulkinnan valossa, sillä tulemisen koostava vallantahdon periaatteen alaisessa voimien moneudessa yksittäinen atomistinen voima saa merkityksensä vasta ollessaan suhteessa muihin voimiin.

Nihilismin alun jälkeisestä atomistisen ymmärryksen mahdottomuudesta johtuen Brassierin mukaan ”tuleminen on [...] vain siinä määrin kuin se *heijastetaan* itseensä [myöntämisessä]”; toisin sanoen ”koska tuleminen ei ole mitään itsessään, arviointi riittää muuttamaan sen joksikin myöntämisen arvoiseksi” (Brassier, 2010, 218-219). Nähdäkseni Brassierin tulkitsema tulemisen itsessään olemattomuus on ymmärrettävissä oman vallantahdon tulkintani perusteella. Tulkintani mukaan voiman A suuntautuessa toiseen voimaan B tulemisen kokonaisuudessa A muodostaa perspektiivin X voimasta B. Perspektiivin X tulkinta on voiman B arvioimista Y:ksi (esimerkiksi kauniiksi). Kuitenkin, ilman voiman A perspektiiviä X voimalla B ei ole ominaisuutta Y. Koska tämä riippuvaisuus pätee jokaisen voiman jokaiseen perspektiiviin ja koska tulemisen maailma on voimien moneus, ei tulemisessa itsessään ole yhtään tulkinnoista riippumatonta ominaisuutta ja näin ollen ”tuleminen ei ole mitään itsessään”. Vain vallantahdon periaatteen kautta tuleminen voi olla jotain ja tähän tuleminen vaatii olemisen.

#### **4.3.5. Ikuisen paluun tulkintojen sovitus**

On aika tarkastella Brassierin ja Reginsterin tulkintaa esittämässäni laajemmassa kontekstissa Nietzschen filosofian perustuksista. Tulkintani pohjalta Brassier näyttäisi olevan oikeassa väittäessään, että ”koska vallantahto samaan aikaan arvioi ja on arvioitavana, tuleminen *arvioi itseään* sen paluun myöntämisen ja olemisen sille antamisen kautta”. Tällöin on myös totta, että nihilismin ylittävä ikuinen paluu ”kieltää autonomian tulemiselta samoin kuin olemiselta” (Brassier, 2010, 219-220). Juuri tässä on selitys sille, miksi ikuisessa paluussa samanaikaisesti kielletään ja myönnetään olemisen. Kieltäminen nimittäin kohdistuu elämän kieltävään, tulemiseen nähden autonomiseen olemiseen. Olemisen myöntäminen taas kohdistuu nimenomaan tulemisen olemiseen, jolloin ikuisen paluun mukainen olemisen ei näin ollen ole autonominen, vaan alistainen tulemiselle.

Nähdäkseni Brassierin tulkinta ikuisesta paluusta on yhteneväinen kappaleessa 3 esittämäni tulkintani kanssa, jonka mukaan Nietzschele olennaista olisi ekologinen orientoituminen maailmaan, jossa ei tulisi unohtaa dionyysistä, eikä apollonista, mutta tragedian tulkinnan mukaisesti Apollon tulee alistaa

Dionysokselle; oleminen tulemiselle. Jos apolloninen oleminen päästetään vajoamaan sokratismien mukaiseen ehdottomaan totuudellisuuteen, tuloksena on elämän ja maailman kieltäminen; toisin sanoen Brassierin kuvailema nihilismin uskottomuus mahdottomuutena uskoa mihinkään. Puhdas dionyysinen tuleminen taas on Brassierin argumentaatio huomioiden mieletöntä. Näin ollen tarvitaan ikuinen paluu, ”filosofi Dionysoksen” ”traaginen viisaus”, jossa tulemisen oleminen myönnetään hetkessä.

Tarkastelin aiemmin tässä kappaleessa lyhyesti Brassierin ja Reginsterin nihilismien yhteneväisyyttä. Näyttäisi siis, että Nietzschen nihilismi voidaan esittää hämmennyksenä, joka Reginsterin käsitteitä Brassieriin soveltaen tarkoittaa laajan antirealismien kieltä ja laajan normatiivisen objektivismien kaipuuta. Brassier näyttäisi jättävän uskottomuuden käsitteestään kuitenkin normatiivisuuden kaipuun pois ja juuri tästä johtuen hän nähdäkseni kuvailee nihilismia välinpitämättömäksi uskottomuudeksi, kun taas Reginster korostaa normatiivisuutta kaipaavaa hämmennystä. Reginsterin toiselle nihilismin muotoilulle, epätoivolle ei näyttäisi löytyvän vastinetta Brassierilta, vaikka hän käsittelee uudelleenarviota. Reginsterin epätoivo on kuitenkin olennaisesti eettinen tulkinta ilman raskaita metafysisiä edellytyksiä. Näin ollen siitä voidaan pitää edelleen kiinni Brassierin tulkinta samanaikaisesti huomioiden. Tällöin pystymme pitämään kiinni myös Reginsterin substantiivisen arvioinnin motivaatiosta kärsimyksen kautta, mitä Brassier ei tulkinnassaan huomii.

Reginsterin kannattama internalismi nojautuu ajatukseen arvon normatiivisen auktoriteetin perustamisesta agentin perspektiiviin, jota ohjaa vallantahto. Esittämässäni laajemmassa tulkinnassa perspektiivi on myös kaiken olemisen lähde myöntämisessä, jolloin voisi puhua internalismia laajemmasta *normatiivisesta perspektivismistä*, jossa tulemisesta syntyvän perspektiivin merkityksellisyys voidaan myöntää, sillä ilman olemiseen kytkeytyvää normatiivista objektivismia tulemisen ja perspektiivin merkityksen pätevyyden kieltämiselle ei ole syytä. Lisäksi Reginsterin huomioiden mukaisesti perspektivismien kytkeytyminen vallantahtoon takaa schopenhauerilaisen elämän kieltävän kärsimyskäsitteiden ylityksen.

Brassierin tulkinnan sisällyttäminen omaani ja sen yhteensovittaminen Reginsterin kanssa ei edellytä ikuisen paluun kosmologiseen tulkintaan sitoutumista, vaan käsite voidaan edelleen tulkita ajatuskokeena. Reginsterin puhtaan käytännölliseen puoleen tulee kuitenkin lisätä teoreettinen puoli, jonka mukaan ikuisessa paluussa maailman metafyyminen luonne myönnetään nimenomaan tulemisena. Ilman tätä puolta agentti ei nimittäin kykenisi irtaantumaan elämän kieltävien arvojen mukaisesta metafysiikasta. Reginsterin substantiivisesta puolesta voidaan metafyyssissäkin kontekstissa pitää kiinni, sillä vallantahdon oppiin sitoutuminen tarjoaa edelleen mahdollisuuden pitää kiinni elämän merkityksellisyydestä ja hetken täydellisyydestä silloinkin, kun se on rajallinen ja ainaiseen kärsimykseen kytkeytyvä. Reginster kuitenkin virheellisesti näkee tulemisen olevan myönnettävissä itsessään, mikä on seurausta hänen tulemisen metafyyssissä mielessä suppeasta tulkinnasta. Brassierin kanta on kuitenkin perustellumpi: Tulemisen kaaoksen myöntäminen edellyttää perspektiiviltä olemisen myöntämistä tulemiselle.

Tiivistäen kappaleessa 4 rakentamani tulkinnan mukaan Nietzschen nihilismi on seurausta vallantahdon toteuttamattomuudesta johtuvista elämän ja kärsimyksen kieltävistä arvoista. Totuudellisuuden kautta ne kieltävät paitsi oman asemansa korkeimpina arvoina, myös kaikkinaiset totuuden kriteerit ja metafyyssisesti ymmärretyn maailman rakenteen. Seurauksena on näin ollen johdannossa antamieni luonnehdintojen mukaan eettis–tietoteoreettis–metafyyminen nihilismi. Tässä metafyyminen nihilismi tulee ymmärtää nimenomaan sen kategorisessa mielessä, sillä Nietzsche tunnustaa tulemisen kaaoksen olemassaolon, mutta tämä on juuri määritelmällisesti metafyyssisiä kategorioita vailla. Nietzschen nihilismin metafyyisyys ei siis ole absoluuttista. Tulkitsemani kaltaisesta laajasta antirealismista huolimatta nihilistinen agentti kuitenkin edelleen toimii normatiivisen objektivismiin alaisesti, jolloin tähän antirealismiin yhdistettynä hänen on mahdotonta perustella mitään uskomuksia.

Nihilismi voidaan muotoilla esittämäni laajan antirealismiin ja normatiivisen objektivismiin yhdistelmänä, jota kutsun nihilistiseksi uskottomuudeksi. Agentilla on kuitenkin myös Nietzschen mukaan tarve kokea elämänsä merkitykselliseksi. Kun tähän tarpeeseen yhdistetään mainitsemani

uskottomuus, saadaan nihilistinen hämmennys. Näiden muotoilujen lisäksi on vielä otettava huomioon Nietzsche'n muotoilut nihilistisestä epätoivosta, joka seuraa, kun maailma on olennaisesti agentin arvoille toteuttamiskelvoton. Tästä esimerkkinä toimii elämän kieltävien arvojen agentti, jonka olemiseen pohjautuva maailmankuva on olennaisesti tulemisen maailman vastainen.

Nihilismin ylitys tapahtuu ikuisen paluun ajatuskokeessa, jossa agentin kyky myöntää elämänsä on testattavana. Samalla ajatuskoe tiivistää Nietzsche'n ajatuksen uudelleenarviosta ja myöntämisestä. Sen tarkoitus on testata, kykeneekö agentti myöntämään tulemisen maailman, antamaan yhdelle hetkelle olemisen täydellisenä. Tämä myöntäminen edellyttää yhtäältä metafysisistä normatiivisen objektivismin kieltämisen strategiaa, jolloin tuleminen ei enää ole kielletty. Toisaalta myöntäminen edellyttää substantiivista strategiaa, jossa agentti tunnustaa omaan perspektiiviinsä jo valmiiksi sisältyvän merkityksellisyyden normatiivisen auktoriteetin. Koska ilman elämän kieltävän transsendentin totuuskäsityksen tuomitsevuutta agentin vallantahto voi myöntää itsensä, voi agentti hyväksyä kaiken elämän vääjäämättömän kärsimyksenkin ilman tarvetta paeta sitä olemiseen. Näin ollen ikuisessa paluussa agentti myöntää jokaisen tulemisen hetken olemisen avulla täydelliseksi samoin kuin tragediassa Dionysoksen huuma saavuttaa Apollonin kuvan kautta täydellisyytensä.

Vielä ennen siirtymistä viimeiseen tutkielmani kappaleeseen tahdon selventää näkemykseni seuraavaan ongelmaan: Onko Nietzsche nihilismi? Vastaus on kahtalainen. Jos nihilismiä on objektiivisten arvojen, objektiivisen tiedon ja objektiivisen olemuksen kieltäminen, Nietzsche on kaikissa kolmessa mielessä nihilisti. Jos taas kysytään yleisluontoisemmin Nietzsche'n kantaa elämän merkityksellisyyteen, voidaan yhtäältä muistaa, että Nietzsche eksplisiittisesti mainitsee ainoan olemassa olevan maailman – tulemisen – merkityksettömäksi. Elämä tulemisena ei itsessään ole merkityksellinen, mutta elämän perspektiivit ovat olennaisesti merkityksillä ladattuja. Nietzsche'n oivallus tässä suhteessa on nähdäkseni juuri paljastaa kysymyksemme piilotettu taustaoletus, normatiivinen objektivismi. Jos oletamme merkityksen objektiksi, tulemme välttämättömästi pettymään. Jos sen sijaan luovumme maailmaan soveltumattomasta objektiivisuuden vaateesta, avautuu meille mahdollisuus normatiiviselle perspektivismille ja ikuiselle paluulle. Toisin sanoen ilman



kieltävää normia voimme myöntää merkityksen maailmalle, jolla itsessään ei sitä ole. Tähän päättyy tutkielmani Nietzsche-osuus. Seuraavaksi siirryn Nietzsche ja Heismanin osioiden vertailuun.

## 5. Nietzsche contra Heisman

Johdannossa esittämäni nihilismin haasteen käsite jakautuu kolmeen osaan; alkuperään, merkitykseen ja seurauksiin. Tässä johtopäätösten kappaleessani aiemmin esittämäni perusteella vertaan näitä puolia Heismanin ja Nietzsche'n nihilismistä ja vedän niiden erojen ja yhtäläisyyksien suhteita koskevia johtopäätöksiä. Heismanin nihilismin taustalla on objektiivisuuden pyrkivä historiallinen rationaalisuus, joka kumoaa erilaisia erotteluja "luonnollisen" ja "epäluonnollisen" kategorioiden välillä lopulta tehden koko vastakkainasettelusta ja tähän pohjautuvista arvoperustoista merkityksettömän. Tämä vie pohjan ihmisten arvoilta ja johtaa eettiseen nihilismiin. Lopulta järki kumoaa myös oman oikeutuksensa, jolloin tietäminen kadottaa pohjansa. Tätä kaikkien arvojen ja järjelyn perustan kumoamisen jälkeistä tilaa luonnehtii kyvyttömyys uskoa mihinkään myönteiseen väittämään; se on uskon olemattomuutta, Heismanin sanoin uskottomuutta. Tulkintani mukaan Heismanin uskottomuus on eettis-tietoteoreettista nihilismia (tästä eteenpäin ET-nihilismi).

Nietzsche'n nihilismi tulee olevaksi Jumalan vertauskuvallisen kuoleman kautta, jossa totuudellisuus kumoaa yhtäältä kaikkien arvojen oikeutuksen, toisaalta oikeutuksen mihinkään uskomukseen, tai tiedettävyyteen ja kolmanneksi oikeutuksen metafysisesti pysyviin ja transsendenteihin kategorioihin. Seuraavaa nihilismin tilaa ei voi luonnehtia minkäänlaisella myönteisellä uskon käsitteenä, vaan se kaiken uskon kieltävänä on uskottomuutta. Tulkintani mukaan tällainen Nietzsche'n nihilismia luonnehtiva uskottomuus on eettis-tietoteoreettis-metafysistä uskottomuutta (tästä eteenpäin ETM-nihilismi).

Heismanin ja Nietzsche'n nihilismin alkuperissä ja käsitteellisessä erittelyssä on merkittäviä yhtymäkohtia. Yhtäältä Heismanin mukaan rationaalisuuden ohjaama "läntinen vääristymien

eliminoinnin projekti” kumoo ”vanhoja oletuksia pysyvistä [...] ihmisen luonnosta”, joka pohjautuu ”teleologiseen käsitykseen”. Tämän seurauksena paljastuu, että ”ei ole luontaisesti arvokkaita arvoja”, eikä ”järkeilyä, joka on perustavasti rationaalista”, jolloin ”rationalismi johtaa järjen itsetuhoon” (Heisman, 2010, 20; 24; 28). Toisaalta Nietzscheen mukaan ”*totuudellisuus* [...] lopulta kääntyi moraalista vastaan, paljasti sen teleologian”, jonka seurauksena on ”näkemys, että *jokainen* uskomus, jokainen jonkun totena pitäminen on välttämättömästi epätosi”, sillä ”ei ole totuutta” ja ”ei ole absoluuttista asioiden luontoa”, eikä oikeutta ”mihinkään metafyyssiseen maailmaan” (WP, §5; §12; §13; §15). Nihilismin alkuperä rationalismissa, järjessä, totuuden arvossa, totuudentahdossa, tai totuudellisuudessa kulkee kummankin argumentaatiossa monin eri sanoin, mutta objektiivisen totuuden arvostuksen paikka vaikuttaa hyvin samankaltaiselta molemmilla.

Samoin nihilismin käsitteen ymmärrys vaikuttaa Heismanilla ja Nietzscheellä samankaltaiselta. Yhtäältä Heismanin mukaan nihilismin tulee tulkita ”epäuskoon uskon [...] paradoksin” sijaan tarkoittavan ”uskottomuutta”, joka on uskon ”kieltämisen kautta saavutettu tila” (Heisman, 2010, 28). Samoin Brassierin Nietzscheen mukaan nihilistisen ”uskon mahdottomuuden uskomisen paradoksaali rakenne” on ”ristiriitainen uskomus, [...] joka peruuttaa itsensä ja on [...] yhtäpitävä *uskottomuuden* kanssa, joka kieltäytyy pitämästä mitään totena” (Brassier, 2010, 208). Nihilismiä voidaan luonnehtia siis sekä Heismanilla että Nietzscheellä uskon mahdottomuutena, uskottomuutena. Ilmeisenä erona Heismanin mukaan ”[k]uoleman tahtominen on uskottomuuden vakavasti ottamista ottamalla vakavasti mahdollisuuden, että ei todella ole mitään vakavasti otettavaa” (Heisman, 2010, 30), kun taas Brassierin Nietzscheen mukaan ”[u]sko ikuisen paluuseen antaa määrittävän ilmaisun nihilistiselle uskolle, että mikään ei ole totta; [...] se on ainoa tapa pitää totena, että mikään ei ole totta” (Brassier, 2010, 208).

Koska Heisman myöntää Nietzscheen opettajakseen, yhtäläisyyksien suuruus saman aiheen ympärille keskittyvissä filosofioissa on ymmärrettävää. Yhtäläisyyksien ohella on kuitenkin huomioitava myös merkittäviä eroja. Molemmat filosofit juontavat nihilismin historiallisista seikoista, joissa on yhtäläisyyksien lisäksi selkeitä eroja esimerkiksi kristinuskon, juutalaisuuden, arvojen käänteistämisen

ja demokratian sijoittumisessa esitettyyn nihilismin syntyhistoriaan. Näissä olisi nähdäkseni tutkittavaa, mutta ne eivät mahdu, eivätkä ole myöskään olennaisia tämän tutkielman kannalta. Tärkeää sen sijaan on, että kumpikin historiankirjoitus johtaa objektiivisen totuuden korostamiseen, mistä seuraa uskon oikeutuksen menetys ja nihilistinen uskottomuus.

Nihilismin katsantojen yhtäläisyyksien vuoksi voimme soveltaa Reginsterin nihilistisiä erittelyitä myös *itsemurhaviestin* esittämään nihilismiin. Tulkintani mukaan Heismanin nihilismi on ET-nihilismia, jonka siis erottaa Nietzschen ETM-nihilismistä se, että Heisman ei kiellä maailman metafysisistä rakennetta, vaan asettaa tähän tieteellisen maailmankuvan metafysiikkansa, joka pohjautuu äärimmäiseen objektiiviseen materialismiin. Reginsterin tulkinnallisia työkaluja käyttäkseni Heisman sitoutuu ET-antirealismiin, mutta myöntää kuitenkin metafysisen deskriptiivisen objektivismiin. Samalla hän selkeästi asettaa tieteellisen maailmankuvansa objektiivisuuden kaiken kriteeriksi, jolloin hän näyttäisi sitoutuvan laajaan normatiiviseen objektivismiin. Heismanin objektiivisen materialismin hypoteesi siis yhtäältä tunnustaa objektiivisen materialistisen maailman olevaksi, myös rajaa kaikki mahdolliset olemassa olevat olennot tämän materialistisen metafysiikan piiriin. Materia on siis Heismanille eettinen, tietoteoreettinen ja metafysisinen normi maailman arviointiin.

Heismanin sitoutuminen metafysiseen deskriptiiviseen objektivismiin siis sitouttaa hänet normatiiviseen objektivismiin. Jälkimmäinen sitoumus puolestaan selventää tarkemmin hänen motivaatiotaan itsemurhaan, sillä hänelle vain kuolema on objektiivisuuden normin mukainen tila. Tämä puolestaan johtuu ihmisen subjektiviteetista, joka Heisman-tulkintani perusteella pohjautuu aina objektiivisuuden vastaisiin eläviin impulsseihin.

Aiemmin esittämäni tulkinnan mukaan Heisman sisällyttää impulsseihin kaikenlaiset subjektiviteetin muodostavat asia, kuten vaistot, vietit, intuitiot, tunteet ja arvot. Tämä sisältö näyttäisi menevän hyvin lähelle Nietzschen perspektivististä tulkinnan käsitettä, jossa voima antaa toiselle mielen ja merkityksen arvioinnissa. On toki selvää, että Heisman ei myönnä perspektivismiä, mutta perspektiivin ja impulssin käsitteet ovat silti lähellä toisiaan, jos rajoitetaan perspektivismiin

sovellusala vain ihmisiin. Tulkintani mukaan jokainen perspektiivi on jonkinlaisen merkityksellisyyden myöntämistä. Samoin voidaan katsoa, että jokainen antamistani subjektiviteetin esimerkeistä edellyttää jonkinlaista kokemusta merkityksestä. Samoin on selvää, että nämä merkitykset impulssipohjaisuudestaan johtuen eivät täytä Heismanin normatiivisen objektivismin kriteeriä.

Heismanin keskeinen ongelma elämän suhteen on, että nihilismin rationaalisuuden tunnustuksesta huolimatta ihmisorganismi kuitenkin lakkaamatta tuottaa biologisia impulssejaan, jotka ovat selitettävissä materialistisesti, mutta jotka silti häiritsevästi ilmenevät fenomenologisesti ei-objektiivisina ja näin ollen normatiivisen objektivismin näkökulmasta virheinä. Näin ollen Heismanin ongelma näyttäisi muodostavan käänteisen nihilistisen ahdistuksen. Ahdistuksellahan Reginster tarkoitti tilannetta, jossa agentin arvot ovat olemuksellisesti toteuttamattomia maailmassa, kuten oli elämän kieltävien arvojen agentin tapauksessa. Tällaisen agentin olemisen ikuisuutta janoavat arvot eivät olleet sovellettavissa tulemisen muuttuvaan maailmaan. Nähdäkseni Heismanin nihilistisessä ahdistuksessa ongelma on se, että impulssipohjaiset merkitykset ovat subjektiluonteensa vuoksi olennaisesti yhteensopimattomia Heismanin objektiivisen metafysiikan kanssa.

Tiivistäen Heisman pyrkii itsemurhaan sammuttaakseen elävät impulssinsa, jotka sotivat subjektiivisuudessaan objektiivisuutta vastaan. Objektiivisuus on subjektiivisuuteen nähden ensisijainen normatiivisen objektivismin mukaan. Normatiivinen objektivismi taas pohjautuu Heismanin hypoteettisesti tunnustamaan deskriptiiviseen fysikaalis-materiaaliseen objektivismiin, sillä koska maailma on objektiivista materiaa, vain objektiivinen voi olla normatiivista. Kuten olen esittänyt, Heismanin mukaan subjektiviteetti voidaan selittää materialistisesti, mutta sitä ei silti olennaisen objektiivisuuden puutteensa vuoksi voida oikeuttaa. Rakennelmassani Heismanin itsemurha-argumentaatio juontuu siis pohjimmiltaan deskriptiiviseen objektivismiin. Juuri suhtautuminen metafyyssiseen deskriptiiviseen objektivismiin on Nietzschen ja Heismanin nihilismikäsitysten keskeinen eroavaisuus. Nietzschen katsannossa nihilismin voittokulku on täydellisempi, kun se kieltää myös metafyyssisen maailman olemassaolon. Nietzsche sanoin:

”Mutta heti, kun [ihminen] huomaa, kuinka [metafyysinen maailma] on rakennettu puhtaasti psykologisista tarpeista käsin ja kuinka hänellä ei ole minkäänlaista oikeutta siihen, nihilismin viimeinen muoto tulee olevaksi: siihen kuuluu epäusko mihinkään metafyyssiseen maailmaan ja se kieltää itseltään kaiken uskon *todelliseen* maailmaan.”  
(WP, §12.)

Tulkintani mukaan Nietzsche ylittää nihilismin ikuisessa paluussa, jossa hän asettaa normatiivisen auktoriteetin tulemisen perspektivistiselle virtaukselle. Heismanin materialismi estää kuitenkin häntä myöntämästä tulemista. Nietzschen argumentaatiossa totuudellisuuden tuho ei siis säästä metafyyssistä maailmaa, vaan Jumalan merkityksen keskeisenä sisältönä on juuri tällaisen metafysiikkauskon kuolema. Keskeinen taustatekijä tässä on ”näkemys, että *jokainen* uskomus [...] on välttämättömästi epätosi”, josta seuraa uskottomuus (WP, §15).

Heisman näyttää samanaikaisesti yhtäältä kieltävän, ettei ole ”järkeilyä, joka on perustavasti rationaalista” ja toisaalta oikeuttavan materialisminsa tieteilijöiden toistuvaan verifikaatioon, kiistattomaan empiiriseen totuuteen ja todennäköisimpänä hypoteettisena tulkintana. Nämä argumentaatiot nojaavat kaikki nähdäkseni tieteen menetelmän omaan todistusvoimaan. Tiede taas saa pätevyytensä järkeilystä. Kuitenkin, Heismanin oman ET-nihilismin mukaisesti mikään järkeily ei ole oikeutettua. Toisin sanoen Heismanin omat perustelut materialismin hypoteesinsa puolesta ovat hänen omassa nihilismin katsannossaan epäpäteviä. Näin ollen Nietzschen nihilismin mukaisesti tietoteoreettinen ja metafyysinen nihilismi kulkevat käsi kädessä. Ilman uskomusten oikeutusta ei ole oikeutusta metafyyssiselle maailmallekaan. Tarkastellaanpa Heismanin omia sanoja itsemurhan puolesta:

”Radikaali objektiivisuus subjektiivisuutta kohden tarkoittaisi rehellisyyden absurditeettiin asti pyrkimistä. [...] Jos minulla ei olisi vääristymiä, minä *olisin* kuollut sen sijaan, että istuisin tässä juuri nyt kirjoittamassa niistä. [...] Silti arvoneutraalina oleminen ei olisi vääristynyt kohti objektiivisuutta subjektiivisuuden ylitse, tai päinvastoin. Vaikka

objektiivisuus ei ole oikeutettu päämääränä itsessään, objektiivisuus voisi olla keino. [...] Yksinkertaisesti vaihtamalla arvoni elämän arvoista kuoleman arvoiksi ja asettamalla kurssini rationaalista biologista itsetuhoa kohti voin vapauttaa itseni monista niistä vääristymistä, jotka hallitsevat ihmisten enemmistön elämiä. [...] Joten jos objektiivisuus ei ole oikeutettu päämääränä, sitten objektiivisuus voi olla keino rationaaliselle itsetuholle elämään kohdistuvan vääristymän ylittämisen kautta. Rationaalinen itsetuho elämään kohdistuvan vääristymän ylittämisen kautta puolestaan voi olla keino saavuttaa objektiivisuus. Ja tämä tarkoittaa: Kuoleman tahtominen keinona totuuden tahtomiselle ja totuuden tahtominen keinona kuoleman tahtomiselle.”

Ilman materialismia Heismanin objektiivinen metafysiikka (deskriptiivinen metafyyminen objektivismi) menettää oikeutuksensa. Ilman tätä objektiivinen auktoriteetti (normatiivinen objektivismi) katoaa. Ilman objektiivista viittauskohdetta yllä oleva ymmärrys ”rehellisyydestä absurditeettiin asti”, ”vääristymistä”, sekä ”objektiivisuudesta ja rationaalisesta biologisesta itsetuhosta keinoina ja päämäärinä” ja ylipäätään ”totuuden tahtomisesta” kadottaa merkityksensä, sillä ei ole objektiivista mittaa, jota vasten näihin voisi uskoa. Lisäksi, koska ihmisen elävät impulssit eivät enää ole mielletävissä vääristyminä, ei ole esteitä niiden merkityksellisyyden tunnustamiselle. Esimerkiksi Heismanin mukaan rakkaus tällaisena impulssina olisi subjektiivinen vääristymä objektiivisuuteen, mutta objektiivisuudesta luopumisen jälkeen sekin on myönnettävissä oleva elämän merkityksellisyyden lähde.

Nietzschen termein ilmaisten metafyyssisen materialismin kielto mahdollistaa tulemisen myöntämisen ja tätä kautta nihilismin ylittämisen ikuisessa paluussa, sillä ilman objektivismiin kulmakiveä avautuu tie Brassierin oivallukselle, että ikuinen paluu on ”ainoa tapa pitää totena, ettei mikään ole totta”. Toisin sanoen Heismanin metafyyssisesti vaillinainen ET-uskottomuus merkitsee itsemurhaa, kun taas loppuun asti viety, johdonmukaisempi ETM-uskottomuus johtaa ikuiseseen paluuseen. Nietzschen sanoin uudelleenarvioinnin ”täydelliselle nihilismille” muodostama ”vastaliike” yhtäältä ”edellyttää sitä, loogisesti ja psykologisesti” ja toisaalta ”voi tulla vain sen jälkeen ja syntyä siitä” (WP, P).

Nietzsche tarkastelee monessa kohtaa läpikäymättömän nihilismin luonnetta, joka on ”täynnä moraalisuutta, jota ei ole ylitetty: olemassaolo rangaistuksena, olemassaolo virheeksi rakennettuna, virhe täten rangaistuksena – moraalinen arvostelma” (WP, §1 [3]). Toisin sanoen tällainen ”[r]adikaali nihilismi on vakaumus olemassaolon ehdottomasta paikkansapitämättömyydestä, kun kyse on tunnustetuista arvoista” (WP, §3), mutta vaikka ”näiden arvojen nuhjuinen alkuperä on tulossa selväksi, universumi vaikuttaa menettäneen arvon, vaikuttaa ’merkityksettömältä’ – mutta se on vain siirtymävaihe” (WP, §7). Nietzschen mukaan ”Nihilismi edustaa patologista siirtymävaihetta (patologista on se suunnaton yleistys, päätelmä, ettei ole lainkaan merkitystä): ovatko tuottavat voimat vielä tarpeeksi vahvoja, tai vieläkö dekadenssi epäröi, eikä ole vielä keksinyt sen vastalääkkeitä” (WP, §13).

Esittelemieni *Vallantahdon* aforismien perusteella Heismanin nihilismi näyttäisi näiltä osin edustavan Nietzschen mukaan juuri sitä elämän kieltävien arvojen nihilismiä, jolle Nietzschen ymmärtämä tulemisen maailma on virhe ja joka ei pysty myöntämään elämän merkitystä. Kyse on siis perspektivismiin luontaisen merkityksellisyyden tuomitsemista normatiivisen objektivismiin kriteerin nimissä. Entä Heismanin johtopäätös? Nietzschen ajatusten valossa Heismanin filosofia näyttäytyisi edustavan hänen vastustamaansa nihilismiä, mutta ymmärtääkö Nietzsche normatiivisen objektivismiin elämätuomion yhteyden kuolemaan? Myöntävälle vastaukselle on nähdäkseni perusteita. *Vallantahdon* mukaan:

”Ongelma: millä keinoin voisi päästä [...] nihilismin vakavaan muotoon [,] [...] joka opettaa ja harjoittaa vapaaehtoista kuolemaa tieteellisellä omatunnolla ( – ja *ei* veltttoa, vegetatiivista olemassaoloa valheellisen tuonpuoleisen toivossa – )? Ei voi riittävästi tuomita kristinuskoa tuollaisen [...] nihilistisen liikkeen arvon alentamisen johdosta, sellaisen, joka oli jo ehkä muotoutumassa [...] ylösnousemuksen toivon kautta: lyhyesti *nihilismin teon* – joka on itsemurha – jatkuvan pelotteen kautta.” (WP, §247.)

Yllä olevan aforismin perusteella Nietzsche selkeästi ainakin pohtii mahdollisuutta nihilismille, jonka agentti suorittaa itsemurhan. Tämä spekulatiivinen nihilismi on selkeästi vastakkainen kristinuskolle ja sen tuonpuoleisuuden kaipuulle. Tarkemmin kristinoppi näyttäisi olevan tekijä, joka pitää tämän nihilismin poissa; toisin sanoen aforismissa pohdittu nihilismi sijoittuu Nietzschen historiankäsityksessä kristinuskon jälkeiseen aikaan. Tästä voidaan ensinnäkin päätellä, että kyse ei voi olla Deleuzen muotoilemasta kristinuskoon itseensä sisältyvästä negatiivisesta nihilismistä. Lisäksi aiemmin tarkastellun aforismin (WP, §12) perusteella nihilismin metafyyminen muoto – johon kuuluu myös juuri kristillisen tuonpuoleisen kieltäminen – on nihilistisen uskottomuuden kokonaisuuden kronologisesti viimeinen osatekijä. Toisin sanoen tuonpuoleisesta luopuessa agentilla on jäljellä enää uskottomuus. Koska Nietzschen oma strategia uskottomuuteen on ikuinen paluu, vaikuttaisi ainoalta vaihtoehdolta, että spekuloitu nihilismi olisi juuri ylittämättömän uskottomuuden ETM-nihilismin mukainen teko.

Nietzschen nihilismin tulkinnoissa ei juurikaan ole huomioitu tätä nihilismin ja itsemurhan yhteyttä. Vain Brassier väittää Nietzschen nihilismin ”uhkaavan romahduttaa ne erottelut ja kategoriat, joiden kautta olemassaololla on meille järkeä; ei vain merkityksen ja merkityksettömyyden välisen eron, vaan myös (ja kenties uhkaavammin) elämän ja kuoleman välisen eron” (Brassier, 2010, 216). Brassier ei kuitenkaan tarkenna tätä uhkaa, tai anna sille lähteitä. Nähdäkseni aforismin (WP, §247) tulkintani perusteella Brassier on kuitenkin oikeassa; itsemurha on Nietzschen tulkitsema nihilismin uhka. Näin ollen Heismanin filosofian selkeä ansio on antaa ääni tälle hiljaiselle itsetuhon uhalle läpikäymättömässä nihilismissä. Samalla Nietzschen motivaatio nihilismin kokonaisvaltaisuudelle ja täydellisyydelle tulee entistä paremmin ymmärrettäväksi, sillä juuri vaillinainen nihilismi, jossa Jumalan kuoleman jälkeen Tämän ”varjo” edelleen lymyää tulemisen päällä tätä tuomiten ilmentää äärimmäistä nihilismia (GS, §108). Näin ollen nihilismin uskottomuus on käytävä loppuun, jotta näemme, että ongelma ei olekaan maailman merkityksettömyys, vaan meidän etsimämme objektiivisen vastauksen mahdottomuus. Normatiivisesta objektivismista luopumisen myötä



Nietzschen filosofiassa avautuu ikuisen paluun kautta mahdollisuus perspektivistiselle merkitykselle objektiivisesti merkityksettömässä maailmassa.

Olen tässä johtopäätöskappaleessa verrannut Heismanin ja Nietzschen tulkintojani keskenään. Olen todennut erojen lisäksi niin paljon merkittäviä yhtäläisyyksiä nihilismin alkuperää ja sisältöä koskien, että katsoin perustelluksi soveltaa Nietzsche-tulkintani apuvälineitä myös Heismanin filosofiaan. Näin suoritetun tarkastelun kautta olen tutkielmani pääasiallisena tarkoituksena näyttänyt, että Heismanin ja Nietzschen eroavat nihilistiset johtopäätökset – itsemurha ja ikuinen paluu – juontuvat heidän nihilismiensä eroihin. Toisin sanoen Heismanin ET-uskottomuuden kyvyttömyys päästää irti objektiivisesta materialistisesta metafysiikasta johtaa hänet normatiivisen objektivismin alla tuomitsemaan elämän virheeksi, minkä ratkaisuna toimii hänen nihilistinen itsemurhansa.

Olen lisäksi Nietzscheen ja Heismanin omien ajatusten epäkoherenssiin pohjaten osoittanut Heismanin ratkaisun epäjohdonmukaisuuden ja näyttänyt, miten juuri nihilismin kokonaisvaltainen ETM-uskottomuus tarjoaa keinon saavuttaa merkitys nihilistisen kieltämisen jälkeisessä tulemisen maailmassa. Olen lisäksi näyttänyt, miten itsemurhan ja nihilismin yhteys on vähän huomiota saanut, mutta Nietzschen eksplisiittisesti mainitsema uhkakuva. Näin ollen *itsemurhaviestin* yksi ansio on sen puutteista huolimatta selkeä ja tarkka eksplikaatio nihilismin ja itsemurhan yhteydelle, mikä pelkästään Nietzscheen pohjaten olisi vaikea ymmärtää. On aika siirtyä loppusanoihin.

## 6. Lopuksi

Vaikka työni keskeinen johtopäätös oli asettua Nietzschen argumentaation puolelle Heismania vastaan, tahdon kuitenkin korostaa myös Heismanin ansioita siinä, miten hän kykenee selkeästi esittelemään subjektiivisen ja objektiivisen sovittamattomuuteen kytkeytyvän nihilistisen itsemurhan ongelman, joka antaa uutta valoa myös hänen opettajansa filosofiaan. Näin ollen katson, että *itsemurhaviestin* ansaitsee suurempaa filosofista huomiota kuin mitä se on tähän mennessä saanut.

Heismanin argumentaatio ei ole pätevä, mutta nostaa nähdäkseni kuitenkin onnistuneesti esiin tieteelliseen objektiivis-materialistiseen maailmankuvaan uskomiseen liittyvää problematiikkaa. Lisäksi Heismanin äärimmäinen ratkaisu osoittaa, miten merkityksellinen koko objektiivis-materialistisen maailmankuvan ongelma on. Ainakin näennäisesti kaiken täydelliseen yhdentekevyyteen kytkeytyvä itsemurha-argumentaatio on myös mielenkiintoinen outolintu itsemurhan filosofiaan, jossa Kilpeläisen mukaan tulisi korostaa juuri, ”miten vakava asia itsemurha on itsemurhaa hautovan henkilön kannalta” (Kilpeläinen, 2012, 23). Tarkennettakoon vielä, että vaikka tahdonkin antaa Heismanille suurempaa huomiota filosofisessa keskustelussa, en silti väitä, että hänen virheellinen päättelynsä olisi esimerkiksi Nietzschen tasoista.

Heismanin puutteiden ohella tahdon myös korostaa, ettei Nietzschenkään filosofia ole sinällään ongelmaton. Esimerkiksi Brassier huomio sen ongelman, että Nietzsche yhtäältä tuomitsee oletuksen olemisen maailmasta, mutta kuitenkin itse olettaa jonkinäköisen muodottoman kaaoksen representaatioidemme tuolle puolen (Brassier, 2010, 260). Toisin sanoen Nietzschen filosofialle keskeinen tuleminen ei sekään ole ongelmaton käsite. Näyttäisi siis siltä, että sekä Heismanin olemiseen että Nietzschen tulemiseen pohjautuva argumentaatio ovat ongelmallisia. Kuten Lauri Mehtonen opetti ensimmäisen yliopistovuoteni ensimmäisellä kurssilla, filosofia ei ole ratkaissut yhtään esittämäänsä ongelmaa, mutta vastausten sijaan olemme laajentaneet kysymystemme kenttää. Näin ollen vaillinaisuuksistaan huolimatta Heismanin ja Nietzschen dialogi näyttää ainakin paljastaneen kysymystemme piilotettuja taustaoletuksia. Vaikka nihilismin ongelma ei siis ehkä (vielä) olekaan lopullisesti ratkaistu, olemme ainakin paljastaneet ajattelun avaruuksien uusia syvyyksiä, joista elämiemme tarkoitusta voisi etsiä. On toisin sanoen tapahtunut filosofiaa.

## 7. Lähteet

Brassier, Ray (2010), *Nihil Unbound: Enlightenment and Extinction*. (Ensimmäinen painos 2007).

Deleuze, Gilles (2005), *Nietzsche ja filosofia*. Suomeksi kääntänyt Tapani Kilpeläinen. (Alkuteos *Nietzsche et la philosophie* 1962).

Hatab, Lawrence (1987), "Nietzsche, Nihilism and Meaning", *The Personalist Forum*, Vol. 3, No. 2, 91–111

Heisman, Mitchell (2010), *suicide note*. ([http://www.geenstijl.nl/archives/images/suicide\\_note.pdf](http://www.geenstijl.nl/archives/images/suicide_note.pdf), avattu 15.9.2016)

Hunt, Grace (2010), "Will to Power as Interpretation: Unearthing the Authority of Nietzsche's Re-Evaluation of Values", *Symposia*, 2, 51–68.

Katsafanas, Paul (2015), "Fugitive Pleasure and the Meaningful Life: Nietzsche on Nihilism and Higher Values", *Journal of the American Philosophical Association* 1 (3), 396–416.

Kaufmann, Walter (1974), *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*. (Ensimmäinen painos 1950).

Kilpeläinen, Tapani (2012), *Itsemurhan filosofia*.

Kompridis, Nikolas (1997), "Nietzsche and the Dionysian Ideal", *Symposium*, I, 1, 25–34.

Marmysz, John (2003), *Laughing at Nothing: Humor as a Response to Nihilism*.

Nietzsche, Friedrich (2006), *Daybreak*. Englanniksi kääntänyt Reginald Hollingdale. (Alkuteos *Morgenröthe* 1881/1886).

Nietzsche, Friedrich (1968), *The Will to Power*. Englanniksi kääntänyt Walter Kaufmann ja Reginald Hollingdale. (Alkuteos *Der Wille zur Macht* 1901/1906).

Nietzsche, Friedrich (2002), *Ecce homo*. Suomeksi kääntänyt Antti Kuparinen. (Alkuteos *Ecce homo* 1888).

Nietzsche, Friedrich (2005), *Human, All Too Human*. Englanniksi kääntänyt Reginald Hollingdale. (Alkuteos *Menschliches, Allzumenschliches* 1878-1880/1886).

Nietzsche, Friedrich (2006), *Nietzsche contra Wagner*, teoksessa "The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols, and Other Writings". Englanniksi kääntänyt Judith Norman. (Alkuteos *Nietzsche contra Wagner* 1888).

Nietzsche, Friedrich (2007), *Tragedian synty*. Suomeksi kääntänyt Jarkko Tuusvuori. (Alkuteos *Die Geburt der Tragödie* 1872/1886).

Nietzsche, Friedrich (2007), *On Truth and Lying in a Non-Moral Sense*, teoksessa *The Birth of Tragedy and Other Writings*. Englanniksi kääntänyt Ronald Speirs. (Alkuteos *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn* 1873).

Nietzsche, Friedrich (2007), *Untimely Meditations*. Englanniksi kääntänyt Reginald Hollingdale. (Alkuteos *Unzeitgemässe Betrachtungen* 1873-1876).

Nietzsche, Friedrich (2007), *Hyvän ja pahan tuolla puolen*. Suomeksi kääntänyt Juho Hollo ja Toivo Lyy. (Alkuteos *Jenseits Von Gut und Böse* 1886).

Nietzsche, Friedrich (2007), *Moraalin alkuperästä*. Suomeksi kääntänyt Juho Hollo. (Alkuteos *Zur Genealogie der Moral* 1887).

Nietzsche, Friedrich (2008), *Epäjumalten hämärä*. Suomeksi kääntänyt Markku Saarinen. (Alkuteos *Götzen-Dämmerung* 1888).

Nietzsche, Friedrich (2009), *Iloinen tiede*. Suomeksi kääntänyt Juho Hollo, Aarno Peromies ja Toivo Lyy. (Alkuteos *Die fröhliche Wissenschaft* 1882/1886).

Nietzsche, Friedrich (2014), *Näin puhui Zarathustra*. Suomeksi kääntänyt Jari Tammi. (Alkuteos *Also sprach Zarathustra* 1883-1885).

Reginster, Bernard (2009), *The Affirmation of Life: Nietzsche On Overcoming Nihilism*

Tuusvuori, Jarkko (2000), *Nietzsche & Nihilism: Exploring a Revolutionary Conception of Philosophical Conceptuality*.

Wilkerson, Dale (2016), Friedrich Nietzsche (1844-1900), *Internet Encyclopedia of Philosophy*. (<http://www.iep.utm.edu/nietzsch/>, avattu 15.9.2016)